

الفلسفة والشريعة

مقاربة منطقية - محمود يعقوبي أنموذجا-

Philosophy and Sharia - A logical approach

Mahmoud Yaakoubi as example

د. شريف الدين بن دويه

أستاذ محاضر / شعبة الفلسفة/ قسم العلوم الاجتماعية

كلية العلوم الاجتماعية والانسانية/ جامعة د مولاي الطاهر سعيدة

charif.bendouba@univ-saida.dz

تاريخ الإرسال: 2018/05./05 تاريخ القبول: 2019/04/30 تاريخ النشر: 2019/06/02

الملخص:

العلاقة بين الحكمة والشريعة تأريخ لصراع ثقافي داخل المجتمع عامة، والعربي الاسلامي على سبيل التخصيص، والأصل في الطرح راجع لضيق، ومحدودية الرؤية التي انطلق منها في قراءة العلاقة، فأحيانا نصادف إقرارا بكينونتها، وفي لحظة أخرى نلاحظ تخارجا يذهب به أصحابه الى التسليم بالمفارقة، حيثاشتغل البعض فيها من المفكرين على نفي وتغييب نقاط التقاطع، وعمل البعض الآخر على إثبات وجودها، والتقاطع الذي يجمع بين التوجهين المتعاكسين هو الحجاج على القضية من خلال أدلة منطقية أصبحت فيما العلاقة بين الشريعة والحكمة نظرية بحثة لا تمت بصلة الى الواقع المعيش، وهذا ما انعكس على السلوك اليومي للفرد والجماعة.

الكلمات المفتاحية: الحكمة؛ الشريعة؛ المنطق؛ الفطرة؛ الحجاج.

Abstract

The relationship between philosophy and religion is one of the philosophical dilemmas known to all religions, and each expressed the relationship in its own way, from rejecting the existence of a relationship, to a believer in the existence of the relationship. The importance of logic in the problematic was evident in a significant and significant way. Time Among the thinkers, Professor Mahmoud Yaqobi, who proves in his book the innate logic of the Qur'an, there is a strong relationship between philosophy and religion.

Keywords : philosophy; religion; the innate logic.

المؤلف المرسل: شريف الدين بن دويه، الإيميل: charif.bendouba@univ-saida.dz

تمهيد :

أصبح التكفير في المجتمع الإسلامي بديلاً للتفكير، ولحظة اعتقادية يعيشها المسلم، ومطلب يسعى لتحقيقه، والأمل في بلوغ الشهادة عند المؤمن المسلم تعبير عن الميل والشوق إلى لحظة القرب الإلهي، فبعد أن كانت القيم المعرفية والأخلاقية وسائل القرب في الإسلام أصبح دم المسلم وعرضه، أعلى، وأفضل وسيلة لتحقيق هذا المطلب، كأن الغاية من الارتقاء. المعنوي في العقيدة الإسلامية إقصاء الآخر، وإعدامه، وفقدت بالتالي الطقوس والشعائر بعدها التربوي والأخلاقي، وأصبحت مطية لرفض الغير، وفساد الرأي الآخر، وامتلاك العقل الصراطي يؤسس للاختلاف، وللخلاف، وأخطر لازمة عن هاتين المقدمتين التكفير. الظاهرة التي نجدها لازمة عن فهم خاطئ للعلاقة بين الحكمة والشريعة، فتغيب العقل والتفلسف في التاريخ الثقافي للأمة العربية والإسلامية وراء هذه الظاهرة، والعبارة الشهيرة: " من تمنطق تزندق " تؤكد الأساليب الثقافية المتبعة من قبل السلطة، في تكبيل العقل بقيود وهمية لا تمت بصلة إلى الحياة الكريمة.

وظاهرة التكفير التي تكمن وراء تخلف الأمة الإسلامية نتاج حتمي لرفض التفلسف " لأن الرواسب الثقافية التي سايرت المجتمع العربي، ولا زالت تعترض البحث الفلسفي في المجتمع العربي، والإسلامي وراء تشكيل جملة من الأصنام الذهنية، ساهمت في تربية النشء على ملكة الخوف من التفلسف، والفلسفة، وعلى تأصيل القابلية للاستعمار عند الجيل الجديد، وتعطيل العقل الفردي، وتحوله إلى مجرد آلة شرطية، تكتفي فقط بتطبيق الأوامر، وتجسيدها على أرض الواقع، أما التدبر والتفكير في مضمون الأمر، فلا يعنهم البتة، ومسؤوليته تنتهي عند تنفيذ الأوامر، أما التفكير فمن مهام العلماء، وقد استمدت ظاهرة الاستهجان للتفلسف في المجتمع العربي مشروعيتها من فتاوى ورؤى كانت مخاض اعتقاد، ولا تجد البتة سنداً لها في العقيدة.

ونجد أن الضربة القاضية التي وجهت للفلسفة كانت في محاربة الوريث الشرعي لحرية التفكير، والذي هو المنطق، ولذا وجد رجال التفلسف في العالم العربي والإسلامي أنفسهم أمام مسؤولية البحث في مسألة بالأصل هي ضرورة ولا تحتاج إلى برهنة أو حجاج على ضرورتها، وهي وجوب التفلسف، والذي أخذ صوراً عديدة من أشكال الدفاع. والذي نجد فيه الفلسفة والمنطق في قفص الاتهام يطلبان الرحمة من المخيال الجلال. في هذه الدراسة نسعى إلى بيان التداخل الفطري، والقبلي بين المنطق والفطرة، مستأنسين في ذلك بكتاب شيخ المناطق الجزائرية المفكر محمود يعقوبي [منطق القرآن الفطري].

الحكمة والشريعة:

اقترن ميلاد المؤسسة الدينية بوجود الانسان الاجتماعي، لأن النزوع نحو التدين طبيعة اولية عنده، الذي لا ينحصر في الطقوس والشعائر التعبدية، بل الأخلاقية والسلوكية ايضا، والضمير الخلقى أنموذج على هذه الفطرة المغروسة في الجبلية الانسانية، ولكن المأسسة البشرية للدين ظاهرة اصطناعية وليست طبيعية، ودليلنا في ذلك التعددية المذهبية والاستثمارات السياسية للاختلافات الدينية عبر التاريخ، فلا ممارسة طينية طبيعية، وفطرية غير التي تربط سرا بين المؤمن وخالقه، أما الممارسات الجماعية الظاهرة فلا تعبر عن الاصاله الدينية البتة، لأن الله حسب ما ورد في الأثر النبوي لا ينظر الى صورنا، ومظهرنا بل الى قلوبنا، واعمالنا، وما نقدمه من اعمال، وطقوس لا يحقق المقبولية الا بشرط واحد هو صفاء القلب، وطهارة الروح، وعليه فإننا نعتقد أن المؤسسة الدينية اجتماعية بطبيعتها، والرسالات السماوية في جوهرها هي تذكير وإعادة البشرية الى طبيعة العلاقة بينها وبين الخالق، من خلال التأكيد على الركن الاخلاقي والاجتماعي في العقيدة، التي لا تقف عند حدود الايمان المجرد، بل محك صدقيتها يكون في العمل والسلوك المتبادل بين الفرد وغيره من بني جنسه، ومن الجنس الآخر.

كما يؤسس التدين في يومي الفرد، والجماعة، حكما بضدية الفلسفة والمنطق وتعارضهما مع المعيش، فالمعرفة الفلسفية تتعارض كلية مع المعارف اليومية المتداولة حيث.. ظلت تميز الخاصة عن العامة، والانشغال النظري - التجريدي عن العملي الحسي انها معقدة، وصعبة وعميقة، ودقيقة ومبنية على خطوات منهجية واضحة وصارمة مقابل المعرفة اليومية الموسومة بالعملية، والبساطة والحسية واللاتجانس والبدهة والعشوائية والعفوية، وسهولة ولوج عالمها.. (الزاهي، 1999 ص: 28)

والتاريخ يكشف لنا عن الكثير من الأساليب التي مارست بها المؤسسة الدينية سلطتها على الأفراد، وعلى الأنظمة المعرفية الأخرى: العلم والفلسفة لدرجة اصبح فيها التجاوز والتصادم مع السلطة الدينية والثقافية معيارا لعلمية العالم وأصاله الفيلسوف، والارث المعرفي الذي تزامن مع اشكالية العلاقة بين الحكمة والشريعة يكشف مدى خطورة الموقف العلمي والفلسفي آنذاك، ففي جميع الديانات تجد التجاذب المستمر بين الفلاسفة ورجال الدين في شكل مد أحيانا وجزر أحيانا أخرى، والنص التالي الذي يورده التوحيدى 2011 يعكس التصور الذي كان سائدا حول المعرفتين، والذي يرسم الفوارق الكبرى بين الحكمة والشريعة، وقد جاء على لسان أبي سليمان السجستاني: "إن

الفلسفة حقّ ولكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء، وصاحب الشريعة مبعوث، وصاحب الفلسفة مبعوث إليه، واحدهما مخصوص بالوحي، والآخر مخصوص ببحثه، والاول مكفي، والثاني كادح، وهذا يقول: امرت وعلمت، وقيل لي، وما أقول شيئاً من تلقاء نفسي، وهذا يقول: رأيت ونظرت واستحسننت واستقبحت، وهذا يقول: نور العقل أهتدي به، وهذا يقول: معي نور الخالق الخلق أمشي بضيائه، وهذا يقول: قال الله تعالى..، وهذا يقول: قال افلاطن وسقراط، ويسمع من هذا ظاهر تنزيل، وسائغ تأويل، وتحقيق سنة.. ويسمع من الآخر الهيبولي والصورة.. وما شكل هذا مما لا يسمع من مسلم ولا يهودي ولا نصراني ولا مجوسي ولا مانوي" (التوحيدي، 2011 ص:171)

كان التسليم بالتمايز بين النمطين المعرفيين مصادرة اعتمدها رواد الفكر العربي والاسلامي آنذاك، والتي عملت على توجيه الفكر العربي والاسلامي نحو رفض ظاهر وصريح لأشكال التفلسف، ومن بين الفتاوى الدينية التي قامت بالتأسيس الديني لهذا الرفض فتوى ابن الصلاح حيث: "سئل عمن يشتغل بالمنطق والفلسفة فأجاب: الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزنغ والزندقة، ومن تفلسف، عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالبراهين، ومن تلبس بها، قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان، وأظلم قلبه عن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، إلى أن قال: واستعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية من المنكرات المستبشعة، والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية - ولله الحمد - افتقار إلى المنطق أصلاً، هو قعاقع قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن، فالواجب على السلطان أعزه الله أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم، ويخرجهم من المدارس ويبعدهم." (الذهبي، 1985 ص:143). تعتبر هذه الفتوى من أخطر اللحظات الثقافية في تاريخ العلاقة بين الفلسفة والشريعة، حيث رسخت الهوة الفاصلة بين المعرفتين.

وفي المقابل نجد الكثير من الفلاسفة ورجال الفكر في الاسلام يحاولون التقريب بين المعرفتين المتضادتين في الظاهر، ومنهم ابن رشد الجد، وحفيده فيلسوف قرطبة ابو الوليد ابن رشد، الذي ألف مصنفًا خصيصاً للمسألة، وهو كتاب: فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، والذي يكشف عنوانه عن سر تأليفه، حيث اجتهد فيه في بيان التوافق والتأصيل الشرعي للبحث الفلسفي والمنطقي، والتفلسف عند ابن رشد يكون حقيقة هو: "النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع" (ابن رشد، 1973 ص: 27) و الاعتبار عند ابن

رشد مع هو: "استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه (ابن رشد، 1973 ص: 28) والذي يتقاطع فيه مع المنطق، وهو - على حد تعبير بورشاشن ابراهيم - المعنى الذي تعطيه كتب المنطق للقياس، فالاعتبار في الشرع هو القياس في الفلسفة، ومنزلة الاعتبار من الشرع كمنزلة القياس من الفلسفة، وهو ما يستخرج منه ابن رشد أن الشرع دعانا إلى النظر في الموجودات من خلال استعمال القياس المنطقي، الذي هو القياس العقلي والبرهاني على الخصوص..." (بورشاشن، 2016، ص: 290)

بدأ ابن رشد، رحلته في بيان العلاقة بين الفقه والفلسفة من خلال أطروحته الرئيسية التي يبين فيها العلاقة بين الحكمة والشريعة، حيث أقرّ بأن: "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجواهر والغريزة (ابن رشد، 1968 ص: 58)

وقد اعتمد ابن رشد هذه الفكرة كمصادرة في بيان العلاقات بين الفلسفة والفقه، ويظهر هذا في اللغة الفقهية التي استثمرها في إقرار هذه العلاقة، مثل اصطلاح الواجب، والندب، يقول: "فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه. فأما إن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله، تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ" (سورة الحشر، الآية: 02)... وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا." (ابن رشد، 1968 ص: 28)

فالجمع بين القياس العقلي الذي يستمد فضاء المعرفي، والمهجي من المنطق والفلسفة، والقياس الشرعي المعتمد من قبل الفقهاء، والأصوليين، ظاهر في الطرح الرشدي، فلا فرق بين الفلسفة والفقه إلا في الاصطلاح، فالنص الفقهي، قائم على قواعد أصولية، وهذه الأخيرة صورتها الاستدلالية الفلسفية واضحة للعيان، يقول ابن رشد: ".. كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي، وأنواعه، بل هو أحرى بذلك.." (ابن رشد، 1968 ص: 30)

لم تقف المقاربة الرشدية بين الفلسفة والشريعة عند حدود التقريب القياسي بين الحكمة والشرع بل تعدته إلى التأصيل الفلسفي للفقه، وهذا ما كشف عنه الباحث المغربي إبراهيم بورشاشن، في كتابه: الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، والذي يبين فيه الإشارات، والدلالات التي

كان ابن رشد يرنو إلى إرسالها للمفكر العربي، منها دلالات عنوان كتاب: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، إذ توقف بورشاشن عند كلمة البداية التي تمثل المفتاح الأول لعنوان الكتاب الفقهي، فالبداية تعني المدخل، فما قيده ابن رشد في كتابه ليس حقائق دوجمائية مطلقة، بل هي مجرد محاولات معرفية قد تصيب الهدف، وقد تجانبه بنسبة ما، وهو ما يعكس مبدأ النسبية في الروح الفلسفية، فالاعتقاد بإمكانية النقد، تسليم بالرأي الآخر، وإمكانية امتلاكه الحقيقة، وهو ما تقوم عليه الروح الفلسفية، فهو حسب الكاتب دعوة للتأمل: "بداية أراداه صاحبه كتابا مفتوحا وليس كتابا مغلقا، فهو كتاب مفتوح للتصحيح كما يعبر ابن رشد عن ذلك في آخر كتاب الطهارة، حيث يطلب من الفقهاء الذين يقعون في كتابه هذا على وهم أن يصححوه.." (ابراهيم ب..، 2010 ص: 110)

والنص الذي يعتمد على بورشاشن: "وأنا قد أبحث لمن وقع من ذلك على وهم لي أن يصلحه، والله المعين الموفق. (الوليد، 1960 ص: 88) يؤكد لنا مستوى الروح العلمية عند ابن رشد، والتي ترفع من قيمة الإيمان بالنسبية في البحث الفقهي، والأصولي، خصوصا، وأن العصر الذي كان يعايشه عصر جمود، وقوقعة فكرية على المستوى الاجتهادي الفقهي، وهو رسالة إلى الفقهاء الذين يعتقدون في امتلاكهم الحقيقة المطلقة.

والملفت في كتاب البداية الأشكلة التي يعتمدها ابن رشد في التعامل مع المسائل الفقهية، فهو يتناهى في ضبط الإشكاليات الفرعية التي تستبطنها الظاهرة، فهو تعبير عن تجاوز للتعامل السطحي مع الظاهرة، والتي قد تؤدي بالباحث إلى مجانبة الصواب، فتفرع الأسئلة بناء منهجي، وصورى لمسئلة الموضوع، يقول بورشاشن: "نلاحظ أن الأسئلة فصلت أكثر... وبيان مواضع الإشكال فيه، وكأن القصد من ذلك هو أن يحصر ابن رشد أمام الفقيه جملة الإشكالات التي يطرحها القول الفقهي.. من أجل تأملها فهذا هو الأهم عنده، أما الأجوبة فليست بذات بال كبير.. إذن هي متروكة لاجتهاد الفقهاء...فالتأمل هنا أهم من الاستظهار والحفظ، فالتأمل منتج أما الاستظهار فعقيم.. فنحن مع ابن رشد أمام دعوة غير مباشرة إلى التأمل الفقهي تضاهي دعوته المباشرة إلى التأمل.." (بورشاشن، 2010 ص 119)

والمشروع الرشد في مساره الفقهي لا يقف عند حدود الخصوصية القانونية، التي تفترض التسليم، والإيمان، والامتثال للقاعدة الفقهية، على قاعدة موضوعيتها، وتعالها، فهو يفتح المجال أمام النقاش، وأمام الرأي الآخر، وهذا ما ورثه عن الجد، الذي تعرفنا على أخلاقه العلمية، والفلسفية في التعامل مع المذاهب الأخرى، فهو يناقش أدلة علماء المالكية، كما يناقش أدلة

المذاهب الأخرى، فهو ينتصر أحيانا لمذهب على آخر، يقول بورشاشن: "حيث ند ابن رشد ينتصر لموقف الشافعية الذي يذهب إلى أن النجاسة تزال فقط بالماء... وفي علل الربا ينتصر لعللة الأحناف ويعتبر علمهم أولى العلل.. (بورشاشن، 2010 ص 120)

والمقصود عند ابن رشد تربية الفقيه على التعامل الموضوعي، مع النص الفقهي، واجتناب القراءة الإيديولوجية للنص الفقهي، وفي التاريخ أدلة لا حصر لها تثبت اقتران النكبات بالقراءات الإيديولوجية. فالحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة (ابن رشد، 1968 ص: 58) فالعلاقة بين الشريعة والحكمة ضرورية ولازمة لبلوغ الحقيقة.

لو استقرأنا تاريخ البحوث والدراسات المرتبطة بالموضوع لوجدنا مقاربات المسألة متعددة، ومتنوعة في العصر القديم، والملمح العام فيها التركيز على البعد النظري التجريدي للمسألة، احتل المنطق فيها حصة الأسد من النقد والدحض عند الكثير منهم، وحاول البعض الآخر الدفاع عنه بأساليب استدلالية متنوعة، ومن بين العلماء الذين انتقدوا المنطق: شيخ الاسلام ابن تيميه وتلميذه ابن قيم الجوزية، والقصيصة التالية لابن قيم تلخص طبيعة الموقف الرفض للمنطق: (ابن قيم الجوزية، 1979 ص: 172)

واعجبا لمنطق اليونان	***	كم فيه من افك ومن بهتان
مخبط لجيد الازهان	***	ومفسد لفطرة الانسان
مضطرب الاصول والمباني	***	على شفا هاربناه الباني
احوج ما كان اليه العاني	***	يخونه في السروالاعلان
يمشي به اللسان في الميدان	***	مشي مقيد على صفوان
متصل العثار والتواني	***	وكانه السراب بالقيعان
بدا لعين الظمئ الحيوان	***	فامه بالظن والحسبان
يرجوشفاء غلة الظمان	***	فلم يجد ثم سوى الحرمان
فعاد بالخيبة والخسران	***	يقرع سن نادم حيران
قد ضاع منه العمر في الاماني	***	وعاين الخفة في الميزان

ولكن رغم قوة الانتقادات التي قدمت في دحض المنطق الا اننا نلمس تأسيسا لمنطق فطري في الانتقادات التي وجهها شيخ الاسلام ابن تيميه للمنطق حيث تنبه للعلاقة الضرورية بين المنطق

واللغة، وأكد ان استعمال اصطلاحات اغريقية في اللسان العربي غير مبرر منطقياً وغير سليم، لأن التأسيس الارسطي للمنطق وضع للسان اليوناني وليس العربي، ويورد ابن تيمية في كتابه الرد على المنطقيين مضمون مناظرة دارت بين السيرافي ومتى الفيلسوف: "أخذ متى يمدح المنطق ويزعم احتياج العقلاء اليه ورد عليه ابوسعيد بعدم الحاجة اليه وان الحاجة انما تدعو الى تعلم اللغة العربية، لان المعاني فطرية عقلية لا تحتاج الى اصطلاح خاص..." (ابن تيمية، 2005 ص:221).

يؤصل ابن تيمية في كتابه لمنطق فطري قائم بذاته في الشرع الاسلامي، والمرجع في رفض ابن تيمية للمنطق الصوري ارتباط الأخير بمنظومة الالهيات عندهم، حيث يلزم الاعتقاد باليات منطقية يونانية الايمان بمعتقدات اليونان الوثنية، يقول طه عبد الرحمن: "وبناء على هذا الاقتناع الجازم بان المنقول المنطقي مؤسس على اصول الالهية يونانية، اضطلع ابن تيمية بمهمة اجتثاث هذه الاصول الوثنية واستبدال اصول الالهية اسلامية مكانها، فدخل في عملية تأصيلية جذرية كان اهم مظاهرها مظهران اثنان: التأصيل الفطري للاستدلال والتأصيل الشرعي للعقل.." (طه عبد الرحمن 2012 ص:365)

يتبين من خلال هذه المقدمة الطاهائية ان الشيخ ابن تيمية قدم بديلاً للمنطق الصوري الذي يستهجنه على قاعدة انتمائه وترعرعه في ثقافة غريبة على المحيط الاسلامي، فالعلوم والحقائق عنده ابن تيمية تقوم على مقدمات فطرية بديهية مشتركة بين بني البشر جميعاً، وغير متعلقة بثقافة اصطناعية، "الامور الحقيقية لا تختلف باختلاف الاوضاع والاصطلاحات، كالمعرفة بصفات الاشياء وحقائقها فالعلم بأن الشيء حي، او عالم او قادر، او مريد، او متحرك، او ساكن، او حساس، او غير حساس، ليس هو من الصناعات الوضعية، بل هو من الامور الحقيقية الفطرية التي فطر الله تعالى عباده عليها، كما فطرهم على انواع الارادات الصحيحة والحركات المستقيمة" (ابن تيمية، 2005 ص:68).

تدرك المعرفة الحقيقية عند ابن تيمية بالفطرة اذن وليست بالتعلم والثقافة، فبمجرد رجوع الفرد الى فطرته يكتشف بذاته وبطريقة حدسية المعارف المطلوبة، ولهذا نجد القصص القرآني في حوار مع المعاندين يعتمد الفطرة التوحيدية كمحك للمعارف الثقافية المكتسبة، فالعلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بني ادم من اسباب الادراك، لا تقف على ميزان وضعي لشخص معين، ولا يقلد في العقلية احد.." (ابن تيمية، 2005 ص:68).

وفي سياق اعتراضه على طرق الاستدلال يشير ابن تيمية الى الخصائص الفطرية للاستدلال، ويؤكد ان التنوع والتعدد الموجود في الاقيسة والاستدلالات دليلا على اجتنابها الصواب، وعدم صدقيتها، وبما ان الفطرة الانسانية واحدة، فإنها تقتضي الوحدة والثبات في الحقائق، وتعددتها يثبت بانها "ليست حقائق ثابتة في انفسها لأمر معقولة تتفق عليها الامم.. وانما مجرد اوضاع اصطلاحية كأوضاع التعابير اللغوية التي تختلف باختلاف المتواطينين عليها، فيتوجب بذلك طلب طرق وصور استدلالية تكون احكم تقسيما و اقوم مسالكا، واخف على النفس و افيد للعلم. (ابن تيمية، 2005 ص:224)

تركيبية الفطرة عند ابن تيمية تكون من جملة معايير ومقاييس ضابطة للحقائق، يصطلح عليها بالموازنين، لقرابته من دلالة العدل، فالعدل والميزان من حيث المقصد واحد، و على قاعدة المصدر المتعالي لها، أي ارتباطها بالشارع عزوجل تكون مطلقة وعامة يشترك فيها الكل" .. مارست الامم في مختلف الازمنة والامكنة من غير ان تسمع بمنطق اليونان، بل وقبل ان تظهر امة اليونان ويضع المنطق احد افرادها، ولا تشترك هذه الامم في صور هذه الموازين فحسب، بل ايضا تشترك في مادتها، ذلك ان مبادئ مقدماتها لا بد وان تكون امرا ضروريا في النفوس حتى تكون نتائجها صادقة وعادلة ولا صدق ولاعدل بغير اعتقادات اصلية وصحيحة، ومتى اشترك الناس في صور الموازين وموادها معا، فان هذه الموازين تعد من لوازم الانسانية" (طه عبد الرحمن، 2012 ص:367)

تكفل هذه الموازين في نظر ابن تيمية للانسان السبل السليمة لبلوغ وادراك الحقائق المنغمسة في الشبهات، فهي متضمنة "للسائل الموصلة الى التسوية في الاحكام بين الامور المتماثلة والى التفرقة بين الامور المختلفة، وليست هذه الوسائل الا الاوصاف المشتركة، فمن ثبت وجودها في الاشياء، قضينا باستوائها في الحكم، وان التقى هذا الوجود، قضينا باختلافها في الحكم، ولا عبارة بهذه الاوصاف المشتركة مجردة عن موصوفاتها وعن المقابلة بين هذه الموصوفات.. وهي قائمة على علاقة للزوم: ذلك ان الفطرة تدرك من الاشياء المعينة لوازمها المعينة.. (طه عبد الرحمن، 2012 ص:368).

وفي فذلكة القول نخلص الى النتيجة التالية أن القول بوجود منطق وفلسفة في القرآن الكريم توافق المنطق الاصطناعي، وفلسفة الاغريق كما ذهب الفلاسفة الذين اكدوا على وجوب انتهاج الاليات المنطقية لبلوغ الحقائق الشرعية، او القول بوجود منطق فطري ملازم للطبيعة البشرية، وأن القرآن الكريم الكتاب المنزل متضمن لها النوع من المنطق، في الحوارات الواردة في سياق

القصص القرآني ليس الا تعبيراً عن ممارسة ثقافية للتفلسف اكتست طابعا دينيا، وفي المحطة التالية سنتعرض لمقاربة معاصرة للعلاقة بين الحكمة والشريعة، من خلال كتاب الأستاذ الجزائري محمود يعقوبي (أب الفلسفة في الجزائر المعاصرة): المنطق الفطري في القرآن الكريم.
محمود يعقوبي:

بدأ محمود يعقوبي (1931-) مشواره العلمي والمهني مع مطلع الستينات، اشتغل أستاذا للفلسفة لطلاب التعليم الثانوي، وعمل مع مجموعة من الأساتذة على تعريب الفلسفة التي كانت تدرس باللغة الفرنسية آنذاك، فكانت معاناة الجميع أساتذة وتلاميذ في التعامل مع هذه المادة، خصوصا وأن الشريحة الكبرى من أبناء الوطن كانت محرومة من التعليم، ولم تكن طبيعة تلك المعاناة من سخرية واحدة بل متعددة المشارب، بدءا من نقص الوثائق التربوية والمصادر المعرفية التي يحتاجها المدرس في أداء مهامه التعليمية والتربوية، فشمّر الأستاذ على فكره وساعده لتأليف كتاب الوجيز الذي حاول فيه سدّ الثغرات التي كانت تعاني منها المادة آنذاك ..

لم يقف يعقوبي عند تعليمية الفلسفة في المستوى الثانوي، بل تابع مساره العلمي في الجامعة، محاضراً، ومؤلفاً، حيث قام بإثراء المكتبة الجزائرية بعدد من الدراسات في كثير من حقول الفلسفة، وعلى رأسها المنطق، تأليفا وترجمة، وهو المعلم والأستاذ المنظر في التعليم المؤسس لتعليمية الفلسفة في الجزائر.

قام محمود يعقوبي بتأليف كتاب في المنطق بعنوان: "دروس في المنطق الصوري" تلبية للنقائص التي كانت تعرفها المكتبة المنطقية خصوصا والمكتبة الجامعية عموما، حيث يقول في مقدمة الكتاب: "كما مكنتني ممارسة التدريس من الإحساس بحاجة الطلبة الماسة إلى وضع هذه الدروس بين أيديهم لكي يتخذوها منطلقا لإعداد دروسهم، وأداة لمراجعة المقرر عليهم من المنطق الصوري بحيث تكون هذه الدروس مجرد محرض على بذل المزيد من الجهد لاقتباس الآراء المنطقية من مصادرها الأصلية" (يعقوبي، 1999 ص: 01)

كان يعقوبي أقرب الى الغرب من غيره من الباحثين، على قاعدة تمكنه من اللغة الفرنسية، فالقدرة على الترجمة، ونقل المصادر الفلسفية من اللسان الفرنسي الى العربي ليست هبة، ومعطى جاهز عند العموم، بل هي استثناء وحالة نادرة خصوصا في الاستقلال، والدليل على ذلك استعانة الحكومة الجزائرية آنذاك بالأساتذة والباحثين من الوطن العربي: مصر، والمغرب.

ولكن رغم ذلك اتجه يعقوبي نحو قراءة التراث الاسلامي، والبحث فيه، ومن اهم الدراسات التي أنجزها: كتابه: المنطق الفطري في القرآن الذي صدر عن ديوان المطبوعات الجامعية في سنة 2000 حيث ضم الكتاب بين دفتيه مقدمة وأربعة عشر فصلا وخاتمة، حيث اتجه فيه مباشرة الى القرآن الكريم محاولا استخلاص واستنطاق الدلالات المنطقية التي تضمها القران الكريم.

يقدم الأستاذ قراءة منطقية، صورية للعلاقة بين المنطق الفلسفي والقرآن، ببيان الرابطة الموجودة بين المنطق والفطرة؛ لأن الكثير من الباحثين يسلّم باقتران المنطق بالثقافة الاصطناعية عند البشر، وبأصله الاغريقي الأرسطي، فكانت محاولة محمود يعقوبي في البحث في المنطق القرآني عن ثوابت فطرية، عامة ومشتركة بين الجميع، لغاية إثبات حجية القرآن، وكونية الرسالة المحمدية. فالمنطق أو علم قوانين الفكر، ضرورة منهجية، لبلوغ الحقيقة التي نجدها نزوع فطري في الإنسان، فالأحكام البشرية بطبيعتها متفاوتة. ومتغايرة، وشرطية تحتل الصواب، وتحتل الخطأ، وإدراك الصواب باعتماد مقاييس ومعايير ضرورة بشرية، والتي تفترض قواعد عامة ومشتركة بين البشر تؤكد نتائج العملية للاستدلال، التي تتجلى في الاقتناع والتسليم بصحة الحجة، فالمنطق علم الميزان، والة ضرورية للفكر الصحيح، وللحقّ، الذي يطلب لذاته، "وكل مطلوب لذاته لا يعني طالبه غير وجوده، وجوده الحق صعب، والطريق إليه وعر، والحقائق منغمسة في الشبهات.." (ابن الهيثم، 1957 ص:4) والمنطق هو الآلة التي يفرز بها العقل الحقائق من الشبهات.. والحياة الأخلاقية تقوم أيضا على قواعد منطقية، لأن التمييز بين الخير والشر مسألة تقليدية في الفلسفة الأخلاقية قديماً، وحديثاً، والمقاربة الكانطية التي قعدّ فيها الحياة الأخلاقية على أسس منطقية نظرية بحتة " فلسفة الواجب" دليلنا في ذلك.

تضمّن الكتاب في مقدّمته مسلمات صريحة للكاتب، يحدّد فيها الغرض من تأليف الكتاب، والذي يتحدّد أولاً في تصحيح وضعية الفلسفة عموماً، والمنطق خصوصاً في المخيال الاجتماعي لعامة الناس، إذ يعتقد أن العلاقة التقابلية بين الفلسفة والدين تتموقع في صورة التناقض، وليس التضاد، لأنّ المعروف، والثابت في المخيال الاجتماعي أنّ الخطاب الديني يقتضي التسليم المطلق، والامتثال لأوامر بعكس الخطاب الفلسفي الذي يفترض من المبدأ التدقيق والفحص لكل فكرة أو حكم، يقول: "من الشائع بين الناس أنّ الخطاب الديني، خطاب لا عقلائي، مخالف لما يرتضيه العقل، وبهذا تكون الأقوال الدينية مفروضة على عقول الناس بالتربية، بينما يكون خطاب العقل

الخاص أقوالاً تفرض نفسها على كل إنسان بما هو إنسان، فيكون التقابل بين الخطاب الديني والخطاب العقلاني تقابلاً بين التسليم والبرهان" (يعقوبي، 2000 ص: 1).

ويشير يعقوبي في المقدمة إلى أن الخطابات الدينية السابقة للإسلام تحمل بعضاً من الصدقية لهذا الطرح، حيث أن الديانات السابقة خصوصاً اليهودية منها كانت مغلقة على نفسها، ولا ترنو إلى تعميم التعاليم الموسوية: "لا يبطل قولنا أن التوراة والانجيل كما كانا بين أهلها عند ظهور الإسلام، لم يكن فيهما خطاب جدالي يستهدف إقامة الحجة لعقيدة أو على عقيدة. ويقطع النظر عما نشأ حولهما كمن مجادلات بين اليهود والمسيحيين، وبين كل منهم وبين خصومهم من الوثنيين من أصحاب النحلة الأخرى، فإن نصوص العهد القديم، والعهد الجديد، ليس فيهما ما يشير إلى استعمال القواعد المنطق من أجل إجراء استدلال لصالح عقيدة أو ضدها." (يعقوبي م.، 2000 ص: 137)

والنماذج التالية دليل على ذلك: القديس أوغسطين (430/354) وآنسيلم (1109/1033) الذي اصطلاح على رسالته: بروسلوجيون، والتي تتمحور حول الفكرة والاعتقاد التالي: (أمن كي تعقل) ومما جاء فيها: "ربي لا أحاول أن انفذ اليك في علاك لأنني لا أستطيع أن أصل إلى ذلك بعقلي، ولكني أود أن انفذ إلى حقيقتك التي يعتقدها قلبي ويحبها. لا أحاول أن اعقل كي أومن، بل أومن كي اعقل، لأنني أومن أيضاً أني لا أستطيع أن اعقل أن لم أومن" (حنفي، 2008 ص: 125) ومرجعية ذلك تعود إلى أن التوراة والأنجيل التي يعتمدها هؤلاء المفكرون كخطاب ديني لا تحتوي نصوصهما على حجج عقلية. أما الخطاب القرآني، فهو خطاب قائم على أصول منطقية طبيعية لا اصطناعية، بعكس الرؤيا التي تعتقد أن النظر العقلي في الإسلام: "لأنه لم يكن من الممكن أن يكون الخطاب القرآني.. إلا خطاباً يخترق غشاوات العادات والتقاليد والانحرافات، لينفذ إلى الفطرة التي فطر الله الناس عليها، والتي متى رجع إليها كل إنسان وحكمها في كل ما يرى من أراء ويفعل من أفعال، تبين له ما هو حق وما هو باطل، ولا يمكنه أن ينكر ذلك عقله الفطري، ولو أنكره لسانه المنعقد على العادات والتقاليد." (يعقوبي م.، 2000 ص: 138)

كما يكشف يعقوبي في المقدمة عن الروافد الفكرية، والتي يصطلح عليها في علم المناهج بالدراسات السابقة، والتي استقى منها مقدمات أطروحته، والتي تهدف بالأساس إلى دحض الاعتقاد القائل بأن التفلسف أمر وارد من خارج الثقافة الإسلامية... ورواد هذه الدعوى كثير، إذ ينبه إلى

إعادة قراءة التراث العربي والإسلامي، ومنه تفسير الإمام فخر الدين الرازي "مفاتيح الغيب" الذي يشيد به المؤلف على أنه من رواد العلماء في القول بالأصول الفطرية للحجاج في القرآن الكريم. أما الرافد الثاني الذي اعتمده محمود يعقوبي في أطروحته، فهو كتاب ناصح أبي الفرج عبد الرحمن الأنصاري المعروف بابن الحنبلي 554-634 هـ صاحب رسالة استخراج الجدل من القرآن الكريم، والذي تضمن: "مواطن الجدل والحجاج الذي استعمله الخطاب القرآني في الدعوة إلى الدين الحق، وفي الرد على مختلف الاعتقادات المنحرفة عنه.."

ويؤكد يعقوبي أن الحضور المعرفي، والمنهجي لهؤلاء العلماء وراء كثير من النتائج المتضمنة في الكتاب، يقول: "لو لم نكن لتوصل إلى ما توصلنا إليه في هذه الدراسة، لولا أن استعنا بأراء (الإمام فخر الدين الرازي) الثاقبة التي هدتنا إلى إصابة غرضنا، من خلال الوقوف على أسباب النزول التي اكتنفت مختلف ضروب المجادلات التي أشار إليها القرآن الكريم...ولولا أن تقفينا آثار الإمام ابن الحنبلي، من خلال مختلف الآيات التي استشهد بها على مواطن الجدل في القرآن الكريم، لما استوفينا ضروب هذا الجدل، وكان من الواجب علينا أن نستقرها ونميز بعضها من بعض ونصفها، مما كان يقتضي منا جهدا مضنيا كفانا مؤونته هذا الإمام الفاضل." (يعقوبي، 2000 ص:05)

أصالة المنطق الفطري:

يتقاطع القول بوجود منطق فطري مع التوجه الفلسفي القائل بفطرية المعرفة عند البشر، وهو المبدأ الذي تبنته المدارس العقلية في الفلسفة، والذي ينص على وجود معارف قبلية أولية تتأسس عليها المعارف اللاحقة، والتي اختلف الفلاسفة في طبيعتها، واليات عملها، والمنطق الفطري هو التسليم بمقاييس وقواعد قيمة يلجا إليها العقل لمعرفة الصحيح من الخاطئ بدون سوابق ثقافية، ويعني يعقوبي به: "القدرة الطبيعية على إثبات المطالب العقلية وفقا لقوانين الاستنتاج الصحيح، دون سبق تعلمها، ويلزم من هذا ان تكون هذه القوانين موجودة في النفس البشرية في صورة مبادئ، تعتمد عليها ايسر عمليات الاستنتاج منذ انطلاقتها الاولى، وهو امر لا يتفق عليه المفكرون" (يعقوبي، 2000 ص:8)

واشترك البشر في منطق فطري، من الثوابت الطبيعية والثقافية، ولكن الفطرة المقصودة هنا الأصيلة والتي لم تتأثر بالمكتسب الثقافي الذي يعمل على توجيه الذهن والفكر لتحقيق غايات مرتبطة بالرؤية المجتمعية والسياسية، يقول: "ومن اجل إثبات وجهة نظرنا بادرنا إلى إثبات وجود

منطق فطري لدى جميع الناس سلمي الفطرة في جميع الأزمنة وجميع الأمكنة، ولو كان معظمهم غير قادرين على معرفة قوانين هذا المنطق الفطري عن طريق تحليل مادة التفكير الطبيعي، للوقوف على صورته الواحدة لدى جميع الناس (يعقوبي، 2000ص:4)

من النصوص المرسلة في العقيدة الإسلامية وحدة الفطرة التي جبل عليها الإنسان " كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه" وقد وردت الفطرة في القرآن الكريم في عدة صيغ منها: " قال بل ربكم ربُّ السموات والأرض الذي فطرهنَّ ". "إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض" (سورة الأنبياء، الآية 56) ولم ترد في صيغة الفطرة أي بوزن فعلة إلا في آية واحدة وهي: " فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله.(سورة الروم الآية 30) وفي اللغة العربية: "تدلّ صيغة فعلة على المصدر الدال على هيئة الفعل ونوعه، فإذا قلنا جلسة فهذه تعني الجلوس مرة واحدة ولكن إذا قلنا جلسة فإنها تعني هيئة الجلوس، وعليه فكلمة فطرة تعني تلك الهيئة التي خلق بها الإنسان.

والفطرة عند الساوي: " أن يتوهم الانسان كانه حصل في الدنيا دفعة واحدة وهو بالغ عاقل لكنه لم يسمع رأيا ولم يعتقد مذهبا ولم يعاشر امة ولم يعرف سياسة ولكنه شاهد المحسات وانتزع منها الخيالات. ثم عرض على ذهنه شيئا فان لم يتشكك فيه فهو من موجبات الفطرة بذاتها، وان تشكك لم يكن من موجبات الفطرة بذاتها، ولو قدر الانسان نفسه بهذه الحالة لوجد من نفسه الشعور بهذه القضايا من غير تردد، لكنه ليس كل ما توجهه الفطرة الانسانية صادقا بل الصادق ما توجهه فطرة القوة التي تسمى عقلا." (الساوي ص:387)

ويمكن اعتماد الفطرة البشرية مقوماً رئيساً في توحيد بني البشر، والتعالي على مؤثرات الخلاف والاختلاف، إثنية كانت، أو فكرية، لأن قواعد البعد الإنساني تقتضي المحبة المشتركة على قاعدة الاشتراك في مجموعة من الثوابت، وحدة الأصل، والغاية، فالبشر أبناء أب واحد، ورب واحد، ولو كان الأصل متعددًا لظهر ذلك في اختلاف الخلق البشرية، فالإنسانية معلم وقاسم مشترك للتوحيد، أما الاجتماعية فهي خاصة طبيعية، ومدنية، تؤسس لاختلاف وتفرد شخصي وجماعي في نفس اللحظة.

الاختلاف الذي يتأسس في البعد الاجتماعي راجع للتراكمات المتعددة للعادات والتقاليد والأعراف عبر الزمن، فالمجتمع قبل أن يكون مجموعة من الأفراد هو بالأصل مجموعة من الاعتقادات التي أصبحت عقائد عند المجتمع، وأصبحت تمارس سلطة النفوذ، والتعالي على جميع

أبناء الجماعة تلك، فالانحراف الذي مس العقائد راجع إلى غياب القدرة على التمييز بين المعتقد أو ما يصطلح عليه بالفكر الديني، وبين الدين الحقيقي، لأن عوائق التمييز بين الصحيح والخاطئ مسألة فلسفية اضطرت كثيراً من الفلاسفة إلى وضع أشكال متعددة من المنطق، فالتصادم مع السلطة الذاتية التي منحها الأفراد وأصحاب رؤوس الأموال للأفكار والمعتقدات الباعثة على الاستسلام داخل الجماعة، والتي لا تمت بصلة إلى الدين الحقيقي، فالاجتماعية مظهر خاص لمجموعة من الأفراد في حين أن الإنسانية طبيعة خالصة، ومالكة لجميع مقومات التآلف والاشتراك، فهي إذن تزييف للطبيعة، أو طبيعة ثانية والسياقات المذهبية المؤدلجة التي تحاith الطبيعة الاجتماعية وراء كل خلاف أو اختلاف في العقائد أو المعتقدات.

وحدة الفطرة تقتضي القول بطبيعية المرتكزات القائمة عليها، والتي تتسم بالعالمية والتعالى، وتكون أيضاً مقدمات للحكم بصورتها المنطقية، فهي عاصمة للفرقة، والخلاف، وتكون لحظة اللقاء بالمنطق في البعد الوظيفي الذي يفظ البشرية من ركوب التيه والضلالة.

حجة الحجة المنطقية الفطرية:

الحجة أس التواصل بين بني البشر، حيث نجد أن جميع أشكال هذا التواصل تقوم على قوة الحجة في الحصول على الإقناع وقد تواترت عن ارسطو المقولة التالية في بيان أهمية الحجة اللغوية في خطاب الآخر إذا كان من المخجل ألا يتمكن الانسان من الدفاع عن نفسه بالقوة العضلية، فإنه من العبث ألا يتمكّن من الدفاع عن نفسه بالكلمة، إذ بها لا بالقوة العضلية يتميز الإنسان.

والتنوع في الحجج سمة إنسانية تعكس القابليات الممكنة التي تستبطنها الطبيعة الإنسانية، والثقافة بتعدد محتوياتها، وامتداد ظواهرها دليل في ذلك، وقد ارتبطت الحجة الإنسانية بالإنجاز الخطير الذي ميز البشر ألا وهو اللغة، والمشكلة في اللغة انها انتاج بشري تواضعي بامتياز، يؤسس للاختلاف أكثر من الوحدة، ولذا توجه الباحث محمود يعقوبي الى البحث عن مرتكزات جديدة للوحدة البشرية، خارج الطبيعة الثانية، فوجد الطبيعة الأولى التي هي الفطرة مرتكزا ثابتا وموحدا لجميع أشكال الخلاف المذهبي والعقيدي بين البشر. والتي تقوم بالأصل على أساس عقلي يتجلى في اليقين بحجية مبدأ عدم التناقض.. فليس أشد على الإنسان وقعا، من نسبته إلى التناقض، لان في ذلك نسبته إلى فساد العقل.. وتكمن قوة الحجة المنطقية يفسرّها الكشف عن صورتها التي تتجلى فيها

العناصر الأولية المستعملة في الحجة، والعلاقة التي تربط هذه العناصر ببعضها ببعض، والمفاصل التي تتحكم في حركة اللزوم وتوجيهها.

وتقوم الحجة الفطرية على: البداهة: أي الوضوح الذي يحتاج الى برهان، بل البرهان في ذاته قائم عليها، فهي توافق الطبيعة البشرية في تصوراتها، وتصديقاتها الأصلية وليست الثقافية، فهي جلية وظاهرة... يفهمها المخاطب بها على الفور لشدة ظهورها، ويلزم من هذا انها بديهية في تصور عناصرها، وفي العلاقة التي تربط هذه العناصر ببعضها ببعض في احكام، وفي العلاقة بين هذه الأحكام " (يعقوبي، 2000 ص:34) والبداهة عند يعقوبي متلازمة مع العلاقة القائمة بين الدال والمدلول في ذهن المتلقي، لان التناظر الدلالي للكلمات او الالفاظ يربك السامع، ولهذا كان من الضروري ان يكون الاتفاق والاجماع الدلالي منطلقا للحوار بين الأطراف، فالبداهة حقيقة مطلقة، ولكنها تقتضي شروطا اجرائية، "ويترتب على هذا ان تكون عناصر الحجة بديهية، تحصل صورتها في ذهن المخاطب بدون ايس جهد مما لا شك فيه ان هذا الامر يرجع الى علاقة الدال بالمدلول، بحيث تكون بداهة التصور تابعة لمعرفة المخاطب بصور دلالة الالفاظ على معانيها ويلزم من هذا ان الحجة المستعملة في الخطاب الديني يجب ان تكون واردة على مقتضى علاقة الدال بالمدلول حتى ينبعث في ذهن المخاطب المعنى المراد انبعثا عفويا لا ينصرف الى غيره، ولا يقارنه بحال من الاحوال سواء كان المعنى المراد حقيقة او مجازا، او مرادا بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام" (يعقوبي، 2000 ص:34)

وتكون البساطة سمة ثانية للحجة الفطرية لأن الامور المركبة صعبة الادراك في ذهن الانسان العادي، وموجبات البساطة متعلقة بعناصر الحجة وحدودها، وأحكامها، فاللغة بمجازها، وصورها البيانية توقع المحاور في فخ الالتباس والغموض، فالتركيب اللغوي لا يتناسب مع الغايات المعرفية المطلوبة" ويلزم مما قلناه ان التركيبي في التصورات، يجعل الأحكام مركبة معقدة، لا يتجلى معناها الا بالنظر والتحليل، وهما امران لا يعرفهما عامة الناس، ولا يطبقونهما، ولهذا ينبغي للحجة الفطرية ان تكون مادتها القريبة في متناول جميع الناس الذين يشاركون في امتلاك القوى العقلية الفطرية" (يعقوبي، 2000 ص:39)

والميزة الثالثة للحجة الفطرية كما يصطلح عليها الاستاذ يعقوبي: الاستقامة التي تعني الدقة في ابلاغ الرسالة، وتجنب الاساليب الملتوية، فهي حجة: "مستقيمة تثبت مطلوبها مباشرة، وليس عن طريق بيان بطلان نقيضه فقط لان الحجة المستقيمة تذهب مباشرة من الملزوم الى اللازم، وهذا هو

الطريق الذي يسلكه العقل الفطري، لانه ابسط طرق الاستدلال واسهلها واكثرها شيوعا بين عامة الناس" (يعقوبي، 2000 ص:40) . كما يكون الالتزام بمبادئ العقل الفطرية وخاصة مبدأ المقول على الكل، والذي يتعلق بشمول عناصر أو أفراد الحكم " .يقال أن الشيء مقول على الكل إذا لم يوجد من كل الموضوعه شيء لا يقال هذا عليه، وكذلك بما لا يقال على شيء منه "ومبدأ العلية، ومبدأ الغائية الكلية التي تجعلها حجة يدركها جميع الناس الضرورية يكون رفضها رفضا لعمل العقل نفسه.

مجالات الحجة الفطرية

ثم استعرض يعقوبي بعد ذلك مجالات الحجة الفطرية في القرآن الكريم، ولا سيما مجالات الجدل، لإثبات صحة العقيدة الإسلامية وفساد سائر العقائد الأخرى. من ذلك السؤال عن الحكمة من خلق الإنسان، وجدال الأنبياء لأقوامهم الرافضين لدعوتهم، واثبات وحدانية الإله، وبيان فساد الشرك، وإبطال تأليه الإنسان، والرد على الملحدين وعلى منكري للبعث، واثبات عصمة الأنبياء، واثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

وتعتبر طريقة المنع من أهم طرق الجدل التي استعملها القرآن الكريم، حيث يمكن اعتبار القرآن في مجموعته، سلسلة من ضروب المنع لمختلف العقائد الفاسدة. فهو يمنع دعاوى جميع الاعتقادات التي كان الناس يعتقدونها في الألوهية، والتي كان أصحابها يسندونها إلى ما كانوا يعتقدون أنها أدلة. وجاء القرآن ليبيّن فساد هذه الأدلة، وذلك بمنعها. ومنع الدعوى البديهية لن يكون إلا مكابرة. لكن منع الدعوى المسندة إلى دليل، يكون بمنع دليلها. وهذا إما بمنع التسليم بصدق إحدى مقدمتيه، وإما بمنع التسليم بصحة لزوم النتيجة من المقدمتين عند قبول النتيجة. " (يعقوبي، 2000 ص:65) وهو إلزام الخصم على تجاوز العناد والمكابرة في قبول الحجة المعتمدة على البدهة والتي تقوم على مبادئ، وهي: الأوليات التي تقع في منظومة التفكير، ولا يكون التفكير الا بها، " وهي القضايا التي يصدق بها العقل بمجرد تصويره لطرفيها، بذاته لا بسبب التعلم دون ان يستطيع مقاومة هذا التصديق لحظة من لحظات وعيه. " (يعقوبي، 2000 ص:63) مثل التسليم بمبدأ الهوية الذي نص على ان الشيء هو نفسه في ذات الوقت ولا يكون غيره في ذات الزمن، والاية الكريمة: " قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ * قُلِ اللّهُ * وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * " (سورة سبأ، الاية: 24) فالمضمون الذي تستبطنه الآية يلزم الاعتقاد والتصديق بوجه واحد إما صحة الخصم، أو صحة المدعي، والملاحظ ان النبي الاكرم (ص) لم يدعي الصحة والقطعية بل ترك المجال للمحاور

لمعرفة الصواب في الأفكار" ..لم يعط النبي (ص) في اسلوبه هذا لنفسه صفة الهدى، ولم يدمغ خصمه بصفة الضلال، مع ايمانه بان القضية لا تبتعد عن ذلك، ليترك المجال للقضية ان تتحرك في حرية لتصل الى النتيجة الحاسمة.." (فضل الله، 1996 ص:86) ويعتمد ايضا الجدل بالمنع على قضايا قياساتها معها: وهي: "أي يلزم التصديق بها عند مجرد تصور طرفيها، لكن بواسطة قضية عامة واضحة بنفسها مثل قولنا النبي فان، لأنه إنسان، فهذه القضية يصدق بها على سبيل القطع ، كل من علم أن كل إنسان فان. " (يعقوبي، 2000 ص:63) والمشاهدات: المحسوسات الخارجية، والمشاعر الباطنية ، مثل علمنا باننا موجودون، وان لنا نفسا وعقلا وإرادة وتخيلا وقدرة على فعل احد المتضادين. المجربات: مثل احتراق الخشب عند ملامسته للنار والموت عند قطع التنفس. (يعقوبي م.، 2000 ص:63) و الحدسيات: قضايا تعلم من العلم بقضايا اخرى، لا بالحس، بل بالعقلية كالعلم بالدخان بوجود النار عند رؤية الدخان (يعقوبي م.، 2000 ص:63) والمتواترات: التي تتمثل في الأخبار المتكررة التي يخبر بها عدد من الناس يمتنع في العادة تواطؤهم في الكذب بحيث تطمئن النفس فتركن إلى تصديقها كتصديقنا بوجود الأقوام البائدة وبوجود الأنبياء عليهم السلام (يعقوبي م.، 2000 ص:64) و الوهميات: القضايا التي يتصورها العقل بالاستناد إلى الحس، وعند الساوي الوهميات هي: "القضايا التي اوجبت اعتقادها قوة الوهم، فمنها ماهي صادقة يقينية ومنها ماهي كاذبة، والصادق منها هو حكمها في المحسبات وتوابعها كتصديقنا أن كل الجسم الواحد لا يكون في مكانين وان الجسمين لا يكونان في مكان واحد". (الساوي ص:387)

والملاحظ على هذه المبادئ بعدها الفطري والطبيعي فهي تدخل في بناء وتركيب الذهن البشري، وليست حصيلة مكتسبات رهطية او ثقافية، والغرض من المقاربة المنطقية التي يقدمها يعقوبي هي بيان الطبيعية والفطرية التي ترعرع فيها الجدل والمنطق، فالقول باصطناعية وثقافية المنطق ليست حقيقية بصفة مطلقة، بل نجد أن الاصول القاعدية بالمنطق الصوري نابعة من الفطرة البشرية، وليست مكسبا او ميزة اغريقية او لشعب بعينه.

والنموذج الثاني الذي سنستأنس لبيان البعد الفطري لمنطق الجدل القرآني هي طريقة النقض، والتي يكون الاستدلال هادفا الى نقض الدعوى، والفكرة القطعية التي يسلم بها المحاور، وهي نتاج لموروث اجتماعي، فالعلاقة بين الرجل والمرأة كانت مبنية على نظرة محدودة، ومشروطة بظروف معينة عبر التاريخ، والأصل في ذلك تراكم الاحكام الفردية والجماعية المؤسسة على تجارب ضيقة حول المرأة، وطريقة النقض تروم دحض المضمون والمعتقد الموروث الذي يرد في: "صورة

حكم كلي موجب او حكم كلي سالب ، مدعيا صاحبها أن دعواه عامة بالنسبة الي ما تثبته او تنفيه، يقبلها جميع الناس او يرفضونها، ويكون في عمومها سند لصحتها ومبرر قوي لا دعائها والتمسك بها" (يعقوبي م.، 2000 ص:72)

وصور النقض في القران الكريم عديدة منها: ما جاء في قوله تعالى: " فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا لولا اوتي مثل ما اوتي موسى اولم يكفروا بما اوتي موسى من قبل قالوا سحران تظاهرا وقالوا انا بكل كافرون " (القصص، الاية:48) والدلالة كما لا يشير اليه يعقوبي: ".. وكان لسان حالهم يقول: لو كان الله قد بعث الينا رسولا لكننا لكانا امنّا به. وكانوا يجرون تمام استدلالهم، لو لم يبعث اليهم الرسول. على النحو التالي لكننا لم نؤمن به لانه لم يبعث الينا رسولا .." (يعقوبي م.، 2000 ص:76)

ومن صور الجدل الفلسفي في القران الكريم: الجدل بالمعارضة الذي يعرفه اهل الاختصاص: «إثبات السائل نقيض ما ادعاه المعلل واستدل عليه، او ما يساوي نقيضه، او الاخص من نقيضه"" (يعقوبي م.، 2000 ص:82) والنموذج الذي يستدل به الاستاذ على هذا النوع هو الحوار الذي جرى بين ابراهيم الخليل عليه السلام والملك نمrod. (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ * قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ * وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) (البقرة ، الاية:258)

حيث عارض ابراهيم الخليل عليه السلام حجة النمrod بنقله "المحاجة الى مجال آخر من المجالات التي ليست في مقدور الفاعلية البشرية وهو حركة الكواكب.. وهذا عملا بقياس الاولي ، لان الذي يستطيع الامر الخطير ، يستطيع الامر الهين، والذي يستطيع تحريك العالم ، يستطيع تحريك بعضه، والذي اعطى حركة الكواكب اتجاها معيناً، يستطيع تغيير اتجاه حركتها وكانت نتيجة هذه المعارضة ان تحير نمrod وسكت عاجزا عن الجواب. "" (يعقوبي م.، 2000 ص:83)

والصورة المنطقية لهذا الجدل الدائر بين ابراهيم الخليل عليه السلام والنمrod، تظهر في صورتين او قياسين، الاول متعلق بإثبات دعوى ابراهيم عليه السلام، وصورتها: " لحدث بدون محدث، والموت والحياة حادثان، فلام وت ولا حياة من دون محدث" والقياس الثاني: "المحدث الحقيقي للموت والحياة هو المحدث لأسبابها الطبيعية. ونمrod ليس محدثاً لأسبابها الطبيعية، النتيجة : لست يانمrod المحدث الحقيقي للموت والحياة"" (يعقوبي م.، 2000 ص:127)

خاتمة:

القول بمنطق فطري قائم بذاته في القرآن الكريم مسألة بديهية لا تحتاج الى برهان حيث أن التسليم بوجود حقائق مطلوبة تفترض حيازة لمعارف اولية فطرية تمكن الباحث عن الحقيقة من التمييز بين الزائف من العلم، والحقيقي منه، لان موضوعية الحقيقة وانطولوجيتها تفترض موضوعية وتعالى اوليات ومقولات موجودة في الذهن، وهذا ما اكدته المدرسة العقلية في نظرية المعرفة حيث اثبتت انطولوجية مفاهيم اولية قاعدية تتأسس عليها المعارف الانسانية، والبرهنة على وجود منطق فطري في القرآن الكريم دليل على خاتمية وكونية الرسالة المحمدية، فالحقائق المتضمنة في القرآن الكريم سواء كانت انطولوجية او اخلاقية تقوم على شبكة ونسيج فطري لاوليات بسيطة في الذهن البشري.

المصادر:

ابراهيم، بورشاشن. (2016). الوحي والفلسفة عند ابن رشد. مجلة متون. العدد 11 2016
ابراهيم، بورشاشن. (2010). الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي ط 1 بيروت دار المدار الاسلامي.

التوحيدي ابوحيان. (2011). الامتاع والمؤانسة. بيروت: المكتبة العصرية.
الذهبي، ش. ا. (1985). سير اعلام النبلاء. بيروت: مؤسسة الرسالة.
الرحمن طه عبد الرحمن، 2012 تجديد المنهج في تقويم التراث. المغرب: المركز الثقافي العربي.

الزاهي، ن. ا. (1999). الفلسفة واليومي المغرب: مطبعة فضالة.
الساوي. البصائر النصيرية في علم المنطق.
فضل الله، محمد حسين. (1996). الحوار في القرآن. بيروت: دار الملاك.
المطهري، مرتضى. (1992). الفطرة. ج. ص. الخليلي (Trad.)، بيروت: مؤسسة البعثة.
الوليد، ابن رشد. (1960). بداية المجتهد، ونهاية المقتصد. مصر: مكتبة مصطفى الحلبي.
الوليد، ابن رشد. (1973). فصل المقال. بيروت: دار المشرق.
تيميه، ابن. (2005). الرد على المنطقيين. بيروت: مؤسسة الريان.
حنفي، حسن. (2008). نصوص من الفلسفة المسيحية. بيروت: دار التنوير.
قيم، الجوزية. (1979). مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والارادة. الاسكندرية.

يعقوبي محمود، (2000) المنطق الفطري في القرآن الكريم. الجزائر: ديوان المطبوعات

الجامعية.