العنوان:	في اشتغال حجج العقول : قدح العقل و تعطيله عند ابن حزم
المصدر:	مجلة الفكر العربي المعاصر
الناشر:	مركز الإنماء القومي
المؤلف الرئيسي:	العطار، مصطفى
المجلد/العدد:	مج 34, ع 164,165
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2014
الشهر:	شتاء
الصفحات:	121 - 131
رقم MD:	522689
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	العقل عند ابن حزم، الإدراك العقلاني
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/522689

© 2024 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 المنظومة.

للإستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب إسلوب الإستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

العطار، مصطفى. (2014). في اشتغال حجج العقول: قدح العقل و تعطيله عند ابن حزم.مجلة الفكر العربي المعاصر، مج 34, ع 164,165، 121 - 131. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/522689

إسلوب MLA

العطار، مصطفى. "في اشتغال حجج العقول: قدح العقل و تعطيله عند ابن حزم."مجلة الفكر العربي المعاصرمج 34, ع 164,165 (2014): 121 - 131. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/522689

© 2024 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 المنظومة.

في اشتغال حجج العقول

قدح العقل وتعطيله عند ابن حزم

مصطفى العطار

لقد أقام ابن حزم أساسه الأبستمولوجي على مهاد نظري عقلاني، يتقوم بمعرفة يقينية/ علمية، منطلقها بدهيات العقل أو ضروراته التي يرتسم معناها في النفس من غير بحث أو طلب، ومعتمدها مقدمات قَبْلية سابقة على الاستدلال المنطقي ولا يرقى إليها الشك؛ وهي الطرق البرهانية الواضحة التي بها تعرف حقيقة الأشياء، وتثبت حجج العقول، ويرد بها على كل تمويه فاسد يسمْها بالتغير وينتقص من صدقيتها. يقول أبو محمد، "قال قوم لا يعلم شيء إلا بالإلهام.وقال آخرون لا يعلم شيء إلا بقول الإمام. وقال آخرون لا يعلم شيء إلا بالخبر. وقال آخرون لا يعلم شيء إلا بالتقليد"[1].

جعل ابن حزم من هذه المصادر (الإلهام، الإمام، الخبر، التقليد) تابعة للعقل الذي يوجهها، ومن ثم فهو سابق عليها، فلا يتحقق أي من هذه المصادر إلا بإعمال العقل. ولكن رغم الحماسة الزائدة التي أبداها في تصوره لفاعلية العقل، فقد انتقد العقل الخالص الذي تجاوز ما رسم له من حدود وضوابط، حتى سقط في مجازات الظنون وجوازات المعنى؛ فأنتج لنا المقلّدين وأصحاب الرأي، الذين نأوا عن البرهان، وهتكوا ستر اللفظ لتحصيل "المعنى اللُّدني".

المبحث الأول،

ـ بين صريح العقل وصحيح النقل

إن اشتغال العقل الظاهري يُمايز مضمرات العقل الباطني الجامح وملهمات الصوفية بمعانيها الفيضية وممارستها الكشفية، التي أتاحت للعقل سلطة التشريع وألصقت به معاني الحلال والحرام؛ لذلك اعتبر العقل الحزمي جملة بدهيات تقع في النفس من غير علمها بكيفية وقوعها، وهو بذلك عرض محمول في النفس وليس جوهراً، "وأما العقل فلا خلاف بين أحد له حس في أنه عرض محمول في النفس، وكيفية برهان ذلك أنه يقبل الأشد والأضعف، فنقول عقل أقوى من عقل وأضعف من عقل وله ضد وهو الحمق، ولا خلاف في الجواهر أنها لا ضد لها، وإنما التضاد في بعض الكيفيات فقط [...] والعقل عند جميعهم هو تمييز الفضائل من الرذائل واستعمال الفضائل واجتناب الرذائل"[2].

بهذا المعنى يكون العقل الظاهري مغايراً للعقل الجوهر بنزعته التشييئية والتجزيئية؛ تشييئية لأنها تجمد الممارسة الإنسانية وتلصق بها أوصاف الذوات (التحيز، الاستقلال، التشخص، التحدد بالهوية...)، وتجزيئية لأنها تقسم تجربة العاقل الإنساني المتكاملة إلى أقسام متباينة؛ ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات يجعله منفصلاً عن أقسام أخرى للعاقل كالعمل والتجربة؛ في حين لا يعدو أن يكون العقل فعلاً من الأفعال أو سلوكاً من السلوكات (المفهوم الفعالي والحركي للعقل)[3].

ولعلّ هذه النزعة التشييئية للعقل هي التي نحت بـ ابن حزم إلى تقريب العقل من المجال التداولي الإسلامي وانتشاله من ربقة التعريف الجوهراني الذي دان به بعض خصومه/ المعتزلة حين اعتبروا الدليل العقلي أسبق من الدليل الشرعي؛ وجعلوا النظر والاستدلال عملية لاتتأتى إلا لفئة منتخلة، فانتقلوا من عقل الرواية إلى عقل الدراية؛ مما حذا بـ ابن حزم إلى وصفهم بالمروق والفساد، لأنهم زادوا في العقل ما ليس فيه. يقول القاضي عبد الجبار في طبقات الاعتزال، "إن الكتاب هو الأصل، من حيث إن فيه تنبيهاً على ما في العقول، كما أن فيها الأدلة على الأحكام، وبالعقل يميز بين أحكام الأفعال، وبين أحكام الفاعلين، ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يحمد ومن يذم"[4]. يكشف هذا الكلام عن ترجيح

المعتزلة للعقل على حساب النقل، فهو الأصل الذي به يعرف أن الكتاب والسنة حجة، ويميز بين الحلال والحرام.

ولقد اعتمد المعتزلة، في مخالفتهم لـ ابن حزم، مبدأ الشك في الحقائق؛ ومعلوم أن الشك ترجيح بين احتمالات مختلفة أو وجوه متعددة، ومن شأنه أن يثير التأمل ويحرك الفكر، مما يجعل الشّاكّ أقرب إلى معرفة الحقيقة ممن يثق بظنه الموهوم، و"الداعي والخاطر يثيران الشك في الإنسان، ويخيفانه من أن يكون على باطل، ومن أن يكون جاهلاً بالحقيقة. وهذا الخوف يدفعه للتأمل والاستدلال والنظر حتى يصل إلى الحقيقة التي تسكن إليها نفسه ويهدأ لها باله"[5]؛ فالشك آلة للوصول إلى إدراك اليقين إدراكاً عقلياً لاحدسياً، موضوعياً لاعاطفياً، وليس عملية ارتيابية تتنازعها الأهواء والظنون. وهو كلام يباين رؤية ابن حزم للعلم والمعرفة، اللذين تعضدهما الحواس وبدهيات العقل، أو ترفدهما مقدمات راجعة إلى بدهيات العقل وأوائل الحس، فيرتفعان إلى درجة اليقين وينبذان كل اعتقاد متهافت، لا يآزره برهان أودليل. و"اعلم أنه لا يعلم شيء أصلاً بوجه من الوجوه من غير هذين الطريقين فمن لم يصل منهما فهو مقلد مدع علماً وليس عالماً وإن وافق اعتقاده الحق"[6]؛ مما حذا به إلى تبنّي موقف صارم من مصادر المعرفة المناوئة للعقل، والتي لا تربط النتائج بالمقدمات، بل تتعلق باستقراء شرعي فاسد، قائم على التحيل والتمويه. "اعلم أن المتقدمين سموا المقدمات قياساً، فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سفسطائية أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسموا تحكمهم بالاستقراء المذموم قياساً"[7]؛ لأنه قائم على مسالك عقلية ظنية لا تحيط بجميع الجزئيات التي تحت الكل؛ ومن ثم تكون نتائجها موسومة بالنقص، لقابلية حكمها للتعميم، وهو ما يفسر رفض ابن حزم للقياس الفقهي المستند على الأصل والفرع.

ويفترض في المقدمات أن تكون صادقة يقيناً، لكي تسلم إلى نتيجة، ولا يجوز استباق الحديث عن النتيجة إلا بعد إثبات المقدمات إثباتاً صحيحاً بإرجاعها إلى العقل والحس؛ فالبرهان العقلي متعلّق بالمقدمات الضرورية، ومتى كانت المقدمات يقينية كانت النتيجة يقينية، فـ"ما كان من الدلائل صحيحاً مسبوراً محققاً فهو حجة العقل، وما كان منها بخلاف ذلك فليس حجة عقل، بل العقل يبطلها"[8].

تلكم نهايات العقل الحزمي، الذي يقدم حجج النقل على حجج العقل؛ مما يجعل العقل أبعد ما يكون عن التشريع، لأنه والحال هذه سيتسامى على النص. والأصل ألا ينشط العقل من عقاله إلا بعد أن يقدحه الشرع، لا كما ذهب إلى ذلك المعتزلة حينما اعتبروا أن من كمال العقل أن يعرف بعض المحسنات وبعض المقبحات وبعض الواجب، ويعرف قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لا نفع فيه [...] وهو ما يتعارض مع قول ابن حزم، "أما نحن فقولنا إنه ليس كما ذكرتم قبيحاً، إذ أباحه الله عز وجل الذي لا حسن إلا ما حسن وأمر به، ولا قبيح إلا ما قبح وما نهى عنه، ولا آمر فوقه [...] لأنه متى لم يعرف الفرق بين الحسن والقبيح لم يصح أن ينزه القديم تعالى عن المقبحات"[9].

وليس إدراك التوحيد ومفردات الشرع وثبوت الإيمان يكون بالنظر العقلي والاستدلال، عن طريق داع أو باعث يسلطه الله تعالى على المكلف فيحصل التخويف من ترك النظر والوقوع في قبيح يستحق عليه الذم، كما ذهب إلى ذلك المتكلمون؛ وإنما المدار على اليقين والاعتقاد القلبي، و"مَن اعتقد الإيمان بقلبه ونطق به بلسانه فقد وفق، سواء استدل أو لم يستدل، فهو مؤمن عند الله تعالى وعند المسلمين [...] ولم يشترط الله تعالى في ذلك استدلالاً، ولم يزل (النبي) منذ أن بعثه الله عز وجل إلى أن قبضه يقاتل الناس حتى يقروا بالإسلام ويلتزموه ولم يكلفهم قط استدلالاً، ولا سألهم هل استدلوا أم لا، وعلى هذا جرى جميع الإسلام إلى اليوم"[10].

ولما استقر في عقلنا دعوة المتكلمين إلى تقليب النظر العقلي والاستبصار واعتماد مبدأ التحسين والتقبيح العقليين، فإن يقين أهل النظر ليس كيقين أهل الأثر؛ لانبناء الأول على الضرورات العقلية السابقة على الشرع، ولاستناد الثاني على ما يوجبه ظاهر النص.

ولما كان ذلك كذلك، اعتبر المنقول تقوية للمعقول مع أصحاب الرأي، وكان المعقول سنداً للمنقول مع أصحاب الظاهر.

إن التقاطب بين العقل الحزمي والعقل الجوهر، مداره على التخالف بين تيارين منزاحين؛ تيار يحمل النصوص محْملاً حرفياً ظاهرياً، يطابق فيها بين النص والدليل، وآخر يشرع النص على آفاق فسيحة في التأويل والنظر، ويربطه بمقتضيات العقل والتقنين الرياضي، ويجعل النص تابعاً

لمتبوع/ العقل؛ وفي ذلك يقول ابن حزم، "فهذه هي الأدلة التي نستعملها وهي معاني النصوص ومفهومها وهي كلها واقعة تحت النص وغير خارجة عنه أصلاً [...] وجميع هذه الأنواع كلها لا تخرج من أحد قسمين؛ إما تفصيل لجملة، وإما عبارة عن معنى واحد بألفاظ شتى [...] لأنه لولا النص لم يصح ما يدرك بالعقل والحواس [...] وصح أن دليلنا غير خارج عن النص أو الإجماع أصلاً، وأنه إنما هو مفهوم اللفظ أصلاً"[11].

هكذا يشتغل العقل الحزمي في مناظراته مع المتكلمين وأصحاب الرأي والقياس عموماً؛ فهو عقل مترفع عن الموانع، وتقلبات الأهواء، وشطحات الذات، عقل أوحد يسقط من كسموسه اختلاف الأفهام في النظر تبعاً لتعدد وجهات النظر إلى العالم، وعقل يعتمد على الآراء البديهية، لكنه يتناسى حواضن هذه الأراء بوصفها فضاءً اجتماعياً وثقافياً معطى مسبقاً؛ لذلك، يسقط ابن حزم في المحظور حينما "يختزل التبادل اللفظي في متتالية منطقية، تشطب منطق الذوات الذي ينحكم به التفكير في اللغات الطبيعية وهو عكس المنطق الرياضي"[12]. ولأن ذلك كذلك، وجب تخليص العقل من جفاف البرهان وضوابطه الصارمة، التي تنب عن حركية النسق اللغوي، وعن أشراطه التداولية، وعن درجة المعقولية اللغوية/ الدلالية التي تسم بها هذه الأشراط عمل العقل، وتغازل منطق الأوليات والأكسيومات الرياضية، التي تتسم بالصدق الداخلي والتسويغ المنطقي.

ولعل حاصل القصد من المتتالية المنطقية المذكورة آنفاً، ما أقام عليه أرسطو خطابته حين اعتمد على وسيلتين منطقيتين أساسيتين؛ هما الإستنتاج **Déduction** الذي علق به الضمير **Enthymème** أو القياس **Syllogisme**، والاستقراء **Induction** الذي ربطه بالمثال **Exemple** أوالتمثيل[13] **Analogie**.

المبحث الثاني،

ـ نحو تعقيل اللغة[14]

أ.نفي القياس والاشتقاق،

يتبنى ابن حزم موقفاً واضحاً من أصل اللغات، الذي يرده إلى معلِّم لأسماء الأشياء[15]، "وهذا هو الذي بانت به الملائكة والإنس والجن من سائر النفوس الحية، وهو البيان عن جميع الموجودات، على اختلاف وجوهها وتباين معانيها، التي من أجل اختلافها وجب أن تختلف أسماؤها، ومعرفة وقوع المسميات تحت الأسماء [...] ومن لم يعلم صفات الأشياء المسميات، الموجبة لافتراق أسمائها ويحد كل ذلك بحدوده، فقد جهل مقدار هذه النعمة النفيسة"[16].

يعني هذا أن اللغة تعلَّم ابتداء، شأنها في ذلك شأن سائر الموجودات من علوم ولغات وصناعات. وبعد أن يحصل التعليم يتم تداول اللغة بين المعلَّمين؛ يقع فيها كل اسم على مسمَّى مخصوص، فصح يقيناً أن اللغة مسموعة متداولة بين المتعلم والمعلِّم، وما يعرض فيها من أسماء ينبغي أن يقوم عليه دليل من النص. وفق هذا الفهم بنى ابن حزم موقفه الرافض للقياس والتعليل، القائم على ما سمع من أهل اللغة أو أثبته النص؛ لأن اللغة توفيق من الله، إذ علم آدم الأسماء/ الألفاظ كلها. ولا يجوز تنحية الدال عن مدلوله أو الأسماء عن مسمياتها لما في ذلك من توريث للاضطراب.

يقول، "التسمية في اللغة والكلام المستعمل بيننا كله لا تخلو من وجهين لا ثالث لهما، أحدهما اسم سمع من كلام العرب، والعرب لا تعرف القياس في الأحكام في جاهليتها؛ لأنهم لم يكن لهم شريعة كتابية قبل محمد، فبطُلَ أن يكون للقياس عندهم اسم. والقسم الثاني اسم شرعي أوقعه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم على بعض أحكام الشريعة والصلاة والزكاة والإيمان والكفر والنفاق وما أشبه ذلك، وتعالى الله ورسوله أن يقيسا [...] وأما الأسماء التي يتفق عليها أقوام من الناس للتفاهم في مرادهم، فذلك لهم مباح بإجماع، إلا أنهم ليس لهم أن يلبسوا بذلك على الناس"[17].

يلخص لنا هذا الكلام موقف ابن حزم من أصل اللغة، الذي يرده إلى الوضع الإلهي، بدليل الآية السابقة وبدليل البرهان الذي يقتضي ضرورة أن كل عمل لا بد أن يكون له أول. فكيف كانت حال المصطلحين على وضع اللغة قبل اصطلاحهم عليها؟ فهذا من الممتنع المحال ضرورة. زد على ذلك، أن الاصطلاح على وضع لغة لا يكون ضرورة إلا بكلام متقدم على المصطلحين بوضعها، أو بإشارات اتفقوا على فهمها، وهو ما لا يكون إلا بكلام وتفهيم، ضارباً بذلك من يدعي فعل الطبيعة في الكلام، فصح أن اللغة توقيف وتعليم منه تعالى[18]، كما صح أن

وظيفتها قائمة على الإفهام لا الإلباس، لأن سبب اختلاف الناس إنما في جهلهم بطبائع الأشياء وصفاتها؛ فينقلون الاسم عن مسماه، ويتلاعبون بمفردات اللغة ليقعوا في تشغيب السفسطائيين المبطلين للحقائق. وهذا منهج إلزامي عقلي ينضاف إلى منهجه الإلزامي النقلي.

إن إلباس الله المسميات بأسماء مخصوصة هو عمل إلهي قصدي، يبني عليه ابن حزم موقفه الظاهري؛ فكل لفظ وضع لمعنى، ولا مجال لوقوع الألفاظ على المعاني بشكل تصادفي. يقول، "من أراد أن يوقع شيئاً منها على غير موضوعها في اللغة فهو مجنون وقاح، وهو، كمن أراد أن يسمي الحق باطلاً والباطل حقاً، وأراد أن يسمي الذهب خشباً، وهذا غاية الجهل والسخف، إلا أن يأتي نص بنقل اسم منها عن موضوعه إلى موضوع آخر فيوقف عنده، وإلا فلا"[19]. ذلك أن وقوع الأسماء على المسميات هو وقوع اعتباطي وليس تلازمياً؛ لأنه لو شاء الله تعالى لجعل للألفاظ المتداولة معان أُخر، وهو ما ينفي أي تبعية لها أو اشتقاق، و"أما الاشتقاق، فقد عرف أهل المعرفة أننا لا نقول به فيما عدا الأوصاف من الصفات فقط"[20]. وبذلك ينفي أي زيادة في اللغة عن طريق التوليد والنحت والإبدال والقلب مما يفتعله أهل النحو؛ فيضيق حيز الاشتقاق، مانعاً إياه عن الاسم الذي يعتبر أصلاً في ذاته؛ لأنه موضوع مثل سائر المواضيع كالحجر والرمل والخشب. يقول ابن حزم، "أما قولهم، إن الاسم مشتق من السمو، وقول بعض من خالفهم مشتق من الوسم، فقولان فاسدان كلاهما باطل، افتعله أهل النحو، لم يصح قط عن العرب شيء منهما وما اشتق لفظ الاسم قط من شيء، بل هو اسم موضوع [...] وسائر الأسماء لا اشتقاق لها"[21].

يظهر ابن حزم، في موقفه النحوي من اشتقاق الاسم، مخالفاً لأئمة النحو من البصريين والكوفيين، وهم في نظره أهل باطل مفترون على الله، لأنهم خاضوا في مسألة الأصل والفرع في الاشتقاق، كما اعتبروا الوصف الصريح فرعاً عن الفعل. يقول ابن جني، "فإن قلت، هلا ذهبت إلى أن الأسماء أسبق رتبة من الأفعال في الزمان، كما أنها أسبق رتبة منها في الاعتقاد، واستدللت على ذلك بأن الحكمة قادت إليه، إذ كان الواجب أن يبدؤوا بالأسماء، لأنها عبارات عن الأشياء، ثم يأتوا بعدها بالأفعال التي بها تدخل الأسماء في المعاني والأحوال [...] ورتبة المشتق منه أن يكون أسبق من المشتق نفسه. وأيضاً فإن المصدر مشتق من الجوهر، كالنبات من النبت، وكالاستحجار من الحجر، وكلاهما اسم"[22]. يقر ابن جني بالاشتقاق ويجعله مراتب؛ فالمصدر مشتق من الجوهر وكلاهما اسم، والفعل مشتق من المصدر، والاسم مشتق من الفعل.

إن إبطال اشتقاق الاسم من الاسم، من المسائل الخلافية الجوهرية التي قامت بين ابن حزم وسائر العلماء؛ حيث تفرد برأيه ليكون موقفه هذا نشازاً في اللغة.

ب. تطهير اللغة/ عمل المنطق،

لقد راهن ابن حزم على تأسيس لغة عاقلة؛ بحيث يكون العالم بموجوداته وأشيائه عالماً لغوياً حقيقياً، يمارس فعل التطهير على اللغة التي توقع الأسماء[23] على غير مسمياتها بضرب من التشغيب في القول؛ ما يؤدي إلى أنفاق دلالية معتمة ناتجة عن سوء استعمال اللغة.

ولما كان فعل التخليص أو التطهير وهماً وخرافة، كان لا بد من الاشتغال المكره على الأنساق اللغوية داخل المجال التداولي الموسوم بالزئبقية والتغير؛ وللظفر بهذا المنوال، تعين على ابن حزم إعادة قراءة اللغة، بمعراتها الدلالية، قراءة بيانية منطقية لتحصيل اللغة العاقلة، أو لنقل لصوغ اللغة/ المثال **Langue idéale** التي تقصي الألفاظ المشتركة والغامضة، وتبقي في دائرتها ألفاظاً هي أدعى للفهم وأجلى للشك لاستقلال معناها. يقول ابن حزم، "اللغة كلها حقيقة وذات أوضاع صحاح وعبارات عن المعاني، ولو كانت اللغة أوسع حتى يكون لكل معنى في العالم اسم مختص به، لكان أبلغ للفهم وأجلى للشك وأقرب للبيان، إلا أن الاقتصار على المقدار الجاري مما ذكرنا، والانصراف إلى الأهم والأوكد من سائر العلوم، أولى"[24].

ولعل موقف ابن حزم الذي ضاق ذرعاً بتلبيسات اللغة الطبيعية أشبه ما يكون بموقف الفيلسوف اللغوي فتغنشتاين في رسالته المنطقية الفلسفية؛ إذ دعا إلى صناعة لغة منطقية شفافة تترجم بوضوح المعاني التي تريد التعبير عنها، وتخلص القول مما قد يعلق به من مجازات مضللة للحقائق. وإذا كانت مهمة الفلسفة عند فتغنشتاين هي التوضيح المنطقي للأفكار[25] **Le but de la philosophie est la clarification logique de la pensée**، فإن وظيفة المنطق عند ابن حزم هي معرفة حقيقة الأشياء عن طريق تدقيق النظر في معانيها وتسميتها بأسمائها التي وضعت لها، ومعرفة طريق الاستنباط، والتمييز بين الاستنباطات

الفقهية الصحيحة والفاسدة.

بهذه المقننات الصورية يمكن تشييد مملكة لغوية منطقية، تتقوم بالاستبانة والوضوح، وهي أفعال مدارها على العقل الذي "قد يستعمل أيضاً في اللغة بمعنى الفهم. "تقول، عقلت عنك أعقل عقلاً"[26].

فالعقل هو الموجب للفهم والإظهار، وبه يتحصل البيان، ولا يصح العلم بالأشياء والموجودات إلا بهادة العقل التي تستبينها وتكشف عن مغاليقها كشفاً تتسيد فيه الذات العاقلة المحتكرة لفعل التعقيل، بوصفه عملاً قصدياً؛ لذلك لا تتعقل الأشياء بذاتها، وإنما بقابليتها للتعقل الذي توجهه أيضاً، إرادة التعقل.

إلا أن ابن حزم، وإن سعى إلى تحرير العقل، فإنه لم يستطع أنسنته؛ إذ جعله تابعاً للنقل، فلم يتسيد عنده سلمية الاستدلال كما هو حال العقل المعتزلي، الذي تم تدجينه وإضفاء طابع العصمة عليه؛ بل جعلوه ناطقاً باسم الله حتى نصبوه وحياً يُوحى، يلوذ به من اشتبهت عليه آيات الكتاب ونصوص السنة؛ لذلك لم يتورع ابن حزم في ذكر شنع المعتزلة في كتاب "الفصل".

ورغم هذا الموقف المشروط من العقل، فإن ابن حزم يبدو أكثر ظمأ للاسترفاد من معين المنطق الأرسطي الذي افتتن بكمالاته وجاذبية أدواته، وإن كان الرجل يلتقي مع بعض المعتزلة ضد بعض من قضايا المنطق الأرسطي كإنكاره الجزء الذي لا يتجزأ؛ يقول، "ذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزيء أبدا بلانهاية، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً، وإن دق أبداً"[27]. وهو بذلك يعيد تشكيل الأذواق المجوجة، ويحمل الجمهور على الاقتناع بهذا العلم الحادث، الذي لا يدخل ضمن المشهور من العلوم. يقول، "بعد، فإن من سلف من الحكماء، قبل زماننا، رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير عنها، إذ الطبيعة واحدة، والاختيار مختلف شتى [...] فنفع الله تعالى بها منفعة عظيمة، وقربت بعيداً، وسهلت صعباً، وذللت عزيزاً في إرادة الحقائق [...] إن من البر الذي نأمل أن نغتبط به عند ربنا تعالى، بيان تلك الكتب لعظيم فائدتها"[28].

يحاول ابن حزم استنبات المنطق في تربة جرداء لا تفتأ تلفظ كل جديد طارئ، متهمة أصحابه بالكفر والزندقة، بلا حكم ثابت ولا برهان قاطع؛ مما استوجب نوعاً من الإقناع القسري، المتوسل بعنف رمزي تمارسه المصادرات التي عقدها الرجل على الرغبة في التخليص من الضلال ونيل الثواب الأعظم، علَّ ذلك يكون سبباً في هداية من سبقت له الهداية في علم الله، فـ"يفوز بالحظ الأعلى ويحوز القسم الأسنى إن شاء الله عز وجل. ولم نجد أحداً قبلنا انتدب لهذا فرجونا ثواب الله عز وجل لذلك"[29].

ج. الإقناع والاقتناع/ فعل اللغة،

قبل تحصيل الاقتناع **Conviction** الذي محله العقل المتجرد عن الهوى، يحمل ابن حزم خصومه على الإقناع **Persuasion** مغتصباً إذعانهم؛ لأنه استقر في علمه أنه بإزاء جمهور متفلت عن الإمساك، يحتاج معه إلى حشد التأثيرات ذوات النفوذ الرمزي والمنسجمة مع ما يروج من اعتقاد، فيستعير الدوكسا بوصفها منظومة من الآراء والأفكار الشائعة في علاقتها بذاكرة الإنسان والماضي المنغرز في لا وعيه (ما سلف من الحكماء قبل زماننا الأمم السابقة)[30]. وطلب الهداية ورجاء الثواب إنما يوحي بصراع نموذجين متخالفين؛ الأول حليفه الحق والثاني نصيبه الباطل، والواجب الشرعي يقتضي نصرة الحق ودمغ الباطل، وتبصير من تنصل من رشده وبان تعنته.

إن عملية التبصير، بما هي فعل توجيهي سلوكي، تعتبر من مقتضيات المناظرة الممدوحة، التي تدخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، اعتباراً لكون هذا المبدأ من مستلزمات المجال التداولي الإسلامي؛ ولا شك أن ابن حزم إنما يعقد كلامه على بيان أهمية المنطق وتنبيه العقول المدخولة التي تلقته تلقي ممانعة جاهلة مكابرة؛ فكان على الرجل ربط عمله بفعل حجاجي تلوى به الأعناق ليا، ويرفده بسلطة رمزية/ دينية تجعل مدار الكلام على النصح والتوجيه والتماس أسباب الهداية ورجاء الثواب، وهو الأصل التعبدي الذي تنطوي عليه المناظرة؛ "فأول ما يجب في المناظرة، تقديم التقرب إلى الله تعالى ومجانبة الرياء والمباهاة والمحك واللجاج والتكسب، وأن يجري في ذلك مجرى المؤتمر لما أمره الله تعالى به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويعلم أنه لولا التقرب إلى الله تعالى بالجدل والمناظرة، والمصير بها إلى عبادته، وأداء فرائضه، والطمع في ثوابه، والحذر من عقابه، ما كان لها معنى إلا التكسب

أو اللجاج أو السرور بالظفر بالخصم، والغلبة له، وهما اللذان يشارك فيهما سائر الحيوان كفحولة الإبل والكباش والديكة"[31].

ولتحقيق هذا الأصل؛ أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تعين على الرجل تبسيط المنطق بألفاظ سهلة بسيطة يستوي إن شاء الله في فهمها العامي والخاصي والعالم والجاهل، نائياً به عن إغماض الألفاظ وتوعيرها وتخشين المسلك نحوها، بسبب الشح الذي طال هذا العلم، وجعل أصحابه يضنون به، واهمين إدراكه وهم في غلط سابحون[32].

وإذا كان هذا المسعى إقناعياً جبرياً يقوم على المشتركات بين الناس، تلك التي يأسر بها اعتقادهم ويسلب بها إذعانهم، فإن أساس الاقتناع العقلي/ الطوعي إنما يتقوم بطرائق العرض ومسالك البسط القائمة على مفردات المنطق الأرسطي؛ كالانطلاق من العام إلى الخاص، وإجراء المراتبة بين أنماط الناس المتلقين للمنطق، وتقسيم الكل إلى أجزائه المشكلة له، واعتماد الحجج المنطقية وشبه المنطقية التي تقوم على العلاقات الرياضية [...] إنها عمل العقل الخالص القائم على الحجة البالغة الصحيحة.

ولكي يكون الخطاب ذا تأثير، يمزج ابن حزم بين الانفعالات والعواطف **Pathos** وترتيب الأقسام **Disposition**، أي بين القلب والعقل[33]؛ فالمسألة مرتبطة بإقحام العواطف والأهواء داخل بنية الخطاب**La construction des émotions dans le discours**.

المبحث الثالث،

ـ منهج التلقي عند ابن حزم

أ. التلقي الباطل/ تعطيل العقل،

تتنازع الأفهام وتتعدد الأقلام في فعل القراءة؛ مما ينتج عنه فهم باطل هو مرتع للأهواء البشرية، التي تنب عما شهدت له الحواس وأقرته أوائل العقل، فيحُول بين الذات وإدراك المعنى عوارض تحجب الحق وتعطل فاعلية العقل، بسبب حواجز منيعة تمارس فعل الإعراض.

يرجع ابن حزم في ترتيبه للحواجز التي تجوز اختلاف الفهم وتعدد القراءات إلى، "إما قصور الفهم والبلادة وإما كسل عن تقصي البرهان، وإما لإلف أو نفار بعد بصاحبهما عن الغاية المطلوبة، أو تعدياها، وهذه دواعي الاختلاف في كل ما اختلف فيه، فإذا ارتفعت الموانع لاح البرهان بيقين"[34]. وتعزيزاً لهذا القول يضيف، "وصح ما أنكروه من أن كثيراً من الناس يغيبون عن اعتقاد ما شهدت له الحواس، وينكرون أوائل العقول، ويكابرون الضرورات إما بأنهم كسلوا عن طلب البراهين فقطعوا بظنونهم، وإما لأنهم زلوا عن طريق البرهان وظنوا أنهم عليه، وإما لأنهم ألفوا ما مالت إليه أهواؤهم لإلفهم شيئاً ونفارهم عن الآخر"[35].

بهذه العوادل يلخص لنا ابن حزم موقفه من التلقي الباطل، الذي ينجم عنه تعطيل لنشاط العقل ومن ثم تباين القراءات؛ فقصور الفهم والبلادة والكسل عن تقصي البرهان والألفة والنفار، أفعال سلبية ترافق عملية القراءة فتفرغها من محتواها التعقلي، لتترك المجال مشرعا أمام نوازع الذات ورغباتها الجامحة، فتحضر العاطفة ويغيب العقل.

ويزيد من إركام هذه الأفعال، الألفة التي تجعل الإنسان محباً للتنميط كارهاً للتغيير؛ فتترسب هذه الأهواء لتشكّل لا وعيه الجمعي، ولتخلق جبهة ممانعة قوية تجاه كل جديد.

أضف إلى ذلك الانسياق وراء أدوات المعرفة الظنية، وهو ما عبّر عنه ابن حزم بالزلل عن طريق البرهان، وهو زلل متعلق بإرادة الذات ورؤيتها للحقيقة.

والحال أن الولاء لسلطة الأهواء الذي سقط في براثنه خصوم ابن حزم، ولاء احتكم إليه الرجل في صياغته فلسفتَه الظاهرية؛ لكونه يدين بالبيعة لإرادته الذاتية التي زينت له الحقيقة وفصلتها وفق مقاس حزمي، نفى به القراءات الأخرى واحتكر القراءة التمامية لصالحه.

ولئن كان ابن حزم أرسطياً في اشتغاله على المنطق، فإن ذلك لم يمنع من تشكيل نسقه الاستدلالي وفق رؤية متفردة، تفصل العقل بما هو فكر ولغة عن العواطف والأهواء بما هي نوازع ذاتية، دون أن يدري أنه يقحم الأهواء في الخطاب، كما ألمعنا، مهما حاول الرجل التخلص من سلطتها القهرية. فلا يمكن فصل العقل عن القلب حسب أرسطو، الذي خصص كتاباً كاملاً للانفعالات والعواطف، معتبراً لفظة **Pathé** دالة على نوازع النفس التي يستعملها الخطيب للتأثير في عقول الجمهور[36].

وكأنا بـ ابن حزم ههنا، يصدر في موقفه عن نظريات

الحجاج المناوئة للأهواء، والتي ترى أن الحمل على الإقناع Persuassion عمل عقلي خالص لا دخل للعواطف فيه، وهو الموقف الذي يمثله المنطق اللاشكلي La logique informelle[37]، الذي ارتبط بالمغالطات Fallacies، معتبراً أنه لا حجاج خارج المنطق الرياضي والعلمي؛ لأن الحجة التي تعتمد العواطف سرعان ما تثبت وهنها وعدم قدرتها على مسايرة البناء الاستدلالي الرصين، لاشتغالها على الاستنباط بشكل غير سليم كمغالطات القياس مثلاً؛ أما الحجة العقلية فهي حجة الحجج، لانبنائها على البرهان العقلي المستند إلى مقدمات صحيحة يشهد لها باليقين الحس والعقل. يقول ابن حزم، "وما كان بهذه الصفة مما قد يصدق مرة ويكذب أخرى، فلا ينبغي أن يوثق بمقدماته ولا بنتائجها الحادثة عنها، ولا يجب أن يلتزم في أخذ البرهان، وإنما ينبغي أن يوثق بما قد تيقن أنه لا يخون أبداً"[38].

تتويجاً للقول، إن أساس القراءة الباطلة عند ابن حزم يتقوم بنوازع الذات وما تألفه من أهواء، فتسقط في زلل البرهان الذي يخرج عن المنهج الصحيح في الفهم؛ "والصواب إصابة الحق والخطأ العدول عنه بغير قصد إلى ذلك"[39].

وفي هذه النزعة العقلانية الخالصة يبدو ابن حزم أسبق من كانط[40] نفسه في إثارته لمبدأ الإرادة الخيرة المتعلقة بعمل العقل الخالص، الذي يدرء عنه كل إرادة شريرة موجهة من قبل العواطف والهوى. وتعقيل الإرادة أي جعلها خيرة تنقاد بضوابط العقل الخالص، إنما هو امتثال للواجب الذي هو رديف التحرر من عوارض الرأي والقياس والتقليد، وواجب ابن حزم تقديم قراءة تتسم بقدر كبير من المعقولية والتجرد من سلطة الأهواء؛ لذلك فقد تعارض واجبه الأنوي مع واجبه الجمعي.

لكن الدليل الحزمي الخالص المعتمد على البرهان العقلي، استند، من حيث لا يحتسب، على تلميع صورته التي حفها بالمعرفة اللدنية وعلى استمالة عاطفة الجمهور وحمله على الإذعان، وعلى الصدور عن نوازع شكلت رؤيته للإنسان؛ كالغضب وحدة الطبع التي صرفها في رسائله إلى خصومه، والخشية من تهاوي مملكته العقلية الظاهرية، والوقاحة التي سام بها دعاوى خصومه، والظهور بمظهر المتدين والورع، واحتقار كل ما لايتقاطع مع منهجه البرهاني[41].

لذلك، يمكن القول، إن اجتهاد ابن حزم في تعقيل إرادة الذات للتماهي مع الواجب/ التبشير بالظاهر هو نوع من تحسين العقل؛ وصفة التحسين هذه هي في مقابل التقبيح، الذي يوقع في الظنون، "إن العقل قد يحسن وقد يقبح كما تحسن وتقبح الأفعال والأوصاف، ويحسن العقل إذا سلك به صاحبه مسالك المعرفة الحقيقية، ويقبح إذا انحرف به عن هذه المسالك المعرفية المستقيمة، وأوقعه في المظان والشبهات والشناعات"[42].

وتهيباً من التباس المعرفة المستقيمة بالمعرفة المتعرجة، أسقط ابن حزم مملكة الجسد وحقق بهذا الإسقاط تجرد عقله من سلطة الزمان والمكان. ولكنه سقط في تشظية الإنسان، لما ميز بين ملكاته العقلية والقلبية. وفي ذلك ضرب صريح لمفهوم الإنسان الكامل[43]، الذي بشر به أهل الإشارة والعرفان واعتبروه ظل الله في الأرض وحامل السر الإلهي ورداء الحق الذي يماثله مماثلة تامة.

لقد وسع العرفانيون مفهوم إرادة الذات ليشمل، إلى جانب العقل، ملكة القلب بمدارجه التي يرتقيها المريدون الأخيار؛ فكشفوا عن المعنى وراء هيئاته الظاهرة الزائفة، صانعين عوالم ممكنة جديدة، تحققت للمصطفين الذين هتكوا حصون العقل المجرد واقتادوا بإشارات القلب ليجلوا تلك الرموز الحادثة بفعل النظر والتبصر.

لقد بدا جلياً حجم التصديع الذي أحدثه ابن حزم في مفهوم الإرادة عندما غيب عنه القلب ونادى فيه بالعقل المجرد، الذي جعل له أحيازاً مسطورة لكيلا يجنح عن إرادة الخير فيضرب صفحاً بالواجب الظاهري.

إن العقل الحزمي عقل مجرد يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء، وأوصافها الظاهرة؛ أي رسومها، وعقل مسدد[44]؛ وهو عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب المنفعة ودفع المضرة، وتمييز الأحكام التي جاء بها الشرع؛ "وصح أن العقل إنما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودات، وموقف للمستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات"[45]. ولا مضرة على الشرع أعظم من عدم القدرة على تمييز الحق من الباطل. كما أنه فعل يقتضي الدخول في الاشتغال، وليس الاشتغال عند ابن حزم سوى العمل بظاهر النص والاقتداء بتوجيهات المنطق، وإخراج الشيء من عالم التصور إلى عالم الواقع؛ فتحول العمل الملموس إلى عمل مهووس، نسى من خلاله ابن حزم

نصيباً مما لايتلاءم مع نزعته في الفهم.

وإذا كان ابن حزم آمن بالعقل المجرد، وأتبعه بالعقل المسدد؛ فإنه لم يؤمن بالعقل المؤيد بمفهومه الصوفي الذي يطلب به الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلة للأشياء/ ذواتها؛ والمراد بالذات "ما به يكون الشيء هو هو، أو قل هويته"[46]. ولعل في هذا التعريف إبطال لموجبات العقل الحزمي؛ لأن الكشف عن كنه الأشياء هو بمثابة استدراك بالعقل على الخالق، فهوية الشيء قد تكون ظاهرة للعيان، وقد يحتاج فيها إلى الاستبصار والاعتبار.

لكن مفهوم الهوية الذي يستضمره العقل المؤيد، يسمه ابن حزم بميسمه الخاص؛ إذ يعتبر العقل "معرفة صفات كل ما أدركنا معرفته مما في العالم وأنه على صفة كذا وهيئة كذا كما أحكمه ربه تعالى ولا زيادة"[47]. وهذه المعرفة تبقى مقيدة بالشرع، ولا شأن لها بالرمز والإشارة بوصفها مفاهيم تتيح العبور من الرؤية التي محلها البصر إلى المعاني الباطنة التي منشؤها البصيرة.

ب. التلقي الصحيح/ قدح العقل.

لما كان التلقي الباطل تعطيلاً للعقل وتبجيلاً للأهواء كما ألمعنا، وجب أن يكون التلقي الصحيح قدحاً لزناد العقل وتقديساً للدليل. ولما كانت إرادة الذات هي السبيل إلى تجلية الفهم الأقوم للمعنى، لزم عن هذا الأمر تخليص الذات القارئة من أنا وحديتها وتقوية أمشاجها، صناعة للإنسان الأكمل، الباحث عن الحقيقة/ علم الشريعة المؤدي إلى النجاة في الآخرة. وإذ ذاك كذلك، كان الإنسان الأكمل هو القادر على تصريف العلوم؛ ومن ثم تحقيق الخلود.

إن التلقي الصحيح لدى ابن حزم ليس تناولاً لطرف من العلم يسير مماراة في اللجاجة والشغب، فيكون حظه من الخلود صفراً؛ بل هو تصريف لهذه العلوم؛ والتصريف ضد التعطيل. يقول ابن حزم، "إنكم لم تحصلوا إلا على العلوم التي لا منفعة منها ولا فائدة إلا تصريفها في سائر العلوم، فأنتم كمن جمع آلة البناء ولم يصرفها فهي معطلة لديه لا معنى لها"[48]. ولا شيء أخوف على علم الشريعة من التعطيل العقلاني للفهم؛ ذلك أن القارئ المتمكن من امتلك القدرة على تشغيل مفاتيح العلوم للإبانة والإفصاح عن العالم والوجود، ليكون ذلك سبباً في فهم الشريعة؛ إنها علاقة وظيفية مفترضة بين سائر العلوم، و"من اقتصر على علم واحد لم يطالع غيره، أوشك أن يكون ضحكة وكان ما خفي عليه من علمه الذي اقتصر عليه، أكثر مما أدرك منه لتعلق العلوم ببعضها، كما ذكرنا، وأنها درج بعضها إلى بعض، كما وصفنا"[49].

إن علاقة المحايثة بين مختلف العلوم تقتضي الاشتغال النسقي بينها، وبهذا التكامل والتعلق يمكن تجلية المعنى الغائب؛ كما الدرج الذي قد يستقيم أو يتعرج نحو الأعلى، وإذا اختل أحد أدراجه صعب الارتقاء إلى الأعلى. لذلك، عد الوصول إلى كمالات الشريعة مروراً بهذه المراقي/ العلوم التي يحتاج بعضها إلى الآخر، مظهراً من مظاهر الشمول والتكامل التداخلي للمعارف ؛ لذلك لا نستغرب الموسوعية التي وسمت ثقافة ابن حزم اطلاعاً وتأليفاً، وكذلك "امتزاج مصطلحات العلم الواحد بمصطلحات غيره من العلوم إلى حد أن تبدو بعض الإشكالات المعرفية التي يولدها هذا العلم كما لو كانت تنتسب إلى الإشكالات المعرفية التي تدخل في علم غيره"[50].

إن هذا التصوّر الحزمي للعلاقة التفاعلية والتتميمية بين مختلف العلوم، جعل الرجل يتجاوز النزعة التفاضلية التي انتصرت لعلم على حساب الآخر، إذ كان كل حزب بما لديهم فرحين، يتخذون سائر العلوم سخرياً، لتوهمهم أن لا علم إلا ما طلبوا، وما سواه هذر ولغو؛ لذلك نعثر عندهم على التصنيفات الثنائية التالية[51]، علوم نظرية في مقابل علوم عملية، وعلوم عقلية في مقابل علوم نقلية، وعلوم شرعية في مقابل علوم الأوائل، وعلوم وسائل في مقابل علوم مقاصد؛ مما تنحسر معه دائرة التعالق بينها، ليغيب الفهم الصحيح للنصوص، ولتكون القراءة مبتورة وتجزيئية.

وكأن كشف المعنى الثاوي في هذه النصوص، كشفاً يقينياً، أمر يقتضي تصريف سائر العلوم في صيغة تراتبية تصاعدية، تجعل من كل علم سابقاً خادماً للعلم اللاحق. والأسبقية لا تفرضها هنا معايير زمنية أو تاريخية، بل تفرضها احتياجات كل علم إلى العلم الآخر؛ فمعطيات هذه العلوم تمثل في النهاية الإطار النظري والمرجعي لفهم الشريعة، والشريعة تمنحها درجتها التي تستحقها بحسب ما تقدمه من خدمات في بلورة الفهم وتهييئه[52]. إنها علاقة قائمة على التكامل والتمازج لتحصيل الانتفاع وتحقيق الخلود وتأكيد صحة الشريعة، لأن المعقول الشرعي لا

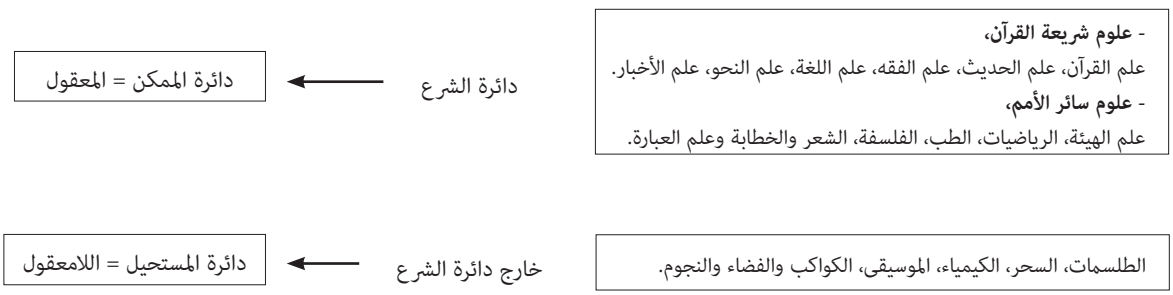
يضاد المعقول العلمي البرهاني؛ ومن ثم يغدو الترتيب دائرياً مغلقاً، "يميز بين ما هو معقول شرعاً وعقلاً، وهو البيان والبرهان، وما هو لامعقول عقلاً وشرعاً، وهو الغنوص والباطن والكشف، أو باختصار، اللاعلم"[53].

تتعدد مظاهر اللاعلم التي تخرج عن المعقول العقلي والديني، ولا تخدم بذلك علوم الشريعة؛ ومن ثم فهي لا تكتسي قيمة تذكر رغم عدم إنكار ابن حزم أهمية دراستها، لبيان بعدها عن أوائل العقل والحس، وهو أمر عودنا عليه الرجل الذي لا يفتأ يقلب النظر في كل العلوم، حتى المذمومة منها، ولعل ذلك ما يجعله عارفاً بهرطقات أصحابها؛ "فاعلموا أسعدكم الله بتوفيقه أن من رأيتموه يدعي علم الموسيقى واللحون، وعلم الطلسمات، فإنه ممخرَق كذاب ومشعوذ وقاح، وكذلك من وجدتموه يتعاطى علم الكيمياء فإنه قد أضاف إلى هذه الصفات الذميمة التي ذكرنا استئكال أموال الناس، واستحلال التدليس في النقود وظلم من يعامل في ذلك، والتغرير بروحه وبشرته في جنب ما يعاني من هذه الرذيلة. فإن العلمين المذكورين أولاً، وإن كانا قد عدما وانقطعا البتة، فقد كانا موجودين دهوراً. وأما هذا العلم الذي يدعونه من قلب جوهر الفلز، فلم يزل عدما غير موجود، وباطلاً لم يتحقق ساعة من الدهر؛ إذ من المحال الممتنع قلب نوع إلى نوع [...] فلا مجال للانتفاع بعلم قد دثر وعلم"[54].

هكذا يجعل ابن حزم أساس القراءة الصحيحة سائر العلوم التي ينتفع بها، التي تدخل في باب الممكن والمعقول، ويخرج من دائرة الفهم الأسلم كل العلوم التي تدخل في باب المستحيل أو اللاممكن، لمجافاتها قوانين الطبيعة المتسمة بالثبات.

يستنفر علم الأصول كل الآفاق المعرفية؛ من منطق، ولغة، وطبيعة، وتاريخ، وفقه، وحديث، وتفسير، وقراءات [...] الأمر الذي يحتم علينا إعادة قراءة التراث الحزمي الظاهري، وتخليصه مما ران عليه من تمثلات خاطئة قائمة على تسطيح التلقي وتعويم القراءة؛ فمعرفة عالم الوجود بقوانينه وأشيائه هو أساس إدراك الشريعة إدراكاً عقلانياً مرفوداً بفعل الإبانة، الذي يتقوم بيقينية المنطق وصلابة آلته المنطقية.

ولبيان العلوم التي يدرجها ابن حزم في دائرة الشرع والمعول عليها في ضمان قراءة معقولة ناتجة عن الدليل والبرهان، نستعين في تمثيل ذلك بالرسم التالي،



بقدح زناد العقل حاز ابن حزم سلطة تمييز الصحيح من السقيم، وتسييج دائرة الممكن والمعقول ودائرة المستحيل واللامعقول؛ حتى صنع لذاته ملمحاً جديداً، فيه قبس من عقل أنور وفكر أزهر، توجههما قوة فطرية؛ إذ لاسبيل إلى إنكار ما أوجبته أوائل الحس وبدهيات العقل من تقنيات ثابتة إلا لسفسطائي لعب باللغة فأصاب فيها كلاماً مُخَلَّطاً نأى به عن معدن الحقيقة.

مصطفى العطار

باحث من المغرب - طنجة

الهوامـــش

(1) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، الجزء الأول، ص 13-14.
(2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الخامس، ص 198-199.
(3) طه عبدر الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 1997، ص 18.
(4) محمد إبراهيم الفيومي، المعتزلة، تكوين العقل العربي، أعلام وأفكار، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة 1، 2002، ص 105.
(5) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1996، ص 66.
(6) ابن حزم التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية، ويليه محك النظر في المنطق لـ أبي حامد الغزالي، تحقيق أحمد فريد المزيري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د ت)، ص 147.
(7) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص 161.
(8) ابن حزم، الإحكام، الجزء الأول، ص 16.
(9) ابن حزم، الفصل، الجزء الأول، ص 173.
ـ وينظر أيضاً، أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 74.
(10) ابن حزم، المحلى، الجزء الأول، تحقيق محمد منير الدمشقي،إدارة الطباعة المنيرية، مصر، القاهرة، 1352 هـ، ص 40.
- وينظر، أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 65-66.
(11) ابن حزم، الإحكام، الجزء الخامس، ص 107-108.
والدليل المأخوذ من النص ينقسم أقساماً سبعة كلها واقع تحت النص، وهي، مقدمتان تنتجان نتيجة ليست منصوصة في إحداهما شرط معلق بصفة فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر أقسام تبطل كلها إلا واحدا فيصح ذلك الواحد قضايا ورادة مدرجة فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها وإن لم ينص على أنها فوق التالية عكس القضايا لفظ ينطوي فيه معان جمة. وهي كلها أدلة مأخوذة من مسلمات المنطق الأرسطي.
(12) علي الشعبان، الحجاج بين المنوال والمثال، نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، مسكيلياني للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2008، ص 45.
(13) Ruth.Amossy (2012), L'argumentation dans le discours, ARMAND COLIN, p 145, «La rhétorique issue d'Aristote pose au cœur du logos deux procédures logiques, la déduction et l'induction, auxquelles correspondent deux constructions logico-discursives. l'enthymème dérivé du syllogisme, d'une part et l'exemple ou analogie, d'autre part».
(14) نقصد بتعقيل اللغة جعلها خاضعة لموجهات العقل، حتى لا تسقط في شرك الاشتراك والترادف والمجاز...
(15) القرآن، سورة البقرة، الآية30.
(16) ابن حزم، رسائل ابن حزم، المجلد الرابع، ص 94. وانظر أيضاً المجلد الثالث، ص 136-137.
(17) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء السابع، الفصل الثامن والثلاثون، ص 80.
(18) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الأول، صص 28-31.
(19) ابن حزم، الفصل، الجزء الثاني، "الكلام في التوحيد" ص 279.
(20) ابن حزم، رسائل ابن حزم، الجزء الثالث، ص 85.
(21) ابن حزم، الفصل، الجزء الخامس، ص 137.
(22) ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد النجار، باب في هذه اللغة، أفي وقت واحد وضعت أم تلاحق تابع منها بفارط، المكتبة العلمية، د ت، ج2، ص 33.
(23) يقصد ابن حزم بالأسماء الألفاظ اللغوية مجردة عن حمولتها الاصطلاحية. يقول، "إذ المعاني في جميع اللغات واحدة لا تختلف، وإنما تختلف الأسماء فقط. وأيضاً فإن اللغة إما أن تضيق عن أن توقع على كل نوع اسماً تفرده به، وإما أنه لم يتهيأ ذلك للناس بالاتفاق أو لما الله عز وجل أعلم به". رسائل ابن حزم، المجلد الرابع، ص 107.
(24) ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الرابع، تحقيق إحسان عباس، الطبعة الثانية، 1987، ص 67.
(25) Adam Shaff, Introduction à la sémantique, NATHAN, p 63.
نشير ههنا إلى أن فيتغنشتاين سيغير من فلسفته فيما يعرف بالانقلاب التداولي، وسيعدل عن خرافة اللغة المثالية، التي تأثر فيها بالذريين المناطقة، لصالح فلسفة تعتد بالخصوبة التي تتيحها إمكانات اللغة الطبيعية، متأثرا بالفلسفة التحليلية، ومعتمدا فيها على مفهوم الألعاب اللغوية؛ وهو ما أقره في عمله المسمى بـ أبحاث فلسفية.
(26) ابن حزم، رسائل ابن حزم، الجزء الرابع، ص 412.
(27) ابن حزم، الفصل، الجزء الخامس، ص 223.
(28) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص 12.
(29) المرجع نفسه، ص 13.
(30) عن تعريف الدوكسا وعلاقتها بالذاكرة والأرشيف ينظر،
Ruth Amossy, L'argumentation dans le discours,
-«La doxa et le pouvoir de l'opinion commune».
-«doxa et archive» p 121.
(31) ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 293.
(32) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص 14.
(33) Ruth Amossy, L'argumentation dans le discours, p 223. «L'émotion dans l'interaction

argumentative».

(34) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الخامس، ص 264.

(35) المرجع نفسه، ص 265.

(36) Ruth.Amossy, L'argumentation dans le discours, p 209-210 , Chapitre 6 «Le Pathos ou le rôle des émotions dans l'argumentations».

(37) Ruth Amossy, L'argumentation dans le discours, p 216.

«La logique informelle et la plupart des théories de l'argumentation ont pris parti contre l'ingérence des émotions dans le raisonnement logique et dans l'interaction argumentative», p 216.

(38) ابن حزم، رسائل ابن حزم، الجزء الرابع، ص 220.

(39) ابن حزم، الإحكام في أصول ..، الجزء 1، ص 45.

(40) للمزيد من التفصيل حول مفهوم الإرادة الخيرة، يراجع، ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، د ت.

(41) وهي جملة من النوازع التي تحمل على الإقناع. للمزيد من التفصيل انظر، الفصل السادس "الباتوس ودور العواطف في الحجا ج" ضمن كتاب آموسي المذكور، ص 209-210.

(42) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص21.

(43) عن مفهوم الإنسان الكامل، ينظر، ابن عربي، الفتوحات المكية، تقديم الدكتور محمود مطرجي، بيروت، لبنان، ط1، 1994. وينظر أيضا، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار الوحدة، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 1983، وخاصة الباب الثاني، "التأويل والإنسان"، الصفحات من 151 إلى 254.

(44) استلهمنا مفاهيم العقل المجرد، والعقل المسدد، والعقل المؤيد، من طه عبد الرحمن في كتابه، العمل الديني وتجديد العقل.

(45) ابن حزم، الإحكام، الجزء الأول، ص 27.

(46) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع مذكور، ص 121.

(47) ابن حزم، الإحكام، الجزء الأول، ص 29.

(48) ابن حزم، رسائل ابن حزم، الجزء الرابع، ص 89.

(49) ابن حزم، المرجع نفسه، ص77.

(50) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1994، ص 90.

(51) عن هذه التصنيفات، ينظر الفارابي،في إحصاء العلوم، والغزالي في الإحياء، ورسائل إخوان الصفا. وينظر أيضا طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 90.

(52) علي الديري، طوق الخطاب، دراسة في ظاهرية ابن حزم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص 151.

(53) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986، ص 235-236.

(54) ابن حزم، رسائل ابن حزم، الجزء الرابع، ص 62.

من أعمال:

مطاع صفدي

إستراتيجية التسمية

نقد العقل الغربي

نقد الشر المحض:

I. نظرية الاستبداد في عتبة الألفية الثالثة

II. بحثاً عن الشخصية المفهومية للعالم

ماذا يعني أن نفكر اليوم

نظرية القطيعة الكارثية

مركز الإنماء القومي