العنوان:	فى اشتغال حجج العقول : فلسفة اليقين عند ابن حزم
المصدر:	مجلة الرافد 2
الناشر:	حكومة الشارقة - دائرة الثقافة والإعلام
المؤلف الرئيسي:	العطار، مصطفى
محكمة:	لا
التاريخ الميلادي:	2014
الشهر:	يونيو
الصفحات:	10 - 17
رقم MD:	755948
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	فلسفة
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/755948

© 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). فى اشتغال حجج العقول: فلسفة اليقين عند ابن حزم.مجلة الرافد 2، 17. - 10
مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/755948

إسلوب MLA

العطار، مصطفى. "فى اشتغال حجج العقول: فلسفة اليقين عند ابن حزم."مجلة الرافد 2 .17 - 10 :(2014)
مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/755948

© 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
فلسفة اليقين عند ابن حزم

د. مصطفى العطار

أقام (ابن حزم) أساسه الابستمولوجي على مهاد
ي عقلاني، يتقوم بمعرفة يقينية/علمية، منطلقها
يات العقل أو ضروراته، ومعتمدها مقدمات قبلية
نة على الاستدلال المنطقي لا يرقى إليها الشك؛
ي الطرق البرهانية الواضحة التي بها تعرف حقيقة
ياء، وتثبت حجج العقول، ويرد بها على كل تمويه
د يسمها بالتغير وينتقص من صدقيتها. يقول أبو
د: «قال قوم: لا يعلم شيء إلا بالإلهام.وقال آخرون:
لم شيء إلا بقول الإمام. وقال آخرون: لا يعلم شيء
الخبر. وقال آخرون: لا يعلم شيء إلا بالتقليد»[1].

متخيل لـ ابن حزم الأندلسي
مأخوذ من طابع بريدي إسباني في ذكرى ألفيته

(ابن حزم) كل هذه المصادر (الإلهام، الإمام، الخبر،
يد) تابعة للعقل الذي يوجهها، ومن ثم فهو سابق
ا، فلا يتحقق أي من هذه المصادر إلا بإعمال العقل.

ن رغم الحماسة الزائدة التي أبداها في تصوره
لية العقل، فقد انتقد العقل الخالص الذي تجاوز ما
رسم لهمن حدود وضوابط، حتى سقط في مجازات الظنون وجوازات المعنى؛ فأنتج لنا المقلدين وأصحاب الرأي، الذين نأوا عن البرهان، وهتكوا ستر اللفظ لتحصيل «المعنى اللدني».

بين صريح العقل وصحيح النقل

إن اشتغال العقل الظاهري يمايز 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].

ولعل 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 على الدليل الشرعي؛ وجعلوا النظر والاستدلال عملية لا تتأتى إلا لفئة منتخلة، فانتقلوا من عقل الرواية إلى عقل الدراية؛ مما حدا 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 فيه 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 للجمهور، مبدأ الشك في الحقائق؛ ومعلوم أن الشك ترجيح بين احتمالات مختلفة أو وجوه متعددة، ومن شأنه أن يثير التأمل ويحرك الفكر، مما يجعل الشاك أقرب إلى معرفة الحقيقة ممن يثق بظنه الموهوم، «والداعي 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 لا حدسياً، موضوعياً لا عاطفياً، 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 يؤازره برهان أودليل. «واعلم 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 حدا به إلى تبني 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 سوفسطائية 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 متعلق بالمقدمات الضرورية، ومتى كانت المقدمات يقينية كانت النتيجة يقينية، «فما 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 حسّن وأمر به، ولا قبيح إلا ما قبّح 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، «ومن 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 رسول الله صلى الله عليه وسلم منذ أن بعثه الله عز وجل إلى أن قبضه يقاتل الناس حتى يقروا بالإسلام ويلتزموه ولم يكلفهم قطّ استدلالاً، ولا سألهم هل استدلوا أم لا، وعلى هذا جرى جميع الإسلام إلى اليوم»[10].

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، عقل مترفع عن الموانع، وتقلبات الأهواء، وشطحات الذات، عقل أوحد

العقل الحزمي في مناظراته مع المتكلمين وأصحاب الرأي والقياس عموماً، عقل مترفع عن الموانع، وتقلبات الأهواء، وشطحات الذات، عقل أوحد يسقط اختلاف الأفهام في النظر تبعاً لتعدد وجهات النظر إلى العالم، وعقل يعتمد على الآراء البديهية، لكنه يتناسى حواضن هذه الأراء بوصفها فضاء اجتماعياً وثقافياً معطى مسبقاً..

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 محملاً 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

يسقط اختلاف الأفهام في النظر تبعاً لتعدد وجهات النظر إلى العالم، وعقل يعتمد على الآراء البديهية، لكنه يتناسى حواضن هذه الأراء بوصفها فضاء اجتماعياً وثقافياً معطى مسبقاً؛ لذلك، يسقط (ابن حزم) في المحظور حينما «يختزل التبادل اللفظي في متتالية منطقية، تشطب منطق الذوات الذي يتحكم به التفكير في اللغات الطبيعية وهو عكس المنطق الرياضي»[12]. ولأن ذلك كذلك، وجب تخليص العقل من جفاف البرهان وضوابطه الصارمة، التي تنوب 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 الاستنتاج الذي علق به الضمير أو القياس، والاستقراء الذي ربطه بالمثال أوالتمثيل[13].

نحو تعقيل اللغة[14]

1 – نفي القياس والاشتقاق:

يتبنى (ابن حزم) موقفاً واضحاً من أصل اللغات، الذي يرده إلى معلّم أسماء الأشياء جل وعلا ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ (البقرة/ 31)، «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»[15].

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 مسمى مخصوص، فصح يقيناً أن اللغة مسموعة متداولة بين المعلِم والمعلَّم، 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 توقيف 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: «والتسمية 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 صلى **الله** عليه وسلم، فبطل 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»[16].

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

إن إلباس **الله** تعالى 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: «فمن 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»[18]. ذلك أن وقوع الأسماء على المسميات هو وقوع اعتباطي وليس تلازمياً؛ لأنه لو شاء **الله** تعالى لجعل للألفاظ المتداولة معاني أخر، وهو ما ينفي أي تبعية لها أو اشتقاق: «وأما الاشتقاق، فقد عرف أهل المعرفة أننا لا نقول به فيما عدا الأوصاف من الصفات فقط»[19]. 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): «وأما 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»[20].

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»[21]. 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.

2 – 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[22] 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، بمعرفاتها الدلالية، قراءة بيانية منطقية لتحصيل اللغة العاقلة، أو لنقل لصوغ «اللغة/المثال» 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»[23].

ولعل موقف (ابن حزم) الذي ضاق ذرعا بتلبيسات اللغة الطبيعية أشبه ما يكون بموقف الفيلسوف اللغوي فتجنشتاين 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 فتجنشتاين هي التوضيح المنطقي للأفكار[24]، 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»[25].

فالعقل هو الموجب للفهم والإظهار، وبه يتحصل البيان، ولا يصح العلم بالأشياء والموجودات إلا بمادة 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 تدييئه وإضفاء طابع العصمة عليه؛ بل جعلوه ناطقاً باسم الله تعالى حتى نصبوه وحياً يوحى، يلوذ به من اشتبهت عليه آيات الكتاب ونصوص السنة؛ ومن ثم لم يتورع (ابن حزم) عن ذكر شنع المعتزلة في كتاب (الفصل).

المصادرات التي عقدها الرجل على الرغبة في التخليص من الضلال ونيل الثواب الأعظم، عل ذلك يكون سببا في هداية من سبقت له الهداية في علم الله عز وجل، «فيفوز بالحظ الأعلى ويحوز القسم الأسنى إن شاء الله عز وجل. ولم نجد أحداً قبلنا انتدب لهذا فرجونا ثواب الله عز وجل لذلك»[28].

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..

ورغم هذا الموقف المشروط من العقل، فإن (ابن حزم) يبدو أكثر ظماً 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 أبداً بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً، وإن دق أبداً»[26]. وهو بذلك يعيد تشكيل الأذواق الممجوجة، و يحمل الجمهور على الاقتناع بهذا العلم الحادث، الذي لا يدخل ضمن المشهور من العلوم. يقول: «وبعد: 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»[27].

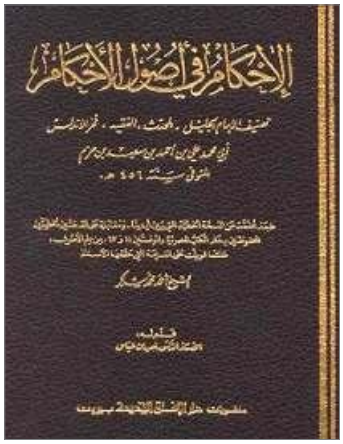
يحاول (ابن حزم) استنبات المنطق في تربة جرداء لا تفتأ تلفظ كل جديد طارئ، متهمة أصحابه بالكفر والزندقة، بلا حكم ثابت ولا برهان قاطع؛ مما استوجب نوعاً من الإقناع القسري، المتوسل بعنف رمزي تمارسه

3 – الإقناع والاقتناع/فعل اللغة:

قبل تحصيل الاقتناع الذي محله العقل المتجرد عن الهوى، يحمل (ابن حزم) خصومه على الإقناع؛ لأنه استقر في علمه أنه بإزاء جمهور متفلت عن الإمساك، يحتاج معه إلى حشد التأثيرات ذات النفوذ الرمزي والمنسجمة مع ما يروج من اعتقاد، فيستعير الدوكسا بوصفها منظومة من الآراء والأفكار الشائعة في علاقتها بذاكرة الإنسان والماضي المنغرز في لاوعيه (ما سلف من الحكماء قبل زماننا – الأمم السابقة)[29]. 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 ليّاً، 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

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..



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»[30].

ولتحقيق هذا الأصل؛ أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تعين على الرجل تبسيط المنطق بألفاظ سهلة 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[31].

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 وترتيب الأقسام، أي بين القلب والعقل[32]؛ فالمسألة مرتبطة بإقحام العواطف والأهواء داخل بنية الخطاب.

الهوامش

1 – ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، الجزء الأول، ص: 14–13.

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 – عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الطبعة – نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن الثالثة، 1996، ص: 66.

6 – ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية، ويليه محك النظر في المنطق لأبي حامد الغزالي، تحقيق أحمد فريد المزيري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون طبعة، 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، وينظر أيضاً، نصر حامد 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 أيضاً: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص: 66–65.

11– ابن حزم، الإحكام، الجزء الخامس، ص 108–107. والدليل المأخوذ من النص ينقسم أقساما 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 على 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 – ابن حزم، رسائل ابن حزم، المجلد الرابع، ص: 94. وانظر أيضا المجلد الثالث، ص: 137–136.

16 – ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء السابع، الفصل الثامن والثلاثون، ص:80.

17 – ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الأول، ص: –29–28 30–31.

18 – ابن حزم، الفصل، الجزء الثاني، «الكلام في التوحيد» ص: 279.

19 – ابن حزم، رسائل ابن حزم، الجزء الثالث، ص: 85.

20 – ابن حزم، الفصل، الجزء الخامس، ص: 137.

21 – 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.

22 – يقصد ابن حزم بالأسماء الألفاظ اللغوية مجردة عن حمولتها الاصطلاحية. يقول: «إذ المعاني في جميع اللغات واحدة لا تختلف، وإنما تختلف الأسماء فقط. وأيضا فإن اللغة إما أن تضيق عن أن توقع على كل نوع اسما تفرده به، وإما أنه لم يتهيأ ذلك للناس بالاتفاق أو لما الله عز وجل أعلم به». رسائل ابن حزم، المجلد الرابع، ص: 107.

23 – ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الرابع، تحقيق إحسان عباس، الطبعة الثانية، 1987، ص: 67.

24 - Adam Shaff, Introduction à la sémantique, NATHAN, p 63.

نشير ههنا إلى أن فيتجنشتاين 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، متأثراً بالفلسفة التحليلية، ومعتمدا فيها على مفهوم الألعاب اللغوية؛ وهو ما أقره في عمله المسمى بـ: أبحاث فلسفية.

25 – ابن حزم، رسائل ابن حزم، الجزء الرابع، ص: 412.

26 – ابن حزم، الفصل، الجزء الخامس، ص: 223.

27 – ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص: 12.

28 – المرجع نفسه، ص: 13.

29 – عن تعريف الدوكسا وعلاقتها بالذاكرة والأرشيف ينظر:
Ruth Amossy, L'argumentation dans le discours, «La doxa et le pouvoir de l'opinion commune» و«doxa et archive» p 121.

30 – ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص: 293.

31 – ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص: 14.

32- Ruth.Amossy, L'argumentation dans le discours, p 223. «L'émotion dans l'interaction argumentative».