اللغة ومنهجيَّة بناء الخطاب ونقده عند ابن حزم الأندلسي

دراسة في ضوء علوم تحليل الخطاب

Language and the methodology of building and criticizing the discourse of Ibn Hazm al-Andalusi: Study of discourse analysis sciences

أسامة أحمد جاسم

كلية الإمام الأعظم الجامعة (العراق) o.7787.osama@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/02/26 تاريخ القبول: 2022/03/18 تاريخ النشر: 2022/06/30

الملخص:

الدراسة معنيَّة في الكشف عن فهم الظاهرة اللغوية عند ابن حزم الأندلسي، وكيفيَّات توظيفها في بناء الخطاب ونقده، وفق رؤية منهجيَّة تصف وتحلّل وتساجل وتبني معطياتها وتستدلُّ على نتائجها في ضوء نظريات ومناهج علوم تحليل الخطاب. ويحاول البحث تقديم أطروحة ابن حزم الاندلسي في مقاربته للظاهرة اللغويَّة، فهو يرى أنَّ الحقيقة لا نتمكَّن من الظفر بها، ولا الوصول إلى ماهيَّة الأشياء في هذا الوجود، إلا عبر اللغة ومن خلالها، فاللغة تملك القدرة على إعادة تشكيل العالم ذهنيَّاً ومفاهيميَّاً، وهي بهذا الاعتبار تعادل الفكر وتناظره؛ لأنَّها أداة العقل ووسيلته من جهة، وهي بالمنظور ذاته تصوغ الإطار الذي لا يمكن للعقل تجاوزه أو التفكير خارج نماذجه الإرشادية.

الكلمات المفتاحية: اللغة – الفكر – أصل اللغة – الخطاب – المعنى.

Abstract:

The study is concerned with revealing the understanding of the linguistic phenomenon of Ibn Hazm Al-Andalusi, and the ways in which it is employed in the construction and criticism of the discourse, according to a systematic vision that describes, analyzes, argues and builds its data and inferred its results in light of the theories and methods of discourse analysis sciences. The research tries to present the thesis of Ibn Hazm Al-Andalusi in his approach to the linguistic phenomenon. On the one hand. believes that the truth is neither able to attain it, nor to what things are in this existence, except through and through language, for language possesses the ability to reconfigure the world mentally and conceptually, and in this regard it is equivalent to thought and its analogy. it is the tool of the mind, and it is at the same time the framework that the mind cannot overcome or think outside its indicative models**.**

Keywords: Language intellectual – discourse – meaning.

المقدمة

تسعى هذه الدراسة في الانفتاح على الظاهرة اللغويَّة لدى ابن حزم الأندلسي، ابتغاء تفحُّصها، ومعرفة الأسس التي شيَّد عليها منهجه البحثي، كما تروم الإيضاح والكشف عن كيفيَّة بناء المعنى بواسطة اللغة، فعالم المدلولات (الأشياء والموجودات) ليس سوى عالم اللغة، ولا وجود لمعنى إلا ما خلعت عليه اللغة التَّسمية، إذ فعل التسمية يُخرِج معاني الأشياء من دائرة الإمكان إلى دائرة الوجود. والعالم – كما يقرر علماء اللغة ومختصُّو اللسانيّات– سيبقى مغلقاً ملغزاً إن لم نعمد إلى توضيحه بواسطة اللغة.

وهذا التصوُّر الذي يعتمده ويتبنّاه ابن حزم مستندهُ في ذلك الآية القرآنيَّة المفتاحيَّة المحوريَّة والمؤسِّسة، والتي نصَّت على أنَّ أهم مزايا الإنسان المتعالية على أجناس الوجود، والمفارقة لسائر خلائق الكون بما في ذلك الملائكة، هو أنَّه ممنوحٌ تلك المَلَكَة الفائقة (اللغة)، التي بها يحدُّ الأشياء، ويُضفي عليها المعنى، ويرمّزها لغويَّاً، فتكتسب حضورها بفضل فاعليَّة اللغة: قال تعالى: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) [البقرة: 31].

وامتلاك الذات الإنسانيَّة لهذه القدرة الفائقة في تسمية الأشياء وتحديد معانيها التي لا تتحقَّق إلا باللغة وعبرها، دفع بابن حزم إلى استيعاب الظاهرة اللغويَّة بالنحو الذي يكشف عن أصلها ووظائفها الخطابيَّة وصِلتها الوطيدة بالفكر تشكُّلاً وتشكيلاً، كلّ هذا حفَّز وعيه للإحاطة بكُنْه اللغة وماهيتها وتمثيلاتها، خصوصاً إذا علمنا أنَّ ابن حزم في مسعاه المعرفي يحاول الجمع والضَّم بين المنقول والمعقول، وهو مُدركٌ أنَّ ذلك متعَذِّرٌ إذا لم تتوسطه اللغة، فاللغة أداة التفكير والفهم، وهي في السياق نفسه تصنع للوعي نموذجه الإدراكي الذي يرشده ويوجّه مساراته، وحين كانت اللغة بهذه المثابة، فقد حرَّضت فاعليتها ابن حزم للعناية بمباحث اللغة بشكل خاص، مستقصياً أوجهها المختلفة على جميع المستويات، وهذا الجهد اللغوي المكثَّف يتوخى ابن حزم من خلاله تقنين أصول اللغة وضبطها بدقّة وإحكام، وقد استعان لتحقيق هذا المقصد بعلم المنطق؛ لما يتمتَّع به هذا العلم من صرامة عقليَّة قاطعة.

وطبيعة الموضوع اقتضت أن ندرسه وفق محاوره الرئيسة التي تناولت:

- أصل اللغة بين التوقيف والاصطلاح
- ماهية اللغة ومكوناتها
- اللغة والمعنى
- الظاهرة اللغويَّة والعقل

مدخل:

حريٌّ بنا أن نفتتح هذه الدراسة بالمقولة الدَّالة التي يوردها ابن حزم الاندلسي بقوله: «لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللغة»(ابن حزم، 2011، ص. 284). والمعرفة التي يؤكّد على تقريرها ابن حزم في

هذا السياق تلك التي يحصل بها ومعها (اليقين)، أي أن تتميّز الحقائق والمُدْرَكات في حضورها وظهورها عند العقل بحقيقتها المتحقِّقة في الخارج، إذ المُدْرَك حاضر بحقيقته عند المُدْرِك لا بصورته»(عبد الله، 2015، ص. 18). ولا يمكن التوصُّل لهذه الدرجة من اليقينيَّة إلا بفعل اللغة وفاعليتها، فاللغة أداة التفكير، بها يتمُّ تشييد العالم ذهنيَّاً ومفاهيميَّاً، وكلّ شيء لا تعطيه اللغة اسماً ولا تحدّه بالألفاظ فهذا الشيء بمثابة المعدوم الذي لا وجود له، فالعالم يُعاد تشكيله عبر الترميزات والعلامات اللغويَّة حتى يستطيع الإنسان فهمه والتعامل معه.

اللغة بهذا الاعتبار ليست أداة للتواصل فقط، هذا تخفيضٌ لشأنها، بل هي تضطلع بمهمة بنائيَّة للعالم والمُدْرَكات والحقائق، «لذلك لا يمكن الحديث عن فكر بدون لغة تعطيه مسوِّغات الوجود ودلائل الحضور»(خليفي، 2010، ص.13). ولذا يقارب ابن حزم في تعريفه لمفهوم (النطق/اللغة) بكونه «التصرُّف في العلوم والصناعات ومعرفة الأشياء على ما هي عليه»(ابن حزم، 1996، ص.115/1). وليس ثمّة مُدخليَّة لهذا التصرُّف إلا من خلال الوعي المتسلّط عليها (العلوم والمعارف)، واللغة مدخل الوعي، والوعي بالوجود هو نشاط لغوي بالأساس، وعلاقة الإنسان بوجوده لغويَّة، لذا لم يكن ابن حزم مغالياً حين حكم بانعدام الكينونة دونما لغة: «لا سبيل إلى بقاء أحد من الناس ووجوده دون كلام»(ابن حزم، 1998، ص.54). وأن حضور اللغة يعني الكينونة في شتّى صورها(خليفي، 2010، ص.14).

المبحث الأول: أصل اللغة بين التوقيف والاصطلاح

إشكالية أصل اللغة ونشأتها أَحْدَث تبايناً حادَّاً في الآراء والمواقف، فالمسألة هذه صعبٌ القطع فيها لاحتياجها إلى مرجعيَّة نهائيَّة تبتُّ في الحكم عليها ولا سبيل إلى ذلك، لذا اشتبكت حولها الأفهام وتعارضت، ومحصِّلة ذلك الاختلاف نشوء ضربين من الفهم، وكلُّ فهمٍ يستند إلى مرجعيَّته التي ينطلق منها في مقاربته لأصل اللغة، فالذي يرى أنَّ اللغة (توقيفٌ) فقد استند في فهمه إلى سلطة النَّص (القرآن الكريم)، والذي يرى أنَّ اللغة (اصطلاح) استند في حكمه هذا على سلطة العقل. وقد أفاض كل فريق ببراهينه وما ساقه من أدلَّة وحُجج، ومبنى كل ذلك التعارض على قضايا كلاميَّة في جملتها ينقض بعضها بعضاً(عبد البديع، 1986، ص. 11-12).

وبالحريّ فإنَّ هذه المعالجة للمسألة المُشيَّدة على ثنائيَّة حدِّيَّة تصنيفيَّة توقيف/اصطلاح، ومرجع هذه الثنائيَّة مؤسَّس على قضية كلاميَّة في تقرير مبدأ لغويّ يخصُّ الأصل والنشأة فيه مُشكِل منهجي، هذه المقاربة الحديَّة التصنيفيَّة ضيَّقت على أصحابها قراءة الظاهرة ومقاربتها بمنظور بانورامي أكثر سعة وانفساحاً في تناوله للأبعاد الأخرى التي تتشكَّل منها أصل اللغة، فليس بالضرورة أن لا يوجد على بساط البحث إلا

احتمالان لا ثالث لهما في تفسير نشأة الظاهرة اللغويَّة وأصلها، وذلك الاختزال في الفهم لا يمكن أن يكون هو المحدِّد النهائي لمفهوم اللغة(الديري، 2007، ص.91).

هذه المسألة في تتبُّعنا معالجاتها في خطاب ابن حزم الاندلسي، نجده في المحصِّلة النهائيَّة يحاول إيجاد صيغة توفيقيَّة بين التوقيف بوصفه (إلهاماً/ ووحياً) من عند الله تعالى، أي أنَّ الذات الإلهيَّة هي من صَنَعَ اللغة فليست اللغة من مبتكرات البشر ولا من مواضعاتهم، وبين الاصطلاح (عُرف/ اتفاق/ تواضع /تواطؤ)، بمعنى أن تصطلح جماعة من الناس على تسمية أشياء بأسماء يرتضونها ويتواضعون عليها في التخاطب(مصطفى، 2017، ص.53). وإن بدا للعيان أنَّ ابن حزم يتبنّى رأي التوقيف؛ وذلك لأنَّه ينتمي إلى مدرسة (أهل الظاهر) المعتمدة أصالة على (النَّص)، فابن حزم في هذا السألة ينحاز لفكرة (التوقيف) بما يخصُّ أصل اللغة، معضِّداً رأيه بالنَّص الإلهي والبرهان العقلي يقول: «أصل الكلام توقيفٌ من الله عزَّ وجلَّ بحُجَّة سمع وبرهان ضروري»(ابن حزم، 1998، ص.53).

النَّص السَّمعي لدى ابن حزم يتمثَّل بالآية الجليلة التي استند إليها كل العلماء القائلين بالتوقيف، وهي قوله تعالى: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ) [البقرة: 33]. وأتبَع نصّه السَّمعيّ ببرهانه العقليّ الضروري فقال: «إنَّ الكلام لو كان اصطلاحاً لما جاز أن يصطلح عليه إلا قوم قد كمُلت أذهانهم وتدَّربت عقولهم وتمَّت علومهم ووقفوا على الأشياء كلّها الموجودة في العالم وعرفوا حدودها واتفاقها واختلافها وطبائعها»(ابن حزم، 1998، ص.53).

فابن حزم يجعل فرضيَّة صنع الإنسان للغة فرضيَّة أشبه بالمستحيلة، فلا يقتدر على اللغة إلا من أُوتي الكمال على مستوى الوعي الذهني، وكان للعقل دُربة ومَكْنة استثنائيتين، وحاز العلوم والمعارف على تمام وجهها، وأحاط بجميع الأشياء الموجودات على نحو الاستقصاء الشامل والتام إحاطة كليَّة ناجزة بحيث مكَّنته هذ الإحاطة أن يعرف أشياء العالم كما هي عليه في حاق الوجود بحدودها واتفاقاتها واختلافاتها وطبائع تكوينها، وكلُّ تلك السّعة المعرفيَّة السابرة للوجود، لا يتمُّ أصلاً تحقّقها إلا باللغة وعبر اللغة، وبهذا فلا يمكن للذات البشريَّة أن تصل إلى هذه الرتبة من التفكير المؤهلة للوقوف على الموجودات ومعرفة طبائعها واختلافاتها من غير تحصيله على اللغة وتمكُّنه منها ابتداءً، إذ بها ينفذ بعمق بصيرته إلى معرفة كُنْه الحقائق والأشياء.

إنَّ الظاهرة اللغويَّة في المستند البرهانيّ لدى ابن حزم أنَّ اللغة صنعٌ إلهي، يتجلّى فيه اكتمال العقل، ويتنافذ العقل واللغة فيما بينهما في ضوء علاقة التأثير والتأثُّر، فاللغة بهذه السِّمات تناظِرُ العقلَ، وهذه المماثلة بين الاثنين لا يمكن فصم الارتباط العضوي بينهما، فليس ثمّة استقلال وفصل بينهما؛ فاللغة يستحيل إنوجادها بغير نظام يعبَّر عن تمام عقلها، كما لا يوجد، في المساق نفسه، عقل يتجلّى في اكتماله من غير لغة(الديري، 2007، ص.92).

ويترسَّخ في وعينا هذا الفهم أكثر إذا ما انتبهنا للخطَّة المنهجيَّة التي يختطها ابن حزم في جهازه المفاهيمي الذي يقارب به النُّصوص ويؤسِّس خطابه وفقه في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام)، فقد بدأ مباحثه في حديثه عن براهين العقل ومحاجّاته، ثمَّ أتبَعَه وبشكل عامدٍ الكلام عن الظاهرة اللغويَّة، وهذا التنظيم المنهجي لأبواب الكتاب مقصود ومراد، مع العلم أنَّ هذين البابين تأسيسيّان، ويشكِّلان المدخل المعرفي لمدوَّنته، والأساس النظري لأطروحته. هذا الترتيب المقصود يعكس رؤية ابن حزم للمنظومة المعرفيَّة، فنظريَّة المعرفة عنده لا بدّ وأن تتأسس وبالضرورة على مقتضيات العقل واللغة، وبهذا التصوُّر فإنَّ مُدْرَكات المعارف، والتَّعاطي معها لا يمكن أن يكون بغير ثنائيَّة العقل واللغة، فهاتان المَلَكَتان يتحقَّق بهما فاعليَّة الإنسان في الوجود.

إنَّ برهان الاحتجاج السالف الذي قدَّمه ابن حزم يجسِّد رؤيته الأنطولوجيَّة لفهم الذات الإنسانيَّة، ومدى الارتباط الجوهري بين خلق الإنسان والظاهرة اللغويَّة، فالذات الإنسانيَّة مُحْدَثَة في هذا العالم، وكلّ مخلوق محْدّث يَحْضُر إلى الوجود وتَحْضُر فيه ومعه اللغة، فوجوده يستدعي بالضرورة وجود المَلَكَة اللغويَّة المركوزة في جبلَّته، فعبر وظائفها المتعدِّدة ينتج الفكر ويقوله، ويحقِّق هويَّته الوجوديَّة بوصفه كائناً متفاهماً مع الآخر ومنفتحاً عليه ومتواصلاً وإيَّاه. وإذا أذعنا مُسَلِّمين أنَّ الإنسان كائنٌ محْدَثٌ ناطق/عاقل، تصبح مسألة خلق اللغة معه مسألة بديهيَّة، فلا وجود البتَّة لإنسان من غير عقل يفكِّر به، ولغة تعبِّر عن هذا التفكير(الديري، 2007، ص.92). بهذا الوعي التصوُّري حُدَّ الإنسان بأنَّه (حيوان ناطق)، والناطقيَّة تطلق «على القوّة التي هي محل الإدراك، وعلى التلفُّظ الذي يبرز ذلك»(عبد الله، 2015، ص.17). كما عُرِّف أيضاً بكونه: (الكائن المُبَيِّن)؛ على اعتبار أنَّ الكينونة تسكن في اللغة(بحيري، 2010، ص.61).

والتعريفات المتقدّمة تقرن إلى حدّ الدَّمج بين كون الإنسان مفكِّراً عاقلاً وكونه ناطقاً مبيِّناً، والنطق عند ابن حزم هو التصرُّف في العلوم. يمكن القول إذاً، أنَّ مسألة خلق اللغة من قبل الله تعالى، تجد تفسيرها في مسألة خلق الإنسان من قِبَل الله، وبهذا يصبح الإنسان كائناً لغويّاً(الديري، 2007، ص.93).

إذا تأكَّد أنَّ اللغة قوّة معطاة للإنسان ملازمة لوجوده، وأن وجود الذات الإنسانيَّة محتاج إلى تفسير، فإنَّ الظاهرة اللغويَّة هي الأخرى تحتاج لمعرفة وتفسير طالما أنَّها مَلَكَة مغروسة في جبلته التكوينيَّة، والمعرفة التفسيريَّة في كلا المستويين (الكينونة واللغة) قد التقيا مجتمعين في ذاتٍ واحدة، تجسَّدت في شخصية آدم (عليه السلام)، واشتمال ذاتيَّة آدم على هذا الالتقاء (التقاء أصل اللغة وأصل الإنسان)، في كينونته يُبرز التعلّق العضوي بينهما. وربط ما هو لغويّ، بما هو وجوديّ، سيكون ضرورة تقتضيها حقيقة الإنسان حيث تزول الحدود الفاصلة بين اللغة والهويَّة الذاتيَّة المعبِّرة عن أصل الإنسان، وبذا تتوثَّق علاقة الارتباط الضَّروريَّة بين الفكر واللغة، وعبر هذه الرؤيَّة نقارب نصَّ ابن حزم (أصل الكلام توقيف من الله) بكونه كشفاً عن وثاقة هذه الصِّلة، والتي يؤكّدها بما نصّه «وهذا دليلٌ برهانيّ ضروريّ من أدلّة وجود النبوة والرسالة، لأنَّه لا سبيل

إلى بقاء أحد من الناس ووجوده دون كلام، والكلام حروف مؤلَّفة، والتأليف فعل فاعل ضرورة لا بد من ذلك»(ابن حزم، 1998، ص.54).

وحديث ابن حزم عن أصل اللغة، يتوجَّه بالأساس لتقرير مبدأ التلازميَّة والارتباط بين الذات الإنسانيَّة واللغة، لذا علينا التفطُّن أنَّ سياقات كلامه غير متوجِّهة لتقديم تفسيرات للمنظومة اللغويَّة، بقدر ما هو يقدِّم إيضاحاً لكيفيّات نشأتها وطبيعة ظهورها، فلا يتعلّق خطابه بدراسة مكونات اللغة، وعلى هذا فإنَّ ابن حزم يُنهي برهانه بالقول: «فقد بطل الاصطلاح على ابتداء الكلام»(ابن حزم، 1998، ص.54). إذاً، فكرة (التوقيف) هي حديث عن أصل الظاهرة اللغويَّة كيف نشأت، وليس عمّا وصلت إليه اللغات من تطوُّر فائق الدهشة على مستوى التنوُّع والتعدُّد، ولهذا نجد ابن حزم يقف موقفاً توفيقياً متوازناً بعد إنْ أدَّى مبدأ (التوقيف) على الذات الإلهيَّة وظيفته في تأكيد العلاقة العضويَّة بين الإنسان والظاهرة اللغويَّة، ووثوق الصِّلة بين أنظمة التفكير ونظام اللغة، نراه –ابن حزم– يتنازل عن هذه الفكرة ويعتنق مبدأ (الاصطلاح)، وهو إذ ينتهج هذه الاستراتيجيَّة في الإزاحة والإحلال، إنَّما يعتمد ذلك ليقدِّم تفسيراً عمّا آلت إليه خلاقيَّة اللغة من تعدُّد متعاظم في تنوُّعه. لذا يقول: «إنَّنا لا ننكر اصطلاح الناس على إحْداث لغات شتّى بعد أن كانت لغة واحدة وقفوا عليها بها علموا ماهيَّة الأشياء وكيفيَّاتها وحدودها(ابن حزم، 1998، ص.54).

وابن حزم يقرن الظاهرة اللغويَّة والتمكُّن منها باكتمال النضج الذهني، وتماميَّة المعارف، والعلم المعمَّق باختلاف الطبائع، وهو بهذا يكوِّن تصوُّراً نموذجيَّاً للظاهرة اللغويَّة بنسختها الأم التي تمّ تلقينها للإنسان الأوَّل/آدم. وهو في ذلك لا يعلم اللغة الأولى التي تلقّاها آدم من ذي الجلال والإكرام، غير أنَّه يقطع جازماً بأنَّها اللغة الأتمُّ والأكمل والأبين من بين سائر اللغات على مستوى الإيجاز والوضوح، ومن أهم سماتها أنَّها لغة شمول واستقصاء في وقوع الأسماء المتنوِّعة على المسمّيات كلّها بتعدّد اختلافاتها من كلّ ما في الوجود من جواهر أو أعراض(ابن حزم، 1998، ص.54).

وواضح أنَّ ابن حزم يستبعد أن تكون اللغة الإنسانيَّة فعل الطبيعة، ويرجِّح أنَّها من مفاعيل الثقافة، والثقافة كسبٌ بشري غير معطى ابتداءً، فاللغة بهذا الاعتبار هي إحدى منتوجات الإنسان الفائقة والمتفرّدة؛ إذ الظاهرة اللغويَّة في منظوره مرتبطة بالمسمَّيات واختلافات الطبائع المختلفة، والمتأمِّل لأفعال الطبيعة الجبلِّيَّة يجد أثرها في الكينونة البشريَّة أحاديّ الفعل، فليس لدى الطبيعة القدرة على إحْداث أفعال متنوِّعة التعُّد والاختلاف، في حين نلحظ فاعليَّة اللغات وأثرها المتميز في إنشاء الكلام وتأليف الأحاديث وتشكيل ما لا يحصى من التراكيب والمعاني الدّالة على مختلف الأشياء، كل هذا برهانٌ على أنَّ اللغة فعل اختياري، وللإنسان القدرة النافذة في تصريفه وجوه شتّى(ابن حزم، 1998، ص.54).

إنَّ فعل اللغة وقدرتها على التوليد المستمر وارتباطها بالوعي الإنسانيّ المُختار بين عدّة بدائل وتصريفات لا تحدّ، دفع ابن حزم على المستوى التنظيري بالتمسك بمبدأ (التوقيف)، هذا المبدأ يقتضي أنَّ

اللغات جميعها تمّ اكتسابها إلهيّاً بفعل وسيط التعلُّم (الوحي) كما مرّ بنا في آية: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) [البقرة: 31]، وليس عبر الطبيعة التكوينيَّة للبشر، وبالرغم أنَّ من اللسانيين المعاصرين من يؤكّد «أنَّ اللغة لم تظهر بشكل تدريجي بل ظهرت دفعة واحدة كنظام تمثيلي منذ إن وجد الإنسان على وجه الأرض»(بيكرتون، 2001، ص. ز من المقدمة). فإنَّ ذلك لا يعني انتفاء الاصطلاح بالمطلق، إذ ليس ثمة تبرير له وجاهته يفسِّر لنا تعدُّدية الألسن واللغات، وطروء التطورات عليها، وذلك الذي جعل ابن حزم يتبني أطروحة (الاصطلاح) في هذا السياق، حتّى تمكِّنه من إيجاد التفسيرات المقنعة لهذه المسألة، خصوصاً في نظرته للإنسان بوصفه كائناً مكلّفاً، والتكليف يقتضي التصرُّف والاختيار، والإنسان بصدد علاقته باللغة يملك القدرة على التصرُّف فيها باختياره، فكينونة الإنسان اللغويَّة والعقليَّة لا يمكن أن تكون إلا في الفعل الاختياريّ الذي تتيحه اللغة لمتكلِّمها، فتمنحه القدرة على إحداث لغاتٍ شتّى(الديري، 2007، ص.94). ونحن نجد ابن حزم له موقف حازم إزاء الدعوات التي تخفِّض من فعل الاختيار، رافضاً لها مطلقاً، ومن تلك الدعوات من يرى: أنَّ اللغة تتأثر بالفضاء المكاني، ولهذا فرض المكان طابعه على اللغة، وأن قاطني الأمكنة مفروض عليهم وجوباً النطق بكل لغة نطقوا بها(ابن حزم، 1998، ص.54).

والرفض الذي صدر عن ابن حزم إزاء منتحلي هذه الدعاوى مردُّه إلى شيئين، الأول: يستند إلى أنَّ اللغة فاعليَّة اختياريَّة، والإنسان قادر حدّ التمكُّن على التصرُّف بها وفيها، والثاني: أنَّ شواهد الواقع المعيش تدحض ذلك، «لأنه لو كانت اللغات على ما توجبه طبائع الأمكنة لما أمكن وجود كلّ مكان إلا بلغته التي يوجبها طبعه. وهذا يرى بالعيان بطلانه؛ لأنَّ كلّ مكان في الأغلب قد دخلت فيه لغات شتّى على قدر تداخل أهل اللغات ومجاورتهم»(ابن حزم، 1998، ص. 54–55).

وما يكرِّس مبدأ الاختيار، وامتلاك الذات الإنسانيَّة القدرة على التصرُّف في اللغة إحداثاً وتغييراً، استقراء ابن حزم للواقع، والوقائع تثبت بالتواتر العياني المشاهد بما لا يمكن نفيه، حصول التطوُّر والتغيُّر والتبدُّل على بنية اللغات جميعاً، و«الواقع لا يرتفع»(السريري، 2015، ص.366). كما نصَّت القاعدة الأصوليَّة، وابن حزم يعرف جيداً أن الواقع معتبر في تقرير الأحكام، ولا يُطاح بشروطه ومظروفيَّاته، وما دام الواقع قد أثبت التغيُّر والتطوّر الذي اعترى اللغة الأصليَّة الصادرة عن الله، فالاصطلاح إذاً، حاصل عبر الشواهد التجريبيَّة المرصودة من لغات حيَّة معيشة، واستطاع ابن حزم أن يستنبط من ذلك مقررات تستجيب لها كلّ لغة دونما استثناء.

الفرع الأول: امتثال اللغات لقاعدة التبدُّل

ثمة مُسلَّمة عند كلّ راصد لشأن اللغة تقضي بأنَّ اللغات تشهد حالات تطوُّر وتجديد وتبدُّل، ولو أجرينا مقارنة بين النسخة الأصل للغة ما، والنسخة المتبدِّلة بحكم قانون التجديد الحتمي الجاري سننه على كل

لغة أيّاً كان نوعها، لوجدنا بوناً شاسعاً بين النسخة الأصل والنسخة الجديدة التي وصل إليها واقع حال هذه اللغة، وهناك من علماء اللغة المعاصرين ممَّن أسرف في مغالاته، وهو يتناول قضية التجديد الألسني في اللغات وما طرأ عليها من تبدُّل، إذ يرى أنَّ كل فرد من أفراد الإنسانية بحكم وجوده وتكلُّمه اللغة فهو حتماً يضيف إليها تجديده الخاص به إذ «من الحقِّ الذي لا ريب فيه أنَّ كلّ فرد يُدْخِل في اللغة جزءاً من التجديد خاصَّاً به. فليس من الباطل إذاً، أن يُقال بأنَّه يوجد من اللغات بقدر ما يوجد من الأفراد(فندريس، 2014، ص. 296).

في هذا السياق فإنَّ المنظور الذي يقارب به ومن خلاله ابن حزم هذه الظاهرة يستندُ إلى تتبُّعه اللغات واللهجات المشتهرة في فضائه المكاني والزماني آنذاك، وملاحظته الدقيقة المؤكِّدة على امتثال اللغات كافة لهذه المبدأ، فلا تستعصي لغة بلا استثناء في خضوعها لقانون التبدُّل، فهذه القاعدة سارٍ أثرها على مختلف اللغات «إنَّ الذي وقفنا عليه وعلِمناه يقيناً أنَّ السريانيَّة والعبرانيَّة والعربيَّة هي لغة مضر وربيعة لا لغة حِمير، لغة واحدة تبدَّلت، بتبدُّل مساكن أهلها فحدث فيها جرش كالذي يحدث من الأندلسي، إذا رام نغمة أهل القيروان، ومن القيرواني إذا رام نغمة الأندلسي، ومن الخراساني إذا رام نغمتهما»(ابن حزم، 1998، ص. 55-56).

يتبيَّن لنا من خلال تأمُّلنا لهذا النص عدّة مسائل منها:

1- الإحاطة العلميَّة لابن حزم ومعرفته اللغة العبرية واللغة السريانية، وإرجاعهما واللغة العربية إلى أصل واحد، وإدراكه للقرابة اللغويَّة للعربيَّة واللغات الساميَّة الأخرى، وقد رأى أنَّ هذا الأصل هو اللغة السريانيَّة، وأقام دليله على الشائع والمستفيض من المنقول من إنَّ اللغة السريانيَّة هي لغة إبراهيم عليه السلام، والعبرية لغة ولده إسحاق وذريته، والعبرية لغة ولده إسماعيل وذريته. «والمستفيض أنَّ أول من تكلَّم بهذه العربيَّة إسماعيل عليه السلام، فهي لغة ولده، والعبرية لغة إسحاق ولغة ولده، والسريانيَّة بلا شك هي لغة إبراهيم صلى الله عليه وعلى نبينا وسلم، بنقل الاستفاضة الموجِبة لصحّة العلم»(ابن حزم، 1998، ص. 56).

2- تفطَّن ابن حزم للأسباب الجوهريَّة في تبدُّل اللغة الأم وتفرُّعها إلى لغات أخرى أرجعها إلى ثلاث: (طول الأزمان، واختلاف البلدان، ومجاورة الأمم). يقول: «فمن تدبر العربية والعبرانية والسريانية أيقن أن اختلافها إنَّما هو من نحو ما ذكرنا من تبديل ألفاظ الناس على طول الأزمان واختلاف البلدان ومجاورة الأمم»(ابن حزم، 1998، ص. 56). وهو تصوُّر للغة في حقيقتها الواقعيَّة لا في حقيقتها التجريديَّة. وعلماء اللسانيّات المعاصرة يتطابقون مع ما ذهب إليه ابن حزم، إذ وجدوا أنَّ اللغة تكتنفها التشعُّبات والتطوُّرات فتتفرَّع بعد ذلك إلى لهجات ولغات، وفق مساقات وقوانين لغويَّة ثابتة ومترسخة تتمثَّل: بالتطوُّر الذي يعتري اللغة في

حياتها، وهي تطورات لا تنتهي، واختلاف الأمكنة والأزمنة وتغاير البيئات، واختلاف أهلها وتماسِّهم بأهل لغة أخرى(فندريس، 2014، ص. 163).

3- يتضمن نصُّ ابن حزم إشارات تلميحيَّة تتعلَّق بالبعد الأنثروبولوجي للغة، إذ نجد علاقة ارتباط خفيَّة أو جهيرة بين اللغة والجنس، بمعنى أنَّ اختلاف اللغة وتبدُّلها على الألسنة ما هو إلا انعكاس للأذواق والعادات والأمزجة والعقليَّة الخاصَّة التي تطبع اللغة بطابع هويَّات تلك الشعوب وخصائصهم، كـ«الأندلسي إذا رام نغمة أهل القيروان، ومن القيرواني إذا رام لغة الأندلسي، ومن الخراساني إذا رام نغمتهما، ونحن نجد من سمع لغة أهل (فحص البلوط)، وهي على ليلة واحدة من قرطبة، كاد يقول: إنها لغة أخرى، غير لغة أهل قرطبة، وهكذا في كثير من البلاد، فإنه بمجاورة أهل البلدة لأمة أخرى، تتبدَّل لغتها تبديلاً»(ابن حزم، 1998، ص. 56).

يبدو أنَّ ابن حزم كان سابقاً للدراسات اللغويَّة والألسنيّات الحديثة، في محاولة ربطه بين اللغة وإجناسيَّة الشعوب، بما يجعل من اللغة مفعولاً ثقافيّاً مُندكّاً بأعراف وأعراق وتقاليد الجماعات البشريَّة تأثيراً وتأثراً، وأنَّ الظاهرة اللغويَّة تعكس التنوُّع لأخلاط الأجناس بمختلف تشكُّلاتهم معبِّرة عن تمثيلات هويَّاتهم. وهذا الضرب من المقاربة تنحو وُجْهتهُ ذاتها الدراسات اللغوية المعاصرة، فهي تتبنى فكرة الربط بين اللغة والجنس، ولو أخذنا على سبيل التمثيل كتاب (علم اللغة العام) لفريدرش ملر ففي هذه المدوَّنة يستعرض المؤلف لغات الشعوب المجعَّدة الشعر واحدة فواحدة، ثم لغات الشعوب الملساء الشعر؛ ثم يصنِّف اللغات وفقاً للميزات الإثنولوجيَّة(فندريس، 2014، ص. 298).

إنَّ ابن حزم في تناوله لقاعدة التبدُّل لا يتكلَّم من بواعث إسقاطيَّة، ومنطلقات معياريَّة كما يفعل بالعادة أهل النحو واللغة، إذ المقاربة الوصفيَّة هي منهجه في الاستدلال، وبهذه المقاربة يتخلّى عن إصدار أحكام قيمة، فلا يدمغ ذلك التطوّر اللغوي الحاصل ويصِمهُ باللحن والفساد، إنَّما يذهب في منزعه الوصفي فيشير بلفظ التبدُّل فقط من دون أحكام معياريَّة. ومنظوره الوصفي هذا لم يخصّ به لغة بعينها أو ظرفاً متشخِّصاً، إذ منهج الاستقراء الذي اختطه في مقاربته الاستدلاليَّة جعله يتتبَّع أكثر من حالة، ويلاحظ أكثر من تبدُّل، ويستشهد بأكثر من لغة. وقد استطاع بهذا المنظور أن يستخلص قانوناً عامّاً، تمتثل لشروطه اللغات كافة، ونافذ مفعوله بالنسبة للغة في عمومها، فليس ثمّة خصوصيّات للغة من دون لغة، ولا استثناءات للسان من دون لسان(الديري، 2007، ص. 95). وهذه رؤية تدلُّ على الحذق وتدعو للإعجاب.

الفرع الثاني: انتفاء التفاضل بين اللغات

الذات المؤدّلجة مهما احتشد لديها من الأدلة والبراهين، ومهما كان محصولها من المعارف واسعاً، فإنَّها تفشل فشلاً ذريعاً حين تتصدّى لبحث مسألة معرفيَّة تتعارض نتائج دراستها مع منتحلات مذهبه،

ومنتخبات طائفته، وتُناقِضَ السائد والمهيمن والقارّ في مخيال الأمة وذاكرتها. إذ ذلك الفرد المؤدلج ليس فرداً واعياً وحرَّاً في كلامه وأقواله، فهو خاضع بالرغم عنه وبدون معرفة منه للسلطة الرمزيَّة للإيديولوجيا(سبيلا، 2005، ص. 115). غير أنَّ ابن حزم استطاع أن يُحْدِث فاصلة بين ذاته المفكِّرة وبين موضوعه الخاضع للدرس، فهو يقارب القضايا العلميَّة بتجرّد موضوعي بارئ من شوب التحيُّزات المُسبَّقة، لمسنا هذه الحياديَّة المتجردة عنده حين تعرّض بالدرس لمسألة (التفاضل بين اللغات)، نجده يقول في هذا السياق: «وقد توهم قوم في لغتهم أنَّها أفضل اللغات. وهذا لا معنى له؛ لأنَّ وجوه الفضل معروفة، وإنَّما هي بعمل أو اختصاص ولا عمل للغة، ولا جاء نصٌّ في تفضيل لغة على لغة»(ابن حزم، 1998، ص. 58).

تناول ابن حزم الظاهرة اللغويَّة بمنظور موضوعي متجرِّد، موضحاً أن مسألة الأفضليَّة – إن كان ثمَّة أفضلية – يرجِّحها مرجِّح وليست القضية ادعائيَّة متأسِّسة على الاعتباط، ولا يترجَّح فضل لغة على أخرى إلا وفق اختصاص تمتاز به هذه اللغة عن تلك، أو وفق عمل، فابن حزم يتعامل مع اللغة مُماثِلاً إياها بالإنسان، فكما أنَّ البشر يتحقق لهم التفاضل بالاختصاص الإلهي كما يختصُّ الله أنبياءه ويصطفي رسله، وليس ثمَّة اختصاص للغة بعينها إلهيَّاً، وهذا ذابت بالدليل كما سنرى، أو يأتي هذا الفضل نتيجة عمل، وليس من شأن اللغة أن تعمل منخرطة في تنافسٍ مع غيرها من اللغات للتغلَّب عليها على مستوى الأفضليَّة، وأما أن يأتي الفضل لهذه اللغة أو تلك متعيِّناً بالنَّص، والنَّص أتى بخلاف ذلك، وقد أورده ابن حزم في محاججته، قال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ)[إبراهيم: 4]، «فأخبر تعالى أنَّه لم ينزل القرآن بلغة العرب إلا ليفهم ذلك قومه عليه السلام لا لغير ذلك. وقد غلط جالينوس فقال: إنَّ لغة اليونانيين أفضل اللغات لأنَّ سائر اللغات إنَّما هي تشبه إما نباح الكلب أو نقيق الضفادع، وهذا غلط شديد لأنَّ كلَّ سامع لغة ليست لغته ولا يفهمها فهي عنده في النِّصاب الذي ذكر جالينوس ولا فرق»(ابن حزم، 1998، ص. 59).

وكثيراً من العلماء ذهب إلا أنَّ اللغة العربية لها الأفضلية وتسمو على سائر اللغات، بحجَّة أن القرآن الكريم نزل بها، ويفنِّدُ ابن حزم هذا الرأي، ولا يرى فيه أي وجه معتبر للاحتجاج، يقول: «وهذا لا معنى له، لأنَّ الله عزَّ وجلَّ قد أخبرنا أنَّه لم يرسل رسولاً إلا بلسان قومه، وقال تعالى: (وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ)[فاطر: 24]. وقوله سبحانه: (وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ)[الشعراء: 196]. فبكلِّ لغة قد نزل كلام الله تعالى ووحيه، وقد أنزل التوراة، والإنجيل، والزبور، وكلم موسى بالعبرانيَّة. وأنزل الصحف على إبراهيم بالسريانيَّة. فتساوت اللغات في هذا تساوياً واحداً»(ابن حزم، 1998، ص. 60).

تحتكم اللغات وفق هذه الرؤية لقواعد تتصف بالحياد الموضوعي، لا اعتبار فيها لأي خصوصيَّة دينيَّة أو عرقيَّة، وبانتفاء وبنفي كلّ الخصوصيَّات تبطل دعاوى التفاضل، وقد تمكَّن ابن حزم من معالجة المسألة برويِّة وتؤدة، وبمنهج موضوعي، من غير أن تهيمن على فكره الأحكام المعياريَّة، فلم يخضع لأحكام القيمة، ولأجل ذلك وُفق في اكتشاف المبادئ التي تمتثل لها جميع اللغات، من دون استثناء. واستطاع ابن

حزم تبعاً لتلك المقاربة أن يسبغ على منطلقاته الصبغة العلمَّية، «على الرغم من البعد الغيبي الذي تحمله فكرة النشأة عنده، ذلك لأنه وضع هذا البعد في مكانه من دون أن يخضع له لغته التي يفكِّر من خلالها، ولا لغة المعاصرين له»(الديري، 2007، ص. 96). فضلاً عن عدم استطاعته التعرُّف على اللغة الأم/الأصليَّة التي تعود إليها هذه الأبعاد الغيبيَّة «لعل تلك اللغة قد درست البتة، وذهبت بالجملة أو لعلها إحدى اللغات الباقية لا نعلمها بعينها، وهذا هو الذي توجبه الضرورة»(ابن حزم، 1998، ص. 57).

الفرع الثالث: استمرار اللغات مرهون بالقوة التي تحميها

يرى ابن حزم إنَّ استمرار اللغات في الوجود مرهون وبشكل أساس بقوة السلطة التي تحميها وتصون بقاءها، وبإرادات الجماعة المتكلِّمة بها، فالدولة التي يضعف سلطانها، وتتضاءل قوتها، فيظهر عليها أعداؤها مُذلِّين إياهم إذ حوائجهم بأيديهم، أو يتعرضون للإبعاد والنفي القسريين، فذلك كلّه يمثّل السبب الأكبر لذهاب لغتهم واندثارها. فابن حزم ينحو في إمكان اللغات في الاستمرار والبقاء لأسباب موضوعيَّة، هذه الأسباب مقصورة أصالة على القوة والإرادة التي تمتلكهما الجماعات البشريَّة، فالإرادة تمثّل الفعل البشري والقوة تجسِّد الإمكانات الماديَّة «فإنَّ اللغة يسقط أكثرها، ويبطل بسقوط دولة أهلها ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم، أو بنقلهم عن ديارهم واختلاطهم بغيرهم، فإنَّما يقيد لغة الأمة وعلومها وأخبارها قوة دولتها، ونشاط أهلها وفراغهم»(ابن حزم، 1998، ص. 56-57).

لم يذعن ابن حزم للفكرة السائدة التي تُرجع بقاء بعض اللغات واستمرارها في الوجود لأسباب غيبيَّة ما ورائيَّة، أو لمختصّات عرقيَّة، وهذه نزعة مركزيَّة متضخمة، مقصِدها لا يستند إلى العلم الجاد، بل إلى ثقافة متكوَّرة على ذاتها حفاوة وتبجيلاً، على اعتبار أنها بحكم خصوصيتها تلك مفارقة بهذا المستوى سائر اللغات الأخرى. فابن حزم ههنا لا يستسلم إلى انفعال عاطفي منافٍ للعقلانية، بل يتصدى لدرس المسألة وتحقيقها بموضوعيَّة متجرد من التَّحيزات.

ومن نافلة القول الإشارة إلى أنَّ ابن خلدون تأثر بآراء ابن حزم الخاصَّة ببقاء اللغات ومحوها، وارتهان استمرارها بقوة السلطان، يقول في هذا السياق: «فلَّما هجر الدينُ اللغات الأعجميَّة وكان لسان القائمين بالدولة الاسلاميَّة عربيَّاً، هُجرت اللغات كلّها في جميع ممالكها؛ لأنَّ الناس تبعٌ للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام، وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك، وصار اللسان العربي لسانهم، وصارت الألسنة العجميَّة دخيلة فيها»(ابن خلدون، 1983، ص. 379).

يتناص ابن خلدون مع أطروحة ابن حزم، فكلاهما يرى أنَّ استمراريَّة بقاء لغة أو انتهائها مشروط بالقوى الماديَّة المسبوقة بإرادة الجماعات التي تنطقها، وبحماية السلّطة لها.

المبحث الثاني: ماهية اللغة ومكوناتها:

تعريفات اللغة وحدودها كثيرة وربما لا حصر لها، ويختلف حدّها بوصفها ماهية باختلاف المناهج والمقاربات، ولأنَّ اللغة غير مفارقة للكائن الإنساني، ومن ثمَّ من الصعب أن نتأمل الظاهرة اللغويَّة ونحللها بتجرُّد تام، وأنّى لنا التجرُّد والموضوع مُدْمج ومندكٌّ حدّ التماهي مع الذات التي تحاول أن تتسلَّط عليه بالدراسة.

يحدُّ ابن حزم ماهيَّة اللغة بوصفها «ألفاظٌ يُعبَّر بها عن المعاني»(ابن حزم، 1987، ص.66/4). وهذا التعريف يشير إلى إحالة ما هو كامن في عوالم الفكر والذهن (المعاني) ليتجلّى في عوالم الحسّ (الألفاظ)، فالألفاظ تشكُّلات ترميزيَّة صوتية منطوقة أو كتابيَّة مسطورة، تحيل إلى معاني تفكُّريَّة جوَّالة في الذهن، والذي يُخرِج ما في الأذهان ليتجسَّد معناه في عالم الأعيان هو ما يُصطلح على تسميته باللغة.

ويعضِّد ابن حزم فهمه السابق لماهيَّة اللغة، مُحدِّداً شرطها الضروري في تحقيق الوظيفة التي لأجلها وجدت، وهذا الشرط يتمثَّل بكونها (مُبِينة مُفْهِمة)، يقول: «اللغة إنَّما هي رتَّبت لكلّ معنى في العالم عبارة مُبِينة عنه موجِبة للتفاهم بين المخاطب والمتخاطب»(ابن حزم، 1998، ص. 476). التعريف في هذا السياق يؤكِّد وعيه بماهيَّة اللغة وأنَّ عبقريَّة فاعليتها ماثلة في ابتكار العبارة المُفاضة على المعاني؛ ليعطيها حضورها، ويمنحها قيمتها ورتبتها في الوجود، إضافة إلى ذلك يشير التعريف أنَّ الأثر المراد لا يتحصَّل إلا بالإبانة المحققة للإفهام، فيضع ماهيَّة اللغة إزاء سياقها التواصلي، وليس بمعزل عن مرسلات الخطاب وتلقي الاستقبال لدلالاته.

فالمسمّى بحقيقة جوهره هو معنى، والاسم إشارة دالّة على ذاك المعنى الذي وُضِعت له التسمية، والاسم صوت كما يرى ابن حزم ناقلا في ذلك الاجماع لتأكيد رأيه(ابن حزم، 2011، ص. 187). والسؤال المحوري في هذا السياق كيف يصير الصوت لغة؟

وإذا أردنا أن نلملم مفهوم اللغة وماهيتها عند ابن حزم فيمكننا القول أنَّ اللغة إذن مجموعة أصوات مخصوصة تواضعت الجماعات البشريَّة عليها بالاتفاق؛ لكي يعبِّرون من خلالها على المسمَّيات/ المعاني. وللتمييز بين الأصوات التي تشكُّل اللغة، والأصوات التي لا تُنتج لغة، ذهب ابن حزم في تقسيم الصوت المسموع لضربين، يقول: «جميع الأصوات الظاهرة من المصوّتين فإنها تنقسم قسمين: إما أن تدلّ على معنى، وإما أن لا تدلّ. فالذي لا يدلّ على معنى لا وجه للاشتغال به، لأنَّه لا يحصل لنا منه فائدة نفهمها»(ابن حزم، 2011، ص. 104).

فالذي يجعل من الصوت لغة هو إنتاج الدلالة وصناعة المعنى، هذا هو المقياس الذي نروز به الأصوات، والسؤال الذي يثور من تلقائه في سياقات هذا المقام: ما الكيفيَّة التي بها تدلّ الأصوات على معانيها؟ يذهب ابن حزم في تقديم جوابه على هذا التساؤل عبر تقسيم الأصوات الدالّة إلى ضربين أيضاً،

فـ«الصوت الذي يدلّ على معنى ينقسم قسمين: إما أن يدلّ بالطبع، وإما أن يدل بالقصد»(ابن حزم، 2011، ص. 105).

فأصوات الطير وسائر الحيوانات وما يماثلها، تندرج ضمن الطبع؛ إذ الاصوات تصدر عنهم نتيجة للغريزة المودعة في طبيعة خلقهم، والمغروسة في بنيتهم التكوينيَّة، وحتى الصوت الإنساني المنبعث منه بفعل الجِبلَّة والطبع الغرائزي كالعطاس وأنين التوجع وما ناظر ذلك على سبيل التمثيل، يندرج في خانة الطبع. وهذه الأصوات حسب منظور ابن حزم: «إنَّما تدلّ على كلَّ ما ذكرنا بالعادة المعهودة منّا في مشاهدة تلك الأصوات، لا أن نفهمها كفهمنا ما نتخاطب به فيما بيننا باللغات المتفق عليها بين الأمم التي نتصرَّف بها في جميع مراداتنا»(ابن حزم، 2011، ص. 105).

فما لا يُتصرّف فيه من الأصوات فهو طبع، وعليه يتوجَّب إخراجها من حقل اللغة؛ لأنَّها لم تعد عنصراً داخلاً في تكوين ماهيتها، ببساطة لأنَّها أصوات فُطر الإنسان على إتيانها غرائزيَّاً بلا إرادة منه وقصد، واللغة فعل إنساني حرٌّ صادر عنه بالاختيار كما سيبيِّن ذلك ابن حزم.

في حين أنَّ الأصوات الصادرة عن الذات الإنسانية بالقصد؛ فهي تلك التي يجري وفقها نظام التخاطب بين الجماعة البشرية، ويتراسلون بالخطوط المعبِّرة عنها في كتبهم لإيصال ما استقر في نفوسهم من عند بعضهم إلى بعض، وهذه هي التي عبّر عنها الفيلسوف بأن سمّاها الأصوات المنطقيَّة الدّالة(ابن حزم، 2011، ص. 105– 106).

هذه المُحدِّدات التي فرَّق بها ابن حزم بين صوت طبعي لا ينتمي إلى اللغة، وآخر مقصود يمثِّل قِوامها، يُكسب الظاهرة اللغويَّة صفتين، أولاهما: دلالتها على المعنى، وثانيها: القصديَّة لا الغرائزيَّة والطبع. فالإبانة عن قصد مراد في استعمال صوت لفظي متواضَع عليه، ابتغاء تحقيق خطاب بيِّن متبادل بين بني الإنسان، متَّسم بالإفهام وإيصال المعنى، هذا ما يعُدُّه ابن حزم لغة. وهذا التصور يتوافق مع ما ذهبت إليه الرؤية المعاصرة لمفهوم اللغة وماهيتها، إذ قالوا: ويطلق اللفظ على ما به يظهر المعنى، أي الصوت المسموع من الكلام(قطوس، 2002، ص. 13).

المبحث الثالث: اللغة والمعنى

تبيَّن لنا في موضع سابق من هذا البحث رأي ابن حزم في تعدُّد اللغات وتفرُّعها، وأنَّها تعود لأصل واحد (اللغة الأم التي تلقاها آدم من ربه)، بوصفها اللغة الأتم والأكثر بياناً وتبياناً. وحين نتساءل ما هو القَدْر الباقي منها في لغات البشر؟ بكل تأكيد على صعيد التراكيب اللفظيَّة ودوالّ الأسماء ووقوعها على مسمَّياتها ليس ثمّة شيء يُذكر، فالذي آلت إليه اللغات جميعها هو صناعة بشريَّة، فالمعجم الاصطلاحي الذي تتعامل عبره اللغات الحديثة لم يكن هو المعجم عينه الذي كانت عليه حال اللغة الأم، والذي تبقّى هو ما تخارج عنها،

أي الذي ليس من أصل بنيتها، بالمختصر ما تبقى هو الوجود المشهود والمعاني الذهنية؛ فالعالَم بأشيائه وموجوداته وبكل مؤثثاته هو عالم مخلوق، وثابت في طبيعته قديماً والآن وإلى قيام الساعة، فلا شيء مما كانت اللغة تتعاطى به آنذاك لم تتناوشه يد الإزالة والمحو، التي أحلّت محلّها لغات أخرى متغايرة عن اللغة الأم، وهذه اللغات متفاوتة في قدرتها التعبيريَّة عن دلالات الوجود ومعاني الأشياء. بل إنَّ المتكلمين لغة واحدة هم أنفسهم تتفاوت إمكاناتهم التعبيريَّة، وتتباين عندهم مقدرة البيان في إيراد المدلولات على دلالاتها، فالذات الإنسانيَّة متصرِّفة في اللغة بالقدر اللامحدود الذي تتيحه من تعدُّد في الخيارات المُفْصِحة عن مُراداتهم، وبطرائق متنوّعة الاختلاف، ونتيجة لذلك تقع التشغيبات والخلط.

وينبني على ما تقدم انزياح الألفاظ عن وضعها الاصطلاحي الذي تعارفته الجماعة البشريَّة، وهذا ما يستدعي بالضرورة الاستعانة بالمنطق لضبط الصلة بين الدال (الألفاظ/الأسماء) والمدلول (المعنى/المسمّى)، وتحديداً يمكننا هذا العلم (المنطق) في جعل اللغات المتواضَع عليها اصطلاحيَّاً تتشابه إلى حدّ كبير مع اللغة التوقيفيَّة الإلهيَّة الأولى. وهذا هو التصوُّر المكثِّف لمحتوى الأطروحة الصادرة عن ابن حزم في تحديد علاقات اللغة بمعانيها ودلالاتها. وتجدر الإشارة أنَّ إصرار ابن حزم المُلِح في إدماج علم المنطق بالمنظومة اللغويَّة، ورغبته الشديدة في تعريب هذا العلم؛ ما ذلك إلا نشداناً للدقَّة والصرامة التي يتمتع بهما المنطق على مستوى القواعد والقوانين الشديدة الإحكام والضبط، وهو إنَّما يتشبَّث بذلك بقصد اعتماد المعقول المُعضِّد للمنقول.

يؤسس ابن حزم الاندلسي بناء أطروحته للظاهرة اللغويَّة في ارتباط الدال بالمدلول، واختلافات أصواتها، وتعدُّديَّة الألسن الناطقة بها، كل هذا يلخصه ابن حزم في عبارته التي تقول: إنَّ «المعاني في جميع اللغات واحدة لا تختلف، وإنَّما تختلف الأسماء فقط»(ابن حزم، 2011، ص. 107). فالسجالات الجدليَّة حول الدلالة في اللغة وقضايا فهمها بمقدورنا إرجاعها إلى هذه العبارة، فابن حزم يرتكز عليها في آرائه ونقاشاته. لذا توجَّب علينا مقاربة أطروحة ابن حزم في ضوء هذه العبارة.

الفرع الأول: علاقة الاسم/ المسمّى

يتوجَّب علينا ابتداءً الإحاطة بمنظور ابن حزم وهو يحدُّ بتعريفاته مسائل (التسمية، والمسمَّيات)، متبيِّنين المقصود منها لكي تغدو واضحة لدى المتلقي الذي يروم فهم هذه الطواهر لدى ابن حزم، يقول: «إنَّ المسمَّيات هي المعاني والأسماء هي عبارات عنها»(ابن حزم، 2011، ص. 188). المسمَّى هو الشيء الموجود حسيَّاً أو ذهنياً، والاسم هو المنطوق الموضوع للدلالة عليها، ونحاول في هذا السياق فهم العلاقة بين المسمّى (المعنى) والاسم (العبارة).

ساق ابن حزم الاختلاف الكلامي في تناوله لهذه المسألة، وتوصَّل إلى أنَّ الاسماء غير المسمَّيات، وقبل إيراد الاختلافات تلك نسوق رؤية ابن حزم لهذه العلاقة، يقول: «إنَّ المسمَّيات لمّا لم يتوصل إلى الإخبار

عنها أصلاً إلا بتوسط العبارات المتفق عليها عنها جعلت المسمَّيات عين تلك العبارات وإنَّما المراد المعبَّر بها عنها»(ابن حزم، 2011، ص. 188). الرؤية هذه تشكّل خلاصة ما انتهى إليه. في حين لم تكن هذه النتيجة هي عينها لدى المتكلمين «ذهب قوم إلى أنَّ الاسم هو المسمَّى. وقال آخرون الاسم غير المسمَّى»(ابن حزم، 1996، ص. 135/5 – 136).

من يتتبَّع مَنْشَأ هذا الاختلاف سيجد أنَّ أصله في الجوهر اختلاف كلامي، يشفع لهذا الزعم استدعاء الذات الإلهيَّة في جوهر هذا الجدل، غير أنَّ هذه السجالات تشكَّلت بأبعاد لغويَّة. ولا تعنينا تلك السجالات العقديَّة، بقدر ما تعنينا الإشارات الواردة في هذا المقام، والمعبِّرة عن آراء ابن حزم في فهمه للعلاقة بين الأسماء ومعانيها.

ينظر ابن حزم في سياقات هذه المسألة للوظائف التي تؤدِّيها الأسماء على مستوى الإبلاغ والتواصل وعلاقتهما بالذوات والأشياء المسمّاة، وتبعاً لهذا التصوُّر تأتي محاجّته للقائلين بأنَّ الاسم هو المسمَّى «ومعنى قوله تعالى (فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ) معنى واحد وهو أن يسبح الله باسمه إذ لا سبيل إلى تسبيحه تعالى ولا إلى دعائه ولا إلى ذكره إلا بتوسط اسمه، فكلا الوجهين صحيح حق وتسبيح الله تعالى وتسبيح اسمه كل ذلك واجب بالنَّص»(ابن حزم، 1996، ص. 5/ 136).

يتضح من كلام ابن حزم أنَّ الاسم أدّى مهمة اتصاليَّة، وأنَّ السبيل الأوحد للاتصال بالذات الإلهيَّة يتمُّ من خلال أسمائه التي تعدُّ علامات تشير إليه سبحانه، ويتبيَّن المقصود أكثر في مقاربته التفسيريَّة لقوله تعالى: (مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم) [يوسف: 40]. وهنا تتجلّى خطورة التسمية، فكونهم أطلقوا أسماءً على منحوتات هي من صنع أيديهم، وسمّوا تلك المصنوعات بالآلهة، وفعلت الأسماء من ثم فعلها في نفوسهم فتوجَّهوا لتلك الاصنام بالعبادة، وعاملوها بوصفها آلهة حقيقيَّة، فالأشياء التي نخلع عليها أسماءً، خصوصاً تلك التسميات المتضمنة على نعوت، تكتسب تلك الأسماء فاعليتها في إضفاء المعنى على المسمّى، وهنا تكمن خطورة التسمية.

ولهذا النّصُّ الإلهي، عند ابن حزم، في قراءته المفسِّرة وجهان، أولهما إنَّ دلالة (مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً) أي إلا أصحاب أسماء، لأنَّ العابدين لها لم يُحدِّثوا قطّ ذوات المعبودين، بل الله تعالى توحَّد بإحداثها. وثانيهما: «إنَّ أولئك الكفار إنَّما كانوا يعبدون أوثاناً من حجارة أو بعض المعادن أو من خشب، وبيقين نعلم أنَّهم قبل أن يسموا تلك الجمل من الحجارة ومن المعادن ومن الخشب باسم اللات والعزى ومناة، وهبل، وود وسواع ويغوث ويعوق ونسراً، قد كانت ذواتها موجودات قائمة وهم لا يعبدونها ولا تستحق عندهم عبادة، فلما أوقعوا عليها هذه الأسماء عبدوها حينئذ، فصحَّ يقيناً أنَّهم لم يقصدوا بالعبادة إلا الأسماء، كما دلَّ النص الإلهي، لا الذوات المسمَّيات»(ابن حزم، 1996، ص. 136/5 – 137).

إنَّ هذه المقاربة للنَّص تكشف عن المفارقة التي انزلق إلى فخِّها هؤلاء الذين عبدوا الأوثان، فهم لم يفرِّقوا بين الإحالة الخارجيَّة للأسماء المتمثلة بالأحجار والأخشاب والمعادن، وبين التسمية بوصفها علامات تشير إليها، فحقيقة الاسم هي (الإشارة) وحقيقة المسمَّى هو (الشيء الذي له مرجعيَّة خارجية وحقيقة واقعيَّة) ولا يتماثلان مطلقاً، ولا يتطابقان ضرورة لا في الجوهر، ولا في دلالات المعاني، فالتسميات هي مؤشرات أو علامات وترميزات أو دوال تومئ أو تشير أو تدل على الأشياء المتحققة في الواقع الخارجي، أو يسمى بالتحقُّق بالأعيان، فما يجول في عالم الأذهان، وما هو موجود في عالم الأعيان، لا يعادلان اللفظ الموضوع لهما، وهذا ما قصده ابن حزم إذ يقول: «لم يعنِ بالأسماء هنا ذوات المعبودين»، فليس بين الاسم والمسمّى علاقة عضويَّة ضروريَّة لا تنفك، فبالإمكان أن تكون التسمية ذاتها مقترنة بمسمَّيات أخرى. وهذا ما يؤكده مختصو اللغة واللسانيات، فقد أوضحوا أنَّ معنى اللغة يكمن في الذهن لا في أشياء الواقع، فوضع الألفاظ إنَّما هو للإشارة على الدلالات الذهنيَّة دون الموجودات الخارجيَّة.

وللتدليل على ذلك أنَّنا حين نرى شبحاً من بعيد سنظنُّه حجراً، وسنسميه بهذا الاسم، فإذا اقتربنا منه وظننا أنَّه شجراً، فإنَّنا سنسميه بذلك، فإذا ازداد التحقيق بكونه طائراً، سميناه بذلك، فإذا حصل التحقيق بكونه رجلاً، سميناه به، فلا تزال الألقاب تتغير وتختلف عليه باعتبار ما يُفهم من الصُّور الذهنيَّة. فيثبت أنَّ إطلاق الألفاظ إنَّما يكون باعتبار ما يحصل في الذهن، وليس بالضرورة ما يحصل بالواقع، ولذا يختلف باختلافه. فليس ثمّة علاقة عضوية ضروريَّة بين الألفاظ ومدلولاتها»(الشولي، 2016، ص. 75).

الفرع الثاني: مفهوم الدلالة

لدى ابن حزم معالجة فيها قدْراً من الخصوصيَّة في تناوله لمبحث الدلالة وما يحفُّها من مفاهيم، ولتبيان رؤيته الخاصَّة نحاول إيراد آرائه بما يتعلَّق في تعريفاته لمفاهيم (الدّلالة) و(الدّال) و(الدّليل)، ومن ثمَّ نقوم بقراءتها تحليلياً، فابن حزم يحُدُّ هذه الاصطلاحات بقوله: «والدَّال: هو المُعرَّف بحقيقة الشيء وقد يكون إنساناً معلَّماً، وقد يعبِّر به عن الباري تعالى الذي علَّمنا كل ما نعلم، وقد يسمَّى الدليل دالاً، على المجاز ويسمّى الدّال دليلاً أيضاً»(ابن حزم، 1998، ص. 65).

وأما الدَّليل فقد يكون «برهاناً وقد يكون اسماً يُعرَّف به المسمَّى، وعبارة يتبيَّن بها المراد كرجل دلَّك على طريق تريد قصده، فذلك اللفظ الذي خاطبك به هو دليل على ما طلبت، وقد يسمَّي المرءُ الدّالَّ دليلاً أيضاً. والدلالة: فعل الدّال، وقد تضاف إلى الدليل على المجاز»(ابن حزم، 1998، ص. 65).

إنَّ ابن حزم في تحديده لهذه المفاهيم لا يقف عند المباني اللفظيَّة، وما تشير إليه من معاني، تلك المسألة التي أثارت الكثير من السجال البلاغي واللغوي فضلاً عن استشكالات المشتغلين بعلم المنطق، لذا نجده في آرائه السالفة يتخطّى في منظومته المفاهيميَّة هذه المقاربة الثنائيَّة (المبنى والمعنى)، وتخطِّيه يجاوز

استبدال الألفاظ، بل يتعدّاه إلى المفاهيم، فمفهوم (الدّال) و(الدَّليل) لا يُختزلان في البنيَّة اللفظيَّة، فالدَّال قد يأتي برهاناً لإثبات مسألة أو ترجيحها، وقد يكون اسماً لمسمّى، وقد يكون نصَّاً مُوجِباً لعلم، وقد يكون إنساناً مُبيناً.

إنَّ الألفاظ لا تملك القدرة للإحاطة بهذه السّعة المفهوميَّة لمصطلح (الدّال)، والجدير ذكره في هذا المقام أنَّ ابن حزم في مقارباته للنَّص الإلهي يتخطّى حدود الجمل منتقلاً إلى الخطاب في علاقة بعضه ببعض، ولأجل ذلك أطلق تسمية الدّال على النَّص، ودلالة هذا المفهوم في بنيته ومراميه أشدُّ تركُّباً وتعقيداً من دلالات الألفاظ. ويتجسَّد فعل الدّال أو الدليل بمدى الإمكان الذي يستطيعه في توليد الدلالات، ولهذا حدّ الدلالة عند ابن حزم هو كونها (فعل الدالّ) وآثار فاعليتها هذه لا تتجلَّى في (واقع الأعيان) المتشخِّص خارجيَّاً، بل يحصل وقوعها في الوعي الداخلي للذات الإنسانية (عالم الذهن)، أي الوعي بالدّال أو الدليل، وقيمة هذه الفاعلية متوقف على الإنتاجيَّة البيانيَّة، وإمكان إبانتها عن المقاصد.

الفرع الثالث: دلالات مفهوم البيان

البيان في استعمالات ابن حزم يُحيل إلى إمكانيَّة معرفة ماهيَّة الأشياء في ذواتها، أي هي كما هي عليه في حاق الوجود، مُضافاً إلى ذلك التسلُّط عليها بمَلَكَة الوعي، فلا تحضر الموجودات بمشخصاتها فحسب، وإنَّما عبر إرادة المعرفة يقول: «كون الشيء في ذاته ممكناً أن تُعرف حقيقته لمن أراد علمه»(ابن حزم، 1998، ص. 67). فالتعريف يؤطِّر مفهوم البيان بشرطين، الأول هو الإمكان الذاتي للأشياء، والثاني يتحدَّد بفعل الإرادة، فالتعرُّف على ماهيَّة الموجودات ينبغي أنَّ تكون بأعيانها لها قابلية أن تُفهم وتكمَّم. إذ الوجود كمفهوم يتحدد منطقيَّاً وفق ثلاث رتب: (واجب الوجود) وهو ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره، وهذه الرتبة لا يوجد منها إلا فرد مع امتناع غيره وهو الله سبحانه(عبد الله، 2015، ص. 51). وعلى نقيض واجب الوجود (الممتنع) وهذا محال وجوده كشريك الباري مثلاً، ويتوسّط هذين الرتبتين (الممكن) الذي يفتقر وجوده إلى وجود غيره(جهامي، د.ت، ص. 967). وهذه الرتبة الأخيرة من الوجود هي المعنيَّة في خطاب ابن حزم، إذ أنَّها المتحقِّقة بشرط الإمكان.

والثاني: شرط الإرادة، وهذه إشارة دقيقة من ابن حزم في جعل الإرادة الانسانيَّة لها مُدخليَّة في الفهم، فالموجودات لا يستقل وجودها كحقيقة قارَّة في الذهن، فالفاهمة البشرية تتسلَّط عليها، وتتدخل في فهمها، وهذا معناه أنَّ الإنسان بما رُكِّب في جوهره الذاتي من قوى، بما في ذلك قوة الإرادة والتوجُّه، تمكِّن الذات الإنسانيَّة من مقاربة الأشياء وفق البراديغم الذي هو بمثابة (النموذج الفكري) أو (النموذج الإدراكي) أو (النموذج الإرشادي) أو (الإطار النظري) على اختلاف تسمياته، والذي يستسلفه المرء مسبقاً في رؤيته للعالم والأشياء، ومعنى ذلك أنَّ الموجودات بذاتها لا يمكنها التعريف بنفسها، وكشف ماهيتها من دون الإطار المرجعي

المتدخِّل في فهمنا للأشياء. «وقد لا يعكس البارادايم حقيقة الشيء الفليَّة بل يعكس معتقدات ورؤية الشخص ذاته لهذا الشيء»(بوكر، 2016، ص. 239).

في مقاربته لمصطلح (الإبانة) يُبرز ابن حزم هذا الفهم، يقول في تعريفه: «الإبانة والتبيين: فعل المبيِّن، وهو إخراجه للمعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة، وقد يسمَّى أيضاً على المجاز ما فهم منه الحق وإن لم يكن للمفهوم منه فعل ولا قصد إلى الإفهام مبيِّناً، كما تقول: بيَّن لي الموت أنَّ الناس لا يخلدون، والتبيين فعل نفس المبيِّن للشيء في فهمه إيّاه وهو الإستبانة أيضاً، والمبيِّن هو الدال نفسه»(ابن حزم، 1998، ص. 67).

إنَّ الإبانة تُسنِد انتاج المعنى للذات المريدة المتوفِّرة على مَلَكَة الوعي، ولهذا جاء الحديث عنها بوصفها فعل، وفاعليَّة قصديَّة، واستخراج للمعنى من حيّز الوجود بالقوة «إمكان حصول الشيء في حال عدمه»(التفتازاني، د.ت، ص. 36). والانتقال به إلى حيّز الوجود بالفعل «أن يكون الشيء حاصلاً ومتحققاً بالفعل»(التفتازاني، د.ت، ص. 38). فدلالات المعنى للأشياء والموجودات لا ينفكُّ ارتباطها العضوي بالفاهمة البشرية (العقل)، ويمكننا تكثيف رأي ابن حزم في هذه المسألة بالقول: وإذ نحيط بالشيء خُبراً من خلال الوعي به وفهمه فقد تشكّلت حينئذ بنيته الدلاليَّة وتحقَّق المعنى.

المبحث الرابع: الظاهرة اللغويَّة والعقل

تحيل الظاهرة اللغويَّة مفارقة الإنسان لسائر الخلائق، وامتيازه النوعي بها وعبرها ومن خلالها، فاللغة تُكسبُ الذات الانسانيَّة تفرُّدها الفذ في رتبة الموجودات، وإذا رُمنا تعريفاً منطقيَّاً للإنسان على جهة التفصيل فقد حُدَّه المناطقة بكونه: جسم نامٍ حساس متحرك بالإرادة ناطق(عبد الله، 2015، ص. 64). وابن حزم يركِّز على (الناطقيَّة) بوصفها الصِّفة المُميِّزة للإنسان، والمرتبطة بثنائيَّة العقل واللغة، نلحظ ذلك جليَّاً بقوله: «فلمّا كان النطق الذي هو التصرُّف في العلوم والصناعات قد خصَّنا دون سائر الحيوان وجب ضرورة أن لا يشاركنا شيء من الحيوان في شيء منه إذ لو كان فيه شيء منه لما كنّا أحقّ بكله من سائر الحيوان»(ابن حزم، 1996، ص. 151/1).

الناطقيَّة تحيل على القوة العاقلة التي هي محل الإدراك (العقل)، وعلى التلفظ الذي يبرز ذلك (اللغة)(عبد الله، 2015، ص. 17). فهي خصيصة تمكّن الإنسان من التصرُّف في المعارف كما نصَّ ابن حزم، وهذا الفعل لا يتحقق إلا بإعمال الوعي الحرّ المختار، وما التباينات المتفاوتة بين أفراد النوع الواحد إلا نتيجة اختلافاتهم في اشتغالات هذا التصرُّف، وابن حزم في هذا المقام يستبعد تماماً أن يملك الحيوان نطقاً مغايراً لناطقيَّتنا، يقول: «لا يتشكَّل في العقول البتة حياة على غير صفة الحياة عندنا. ولا نماء على غير صفة

النَّماء عندنا، ولا حمرة على غير الحمرة عندنا. ولا جسم على خلاف الأجسام عندنا، وهكذا في كل شيء فبالضرورة وجب إنَّ كل صفة هي بخلاف نطقنا فليس نطقاً»(ابن حزم، 1996، ص. 151/1).

الناطقيَّة فاعليَّة متصرِّفة تمنح الإنسان القدرة في أن يكون حرَّاً مختاراً، وبالطبع شرط التكليف المسؤوليَّة، ومقومات المسؤوليَّة: الحرية والاختيار المنبثقان عن الإرادة، وتلك الأفعال المنزوع منها اضطراراً، – بجوهر خِلْقتها، وبذاتيَّة طبعها– هذه الأركان والمقومات، لا تعدُّ كائنات ناطقة، ولا يسمّى فعلها نُطقاً، كمعمار ممالك النَّحل، ونسيج خيوط العنكبوت على الرغم من اتقان الصنعة، والسبب؛ أنَّ هذه المخلوقات إنَّما تفعل ذلك بغرائزيَّتها التي أودعت فيها، وليس بحكم التصرُّف الحرّ النابع عن الإرادة «إنَّ هذا طبيعة ضروريَّة، لأنَّ العنكبوت لا يتصرف في غير تلك الصفة من النسج ولا توجد أبداً إلا لذلك»(ابن حزم، 1996، ص. 151/1).

يعقد ابن حزم مقابلة للضدّين المتغايرين بالماهيَّة، تنتمي الأولى لعالم الحيوان والأخرى للإنسان، (الطبع/التصرُّف)، الطبع: طبيعة جبليَّة – غرائزيَّة – فطرية، والتصرُّف: فعل اختياري منتمٍ للثقافة، فالطبع يستقيم مع الحيوان ولا يليق بالإنسان إلا التصرُّف على حدِّ تعبيرات ابن حزم، والأصوات الصادرة عنها تتحدَّد معانيها وفقاً للانتماء المذكور؛ فالأصوات عن الطبع يرفض ابن حزم تسميتها لغة، والصوت المتكوِّنة دلالته بالتصرُّف والقصد يصادق عليه بوصفه لغة، وبالقطع أنَّ الظاهرة اللغويَّة المعبِّرة عن المعنى قصداً هي لغة (النطق/العقل)، وتبعاً لهذا الفهم تصبح اللغة فكراً، ويتنافذ كلّ من هذين المفهومين تأثيراً وتأثراً، بل يغدوان بهذا المعنى شيئاً واحداً متماهياً.

ويكثّف ابن حزم رؤيته هذه ويؤكدها بالرد الذي جاء نقضاً للنقض، إذ هناك من استهجن رأيه معترضاً عليه ومناقضاً إيّاه، شافعاً اعتراضه بالنَّص القرآني: (عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ) [النمل: 16]. فدلالة النَّص تقتضي أنَّ للطير منطقاً. أجاب ابن حزم على هذا الاعتراض: إنَّ الذي عناه الله تعالى بـ(مَنطِقَ الطَّيْرِ) «أصواتها التي ذكرنا. لا تمييز العلوم والتصرُّف في الصناعات التي من ادّعاها لها أكذبه العيان»(ابن حزم، 1996، ص. 151/1– 152).

الاهتمام الذي أولاه ابن حزم للظاهرة اللغويَّة تخطّى العناية بضبطها على صعيد البنية الصوتيَّة أو الصرفيَّة أو النحويَّة أو التركيبيَّة، فهذه الاشتغالات قتلها اللغويون بحثاً، إنَّما تركَّزت اهتماماته ودراساته على تناول اللغة وإحكام ضبطها في مستواها الدلالي، لتقوم بتأدية وظيفتها الموكولة إليها بدقة، تلك الوظيفة المتعلقة بتمثيل الحقائق المبثوثة في تضاعيف العالم والوجود تمثيلاً أقرب ما يكون لجوهرها الحقيقي، لتغدو اللغة اللسان الناطق عنها، والفاعليَّة التي تمنحها الظهور والحضور، وبذا قرر ابن حزم أن فعل العقل في المعرفة لا يمكن أن يتحقق إلا باللغة(الديري، 2007، ص. 22). «فلا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ»(ابن حزم، 2011، ص. 284).

اللغة بهذا الاعتبار تصبح عقلاً يفكّر، وتغدو ماهيَّات الأشياء حقائق لغويَّة، ولأنَّ اللغة بهذه المثابة، وتسند إليها هذه الوظيفة الخطيرة بات لزاماً فهم طبيعة اشتغالاتها على المستوى الدلالي المتعلِّق بالكيفيَّة التي عبرها ومن خلالها تنتج المعنى. وابن حزم مدركٌ وبدقة شديدة أنَّ منزلقات تحريف الحقائق، إنَّما تتمّ في اللغة، لذا نجده ينعت المختلفين معه من خصمائه بالتشغيب والتخليط وإيقاع الأسماء على غير مسمِّياتها. إنَّه يفهم وبعمق أن مأزقهم إشكاليتهم بيانيَّة لغويَّة ومن هنا يحصل المخادعة والتضليل.

ونختم هذا البحث بإيراد كلام ابن حزم عن اللغة، وإدماجه لمفهومها بمفهوم الحقيقة، يقول: «اللغة كلُّها حقيقة وذات أوضاع صحاح وعبارات عن المعاني، ولو كانت اللغة أوسع حتى يكون لكلّ معنى في العالم اسمٌ مختصٌ به لكان أبلغ للفهم وأجلى للشك وأقرب للبيان»(ابن حزم، 1987، ص. 67/4). بهذا الاتساع في المنظور تؤدي اللغة وظيفتها على الوجه الأتم، وتمام مهمتها أن تعطي لكلّ معنى تسمية مستقلّة، تزيح بها إشكالات الالتباس والتواءات الغموض، وتوقف انتقالات اللفظ. ومحصِّلة هذا الضبط انكشاف الحقيقة في جوهرها وماهيتها.

الخاتمة

بعد هذا التتبُّع المنهجي في قراءة الظاهرة اللغوية في وعي ابن حزم الأندلسي، توصلت الدراسة في مسعاها البحثي للنتائج التالية:

أولاً: ابن حزم يعدُّ اللغة الأداة التي بدونها لا يمكن القبض على الحقائق كما هي، ويتوجَّب على إمكاناتها اللفظيَّة أن تضع للمعاني تسميّات دقيقة تعكس حقيقة الشيء بانضباط محكم، فاللغة بعدم الالتفات إلى خطابها ومحتواها الظاهر والمضمر كثيراً ما تضللنا.

ثانياً: توصَّل ابن حزم أن اللغة تشكُّل هويَّة الكائن الإنساني وتتشكَّل به، بل هي الذات الإنسانيَّة عينها، وأن الذات والموضوع (الإنسان واللغة) لا يمكن فصل وثوقيَّة الارتباط بينهما، فاللغة مَلَكَة مغروسة في الطبيعية التكوينيَّة للإنسان، والإنسان منتج لغويّ؛ فهو مفكِّرٌ بها، وناطق عنها، ومتواصل عبرها.

ثالثاً: الخطاب بنية دلاليَّة منضَّدٌة بالمعنى، ودلالة معناه متوقفة على فهمه، والفهم وعي بالعلامات الظاهرة بوصفها دليلاً، وهذه الدّوال تُشكِّل منها الفاهمة البشريَّة معنى الخطاب، واللغة هي محور كل ذلك، وهذا ما قررته الأطروحة الحزميَّة (إنَّ الخطاب لا يُفهم منه إلا ما قضى لفظه).

رابعاً: التوقيف الذي عدَّه ابن حزم المفسِّر لأصل اللغة وميلاد نشأتها، وهو احتماليَّة مفترضة وإن كانت مرجَّحة، غير أن القول بالتوقيف لم يقدِّم تفسيراً لتعدُّديَّة اللغات ووجوه اختلافها، تنهض في تجسير العلاقة بين المفهومين المفسرين للظاهرة اللغويَّة، فأحدهما توجِّه بالتفسير أصل اللغة، والآخر يقدِّم تبريراً منطقيَّاً لتعدُّد اللغات.

خامساً: يرى ابن حزم أنَّ اكتمال الإنسان لا يكون إلا بفاعليَّة مَلَكَتيه كلتاهما: القوى العقليَّة واللغويَّة، والعلاقة بين المَلَكَتَين عضويَّة، واقترانهما في تشكيل الماهيَّة ضروري، فقوانين المنطق ومقررات الحسّ السليم يصادقان على هذا الزعم؛ إذ أنَّ ولادة اللغة وولادة الإنسان متزامنتان وجوديَّاً.

سادساً: إنَّ الذي يُصيِّر الأصوات الصادرة عن الكائن لغة هو القصديَّة في الخطاب، وكلُّ صوت غير متلبِّس بهذه القصديَّة فهو بالقطع والجزم لا ينتسب لمجال اللغة ومنظومتها.

سابعاً: إنَّ الأشياء إذا لم تعطِها اللغة اسماً لا تظهر في حاق الوجود، ولا تنتقل من كمونها الراقد في العدميَّة إلى الحضور الحيوي في عالم الشهود، أو كما عبّر ابن حزم في قوله (إخراج الموجودات من دائرة الإمكان إلى دائرة التحقُّق)، واللغة بهذا الاعتبار تقوم بمهمة إكساب الحياة للأشياء، وإفاضتها على الموجودات.

المراجع

- القرآن الكريم
- ابن حزم، علي بن أحمد، (1998)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: محمود حامد عثمان، ط1، دار الحديث، القاهرة.
- ابن حزم، علي بن أحمد، (2011)، التقريب لحد المنطق بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: إحسان عباس، ط3، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- قطوس، بسام (2002)، تمنع النص متعة التلقي: قراءة ما فوق النص، ط1، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان.
- ابن حزم، علي بن أحمد، (1987)، رسائل ابن حزم الاندلسي، تحقيق: إحسان عباس، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- السريري، أبي الطيب مولود، (2015)، رسائل علميَّة في فنون مختلفة (الرسالة الثانية)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
- التفتازاني، سعد الدين (د.ت)، شرح الخبيصي على متن تهذيب المنطق، ط3، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة.
- ابن فارس، الحسين أحمد (د.ت)، الصاحبي في فقه اللغة، تحقيق: السيد أحمد صقر، (د.ط)، مطبعة الحلبي، القاهرة.
- الديري، علي أحمد، (2007)، طوق الخطاب: دراسة في ظاهرية ابن حزم، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

- عبد البديع، لطفي، (1986)، عبقرية اللغة العربية في رؤية الإنسان والحيوان والكواكب، ط1، منشورات النادي الثقافي، جدة.
- شاهين، عبد الصبور، (1988)، علم اللغة، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- بحيري، سعيد حسن، (2010)، علم النص: المفاهيم والاتجاهات، ط2، دار المختار للنشر والتوزيع.
- ابن حزم، علي بن أحمد، (1996)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد ناصر وعبد الحمن عميرة، ط2، دار الجيل، بيروت.
- خليفي، بشير، (2010)، الفلسفة وقضايا اللغة: قراءة في التصور التحليلي، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر.
- الشولي، عبد الرحمن، (2016)، فلسفة المعنى في الفكر واللغة والمنطق: نظرة إلى جدلية الدوال والمدلولات، ط1، دار النهضة العربية، بيروت.
- بيكرتون، ديريك، (2001)، اللغة وسلوك الإنسان، ترجمة: محمد زياد كبة، ط1، أدارة النشر العلمي – جامعة الملك سعود.
- سبيلا، محمد، بنعبد العالي، عبد السلام (2005)، اللغة: (سلسلة دفاتر فلسفية)، ط4، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
- قندريس، ج، (2014)، اللغة، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي، محمد القصاص، فاطمة خليل، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة.
- عبد التواب، رمضان، (1997)، المدخل إلى علم اللغة والبحث اللغوي، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- مصطفى، عادل (2017)، مغالطات لغويَّة: الطريق الثالث إلى فصحى جديدة، ط1، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، (1983)، المقدمة، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- جهامي، جيرار، (د.ت)، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ط1، مكتبة لبنان الناشرون، بيروت.
- بوكر، وديعة عبد الله، الصائغ، سوزان ناصر، (2016)، نظرية النموذج (البارادايم) على العمل الفني، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، مج89، ع1، تصدر عن كلية الآداب جامعة المنيا.

عبد الله، محمد رمضان، (2015)، علم المنطق، ط1، دار ابن حزم، بيروت، دار أمير، كركوك.