العنوان:	دراسة في الحب عند ابن حزم
المصدر:	شؤون عربية
الناشر:	جامعة الدول العربية - الأمانة العامة
المؤلف الرئيسي:	عباس، إحسان، ت. 2003 م.
المجلد/العدد:	ع 3
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1981
الشهر:	مايو - رجب
الصفحات:	134 - 162
رقم MD:	49799
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	EcoLink
مواضيع:	ابن حزم ، علي بن أحمد (ت 456هـ)، الفلسفة الإسلامية ، الفلسفة اليونانية ، الحب ، الطب ، العصر العباسي ، كتاب طوق الحمامة ، كتاب الزهرة ، المرأة العربية ، العصر الأندلسي ، الشعر العربي
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/49799

© 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

عباس، إحسان. (1981). دراسة في الحب عند ابن حزم.شؤون عربية، ع 3 ، 134 - 162. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/49799

إسلوب MLA

عباس، إحسان. "دراسة في الحب عند ابن حزم."شؤون عربيةع 3 (1981): 134 - 162. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/49799

© 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.

دراسة في الحب عند ابن حزم

د. احسان عباس

رئيس دائرة الادب العربي ولغات
الشرق الادنى في الجامعة الاميركية في بيروت

يعد «طوق الحمامة» من اهم ما كتب عن الحب ـ تلك الظاهرة الانسانية المتميزة ـ لا في الادب العربي وحده ، بل في ميدان الآداب العالمية جمعاء ولهذا حاولت في هذه الدراسة المستأنفة ـ ازاء كل ما كتب عن هذا الكتاب الفذ ـ ان أعيد النظر في منابعه وأصوله ودوافعه ومميزاته . وانا موقن ان موقف ابن حزم من قضية الحب لا يمكن فهمه الا بالربط بين طوق الحمامة ورسالته في مداواة النفوس ، اذ ظل لموضوع الحب ـ من منظور التطور في التجربة ـ مقامه الأثير لدى ذلك الظاهري ، ورغم ما قد يبرزه النضج من تغير او تطور او تناقض في النظرة الكلية ، فإن ابن حزم الشاب ، مثله مثل ابن حزم الشيخ ، ظل يولي هذه الظاهرة عناية خاصة ، تدل على ان «العقل» لا يستطيع ان ينكر على «القلب» صلته بواقع الحياة ، حتى حين تصبح حدة القلب موجهة بقوة الضابط العقلي الذي يريد ان يحاكم الأشياء بمنطق جاف صارم .

١ ـ آراء في الحب قبل ابن حزم: يبدو أن حوار «المأدبة» لافلاطون كان معروفاً على نحو ما في القرن الثالث الهجري لدى المثقفين المسلمين ، وان لم نجد له ذكراً صريحاً بين كتب افلاطون في المصادر العربية[١] . ويدور حوار المأدبة حول موضوع «الحب» او «العشق» على نحو غير حواريّ في البداية ، اذ يتوالى على الحديث في الموضوع على صورة «المقام» خمسة من المتحدثين ، اجتمعوا في بيت احدهم ، وأحبوا ان يتجنبوا الاستسلام الى نوبة من الشرب بعد انتهائهم من الطعام ، فتناوبوا الحديث واحداً بعد آخر ، وعرض كل واحد منهم وجهة نظره في الحب ، فلما جاء دور السادس ، وهو سقراط ، رأى جاداً او هازلاً ، انه يقصر في البلاغة عن مدى كل منهم ، وهو في حقيقة الامر ينتقد الطريقة «الخطابية» التي عالجوا فيها الموضوع ، ولذلك تحول الى طريقته المفضلة وهي «الحوار» المتنامي ، الذي يستحث فيه محاوره الى الالتزام بحدود واضحة بعد ان يتحول به الى ظل له ، وفي اثناء ذلك انتقل سقراط يقصّ حواراً جرى بينه وبين امرأة اسمها ديوتيما عارفة بفنون الحب ، حول الموضوع نفسه ، وعندما ينتهي

(١) من بين كتبه المترجمة كتاب «في اللذة المنسوب الى سقراط» وقد ذهب فرانز روزنتال ورتشارد فالتسر في تعليقاتهما على كتاب الفارابي «فلسفة افلاطون واجزاؤها ومراتب اجزائها». الى ان «في اللذة» لابد ان يكون هو «المأدبة»، وتعقبهما الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه «افلاطون في الاسلام» (ص : ٣١) ورفض التوحيد بين الكتابين، وحججه غير مقنعة، وكل قطع في هذا الامر قبل ان يعثر على نصوص من كتاب «في اللذة» لا يؤخذ على علاته .

سقراط من آراء تلك المرأة ، يدخل القبيادس مع شلة من السكارى ، ويتجه الحديث وجهة عملية ، اذ يكون دور المتحدث السابع ـ وهو القبيادس ـ أن يبين مميزات سقراط ، وخاصة في الحب ، وعلى نحو اخص في محبته لالقبيادس نفسه . وفيما كانت الجلسة تنحو نحواً جديداً ، بعد ان انتهى كلام السابع، جاء جمع من السكاري آخر ، ووجدوا الباب مفتوحاً فدخلوا ، وكثر الضجيج وانتقض النظام ، وانفضت الجلسة على نحوٍ ما .

ذلك هو الاطار العام الذي جرى فيه «حوار المأدبة» ـ دون المحتوى ـ ولعلـــه إطاراً شبيهاً به[٢] هو الذي أوحى بعقد ذلك «المقام» حول «العشق» في مجلس يحيى بن خالد البرمكي (١٩٠/٨٠٥)[٣]، فقد كان يحضر ذلك المجلس عدد غفير من اهل البحث والنظر مثل ابي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم والنظام وبشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس والموبذ قاضي المجوس وغيرهم ، وقد كان عدد المتحدثين في مجلس يحيى ثلاثة عشر ، وهم وان لم يحاولوا ترسم حوار فيما بينهم فقد أكتفوا بحكاية الشق الاول من « حوار المأدبة » ، اذ تناول كل منهم « العشق » حسب تصوره له ، بوصف موجز ، وربما لم يكن فيهم من اعتمد الآراء التي وردت في « حوار المأدبة » حول العشق ، ولكن الاطار نفسه يربط بين مجلسهم والمأدبة ، وشيء آخر أهم من الحوار وهو تلك التوطئة في كل من المجلسين ، فقد بدأ « حوار المأدبة » بالشكوى من أن جميع الأرباب تصاغ فيهم الاناشيد والمدائح الا ربّ الحب ، بل ان المعلمين المحترفين من السوفسطائيين يؤلفون الكتب والخطب في أصغر الموضوعات كفائدة الملح للانسان ، وليس ثمة واحد يقف ليثني على « الحب » ؛ وفي مجلس يحيى فاتحة مشابهة ، فقد وجه رب المجلس حديثه الى المثقفين الموجودين في حضرته ، بالتذمر من انهم اسرفوا في الحديث عن كل نقطة ، مهما تدّق ، في علم الكلام ، فتحدثوا عن الكمون والظهور والقدم والحدوث والنفي والاثبات والحركة والسكون والجزء والطفرة والاجسام والاعراض ، وانهم قد اشبعوا القول في هذه القضايا وسواها ، ومن حق العشق عليهم ان يقولوا فيه شيئاً ـ دون منازعة[٤] ـ ودون استعداد سابق ، بل بما سنح لهم في الوقت ، على نحو ما جرى في « حوار المأدبة » .

وليس يهمني هنا : أحدث ذلك المجلس حقاً او لم يحدث ، وهل ضم تلك الشخوص او لم يضم ، وانما الذي يهمني هو هذا «الانموذج» الذي يقرب الى الظن ان «حوار المأدبة» على نحو ما ، او شيئاً شبيهاً به ، كان معروفاً لدى المثقفين المسلمين في اواخر القرن الثاني او اوائل الثالث ، والا فلماذا «العشق» من دون سائر الموضوعات ينتدب الى الكلام فيه على نحو واقعي او متخيل ـ عدد من مفكري ذلك العصر ؟ لقد ملأ الحديث عن الحب الشعر العربي والحكايات والاسمار حتى حينئذ ، وكان لابد ـ في ظل الثقافة اليونانية ـ أن يتصدى له «المتفلسفون» ليحددوا طبيعته وماهيته ، على نحو يذكر بالمأدبة .

بل اننا لا نستطيع ان ننفي الصلات الموضوعية بين مجلس يحيى والمأدبة ، معتمدين الحافز والاطار موضعين للتشابه بينهما وحسب ، فإن المدقق في احاديث المتكلمين في مجلس يحيى يلمح بعض

---

(٢) ان توالي عدد من الحكماء اليونانيين في الحديث حول موضوع معين اصبح صورة محببة لدى المفكرين المسلمين، مثل تواليهم في تأبين الاسكندر ، وفي مواقف اخرى اورد بعضها حنين ابن اسحاق في كتابه «نوادر الفلاسفة» (انظر **ملامح يونانية** ص ١١١ وما بعدها، والملحق رقم : ٢) .

(٣) انظر المسعودي : **مروج الذهب** (ط : شارل بلا ، بيروت ١٩٧٣) ٤: ٢٣٦ ـ ٢٤١.

(٤) «دون منازعة»، هي التي حددت عدم ظهور الحوار ، على نحو متعمد .

المشابه في التعبير عن «الحب» او «العشق» .هذا هو «فايدرس» المتحدث الاول في «المأدبة» يتناول الحب من حيث هو قوة محولة ، تجعل المحب يتوجه نحو الفضيلة وينفر من الرذيلة ومن كل ما يجر العار على نفسه في سبيل رضى المحبوب ، مثلما ان الحب يقترن بالتضحية ، مورداً هنا مثل «لقست» (Alcestis) الزوجة الوفية التي ضحت بنفسها من اجل زوجها بعد ان انكره كل الناس حتى ابوه وأمه[٥] . ويقول ابو الهذيل العلاف «غير ان العشق من أريحية تكون في الطبع وطلاقة توجد في الشمائل، وصاحبه جواد لا يصغي الى داعية المنع ولا يصيغ لنازع العذل »[٦] . ويقول آخر : «وايسر ما يبذله لمعشوقه ان يقدم دونه»[٧]ـ وتلك هي التضحية ـ ويصف اغاثون ـ وهو المتحدث الخامس كيف ان الحب نموذج للرقة، رشيق ، جميل القسمات يعيش بين الازهار ، وانه شجاع حكيم وكل من يمسه يصبح حكيماً ، وانه يقرب بين النفوس ويزيل الشعور بالاغتراب ، وهو ابو اللياقة واللطف وكل ضروب الفضل[٨]، واذا نحن تغاضينا عن التشخيص أحياناً في العبارات اليونانية ـ لان الحديث عن الحب في العربية كثيراً ما ينصرف الى المحب نفسه ـ وجدنا أحد المتحدثين في مجلس يحيى يقول : «هو (أي الحب) من بحر اللطافة ورقة الصنيعة وصفاء الجوهر»[٩] وآخر يقول انه «موسوم بالبراءة ولطف الصورة»[١٠] ويقول : «والى غاية الرقة يضاف صاحبه»[١١] . وثالثاً يقول : «العشق ارق من السراب وادب من الشراب» فهذه كلها مواطن للتشابه به قد ترجح القول بمعرفة «المأدبة» وقد تكون ايضاً نتيجة نظرة مستقلة في جانب من تلك التجربة الانسانية المشتركة بين الناس .

على أنّا قبل ان نغادر مجلس يحيى بن خالد علينا ان نتذكر اموراً سنحتاج اليها كلما تقدمت بنا الخطى في طريق هذا البحث، ومنها :

١ ـ أن اولئك المفكرين يكادون يجمعون على ان الحب اتصال بين الارواح او النفوس (أو بين روحين ونفسين) على سبيل المشاكلة ، والتكافؤ في الطريقة ، والمطابقة والمجانسة في التركيب ، او انه تمازج بين جواهر النفوس بوصل المشاكلة والمناسبة والمساكنة ، او انه اتفاق الاهواء وتمازج الارواح وتراوح الاشباح .

٢ ـ ان بعض اولئك المفكرين ذهب الى القول بنورانية الحب : «انبعث لمح نور ساطع تستضيء به نواظر العقل وتهتز لاشراقه طبائع الحياة»[١٢] .

٣ ـ عبر اكثرهم عن قوة الحب وسلطانه ونفاذه بصور مختلفة لكن المرمى فيها واحد ، مثل : «له نفوذ في القلب كنفوذ صيب المزن في خلل الرمل» و «له مقتل في صميم الكبد ومهجة القلب» و «ادب من الشراب ... له سحابة غزيرة تهمي على القلوب فتعشب شغفاً وتثمر كلفاً» و «له دبيب كدبيب النمل» و «يسور في البنية سوران الشراب ..»الخ.

---

(٥) **The Symposium by Plato,** translated by W. Hamilton (Penguin Books. 1956) PP. 42 - 45
وخلاصة القصة ان ابولو انبأ ادميتس ملك فيراى احدى مدن تشطاليا بأن الموت مدركه لا محالة ان لم يجد من يموت نيابة عنه . فرفض ابوه وامه ذلك ، وتقدمت زوجه لقست لتفديه بنفسها.

(٦) المسعودي ٤ : ٢٣٧ .

(٧) المسعودي ٤ : ٢٣٩ .

(٨) **The Symposium.** PP. 68 seq.

(٩ ـ ١٠) انظر المسعودي ٤ : ٢٣٧ ، ٢٤٠، ٢٣٨ .

(١١) المصدر نفسه .

(١٢) المسعودي ٤ : ٢٤٠ وقارن بما اورده ابن القيم في **روضة المحبين** : ١٣٩ (ط . بيروت ١٩٧٧) .

٤ ـ اتفق اكثرهم على وصف حال المحب بالتذلل وما اليه من مظاهر فقالوا : انه يخضع لعبد عبده ، دائم اللوعة ، طويل الفكر ، صومه البلوى ، وافطاره الشكوى ، اذل من النقد ، يهش لكل عبد ، ويؤسر بكل طمع ، يتفوه بالاماني ويتعلل بالاطماع .

٥ ـ وانفرد الموبذ قاضي المجوس بالربط بين الحب وحركات النجوم والفلك «الاسطقسات تولده والنجوم تنتجه ... وعلل الاسرار العلوية تصوره ... تنبعث خواطره بحركات فلكية ... الخ».

ان مثل هذه النظرات ، يدلنا على لون «الفكر» الذي كان رائجاً حول الحب في المشرق قبل ابن حزم ، ويبين الى اي مدى التقت مفهوماته عن طريق التجربة ، بما وقر في نفسه عن طريق الثقافة . ولكن المشرق قبل ابن حزم عرف آراء ونظرات اخرى في الحب ، اطلع عليها ابن حزم من بعد ، وكان اهمها ما قرأه في كتاب الزهرة[١٣] لابي بكر محمد بن داود الاصبهاني (ـ ٢٩٧ / ٩١٠) وهو ظاهري أيضاً، فقد جاء في ذلك الكتاب : «وزعم بعض المتفلسفين ان الله ـ جل ثناؤه ـ خلق كل روح مدورة الشكل على هيئة الكرة ، ثم قطعها أيضاً ، فجعل في كل جسد نصفاً، وكل جسد لقي الجسد الذي فيه النصف الذي قطع من النصف الذي معه ، كان بينهما عشق للمناسبة القديمة ، وتتفاوت احوال الناس في ذلك على حسب رقة طبائعهم»[١٤] . وقد اطلع ابن حزم على هذا القول ونسبه الى ابن داود ولكنه اورده على النحو الآتي : «الارواح اكر مقسومة ، لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي ، ومجاورتها في هيئة تركيبها» .

وبين النصين اختلاف جوهري ، ولكن هذا يجب الا يستوقفنا ايضاً ، انما الذي يستوقفنا هو فكرة «الاكر» التي انقسمت : من اين تسربت هذه الفكرة الى ابن داود ؟ ان هذه الفكرة تقوي الحجة بأن كتاب «حوار المأدبة» كان معروفاً على نحو ما في القرن الثالث ، لانه ـ فيما اعتقد ـ مصدر تلك الفكرة . فالمتحدث الرابع في المأدبة ، وهو الكاتب الكوميدي ارسطوفان، يرى ان الخلق كانوا ثلاثة اصناف ، ذكوراً واناثاً وخليطاً من هذين ، وكان كل مخلوق بشري كلاً كاملاً ، ظهره وجانباه مدوران على شكل كرة ، وكان له اربع ايد واربع ارجل ووجهان متماثلان قائمان على رقبة مستديرة ، وكان هذا المخلوق يمشي في شكل دائري ، وكان قوياً مخوفاً ، فرأى الاله ان يضعف من قوته ، فشقه نصفين، ومنذ ذلك الحين اخذ كل نصف يتوق الى النصف الآخر الذي انفصل عنه ، فإذا التقيا تعانقا كأنما يطلبان الاتحاد . فإذا كان النصفان الملتقيان ذكراً وأنثى نتج عن تلاقيهما التناسل، فوجدا الاكتفاء في الاتصال ، وانصرف الذكر بعده الى ممارسة شؤون الحياة الاخرى ، واذا حدث التجاذب بين ذكر ومثله ، نشأت بينهما عاطفة قوية غلابة تخلق متعة في الصحبة ، ولكن لا احد يستطيع ان يقول انها قاصرة على الجسد بل ان روح كل منهما تتوق الى الاخرى توقاً لا تستطيع ان تفصح عنه . وعلى هذا فليس الحب سوى محاولة للعودة الى الحال التي كان الآدميون عليها ، فهو رغبة في استعادة الوحدة القديمة[١٥] .

---

(١٣) دخل كتاب الزهرة الى الاندلس ـ في اوائل القرن الرابع على اكثر تقدير ـ وقد عارضه احمد بن فرج الجياني فألف على نسقه كتاب «الحدائق» للحكم المستنصر واقتصر فيه على اشعار الاندلسيين، وكانت وفاة ابن فرج في سجن المستنصر (لعله اذن توفي قبل سنة ٣٦٦). وكان ابن حزم معجباً بالكتابين ، وهو يقول في كتاب ابن فرج «احسن الاختيار فيه ما شاء، واجاد فيه فبلغ الغاية مأتى الكتاب فردا في عناه» (**الجذوة**: ٩٧ وانظر ترجمة ابن فرج في **المغرب** ٢: ٥٦ **المطمح** : ٧٩ ومعجم **الادباء**٤: ٢٣٦ **والمطرب** : ٤ وفي الجذوة والحلة السيراء نقول كثيرة عن الحدائق) .

(١٤) النصف الاول من **كتاب الزهرة**: (تحقيق لويس نيكل ومساعدة ابراهيم طوقان ، بيروت ١٩٣٢) ص : ١٥ .

(١٥) بايجاز عن (**Symposium**) ص : ٥٩ وما بعدها .

ان هزل ارسطوفان في معرض الجد قد تحول وتحور حين انتقل الى بيئة بغداد في القرن الثالث ، فموضوع الحب في «المأدبة»، وهو حب بين الذكران ، ويكاد لا يتوقف عند حب الذكر للانثى ، قد اختفى ، ولم يستطع الا ان يومىء اليه ايماء من وراء ستار النظرية شخص مثل ابن داود شهر بحب حدث اصبهاني يقال له محمد بن جامع او وهب بن جامع[١٦]، وانقسام الاجساد في ذلك التصوير شبيه الهزلي لدى ارسطوفان اصبح عند ابن داود انقساماً في روح كرية جعلت في جسدين ، فأخذ كل نصف يفتش عن نظيره ، وكان ذلك التحول والتحور ضرورياً لفقيه ولمجتمع «استعلائي» النظرة ، تحول عفته الدينية ـ او تعففه ـ دون التسليم ببحث الجسد عن جسد مناظرٍ له .

وفي المأدبة استطاع سقراط وحده ان يتحول بالحب ـ حسب تعليمات «ديوتيما» ـ الى مجال آخر : فقد تدرج من ان الحب «روح» (او شيء يشبه الملاك) وسيط بين الله والخلق ، وان هذه الروح تحفز الى اختيار المحبوب ، وذلك هو الجمال او الخير ، والرغبة في ذلك تؤدي الى السعادة، وهذه الرغبة تعبر عن ذاتها بصور مختلفة ، فالناس يقولون ان النصف يبحث عن نصفه ولكن سقراط يرى ان الحب ليس رغبة في الاتحاد بالنصف ، وانما هو رغبة في الاحتياز السرمدي للمحبوب ـ وهو الخير ـ ومهمة الحب هي «التناسل» فكل الناس «حاملون» روحياً وجسدياً ، وعندما يحين الحين يحسون بالحاجة الى «الوضع»، ولا يستطيعون ذلك الا في الجمال لا في القبح ، وهذه «الولادة» هي أقرب شيء الى الخلود مع الخير ، فالحب اذن هو حب الخلود ، مثلما هو حب الخير ، وهما سيان ، فمن كانت غريزته في «التولد» جسدية بحث عن المرأة، ومن كانت رغبته في «التوالد» روحية بحث عن الحكمة ، وهكذا يتدرج الحب : من تأمل الجمال الجسدي في واحد «يفرخ» في تأمله مشاعر جميلة ، ثم الى تأمل الجمال الجسدي واكتشاف عناصره المشتركة في الكثير ، ثم الارتقاء الى جمال الروح ، ثم الى تأمل الجمال المطلق خارج هذا العالم، وهكذا يتم الانتقال في الحب من المادي الى المعنوي ومن المعنوي الى جمال المعرفة ، ومنها الى جمال المعرفة الكلية العليا[١٧] .

وهذا التدرج هو الذي لفت أنظار إخوان الصفا ، فبعد ان قرروا ان النفوس تتفاوت في المحبة بين نفس شهوانية واخرى حيوانية وثالثة ملكية (او ناطقة) وان في جبلة النفوس محبة البقاء السرمدي[١٨] تحدثوا عن تدرج النفس من المادي الى الروحاني فقالوا : «ثم اعلم ان الغرض الأقصى من وجود العشق في جبلة النفوس ومحبتها الأجساد واستحسانها لها ولزينة الابدان ، واشتياقها الى المعشوقات المفتنة ، كل ذلك انما هو تنبه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورياضة لها وتعريج لها وترقية من الامور الجرمانية الى المحاسن الروحانية ودلالة على معرفة جوهرها»[١٩] ذلك لان كل المشتهيات في الاجساد رسوم طبعتها فيها النفس الكلية ، فإذا تأملتها النفس الجزئية حنت اليها ، واحبتها ، فإذا غابت تلك الرسوم بقيت المحبة ، لانها تمثل تشوق النفس الجزئية الى النفس الكلية ، والنفس الكلية تشبه بالباري تعبداً له واشتياقاً اليه ، ولذلك كان الله هو المعشوق الاول الذي تشتاق اليه جميع الموجودات ونحوه تقصد لأنه هو الموجود المحض ، وله البقاء السرمدي والكمال المؤبد[٢٠] .

---

(١٦) الصفدي : **الوافي بالوفيات** ٣ : ٥٩ .
(١٧) بايجاز عن **(Symposium)** ص : ٨١ ـ ٩٤ .
(١٨) **رسائل اخوان الصفا** (ط . بيروت) ٣ : ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .
(١٩) **رسائل** ٣ : ٢٨٢ .
(٢٠) انظر **المصدر نفسه** : ٢٨٢ ـ ٢٨٦ .

وعلى الرغم من تحول اخوان الصفا الى نظرة افلوطينية واضحة ، فليس ببعيد اذن ان تكون «المأدبة» مصدراً لكثير من تلك التصورات عن الحب ، ولكنها واشباهها تمثل المصدر الفلسفي، وهو مصدر يقف في موازاته المصدر الطبي ، فقد كان ابن داود نفسه يعرف ان بعض المتطببين يقول «العشق طمع يتولد في القلب ، وتجتمع اليه مواد من الحرص ، فكلما قوى ازداد صاحبه في الاهتياج واللجاج وشدة القلق وكثرة الشهوة ، وعند ذلك يكون احتراق الدم واستحالته الى السوداء والتهاب الصفراء وانقلابها الى السوداء، ومن طغيان السوداء فساد الفكر ، ومع فساد الفكر تكون الفدامة ونقصان العقل ، ورجاء ما لا يكون وتمني ما لا يتم ، حتى يؤدي ذلك الى الجنون ، فحينئذ ربما قتل العاشق نفسه ، وربما مات غماً ، وربما نظر الى معشوقه فيموت فرحاً أو أسفاً ، وربما شهق شهقة فتختفي فيها روحه أربعاً وعشرين ساعة فيظنون انه قد مات فيقبرونه وهو حي ، وربما تنفس الصعداء فتختنق نفسه في تامور قلبه وينضم عليها القلب فلا ينفرج حتى يموت ، وربما ارتاح وتشوق للنظر او رأى من يحب فجأة فتخرج نفسه فجأة دفعة واحدة ...»[٢١] .

ولا يرى ابن داود بأساً في ان يقرن بين هذا التفسير الطبي في الحب، وهو قائم على نظرية الطبائع والاخلاط ، متصل بالجسد اتصالاً وثيقاً ، غير معترف بأي دور للروح او للنفس في مجال الحب وبين حديث آخرين عن النفوس ـ او الارواح ـ الكرية التي انقسمت «في مقر عالمها العلوي» (حسب مفهوم ابن حزم) دون ان يعلق على المفارقة القائمة بين النظريتين . وأسوأ من ذلك صنيع اخوان الصفا ، فانهم حشدوا جميع الآراء في نطاق، فاوردوا قول من قال ان العشق جنون الاهي[٢٢] ـ وهو رأي ذكره ابن داود نفسه[٢٣] ـ وتحدثوا عن آراء الاطباء فيه ، حسبما جاء عند ابن داود[٢٤]، وهو رأي لم يلبث ان نسب الى افلاطون نفسه ايضاً[٢٥] ، بل زاد اخوان الصفا زيادة في فهم الحب الجسدي أربت على كل شيء سابق ، وان كان توجههم النهائي افلوطينياً ، فزعموا ان العاشق والمعشوق اذا تباوسا وامتص كل واحد منهما ريق صاحبه وبلعه وصلت تلك الرطوبة الى معدة كل واحد منهما وامتزجت مع سائر الرطوبات ، ثم وصلت الى الكبد واختلطت باجزاء الدم وانتشرت في العروق ، واصبحت جزءاً من تكوين الجسد ، واذا تنفس كل واحد منهما في وجه صاحبه اختلط ذلك مع الهواء المستنشق، ووصل بعضه الى مقدم الدماغ ، فاستلذ كل واحد ذلك التنسم ، او وصل الى الرئة ومن الرئة الى القلب، وانتقل مع حركة النبض الى سائر الجسد ، واختلط بالدم واللحم[٢٦] .

واجتمع الى هذين المصدرين الفلسفي والطبي ـ في تصور مفهوم الحب ـ مصدر ثالث هو المصدر التنجيمي الذي رأينا بوادره عند الموبذ قاضي المجوس ، وقد خضع ابن داود ايضاً لهذا المصدر[٢٧] وقرنه بالمصدرين الآخرين، كما فعل شيئاً شبيهاً بذلك اخوان الصفا[٢٨] وان لم يكن تحديد المؤثرات النجومية متفقاً عليه بينهما .

---

(٢١) **الزهرة** ١: ١٧.
(٢٢) **رسائل** ٣ : ٢٧٠.
(٢٣) **الزهرة** ١٥: ونسب الى افلاطون .
(٢٤) **رسائل** ٣ : ٢٧١ .
(٢٥) **افلاطون في الاسلام** ، نصوص جمعها وعلق عليها الدكتور عبد الرحمن بدوي (تهران ١٩٧٣) ص ٢٥٢ ونقله ابن القيم في **روضة المحبين** : ١٣٧ ونسبه لبعض الفلاسفة.
(٢٦) **رسائل** ٣ : ٢٧٤ ـ ٢٧٥.
(٢٧) **رسائل** ١ : ١٦ .
(٢٨) **رسائل** ٣ : ٢٧٣ .

فإذا انتهينا الى أواخر القرن الرابع وجدنا «تصعيداً» متعمداً لكل هذه النظرات لدى ابن سينا الذي يرى ان من شأن العاقل «الولوع بالمنظر الحسن من الناس» ولكن ان كان هذا الولوع للذة حيوانية فهو مستحق للوم (مثل الفرقة الزانية والمتلوطة)[٢٩] ، ولهذا تستبعد لذة المباضعة ، فأما المعانقة والتقبيل فإن كان الغرض منهما الاتحاد فليس بمنكر (وهذا هو الظرف) ، ولكن العشق الحقيقي هو عشق الخير المطلق عشقاً غريزياً ، أي قبول تجليه على الحقيقة، وتجليه هو حقيقة ذاته ، والنفوس الملكية عاقلة له وعاشقة ومتشبهة بما تعقله منه أبداً[٣٠] . وهكذا ينتهي ابن سينا إلى ما انتهى اليه اخوان الصفا ، دون أن ندري يقيناً أيهما كان قبل الآخر ، ويكون المتفلسفة قد وصلوا الى فكرة «الاتحاد» في الحب ، وكان وصولهم الى ذلك قبل المتصوفة ، على الأرجح .

غير ان القرن الثالث شهد مفهوماً رابعاً للحب (الى جانب المفهوم الفلسفي والطبي والنجومي) ، وهذا المفهوم صوفي أيضاً ، لكنه لم يبلغ بعد درجة «الاتحاد» ولا ندري حقيقة من هو الذي قال به لأنه فريد في منزعه ، وهو يتلخص في ان الحب ـ على المستوى الانساني ـ امتحان لكي يتلقن المحب درساً في طاعة محبوبه ويدرك معنى المشقة في مخالفته ، وهذا يهيئه ليدرك قيمة رضى الله تعالى ، لان الله تعالى أحرى بأن يتبع رضاه وتتجنب مخالفته[٣١] ، فكأن الحب الانساني رياضة في مرحلة ينتقل بعدها «العبد» الى مرحلة ثانية .

هذه المفهومات الاربعة للحب قد جمعت معاً ـ بشكل موجز ـ في كتاب «الزهرة» ، وهو كتاب عرفه ابن حزم معرفة تمكن واستلهام ، فلو لم يطلع على المصادر الشرقية الأخرى ، لكان كتاب «الزهرة» ، وحده كافياً في هذا المجال . ولكنه كان يعرف من دون ريب مروج الذهب للمسعودي ، وما ورد فيه من مقامات المتكلمين حول الحب ، كما كان يعرف بعض الكتب الطبية ، ولا استبعد ان يكون قد عرف «فردوس الحكمة» لعلي بن ربن الطبري (٢٤٧/٨٦١) او مصدراً مشبهاً له ، فالحديث عن ضروب المحبة عندهما متشابه ، يقول ابن ربن : فإن من شأن النفس الولوع والعجب بكل شيء حسن من جوهر او نبت او دابة»[٣٢] ويقول ابن حزم : «فالظاهر ان النفس الحسنة تولع بكل شيء حسن وتميل الى التصاوير المتقنة»[٣٣] ثم يتفقان على ان الاثارة الاولى بعد تحريك الاعجاب هي «الشهوة» ويتمايزان بعد ذلك في الاستنتاج . وليس ببعيد ايضاً انه عرف مصادر مشرقية أخرى ذات علاقة بالموضوع من قريب او بعيد[٣٤] ، هذا بالاضافة الى ما كان يمده به الشعر المشرقي ، وحكايات العشاق المشارقة من ذخيرة كبيرة حول تصورات الشعراء والرواة والقصاص لموضوع الحب .

ولعله لم يكن يجد في البيئة الاندلسية تنظيراً حول «الحب»، ولكن البيئة الاندلسية كانت تمده بشيئين هامين : اولهما ذلك الشعر العفيف المتشبه بالشعر العذري ، نزولاً على أحكام الظرف والفتوة

---

(٢٩) ابن سينا :**رسالة في ماهية العشق** (تحقيق وترجمة احمد آتش ، استانبول ١٩٥٣) ص: ١٨.
(٣٠) **رسالة العشق** : ٢٥ ـ ٢٩ .
(٣١) **الزهرة** ١ : ١٨ .
(٣٢) **فردوس الحكمة** : ٩١ (ط . لندن ١٩٢٨).
(٣٣) طوق الحمامة ضمن **رسائل ابن حزم**: ٤٨ (ط . المؤسسة العربية ١٩٨٠) ١: ٩٨ .
(٣٤) نشر الاستاذ غرسيه غومس (مجلة **الاندلس** ١٩٥١ ص ٣٠٩ ـ ٣٣٠) بحثاً درس في معظمه مواطن اللقاء بين طوق الحمامة وكتاب الموشى ، وكثير مما اورده ليس سوى تشابه عارض ، او هو يمثل خلاصة تجارب انسانية ومواقف شعرية حول الحب ، وقد اشرت الى بعض تلك المقارنات في الحواشي ، واهملت ما رايته تزيداً ، فمثلاً الحديث عن كيد النساء ومكرهن ليس من الضروري ان يجده ابن حزم لدى الوشاء، وكذلك الحديث عن علامات الحب من نحول واصفرار وقلة نوم .... الخ فمثل هذه الامور تعد قدراً مشتركاً عند اثارة قضية « الحب » .

السليمة (وان كان يوازيه في خط آخر شعر المجون) ، وقد مهد ابن فرج في كتاب «الحدائق» لذلك السياق الأندلسي الخالص في شعر الحب ، وكان ابن حزم معجباً بكتابه ، كما كان يزيد على ما عرفه ابن فرج أشعاراً كثيرة جدت من بعده وجرت في ذلك السياق ، وأبو محمد ذو حافظة عجيبة وذوق رفيع في الحفظ والتخير ، وذو رغبة حافزة للاطلاع على كل ما يتصل بالاندلس من تراث أدبي وغير أدبي ، وثانيهما : قصص الحب في الأندلس ، ومنها المتصل بالماضي ومنها التجارب المعاصرة التي جرت لأفرادٍ يعرفهم ابن حزم أو يسمع عنهم ، فذلك الشعر وتلك القصص كانا مظهرين هامين في «الحب الاندلسي». فأما التنظير فقد بدأت بوادره تتسرب في مجالس الجدل كما يشير الى ذلك كتاب الطوق نفسه ، وفي المحاورة التي جرت بين ابن كليب القيرواني وابن حزم ايام كونهما بقرطبة في التفلسف حول أمور تتعلق بالحب[٣٥] ما يدل على ذلك : واليك هذه المحاورة(ك = ابن كليب ، حـ = ابن حزم).

ك : اذا كره من أحب لقائي وتجنب قربي فما أصنع ؟
ح : أرى أن تسعى في إدخال الرَّوْحِ على نفسك بلقائه وإن كره .
ك : (انا) لا أرى ذلك بل اوثر هواه على هواي ومراده على مرادي ، وأصبر ولو كان في ذلك الحتف .
ح : إني إنما احببته لنفسي ولالتذاذها بصورته فانا أتبع قياسي وأقود اصلي واقفو طريقتي في الرغبة في سرورها .
ك : هذا ظلم من القياس . أشد من الموت ما تُمني له الموت ، واعز من النفس ما بُذلت له النفس .
ح : إن بذلك نفسك لم يكن اختياراً بل كان اضطراراً ولو امكنك الا تبذلها لما بذلتها ، وتركك لقاءه اختياراً منك انت فيه ملوم لاضرارك بنفسك وادخالك الحتف عليها .
ك : انت رجل جدلي ولا جدل في الحب يلتفت اليه .
ح : اذا كان صاحبه مؤوفاً .
ك : وأي آفة اعظم من الحب ؟

ومع ان هذا القيرواني هو الذي فتح باب الجدل ، فإنه عاد يلوذ بما أقرته الطبيعة الأندلسية نفسها حين اقتصرت على الشعر والقصص ، ويقول «ولا جدل في الحب يلتفت اليه» ، وكأنه يردد بهذا قول الشاعر المشرقي :

ليس يستحسن في شرع الهوى
عاشق يحسن تأليف الحجج

وعلى هذا الاساس ـ وخضوعاً لمنطق البيئة الاندلسية ـ لم يكن ابن حزم بحاجة الى التنظير، وكان يكفيه منه القليل الذي وجده في كتاب الزهرة ، كما سنرى من بعد .

٢ ـ تاريخ تأليف طوق الحمامة :

تقلبت الاحوال بابن حزم تقلباً جائراً في الفتنة ، كان عمره حين انتقل ابوه من دورهم الجديدة بالجانب الشرقي (في ربض الزاهرة) الى دورهم الجديدة في الجهة الغربية (اي بلاط مغيث) حوالي خمسة عشر عاماً وتسعة أشهر ، وفي ذي القعدة من سنة ٤٠٢ توفي والده (وقبلها بنحو عام توفي اخوه ابو بكر في الطاعون) ، وتوالت عليهم النكبات والاعتقال والمصادرة ، ثم احتل جند البرابر منازل اهله ، فاضطر للخروج عن قرطبة (اول المحرم سنة ٤٠٤/١٠١٣) فذهب الى المرية يطلب الاستقرار فيها ، ولم تطل فيها اقامته ، فقد نكبه صاحبها خيران العامري إذ اتهمه مع صاحبه محمد بن اسحاق بانهما يسعيان في استعادة الدولة الأموية ، فاعتقلهما أشهراً ، ثم غرَّبهما فذهبا الى حصن القصر ونزلا على

---

(٣٥) انظر الباب الرابع عشر من **الطوق وهو** باب الطاعة ص : ١٥٨ ـ ١٥٩.

صاحبه عبد الله بن هذيل التجيبي فرحب بهما ، ولما سمعا بقيام المرتضى عبد الرحمن بن محمد (٤٠٧/١٠١٦) لاحياء الدولة الاموية ركبا البحر من حصن القصر الى لقائه في بلنسية ، وسكنا معه فيها ، ويبدو ان ابن حزم سار الى قرطبة بعد إخفاق المرتضى ومقتله عند غرناطة ، وكان الخليفة بقرطبة يومئذ القاسم بن حمود ، فدخلها (٤٠٩/١٠١٩) وبقي فيها حتى لاحت الفرصة بمبايعة عبد الرحمن ابن هشام الناصري الذي لقب بالمستظهر (٤١٤/١٠٢٧) فقرب اليه ابن حزم وابن عمه أبا المغيرة وابن شهيد ، لكن هذه الخلافة لم تدم اكثر من سبعة وأربعين يوماً ، وبويع المستكفي فاعتقل ابن حزم وغيره من رجال المستظهر وسجنهم، ثم نراه سنة (٤١٧/١٠٢٦) في شاطبة ، ولعله استوطنها قبل ذلك بقليل . وفي ذلك العام جاء اليه صديق من المرية[٣٦] ونزل ضيفاً عنده بشاطبة ، فلم يمض الا وقت قصير حتى نشبت الفتنة بين أبي الجيش مجاهد العامري وخيران العامري (وكان ذلك سنة ٤١٧) فانقطعت الطرق بسبب هذه الحرب «وتحوميت السبل واحترس البحر بالاساطيل» فاشتد الكرب بصديقه لانه حيل بينه وبين العودة الى هوى له بالمرية[٣٧] . ويقول ياقوت نقلاً عن صاعد الأندلسي ان ابن حزم وزر للمعتد بالله هشام بن محمد[٣٨] ، ونحن نعلم ان اهل قرطبة أرسلوا بيعتهم الى هشام وهو في البونت (البنت) في ربيع الآخر سنة ٤١٨ ثم انتقل إلى قرطبة سنة ٤٢٠ ، فإذا كان ابن حزم قد وزر له أولاً فقد انتقل الى البنت وإذا كان قد وزر له بعد ذلك فقد انتقل الى قرطبة ، ولكن الرسالة كتبت في شاطبة ، ولابد ان يكون قد تم في وقت ما بين سنتي ٤١٧ ـ ٤١٨، ومما يزيد الأمر تحديداً قول ابن حزم ، في حكم بن المنذر بن سعيد البلوطي: «وحكم المذكور في الحياة حين كتابتي اليك بهذه الرسالة ، قد كف بصره وأسنَّ جداً » وقد ذكر ابن بشكوال نقلاً عن ابن مدير ان وفاة حكم كانت في نحو سنة عشرين واربعمائة[٣٩] ، وهذا يعني ان وفاته تمت في ٤١٨ او ٤١٩ او اوائل سنة عشرين وأربعمائة[٤٠] .

ولا اعلم ان ابن حزم اشار الى هذه الرسالة في سائر كتبه ولكن النقول القليلة التي وردتنا منها (وخاصة في روضة المحبين لابن قيم الجوزية ، على تباعد في الزمن) تؤكد اسم الرسالة ونسبتها الى ابن حزم ؛ فإذا كان التاريخ الذي قدرناه لتأليف الرسالة صواباً او قريباً من الصواب ، كان ابن حزم عندما كتبها في حدود الرابعة والثلاثين من عمره ، وكان قد حصل ضروباً من الثقافات فيها الفقه والحديث ـ على أساس ما يظهر جلياً في هذه الرسالة ـ والمنطق والفلسفة والنجوم ، ونظر في التوراة ، وشهر بقوة عارضته في الجدل ، وبالتفنن في ضروب مختلفة من الشعر ، ولكن الطابع العقلاني يزاحم في شعره قوة العاطفة ويتغلب على المجال التصويري .

٣ ـ دواعي التأليف :

أحبُّ أن أقول ـ بداع من إحساس يشبه اليقين ـ أن رسالة «طوق الحمامة» بدأت تسليةً لصديق ذي ود صحيح لابن حزم، كان يستوطن المرية ـ ولعله حلها بعد تفرق القرطبيين في الفتنة ـ. وفي موطنه الجديد ، نشب القرطبي المهاجر في براثن حب آسر ، على غير ما تسمح به السن (فهو على الأرجح لِدَةٌ

---

(٣٦) اقدر ان هذا الصديق هو الذي كتبت له رسالة طوق الحمامة .

(٣٧) **طوق الحمامة** : (باب البين رقم : ٢٤ ص ٢١٦ ـ ٢١٧).

(٣٨) **معجم الادباء** ١٢: ٢٣٧ وسقط هذا من ترجمة ابن حزم في **طبقات الامم**: ٧٦ (تحقيق لويس شيخو) ثم اضيف اعتماداً على إحدى النسخ الخطية (ص : ١١٦ وتصحف المعتد الى المقتدر) .

(٣٩) **الصلة** ١: ١٤٦ (ط . القاهرة ١٩٥٥) .

(٤٠) انظر طه الحاجري : **ابن حزم، صورة اندلسية** : ١٥٣ ـ ١٥٤ (ط . القاهرة) .

لابن حزم)، اي لم يكن مثل ذي الرمة الذي راهق الثلاثين، بل تجاوزها ، وحلمته العشائر[٤١] ، فكتب إلى صديقه وموضع سره ابن حزم ، يسأله في كتاب زادت معانيه على ما في سائر كتبه من قبل ، رأيه في هذا الذي نشب فيه ، ويتحدث اليه بحديث الحب ، ويسأله أن يطب له ، فدعا الله بينه وبين نفسه ان لا يكلنا «إلى ضعف عزائمنا وخور قوانا ووهاء بنيتنا ، وتلدد آرائنا (أو آرابنا) وسوء اختيارنا ، وقلة تمييزنا ، وفساد اهوائنا» ، ولكنه حرك ساكناً وذكر امراً متصلاً بالصبا والشباب ، والجراح لم تكد تندمل، وفيما ابن حزم يقلب وجوه الرأي ، اذا بصديقه وقد استبطأ رده يسافر من المرية إلى شاطبة ليلقى صاحبه ويبث اليه ما في نفسه ، وما تكاد شاطبة تستقبل ذلك الصديق حتى تقوم القيامة ، وتسد في وجهه ابواب العودة الى المرية ، لاشتعال نار الحرب بين مجاهد وخيران ، فلا يجد ابن حزم خيراً من قصص من ابتلى بمثل ما ابتلي صديقه ، يسليه عما ألمَّ به، ويضرب له المثل بالائمة الراشدين والخلفاء المهديين، ويذكره بما عرفاه من احاديث العشاق والمحبين في قرطبة وغيرها ، بل يقدم له نفسه نموذجاً عجيباً لتصاريف الحب وشؤونه . وأنا اصدق ابن حزم فيما يقول ، لانه منزه عن تعمد الكذب ، حتى وان كان غيره يتخذ مثل هذه التعلة مدخلاً للتأليف ، فهناك صديق كلفه ان يؤلف «رسالة في صفة الحب ومعانيه وأعراضه واسبابه وما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة»، ولكن من السذاجة ان نظن بأن الحافز لذلك كان حافزاً واحداً بسيطاً ، وان امرءاً (فقيهاً) يكتب رسالة في الحب وهو يستشعر «نبو الديار ، والجلاء عن الاوطان ، وتغير الزمان ، ونكبات السلطان ، وتغير الاخوان ، وفساد الاحوال ، وتبدل الايام ، وذهاب الوفر ، والخروج عن الطارف والتالد ، واقتطاع مكاسب الآباء والاجداد ، والغربة في البلاد ، وذهاب المال والجاه والفكر في صيانة الاهل والولد، واليأس عن الرجوع الى موضوع الاهل ، ومدافعه الدهر وانتظار الاقدار» ـ ان امرءاً على هذه الحال إنما اندفع الى ذلك بتوجيه حافز بسيط بل اقدر انه قد وجد ولابد حوافز أخرى لكتابة هذه الرسالة ، وما كانت تسلية الصديق الا انقداح الشرارة الاولى ، التي بعثت الماضي كله حياً في نفسه .

وفجأة انتقل الامر من تسلية الصديق الى تعزية النفس : فابن حزم الذي كان في حاضره ، حينئذ يفكر « في صيانة الأهل والولد » وفي الحصول على الرزق له ولهم ، كان يريحه أن يعود الى الماضي ، لانه لا يمثل الحب وحسب ، بل يمثل المجد والجاه والغنى والراحة والحياة الرغيدة ولهو ايام الطلب ، ولذة المحادثة مع الأخوان « قبل ان يغيرهم الزمان » ، لقد تركته تجاربه الكثيرة بين علو وانحدار يحس بوطأة العمر رغم انه لم يقطع من حبل العمر الا نصفه ، اصبح « شيخا » في إحساسه ، فهو يريد ان يصرف عنه هذا الاحساس ، وكان شاعراً وجدانياً ، وهوذا يتحول متكلماً عقلانياً ، فهو يريد أن يخلد شعر فترة الشباب والصبا في كتاب،وهو قد عرف الناس وخبر نفسياتهم،وأدرك مدى سيطرة الحب على نفوسهم ، فليس هو وصديقه اثنين من اولئك الناس وحسب ، يرضيهما ان يكونا في انسجام مع نماذج عديدة تعرضت لما تعرضا له ، بل ان ابن حزم ينفرد عن صديقه ثم عن سائر الناس بأنه يستطيع ان يستوعب تلك التجارب ، وان يخضعها للدراسة والتحليل ، ليتجاوز بها تسلية صديقه وتعزية ذاته ، فتصبح « رصداً لحركات النفوس وطبيعة العلاقات العاطفية والاجتماعية ، اي ان ابن حزم – من خلال تلك النماذج والتجارب – أحس انه قادر على ان يقوم بدور السيكولوجي الاجتماعي ، وذلك كله

---

(٤١) من قول ذي الرمة :

على حين راهقت الثلاثين وارعوت ... لداتي وكاد الحلك بالجهل يرجح

ويقول (على لسان اخيه مسعود يلومه) :

أفي الدار تبكي ان تفرق اهلها ... وانت امرؤ قد حلمتك العشائر

يتطلب الى جانب التعمق في الدراسة جرأة على « الاعتراف » وتلك ميزة لم تكن تنقصه أبداً .

فمن حال صديقه وحال نفسه وحال قرطبة (التي تمثل صورة مكبرة لكليهما) وجد الحوافز قوية لكتابة هذه الرسالة. ولعل ابن حزم احس وهو يكتب رسالته ، انه يريد ان يقدم تجربة أو صورة «اندلسية» خالصة ، ولعل هذا هو الذي دعاه أن يقول وهو يحدد برنامجه في التأليف : «ودعني من اخبار الأعراب والمتقدمين فسبيلهم غير سبيلنا» فمما لا ريب فيه ان ابن حزم كان خير ثمرة لتلك الحركة الثقافية التي حاول بها الحكم المستنصر بلورة الشخصية الاندلسية في جميع المجالات الثقافية والحضارية ، ولذلك كان للاندلس في نفسه ـ رغم ضياع الدولة الاموية وما حل بالبلاد من تعاسة على يد ملوك الطوائف ـ وجودها المحدد، وطبيعتها المشخصة . وقد أمدته ثقافته بكثير من تجارب الحب في المشرق ، ولكن اين التجربة الاندلسية في ذلك ؟ أكاد اقرر ان ابن حزم ما كاد يرسم المنهاج الذي يعمل على أساسه في هذه الرسالة حتى سطعت في نفسه هذه الحقيقة ، كما سطعت بعد سنوات عندما كتب رسالته في فضل الأندلس ، ولذلك فإن هذا البيت :

ويا جوهر الصين سحقا فقد غنيت بياقوته الاندلس

الذي اتخذه بعضهم شعاراً يدل على «اندلسية» ابن حزم[٤٣] ، ليس الا نقطة صغيرة في بحر ممتلىء بتلك الحقيقة ، حتى ان المؤلف ليتابع تجارب اندلسيين اغتربوا ، ونادراً ما يتوقف عند تجارب غير الاندلسيين ، ولو تأملنا قوله «فسبيلهم غير سبيلنا» لوجدنا ان صيغة الجمع هذه في لفظة «سبيلنا» لا تشير الى طريقة فردية ،وانما تشير الى طريقة جماعية اندلسية ،وأرجوا الا يساء فهم هذه الروح لدى ابن حزم وان لا تلتبس بتلك الدعوى التي تشتط في القومية العرقية فترى في ابن حزم نموذجاً اسبانياً في الغضب والوفاء ومواجهة الحسد بل وحتى في الثرثرة ، الى آخر ما هنالك من صفات ، تميز الاسباني عن غيره من سائر البشر[٤٤] ، فإن هذه النعرة لاحقة بهذيان المرورين ، وبانتحال المميزات المتوهمة للتغلب على مركبات نقص ، كان ابن حزم بريئاً منها ، ولله الحمد ، وهذا وحده يثبت أنه لم يكن اسبانياً بهذا المعنى الذي يريده له بعض المتهوسين من العرقيين ،انما الذي أطمح الى توضيحه هنا أن ابن حزم الناشىء في ظل الاسلام والثقافة العربية ، المحب للدولة الاموية في الاندلس ، المتعلق بوطنه ـ وحب الوطن من الاسلام ومن الايمان ـ كان يعتز بذلك الوطن ، ويدافع عن فضائله . ولا يجد حرجاً في رسم صورته على حقيقتها، لأنه يحب تلك الصورة ، حتى وان كانت لا تعجب الآخرين ، اننا حقاً نجد لدى ابن حزم صورة اندلسية ، ولكن من الضروري ان نحذر ـ قبل المضي قدماً في هذا البحث ـ من الإسراع الى الظن بأن الأندلس تتفرد بهذه الصورة ، ذلك ان ابن حزم لم يكن يحاول أن يقيم مقارنة بين الاندلس وغيرها ، وانما يرسم ما يراه في صدق ودقة ، ولكن الدارس يستطيع من موقف المؤرخ ان ينشىء تلك المقارنة : فلقد نجد ابن حزم يقول : «وما رأيت قط متعاشقين الا وهما يتهاديان خصل الشعر مبخرة بالعنبر مرشوشة بماء الورد ، وقد جمعت في أصلها بالمصطكي وبالشمع الأبيض المصفى ، ولُفَّتْ في تطاريف الوشي والخز ،وما أشبه ذلك، لتكون تذكرةً عند البين . وأما تهادي المساويك بعد مضغها ، والمصطكي اثر استعمالها فكثير بين كلّ متحابين قد حظر عليهما اللقاء»[٤٥] فنظن ان هذه عادات

---

(٤٣) انظر مقدمة غرسيه غومس على ترجمته **للطوق** (ص: ٥٢) وسانشت البرنس عند الدكتور الطاهر مكي : **دراسات عن ابن حزم** ص : ١٨٠. (ط. القاهرة ١٩٧٨).

(٤٤) البرنس في **المصدر السابق** : ١٥٦ وما بعدها .

(٤٥) الفصل الخامس والعشرون (باب القنوع ص : ٢٣٢).

اندلسية ، وسمات حضارية خاصة بالاندلس ، ولكن نقرأ في الموشى (والاستاذ غرسيه غومس يعرف النص تمام المعرفة) عند الحديث عن حب القيان «وتبعث (أي القينة) اليه بخاتمها وخصلة من شعرها وقُلامة من ظفرها، وشظيّة من مضرابها، وقطعة من مسواكها ، ولبان قد جعلته عوضاً عن قبلتها ، ومضغة لتخبره عن نكهتها ، وكتاب قد نمقته بظرفها ، وطيبته بكفها ، وسحته بوتر من عودها، ونقطت عليه قطرات من دمعها ، وختمته بغالية قد عُدّل بالعنبر متنها ..»[٤٦] فندرك اننا نتحدث عن حضارة واحدة ، ليس من فرق كبير فيها بين أندلس ومشرق، وان كان ابن حزم غير مطالب باجراء هذه المقارنة التي يستطيعها المؤرخ دونه . هذا في وسائل الحضارة وطبيعة العادات المتصلة بها ، ولكن الأمر يتعدى ذلك الى خلجات النفوس الانسانية، ومدى تقبلها او رفضها للمؤثرات المختلفة، فابن حزم حين يتحدث عن الحب لايكاد يختلف عن الوشاء أيضاً حين يقول: «واعلم ان الحب مع ما فيه من المرارة والنكد وطول الحسرات والكمد مستعذب عند أربابه ، مستحسن عند اصحابه ، حلو لا تعد له حلاوة ولا تعد له مرارة»[٤٧] او حين يقول :«واعلم ان الهوى عندهم هو الهوان الصراح والبلاء» المتاح لانه يهين الكريم ويذل العزيز ويدله العاقل ...»[٤٨] ، من غير ان يكون ابن حزم قد اطلع على ما قاله الوشاء او غيره ، د ع عنك القول بأن ابن حزم انما قال ما قال لانه «اسباني» الادراك والاحاسيس ، وكذلك هو الشأن في مظاهر أخرى ، لا داعي إلى الاطالة بالوقوف عندها .

وليس من الصواب ان ننفي كتاب «الزهرة» من بين تلك الحوافز التي دفعت ابن حزم الى كتابة الطوق ، بل ولا ان نقلل من قيمته في هذه الناحية . كما زعم الاستاذ غرسيه غومس حين يقول : «انه على الرغم من إشارة نصية بسيطة ومن التوافق في الاتجاهات العاطفية، فإن الطوق لا يكاد يدين للزهرة بشيء ، وان شئت يدين لها بشيء محدود للغاية . لقد تغربت النظرية «وتأسبنت» وفقدت تكلفها الواضح ، وتحذلقها الخنث ، وما كان يُقال في بغداد نثراً رقيقاً او شعراً ملتقطاً اخذ ابن حزم يقوله في شاطبة دافئاً وانسانياً عن نفسه وعن اصدقائه في قرطبة ، واتت العاطفة واللهفة ، وهما خاصيتان اسبانيتان ، على أسوار التقليد التي تحول دون تدفق النبع ... »[٤٩] . اما ان ما جاء به ابن حزم كان « دافئاً انسانياً » فذلك لا غبار عليه بل هو عين الحقيقة ، واما ان الطوق ، « لا يكاد يدين للزهرة بشيء » فذلك هو الدعوى التي لا تثبت للمناقشة . كما سأبين بعد قليل .

وقبل ان أتقدم لاثبات وجهة نظري ، علي ان اقرر ان التأثير لا يعني المحاكاة ، فابن حزم لا يحاكي في الطوق كتاب الزهرة. فقد قام بتلك المحاكاة ابن فرج في كتاب الحدائق ، حتى كاد يتفوق ـ او هو تفوق حقاً ـ على سلفه المشرقي ، وكان ابن حزم يدرك هذه المحاكاة، وينفر منها ، في آن معاً ، لانه امرؤ لا يؤمن بالتقليد حسبما يمليه عليه اتجاهه الظاهري ، ولكنه فيما يبدعه لا يستطيع ان ينجو من التأثر ، وبين التأثر والتقليد بون شاسع.

٤ ـ أثر الزهرة في ابن حزم :

ولكن ـ على كل ما هنالك ـ كان ابن حزم يرى في ابن داود إماماً ظاهرياً يستحق التقدير ، إماما يكتب في الحب ، دون ان يعبأ بنقد المتزمتين ، ويستطيع في الوقت نفسه ان يتحول بالحب ، رغم العذرية

---

(٤٦) **الموشى** : ٩٣(ط . ليدن ١٣٠٢) وانظر بحث الاستاذ غومس في المقارنة بين الموشى وطوق الحمامة .
(٤٧) **الموشى** : ٦٧ .
(٤٨) **الموشى** : ٦٩ .
(٤٩) **طوق الحمامة** ترجمة غومس : ٦٦ ـ ٦٧ والطاهر مكي : ٢٧٩ ـ ٢٨٠ . ونقله البرنس . انظر ايضاً مكي : ١٦٠

والافلاطونية والصوفية ، الى مستوى انساني واقعي وهذا يعجب ابن حزم كثيراً ، ويوافق مشاعره ذات المنزع الظاهري، ومن ثم فإنه لا يستطيع ان يتخلص من تأثير ابن داود ، حتى لو حاول ذلك ، وهذا التأثير قد يكون إيجابياً وقد يكون سلبياً.

لنقل بادىء ذي بدء ان الزهرة يحتوي فصولاً لا تربطها وحدة في المنهج، وان كل فصل لا يتجاوز رواية شعر متصل بموضوعه، وتعليقات على بعض ذلك الشعر ، وان في بعض تلك التعليقات نظرات ذاتية نافذة، هذه المواقف كفيلة باظهار تأثر ابن حزم بكتاب الزهرة ، فانعدام المنهج او اضطرابه أوحى لابن حزم بتتبع منهج دقيق ، ورواية الشعر دفعته الى ان لا يستأنس بالموروث الشعري في موضوع الحب ، وتلك النظرات النافذة هي ما استغله ابن حزم على نحو يتفق وطريقته ومنهجه ، وتلك النماذج الشعرية هي التي قررت لديه «انسانية» تجربة الحب سواء أكانت تلك التجربة اندلسية ام غير ذلك .

ولا بد لدارس كتاب الزهرة من ان يتجاوز تلك العنوانات الشعرية المسجوعة الى الحقائق القائمة تحتها ، ليستطيع المقارنة بينه وبين كتاب الطوق ، وان يتجاوز أيضاً تبدد الموضوع الواحد في عدة فصول ، لكي يردَّ ما تبدد الى حيز واحد ، يقتضيه المنهج الحزمي الدقيق. وسوف يكتشف ان الكتابين يعالجان موضوعات واحدة من مثل الرقيب ، القنوع ، الرسول ، الواشي ، الهجر ، السلو ... الخ وان كثيراً من الحقائق في هذه الفصول ، وضعه ابن داود، وتابعه فيه ابن حزم ، مستعملاً كثيراً من لباقته التأليفية، وعقليته المنطقية .

وخير ما يصور هذا الذي نقوله ان نعرض للمقارنات، بين الكتابين في بعض المواضع :

١ ـ يقول ابن داود (٥١) : والهجر الذي يتولد عن الثقة بالوداد خير من الوصال الذي يقع من غير اعتماد ، ويقول ابن حزم : ثم هجر ، يوجبه التدلل وهو ألذ من كثير من الوصال ، ولذلك لا يكون الا عن ثقة كل واحد من المتحابين بصاحبه .

٢ ـ ويقول ابن داود (١٣٦) «الهجر على اربعة اضراب: هجر ملال وهجر دلال وهجر مكافأة على الذنوب وهجر يوجبه البغض المتمكن في القلوب ، فأما هجر الدلال فهو الذ من كثير الوصال واما هجر الملال فيبطله مر الايام والليال ، إما بنأى الدار واما بطول الاهتجار» ويؤسس ابن حزم على هذه القسمة فيجعل الهجر سبعة أقسام منها الاربعة التي عدها ابن داود كما يتحدث عن الهجر الذي يعد مكافأة على ذنب وعن هجر الملال ويحلل هذا الثاني تحليلاً دقيقاً ويورد عليه امثلة ، ويشقق فيما سماه ابن داود «هجر يوجبه البغض» فيتخلص من كلمة بغض، ويستعمل بدلاً من ذلك «الجفاء» و «القلى» واللفظة الاخيرة مبهمة لانها تعني الهجر ، فإذا قلت «هجر الهجر» لم تفد معنى واضحاً .

٣ ـ ويتوقف ابن داود (١٥٥) عند السلو الناتج عن الغدر ، فيراه غير معيب، لان السالي انما ينفر عمن خالف شكله، ولكن عليه الا يشنع بهذا الغدر على المحبوب او يذيعه عنه ، ويعود الى الموضوع (١٧٠) فيرى أن الصبر أحياناً على الغدر يقع لدى بعض المحبين ، لان حالة الحب قد تجاوزت حد العشق الى الرضى بكل ما يفعله المحبوب ولو كان غدراً ، اي ان ابن داود لا يقطع برأي وانما يجيز حدوث السلو او بقاء الحب مع الصبر. ويتعرض ابن حزم ايضاً لظاهرة السلو الناتج عن الغدر فيرى ان السالي غير ملوم ، ويحدد موقفه على نحو أدق إذ يلوم من يصبر عليه لانه يرى ان الغدر لا يحتمله احد ولا يغضي عليه كريم «ولا أدعى الى السلو عند الحر النفس وذي الحفيظة والسري السجايا من الغدر ، فما يصبر عليه الا دنيء المروءة خسيس الهمة ساقط الانفة»، ومع مخالفته لابن داود فإن الذي مهد له الانطلاق في هذه المخالفة هو ابن داود نفسه .

٤ ـ ويرد ابن داود (١٦٣) أسباب السلو الى: نيل المحب لما امله ، او لملل بسبب جفاء ومخالفته ، او من تعذر المطلوب ، او التأذي من رقيب وحاجب ، او بسبب سعاية واش وعذول . ويفرع ابن حزم على هذه الأسس ، فيجعل بعض الاسباب ناجماً من قبل المحب : ومنها الملل والرغبة في الاستبدال (وهي تقابل نيل المحب لما امله وسعيه لتجديد حب اخر)، وبعضها ناجماً من قبل المحبوب : مثل الهجر ونفار المحبوب وجفاء فيه ونزوع الى الغدر واخيراً سبب لا يتعلق بالمحب او بالمحبوب ، وهو اليأس بسبب موت او غيبة منقطعة او عارض قتل السبب الذي من أجله نشأ الحب. وقد عقد ابن داود

فصلاً خاصاً للحديث عن اليأس ، وتحليله نفسياً وطبياً[٥٠] (وذلك ما لم يتوقف ابن حزم عنده) ولكنه ربطه بالسلو ، وأضاف إضافة هامة ـ لم يستطع ابن حزم معالجتها ـ حين ربط بين اليأس وبين الانتحار عن طريق ايراده لبعض الحكايات .

٥ ـ ويعقد ابن داود (٩٨) فصلاً للقنوع ، يورد فيه نماذج من الشعر ، ويعلق عليها بقوله ، «وكل هذه الاحوال ناقصة عن حد التمام» ، ويعد ابن حزم مراتب للقنوع ستا ، يستخلص أحدها من الشعر ، فيقول «وللشعراء فن من القنوع أرادوا فيه اظهار غرضهم وابانةاقتدارهم على المعاني الغامضة والمرامي البعيدة .. فمنهم من قنع بأن السماء تظله هو ومحبوبه .. الخ» ثم يلمح انهم لم يبلغوا غاية التمام ـ كما فعل ابن داود ، فيقول : «ولي في هذا المعنى قول لا يمكن لمتعقب ان يجد بعده متناولاً ولا وراءه مكاناً ..» (وذلك هو قنوعه بلقاء محبوبه في علم الله) ولا يخفي تدقيقه هنا في ملاحظة ابن داود ، وتأثره بها .

٦ ـ وفي الزهرة فصلان احدهما في الحجاب(١٠٤) والثاني في الوداع (١٨٤) وقد جمعهما ابن حزم في حديثه عن البين ، فيعد حجب المحبوب ومنعه من لقاء محبه بينا . وابن داود هنا ادق لانه قسم الحجاب في قسمين اضطراري واختياري ، وجعل الحجب بالقوة سبباً اضطرارياً . واما الحجاب الاختياري فمنه امتحان المحب للمحبوب والخوف عليه من الرقيب (ابن حزم : ثم بين يتعمده المحب بعداً عن قول الوشاة) والاشفاق على النفس من العذال ، واستيلاء الملال على نفس المحب . ولا يقف ابن حزم عند بعض هذه الظواهر لان وضعه الوداع تحت اسم البين جعله يفكر في البين المتأتي عن الرحلة او عن الموت . وقد تنبه ابن داود الى ان مواقف الشعراء من الوداع متفاوتة ، فمنهم من يسارع الى الفراق تغنما لساعة الوداع لان فيه «عناقاً وانتظار اعتناق يوم التلاق» ومنهم من يصبر عليه ويتعمد الا يشهد منظر الوداع اشفاقاً من اله ، وقد فتح الباب بذلك لابن حزم كي يقول : ولهذا تمنى بعض الشعراء البين ومدحوا يوم النوى ، وما ذاك بحسن ولا صواب ولا بالأصيل من الرأي فما يفي سرور ساعة يحزن ساعات .. الخ» .

٧ ـ ويلتقي المؤلفان في كثير من الحقائق العامة التي عرضاها عند الحديث عن حفظ السر والاذاعة (البابان ١٢، ١٣ عند ابن حزم ، والبابان ٤٣ ، ٤٤ في الزهرة) حتى ليلتقيان في بعض العبارات ، فيقول ابن داود في من يطوي سره رغم مضاضة الكتمان «شديد الابقاء على إلفه» (٣١١) ويقول ابن حزم «وربما كان سبب الكتمان إبقاء المحب على محبوبه». ويتفقان على ان المحب لا يملك احياناً الا البوح بسره لانه يمتلكه من الوجد ما يغلبه او بتعبير ابن حزم : «وربما كان من اسباب الكشف غلبة الحب» .

٨ ـ ولا خلاف في ان ابن حزم حين يتحدث عن الحب من اول نظرة وعن الحب بعد المطاولة (الفصلان ٥ و٦) يعتمد تجارب عرفها عند غيره وفي نفسه ، ولكن أصول هذا كله متوفرة في الزهرة (٣٣٠) حيث يقرر ابن داود ان ما وقع من الهوى بأول نظر كان بقاؤه يسيراً واما ما كان استمساناً ينمو على مر الايام فإنه لا يزول ـ اذا قدر له ذلك ـ الا ببطء ، ويتبنى ابن حزم نفسه هذا الموقف حين يقول «واني لاطيل العجب من كل من يدعى انه يحب من نظرة واحدة ، ولا اكاد اصدقه ، ولا أجعل حبه الا ضرباً من الشهوة» ويقول في تصوير المطاولة : «فما دخل عسيراً لم يخرج يسيراً » ويقابل هذا عند ابن داود قوله : كل شيء في العالم ان اعتبرته وجدت ما ارتقى الى هذه الغاية القصوى بغير ترتيب انحط انحطاطاً طويلاً » (٣٣٠) او بقوله في من صعد الى ذروة المحبة بأول نظرة : «فكلما كان ارتقاؤهم فيها سريعاً كان انحطاطهم قريباً» (٣٣٥) .

٩ ـ وفي باب الوفاء يجيء تأثر ابن حزم بابن داود ناحياً منحى المخالفة ، فإذا قال مؤلف الزهرة : «فالمحبوب يكون موفياً لمحبه ويكون غادراً بعهده ، والمحب لا يكون موفياً ولا غادراً ... وانما يصلح ان يكون المحبوب موفياً وغادراً لانه يأتيه مختاراً»[٣٦٣](اما المحب فهو غير مختار الا اذا زالت المحبة فعندئذ يمكن ان يوصف بالوفاء او بالغدر)، وجدنا ابن حزم ينطلق الى النقيض بقوله : «واعلم ان الوفاء على المحب اوجب منه على المحبوب وشرطه له الزم ، لان المحب هو البادي باللصوق والتعرض لعقد الازمة ... فمن أجبره على استجلاب المقة ان لم ينو ختمها بالوفاء لمن اراده عليها». ثم يلتقيان بالاشادة بالوفاء مع اليأس وخاصة بعد حلول المنايا ، فجعل ابن داود عنوان الفصل «قليل الوفاء بعد الوفاة أجل من كثيره وقت الحياة»[٣٦١] ويردد ابن حزم هذا المعنى فيقول : «وان الوفاء في هذه الحالة (يعني بعد الوفاة) لاجل وأحسن في الحياة ومع رجاء اللقاء (الفصل : ٢٢).

---

(٥٠) **الزهرة** ١ : ٣٣٥ .

١٠ ـ ويتقارب المؤلفان من حيث المنحى العام في المقدمة والخاتمة ، فكلاهما في المقدمة يتوجه الى الف عزيز ، اقترح فكرة الكتاب ويتطرف ابن داود في المقدمةالى ذكر الانبياء ومن جرى عليه حب منهم، ويخلص الى القول:«والنبيون عليهم السلام والصالحون من ائمة اهل الاسلام يجل مقدارهم عن ان تذكر للعوام اخبارهم» (ص : ٥)، وكان رد الفعل لدى ابن حزم مخالفته في هذا إذ ذكر عدداً من الخلفاء المهديين والائمة الراشدين والصالحين والفقهاء» . وهذا باب من تأثير كتاب الزهرة في ابن حزم ، اعني مخالفته ، اذا لم يقتنع بوجهة نظر صاحبه . وتحرز في بعض المواقف تحرز ابن داود حين قال : «وانما يجب ان نذكر من اخبارهم ما فيه الحزم وإحياء الدين ، وإنما هو شيء كانوا ينفردون به في قصورهم مع عيالهم فلا ينبغي الاخبار به عنهم » وبذلك قطع حبل الاطناب في هذا الموضوع . ثم ردد النظرية الفلسفية التي جاء بها ابن داود في الفصل الاول عن الأكر التي انقسمت . واما الخاتمة فإنها اتجهت عند ابن حزم وجهة دينية اخلاقية ، فيها تحذير من المعصية وإشادة بفضل العفة ، في فصلين متعاقبين ، مؤيدين بالاحاديث النبوية ، والشعر الزهدي التخويفي التعليمي . واما الخاتمة عند ابن داود فلها شأن آخر ، اذ ليس في كتابه على التحقيق خاتمة ، ولكن مؤلفا يبدأ كتابه في ذكر العشق واحواله ويجعل نصيب هذا الموضوع من كتابه النصف كاملاً ، ثم يَعِدُ بخمسين باباً آخر يذكر فيها الموضوعات الشعرية الباقية من رثاء ومدح وفخر ووصف ... الخ ، ثم يجعل الفصول التالية للفصول في الحب مباشرة في تعظيم الله جل شأنه ـ في ما مدح به الرسول ـ فيما قاله شعراء الاسلام في اهل بيت النبي ، اقول ان مؤلفاً يفعل ذلك انما كان يحس بتوجيه ديني بعد اذ احس انه اسرف في جعل «الحب» يحتل نصف كتابه، ولهذا فمن باب الاعتذار غير المقنع قوله : انه انما بدأ بالغزل لان الشعراء تجعل التشبيب في صدر كلامها ، وانه لا يريد في تأليفه ان يخرج عن مذهب الشعراء ، وانه لا يصلح اذا انقضى ذكر التشبيب بالغزل ان يقدم على أمر الله عز وجل أمراً ولا يرسم بين يدي الاشعار الدالة على عظمته شعراً[٥١] . اقول :ذلك اعتذار غير مقنع لانه كان في مقدوره ان يضم الابواب الثلاثة الى الفصول التي خصصها للثناء والمدح ، ولكن قلقه من الاسراف في موضوع العشق حفزه الى ما يشبه التمحيص او التفكير ، فبادر الى ايراد فصل فيه ذكر عظمة الله تعالى ، تماماً كما أحسّ ابن حزم ان من واجبه التنفير من المعصية والمدح للعفة ، لكي لا يظن ان الفصول السابقة ربما أوحت بالبعد عن ذلك .

من اجل ذلك كله يصح القول ان حضور كتاب الزهرة في نفس ابن حزم وذهنه ، كان حضوراً دقيقاً، وانا اقدر انه حفظه في سن صغيرة حتى ظلت ذاكرته تستوعب منه عبارات مطابقة او مقاربة ، تأمل قوله : «وسمع بعض الحكماء قائلاً يقول الفراق اخو الموت فقال بل الموت اخو الفراق»[٥٢]، تجده علق بذاكرته من كتاب الزهرة ثم أنسيه نصاً ، فاداه بحسب المعنى ، وأصله في الزهرة : «وقد قال الجاحظ : لكل شيء رفيق ، ورفيق الموت الهجر ، وليس الامر كما قال بل لكل شيء رفيق ، ورفيق الهجر الموت»[٥٣]. ومثل هذا حدث له في ايراد الرأي الفلسفي حول انقسام الارواح الكرية ، وقد ذكرت ذلك من قبل . فهذا التباين بين النص الاصلي والاقتباس لا يفسره الا ان ابن حزم حين كان في شاطبة يكتب «طوق الحمامة» لم تكن لديه نسخة من كتاب «الزهرة» وانما كان يستعيد بعض ما علق منه بذاكرته ، وسنرى اثر كتاب «الزهرة» حتى في المنهج الذي بنى عليه كتابه .

٥ ـ خطة الرسالة:

وحين استجاب ابن حزم لما اقترحه عليه صديقه ونوى ان يكتب «رسالة في صفة الحب ومعانيه واسبابه واعراضه وما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة» دون تزيد او تفنن ، اخذ يتصور خطة لتلك الرسالة . ولما كان يريد قول الحقيقة من غير تزيد او تفنن ، التزم بان لا يورد الا تجارب واقعية ، مما وقع له هو نفسه او مما وقع لغيره وحدثه به الثقات ، وهذه الواقعية قد ابعدت عن رسالته حكايات

---

(٥١) انظر **الزهرة** ١ : ٣٧٢ .
(٥٢) باب البين (رقم : ٢٤ ص : ٢١٥).
(٥٣) **الزهرة** : ١٣٧.

الأسمار التي أدارها قصاص ذو خيال ـ واسع او ضيق ـ حول مشهوري العشاق، وأحداث العشق السالفة ، وانقذت رسالته من الجنوح الى الخيالات مثلما انقذتها من التردي في المبالغات ، لان غايتها هي ان تصور لقارئها كيف يعيش الحب في الواقع ، وفي الواقع الاندلسي على شكل خاص . كيف تتجسد المشاعر والاحاسيس والشهوات والنزوات في الحياة العملية ، وتكون جانباً من نشاط المجتمع . وهذه النزعة القائمة على التجريب تعني ان الرسالة ليست ذات غايات اخلاقية ابداً، وكل ما يحميها من التهاوي في بعض فجاجات الواقعية ـ وان لم تسلم من ذلك سلامةً مطلقة ـ انما هي أخلاقية كاتبها ، تلك الاخلاقية التي ستسفر عن وجهها عمداً في الخاتمة .

ولما كان الأعراب ـ من حيث أشعارهم الوجدانية وأخبارهم في العشق ـ يحتلون مقاماً هاماً في كتب الأدب المشرقية ، ومنها كتاب «الزهرة» نفسه ، رأى ابن حزم ان ينأى بكتابه عن هذه الناحية ، وهذا لم يكفل لكتابه الواقعية التي التزم بها وحسب ، وانما اثر في منهجه تأثيراً واضحاً حين أعفاه من تكرار المواقف البدوية في الحب ، فلم يعد بحاجة الى ان يفرد فصولاً في البكاء على الطوال ـ وإن الم اليه الماحاً ـ والانس بالبروق اللواقع ، وتلهب النيران والعيافة والزجر وحنين الابل ، الى غير ذلك من مظاهر تحدث عنها ابن داود في الزهرة . وبذلك تم لرسالة «طوق الحمامة» وجه قرطبي أندلسي . ويبدو ان تعلق ابن حزم «بحضارية» ذلك الوجه كان محتوماً ، بسبب فقدانه «المدينة» التي احبها كثيراً ، اعني قرطبة ، وهذا كلام يوهم بالتناقض ، وتفسيره ان ابن حزم ـ ابن المدينة ـ فقد تلك المدينة وهو أشد تعلقاً بها ، ولم يَغُصْ في سلبياتها فيثور عليها يحن الى حياة «رعوية» نقية ، ولهذا تراه يستمد امثلة التعفف من مجتمعها : «حدثتني امرأة اثق بها» و «حدثني ثقة من اخواني»[٥٤] بينما هو يشكك في عفاف نساء الأعراب اللواتي طار لهن ذكر بالعفاف في الشعر القديم . فيقول : «وقرأت في بعض أخبار الأعراب أن نساءهم لا يقنعن ولا يصدقن عشق عاشق لهن حتى يشتهر ويكشف حبه ويجاهر ويعلن وينوه بذكرهن ، ولا أدري ما معنى هذا ، على انه يذكر عنهن العفاف ، وأي عفاف مع أمرة اقصى مناها وسورها في هذا المعنى »[٥٥] .

ولما كان الحديث المتصل بالواقع قد يتناول أشخاصاً أحياء او أشخاصاً ذوي مقام اجتماعي مرموق ، فإن ذكر اسمائهم متصلاً بتلك الاحداث قد يسيء الى سمعتهم او يعد تشهيراً بهم ، ولهذا اقتصر ذكر الاسماء على من لا ضرر في تسميتهم ، اما لأن الحادثة مشهورة قد تناقلها الناس وعرفوا صاحبها فلم يعد ذكر اسمه زائداً في جلب الأذى لسمعته ، وخاصة اذا كان هؤلاء الناس قد أصبحوا في ذمة التاريخ مثل : الرمادي وحكايته في حب «خلوة» او ابن قزمان وحبه لأسلم ، واما لان المخبر عنه راض بنقل ذلك الخبر غير منكر شيئاً على ناقله . والامر أسهل اذا كان المتحدَّثُ عنه انساناً سيء السمعة، معروفاً بذلك بين الناس ، قد بلغ من سقوطه حداً لا يؤثر فيه الذيوع ، كما كان حال عبيد الله ابن يحيى الازدي المعروف بابن الجزيري . وقد كان إخفاء الاسماء ـ في بعض الاحيان ـ معيناً لابن حزم على التمثيل بالحادثة الواحدة في غير موضع ، لحاجته الى تأييد مقرراته أحياناً باللجوء الى الواقع . وهذا محض استنتاج لا اجد عليه دليلاً قاطعاً ، وانما استأنس ببعض ما أراه دليلاً معقولاً ، فمن ذلك

---

(٥٤) انظر الباب الاخير رقم : ٣٠ ص ٢٩٧ .

(٥٥) آخر فقرة في الباب : ١٣ (باب الاذاعة : ١٥٢). ونلحظ ان ابن حزم تخلص من الصبغة البدوية التي تطغى على كتاب الزهرة، كما تخلص من «التعليلات» الطبية شبه العلمية التي شغف بها ابن داود ، ولم يستخدم معلوماته شبه العلمية الا نادراً كالحديث عن المرايا والمغناطيس .

مثلاً انه يخفي الاسم فيقول في حال صفاء محبين عدما الرقباء وأمنا الوشاة وسلما من البين ورغبا عن الهجر :« ولقد رأيت من اجتمع له هذا كله الا انه كان دهي في من كان يحبه بشراسة أخلاق ودالة على المحبة فكانا لا يتهنيان العيش ولا تطلع الشمس في يوم الا وكان بينهما خلاف فيه ، وكلاهما كان مطبوعاً بهذا الخلق ، لثقة كل واحد منهما بمحبة صاحبه ، إلى أن دبت النوى بينهما فتفرقا بالموت المرتب لهذا العالم »[٥٦] . ثم يذكر عن أخيه أبي بكر وزوجه عاتكة « انهما كانا في حد الصبا وتمكن سلطانه تغضب كلٌ واحدٍ منهما الكلمةُ التي لا قدر لها ، فكانا لا يزالان في تغاضب وتعاتب مدة ثمانية اعوام ، وكانت قد شفها حبه وأضناها الوجد فيه ... »[٥٧] ثم فرق بينهما الموت ، وليس بمستبعد ان يكون الخبر في الحالين واحداً . ومثل ذلك أيضاً قد يستشف من أخبار رواها ابن حزم عن نفسه فقال مرة : دعني أخبرك أنني أحببت في صباي جارية لي شقراء الشعر »[٥٨] ثم قال : « وذلك أني كنت أشد الناس كلفاً واعظمهم حباً بجارية لي ـ كانت فيما خلا ـ اسمها نعم»[٥٩] فهل «نعم» هي تلك الشقراء او هي غيرها ؟ اعتقد ان اخفاء الاسم في المرة الاولى ساعد ابن حزم على الاستشهاد بالواقع الواحد في موضعين متباعدين .

بلى لعلي أذهب الى ما هو أبعد من ذلك، فازعم أن ابن حزم كان يخفي اسمه احياناً ، لتتم له رواية الحكاية على وجه مقبول ، لحساسية خاصة في طبيعة القصة. ولعل اقوى ما يمثل ذلك قصة المرأة التي أحبت في غير ذات الله عز وجل[٦٠] فقد تفنن ابن حزم في وصفها ايام المودة، وفي وصفها بعد التغير بما ينبيء عن لذة داخلية عميقة باسترجاع ذينك الموقفين ، ولا يحاول أحد ان يسترسل في وصف هاتين الحالتين على النحو الذي فعله ابن حزم الا إن كان يصور علاقة ذاتية في الحكاية، او كان قاصاً محترفاً ، ولما لم يكن ابن حزم هو الثاني ، فذلك يجعلنا نأخذ بالفرض الأول .

ثم ان ابن حزم رأى ان يلتزم في خطته بأمر آخر : وهو ان يستشهد في الرسالة بأشعار قالها هو لا بأشعار لغيره، ونبهنا الى ان مضمون تلك الاشعار لا ينصرف دائماً اليه ، لان أصدقاءه كثيراً ما كانوا يكلفونهَ نظم الشعر في ما يقع لهم من احداث . وهذا الالتزام متصل بطبيعة المؤلف لا بطبيعة الرسالة ، ويبدو من أول الامر تحكماً لا يسنده تعليل قوي: هل كان ابن حزم يعتقد ان إيراد أشعار الآخرين يبعده عن الواقع ويسلمه الى الخيال ؟ هل كان يحس ان محفوظه من الشعر غزير وانه ان تمثل بالشعر لم يكد يكتفي منه بالقطعة والقطعتين في الموقف الواحد ، وبهذا تعود رسالته صورة أخرى من كتاب الزهرة ؟ اكبر الظن انه شاء ان يبعد عن «الزهرة» قدر المستطاع ليلتقي بها في جانب آخر ، ففي الزهرة ايضاً عمد ابن داود ـ فيما يرجح الدارسون ـ الى إيراد شعره نفسه مع أشعار الشعراء الآخرين تحت عنوان مبهم هو «وقال بعض أهل العصر» ، فرأى ابن حزم ان هذا عمل يتيح له الفرصة ليعرض شعر الصبا والشباب ، بعد ان كان آخذاً بالتحول عن هذا اللون الوجداني من الشعر ، كما اشرت من قبل .

بعد التقيد بهذه الالتزامات أصبح وضع منهج للرسالة أقرب الى التحقيق ، ولابد لذلك المنهج من ان يكون دقيقاً قائماً على تصور واضح مكتمل ، لا كمنهج ابن داود الذي لم يؤسس على خطة سليمة ،

---

(٥٦) باب الوصل (رقم : ٢٠ ص : ١٨٥)
(٥٧) باب الموت (رقم : ٢٨ ص : ٢٥٩).
(٥٨) باب من احب صفة لم يستحسن بعدها (رقم : ٧ ص : ١٣٠) .
(٥٩) باب البين (رقم : ٢٤ ص : ٢٢٣ ـ ٢٢٤).
(٦٠) باب قبح المعصية (رقم : ٢٩ ص : ٢٨١ ـ ٢٨٣)

فتعددت عنده الفصول وتباعدت فيها النظائر . ووجد ابن حزم ان رسالته يمكن ان تقسم في ثلاثة فصول وخاتمة : فصل في اصول الحب (وهي عشرة) وفصل في أعراض الحب (وهي اثنا عشر) وفصل في الآفات الداخلة على الحب (وهي تجيء في ستة أبواب ثلاثة منها للاشخاص : العاذل والرقيب والواشي ، وثلاثة للاحوال ، الهجر والبين والسلو) وخاتمة من فصلين في قبح المعصية وفضل التعفف .

ويبدو بوضوح ان النهج منطقي ، ولكن كتابته على هذا النحو المتدرج تباعد بين الأمور المتوازية ، فالوصل من اعراض الحب ، مثلاً ، وضده الهجر وهو من آفات الحب، وهما يقفان متباعدين اذا التزمنا بالمقولات الثلاث . لهذا بعد ان قرر ابن حزم هذا الهيكل المنطقي عاد فغير ترتيب الفصول بحيث يتوازى كل موضوع مع ضده ان وجد له ضد .

وقد حتم عليه هذا المنهج ان يستبعد موضوعات تتصل بالحب او يجعلها هامشية بينما يعالجها غيره في فصول مستقلة مثل الشوق والحنين ، والبكاء والعتاب والغيرة ، ودرجات المحبة ، ولا ريب في ان ابن حزم تحدث عن هذه الموضوعات، إلا انه رآها تفريعاً على موضوعات اكبر منها ، فجعل البكاء من علامات الحب ، وألمح الى العتاب في مواطن، وتحدث عن غيرته هو وعن القنوع بالشركة في المحبوب لذهاب الغيرة وعن سقوط ابن الجزيري وغيره لسقوط الغيرة من نفوسهم.ولعله أدرك من بعد أن منهجه في الطوق يمكنه من تحديد بعض الامور المتعلقة بموضوع الحب فعاد الى «الغيرة» في رسالته «في مداواة النفوس» فحددها بانها «خلق فاضل متركب من النجدة والعدل ، لأن من عدل كره أن يتعدى الى حرمة غيره وان يتعدى غيره على حرمته ، ومن كانت النجدة له طبعاً حدثت فيه عزة ، ومن العزة تحدث الأنفة من الاهتضام»[٦١] وقرر هنالك ان الغيرة اذا ارتفعت ارتفعت المحبة[٦٢]. فابن حزم اذن لا يمكن ان يفرد للغيرة بابا في رسالة عن الحب لانها «خلق» ولكنه قد يتحدث عنها في معرض الحديث عن ظواهر معينة من الحب .

وفي رسالة مداواة النفوس توقف عند درج المحبة ، وهو موضوع لم يتح له منهجه في الطوق ان يعالجه فقال : «درج المحبة خمسة أولها الاستحسان وهو ان يتمثل الناظر صورة المنظور اليه حسنة او يستحسن أخلاقة ، وهذا يدخل باب التصادق ، ثم الاعجاب وهو رغبة الناظر في المنظور اليه في قربه ، ثم الالفة وهي الوحشة اليه متى غاب ، ثم الكلف وهو غالبة شغل البال به ، وهذا النوع يسمى في باب الغزل بالعشق ، ثم الشغف وهو امتناع النوم والاكل والشرب الا اليسير من ذلك وربما أدى ذلك الى المرض او التوسوس او الى الموت ، وليس وراء هذا منزلة في تناهي المحبة اصلاً»[٦٣]، والحق ان هذا التدرج امر ضمني في تلك الفصول التي تحدث فيها ابن حزم عن التعريض ثم الاشارة بالعين ثم المراسلة ثم ارسال سفير ، ثم في الموت ، فلو أفرد الحديث عن درج المحبة هنالك لتعرض بعض اجزاء رسالته للتكرار والتداخل.

وكأن ابن حزم كان ما زال تحت تأثير كتاب الزهرة عندما كتب رسالته «في مداواة النفوس» فقد ذكر ابن داود موضوع التدرج في المحبة حين قال: «فأول ما يتولد عن النظر والسماع الاستحسان ثم يقوى فيصير مودة ... ثم تقوى المودة فتصير محبة ... ثم تقوى المحبة فتصير خلة ... ثم تقوى الخلة

---

(٦١) **رسائل ابن حزم** : ١٤١ (ط . القاهرة. ١٩٥٤).
(٦٢) **المصدر نفسه** .
(٦٣) **المصدر نفسه** .

فتوجب الهوى ... ثم تقوى الحال فيصير عشقا ... الخ»[٦٤] وهما لا يتفقان في المصطلح، وانما يتفقان في القول بأن التدرج أمر واقعي .

ولكن منهج ابن حزم على منطقيته ، بل بسبب منها ، لم يستطع ان يتلافى التداخل ، وكيف يمكن ذلك في موضوع عاطفي مثل الحب ، تولته المصطلحات اللغوية المتداخلة المتقاربة بالتحديد ، قبل ان يحاول العقل رسم حدود له ؟ ولهذا أمكن الحديث عن الملل والهجر والغدر وما أشبه في غير موطن واحد من طوق الحمامة ، ولكن الذي يخفف من التكرار والتداخل ان ابن حزم لم يكن غافلاً عنه ، بل كان وعيه الدقيق للمبنى الكلي مسيطراً في كل مرحلة .

٦ ـ بين النظرية والتطبيق :

لم يقبل ابن حزم بالرأي الذي اورده ابن داود وهو أن الارواح اكر مقسومة في العالم العلوي ، وان كل قسم يحن الى نظيره ، بل عدل فيها ليقول ان النفوس في هذه الخليقة (لا في عالم علوي) وانها ليست اكرا (ولكنه لم يحدد لها شكلاً) وان عنصرها رفيع ، فالحب اتصال بين تلك الاجزاء ، على أساس من المجانسة والمشاكلة (وهو ما لا ينفك ابن داود من تكريره في كتابه وذلك ما قال به المتكلمون في مجلس يحيى بن خالد) وذلك سهلٌ على نفس تنزع الى نفس لان عالمها صاف خفيف وجوهرها صعاد معتدل ، فالحب اذن تقارب بين النفوس وليس منشؤه استحسان الصورة الجسدية اذ لو كان الامر كذلك لما استحسن محب صورة جسدية ناقصة، ولو كان الأمرُ لتوافقٍ في الاخلاق لما احب المرء من يخالفه .

وقد كانت هذه البداية مصدر اضطراب لدى ابن حزم لا ندري سببه ، ولعله اضطراب في النسخة التي وصلتنا[٦٥] ، فبعد ان اكد ان انقسام النفوس يتم في هذه الخليقة عاد يقول ان قوله المسطر في صدر الرسالة هو «ان الحب اتصال بين النفوس في أصل عالمها العلويّ». وبعد أن قرر ان الاتصال يتم بين اجزاء النفوس المتشاكلة ، وانه ليس استحساناً جسدياً ولو كان كذلك لما أحب امرؤ صورة ناقصة ، عاد يخبرنا ان الحب يقع في الاكثر على الصورة الحسنة ، لان النفس الحسنة تولع بكل شيء حسن وتميل الى التصاوير المتقنة، فإذا وجدت وراء الصورة (الجسدية) الحسنة مشاكلةً اتصلت وصحت المحبة ، فإن لم يتميز شيئاً توقفت عند حب الصورة ، وهذا يعني ان الحب يبدأ باستحسان الصورة الجسدية الحسنة ، وان محبة الصور الناقصة امر نادر .

هذا هو شأن الحب الذي يسمى العشق ، فهو امتزاج نفساني ، فإن قيل لماذا يحب المرء محبوباً ثم لا يبادله المحبوب ذلك ؟ فالجواب عند ابن حزم ان نفس المحبوب في هذه الحالة تكون قد أصبحت اسيرة الاعراض الكثيفة والطبائع الأرضية، مغمورة بالحجب، فهي «ساكنة» في ظلمة (متقبلة لا مهاجمة) ولهذا لا تستثار الا بعد محاولات من ايصال المعرفة اليها وتنبيهها من غفلتها لتستطيع التجاوب مع روح المحب التي تكون متخلصة غير مأسورة، طالبة لنظيرها «كمتحركة» (مهاجمة لا متقبلة) جاذبة مشتهية لتمام التلاقي . ومثل هذا الفهم يؤكد لابن حزم ان الحب «عملية» تتطلب زمناً متطاولاً ، وتكراراً في ايقاظ نفس الصنو ، فاما ما يتم بسرعة من جراء الاستحسان الجسدي ، او ما يسمى الحب من النظرة الاولى فذلك هو «الشهوة» ، ولهذا التجاذب بين الصنوين لا يصح ان يحب المرء

---

(٦٤) **الزهرة** : ١٩ ـ ٢٠.

(٦٥) قوله : «لا على ما حكاه ابن داود» فلو حذفنا «لا» لزال بعض ذلك الاضطراب .

اثنين في آن معاً . ولكن «الشهوة» نفسها قد تتحول الى حب، اذا زادت عن حد الرضى الجسدي ، واجتمعت تلك الزيادة مع اتصال نفساني تشترك فيه الطبائع مع النفس .

اذن فنحن ازاء نظريتين في الحب ، لا نظرية واحدة ، وقد لفهما ابن حزم لفاً سريعاً ، وكأنهما ظاهرة واحدة وكأن إحداهما تكمل الأخرى . والواقع ان هناك حباً بين نفسين، وهو حب علوي ، لا مدخل فيه للاستحسان الجسدي ، وهنالك حب يبدأ بالاستحسان الجسدي ، وهو شهوة ، ثم تُصَعَّدُ الشهوة بالرضى الجنسي او ما اشبهه لدى المحب والمحبوب (كقصة الرجل الذي كان يبتاع الجارية وهي سالمة الصدر من حبه ، بل ربما كرهته ، وسرعان ما يتحول الكره الى كلف شديد لانه كان بطيء الاراقة ، تقضي المرأة شهوتها معه مرة او مرتين) فَتُوافِقُ الشهوةُ اخلاق النفس ، فتنشأ المحبة . وعلى الرغم من غموض في عبارة «توافق اخلاق النفس» فإن البون شاسع جداً بين النظرية الاولى والثانية ، لان النفسين في الحالة الثانية لم تتعارفا الا بعد تعارف الجسدين ، وليس من الضروري ان تكونا منقسمتين في عالمهما العلوي ، فإذا أقررنا بهذا الاحتراس، انتقضت النظرية الاولى ، وهي منقوضة منذ البداية ، لانها لا تستطيع ان تفسر حالات الحب في الواقع كما عرضها ابن حزم . ومثال واحد على ذلك يعد كافياً في هذا المقام : ابن حزم نفسه الذي لم يكن يؤمن الا بالحب بعد تطاول الزمن ، أحب اولاً وثانياً وثالثاً ورابعاً ، فهل كانت نفسه تبحث عن صنوها فتجده في كل أنثى من الاربع تباعاً ؟ او انه عن طريق الاستحسان الجسدي كان يسلك الطريق الى قلب المحبوب ؟ من الواضح ان الامر الثاني هو الاصح ، وهكذا يقال في الحكايات الكثيرة التي اوردها في كتابه ، ولهذا يسقط القول بأن الحب عند ابن حزم افلاطوني .

ويعطي ابن حزم للحب الاول قوة الانطباع المحفور في الذوق الى الأبد ، فبعض الناس اذا احب فتاة رقصاء أو فوهاء او شقراء جرى ذوقه ـ طول حياته ـ على استحسان ما الفه من صفةٍ مميزة في محبوبه الاول اذا فقده، ويعلل ذلك بالحنين الى الحب الاول .

ويتميز الحب الذي يسمى عشقاً عن سائر ضروب المحبة ـ في رأي ابن حزم ـ بأنه لا يفنى الا بالموت ، وانه يتقبل الخبل والوسواس وتبدل الطبائع والنحول والزفير ، اي انه لا ينقضي لأن علته دائمة (وهي في زعمه اتصال بين النفوس) بينما تنقضي ضروب المحبة الاخرى بانقضاء عللها . ومن تلك الضروب .

١ ـ محبة المتحابين في ذات الله . ٢ ـ محبة القرابة . ٣ ـ محبة الالفة والاشتراك في المطالب . ٤ ـ محبة التصاحب والمعرفة . ٥ ـ محبة البر يضعه المرء عند أخيه . ٦ ـ محبة الطمع في جاه المحبوب . ٧ ـ محبة المتحابين لسر يلزمهما ستره . ٨ ـ محبة بلوغ اللذة وقضاء الوطر .

وقد ترقى ابن حزم من هذه النظرة الى القول (في رسالته : مداواة النفوس) بان المحبة ليست ضروباً وانما هي جنس واحد ، وانما قدر الناس انها تختلف لاختلاف الأغراض ، واختلاف الاغراض فيها ناشيء عن اختلاف الاطماع ، وعد هنالك ضروباً منها ثم قال : «فهذا كله جنس واحد على قدر الطمع فيما ينال»[٦٦] .

ويضيف قائلاً : «فقد رأينا من مات على ولده كما يموت العاشق أسفاً على معشوقه ، وبلغنا عن

---

(٦٦) رسائل ابن حزم : ١٣٨.

من شهق من خوف الله تعالى ومحبته فمات» . ويتدرج الطمع من الحظوة والزلفة لدى المحبوب (كما في حب الانسان لله) الى المجالسة فالمحادثة فالمؤازرة (محبة السلطان والصديق وذوي الرحم) وأقصى الطمع المخالطة بالاعضاء : «ولذلك نجد المحب المفرط في ذات فراشه يرغب في مجامعتها على هيئات شتى وفي أماكن مختلفة ليستكثر من الاتصال» فإذا انحسم الطمع لم تكن محبة ، فالمجوسي يستحل ابنته واليهودي ابنة اخيه ، للطمع الموجود « ولكن المسلم لا يفعل ذلك ولو انهما أجمل من الشمس وكان هو أعهرَ الناس وأعزلهم ، لذهاب مادة الطمع ...»[٦٧]، وهكذا غابت تماماً نظرية الاتصال بين النفوس وحل محلها التلاحم الجسدي ، على اشكال شتى . وكأننا بابن حزم بعد عهد «طوق الحمامة» اصبح اكثر إدراكاً لواقع العلاقات الانسانية .

بل أزيد فأقول ان مفهوم الحب الافلاطوني ، حتى في عهد الطوق لم يكن يلائم ابن حزم ، وإنما كان مادة دخيلة على واقعيته الشاهرة ، ولعله اخذ بالفكرة من زاوية فلسفية ، فلما راح يسرد نماذج من تجارب الحياة، لم يجد بين الفكرة والواقع لقاء . وحسبك من امرىء يعترف بأن «الاغتصاب» يكون أحياناً طريقاً لتحقيق الحب ، ماذا تراه يعني حين يقول : «وربما اتبع المحب شهوته وركب رأسه، فبلغ شفاءه من محبوبه ، وتعمد مسرته منه على كل الوجوه، سخط او رضي»[٦٨]، اترى هذا يعني غير التحكم القاسر ، وتنفيذ الارادة التي لا رد لها ؟!

واذا كان انقسام النفوس في عالمها العلوي (او في هذه الخليقة) انقساماً يوازي الآية القرآنية «هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها» فأين يمكن ان يقع في سياق تلاقي الاجزاء حب الذكر للذكر[٦٩] ؟ واذا كان ذلك في اصل تجزئة النفوس فلماذا لم تكن سبيلاً الى السكون ؟ ولقد اقر ابن حزم ـ على مستوى الواقع ـ بوجود هذا النوع من الحب ، اعني انه ذكر «احداثاً» بعضها معروف مشهور تتصل بذلك النوع ، ولم يحاول ان يعللها ـ او يقرر الى أين تنتهي ـ على أساس من فكرة انقسام النفوس ، او حتى على اساس الاستحسان الجسدي الذي يؤدي الى اتصال النفوس .

ان الاعتماد على فكرة انقسام النفوس (في عالمها العلوي او في الخليقة) ـ وهي على الاساس الافلاطوني او الافلوطيني اجزاء من النفس الكلية المتصلة بالاول ـ لا يلبث لدى ابن حزم ان يتهاوى ، لاننا نكتشف لديه ان النفس تعني عنده «الامارة بالسوء» ، وهذه تنقاد للشهوات، وضدها العقل (وقائده العدل)، وهاتان الطبيعتان ـ العقل والنفس ـ قوتان من قوى الجسد الفعال بهما ، وهما في تنازع مستمر ، فغلبة العقل تعني اتباع العدل والاستضاءة بنور الله ، وغلبة النفس تعني عمى البصيرة وضياع الفرق بين الحسن والقبيح «والروح واصل بين هاتين الطبيعتين وموصل ما بينهما»[٧٠] ، واذن فإن النفس التي يعرفها ابن حزم ليست قوة نورانية تحيط بها ستور الجسد وتحجب عنها التعرف الى صنوها ، كما قال في اول الرسالة ، بل هي التي تؤدي الى هلكة الانسان ، ورغم ذلك فإن ابن حزم يسميها هي والعقل «جوهرين عجيبين رفيعين علويين» وهكذا يضطرب ابن حزم

---

(٦٧) **المصدر السابق** : ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٦٨) باب المخالفة (رقم : ١٥ ص : ١٦٠).

(٦٩) ليس في طوق الحمامة اي شاهد على حب الانثى ، مع ان الشواهد الادبية التي يعرفها ابن حزم ولابد مليئة بنماذج من هذا النوع ، وانظر ص : ٦٧.

(٧٠) الباب : ٢٩ (قبح المعصية ص : ٢٦٨).

اضطراباً واضحاً ويزيد من اضطرابه هنا تفرقته بين النفس والروح ، مع انه يقول من بعد : «والنفس والروح اسمان مترادفان لمسمى واحد ومعناهما واحد»[٧١] .

ان هذا الصراع بين المفهوم الافلاطوني للنفس والمفهوم القرآني ، يقابله صراع آخر بين ابن حزم الاجتماعي الواقعي وبين ابن حزم الاخلاقي المتدين ، فالاول منهما لا يؤمن بأن النظرة الاولى لك والثانية عليك[٧٢]،ويقترب من المرأة بحيث يتجاوز نص الحديث«باعدوا بين انفاس الرجال والنساء»[٧٣]، والثاني يؤمن بعكس ذلك تماماً ، ايماناً نظرياً فهو يقول : «والصالح من الرجال من لا يتعرض الى المناظر الجالبة للأهواء ولا يرفع طرفه الى الصور البديعة التركيب» . وفي سلوكه العملي يكرر النظر حتى ترسخ العلاقة ، ويلاحق المرأة من مكان الى آخر ، ويقول في السفير : ويجب تخيره واستجادته واستفراهه[٧٤] وكلمة«يجب» تدل على أن الأمر عملياً لابد من ان يقع، رغم ان المتدين القابع في نفس ابن حزم يقول : «وكم داهية دهت الحجب المصونة والاستار الكثيفة والمقاصير المحروسة والسدد المضبوطة» يعني من مثل ذلك السفير .

هنالك ايمان قار لدى ابن حزم وهو ان التعفف امر عسير ، ولا يملك ـ وهو يحض عليه ـ أن يجزم بأن من نجا في امتحان تحقيق الرغبة عند امكانها لا يتعدى احد سببين : طبع ليس من السهل استدراجه في لحظة او كلمة وكلمتين ، ولكن لو طال الامتحان لسقط فيه الممتحن ، وبصيرة حادثة ـ على المكان ـ قهرت الشهوة وردتها الى جحرها واطفأت بنفخة قوية شعلتها ، وهذا الايمان مبني على ان بني الانسان دوو «بنية مدخولة ضعيفة» وان استحسان الحسن وتمكن الحب طبع في اصل الخلقة[٧٥]،ولما كان كذلك لم يكن واقعاً تحت الاوامر الدينية ، إنما الامور الدينية تنص على المحرمات ، وهذه ليست من بنية الخلقة وانما يأتيها الانسان باختياره «وبحسب المرء المسلم ان يعف عن محارم الله»[٧٦].والسؤال الذي لا نظن ابن حزم يستطيع ان يجيب عنه هو : كيف يعف مع تلك البنية المدخولة الضعيفة ، او كان طبعه من السهل ان يستدرج في كلمة او كلمتين ، او لم تحدث له بصيرة عاجلة تقاوم ثورة الشهوة لديه في حينها ، اي لم يكن نبياً مثل يوسف الصديق ؟ ! ان ابن حزم يحل هذه المشكلة ويأتي بالجواب على المستوى الذاتي حين يقول : يعلم الله ـ وكفى به عليماً ـ أني بريء الساحة سليم الأديم صحيح البشرة نقي الحجزة ، واني اقسم بالله اجل الاقسام اني ما حللت مئزري على فرج حرام قط ، ولا يحاسبني ربي بكبيرة الزنا مذ عقلت الى يومي هذا»[٧٧]،ولكنه حين يقص كيف تورط الآخرون،يستعيذ بالله مما فعلوه، او يورد الحكاية دون تعليق .

فليس بمستغرب اذن ان نجد فقيها مثل ابن قيم الجوزية يتعقب هذا التناقض لدى ابن حزم اذ يقول : وذهب ابو محمد ابن حزم الى جواز العشق للاجنبية من غير ريبة ، وأخطأ في ذلك خطأ ظاهراً ، فإن ذريعة العشق أعظم من ذريعة النظر واذا كان الشرع قد حرم النظر لما يؤدي اليه من المفاسد ...

---

(٧١) الفصل ٥ : ٧٤.
(٧٢) الباب : ٢٩ ص : ٢٧١.
(٧٣) الباب السابق ص : ٢٧٥.
(٧٤) الباب : ١١ ص: ١٤١.
(٧٥) الباب : ١٢ (طي السر ص : ١٤٥).
(٧٦) الباب السابق نفسه ص : ١٤٤.
(٧٧) الباب : ٢٩ (قبح المعصية : ٢٧٢).

فكيف يجوز تعاطي عشق الرجل لمن لا يحل له ؟»[٧٨] ثم وصف ابن حزم بإنه «انماع في باب العشق والنظر وسماع الملاهي المحرمة»[٧٩] وبين موقفي الرجلين بون واضح ، سببه اختلاف المنطلق وزاوية النظر ، ولا ريب في ان اقربهما الى حقيقة الاجتماع الانساني هو ابن حزم ، لانه يأخذ بنظرة المؤرخ الاجتماعي دون ان يتخلى عن حد هام في الموقف الديني وهو «البعد عن الكبيرة» وما عداها فقد يكون من اللمم الذي يشمله الغفران ، ولولا الفصل الذي عقده ابن حزم عن «قبح المعصية» لما اضطر الى ان يظهر بمظهر المتناقض أحياناً في رسالته ، فهي رسالة ترصد العلاقات العاطفية والمواقف النفسية .

ولو انا رصدنا فيها ظاهرة الحب كما تتمثل في المجتمع الاندلسي ، لخرجنا من ذلك بالجدول الآتي :

١ ـ حب بين ذكر وانثى : ٤٠ حالة (منها ٦ حالات تعد المرأة فيها طالبة ، ومنها ١١ حالة تتحدث عن زوج وزوجة) .
٢ ـ حب بين ذكر وذكر : ٧ حالات (٣ منها ذكر فيها المحب والمحبوب ، وحالتان ذكر فيهما المحب فقط ، وحالتان أبهم فيهما اسم المحب والمحبوب)
٣ ـ حالات مبهمة[٨٠] : ٢٣ حالة .

وهبنا تغاضينا في هذا الاحصاء عن أن المثل الواحد يصح شاهداً في عدة مواضع ، وقبلنا بالأرقام كما جاءت ، فإن الحالات المبهمة لا تمكننا من البت بنسبة ما يسمى الحب الشاذ الى الحب الطبيعي، ولكننا اذا قدرنا ان هذا الابهام متعمد فإن ذلك قد يرفع من نسبة الحب (رقم : ٢) في الجدول الى ما يزيد عن ٥٠٪، مع علمنا بأن المجتمع الأندلسي مجتمع تغلب عليه الجواري[٨١]، او ان شئت قلت انه مجتمع «غير مغلق».

وكل هذه الحالات في «طوق الحمامة» نماذج لما يسمى العشق، أو ما وضعه تحت مفهوم «اتصال النفوس» (مباشرة او عبر الأجساد)، وقد كان في كل ذلك أمينا للموضوع الرئيسي في الرسالة، غير انه كثيراً ما يلجأ الى انتزاع أمثلة لا علاقة لها بالعشق، وانما هي تنتمي الى ضروب الحب الأخرى ، كالمودة بين الاصدقاء، وحب الماضي الذي مثل الغنى والجاه «وان حنيني الى كل عهد تقدم لي ليغصني بالطعام ويشرقني بالماء»[٨٢]، وما يألفه المرء من ملبوس ومطعوم ومركوب ... وهذا أدخل في عنوان الرسالة «في الالفة والالاف» ولكنه هامشياً إزاء الموضوع الرئيسي فيها . ولعل ابن حزم اختاره ليقوي معنى سيطرة العلاقات العاطفية جملة على مواقف الفرد، ولكن من اللافت للنظر ان الكتاب خال تماماً من اية اشارة الى حب الانثى للانثى[٨٣]، مع ان ابن حزم يتبجح في غير موطن بأنه وقف من أسرار على ما لم يقف عليه أحد ، فشهادة ابن حزم هنا على المجتمع الاندلسي تعد ناقصة.

وهي ايضاً شهادة محدودة، لانها لا تصور المجتمع الاندلسي ، ويجب ان لاتؤخذ كذلك ، فإن اكثر الاحداث التي يستشهد بها انما تتم ـ في الغالب ـ بين اناس من طبقة اجتماعية غنية ، ومن هذه الطبقة أسرٌ من موالي الأمويين ـ أي من سراة الناس واصحاب المناصب العالية مثل بني حدير وبني

---

(٧٨) **روضة المحبين** : ٨٨ ـ ٨٩ وانظر ايضاً : ١١٨.
(٧٩) **روضة المحبين** : ١٣٠.
(٨٠) يعني ليس فيها ما يدل على ان المحبوب انثى او ذكر لغموض التعبير ، كأن يقول : فتى وحل في الحب ، محبوبه يعده الزيارة .. الخ .
(٨١) لا علاقة لهذا الحكم بلفظة «جارية» كما وردت في رسالة طوق الحمامة ، في هذا الموطن ، وانظر الحديث عن ذلك فيما يلي .
(٨٢) الباب : ٦ (من لا يحب الا مع المطاولة : ١٢٥).
(٨٣) اشار الدكتور الطاهر مكي الى هذه المسألة في كتابه «**دراسات**...» ص : ٣٣٨.

ابي عبدة وبني مغيث . ومنها رجال من البيت الحاكم او من المقربين منه مثل ابن ابي عامر وعمار بن زياد مولى المؤيد هشام وعبيد الله بن يحيى الجزيري وبنت برطال زوجة يحيى بن محمد بن الوزير يحيى ، وعاتكة بنت قند صاحب الثغر الاعلى وزوجها ابو بكر ابن حزم (وابوه وزير)، وابن الطبني من اسرة مقربة الى العامريين ، ومنها أفراد من أسر الكتاب ـ وهي اسر ذات مقام اجتماعي بارز ، وأحياناً كثيرة تتمتع بكثرة الاموال العريضة والخدم والحشم ، ولا يفتأ ابن حزم يميز المحب او المحبوب بصفة تدل على منزلته الاجتماعية : «فتى من اهل الجدة والحسب» «فتى من ابناء الرؤساء»، «فتى من ابناء الملوك» «جارية لبعض الرؤساء» «امرأة موسرة ذات جوار وخدم» «فتى بسبب من الرئيس والجارية تحضر مجلس بعض أكابر الملوك» وهكذا، ومرة يذكر حب شاعر لا ينتمي الى الطبقة الثرية (وهو الرمادي) وان كان من طبقة برجوازية بحكم ثقافته ، وأخرى حب من علق بهوى وهو في حال شظف (ولعل ذلك الشظف كان مرهوناً بظروف معينة). وذلك هو القطاع الاجتماعي الذي عرفه ابن حزم بحكم منتماه ونشأته.

وفي هذا القطاع تكثر الجواري ، والجارية لفظة تدل في قصص الحب على «الفتاة»، فإذا رُشِّحَتْ بنوع من الوصف يميزها قطعنا انها ليست حرة ، كأن يذكر انها بيعت او اعتقت ، او يتحدث عنها بصفة التملك «جارية لي» «جارية له» «فرغب بعض عجائزنا الى سيدتها» وما اشبه ، واذا رشحت بوصف من نوع آخر كانت حرة مثل «جارية من ذوات المناصب والشرف من بنات القواد» او «امرأة من معارفي ومعها جارية من قراباتها» فمثل هذا التحديد يعين انها حرة . ومن بين احدى وثلاثين حالة ذكرت فيها الجواري نجد تسع عشرة منها من الرقيق ، واثنتين من الحرائر ، واحدى عشرة حالة مبهمة ليس من السهل ان نقطع الى اي الفريقين تنتمي ، وهذا كله يعتمد على ورود اللفظة نفسها في النص ، فإذا اضفنا الى ذلك ان اللواتي تزوج بهن بعض الامراء والخلفاء مثل طروب وغزلان وصبح كن في الاصل جواري من الرقيق ، ارتفع العدد كثيراً ، ولهذا قلت فيما تقدم ان المجتمع الاندلسي كانت تغلب عليه الجواري ، بمعنى ان الرقيق كان كثيراً ، وتلك حقيقة تؤيدها المصادر الأخرى .

ولست هنا بصدد المقارنة مع ما كانت عليه الحال في المجتمع المشرقي ، اذ ليس لدي تصور إحصائي او شبه احصائي يمكن من ذلك ، ولكن اذا صح ان الجواري كن يغلبن على المجتمع الاندلسي فإن «قضية الحب» تقع تحت منظور جديد ، وكذلك تكون المعاناة والعذاب والوجد بسببه اموراً تتطلب تفسيراً مقنعاً . واول ظاهرة في هذا الحب ان اكثر الذين يعانون منه هم «الابناء» في العائلات التي تمتلك الجواري ، اذ يبدو بالاضافة الى الجواري اللواتي كنَّ في ملك الفتى ابن حزم ـ وهو لم ينفصل عن اهله بعد ـ أن القصر كان مليئاً بجوار اخر تتطلع أنظاره اليهن ، وذلك يمكن ان يقال في فتيان آخرين من ابناء تلك الاسر ، وكان ذهاب الجارية بالبيع ، او استئثار اخ دون اخيه الآخر بها، او فراق احدثته الحروب والازمات ، او شؤون السفر ، هي الاسباب التي رفعت درجة المعاناة الى حد الحب احياناً، كما كان تعالي الفتى او غفلته عما تحس به الجارية نحوه مسبباً في خروجها عن حد الحياء المنتظر في تصرفاتها . ولكن اشد الحالات التي تعز على التفسير هي معاناة الفتى بسبب تمنع جارية هي في ملك يده ، وقد عبر ابن حزم عن هذه الظاهرة حين قال : «فقد ترى الانسان يكلف بأمته التي يملك رقها ولا يحول حائلٌ بينه وبين التعدي عليها ، فكيف الانتصاف منها»[٨٤]. اي انه يكلف بها ، ولا يستطيع ان يحولها عن تمنعها ويتعذب بذلك (كما حدث

---

(٨٤) باب الطاعة (رقم : ١٤ ص : ١٥٤).

لسعيد بن منذر بن سعيد) وترفض الجارية ان تتزوجه ، وهذا موقف يدل على ارهاف في العلاقة بين الأسياد والجواري ، مثلما يدل على ان شخصية الجارية لم تكن دائماً محطَّ اذلال ، وخاصة حين يكون الامر متصلاً بالعواطف ، نعم قد يبيعها سيدها ، وتصبح ملكاً لغيره ، ولكنها هي لا تمنح محبتها بل ولا جسدها بحكم الملكية . ويجب ان نتذكر ان الجواري كن ايضاً متفاوتات في المنزلة الاجتماعية ، فمنهن اللواتي يتخذن للخدمة ومنهن اللواتي يتخذن للذة والنسل، والفريق الثاني بطبيعة الحال ارفع منزلة من الاول ، ولكن ان شاءت الجارية ان تتحول من الحالة الاولى الى الثانية فهذا ربما كان يعتمد على جمالها وعلى ما قد تحاول اتقانه من فنون، فأما تحولها من الثانية الى الاولى فامر مستهجن في عرف المجتمع حينئذ ، وقد ينالها الضرب رجاء استبقائها على حالها ، ولدينا مثال واحد يشير الى وفاة جارية بيعت بعدما مات سيدها الاول فأبت ان تنصاع لرغبة مالكها التالي ، وانكرت علمها بالغناء ورضيت بالخدمة رغم ما نالها من ضرب وتعذيب[٨٥] .

٧ ـ حال المرأة من خلال طوق الحمامة :

هل يمكننا بعد ذلك ان نتحدث عن وضع المرأة عامة من خلال الطوق ؟ قد كان من الممكن ان تسعفنا هذه الرسالة على تكوين صورة دقيقة لنفسية المرأة ووضعها الاجتماعي بحيث تتجاوز الصورة ما ألف عن الانطباعات العامة ، لان مؤلفها قد علم من أسرار النساء ما لا يعلمه غيره ، فهو قد ربي في حجورهن ، ولم يجالس سواهن حتى أصبح في حد الشباب ، وهن اللواتي علمنه القرآن وروينه كثيراً من الأشعار ودربنه في الخط ، وكان همه منذ الطفولة ان يتعرف الى اسبابهن ويبحث عن اخبارهن ، مع ذاكرة لا تنسى[٨٦]، ولكنه يعترف انه طبع على غيرة شديدة ، وسوء ظن في المرأة[٨٦] ، بحيث لا يصلح ان يكون شاهداً موضوعياً مجرداً من التحيز ، وثمة شيء آخر وهو ان الطوق يتحدث عن العلاقات العاطفية ولا يتجاوزها الا قليلاً ، ولهذا السبب ستكون صورة المرأة فيه محدودة ، في إطار ذلك الموضوع ، ومع ذلك فانها رغم ذلك هامة .

وأول ما يلفت النظر أن المرأة الحرة كانت في الاندلس مقصورة تعيش خلف حجاب غليظ ، وخاصة في الأسر الغنية، ولعلها تشبه في ذلك أختها في المشرق ، وأما ما نلمحه من حرية في الحركة فيكاد يكون مقصوراً على الجواري ، ولكن المرأة الحرة في تلك الاسر كانت ذات سيطرة وقدرة على التصرف ، وهي محفوفة بالخدم والحشم . وقد أحدث ذلك الحجاب الغليظ لدى النساء يقظة عاطفية على الأصوات المسموعة والصور المتخيلة ، حتى ميزهن ابن حزم بالضعف في هذه الناحية ، لسرعة إجابة طبائعهن الى الهيام عن طريق التخيل[٨٨] . ولهذا الحجاب نفسه ، ولأسباب أخرى في البنية الاجتماعية أصبح السفير بين العاشقين ذا دور هام ، ولكن المرأة تتفوق على الرجل في هذه الناحية ، وخاصة اذا كانت عجوزاً ، ولذلك كان ارباب الاسر بقرطبة يحذرون الفتيات الناشئات من النساء ذوات العكاكيز والتسابيح والثوبين الاحمرين[٨٩] .

وأكبر عامل يصنع الفرق بين الرجال والنساء ويمتد أثره الى المناحي المختلفة في طبيعة كل منهما

---

(٨٥) باب الوفاء (رقم : ٢٢ ص : ٢٠٨)
(٨٦) الباب : ١٧ (المساعد من الاخوان : ١٦٦).
(٨٧) انظر ما تقدم ، وكذلك الباب : ٢٩ (باب قبح المعصية : ص ٢٧٢).
(٨٨) باب من احب بالوصف (رقم : ٤ : ١١٧).
(٨٩) باب السفير (رقم : ١١: ١٤١ ـ ١٤٢).

هو الفرق في العمل وأنواع النشاط ، فالرجال مشغولو النفوس والعقول بجمع المال وصحبة السلطان وطلب العلم وحياطة العيال ومكابدة الأسفار والصيد وضروب الصناعات ومباشرة الحروب وملاقاة الفتن وتحمل المخاوف وعمارة الارض[٩٠] ، ومثل هذه الامور لا تترك للرجل مجالاً كبيراً ووقتاً كثيراً للانسياق وراء العواطف ، اما المرأة فهي متفرغة لا تعنيها هذه الشؤون العنيفة وربما لم تطقها ، ولهذا يظل خيالها مشدوداً الى شؤون الغزل وما يتعلق به ، ومن ثم كانت النساء اكثر تعاطفاً مع المحبين واكثر اسعافاً لهما ، فهن يكتمن الاسرار ، ويمقتن من تفشيها منهن ، وأشدهن في الكتمان العجائز منهن ، لان الفتيات ربما ادركتهن الغيرة فبحن بالسر ، وهن يتلذذن بالتضحية في سبيل إسعاد محبين بل أحب **الاعمال الى امرأة مسنة منقطعة الرجاء من الرجال أن تسعى في تزويج يتيمة او تعير حليها او** ثيابها لعروس فقيرة[٩١] ، ويبدو ان هذا النوع من النساء إنما ينتمي الى طبقات ميسورة، اذ ليس كل النساء متفرغات بشهادة ابن حزم نفسه ، وانما كان فيهن الطبيبة والحجامة والدلالة والماشطة والنائحة والمغنية والكاهنة والمعلمة والعاملة في الغزل والنسيج[٩٢] ، ولكن من الواضح أيضاً ان هذه الفئة من المهن تختلف اختلافاً أصيلاً في أكثرها عن مهن الرجال ، وهي في مجموعها مهن لخدمة النساء أنفسهن، محافظة على الحجاب الغليظ ، كما أنها مداخل الى ترسيخ الوساطة بين العشاق .

ومن السهل ان يقال بعد ذلك ان جمال المرأة ـ على مستوى التكوين الطبيعي والقدرة على التحمل ـ جمال هشٌ لا يعمر طويلاً، وانها اذا ابتذلت في الخدمة سارع جمالها الى الزوال ، اما حسن الرجل فإنه اثبت ، وبرهان ذلك انه يتعرض للهجير ولفح الرياح، فلا يذوى بسرعة[٩٣] .

فإذا تجاوزنا التكوين الطبيعي الى رصد التصرفات المتصلة بالعواطف والشهوات وجدنا الجنسين سواء ـ في رأي ابن حزم ـ من حيث قدرتهما على قمع الشهوة او الانقياد لها ، فكل رجل تعرض له امرأة بالحب وتثابر على ذلك واقع ولا بد في حبائل الشيطان، وكل امرأة دعاها رجل بمثل ذلك مستجيبة ما من ذلك بد[٩٤] . وكذلك هما في الصلاح سواء ، والصالحة من النساء هي التي اذا ضبطت انضبطت ، والصالح هو الذي يتجنب المغريات (لاحظ الفرق هنا بين من يحتاج الى من يضبطه ومن يستطيع ان يستعمل ارادته في ضبط نفسه) فإذا اهملت المرأة وطمح الرجل ببصره لم يعد للصلاح وجود[٩٥]. وكل من المرأة والرجل يحب «الاعلان الذاتي» والتزين والتعريض ليكسب ود الآخر ، فإذا شعرت المرأة بأن رجلاً يسمع حسها او يراها «احدثت حركة فاضلة كانت عنها بمعزل» وحورت في حركاتها وكلامها لتقع موقعاً من نفسه، وكذلك الرجل أيضاً ، فإما اذا تراءيا فهما سواء في حب إظهار الزينة وترتيب المشي وايقاع المزاح ، الا ان المرأة اقدر من الرجل على التحيل لاستجلاب الهوى وإيصال محبتها الى قلبه[٩٦]، كما انها انفذ بصراً في استشعار ادنى ميل نحوها[٩٧]. واذا كان الرجل يقدم على الاغتصاب دون تفكير في العواقب ، او يقبل التديث حين تضمحل الغيرة ، فإن المرأة عنيفة تقدم على القتل اذا احست ان محبوبها مشترك الهوى . وليس في الطوق اية اشارة الى رجل قتل امرأة لانها

---

(٩٠) باب المساعد من الاخوان (رقم : ١٧ ص : ١٦٥).
(٩١) الباب السابق نفسه .
(٩٢) الباب ١١ (باب السفير: ١٤٢).
(٩٣) باب السلو (رقم : ٢٧ : ١٤٢)
٩٤) باب قبح المعصية (رقم : ٢٩ : ص ٢٦٩)
(٩٥) الباب نفسه : ٢٧٠.
(٩٦) الباب السابق : ٢٧١ ـ ٢٧٢.
(٩٧) باب السلو (رقم : ٢٧ : ٢٥٠)

خانته ، وغاية ما حدث لأحدهم عندما خانته محبوبته انه وجد لذلك وجداً شديداً[٩٨] ، فأما الموت وفاء للمحبوب ، فيبدو ان الرجل والمرأة فيه سواء، وكذلك الخروج فيه الى حد الاختلاط والجنون .

٨ ـ صورة ابن حزم في الطوق (ورسالة مداواة النفوس)

ولقد كان لصلة ابن حزم بالنساء منذ الطفولة حتى الصبا ، عن طريق المعاشرة والثقافة ، اثر كبير في ذوقه وشخصيته ، ويبدو انه لم ينعم بمعرفة الأم وتربيتها وحنانها ، فاستعاض عن ذلك بالدلال الذي لقيه من الجواري ، وأصبح يلاحقهن وينصت لأحاديثهن ويشره إلى معرفة اخبارهن واسرارهن وحيلهن ، وكن ـ فيما اقدر ـ لا يتحرجن لصغره من البوح بأشياء كثيرة جعلته يسيء الظن بتصرفات النساء ، كما اكسبته تلك العشرة محبة الانفراد بالعطف ، فنشأ شديد الغيرة ، واكتسب من البيئة التي ساعد عليها ذوق والده (في محبة الشقراوات) ميلاً الى الشقرة ، ورسخ تلك الحقيقة ان حبه الاول اتجه الى فتاة شقراء، وقد ارهفت تلك البيئة البيتية احساسه بجمال الانثى، وعلمته التجارب الاولى في تنقل الميل مع كل حُسْنٍ لائح ، ان المحبة لابد من ان تكون «خلقةً» مجبولة في قطرة الانسان . لقد مارس كل ذلك على نحوٍ عملي قبل ان يتعلم أحكام النظر ومخالطة المرأة الاجنبية في مجالس الفقه ، ولذلك لم يستطع ـ بعد ان تعلم ذلك ـ التخلص مما نشأ عليه ، اذ ما دامت العفة عن الحرام قد حالت بينه وبين الوقوع في الكبيرة، فما ثمة ضير كبير في محقرات الذنوب عند رب غفور ، ولهذا قال فيه ابن القيم انه «انماع في باب العشق والنظر» أي لم يستطع ان يوجههما بتشدده الذي أظهره من بعد في الشؤون الاخرى .

ولعله ـ صونا لذلك التعفف ـ تزوج «نعماً» في سن مبكرة ، «وكانت امنية المتمني وغاية الحسن خَلْقا وخُلُقاً » وكان هو أبا عذرها (وتلك أيضاً حقيقة هامة) فكان فقدها فاجعاً لانه ابرز الى العيان ما انطوت عليه نفسه من «حدة رومنطيقية كامنة» كان يداريها من قبل بالاستحسان والألفة والتودد ، فلم تعد هذه كافيةً لصد تيار الحزن الجارف المتدفق من نفسه، فقد أقام بعدها سبعة اشهر دون ان يغتسل، وهو آخذ في بكاء متواصل ، رغم انه معروف بجمود الدمع بسبب ادمانه اكل الكندر ـ على ما يقول ـ لمداواة خفقان القلب ، ولم يطب له عيش بعدها ولا انس بسواها ولا نسي ذكرها . شيء واحد لم يستطع ذلك الفقد ان يزلزله وهو ايمانه بالتعفف ، ومما زاده رسوخاً في ذلك اتخاذه استاذه ابا علي الحسين بن علي الفاسي نموذجه الاعلى ، وكان رجلاً صالحاً ناسكاً ، ولعله كان حصوراً لم يتزوج ، قال ابن حزم «فنفعني الله به كثيراً وعلمت موقع الاساءة وقبح المعاصي» نعم ظل قلبه يخفق كلما شاهد جمالاً ، وكان يقترب حتى يكاد يصبو «ويثوب اليه مرفوض الهوى ويعاوده منسي الغزل» ولكنه كان يغلب الارادة فيقر مبتعداً .

كانت «نعم» جزءاً من الماضي ، ولكن ذلك الماضي كله انهار دفعة واحدة حين ذهبت الدور والقصور وانطفأ العز والجاه والغنى وتفرقت الكواعب في انحاء الارض ، وتشتت الشمل ، وتهاوى البلد الحبيب تحت مطارق الدمار ، وكانت «الحدة الرومنطيقية» تتعلق بالحب فأصبحت وجوداً في الماضي، وانكاراً للحاضر (الا من علاقات عملية عابرة) وأصبحت الفة كل شيء تقدم هي التي تسيطر على الفكر والمشاعر : «وان حنيني الى كل عهد تقدم لي ليغصني بالطعام ويشرقني بالماء ... وما انتفعت بعيش ولا فارقني الاطراق والانغلاق مذ ذقت طعم فراق الاحبة ، وانه لشجي يعتادني وولوع هم ما ينفك

---

(٩٨) باب الوفاء (رقم : ٢٢ : ٢٠٧)

يطرقني ، ولقد نغص تذكري ما مضى كل شيء استأنفه ، واني لقتيل الهموم في عداد الاحياء ، ودفين الأسى بين اهل الدنيا»[٩٩].

ولقد اورثته هذه النكبات إحساساً مرهفاً بمعنى الفقد والفراق حتى اصبح يرى الموت اسهل من الفراق ، وجعلته يستعيذ بالله من التنكر لما درس، اي لما اصبح جزءا من الماضي، وكم جلب تغير الحال من تنكر الاخوان والاصدقاء، مما زاد حساسيته تجاه الحفاظ على العهود الماضية ، فأخذ في علاقاته يتكىء على التأني والتربص والمسالمة وخفض الجناح ـ رغم توقد حدته ـ كلما احس انه قد يفقده التعجل والغضب صديقاً من أصدقائه ، ولهذا استشعر انه بالمقايسة الى المتقلبين في صداقاتهم يتحلى بالوفاء ، لا لمن يمثلون العهود الماضية وحسب ، بل انبسط وفاؤه حتى شمل كل من مت اليه بلقية واحدة او حادثه ساعة ، وتورع عن الحاق الاذى بمن كان بينه وبينه اقل ذمام ولو عظمت ذنوبه واساءاته اليه . وقد كان هذا النوع من الوفاء مرمضاً لانه يكلفه الحمل على نفسه ، ومما يزيد في الالم الناشىء عنه اقترانه بعزة النفس . فالوفاء يتطلب تحمل الضيم من الصديق ، وعزة النفس لا تقر على الضيم، ومن صراعهما يتولد قهر الذات وحملها على التصبر وتحمل الالم الممض ، وكل هذا يحمل على اكتئان مقت شديد للغدر والكذب والتلون ، وذلك ايضاً مبعث الم آخر ، وقد يسامح ابن حزم في كل عيب يجده في من حوله من معارفه واصدقائه الا في الكذب ، فحينئذ يكون هو البادىء الى القطيعة والمتاركة ، وكأنه يقول : ان وفائي يضيق عن الكذب مهما انبسط نطاقه واتسع .

وقد بقيت تلك «الحدة الرومنطيقية» في معايشة الماضي محور شخصية ابن حزم حتى بعد سنوات من كتابة الطوق ، واحسبها لم تتغير الى النهاية ، وانما كانت تتلبس اشكالاً مختلفة ، وقد غرست في نفسه شعوراً بالظمأ الدائم ، لان ريّه انما يتم بالعودة الى الماضي وذلك امر مستحيل، ولهذا كان واقع الحياة يزيد في حرارة ذلك الظمأ ، وفي مجال الحب عبر عن ذلك الشعور بقوله : «وعني اخبرك اني ما رويت قط من ماء الوصل ولا زادني الا ظمأ»[١٠٠]، واذا كان الصوفية يرون غايتهم في الفناء، فإن ظمأ ابن حزم لم يكن يشفيه الا احد شيئين اما الاتحاد النهائي بالمحبوب او العودة الى رحم الماضي ، وقد خلصته السن من الظمأ الاول وأبقت له الثاني .

قلت ان «الحدة» لدى ابن حزم اخذت تتلبس من بعد اشكالاً مختلفة ، فقد اخذت تتمثل بعد عهد الطوق بالافراط في الغضب والتعبير عن ذلك بالكلام والفعل والتخبط ، وكان يقابل ذلك ايضاً الافراط في طلب الرضى ، ولكنه ظل يعالج هذين الامرين فاستطاع التغلب على الغضب جملة ، وأعجزه ذلك في شأن الرضى ، وتشكلت الحدة احياناً لديه بصورة «حقد مفرط» فقاومه بالطي والقهر ، حتى لم يبد للناس ، ولكنه ظل عاجزاً عن مصادقة من عاداه عداوة صحيحة – وهذا مطلب يعجز عنه أيضاً من لم يكن لديه حقد مفرط ، وكذلك تشكلت في صورة حب الشهرة والغلبة ، وقد ظلت هذه الصفة تلازمه الا فيما لا يحل في الديانة ، فاما العُجْبُ الذاتي اللاحق بها فقد استطاع خنقه الى الابد .

واما الغيرة وسوء الظن المتأتيان من تجاربه مع الجواري ، فقد ظلا يلازمانه. اما الغيرة او الأنفة الشديدة فقد حملته على بغضه لانكاح الحرم جملة ، واما سوء الظن فإنه امتد حتى شمل الرجال ، وقد ظل يراه حزماً ما لم يخرج عن حدود الدين . كذلك استمر لديه التحمل للاذى والصبر على الالم من

---

(٩٩) باب من لا يجب الا مع المطاولة (رقم : ٦ : ١٢٥).
(١٠٠) باب الوصل (رقم : ٢٠ : ١٨٤) .

الخصوم والاخوان على السواء ، حتى اتهمه بعضهم بتبلد الاحساس في هذه الناحية، وهو يرد على ذلك بإن الاحساس بالالم في مثل ذلك امر طبيعي ولكن كل ما هنالك انه راض نفسه على عدم الثورة والهياج والتخبط ، ولكنه يستطيع ان يرد بكلام مؤلم دون إفحاش متحرياً الصدق فيما يقول .

كذلك اتهم بأنه مذل بأسرار اخوانه، ولعل في هذا اشارة الى كتاب الطوق نفسه اذ كشف فيه اسرار كثيرين ممن عرفهم ، وكان الناس في ايامه يعرفونهم حتى وان لم يذكر اسماءهم، كما اتهموه بأنه يسمح الذم في اخوانه ولا يمتعض لهم ، ويرد على هذه التهمة بأنه يمتعض امتعاضاً رقيقاً ، يحمل الذام على الندم والاعتذار والخجل ، دون مهارشة له او استثارة لغضبه ، لان ذلك قد يحمله على التمادي في ذم احد اخوانه ويتعدى الذم الى سب الابوين والى السفه والبذاءة .

واخذ عليه انه متلف لماله ، ولابد ان تكون هذه التهمة بعد اذ اصبح يستطيع الحصول على مال يمكن التوفير فيه ، وهذه الحال غير مستنكرة في من عانى شظف العيش بعد استقرار ورفاهية ، واني لاظنها مأخذاً صحيحاً ، ولكن ابن حزم يعتذر عنها بانه لا يتلف من ماله الا ما فيه حفظ دينه من النقص وعرضه من الاخلاق ونفسه من التعب ، وكأني به يقر بتلك الخصلة على نحو غير مباشرة .

وفي فهمنا لهذه الجوانب من شخصية ابن حزم ، نفهم حقيقة «طوق الحمامة» على نحو اوضح ، كما نفهم موقفه من الحب وقضاياه ، واختياره ما اختار وتركه ما ترك ، فقد كان كتابه ظلاً له ، رغم انه كتب ـ نسبياً ـ في دور مبكر من حياته . ولو وصلنا الكتاب كاملاً ـ دون حذف او تصرف ـ لكان اجدى على البحث العلمي ، ولاستطعنا على الأقل ايجاد العلاقة المستمرة بين النثر والشعر في الكتاب ، وهي علاقة تبدو في معظم الأحيان منقطعة ، بسبب ما نال الكتاب من حذف وايجاز .