

العنوان:	فلسفة ابن حزم الخلقية
المؤلف الرئيسي:	الدبابسة، حامد أحمد محمود
مؤلفين آخرين:	خليفات، سحبان محمود(مشرف)
التاريخ الميلادي:	1987
موقع:	عمان
الصفحات:	1 - 208
رقم MD:	550108
نوع المحتوى:	رسائل جامعية
اللغة:	Arabic
الدرجة العلمية:	رسالة ماجستير
الجامعة:	الجامعة الاردنية
الكلية:	كلية الآداب
الدولة:	الاردن
قواعد المعلومات:	Dissertations
مواضيع:	ابن حزم، محمد بن عبد الله بن علي، ت. 320 هـ، الفلسفة الإسلامية، الفلسفة الخلقية
رابط:	<a href="http://search.mandumah.com/Record/550108">http://search.mandumah.com/Record/550108</a>

للاستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب أسلوب الاستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

الدباسة، حامد أحمد محمود، و خليفات، سحبان محمود. (1987). فلسفة ابن حزم الخلقية (رسالة ماجستير غير منشورة). الجامعة الاردنية، عمان. مسترجع من <http://550108/Record/com.mandumah.search/>

إسلوب MLA

الدباسة، حامد أحمد محمود، و سحبان محمود خليفات. "فلسفة ابن حزم الخلقية" رسالة ماجستير. الجامعة الاردنية، عمان، 1987. مسترجع من <http://550108/Record/com.mandumah.search/>

### الفصل الثالث

### حرية الارادة الانسانية

## ١- العلم الالهي وصلته بحرية الارادة الانسانية :

انطلق ابن حزم في معالجته لمسألة حرية الارادة من قضيتين ، ايمانه المطلق بالله باعتباره كائنا يستحق كل ايمان وثقة ، وعبادة ، واعتقاده بان الله و " فعله ..... عدل وحكمة ، أى شيء كان " (١) ، وابتداءً من هاتين القضيتين يحلل ابن حزم فكرة القضاء والقدر، وحرية الارادة الانسانية ، والعلم الالهي ، والصلة بينهما .

### أ- العلم الالهي :

اختلفت الفرق الاسلامية في علم الله، فقد نفى المجبرة أصحاب الجهم بن صفوان والنجارية أصحاب الحسين بن محمد النجار ، أن يكون علم الله قديماً، لأنه لو كان كذلك لكان إما هو الله ، وإما غيره، فإذا كان هو الله ، فالله علم . لكن الله خالق، فهل يبقى علمه بعد خلقه ما خلق، على ما كان قبل أن يخلق ام لا يبقى؟ " إن بقي فهو جهل فإن العلم ، بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد " (٢) ، وإذا لم يبق فقد تغير، ولم تغير مخلوق ليس بأزلي . أما إذا كان العلم غير الله، فهو إما مخلوق أولم يزل غير مخلوق . فإذا كان مخلوقاً ، فالله محل للمخلوقات ، وليس هو أيضاً عالماً، حتى أحدث لنفسه العلم ، وإذا كان لم يزل ، وهو غير الله فقد ثبت بذلك اثنان قديمان وهذا شرك بالله .

لقد أراد المجبرة تنزيه الله ، بأن أثبتوا له " علوماً حادثة ..... لا في محل " (٣) ، مرتبطة بالاشياء حال خلقها ، وليس قبل ذلك .

أما الأشاعرة، وعلى رأسهم ابوالحسن الاشعري ، فقد قالوا إن الله يعلم بعلمهم غير مخلوق . ومما يدل على أن الله عالم بعلم " انه لا يخلو انه يكون تعالى عالماً بنفسه ، أو يعلم يستحيل أن يكون هو نفسه " (٤) . ورد الصفات الى الذات غير مقبول لأنه لو علم الله بنفسه فهو علم، ولو كان الله عالماً "بمعنى" هو غير ذاته ، لوجب أن يكون هذا المعنى علماً. وينتج عن ذلك استحالة ان يكون العلم عالماً أو العكس

(١) الفصل في الملل والنحل ج ١ ص ٦٩ .

(٢) (٣) ابوالفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ) : الملل والنحل ،

تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة ، بيروت ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ج ١ ص ٨٧ .

(٤) ابوالحسن الاشعري (٣٣٠هـ) : كتاب اللمع ، تقديم د. حموده غرابه ، ١٩٥٥م ص ٣٠ .

لان " الطريق الذى يعلم به ان العلم علم ، ان العالم به علم " (١) ، ولذلك فالله ليس علما . ومادام ليس علما فانه لايعلم بنفسه ، كذلك لايعلم بعلم هو غيره .

أما المعتزلة فقد نفوا أن تكون الصفات قائمة بذاتها قديمة ، لان ذلك يعنى مشاركة الله تعالى في الالهية . لذلك فالله " عالم بذاته ، قادر بذاته " (٢) ، أى أن علم الله تعالى هو الله ، وكذلك باقى صفات الذات ، التي تتصف بها الذات استحقاقا . اما ابن حزم فقد اتفق مع بعض الآراء السابقة ، واختلف مع بعضها الآخر ، فقد نفى قول المجبرة بحدوث العلم ، لأن ذلك يؤدى الى أن الله لم يعلم شيئا ، حتى أحدث لنفسه علما . وإحداث الله لنفسه علما يعنى أن الله كان في زمن غير عالم ، وإذا كان كذلك فقد ثبت الجهل لله ، مما يؤدى به الى النقص " والنقص يقتضى له الحدوث " (٣) .

وبنفي حدوث العلم ، اعتبر ابن حزم أن علم الله قديم لم يزل ، ولكن هل صفة العلم هي شيء غير الذات ، أم هي عين الذات ؟ إذا " كان علم الله لم يمسزل (أقديما) وهو غير الله تعالى ، لكان ذلك شركا " (٤) ، كما قالت الاشاعرة في أحد قوليهما ، وإذا " كان هو الله ، لكان الله علما " (٥) ، وهذه تسمية غير جائزة لأن الله لم يسم ذاته بذلك ، والتسمية تؤخذ عنه .

إذا لم تكن صفة العلم هي عين الذات ، ولا شيء آخر غيرها ، بل هي لفظة - كما سم العلم - يشار به الى الذات ، فانه يثور سؤال هام هو : " هل يفهم من قول القائل الله ، كالذى يفهم من قوله عالم فقط " (٦) ؟ . لقد وقف ابن حزم في هذه المسألة موقفا مستمدا من موقفه العام في مسألة الصفات ، إذ اعتبر جميع صفات الصفات الالهية أسماء أعلام جامدة ، مأخوذة كما هي ، غير عائدة الى أساس مشتقة منه ، وبهذا لا يفهم من لفظ " عالم إذا أردنا بذلك الله تعالى ، إلا مانفهم من قولنا

(\*) المصدر السابق ، ص ٣٠ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٤٤ .

(٣) (٤) (٥) (٦) الفصل في الملل والنحل ، ج ٢ ص ١٢٨ .

الله فقط ، لأن كل ذلك أسماء اعلام لامشتقة من صفة اصلا " (١) .

لكن اشتقاقات لفظة " العلم " قد وردت في انقران ، ولايستطيع احد انكارهـــــــــــــــــا  
من مثل انه يعلم الغيب ، وانه عليم بكل شيء ، ان هذا يعني ، عند ابن حزم : " ان .....  
له تعالى معلومات ، وانه لا يخفى عليه شيء ، ولا يفهم منه البتة ، ان له علما هو غيره " (٢)  
فألفاظ الصفات مشتقات تفيد الشمول ، والتكامل المطلق ، في احاطة الله بكل شيء في خلقه ،  
وهي اسم للذات يعبر عن هذه " الصفة " .

يتبين مما سبق ان ابن حزم ، يقف موقفا وسطا بين المعتزلة ، والاشاعرة ، فهو  
يجعل الله عالما بذاته ، كقول المعتزلة ، لكنه لا يوحد صراحة بين الذات والعلم ، اذ  
تقف امامه عقبة الدليل ، فقولك " كل ذلك ليس هو غير الله " (٣) ، اثبات بنفي النفي .  
ومع ذلك فهو يقترب من قول الاشاعرة ، وهو ان الله يعلم بعلم ليس : ليس اللهـــــــــــــــــه  
لكنه يختلف معهم في انهم جعلوا علم الله ، ليس بذات الله ، فلاشاعرة قد اثبتوا دعواهم  
في الحالة الاولى عن طريق نفي النفي ، وفي الثانية نفوا المثبت .

#### ب - علم الله والزمان :

يرى ابن حزم ان علم الله محيط بكل شيء ، ذلك ان العلم " كصفة ذات " لا تقــــــــــــــــوم  
في الموصوف الا بذاتها ، لانها صفة لا ضد لها ، ومن ثم فانها تعني ان علم اللهـــــــــــــــــه  
شامل لكل شيء " ما كان في اول الدهر ، وما يكون ، مما هو كائن ان يكون " (٤) ، لخروج  
الذات عن مفهوم الزمان . ويلزم مما سبق ان علم الله بالاشياء ، متقدم لوجودهـــــــــــــــــا ،  
لكونها ضرورة (٥) ، فالله تعالى يعلم منذ الازل ان الاشياء ستكون على الحالــــــــــــــــة  
التي علمها عليها ، وبالتالي فقد قرر ، منذ الازل قوانين للاشياء ، علمها منذ خلقها .  
لقد خلق الله تعالى " في الجمادات ، وفي الحي غير الناطق ، وفي الحي الناطق حركة ،  
وسكونا وتأثيراً ..... فالفلك يتحرك ، والمطر ينزل ، والوادي يسيل ، والجبل يسكن ،

(١) (٢) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٢٩ .

(٣) الفصل في الملل والنحل ، ج ٢ ص ١٢٩ .

(٤) ابن حزم : الاصول والفروع ، ص ٢٠٤ .

(٥) الفصل في الملل والنحل ، ج ٢ ص ١٣٠ .

والنار تحرق والثلج يبرد ، وهكذا في كل شيء " (١) .

ومن ثم ، فإن الأشياء ستكون على الهيئة التي قرر انها ستوجد عليها ، فالقول إن الله " بكل شيء عليم ( يعني ) ..... انه لم يزل يعلم انه سيخلق الأشياء على حسب هيئة كل مخلوق منها " (٢) ، ولا يعني ان الأشياء لم تنزل موجودة في علمه ، لان معنى هذا انه لا يزال يعلم الشيء ، على حالته المميزة له ، وهذا يعني بقاء تلك الحالة ملازمة له ، وهذا لا يكون . فلو علم الله سقوط ( س ) فانه يعلم الحالة عند وقوعها من حيث يعلم حال ( س ) قبل السقوط ، وبعد السقوط . فالحال " لم يزل يعلم انه سيحدث كل ما يكون شيئاً ، اذا احده على ما يكون عليه " (٣) .

إذا ما يعلمه الله لا اختلاف فيه ، ذلك ان التغير لاحق للزمان ، فهو متعلق بالمعلوم ، فاذا قال الله تعالى في قرآنه " حتى نعلم المجاهدين منكم " (٤) ، فهذا يدل على ان علم الله واحد الا انه في حالتين من حيث " الكون والوجود " للمخلوقات وليس من جهة ذاته . انه " قبلي " اى علم بحصول الشيء ، على ما سيحصل عليه ، وقت وجوده بالفعل ، " كواقع " ، وهو " بعدى " اى علم بحصول الشيء ، وقت حصوله ، وكل ذلك في علم الله تعالى . ان الفارق بين الاثنين ، هو الزمان الجارى على المعلومات فهو ما يبرر القول " حتى نعلم من يجاهد منكم مجاهداً ، ونعلم من يصبر منكم صابراً ، وهذا لا يكون الا في حين جهادهم ، وحين صبرهم ، واما قبل ان يجاهدوا ويصبروا ، فانما علمهم غير مجاهدين ، وغير صابرين ، وانهم سيجاهدون ويصبرون ، فاذا جا هدوا علمهم حينئذ مجاهدين " (٥) ، بالفعل ، فالحال يعلم حال المجاهد قبل ان يكون مجاهداً بالفعل ، ويعلم المجاهد حين يكون مجاهداً بالفعل ، وحين يعلم الله الانسان بحال المجاهد بالفعل ، فهذا لا يعني انه لا يعلم بحاله الاخرى ، فاذا كان غير مجاهد فانه يعلم انه يجاهد بصيغ الاستقبال " سيجاهد " ، واذا كان بالفعل فانه يعبر عن حال الجهاد بصيغة التقرير . ولا يدل هذا على ان لله علمين ، بل علما واحداً عبر عنه في صيغ الزمان ، من حيث ان الزمان لا يجرى الا على المعلوم . اما علم الله تعالى فليس في زمان لانه لا يتبدل اصلاً ، وانما " يتبدل المعلوم فقط ، والعلم بكل ذلك لم يزل ، غير متبدل " (٦) .

ومن هنا لا يجوز ان نسأل عن علم الله بصيغ الزمان ، لان هذا يفترض

---

(١) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٧٩ . (٢) (٣) الفصل في الملل والنحل ج ٢ ص ١٦٢ .

(٤) سورة محمد : الآية : ٣١ . (٥) (٦) الفصل في الملل والنحل ج ٢ ص ١٣٠ .

"حدوث العلم ، فالسؤال : "متى علم الله زيدا ميتا؟" (١) لا معنى له ، لانه اذا كان " لم يزل يعلمه ميتا ، وجب ان زيد لم يزل ميتا " (٢) ، وهذا مناقض للواقع لان زيدا كان حيا ، ثم انتقل الى الموت ، وعندما كان ميتا ، وقع العلم بأنه ميت .

ومن مظاهر عدم تأثر العلم الالهي بالزمان ، انه ليس شيئا لاحقا للحدوث الزماني ، بل هو جزء لا ينفصل عن مفهوم الله . فالسؤال : متى علم الله زيدا ميتا ، والسؤال : متى علمت زيدا ميتا ؟ يبرزان الاختلاف بين الموقفين ، فالسؤال الثاني يبين ان حالة العلم مكتسبة ولاحقة لوقوع الموت ، والمعرفة بذلك عرض لاحق للانسان ، لا يحمل الا بوقوع الفعل تماما . (٣)

اما التوقع في الفعل ، فحالة اخرى ، لان العلم بأن زيدا سيموت " انما هو علم بأنه ستحدث حالة مقتضية لموته يوما ما ، لاعلمنا بوجود الموت ، وعلمنا بـ..... ان زيدا ميتا ، علم بوجود الموت " (٤) ، والعلم في الحالة الاولى والثانية عرض يلحق النفس ، ولم يسبق وجوده فيها ، فهو بالتالى طارئ محدث .

وما دام علم الله ليس شيئا غير الله ، فهو ليس عرضا مكتسبا ، كالعلم الانساني الذي هو " كيفية عرض ، والعرض لا يقوم البتة ، الا في جسم ، ومحال ان يكون العلم محمولا في غير العالم " (٥) ، اذا كان هذا الوصف ينطبق على الانسان ، فانه لا ينطبق على الله ، لانه يؤدي الى القول بالتجسيم ، والله ليس جسما .

هل يتوقف علم الله على ما يجري في المعلوم ؟ بمعنى ان الله تعالى يعلم — وقت حصول داعي العلم في المعلوم ، بعد حدوثه فيه ، أي أن يكون علم الله عرضا قائما في المعلوم ، مثل علمه موت زيد حين موته . لقد رفض ابن حزم هذا القول لانه يتضمن التعجيز ، والتجهيل لله تعالى ، فان اخبار الله بأن الاشياء ستحدث ، ولم تحدث

---

(١) (٢) الفصل في الملل والنحل ، ج ٢ ص ١٣٠ .

(٣) يعرف ابن حزم بالعلم بأنه : " تيقن الشيء على ما هو عليه ، إما عن برهان ضروري موصل الى تيقنه كذلك ، إما اول بالحس أو ببديهة العقل ، وإما حادث ... من أخذ المقدمات الراجعة الى أول العقل والحس " : الاحكام في أصول الأحكام : ج ١ ص ٣٦ .

(٤) (٥) الفصل في الملل والنحل ، ج ٢ ص ١٣١ .

بعد، يتضمن أمرين : الاول : " إما أن يكون المعلوم موجودا لوجود العلم به ، وهذا باطل ، بضرورة الحس " (١) ، لان المعلوم المذكور معدوم ، وغير موجود في تصور الزممن الحاضر " ، فهو بهذا موجود لكونه معلوما ، ومعدوم لكون الاخبار عنه ليس للزممن الحاضر ، بل للمستقبل . فهو بهذا غير موجود . والثاني ان يكون العلم الموجود قائما بمعلوم معدوم . فيكون حينئذ عرض موجود ، محمولا في حامل معدوم وهذا كلام فاسد .

ينتقل ابن حزم في تحليله من صفة " العلم " الى صفة " القدرة " ثيقـقول : إن الاسماء الالهية كثيرة ، وكل واحد منها يعبر عن صفة الشمول ، ومن هذا المنطلق فان الاسماء الالهية " متكاملة " لان " العليم والقدير واحد ، وهو تعالى عليم بنفسه " (٢) ، أي أن القدرة مظهر العلم الفعلي ، وتتجلى مظهر عظمة الذات ، في أحد الجوانب فيعبر عنه بذلك الاسم ، ليعرف به ، وليس هناك انفصال بين الاسماء الالهية . لان القول إن الله يعلم ذاته ، ولكن لا يقدر على ذاته ، فيه مغالطة ، بل الله يعلم ذاته لمطلق العلم ، ويقدر على ذاته لمطلق القدرة ، لأن تحديد القدرة يعني انها صفة مشتقة ، وتعني عجز الله ، وهذا يؤدي الى النقص ، ومن ثم الى الحدوث ، ولا يكون ، فالقدرة تعني العلم ، وتعني كل الاسماء الالهية " وكل ذلك ليس هو غير الله تعالى ، ولا العلم غير القدرة ، ولا القدرة غير العلم " (٣) ، وهذا يعني قدرة الله تعالى على ابطال علمه ، لأنه إذا كان الله غير قادر على ابطال علمه ، فانه " لا يوصف بالقدرة على اماتته اليوم . من علم انه لا يميته الا غدا ، لأنه لا قدرة له على ذلك ولو كان له على ذلك قدرة لوصف بها (٤) . واذا جاء غد فاماته بقدرته ، فهذا يعني أن له قدرة تحتل أحد أمرين : اما انها قديمة ، واذا كانت كذلك ، فله القدرة على الاماتة قبل غد ، فهو بهـذا قادر على ابطال علمه ، واذا اماته في غد ، فمعنى ذلك انه قد " حدث لله قدرة ، بعد ان لم تكن ، وهذا يوجب ان قدرته حادثة " (٥) ، وهذا تعجيز . اذا كانت كذلك فالسؤال هو : من الذي أوجد له القدرة المحدثه ؟ إما هو وإما غيره . فإذا كان هو فهل هي محدثة بقدرة قديمة أم محدثة ، فاذا كانت قديمة ، فله القدرة

(١) الفصل في الملل والنحل ، ج ٢ ص ١٣١ . (٤) (٥) الفصل في الملل والنحل ج ٢ ص ١٩٢

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٢٩ .

على ابطال علمه . واذا كانت محدثة ، فمن أحدثها ، وهكذا الى ما لانهاية .....  
واذا كان غيره ، فهذا يعني ان الله عاجز الا بقدرة من قادر أعلى منه ، وحينئذ  
لا يكون على صفات الكمال وهذا محال .

ومن مظاهر قدرة الله تعالى على ابطال علمه ، انه تعالى " يفعل ماسبق في علمه ،  
من هدى من علم انه لا يهديه ، ومن تعذيب من علم ، انه لا يعذب ابدا " (١) . كذلك فـ ان  
الله قادر على الكذب ، والظلم ، واذا اعترض معترض فقال : " فما يؤمنكم اذا هو  
تعالى قادر على الظلم والكذب ، والمحال من ان يكون قد فعله ، أولعله سيفعله (٢) ،  
فتبطل الحقائق كلها " (٣) .

الجواب على ذلك أن القدرة صفة ايجابية تظهر في صورتين : الأولى ، امتلاك  
لمطلق " القدرة " ، والثانية ، انها المظهر بالفعل ، أى ما تبرز بها الاشياء ،  
والله تعالى قادر لكنه لا يفعله ، اذ " ليس كل ما يقدر عليه يفعله " (٤) ، وقد ثبت  
بالرسالات المعجزة ان الله كمال مطلق ، لاتصدر عنه افعال النقص .

وبتكمال الصفات الالهية ، يتفق ابن حزم مع ابي الهذيل العلاف الذى قال : إن  
علم الله هو الله ، وان قدرته هي هو " (٥) ، لأنه تيقن أن الله عالم فى الحقيقة .  
وهذا العلم لا يخرج عن احدى صورتين : إما أن يكون عالما بعلم قديم ، والقـدم  
مشاركة لله فى صفته ، وهذا مرفوض اذ يؤدي أيضا الى نقض الوجدانية والازلية ، وإما  
أن يكون عالما بعلم محدث ، وهذا قول فاسد ، فبقي انه عالم بنفسه ، واذا قيل للعلاف :  
إن هذا يؤدي الى القول بأن الله علم وقدرة ، فإنه يرفض ذلك لخطأ التسمية ، ويعتمد

---

(١) الفصل فى الملل والنحل ، ج ٢ ص ١٨٦ .

(٢) هذا السؤال ذكره البغدادي فى الفرق بين الفرق ص ٢٤٨ فى اجتماع للمعتزلة  
سأله أحدهم للنظام .

(٣) الفصل فى الملل والنحل ، ج ٢ ص ١٨٦ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٨٧ .

(٥) ابو الحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي : كتاب الانتصار  
والرد على ابن الراوندى الملحد . تحقيق د . نايجر المطبعة الكاثوليكية بيروت

١٩٥٧ م ، ص ٥٩ .

هاهنا على نظائر عند اهل التوحيد واللفظة ، فالقول المجمع عليه " ان وجه الله هو الله " (١) ، قول وارد في القرآن (٢) ، واعتبار ان وجه الله بعض الله فاسد ، فسلًا يكون والحالة هذه ، الا ان وجه الله هو الله ، وكذلك اللفظة ، فالقول " هذا وجه الامر " (٣) يعني هذا الامر نفسه . وعليه فإن علم الله هو الله ، ولكن الله ليس علما . ولقد رفض ابن حزم القول بأن علم الله هو الله لحاجته الى الدليل ، لكنه لم يتعد هذا القول ، باثباته عن طريق نفي النفي . لقد أبطل صراحة هذا القول خشية ان يؤول الى نتيجة رفضها العلاف وهي ان الله علم .

ج - العلاقة بين علم الله المطلق وحدث الاشياء والافعال :

الثابت أن الاشياء مخلوقة ضمن الزمان ، والله يعلم ان الاشياء ستكون لترتيبه الخلق ، ضمن قوانين ومقدمات تنتج عنها ، فاذا خلقها ، علمها على انها موجودة . لكن الطريق الى خلق الله للاشياء ، وإبرازها الى الوجود يكون عن طريق " أمر الله " ، وأمر الله إما ان يكون قديما كالعلم ، والقدرة ، وهذا يؤدي الى ان يكون جميع ما أمر به الله ، قديما أو ان يكون محدثا مخلوقا ، وهذا هو الاصح . فقد جاء في القرآن : " وكان أمر الله مفعولا " (٤) ، فصح يقينا أن أمر الله تعالى مخلوق (٥) ، وبخاصة ان الواجبات الدينيه ، والمعاملات تتغير . فأمر الله المسلمين للصلاة الى بيت المقدس . لم يبق كذلك ، ونهيه عن شرب الخمر تبع حالة الاباحة ، والا لكان هنساك استمرارية في هذه الاباحة ، وكذلك ابقاء الدعوة سرا ، تغير الى الجهر ، أي أن الله غير ماسبق من أوامره الى أوامر جديدة .

اما الوسيلة الى " الاحداث " فهي أمر الله المطلق بمشيئته ، وهذا مظهر تابيع لعلم الله وقدرته ، لأن الله إذا أراد شيئا ، أمر فكان ، وهذا الأمر صفة من صفات الفعل ، يبرزها الله وقتما يشاء . ويعني هذا أن التغير في الأفعال ممكن ، لأن أمر الله لو كان صفة ذات ، لم يكن التغير لكونها ذاتا أزلية .

(١) الخياط المعتزلي : كتاب الانتصار ، ص ٥٩ .

(٢) " انما نطعمكم لوجه الله " سورة الانسان : الآية ٩ .

(٣) الخياط المعتزلي : كتاب الانتصار ، ص ٦٠ .

(٤) سورة الاحزاب : الآية ٣٧ .

(٥) الفصل في الملل والنحل ، ج ٢ ص ١٦٩ .

يتضح مما سبق أن علم الله ، واسبقيته للأشياء لاتعنى الإجاء أو الجبر ، لأن هذا العلم شامل للفعل ، ومقدماته من كونه بالقوة الى ارادته ، حتى وقوعه ، وكذلك ليس علم الله ، هو العلة للفعل الانساني .

قد يفهم مما سبق أن الأفعال محدثة بأمر الله ، ووفق القوانين التي حددها ، بمعنى أنه ليس للانسان استطاعة مستقلة ، أو ارادة حرة ، بل هو مجبر على نحو ما تحدد في قضاء الله وقدره ، ولما كان هذا الفهم بعيداً عما يريد ابن حزم ، فقد خصى لمعالجته جانباً من كتاباته ، بحيث يكون توضيح هذا " الاختلاط " مقدمة ضرورية لتقرير رأيه الخاص في حرية الارادة الانسانية ، المستندة الى مبدأ الحتمية الذاتية .

## ٢- البعد الميتافيزيقي لحرية الارادة الانسانية :

انتقد ابن حزم ، من نقل " القضاء والقدر " الى معنى الاجبار ، والاكراه ، والقسر . لان " القضاء " في لغة العرب هو " الحكم " " والأمر " فقد جاء في التنزيل : "وقضى ربك ألا تعبدوا الا آياه " (١) ، ومعنى الكلمة بلا خلاف أن الله " أمر ألا يعبدوا الا آياه وتأتي الكلمة أيضا بمعنى " أخير " ، قال تعالى : " وقضينا اليه ذلك الامر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين " (٢) ، بمعنى اخبرناه ، أن دابرهم مقطوع بالمصباح ، وتعني كذلك " أراد " ، قال تعالى : " واذا قضى أمرا ، فانما يقول له ، كن فيكون " (٣) ، أما القدرُ فكلمة معناها في اللغة الترتيب والحد الذي ينتهي اليه الشيء ، تقول : قدرت البناء تقديرا ، اذا رتبته وحددته ، قال تعالى : " وقدر فيها اقواتها " (٤) فيكون معنى " قدر " " وقضى " حكم ورتب . ومعنى القضاء والقدر ، حكم الله تعالى في شيء بحمده ، وذمه ، وبكونه وترتيبه على صفة كذا ، والى وقت كذا " (٥) .

---

(١) سورة الاسراء : الآية : ٢٣ .

(٢) سورة الحجر : الآية : ٦٦ .

(٣) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٥٢ ، سورة البقرة : الآية : ١١٧ .

(٤) المصدر نفسه ، المكان نفسه . سورة فصلت ، الآية : ١٠ .

(٥) المصدر السابق ، المكان نفسه .

للقضاء والقدر في معناهما الصحيح مظهران كبيران :

الأول - المظهر الطبيعي :

حيث أمر الله الأشياء ، بأن تكون على صفة معينة ، ضمن

رتبة لا انفكاك لها عنها ، إلا من قبل الله الذي اعطاها رتبته ، وكونها على ما هي عليه ، فالأشياء مترابطة داخل نسق منطقي ، من العلل والمعلولات ، ومن هنا تحدث الأشياء بالضرورة ، إذا توافرت لها الأسباب ، فالنار رتبت على أن تحرق ، إذا توافرت لها الأسباب من الهواء ، والمادة القابلة للاشتعال . لكن فعاليتها تبطل من جهة أخرى إذا كانت هناك أسباب أخرى ، تبطل أسباب الإحراق ، مثل المياه ، وانعدام الهواء . . . . .

والطباع من أوضح ما يمكن أن يجسد "قدر" الله لأن الطبيعة رتبت على خصائص ذاتية ، لا تستحيل . والذي يبرز هذه الخصائص الطبيعية التي لا تستحيل (١) ، هو المصلحة التي هي "طبيعة في الشيء ، تقتضي صفة تصحها ، ولا توجد . . . . . (هذه) الصفة ، دونها ؛ ككون النار علة للإحراق ، والإحراق هو معلولها" (٢) ، فالفاعلية الطبيعية ، إذن مظهر لقدرة الله ، حيث رتب كل خلقه في نظام معين .

بهذا القول ، يتضح قول ابن حزم بالحثمية ، وأن لجميع ظاهرات الطبيعة أسباباً كامنة

تبرزها ، وتظل هذه الأسباب تبرز النتائج نفسها ، في الظروف ذاتها .

وقد رأى أحيانا أن الشكل الطبيعي للقدر ، أو الحتمية ، يشمل وجود الإنسان لأن فكرة الجسم الإنساني كمخلوق من المادة الطبيعية ، خاضعة لتلك الحتمية ، يقول : إن الإنسان مجبول على أخلاق معينة ، ف"الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ ، والبليد لا يقدر على الحفظ ، والفهم لا يقدر على الغباوة ، والغبي لا يستطيع على ذكاء ، الفهم . . . . . كذلك يوجسدون

---

(١) يقول ابن حزم : "رتب الله [ الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً ، ولا يمكن تبديلها عند كل ذي عقل ، كطبيعة الإنسان ، بأن يكون ممكناً له التصرف في العلوم والصناعات ، إن لم يعثر منه آفة . . . . . وطبيعة البر أن لا ينبت شعيراً ولا جوزاً . . . . . " (الفصل في الملل والنحل ج ٥ ص ١٦) ، وعرف الطبيعة بأنها : "صفات موجودة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه ، ولا يعدم منه إلا بفساده ، وسقوط ذلك الاسم عنه" انظر : الأحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ٤٦ . والفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٩٥ ورسائل ابن حزم ج ٤ ص ٤١٦ .

(٢) الأحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ص ٤٤ .

في طفوليتهم " (١) فللإنسان طبع لا يستطيع تغييرها ، وهي تؤدي الى نتائج موافقة لها . ومعنى هذا أن ابن حزم يجعل الإنسان خاضعا لحتمية تؤثر على ارادته ، وقدرته في الاختيار ، فيما يتعلق بالجزء المادي منه .

الثاني : هو المظهر القيمي : المتعلق بالاشياء ، والأفعال ، ووضعها ورتبتها الناتجة عن قدرة الله ، ويأخذ مظهر الحسن والقبح ، أو الحمد والذم ، ويتعلق هذا المظهر بالأخلاق . لقد بين ابن حزم أن الله ، قد حكم بأن بعض الاشياء قبيح ، ويجب اجتنابها ، وبعضها الآخر حسن ، ويجب الأخذ به ، والعمل بمقتضاه . وقد رتب الله وجود هذه الاشياء المحمودة ، أو المذمومة على صفات معينة ، تعرف بها ، ضمن نظام الأسباب والمسببات ، والطبائع الذاتية ، وأن الحمد والذم غير متعلقين بهذه الطبائع بل بأمر الله تعالى . فالقضاء والقدر ، بمعنى ترتيب الخلق على صفات مخصوصة ، الى أوقات معلومة ، واعطاء الاشياء والأفعال قيما خاصة بها ، يجسد حتمية من جهة ، ومجالا حرا للإنسان ، لاستعمال عقله من جهة اخرى .

### ٣- الاستطاعة :

يرى ابن حزم أن الاستطاعة مأخوذة في اللغة ، من الفعل " استطاع " . والمصدر " هو فعل الفاعل وصفته " ، والصفة والفعل عرضان لاحقان للفعل ، فالاستطاعة كيفية لاحقة للمستطيع وليست عين المستطيع (٢) ، أو بعضا منه (٣) لأنها لو كانت المستطيع لكانت الصفة هي

(١) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢) ذكر ابن حزم أن النظام وعلي الاسواري وابابكر من كيسان الاصم . قالوا : " ليست الاستطاعة شيئا غير نفس المستطيع " = الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٢٢ . والفرق بين الفرق ، ص ٩٧ .

(٣) قال بهذا هشام بن سالم الرافضي ، وذكر الأشعري عنه أنه كان يقول : " ان الاستطاعة جسم ، وهي بعض المستطيع " ( مقالات الاسلاميين : ص ٤٣ ) . وقال بذلك أيضا سليمان بن جرير من الشيعة الامامية ( مقالات الاسلاميين : ص ٧٣ ) . وضار بن عمرو ( مقالات الاسلاميين : ص ٢٨١ والفرق بين الفرق : ص ١٦٠ ) .

الموصوف، لكننا " بالضرورة نعلم ان الصفة .... غير الموصوف " (١)، حيث تتعاقب الصفات على الجوهر . ولو كانت الصفة هي عين الموصوف، كان الماضي من هذه الصفات، هو عين الموصوف الباقي ، وهذا محال، فالمستطيع جوهر، والجوهر لا ضد له (٢) . أما الاستطاعة فلها ضد وهو العجز، وهي عَرَضٌ من الأعراض، يقبل الأشد والأضعف .

انتقد ابن حزم تطرف آراء السابقين عليه ، في مسألة الأفعال الانسانية وقسوة الانسان عليها، فقد أداهم غلوهم الى اسقاط شروط لاغنى للفعل الانساني عنها ، وهذه الشروط هي " الله " و " الانسان " .

أما الله العالم، القادر، مطلق القدرة، الذي لا يغيب عنه شيء، ولا يعجز عن فعل. فإن المعتزلة - باثباتهم للانسان قدرة ذاتية، قد انقصوا من قدرة الله، كما أن المجبرة بارجاعهم كل شيء الى الله، قد أسقطوا التكليف .

لقد سلبت المجبرة الانسان صاحب الفعل أية قدرة، وجعلته مكانا لخلق الفعل فقط، فاسقطت أهم ميزة له ؛ أعني القدرة على الاختيار، والتي هي أساس التكليف .  
بينما غالت المعتزلة في القدرة الانسانية على الفعل، وتفصيل ذلك على النحو التالي:  
أ - نقد المعتزلة :

انتقد ابن حزم المعتزلة ، لقولهم بخلق الانسان لأفعاله ، وأن للانسان القدرة على التصرف بهذه الافعال ، لأنها " عندهم حادثة من جهتهم .... ولافاعل لها ، ولا محدث سواهم " (٣)، وينتج عن ذلك انهم قادرون عليها، يريدون لها .

يبين ابن حزم أن كلمة الخلق، تعني " الاختراع والابداع، واحداث الشيء من لا شيء، بمعنى من عدم الى وجود " (٤) ، والانسان أحد المخلوقات، وليس هو الخالق لذاته. ولو وصف الانسان بصفة الخلق، فانه لا تعني عندئذ أكثر من بروز الفعل على يديه

(١) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٢٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٨ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، " المخلوق "، تحقيق،

د . توفيق الطويل وسعيد زايد ، ج ٨ ص ٣ .

(٤) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٥٧ ، ٦٤ .

فوقوع الفعل (س) من شخص معين، يعني أنه فعل خاص به، وليس لشخص آخر، ارتباط بهذا الفعل . إن كلمة "الخلق" من الكلمات المشتركة في اللغة، والقريظة هي التي تحدد معناها في كل حالة (١).

يعتمد ابن حزم في نقده للمعتزلة، على النص القرآني، والأدلة الحسية، والبراهين العقلية (٢): جاءت في القرآن الكريم آيات كثيرة، تبين أن الخلق لله وحده، ومنها: "هل من خالق غير الله" (٣)، "وهذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذي من دونه" (٤). أما من الناحية العقلية، فإن الأشياء والأفعال نوعان: جواهر وأعراض، والله هو خالق الجواهر، والإنسان عاجز عن إيجاد فعله . أما الأعراض عند المعتزلة فمنها ما هو خلق لله، ومنها ما هو خلق للإنسان. ولو كان الناس خالقين لبعضها لصاروا "شركاء في الخلق"، قد خلقوا كخلقه .... وهذا تكذيب لله تعالى ورد للقرآن (٥).

ويلاحظ ابن حزم من جهة ثانية أن الفعل يتبع خاصية الشيء الصادر عنه، وأن الأعراض تابعة بالتالي للأجسام، أو الجواهر، والنوع يشتمل على أشخاص . وما دام "النوع مخلوقاً، فأشخاص مخلوقة" (٦)، والعاجز عن الأصل عاجز عن الفرع . لتبعيته للأصل. كما أنه إذا كانت الأجسام أو الجواهر مخلوقة، فإن الأفعال، وهي أعراض مخلوقة من الله بالضرورة .

لقد ميزت المعتزلة، بين نوعين من الأفعال، الاضطرارية والاختيارية لاثبات مجال لحرية الإنسان. ويناقش ابن حزم هذا التقسيم المصطنع في رأيه لأن الحركة جنس واحد، وما يجري على الكل يجري على الجزء، فالحركة الاضطرارية " إما أن تكون مخلوقة لله

---

(١) قال ابن حزم: "إن العرب تسمي الكذب اختلاقاً، والقول الكاذب مختلقاً" انظر الفصل في الملل والنحل، ج ٣ ص ٦٤-٦٥ .

(٢) قال ابن حزم: "البرهان على صحة قول من قال إن الله تعالى خلق أعمال العباد كلها، نصوص من القرآن، وبراهين ضرورية منتجة من بديهية العقل والحس" الفصل في الملل والنحل " ج ٣ ص ٥٤ .

(٣) الفصل في الملل والنحل، ج ٣ ص ٥٥، سورة فاطر: الآية ٣ .

(٤) المصدر السابق، ص ٥٦ سورة لقمان: الآية ١١ .

(٥) المصدر السابق، ص ٥٧ .

(٦) المصدر السابق، ص ٦١ .

أو غير مخلوقة . فإن كانت مخلوقة لله ، فهي بعض الحركة الكلية ، وإن كانت غير مخلوقة ،  
فالحركة الانسانية ، غير مخلوقة كذلك " (١)

لقد سبق للأشعري أن ردَّ على المعتزلة بمثل هذا الرد ، حين قال : إنه لما " كان  
كل دليل يستدل به على أن حركة الاضطرار مخلوقة له تعالى ، يجب به القضاء  
على أن حركة الاكتساب مخلوقة لله تعالى ، وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ما وجب به خلق  
حركة الاضطرار " (٢) .

وعلى الاسس ذاتها اثبت ابن حزم أن الأعراض التي تظهر بفضل طبائع الاشياء مخلوقة  
لله ، لا للجواهر الصادرة عنها ، لأن القائلين بهذا القول ، إذا اقروا بأن الله خالق  
المطبوعات ، ومكوّن الطبيعة على ماهي عليه ، فمعني هذا أنه " تعالى خالق مظهر منها  
لأنه هو .... مرتب كونه وظهوره " (٣) ، والقائلون بذلك هم أصحاب الطبائع ، وأشهرهم  
الجاحظ ومعمار (٤) .

يتميز فعل " الخلق " بأن صاحبه قادر على أن يفعل ، إذا شاء ، ويتركه إذا شاء ،  
وأنه يفعل وقتما يشاء . والظاهر من الانسان عجزه عن الفعل في أوقات يحتاج فيها  
للفعل . ومعنى هذا أنه يفتقد عنصرا هاما ، يجعل قدرته على الفعل غير تامة . كما  
يلاحظ أن الانسان لا يستطيع التغيير في ذاته بسهولة ، فإذا كان ذكيا لم يكن  
قادرا على أن يكون بليدا ، إذا كان جباناً لم يستطع أن يخلق الشجاعة ، وإذا كسبان  
سيء الخلق ، كان عاجزا عن الحلم ، كما أن الحليم لا يقدر على النزق (٥) . وخلاصة القول  
أن جميع مافي العالم " ملدون الله تعالى ، مخلوق لله .... أجسامه وأعراضه كلها

(١) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٩٦ .

(٢) الأشعري : كتاب اللمع ، ص ٧٥ .

(٣) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٩٥ .

(٤) يرى الجاحظ أن لأفعال للعباد الا الارادة ، وأن سائر الأفعال تنسب الى العباد  
على معنى أنها وقعت منهم طباعا ، وأنها وجبت بارادتهم (البغدادى : الفرق  
بين الفرق ، ص ١٢٩) . وأما معمر فقد نسب كل الأعراض الى الاجسام ، وأنها منه بطبعه ،  
فلاصوات فعل الاجسام المصوتة بطباعها ، وفناء الجسم ، فعن الجسم بطبعه .  
(البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١١٠) .

(٥) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٩٦-٩٧ .

لأنحاشي شيئا منها<sup>(١)</sup>، من ظلم وكذب وكفر وشر، وحركة، وطول، وعرض، وسكون، وجسوع وعطش، وشيع، وري، وهزال ولغات،....<sup>(٢)</sup>

ب - الرد على الجبريين:

تتلخص دعوى المجبرة في القول بـ: " أن الانسان مجبر على أفعاله " <sup>(٣)</sup> ود ليسل هؤلاء انه: " لما كان الله تعالى فعلاً، وكان لا يشبهه شيء في خلقه، وجب ان لا يكون أحد فعلاً غيره " <sup>(٤)</sup>، وقد استخدم ابن حزم النص القراني، والدليل الحسي، والتطليل اللغوي، في الرد على هؤلاء، فقد جاءت في القرآن آيات كثيرة تثبت الفعل للانسان، منها قوله تعالى: " جزاء بما كنتم تعملون، لم تقولون مالا تفعلون " <sup>(٥)</sup>، كما لاحظ أن الانسان صحيح العواس يدرك فرقا بين شخصين: احدهما سليم الاعضاء، والاخر سقيمها، فصحيح الجوارح قادر على القيام، والقعود، وسائر الحركات، مختاراً لها دون مانع، أما السقيم فإنه لو أراد هذا لم يقدر عليه <sup>(٦)</sup>.

أما في اللغة فان المجبر " هو الذي يقع الفعل منه، بخلاف اختياره، وقصده، فأما من وقع فعله باختياره، وقصده، فلا يسمى في اللغة مجبراً " <sup>(٧)</sup>.

لقد هُجِمت فرضية خلق الله للأفعال كلها، أو مشاركته في إيجادها، بالقول إنه إذا " كان الله تعالى خلق أعمال العباد، فهو إذاً يفض بما خلق، ويكره ما فعل، ويسخط فعله، ولا يرضى ما فعل، ولا مادب " <sup>(٨)</sup>. ويلاحظ ابن حزم هاهنا قياس فعل الفاعل على فعل الشاهد ( الانسان ) وهو خطأ، فالحق قد " أحسن كل شيء خلقه " <sup>(٩)</sup>، من حيث رتبته واتقنه ..

(١) الفصل في الملل والنحل، ج ٣، ص ٦٨ (٢) المصدر السابق، ص ٧٥.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢ يقول الجهم بن صفوان: " لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال الى المخلوقين على المجاز، كما يقال: زالت الشمس، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين، أو مستطيعين لما وصفتا به " انظر: البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٥٨.

(٤) الفصل في الملل والنحل، ج ٣، ص ٢٢-٢٣ (٥) (٦) (٧) المصدر السابق ص ٢٣.

(٨) المصدر السابق، ص ٦٢ (٩) سورة السجدة: الآية ٧.

أما وصف أفعال الانسان بأنها حسنة ، أو قبيحة ، فليس لذاتها بل هو وصف بالاضافة لمن وقعت منه ، فـ " ليس في العالم شيء حسن لعينه ، ولا شيء قبيح لعينه " (١) ، بل الامر كما سمّاه الله ، فإن سمّاه حسنا ففاعله مُحسن ، وإن سمّاه قبيحا ففاعله قبيح .

ويبرز ابن حزم اعتراضا اخر على فرضية خلق الله للأفعال : فإذا " كان الله خالقكم وخالق أفعالكم ، فأنتم والجمادات سواء " (٢) ، لأن خلق الله للأفعال ، وقيام الانسان بها يعني انها تنسب اليه ، كما تنسب الأفعال للجمادات . وهنا يقول : ان الانسان مميز عن سائر الكائنات ، لأن النفس الانسانية مميزة ، عارفة ، عاقلة للأشياء ، ومهيبة ، فعالة ، متألّمة ، حساسة ، تحتوي على قوى متعددة ، فخلق الله من أجلها " فينا علما تعرف به .... الأشياء على ماهي عليه ، وخلق فينا مشيئة لكل ما خلق فينا مما يسمى فعلا لنا " (٣) . ولها القدرة على استحسان الحسن ، واستقباح القبيح ، و القدرة على التصرف في العلوم ، والصناعات ، مما لانجده في الجمادات ، والكائنات الحية الاخرى ، حيث خلق في كل شيء منها صفات ملازمة له : ففي الجمادات حركة ، وفي الحي غير الناطق ، الحركة ، والقصد ، والمشية .

والنتيجة أن الله ، حين زود الانسان " بالعقل والاختيار والتمييز " (٤) ، فقد تميز فعل المطبوع بطبعه ، والمختار باختياره ، فلا ينسب الاخير الى الله ، لأن الفعل فعل ، من ظهر منه ، والكسب ليس الا " استضافة الشيء الى جاعله ، أو جامع به بمشيئة له " (٥) .

إذا كان الانسان يكتسب الفعل ، بما زوده الله به من قدرة ، فهل يصير الفعل مشتركاً بينهما ؟ هناك آيات تفيد المعنى هذا : كقوله تعالى على لسان عيسى : " انني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير ، فانفخ فيه فيكون طيرا بادن الله " (٦) ، وليس الاشتراك اذن الا ان الله قد اخترع الشيء ، وخلقه ، ونمّاه ، أما النسبة الفعل للانسان ، فلأنه أراده ، واختلعه وسعى اليه .

(١) الفصل في الملئ والنحل ، ج ٣ ص ٦٦ . انظر كذلك ص ٧٠ - ٧١ .

(٢) (٣) المصدر السابق ص ٩٤ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٨٠ .

(٥) المصدر السابق ص ٨٢ .

(٦) المصدر السابق ص ٧٧ ، سورة آل عمران : الآية ٤٩ .

يتفق القول السابق مع رأى الأشاعرة الذين بيّنوا أن الله خالق الفعل الانساني بمشيئته ، وأن قدرة الانسان على الفعل ، تنحصر في اكتسابه ويرتبط هذا الاكتساب بقدرة محدثة من الله تعالى . لقد عرّف الأشعري الكسب بـ " أن يكون الفعل بقدرة محدثة فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة ، فهو فاعل خالق ، ومن وقع منه بقدرة محدثة ، فهو كسب " (١) ، كما عرّفه الباقلاني : " بأنه تصرف في العبد بقدرة تقارنه في محله بخلاف صفة الضرورة ، من حركة الفالج وغيرها " (٢) .

#### ج - شروط الاستطاعة وأنواعها :

حاول ابن حزم تحديد " الاستطاعة " التي يتعلق بها الفعل ، فميز بين قدرة الانسان وبين الأدوات أو الآلات التي يستعملها ، فليست " إلا استطاعة كل ما توصل به الى الفعل ، كالبرة والدلو والجل " (٣) فقط ، لان هذه الأدوات تتبع الطبيعة ، وهي من مكمّلات الاستطاعة ، وقد رأى انه لابد من توافر جملة شروط لتكون الاستطاعة موجودة .

أولاً - صحة الجوارح ، أو الأدوات التي يتم بها الفعل ، ودليل هذا اننا قد وجدنا بالضرورة ( أن ) الفعل لا يقع باختيار ، الاّ من صحيح الجوارح " (٤) ، وكسسل جارحة يظهر منها فعل مخصوص ، كالمشي من الأرجل ، والنظر من الأعين . فلو قطعنا الأرجل بالمتنع المشي الذي هو تعبير عن استطاعة المشي . ويدعم ابن حزم قوله بالايّة القائلة : " ويدعون الى السجود فلا يستطيعون خاشعة ابصارهم ، ترهقهم ذلة ، وقد كانوا يدعون الى السجود وهم سالمون " (٥) .

ثانياً - ارتفاع الموانع ، وهذا الشرط في الحقيقة مكمل لشرط صحة الجوارح فهذه

(١) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ص ٥٣٩ ، اللمع ، ص ٧٦ .

(٢) الباقلاني : ابوبكر محمد بن الطيب : كتاب التمهيد ، تحقيق رتشد يوسف مكارثي المكتبة الشرقية ، بيروت ، ١٩٥٧م ، ص ٣٠٧ .

(٣) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٢٨ - قال هشام بن الحكم وأصحابه من الروافض : أن الاستطاعة خمسة أشياء : من ضمنها " الآلة التي بها يكون الفعل ، كاليدين التي بها اللطم ، والفاس التي تكون بها النجارة ، والبرة التي تكون بهما الخياطة ، وما أشبه ذلك من الآلات " ( الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ص ٤٢ ) .

(٤) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٢٩ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٣١ ، سورة القلم : الآية : ٤٣ .

لاتقدر على القيام بالفعل إلا تحت شروط محددة . فإذا لم توجد امتنع الفعل ، فلو كانت العين مغمضة قسراً ، لامتنعت الرؤية : " فصحة الجوارح مع ارتفاع الموانع " (١) شرطان ضروريان لوجود الاستطاعة (٢) .

ثالثاً - إرادة الفعل . هذا هو العامل الداخلي الذي يحرك الاستطاعة ، ويدفع الفرد الى اختيار فعل ما ، والسعي اليه فـ " الإرادة ... محركة للاستطاعة " (٣) " الطبيعية التي للانسان ، لكنها - كما هو واضح - ليست جزءاً من الاستطاعة ، بل هي الكاشف عنها .

اننا نرى " كل عاجز عن الحركة .... يريد لها ، وهو غير مستطيع " (٤) ، ومما يدل على تمايز الاستطاعة عن الإرادة أن الانسان قد يريد أشياء مضادة للطبيعة ، كالطيران في الهواء ، أو السير على الماء . وبما أن " الإرادة " حادثة ، فإن الله هو خالقها ، الأمر الذي قد يعني المناداة بمذهب الحتمية الصارمة . لكن ابن حزم يجعل من الإرادة فعلاً متعالياً على التجربة .

وبشكل الشرطان الاول والثاني ، شرطاً كافياً للاستطاعة التي هي فعل بالقوة ، أو كما يقول ابن حزم " الاستطاعة قبل الفعل " (٥) ، وتتمثل قيمة هذه الحالة في انها تجعل المستطيع " مخاطباً مكلفاً ، مأموراً منهيّاً .... ( لأنها تجعل من ) الفعل .... ممكنًا متوهمًا لا واجبًا ولا ممتنعًا " (٦) .

أما ما يبرز الاستطاعة من مجال " القوة " الى مجال " الفعل " فهو " القوة الواردة من الله بالعون والخذلان " (٧) ، ولا قيمة لهذه القوة ما لم تتوافر شروط الاستطاعة ، والإرادة معاً ، فالله لا يخلق المشي فيمن لا أرجل له ، ولا قوة الابصار فيمن اقتلعت عيناه ، ولا فعلاً فيمن لا يريد ، لزوال محل الخلق .

---

(١) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٣٠ .

(٢) يتفق ابن حزم في مفهومي الاستطاعة السابقين مع بعض المعتزلة كانخراط الذي قال إن " الاستطاعة هي صحة الجوارح وسلامتها من الافات " (كتاب الانتصار ص ٦٢) ، وثمامة بن أشرس ، وبشر بن المعتز ، وغيلان الذين ذهبوا الى أن الاستطاعة هي السلامة ، وصحة الجوارح ، وتخليتها من الافات ( مقالات الاسلاميين ص ٢٢٩ )

(٣) (٤) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٢٩ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٦ .

(٦) (٧) المصدر السابق ، ص ٣٢ .

اختلف القائلون بالاستطاعة حول الاستطاعة وفاعلها ، وزمن وقوعها ، وانقسموا الى فريقين ، وقال الفريق الأول : إن الاستطاعة التي يكون بها الفعل ، لا تكون إلا مع الفعل ، وأبرز هؤلاء : النجار ، والأشعري ، والباقلاني . أما النجار ، فقال : " إن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل " (١) . وقال الباقلاني : " إن الاستطاعة للعبد تكون مع الفعل ، ولا يجوز تقديمها عليه ، ولا تأخيرها عنه " (٢) ، أما الأشعري فقد ذهب الى " أن الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها " (٣) .

وقال الفريق الثاني : إن الاستطاعة ، التي يكون بها الفعل ، هي قبل الفعل موجودة في الانسان ، وأبرز أنصار هذا الرأي : المعتزلة ، والشيعة ، وقد انقسموا الى ثلاثة اتجاهات : أما الاتجاه الأول فقد ذهب الى أن الاستطاعة قبل الفعل ، ومع الفعل ، ويمثلهم بشر بن المعتز ، وضرار بن عمرو ، ومعمّر العطار (٤) .

وقال أصحاب الاتجاه الثاني : إن الاستطاعة قبل الفعل ، وتغني مع أول وجود الفعل وأبرز القائلين بهذا ابو الهذيل العلاف .

أما الاتجاه الثالث . فقال : إن الاستطاعة ليست شيئاً غير نفس المستطيع (٥) أما الأشاعرة فقد ذهبوا الى مقارنة القدرة للفعل ، منكرين تقدم القدرة للفعل ، ودليلهم على ذلك أن الفعل لا يخلو من أن يكون حادثاً مع الاستطاعة ، ففي حالة حدوثها أو بعدها . " فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها فقد صح أنها مع الفعل " (٦) . وإذا كان حادثاً بعدها ، وقد ثبت أن الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبق ، وجب أن يحدث الفعل بقدرة معدومة ، وهو محال ، فصح أن القدرة مقارنة للفعل .

أما ابن حزم فيحطل الاستطاعة في ضوء فهمه لدور كل من الله والانسان فهي

(١) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ص ٢٨٣ .

(٢) الانصاف فيما يجب اعتقاده ، ولا يجوز الجهل به ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، مؤسسة

الخانجي ، ط ٢ ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م ، ص ٤٦ .

(٣) كتاب اللمع ، ص ٩٤ .

(٤) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٦٠ .

(٥) انظر : الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ، ص ٢٢ .

(٦) الأشعري : كتاب اللمع ، ص ٩٣ .

الفعل ، ويرى في هذا الصدد أن القوة الواردة من الله للإنسان، والتي لا يكون له فعل إلا بها ، هي ماسماها الرسول (ص) بالتيسير (١)، الذي يأخذ ثلاثة أشكال : التوفيق والعصمة ، والخذلان والاضلال ، والعون ، فقوة التوفيق بأن " يشرح ( الله ) صدور (المهديين) لفهم الحق ، واعتقاده ، والعمل به ، وأنه صرف لكيد الشيطان ولفتنه عنهم" (٢).

أما قوة الاضلال ، فهي حرمان الله الإنسان الأسباب التي تؤدي به الى الايمان، مثل تضيق الصدور وتحريجها ، والختم على القلوب ، والطبع عليها ، واكتانها عن أن يفقهوا الحق (٣).

أما قوة العون فيقول ابن حزم : " والقوة التي ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ، ولا معصية ، تسمى عونا ، أو قوة ، أو حولا " (٤).

يتبين مما سبق أن اثبات القدرة للإنسان قبل الفعل، أو معه هو ما يميز القائلين بالجبر عن القائلين بالاختيار . فالمعتزلة يرون القدرة متقدمة على مقدورها، وبهذا أسقطوا - كما يرى ابن حزم - دور الله في الفعل الإنساني .

أما المجبرة الذين رأوا القدرة على الفعل هي مع الفعل ، فقد أغفلوا دور العامل الثاني في الفعل الإنساني وهو الإنسان . ولا تختلف نظرية الكسب الأشعرية عن هذا في شيء .

لقد رأى ابن حزم أن القدرة تتقدم المقدور ، وتقارنه في آن واحد ، أما قوله أن الاستطاعة قبل الفعل ، فيشبه قول المعتزلة ، كما أن قوله أن الاستطاعة قبل الفعل يشبه قول الأشاعرة ، والمجبرة ، لكنه يختلف عنهم في قوله : أن الفعل الواقع بالخلق الإلهي ، معتمد على ما للإنسان من استطاعة قبل الفعل .

---

(١) انظر : الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٣٠ . قال رسول الله (ص) : (كل ميسر لما خلق له ... ذكره الطبري في صحيحه ، حول رجل قال : يا رسول الله ، أيعرف أهل الجنة من أهل النار ، قال نعم ، قال فلم يعمل العاملون ، قال : كل يعمل لما خلق له ، أو لما يسر له " = صحيح البخاري : باب القدر ، ج ٨ ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٢) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٤٧ .

(٣) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٤٨ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٣٠ .

#### ٤- المسؤولية الخلقية :

تتناول المسؤولية الخلقية الأفعال الخارجية ، المادية التي يقوم بها المرء ،  
مثلاً تتناول النوايا ، أو الأفعال الباطنة . ومن هنا فإن المسؤولية الخلقية  
تختلف عن المسؤولية القانونية ، التي يكون المرء فيها مسؤولاً عن فعل مادي خارجي  
أمام هيئة اجتماعية ما .

ليست كل مسؤولية خلقية هي مسؤولية قانونية ، والعكس صحيح ، لأن الأخيرة  
مترتبة على الأثر المادي الذي أوقعته الذات على الآخرين ، إما في النفس  
فهو جناية ، وإما في المال فهي ضمان . وإطار المسؤولية الخلقية أوسع من  
إطار المسؤولية القانونية .

يميل ابن حزم إلى فهم المسؤولية بمعناها القانوني ، فقد اهتم بتحديد  
درجات المسؤولية الناجمة عن الاعتداء على النفس أو المال ، أكثر مما اهتم بتحديد  
المسؤولية الناتجة عن الكذب ، أو عدم مساعدة الغير ....

#### أ - شروط المسؤولية :

ترتبط المسؤولية بالفعل الذي قام به الفرد حراً ، ومن ثم فإنها تستلزم القدرة  
على الاختيار والتنفيذ :

أ . القدرة : إذا كان الإنسان عاجزاً عن الفعل فإن ذلك يعني عدم قدرته  
على القيام بالفعل ، الذي تترتب عليه المسؤولية ، وكلما ازدادت قدرة الإنسان  
على الفعل ، ازدادت مسؤوليته ، والعكس صحيح (١) ، لأن القدرة الإنسانية عند ابن حزم  
تعني : صحة الجوارح التي تقع الأفعال بها ، وارتفاع الموانع التي تحول دون قيام  
الفعل ، وكل ذلك محكوم بإرادة الفاعل ، المبينة على الاختيار العقلي للفعل دون  
غيره .

ب . النية : عرّف ابن حزم النية بأنها : " قصد العمل بإرادة النفس له  
دون غيره ، واعتقاد النفس ما استقر فيها " (٢) . وتتجلى أهمية النية في أنها  
جزء من النفس المحركة للجسد ، فإن نَوَتْ النفس بالعمل الذي تصرف فيه الجسد

(١) انظر مبحث الاستطاعة أعلاه ، ص ٧١ .

(٢) الأحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ص ٤٤ ، ورسائل ابن حزم ، ج ٤ ص ٤١٦ .

وجها ما فليس لها غيره " (١).

ان المسؤولية المترتبة على النية نوعان : نوع يرتبط بالفعل ، ولا غنى عن تلازمهما " فان انفراد ..... عمل دون نية ، فهو باطل ، وإن انفردت نية في نفسه دون عمل ، فهي باطلة " (٢) كذلك . ويحدد ابن حزم النية مع الفعل بقوله : " لا يصح عمل من أعمال الشريعة الا بنية متصلة بأول الشروع فيه ، لا يحول بين النية ، والدخول في العمل زمان اصلا " (٣) ، لان النية ارتبطت بالفعل المقصود مباشرة .

أما النوع الآخر فيرتبط بتنفيذ الفعل ، واخراجه الى حيز الوجود ، فمن نوى القتل المرتبط بالفعل المؤدي اليه " كضربه انسانا بما يموت منه ، قاصد لضربه ، عالما بما قد يمت من مثله " (٤) ، فانه يعد مسؤولا عن فعله ، لأنه قصد الى الفعل عامدا ، مصرا عليه ، مع علمه بما هية العمل المقدم عليه .

أما الأصرار على الفعل ، فأمر يختلف عن مجرد النية ، فلا يكون الا على ما قد فعله المرء ، بعد تماد عليه ، إن فعله ، وأما من هم بما لم يفعل بعد ، فليس اصرارا " (٥) ، لان المصر من عمل الذنب ثم نوى التمداد عليه " (٦) ، فإن فعله . أثم لوقوع الفعل ، وإن لم يفعله لا إثم عليه حتى يفعله . وبذلك فالمسؤولية لا تتعلق بالنية الا اذا تجسدت في فعل .

أما من نوى القيام بعمل وشرع فيه ، ثم أدى عمله الى نتائج غير التي كان قد قصد ، فإن مسؤوليته تكون دون مسؤولية من قصد هذه النتائج ، لأن الفاعل ها هنا قد قام به " فعل قصد عمله الا انه لم ينو " (٧) ، النتيجة التي آل اليها . " كإنسان لطم آخر ، فوافق منية الملطوم " (٨) ، فهو سبب الموت الا انه ليس العلة

(١) الاحكام في أصول الأحكام ، ج ٥ ص ١٤٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٨ .

(٣) ابن حزم : كتاب النبد في اصول الفقه ، مخطوط تشتربتي رقم ٣٤٤٨ ص (٢٠ ب) .

(٤) الاحكام في أصول الأحكام ، ج ٥ ص ١٥٥ .

(٥) الفصل في الملل والنحل ، ج ٤ ص ٥٢ .

(٦) رسائل ابن حزم ، ج ٣ ص ٢٢٦ .

(٧) الاحكام في أصول الأحكام ، ج ٥ ص ١٥٥ .

(٨) المصدر السابق ، ص ١٥٥ . وانظر كذلك ص ١٥٦ .

المباشرة له .

والفعل بلانيةً شبه بفعل الساهي ، وهو من وقع الفعل منه ، بدون قصد اليه ، ولا مسوئية على هذا الفرد ، لأن ابن حزم ساوى " بين العمل المقصود بسيانسا بغير نية ، وبين الخطاء الذى لم يُقصد " (١) .

وبالطبع فإنه ينبغي أن تُفهم نفعي المسوئية في هذه الحالات باعتبارها نفعيا للمسوئية الجنائية ( القانونية ) وليس نفعيا للمسوئية المدنية المتمثلة في تعويض المتضرر .

ج- المعرفة : يقرر ابن حزم " المعرفة " كشرط في قيام المسوولية . ويبدو أن غرضه من ذلك ، وضع حدود معقولة لمسوولية الانسان عن فعله ، وربط المسوولية بالعقل ، لهذا يقول إن الحيوان الذى لا يتميز بالوعي ، والمعرفة ، لا مسوولية عليه . فـ "لا ضمان فيما أفسده الحيوان من دم ، أو مال ، ليلا ولا نهارا " (٢) ، كما ان الميت لاجنائية عليه (٣) ، لأنه فاقد لصفات الحياة ، والوعي ، والمعرفة ، ومن ثم الارادة ، والقدرة على الفعل .

د - الارادة : يرتبط هذا الشرط بالنية من جهة ، وبالقصد من جهة اخرى ، ومن ثم فإنه يتطلب عند ابن حزم أن يكون الانسان عاقلا ، بالغا . ومن ثم فقد استقط المسوولية عن المجنون والسكران ، والمصي غير البالغ قائلًا : " لا قود على مجنون فيما أصاب في جنونه ، ولا على سكران فيما أصاب في سكره ، والمُخْرَجُ له من عقليه ، ولا على من لم يبلغ ، ولا على أحد من هؤلاء دية ، ولا ضمان " (٤) . لأن صاحب العقل يتميز بالقدرة على الوعي ، والادراك ، والمعرفة التي من خلالها تتأسس الارادة الحقيقية .

هـ - حرية الارادة : تستلزم مسوولية الشخص من الناحية الخلقية أن يكون الفاعل قد قام بفعله بشكل حر ، بمعنى انه ليس مجبرا ، ولا مكرها ، وأنه سبب لأفعاله (٥) . فليس المكره أو الملجأ سببا لأفعاله ومن ثم فانهما لا يتحملان المسوولية .

(١) الاحكام في اصول الاحكام ج ٥ ص ١٤٩-١٥٠ (٤) المحلى، ج ١٠ ص ٣٤٤

(٢) المحلى، ج ١١ ص ٥٥ (٥) سبحان محمود خليفات : لغة الاخلاق

(٣) انظر : المحلى ، ج ١١ ص ١٩٠ دراسة تحليلية في مجال الاخلاق رسالة دكتوراة

جامعة القاهرة ١٩٧٧ م ، ص ٤١٩

## ب - الافعال المتولدة والمسؤولية

لقد قرر ابن حزم وجود افعال لا يُعَدُّ الانسان مسؤوًلا عنها، وهذه هي الافعال المتولدة، وهي أفعال نتجت عن عمل قام به انسان غير قاصد لها، فالنتيجة ليست داخلة في النية، والارادة. ومثل ذلك رجل رمى هدفاً فأصاب انساناً لم يقصده (١)، وكمن أوقد ناراً ليصطلي، أو ليطبخ شيئاً، أو أوقد سراجاً، ثم نام، فاشتعلت تلك الدار، فاتلفت امتعة ونساء، فلا شيء عليه في ذلك (٢)، وهذا ما يطلق عليه اسم الازهال.

إذا اردنا ان نتبين ابعاد نظرية ابن حزم في المسؤولية، فإن علينا أن نقارنها بما ذهب اليه المعتزلة، فقد رأى القاضي عبدالجبار أن الفعل المتولد عن أفعال مباشرة، هو فعل لنا لان " فعلاً من فاعلين لا يصح، فيجب ألا يكون فعلاً لغيره " (٣)، ذلك أن الفعل قد وقع من الانسان بحسب دواعيه وبسببه، والفعل المتولد ليس من دواعي الفاعل مباشرة، لكنه بسببه، فيصبح " المتولد كالمباشر في أنه من فعلنا " (٤).

وعلى هذا فإن مسؤولية الفعل المتولد لا تسقط، إذا كان في قدرة الفاعل التحرز من الفعل بالأفعال سببه، إذا علم أو ظن أن وقوع الفعل المتولد يلزم عن الفعل المتولد عنه. أما إذا لم يخطر بباله هذا، فهو كالساهي، الذي تسقط عنه المسؤولية. يقول القاضي: " لا يمتنع عندنا أن يستحق على الفاعل المتولد الذم أو المدح، والعقاب أو الثواب، لأنه كالمباشر عندنا، في هذا الوجه، إذا فعله، وهو عالم بحاله، أو متمكن من العلم بذلك، وماله يقال باستحقاق ذلك على المباشر قائم في المتولد " (٥).

ويرى ابن حزم في المقابل ان الافعال المتولدة، ليست من فعل الانسان، الدليل على ذلك: " ان الانسان لا يفعل الا الحركة، وهي التي يقدر عليها، وعلى ضدها، وهو التترك.

(١) الاحكام في أصول الأحكام، ج ٥ ص ١٥٤.

(٢) المحلى، ج ١١ ص ١٩.

(٣) القاضي عبدالجبار: المغني في ابواب التوحيد والعدل (التوليد) تحقيق د.

توفيق الطويل، وسعيد زايد ج ٩ ص ٣٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٦٤.

(٥) المصدر السابق ص ٦٧.

ولا يسمى فاعلا .... من هذه صفته ، فالشيء المتولد عن الحركة ، واقع بخلاف ارادة الانسان  
الفاعل لتحرك الحركة ، فلو كان الشيء المتولد من تلك الحركة ، فعل الانسان ،  
لوقع على حسب اختياره ، والعيان يوجب خلاف ذلك ، فنجد الانسان يضرب فيكون من  
ذلك الضرب الموت ، وهو لم يرده ، ولا يقع منه الموت ، فإله قد اراد<sup>(١)</sup> ، ومن ثم فإنه  
لاتقع المسئولية على الانسان لان المرء " انما يضمن .... ماتولد عن فعله ، ولا يضمن ماتولد  
عما تولد عن فعله " (٢) .

وقد طبق ابن حزم هاهنا نظريته في الاستطاعة ، على أساس أن الفعل خلق الهي ،  
وقصد انساني ، " واننا مستحقون النكال ( فقط ) لظهور السيئة منا " (٣) ، لأنه  
اختيار ، وفعل مباشر ، وليس اضطراراً ، او فعلاً غير مباشر (٤) .

نظر ابن حزم الى التولد على الصورة التي قال بها الاشاعرة ، فقد جعل الباقلاني  
الأفعال المتولدة من الله ، وقال : " هي عندنا مما ينفرد الله تعالى ، بخلقها ، وليست  
بكسب للعباد " (٥) .

أما المعتزلة ، فقد اختلفوا في الأفعال المتولدة . والمسئولية الخلقية الناتجة  
عن ذلك ، فشامة بن أشرس يقول : " إن الأفعال المتولدة أفعال لفاعل لها " (٦) أما  
ابو الهذيل العلاف ، والقاضي وغيرهما من المعتزلة ، فقد ذهبوا الى اثبات الفعل  
المتولد للفاعل الذي تولد عن فعله (٧) ، فـ " ذهب السهم بعد الرامي متولد عن  
رميته ، فهو منسوب اليه لا الى غيره ، والدليل على ذلك ، أن ذهب السهم عند رمي

(١) ابن حزم ، الاصول والفروع ، ص ١٣٩ .

(٢) المحلى . ج ١١ ص ٢ .

(٣) الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٨٣ .

(٤) مثل هذا انسان هيج كلباء او اطلق اسدا ، أو أعطى أحق سيقاً ، فقتل به رجلاً ،  
كل ما ذكرنا فلا ضمان على المهيج ولا على المطلق ، ولا على المعطي السيف ،  
لأنهم لم يباشروا الجناية ، ولا أمروا بها من يطيعهم ( المحلى ج ١١ ص ١١٠ ) أو  
" كمن نام وانشأ نومه انقلب على انسان فقتله " ( المحلى ج ١١ ص ١٩٠ ) .

(٥) الباقلاني : التمهيد ، ص ٢٩٦ .

(٦) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٢٧ .

(٧) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٢ .

الرامي به لا يعدو خلافاً أربعاً : إما أن يكون فعلاً لله ، أو للسهم ، أو فعلاً لا فاعل له ، أو فعلاً للرامي ، وليس يجوز أن يكون فعلاً لله ، لأن الرامي لا يدخل الله جـ شأوه في أفعاله ، ولا يضطره إليها ، لأن الله تعالى مختار لأفعاله ، فقد كان يجوز أن يرمي الرامي ، ولا يحدث الله ذهاب السهم ، فلا يذهب ..... ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم ، لأن السهم موات ..... ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً لفاعل له ..... فلما فسدت هذه الوجوه ، كلها ، لم يبق إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره ، إذ كان هو السبب له " (١) .

يرجع اختلاف ابن حزم مع المعتزلة في حدود المسؤولية ، إلى اختلافهم في معني القدرة ، فما دام الله وحده هو الخالق عند ابن حزم ، فالمسؤولية غير مرتبطة بالفعل المتولد ، أما المعتزلة فقد رفضوا هذه النتيجة لقولهم بخلق الإنسان لأفعاله ، ومن ثم فقد اثبتوا مسؤولية الله عن الفعل .

---

(١) الخياط : كتاب الانتصار ص ٦٠ - ٦١ .

## ١- مكانة العقل في الاخلاق

اعتبر ابن حزم العقل قوة نفسية يرتبط بها التمييز، والفهم والتعقل، والادراك، والفضيلة . وهو نوعان :

الاول : هو العقل المميز، وله حدان : الاول تمييز المعطيات الحسية ووليفتها " تميز الاشياء المدركة بالحواس وبالفهم، ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية، على ما هي عليه فقط" (١). فالحياة الانسانية مليئة بالمشاهدات والاحداث المستجدة، ومرتبطة ترتيبا دقيقا في أنساق عقل ومعلولات (٢).

اما الحد الثاني فهو الفهم عن الله، وهذا حد خاص. يرتبط بالرسالات المبعوثه الى الانبياء، ومعرفة الأحكام، والقيم الواردة في الدين، إذ أن القيم العليا، قيم خالدة، مصدرها موضوعي، خارج عن قدرة العقل الانساني. وحدود هذا العقل " معرفة صحة الديانة، وصحة العمل الموصلي الى فوز الآخرة، والسلامة الابدية، وبه نعرف صحة العلم " (٣).

ان معرفة العقل بالقيم ترجع الى خاصه ذاتية فيه، ومن ثم فانه يتفق مع القيم الدينية والاخلاقية، الواردة في التعاليم الدينية . وتعود هذه الخاصية الى ما ترتب عليه العقل من عدم التناقض والصدق أبدا، فيحلل القيم، ويوزي بقبولها، أو رفضها. اذا كانت مرفوضة . ولذلك " فما أوجب العقل فهو واجب . . . وما أحاله العقل فهو محال في العالم، لا سبيل اليه " (٤).

يوكد ابن حزم ان أفضل درجات العقل هي الوصول الى ماهيات الاشياء، ومعرفة صحة القيمة الواردة من الله، سواء بالقبول أم بالرفض، ذلك أن القانون الالهي هو القانون الذي يجب ان يسير عليه المرء، فاذا اتفق العقل مع ما أورده الله، سعد الانسان السعادة الكاملة . يقول : " انما العقل قوة تميز النفس بها الاشياء على ما هي عليه فقط،

(١) الاحكام في أصول الأحكام، ج ١ ص ٢٨.

(٢) انظر : الفصل الثالث . بحث البعد الميتافيزيقي لحرية الارادة الانسانية .

(٣) رسائل ابن حزم : رسالة التقريب لحد المنطق، ج ٤ ص ٣١٦-٣١٧.

(٤) ابن حزم : الاصول والنروع، ص ١٤٩.

ويعرف ما صح وجوبه، مما أوجبه من تلزم طاعته، مما لم يصح وجوبه مما لم يوجب من يجب طاعته (١).

الثاني هو العقل الفاعل، ويرتبط بالعقل المميز ويسميه ابن حزم "بالعقل" مجردا، وتمثل منفعته في " استعمال الطاعات والفضائل - وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والردائل -" (٢)، وهو غير انتميز، لانه استعمال مميّز الانسان فضله، فكل عاقل مميّز، وليس كل مميّز عاقلا (٣). وبالتالي فان نوعا العقل تتكامل في تعريفه الاخلاقي: فالتمييز جانب قد تشترك فيه جميع الناس، لكن العقل الفاضل لا يشترك فيه الا بعضهم، لان العاقل هو من لا يفارق ما أوجبه تمييزه (٤). والحياة الاخلاقية الفاضلة، هي التي تكون تحت سيطرة العقل، بجزئية المميز والفاضل. فاذا لم يكن الجانب الفاضل، مانعا للجانب المميز لم تكن للعقل فائدة اخلاقية. وهذا الفهم واضح من الاصل الاشتقاقي لكلمة " العقل "، حيث تعني " المنع " (٥)، أي الحيلولة دون سيطرة الجوانب اللاعاقلة، وبالتالي الحيلولة دون طغيان الشر، بمنع النفس عن الهوى وردعها عن اتيانه.

أما سيطرة العقل الفاضل على السلوك الانساني، فترجع الى أمور عدة أهمها:

أولا - استعمال العقل المميز لكافة قدراته، ووصوله الى كفايات الاشياء بدقة، بمعنى انه كلما ازدادت قدرات العقل المميز، ازدادت امكانية سيطرة العقل الفاضل، وهذه الزيادة تحصل بالمعرفة (٦)، اذ المعرفة تبصير بحقائق الاشياء. مما يؤدي الى زيادة توافق العقل مع النسق الطبيعي، ويتم هذا التوافق عن طريقين: الأول هو استعمال الحواس: " فما شاهدته الحواس، واقرت به النفس والمعارف، في هذا متيقنه الصدق - ضرورة

(١) الفصل في الملل والنحل، ج ٥ ص ١٢٥.

(٢) ابن حزم: الاخلاق والسير، ص ٥٧.

(٣) الاحكام في اصول الاحكام، ج ١ ص ٥٠.

(٤) ابن حزم: الاخلاق والسير، ص ٨٤.

(٥) رسائل ابن حزم، ج ٤ ص ٤١٢ والاحكام في اصول الاحكام، ج ١ ص ٥٥.

(٦) انظر اثر العلم والمعرفة في بناء السعادة ص ١٠١ و ص ١٠٥ - ١٠٦ من هذا الفصل.

إذا كانت سليمة، والعقل بريئاً . وكاذبة إذا كان العقل معتلاً ، والحواس فاسدة غيير سليمة " (١) . وللحواس أهمية تجرى في عمل العقل، وبالتالي فإنه " إذا كانت الحواس قنوات تمر عبرها المعطيات الحسية، فإن العقل ( المميز ) هو القادر على فحص هذه الوقائع وتنظيمها " (٢) .

والثاني هو " الخبر " (٣)، وهو تواتر جماعة صادقة في إيصال الحقيقة ، وفائدة هذه المعرفة ، أنها تزود العقل بنفع الفضيلة وقبح الرذيلة فيسعى إلى مغالبتها وقمعها (٤)، ولا يكون ذلك إلا " بمنغالبة الطبع الفاسد " (٥) وقد تبين في مبحث حرية الإرادة الإنسانية أنه كلما أدرك الإنسان حقيقة القضاء الإلهي في المجال القيمي للأشياء، ازدادت بصيرته وحريته .

ثانياً - استعانة العقل المميز بالعلوم الإنسانية . وقد استعان ابن حزم نفسه بالفلسفة بخاصة، لأنه رأى شدة اعتمادها على العقل، وسعيها للحق . والفلسفة - كما يقول - " معناها وثمرتها، والفرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل، وحسن السيرة الموءدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل، والرعية، وهذا نفسه لاغيره هو الغرض من الشريعة " (٦) .

ومن أسباب استعانة ابن حزم بالفلسفة أنها " مبينة للفضائل من الرذائل، وموقفة على البراهين المفرقة بين الحق والباطل " (٧) . وعلى هذا أجمع الفلاسفة، وهي بهذا المعنى عامل مساعد في بناء الأخلاق، إلا أنها وحدها لا تستطيع بناء حياة أخلاقية ناجحة البتة (٨)، وذلك لاختلاف أهل العقول في كيفية بناء الحياة الأخلاقية . " فذو القوة

---

(١) ابن حزم : الأصول والفروع، ص ٩٤ .

(٢) د. سحبان خليفات : " الجوانب الميتافيزيقية للنفس ونظرية المعرفة عند أبي العلاء المعري " مجلة الدراسات، المجلد الثاني عشر، العدد الثالث، (١٩٨٥)، ص ٥٧ .

(٣) ابن حزم : الأصول والفروع، ص ٩٤ .

(٤) انظر : الأخلاق والسير، ص ١٨ و ص ٦٧ .

(٥) ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٨٦ .

(٦) (٧) الفصل في الملل والنحل، ج ١، ص ٩٤ .

(٨) يقول ابن حزم : " لا يمكن البتة إصلاح النفس " بالفلسفة " دون النبوة " .

رسائل ابن حزم، ج ٣، ص ١٣٤ .

الفضيلة التي هي غالبية على نفسه، لا يرى من ذلك ما يراه ذو القوة النباتية، والغالبية على نفسه، وكلاهما لا يرى من ذلك ما يرى ذو القوة الناطقة الغالبة على نفسه<sup>(١)</sup>.

ثالثاً .. الدين . وهو الاطار العام الذي ينتظم فعاليات الانسان، فقد بين الدين القيم وحدودها عن طريق الوحي . فاذا اتفق العقل مع الدين ، أو ازداد اقتناعاً به ، فقد سعد .

السبب الذي دفع ابن حزم الى اعتبار الدين المصدر الاساسي للقيم ، هو انه يرى ان الحياة الانسانية، موءلفة من جزئين هما : الحياة الدنيا، والحياة الآخرة ، ولا يمكن ان يسعد الانسان السعادة التامة، اذا خسر الآخرة<sup>(٢)</sup> .

تكمن اهمية المصدر الديني في كونه الوجه الشعاع للسلوك الانساني . وبالتالي فان على " مَنْ جهل معرفة الفضائل ( بعقله أن ) . . . . يعتمد على ما أمره الله تعالى ورسوله (ص) ، فانه يحتوى على جميع الفضائل " <sup>(٣)</sup> ، وقد حدد ابن حزم أسس النبوة فـي ثلاثة:

الأول : اصلاح الاخلاق ، وايجاب الالتزام بقواعدها وقيمها " كالعدل والجود ، والعفة والصمت ، والنجدة في مواضعها ، والصبر والحلم ، والرحمة . واجتناب سيئها ، كاضداد هذه التي ذكرنا ، وهذه منفعة عظيمة ، لاغنى لساكني الدنيا عنها ، ولا شك - في العقل - في أن اصلاح النفس ومداواتها من فسادها ، أنفع من مداواة الجسد ، واصلاحه ، لأن مداواة الجسد تابعة لمداواة النفس " <sup>(٤)</sup> .

الثاني: اقامة العدل بين الناس، والحفاظ على ما يخدمهم، "فما جاءت به النبوة، دفع مظلالم الناس الذين لم تصلحهم الموعظة ، ولا سارعوا الى الحقائق " <sup>(٥)</sup> . وذلك باتمام الامن، وردع القوي، وحفظ من عجز عن القيام بنفسه على شؤونه الخاصة .

(١) رسائل ابن حزم ، ج ٣ ص ١٣٤ .

(٢) سنتحدث عن ذلك في مبحث الخير والشر ، انظر الخيري في ذاته ص ٩٨ . وانظر كذلك

الاحكام في اصول الاحكام ، ج ١ ص ٥٦ .

(٣) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٨٦ .

(٤) (٥) رسائل ابن حزم ، ج ٣ ص ١٣٤ .

(٥) الحارث المحاسبي : العقل وفهم القرآن ، ص ٢٠٢.

توعد ، وأمر ونهى وحض وندب " (١) . فهو القوة التي يستطيع الانسان التمييز بها بين الاشياء المختلفة ، فيختار أحدها ، وهو يشبه العقل المميز لدى ابن حزم .

أما المعنى الثاني فهو العقل المكتسب ، ويقسم الى قسمين : الاول هو " الفهم ——— لاصابة المعنى ، وهو البيان لكل ماسمع من الدنيا والدين " (٢) . ويشترك في هذا العقل جميع أصحاب العقل الفريزي ، فكل انسان يستطيع فهم نياتيه اذا كان سليم العقل .

اما القسم الثاني فهو البصيرة والمعرفة القيمة المتعلقة " بتعشيم قدر الاشياء النافعة والضارة ، في الدنيا والآخرة ، ومنه العقل عن الله " (٣) ، ويكون بالعناية في طلب العلم ، والرغبة في الفهم عن الله ، فاذا رجاء تحلى بالفضائل ، واذا خافسسه ابتعد عن الرذائل ، لا يماره وفهمه " حقائق معاني البيان " (٤) .

---

(١) الحارث المحاسبي : العقل وفهم القران ، ص ٢٠٣

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٠٨

(٣) المصدر السابق ، ص ٢١٠

(٤) المصدر السابق ، ص ٢١١

## ٢- الخير والشر :

انطلق ابن حزم في تحديد الخير والشر، من مسلمة ميتافيزيقية هي الإقرار بأن الله تعالى خالق كل شيء ، وأن خلقه للأشياء جميعاً حسن<sup>(١)</sup>، لذلك فإن الأشياء لا توصف بأنها—  
خير لذاتها ، أو شر لذاتها. يقول ابن حزم : " لا قبح لعينه ، ولا حسن لعينه البتة " (٢) .  
و" لا قبح الا ما حكم الله تعالى بأنه قبيح ، ولا حسن الا ما حكم بأنه حسن " (٣) .

يشتمل تحديد الله لقيم الخير والشر جميع الافعال الانسانية ، سواء المخلوق—  
منها ، أو المكسوبة . لقد حرم الله بالنسبة للأفعال الاولى الوطء قبل النكاح ، وحرم—  
بعده ، فهو شر . بالاضافة الى زمن معين ، وحلال بالاضافة الى زمن آخر معين كذلك . أما الكسبي  
فمثاله " نقض الذمة . وسائر الشريعة كلها " (٤) .

يتحدد الخير والشر في النهاية ، عند ابن حزم من قبل الانسان بالاضافة ايضاً ، فالقتل  
لا يكون شراً ، الا اذا اوقعه الانسان على غيره بلاسبب يوجبه ، والعدل خير ، لا يحمده الله—  
تعالى الا اذا اوقعه الفرد على آخرين. يقول ابن حزم : " انما قبح ما قبح من ذلك  
من الانسان ، لأن الله سمى وقوع ذلك ..... قبيحاً ، وسمى بعض ذلك حسناً " (٥) .

## ١ - الخير :

يتمثل الخير عند ابن حزم في صورتين : الاولى أن الخير ما حدده الله ورتبه وقام

(١) قال ابن حزم : " قد سمى الله تعالى خلقه ، لكل شئ في العالم حسناً ، فهو كل—  
من الله تعالى حسن " ( الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٦٦ ) . وقال : " انه تعالى  
خلق فساد الدماغ ، والجنون المتولد منه ، وانجذام والعي والصمم ، والفالج والحدبة  
والادرة ، وكل هذا من خلق الله تعالى له حسن " . ( الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٦٧ ) .

(٢) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ١٠١ . وص ٦٦ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٠١ وص ٦٦ وص ١٠٥ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٦٦ .

(٥) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

به الانسان ،وسمي فاعله محسناً<sup>(١)</sup>،والثانية،ماسعى اليه الانسان دوماً ،باعتباره الغرض الذى اتفق عليه جميع الناس ،وهو طرد الهم . يقول تطلّبت غرضاً استوى الناس كلهم — في استحسانه ،وفي طلبه ، فلم أجده الاً واحداً،وهو طرد الهم " <sup>(٢)</sup>،وقد اهتم ابن حزم بالصورة الثانية في كتاباته الفلسفية،فميز هنا عن أشباهها .

### (١) أشباه الخير :

بتحدث ابن حزم عن اللذات باعتبارها أحد الاهداف التي يسعى اليها الانسان .  
الا أن اللذات تتفاوت في الدرجة فهي نوعان : لذة نفسية،ترتبط بالقوى العاقلة  
في الانسان ،ولذة حسية ترتبط بالقوى الحسية .

يتميز النوع الأول من اللذة بتفوقه وسموه على اللذة من النوع الثاني ،ويرجع ذلك الى طبيعة الباعث عليها . يقول ابن حزم : إن " لذة العاقل بتمييزه ،ولذة العالم بعمومه ،ولذة الحكيم بحكمته ،ولذة المجتهد لله تعالى باجتهاده ، أعظم من لذة الأكسل بأكله ،والشارب بشربه ،والواطيء بوطئه ،والكاسب بكسبه .... " <sup>(٣)</sup> . إن لذة النوع الأول حالة ترتبط بوصول الانسان الى ضرب من الإدراك الذاتي للحقيقة ،فهو أقرب الى الخير من اللذة الحسية ،التي تخضع لسيطرة الحواس ورغبات الجسد ،فالسعي للذات هروب من هموم أضعافها ، " وإنما أكل من أكل ،وشرب من شرب .... ليتردوا عن أنفسهم هائم أضعاف هذه الهموم ،وسائر الهموم ،وفي كل مذكرنا لمن تدبره هموم حادثة ،لا بد منها من عوارض تعرض في خلالها " <sup>(٤)</sup> .

يتفق التصور السابق للذة مع ذاك الذى نادى به ابوبكر الرازى (٣١٣-٣٢٠هـ) .  
فاللذة أولاً هي في التخلص من الأذى المقابل لها . إنها " ليست بشيء سوى الراحة

---

(١) قال ابن حزم : الخير أو الحسن هو " ماسماه الله تعالى حسناً ... وفاعله محسن "

الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٦٦ .

(٢) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٥ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٦ - ٧ .

(٧) المصدر السابق، ص ٥٥.

على أن لا يعتمدوا بسعيهم شيئاً سواه" (١).

ان تفاوت قيمة اللذات فيما بينها، قد اسقط عنها قيمتها الذاتية . إنها لا تصل بالإنسان الى السعادة التي يرجو لكنها تساعد في احداث سعادات جزئية . وبهذا يخالف ابن حزم ما ذهب اليه ارسطو من انه " ليس ثمة لذة تفضل في ذاتها لذة اخرى " (٢) .

اما ان اللذتين العقلية والحسية مختلفتان، عند ابن حزم " فبرهان ذلك أن الحكيم والعالم، والعامل، واجدون لساثر اللذات . . . . كما يجدها المنهمك فيها، ويحسها كما يحسها المقبل عليها، وقد تركوها، وأعرضوا عنها وآثروا طلب الفضائل عليها، وإنما يحكم فسي الشئيين من عرفهما لا من عرف احدهما، ولم يعرف الآخر " (٣).

لقد وقفت الفلسفة الخلقية اليونانية من اللذة وأنوعها مواقف مختلفة، فذهب افلاطون الى اعتبار اللذة ضرباً من الخير، وليست هي الخير (٤)، وقسم ارسطو اللذات الى نوعين : الأول : هو اللذة العقلية، وتقاس بدرجة نقائها من الحزن والشهوة . "مثل لذة التأمل والنظر" (٥)، والثاني هو اللذة الحسية، ويسمىها " اللذة في الجسم " (٦). وتتصف هذه اللذة بالافراط، لذلك فإنها ليست خيراً، لأن كل صفة مالت الى الافراط تصبح رذيلة .

أما الموقف الثاني من اللذة في الفلسفة الخلقية اليونانية، فيتلخص في التوحيد بينها وبين الخير الاقصى، وهذا هو الموقف الذي تبناه كل من ارسطو وابيقور . أما اللذة عند ارسطو فهي العمل الفاضل الذي يؤول الى خير جديد، "لأنه ينشأ عن بصيرة وادراك عقلي للفعل، كوسيلة تؤول الى هذا الخير، وتسعى كل الكائنات الحية لهذا مسوقة بدوافعها الطبيعية، في حين تعزف عن ضدها وهو الالم" (٧). ويتضح ذلك في اللذة الحسية .

(١) ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٥ .

(٢) سد جويك : المجلد، ج ١ ص ١٠٨ .

(٣) الأخلاق والسير، ص ٤ .

(٤) عادل العوا : المذاهب الاخلاقية، ج ١ ص ٦٣ .

(٥) ارسطو : الأخلاق، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت ط ١٩٧٩م، ص ٢٦٣ ويشار اليه، ارسطو : الأخلاق .

(٦) المصدر السابق، ص ٢٦٦ وانظر ص ٢٦٧ .

(٧) سد جويك : المجلد، ج ١ ص ١٠٧ .

وقد رأى ابيقور - كما رأى ارستيب - " أن اللذة هي الخير الوحيد الاقصى وان الألم هو الشر الوحيد " (١).

يتبين مما سبق ان موقف ابن حزم من اللذة، اقرب بالتأكيـد الى موقف افلاطون وارسطو، المتمثل في عدم التوحيد بين اللذة والخير، منه الى موقف ارستيب واپبيقور، وفي هذا تتجلى النزعة الافلاطونية لمذهبه الخلقي.

### (٣) الخير في ذاته :

ينتهي الخير بالإنسان الى ما يسميه ابن حزم بـ " طرد الهم " وهو الصيغة السلبية للسعادة الانسانية، وتتصف هذه السعادة بأن قيمتها كامنة فيها، وأن جميع الناس يسعون اليها . يقول ابن حزم : " تطلبت غرضاً استوى الناس كلهم في استحسانه، وفي طلبه، فلم أجده الا واحداً، وهو طرد الهم، فلما تدبرته علمت ان الناس كلهم لم يستنوا فـي استحسانه فقط، ولا في طلبه فقط، ولكن رأيتهم على اختلاف اهوائهم، ومطالبهم، وتباين هممهم واراداتهم، لا يتحركون حركة اصلاً الا فيما يرجون به طرده، ولا ينطقون بكلمة اصلاً الا فيما يعانون به ازاحته عن انفسهم " (٢).

لقد اكد ابن حزم ان طرد الهم مذهب للناس يسعون اليه، الا انه لم يصرح بأن السعادة هي الغرض الاقصى لسببين : الأول أن السعادة هي التعبير المطلق عن الراحة الانسانية، وهذه لا تكون في الدنيا، إذ السعادة أمر مشترك بين عالمي الدنيا والاخرة، وهو - كل لا يتجزأ - أما الثاني فان الدنيا دار ابتلاء وعمل، وخاصة بعد هبوط النفس الى الجسد، فيشتغل الانسان بأمور دنياه المادية، ويتعلق بها، فيألم لفقدائها ويهتم، لذلك فطرد الهم - " مذهب اتفقت الامم . . . على ان لا يعتمدوا بسعيهم شيئاً سواه، وكل غرض غيره ففي الناس من لا يستحسنه، إذ في الناس من لادين له، فلا يعمل للأخرة، وفي الناس من أهل الشر مـنـ"

---

(١) سد جويك : المجلد ١، ص ١٧٣ و

Edward Zeller : The stoics, Epicurean and sceptics Translated from the German, Oswald J. Reichel ed. New York Russell & Russell. 1962, P. 473

(٢) ابن حزم : الاخلاق والنسب، ص ٥ .



تتمثل في طرد الهم ، أو الراحة النفسية - العقلية . يقول : " رأيت أكثر الناس الآمن عصم الله تعالى و قليل ما هم ، يتعجلون الشقاء لهم والتعب لانفسهم في الدنيا ، ويحتقون عظيم الاثم الموجب للنار في الآخرة ، بما لا يحظون معه بنفع اصلا من نيات خبيثة ، يضنون عليها من تمنى الغلاء المهلك للناس وللصغار ، ومن لا ذنب له وتمني أشد البلاء لمن يكرهه ، وقد علموا يقينا أن تلك النيات الفاسدة لا تعجل لهم شيئا مما يتمنون - سبه ، أو يوجب كونه ، وأنهم لو صفوا نياتهم ، وحسنوها لتعجلوا الراحة ( لانفسهم ) وتفرغوا بذلك لمصالح أمورهم " (١) .

ان صاحب النية الطيبة انسان حق ، يتعاطف مع الناس من حوله ، يألم لآلام الآخرين ليتحاشى ايلاهمهم . . . . . (أو) يبذل وسعه لتخفيف الامهم ، كما أن من يسعد بمسرات الآخرين يتحاشى ، ان يعكر عليهم صفوهم ، بل انه ليفكر جادا في انماها " (٢) .

لقد اعتبر الرواقيون الموقف النفسي ، الركن الاساسي في السعادة الانسانية التي تتوقف على الذات الانسانية ، اكثر مما تتوقف عندهم على الظروف الخارجية المحيط - بالانسان . إذ " ترى فقط من خلال الفعالية العقلية أو الفضيلة " (٣) ، وترتبط بالارادة ، الانسانية التي تحمل في ذاتها كل خير ، أو شر . (٤) ، ان الافعال الخارجية ليست حسنة او قبيحة في ذاتها ، إذا ما فصلت عن الارادة العاقلة التي تحدثها ، وبالتالي فإن " الخير هو ما يفعله المرء مع حسن النية ، والشر ما يفعله مع سوء النية " (٥) .

وواضح مما سبق ان تصور ابن حزم للسعادة الانسانية يكشف عن تأثر واضح بالفلسفة الرواقية وهو أمر لعبت حياته المضطربة دورا كبيرا في تبنيه ، فالتنقل والاضطهاد جعلت من " السكينة " ذروة السعادة في نظره .

(١) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ١٢ . انظر كذلك ص ٦٦ .

(٢) اندريه كريسون : المشكلة الاخلاقية والفلسفة ، ترجمة د . عبد الحليم محمود ، وابوبكر ذكرى ، دار احياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه ، الطبعة الثانية (١٩٥٢) ، ص ١٩ .

(٣) E. Zeller : Stoics .... P. 225

(٤) بين الرواقيون أن الخير والشر لا يحدث وفقا لما يحدث للانسان ، ولكن وفقا لسلوكه الخاص وبذلك فإن الاحكام الى المشاعر ، اكثر من الافعال . انظر :

E. Zeller : stoics .... P.P 230 & 235 .

(٥) عثمان أمين : الرواقية ، ص ٢٦١ .

### ٣- السيطرة على الذات :

تتنازع الانسان قوى النفس المختلفة ،فتنوس حياته بين قطبي الانجذاب والامتناع ،  
مما يؤدي الى اضطرابه ،وتكدير صفو سكينته ،ومن هنا يدعوا ابن حزم الى توطيئ النفس  
على اعتياد ما تكره ،والامتناع عما تحب . ويقول : "وطن نفسك على ما تكره ،يقبل همسك  
اذا اتاك ،ولم تستضر بتوطيئك أولا ،ويعظم سرورك ويتضاعف اذا اتاك ما تحب مما لم تكن  
قدرته " (١) .

كما يدعو الى ان تكون حياة الانسان في اليقظة بمثل سكينه حياته في النوم لان  
المرء " اذا نام ٥٥٥٥ خرج من الدنيا ،ونسي كل سرور ،وكل حزن ،فلو رتب نفسه فــــي  
يقظته ،على ذلك أيضا ،لسعد السعادة التامة " (٢) .

معلوم ان السيطرة على الذات والتحرر من سلطان الرغبات والحاجات ،من ابرز مادت  
اليه الرواقية ،التي نادت بأن الطبيعة قد غرست فينا رغبات قوية في اشباع الحاجات  
الطبيعية من طعام وشراب ،نادا صار الانسان عبدا لهذه الحاجات ،كثير همهم ،وللخلاص من هذا  
البؤس يدعوا الرواقيون الانسان الى التحلي بارادة قوية لكبح جماح هذه " الرغبات  
والتطلعات والاتجاهات ،لكي ينعم بالسلام ،ويشعر بالسكينة والهدوء ،فحينئذ فقط لن يتألم  
الانسان ،لأنه لن يهتم لفقد شيء ،أو ضياع ثروة " (٣) .

### ٤- دور العقل في تحقيق السعادة :

ان ادراك الانسان للحقيقة ،يوسع من مجال الاختيار المتاح له ،ويبمرقوى النفس  
بحاجاتها ،وبهذا فانه وسيلة هامة لطرد الهم الناتج عن سوء الاختيار ،يقول ابن حزم  
حزم : " لو لم يكن من فائدة العلم والاشتغال به ،الا أنه يقطع بالمشغل عن الوسواس  
المضنية ،ومطارح الامال التي لاتفيد ،غير الهم ،وكفاية الافكار المؤلمة للنفس ،

(١) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ١٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٣ ، وانظر ص ٢٧ و ص ٦٢ .

(٣) جون هوسبرس : السلوك الانساني ، مقدمة في مشكلات علم الاخلاق . ترجمة د . علي عبد المعطي

محمد ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٤ م ، ص ٦٩ .

لكان ذلك اعظم داء اليه" (١)، غير ان العقل لا يكتفي بالقدر السابق، بل يولد السعادة في الانسان نتيجة كشفه للامور الخفية" (٢)، وازالتهم الهم الناتج عن غياب الحقائق عنه .  
ان معرفة الانسان بالحقائق تحرره من عبودية الهيجان والغضب والتخبط، فالمطلوع على الحقائق يألم لما يلحقه من سوء، ولكنه يظل ساكن النفس، مطمئناً. يقول ابي حزم عن نفسه : " قد عابني .... بعض من غاب عن معرفة الحقائق، اني لا آلم لنيل ما نال مني .... أما أنا فإني إن قلت لا آلم لنيل ما نال مني، لم أصدق .... لكنني قد قصرت نفسي على أن لا أظهر لذلك غضباً، ولا تخبطاً، ولا تهيجاً" (٣) .

ان السكينة الناتجة عن المعرفة عند ابن حزم، هي أبرز ما يميز به الحكيم عند الرواقيين، فالمعرفة التي عنده قد حررت من الأخطاء والعثرات (٤)، كما يتمتع بالسكينة والراحة النفسية، لأنه يعد خيرات الروح الأشياء الوحيدة القيمة (٥)، فيتحرر بالتدريج من علائق الشهوة والحاجة (٦) .

#### ٤- نظرية الفضيلة :

##### أ - ماهيتها ووسائل اكتسابها :

عرّف ابن حزم الفضيلة على نحو ما فهمها أرسطو، فهي وسط " بين الافراط والتقصير، وكلا الطرفين مذموم " (٧)، كما انها " عادة " تتكون بتكرار السلوك المكتسب (٨)، الذي " لا ينكر زواله عنه ( اي الانسان ) بل هو ممكن وجود غيره ومثله " (٩)، الفضيلة اذن صفة

(١) ابن حزم : الاخلاق والسير ص ١٤ .

(٢) يضرب ابن حزم مثلاً لهذا بنفسه ومدى سروره الحادث عن وصوله الى حل مسألة عويصة رغم ما كان فيه من ضيق في سجن المستكفي . انظر القصة في رسالة " التقريب لحد المنطق " ضمن رسائل ابن حزم ج ٤ ص ٣٤٦ .

(٣) ابن حزم : الاخلاق والسير ص ٢٩ .

(٤) Zeller : stoics .... P. 269

(٥) Ibid; P. 270

(٦) Ibid; P. 271

(٧) ابن حزم : الاخلاق والسير ص ٨٧ .

(٨) عرّف ابن حزم الصادة لشويبا بأنها " الدأب والدين والدين " . الفصل في الملل والنحل ج ٥ ص ١٦ .

(٩) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

مكتسبة تحصل بالتكرار، وهي ثمرة سيطرة النفس العاقلة، على النفس الشهوية، والغضبية.

يتحقق الفعل الفاضل من خلال طرق ثلاث : الأولى هي المعرفة . فكلما ازدادت معرفة الانسان ازداد فضيلة . إذ " لا يأتى الفضيلة مَنْ لم يتعلم العلم " (١)، والعلم " يُعَلِّمُ حسن الفضائل فيأتيها ... ويعلم قبح الرذائل فيجتنبها .... (و) للعلم حصة في كل فضيلة ، وللجهل حصة في كل رذيلة " (٢).

ويرى ابن حزم ان الفضيلة قد تصدر عن العامي دون العالم . يقول : " رأيت مَنْ طالع العلوم ، وعرف عهود الانبياء - عليهم السلام - ووصايا الحكماء ، وهو لا يتقدمه في خبث السيرة ، وفساد العلانية ، والسريرة شرار الخلق " (٣)، ويفهم من هذا أن المعرفة شرط ضروري للفعل الفاضل ، لكنها ليست شرطاً كافياً .

لقد الحَّ سقراط على ان المعرفة هي التي تجعل من الناس فضلاء ، لأنها تبصر الانسان بما يختار وتجعل منه كائنًا حراً ، والسلوك الخير عندده هو ما كان ناتجاً عن وعي وادراك ومعرفة بماهية الشيء . والرذيلة صادرة عن الجهل ، لأن الجهل يسوق الانسان الى أمر بعينه ، فهو ممدد الجبر ، ويصبح الناس فضلاء بتعليمهم وتشقيفهم (٤) .

وقد قسم ارسطو الفضائل الى صنفين : فكرية ، وخلقية ، أما الفكرية فتحمل بالتعلم وتحتاج الى الدربة والزمان لترسخ . يقول : الفضيلة " الفكرية كونها وتزيدها في اكثر الامر يكون بالتعليم ، ولذلك تحتاج الى دربة طويلة ، ومدة من الزمان ، والخلقية تكتسب من العادة " (٥) .

اما الطريق الثانية فهي طريق الايمان ، و" الايمان عقد وقول وعمل " (٦) ، انه اقتناع النفس بممارسة الفضيلة ، واعلان منها لوسطها المحيط بها ، عما تدّين به ، وعمل وهو تحقق ما كان في العقد والقول . يتجلى أثر الايمان في اكتساب الفضيلة في تسويغه العمل بحيث يوءدى بسهولة ويسر .

(١) (٢) (٣) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ١٨ .

(٤) سد جويك : المجلد ، ج ١ ص ٩٨-٩٩ .

(٥) ارسطو طاليس : الاخلاق ، ص ٨٥ .

(٦) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ١٩١ .

تلتقي الفلسفة مع الايمان في بناء الفضائل . يقول ابن حزم: " الفلسفة على الحقيقة —  
انما معناها وثمرتها، والغرض المقصود نحوه بتعلمها ، ليس هو شيئا غير اصلاح النفس،  
بأن تستعمل في دنياها الفضائل، وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد . . . . .  
وهذا نفسه لاغيره، هو الغرض في الشريعة " (١) .

اما الطريق الثالثة للفضيلة ، فهي التربية الالهية المتمثلة في حياة الانبياء  
والرسل ، وبعض الزهدة العاملين ، والحكماء المميزين ، فليست فضائلهم " الا صنع الله  
تعالى وحفظه " (٢) .

### أصول الفضائل :

تنتج الوسطية المميزة للفضيلة عن تعادل قوى العقل والشهوة ، أو الغضب ، لأن بينهما  
صراعا . فاذا سيطر العقل صار الانسان زاهدا ، واذا سيطرت الشهوة جعلت الانسان مجردا  
من القيم الانسانية ، غير متحل بالفضائل . إن الشهوة ليست شرا في ذاتها ، بل تكون  
شرا عند غلبتها على النفس العاقلة ، ومن هنا تكون " الفضائل مستحسنة مستثقلة ، والردائل  
مستقبحة مستخفة " (٣) .

تتعلق بكل قوة من قوى النفس فضيلة ما . وينتج عن انسجام كل قوة مع فضيلتها  
فضيلة رابعة ، وهي العدل . فالفضائل جميعها ترتد الى " أربعة ، عنها تتركب كل فضيلة ،  
وهي العدل ، والفهم ، والنجدة ، والجود " (٤) .

ان اول القائلين بالأصول الاربعة للفضائل هو افلاطون . وقد بنى نظريته على  
تعريفه للنفس ، واشتمالها على قوى ثلاث رئيسية ، هي : القوة العاقلة ، والقوة الغضبية ،  
والقوة الشهوية ، وان لكل قوة مطلوبات ، فالقوة العاقلة تمتاز بحب الحكمة ، والفلسفة  
والمعرفة ، لتتمكن من التمييز بين الاشياء فيزداد تبصرها بالخير وطراقة ، فيصحب  
ذو النفس العاقلة اكثر فضيلة ، وترتبط هذه النفس بالحكمة (٥) .

(١) الفصل في الملل والنحل ، ج١ ص ٩٤ .

(٢) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ١٠ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٨٧ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٦٠ ، وانظر : ص ٩١ .

(٥) افلاطون : الجمهورية ، ص ١٣١ .

أما القوة الغضبية ، فتتميز بالنزوع نحو الأفعال الصدامية من غلبة ، وشجـار وسيطرة . وإذا لم ترتدع ، فإنها تؤدي الى سيطرة العنف على صاحبها . أما فضيلتها — فهي الشجاعة (١) .

وتنزع القوة الشهوية نحو المتع ، والملذات ، وهي مرتبطة بالجسد وحاجاته ، والفضيلة التي ترتبط بها هي العفة ، أو الاعتدال (٢) .

ينتج عن قيام كل نفس بعملها دون التعدي الى غيره فضيلة العدالة (٣) . استفاد ابن حزم من نظرية افلاطون السابقة ، واقام عليها نظريته في الفضيلة ، اذ جعل الفضائل مركبة من الفضائل الأربع الأساسية ، فالفهم عنده مرادف للحكمة عند افلاطون ، والعدل هو هو ، أما النجدة فمرادفة للشجاعة ، والجود للعفة .

#### ب - أنواع الفضائل :

##### ١- الفهم :

تتمثل فضيلة الفهم في المعرفة النظرية والعملية . أما المعرفة النظرية فهي فضيلة عقلية ، تنير للمرء المشكلات ، فيرى الصواب ظاهرا جليا (٤) ، ويكون ذلك بالتمييز ، وادراك حقائق الامور ، وتعريف الصواب ، ويتبع هذا اتساع العلم ، وحسن الفهم عن الله بالامتثال لامره ، والسير على النهج الذي قرره .

أما المعرفة العملية فالتزام لحدود المعرفة العقلية ، ومن هنا يُعد " الحكيم حكيما على الحقيقة ، لالتزامه الفضائل واجتنابه الرذائل " (٥) ، وذلك بالتمسك بقيمة المعرفة الموجهة الى الفضيلة ، لا الى مكسب دنيوي او فائدة عاجلة " فالحكام

---

(١) افلاطون : الجمهورية ، ص ١٣٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٣٥ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٣٩ .

(٤) قال ابن حزم : " ومنها فهم يليح لها الحق من قريب ، وينير لها في ظلمات المشكلات فتري به الصواب ظاهرا جليا " ( الاحكام في اصول الاحكام ، ج ١ ص ٤ ) .

(٥) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ١١٥ .

أمر الدنيا ، والتودد الى الناس ، بما وافقهم وصلحت عليه حال المتودد من باطل أو غيره ، أو عيب ، أو ماعداه ، والتحيل في انماء المال ، وبعد الصوت وتسبب الجاه ، بكل ما أمكن من معصية ، ورذيلة فليس عقلا" (١) .

تصير فضيلة الفهم كاملة ، باتحاد شقيها ، فإن من " قوى تمييزه ، واتسع علمه ، وحسن عمله .... لا يتقدمه في هذه الوجوه ، الا الملائكة وخيار الناس " (٢) .

## ٢- الشجاعة أو النجدة :

تتسم هذه الفضيلة بالتضحية ، وهي وسط بين رذيلتي الجبن والتهور ، فحد الشجاعة بذل النفس للموت عن الدين والحريم ، وعن الجار المضطهد ، وعن المستجير المظلوم ، وعن الهزيمة ظمًا في المال ، والعرض ، وفي سائر سبل الحق ، سواء قل من يعارض أو أكثر (٣) .

أما طرفاها فهما إما ايثار للموضوع على النفس في غير الموضع الصحيح ، ويسمى هذا تهورا ، أو ايثار الذات على الموضوع حيث يجب الدفاع عنه بالذات ، ويسمى هذا جبنا . فالجبان هو الذي لا يدافع عن خاصته من نفسه وحريمه ، وماله ، فالتقصير " عن كل ما ذكرنا جبن وخور ، وبذلها في عرض الدنيا ، تهور وحق " (٤) .

أما " المنع عن الحقوق والواجبات " (٥) ، فأسوأ من الجبن أو التهور ، إذ هو سعي الى الفساد في الارض .

## ٣- العفة :

ترتبط بغرائز الانسان حاجات ضرورية وطبيعية ، واخرى طبيعية ، وليست بضرورية ، وهي في الغالب لذیذة مستحبة ، بحيث يرنو الانسان فيها الى التكرار ، حتى تتشكل لديه العادة . وربما سيطرت عليه هذه العادة فأفسدته ، وافضل صور الاشباع ، الاعتدال والوسطية ،

(١) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٥٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٤-٢٥ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٦ .

(٥) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

والافراط فيه رذيلة ، والتقصير رذيلة ، لأن الافراط في اشباع شهوة الغريزة يؤدى الى الاعتداء على أعراض الغير ، فيسمى عهراً ، و"حد العنة أن تغض بصرك ، وجميع جوارحك عن الاجسام التي لا تحل لك ، فما عدا هذا فهو عهر" (١) .

أما التقصير عما يجب التمتع به ، فإمساك " عما أحل الله تعالى ، فهو ضعیف وعجز" (٢) .

#### ٤- العدل :

لفضيلة العدل - عند ابن حزم - أهمية تفوق غيرها من الفضائل ، وتنقسم الى فضيلة داخلية ، واخرى خارجية ، وتتمثل الفضيلة الداخلية في انسجام وظائف النفس المختلفة التي عبر عنها " بالطبع على العدل " ، و"مَنْ اتصف بها كانت اعظم نعم الله عليه . وَمَنْ خلا منها كان ميثوسا منه في اصلاح نفسه ، إذ يعني هذا أن الفضائل الاساسية المتعلقة بقوى النفس غير منسجمة مع بعضها بعضاً . يقول ابن حزم : "أفضل نعم الله تعالى على العبد أن يطبعه على العدل وحبه ، وعلى الحق وإيثاره . . . . وأما مَنْ طبع على الجور واستسهاله ، وعلى الظلم واستخفافه ، فلييأس من أن يصلح نفسه ، أو يُقَوِّمَ طباعه ابدًا ، وليعلم انه لا يفلح في دينه ولا في خلقٍ محمود " (٣) .

لفضيلة العدل أهمية اجتماعية أيضا ، فالإنسان يتميز بحرصه على ذاته ، وسعيه من اجلها . ولأنه يعيش في مجتمع ، فإن له حقوقا وعليه واجبات ، و"حد العدل أن تعطي من نفسك الواجب وتأخذه" (٤) . أما الحرص على كسب الحق ، ومنع الواجب فهو حد الجور (٥) .

ينبه ابن حزم الى ما للعدل من قيمة في ذاته . فيقول : " العدل حصن يلجسأ اليه كل خائف ، وذلك انك ترى الظالم ، وغير الظالم ، اذا رأى مَنْ يريد ظمه ، دعاه الى العدل ، وأنكر الظلم حينئذ وذمه ، ولا ترى احداً يذم العدل ، فَمَنْ كان العدل في طبعه ، فهو ساكن في ذلك الحصن الحصين " (٦) .

(١) (٢) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٢٦ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٢ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٦ .

(٥) قال ابن حزم : " حد الجور ان تأخذه (أى الواجب) ولا تعطيه " : الاخلاق والسير ، ص ٢٦ .

(٦) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٨٥ .

## م الجود:

اعتبر ابن حزم " الجود " من الفضائل الاساسية ، وقد حدد ابعادها ، المختلف فلسفة الذاتية أو الاجتماعية ، والسلبية أو الايجابية . أما حدها فبذل " الفضل كله في وجوه البر ، وفضل ذلك في الجار المحتاج ، وذى الرحم الفقير ، وذى النعمة الداهية ، والأخضر فاقصة " (١) .

ان أعلى درجات الجود هو الفضل ، ويكون بتفضيل الآخر " على الذات مع الحاجة اليه (٢) . وإليشار بذلك " قوتك لمن هو امس حاجة منك " (٣) .

اما منح الفضل من الوجوه السابقة ، فـ " داخل في البخل " (٤) ، وهو الرذيلة المقابلة للجود ، وأعلى درجاتها التقصير في الواجب ، واشدها منع النفس والاهل من القوت أو بعضه ، فإن ذلك " نتن ورذالة ، ومعصية " (٥) .

يحرص ابن حزم على تخليص هذه الفضيلة من الادعاء ، والتفاخر والجزاء فيقول: " ابذل فضل مالك وجاهك ، لكل من سألك أو لم يسألك ، ولكل من احتاج اليك ، وأمكنك نفعه ، وإن لم يهتمدك بالرغبة ، ولا تشعر نفسك انتظار مقارضة على ذلك من غير ربك عزوجل " (٦) .

ويجب ان يكون الجود بمال الجواد ، وان لا يكون حقاً مفروضاً عليه ، لأن من يسـخو بمال ليس له ، فإن فعله " ظلم مكرر " (٧) ، يعتدى فيه على مالكي المال وعلى آذنيه . حيث أخذه من غير وجه حق ، ووضعه من أجل منفعة ، وبُعْد صوت . والفاعل لهذا " يستحق الذم جزاء ذلك لا الحمد " (٨) . أما اذا كان مافعله حقاً مفروضاً فهو واجب ، و " منـسـع الواجبات حرام " (٩) .

---

(١) (٢) (٣) (٤) (٥) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٢٥ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٣٥-٣٦ .

(٧) المصدر السابق ، ص ٢٥ .

(٨) (٩) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

## ( الفضائل المركبة )

### ٦- الوفاء :

تتركب هذه الفضيلة من فضائل عدة ، أهمها : " العدل ، والجود ، والنجدة " (١) ، فالوفاي عادل لأنه يعطي من نفسه الواجب ، إذ اخذ الحق ، وهو يدرك ان " من الجــــــــــــــــور الا يقارض مَنْ وثق به ، أو مَنْ أحسن اليه " (٢) .

تبرز اهمية فضيلة الوفاء في تمسك الانسان ، وحرصه على عدم اذاعة أسرارالغيب ، أو عدم الوفاء بحقوقهم واماناتهم (٣) ، حين تتغير العلاقة مع اصحاب الاسرار والامانات . ونتيجة هذا الوفاء ، يحصل الوفي السعادة المتمثلة في " صفاء النيات . . . . ( واحتواء ) فضائل الابرار ، وسجايا الفضلاء " (٤) .

ان الوفاء جود ونجدة ، فإن الوفي قد ادرك الحق ففعله ، وتجلد لما يتوقــــــــــــــــع من عاقبة الوفاء ، وتتضح هذه الفضيلة في علاقة المحبين مع بعضهم بعضاً ، ولها مراتب ثلاث : الأولى ، وفاء الانسان لمن يفي له (٥) ، والثانية وفاؤه لمن غدر به ، ويحتاج الوفاء الى النجدة لانه " خلة لا يطيقها الا جلدٌ قوى واسع الصدر ، حر النفس ، عظيم الحلم ، جليل الصبر ، حصيف العقل ، ماجد الخلق ، سالم النية " (٦) . اما المرتبة الثالثة فهي " الوفاء مع اليأس البات . بحدلول المنايا ، وفجاءات المنون " (٧) .

### ٧- الغيرة :

ان " الغيرة " خلق فاضل ، مغرور في الشعور والوجدان ، محاماة عن الأعراض فهو سياج داخلي يشهر المرء بضرورة حماية حريمه واحبائه . وتدعو هذه الفضيلة الى العفة ، وترتبط بالحب ، فـ " إذا ارتفعت الغيرة ، فأيقن بارتفاع المحبة " (٨) .

---

(١) (٢) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٥٩ .

(٣) يقول ابن حزم : " إن الوصول الى صفاء النيات وإحراز الفضائل ، وسلامة الجانب تكون بكتمان سر كل من وثق بك . . . . وأن تفي لجميع من ائتمنك " الاخلاق والسير ، ص ٣٥ .

(٤) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٣٥ .

(٥) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٧٨ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٧٨-٧٩ .

(٧) المصدر السابق ، ص ٨٠ ، وسوف نتحدث عن ذلك بالتفصيل في الفصل الخامس انظر ص ١٤١-١٤٦ .

(٨) ابن حزم : الاُخلاق والسير : ص ٥٢ .

و" الغيرة خلق فاضل متركب من النجدة والعدل ،لأن مَنْ عدل كرهه أن يتعدى السسى حرمة غيره ،وأن يتعدى غيرهُ الى حرمة ،ومَنْ كانت النجدة طبعاً له،وحدثت فيه عزة ،ومن العزة تحدث الانفة من الاهتزام "(١) .

#### ٨- عزة النفس :

تعد هذه الفضيلة مزيجاً من الفضائل الانسانية كلها،إنها " صفة فاضلة متركبة من النجدة،والجود ، والعدل ،والفهم . . . . ( فصاحبها ) قد فهم قلة الفائدة في استعمال ضدها،فاستعملها،وكانت فيه نجدة،انتجت له عزة نفس فتنزّه ،وكانت فيه طبيعة سخاوة نفس، فلم يهتم لما فاتته ،وكانت فيه طبيعة عدل حبت اليه القناعة ، وقلة الطمع "(٢)،لأنه أدرك أن الطمع،سبب كل رذيلة ، فارفع بنفسه عن التدني،الى ما يرذل نفسه . ويحتاج هذا الأمر منه الى الصبر ، والمغالبة ، وينتهي به الى نزاهة النفس (٣) .

#### ٩- الصدق :

للمدق معنيان : نظري وخلقى . أما الصدق النظرى فهو " الإخبار عن الشيء بما هو عليه "(٤)،وأما الصدق الخلقي فإنه " مركب من العدل والنجدة"(٥) ،فالانسان الصادق عادل في وضع الشيء في نصابه،حتى لو تعلق ضرر الصدق به ، وهو شجاع في ادائه الواجب وتقديم مصلحة غيره على مصلحته ، وتتولد من الصدق فضيلة المراقبة،والوعي.

#### ب - الشر :

##### أ) الشر الاقصى :

إذا كان "طرد الهم" أسمى غاية يسعى اليها الانسان ،فإن هذا الهم،هو أعظم شر يسعى الانسان الى الخلاص منه ، وعلة الشرهي " الطمع "،وهو خلقٌ ذميم ، لما يؤدى اليه من نتائج . فالطمع سبب الى كل همّ . . . . ( سواء ) في الاموال (أو) الاحوال"(٦) .

(١) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٥٢-٥٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٠-٥١ .

(٣) تتركب فضيلة نزاهة النفس "من النجدة والجود، و . . . . الصبر" الاخلاق والسير، ص ٦٠ .

(٤) الاحكام في أصول الأحكام ، ج١ ص ٤١ .

(٥) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٦١ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٥٠ .

تتركب رذيلة الطمع من الصفات المضادة للفضائل الأربع الرئيسة : النجدة ، والجود والعدل ، والفهم . و"هي الجبن ، والشح ، والجور ، والجهل " (١) .  
لقد بين الفارابي من قبل أن الشر ضربان : شر يقابل الشقاء المقابل للسعادة ، وشر ناتج عن كل ما يوصل الى هذه الدرجة (٢) ، ويتفق ابن حزم في تعريفه للشر مع هذا التعريف " فالهم " عنده هو المقابل للسعادة ، أما الوسيلة المؤدية اليه " فهي " الطمع " .

#### (ب) الرذائل - السبل :

هي الافعال الناتجة عن انحراف القوى النفسانية عن الكمال والسلامة لسيطرة احدى قوى النفس . فإذا انحرفت القوة الغضبية عن فضيلتها ، أدى ذلك الى التهور ، والجبن وإذا انحرفت القوة الشهوية عن فضيلتها العفة ، أدى ذلك الى الشره أو الامتناع عن الحق المملوك . وهكذا تنجم الرذائل عن انحرافات النفس ، وأصولها أربعة : وهي الشح ، والجبن ، والجور ، والجهل .

#### (١) الكذب :

يعرّف ابن حزم الكذب بأنه " الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه " (٣) ، تشويهاً للحقائق ووضعاً للاثبات في غير مواضعها .

الكذب لفظ عام يعم كل انكار للحقائق ، فمن انكر الله تعالى فهو كاذب ، والمخبر عن الحقيقة بغير ما هي عليه كاذب ، والقائم بالعمل على غير ما يجب كاذب . يقول ابن حزم : " لاشيء أقبح من الكذب ... (لأن) الكذب جنس ، والكفر نوع تحته " (٤) .

تتركب رذيلة الكذب من ثلاث رذائل هي : " الجور ، والجبن ، والجهل ، لأن الجبين يولد مهانة النفس ، والكذاب يمين النفس ، بعيد عن عزتها المحمودة " (٥) ، والكذاب ظالم لأنه تعدى فيما يخبر به الى وجه ليس ينبغي له الإخبار عنه ، فهو قد تعمّد

(١) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٥١ .

(٢) قال الفارابي : " الشر ضربان : أحدهما الشقاء المقابل للسعادة ، والثاني . كل شيء شأنه ان يبلغ به الشقاء ، والشقاء شر على أنه الغايه التي يمار اليها " .

(فصول منترعة ، تحقيق فوزى متركى نجار ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦١ ، ص ٨٠ ) .

(٣) الاحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ٤١ .

(٤) (٥) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٦١ .

التجاوز عن الحق . وهو جبان ، لان كذبه تغطية لعجزه وخَوْره ، وفناء صفات نفسه  
الفضيلة ، الحامية لخصوصياته الممدانة عن أن يتعدى عليه ، وجاهل لأنه لا يدرك حقائق  
الاشياء .

الكذب ، على العموم ، من أقبح الصفات ، لأنه يوءدى الى ايقاع الضرر . ومن شمس  
فإن الأولى بالانسان أن يسعى الى الصدق لما فيه من خير ، وما يوءدى اليه من سعادة ، غير  
ان الكذب قد يوءدى في بعض الأحيان الى نفع ، اكبر مما يوءدى اليه الصدق ، وقد يدفـع  
رديلة أعظم من الرديلة التي يتسبب بها .

ميز ابن حزم بين الكذب " المباح " والكذب اللا أخلاقي . وقد حدد الكذب المباح

في أربع صور :

١- " كذب الرجل على امرأته لأصلاحها " (١) ، وفيما يراضيه بها " (٢) ، ولا يوءدى الكذب

في هذه الحالة الى ضرر ما ، بل تبني عليه سعادة أسرة وحفظها من الهموم . ونسبي  
هذا موءش على حرص ابن حزم على بناء الأسرة .

٢- " كذب الحامي لمظلوم من سلطان جائر ، خوف قتله ، وسلبه ماله ظلماً " (٣) ، ان الظلم

رديلة ، ومن ثم فإنه يجب حماية النفس والغير من الوقوع فيها . فإذا استطاع الانسان  
ردع الظلم بما لا ضرر فيه لأحد ، فإن الكذب يكون مقبولا ، لأنه غير موءدٍ . مع انه إخبار  
عن الشيء بما ليس عليه .

٣- " الكذب في الحرب " (٤) ، وهو ما يوصل به الى ضرر اهل الشر والبغي " (٥) .

٤- " الكذب من أجل إصلاح ذات البين " (٦) ، بأن " يحكي خيرا أو يجحد شرا " (٧) فالمجتمع

محتاج الى الطمأنينة والأمن ، ولا يكون ذلك إلا بالحد من الخصومات

---

(١) الفصل في الملل والنحل ، ج ٤ ص ٦٠ .

(٢) ابن حزم : مخطوط الايصال ، ص (١٨٣) وانظر كذلك ، المحلى ج ١٠ ص ٧٥ .

(٣) الفصل في الملل والنحل ، ج ٤ ص ٦٠ . ومخطوط الايصال ، ص (١٨٣) ب .

(٤) الفصل في الملل والنحل ج ٤ ، ص ٦٠ .

(٥) ابن حزم : مخطوط الايصال ، ص (١٨٣) ب .

(٦) الفصل في الملل والنحل ، ج ٤ ص ٦٠ .

(٧) ابن حزم : مخطوط الايصال ، ص (١٨٣) ب .

إذا حللنا "الكذب في ضوء الحديث المشهور " لا ضرر ولا ضرار " (١)، فإنه يعني ان الكذب أحد الطرق التي يقع بها الضرر ، ويكون ذلك بثلاثة طرق : الأول : ان الضرر نفسه منتفٍ في الشرع ، وادخال الضرر بغير حق ، منتفٍ كذلك . والثاني ايقاع الضرر على الغير بما ينتفع به موقعه (٢) . واما الضرار وهو الوجه الثالث ، فهو " أن يُدخل على غيره ضررا بلا منفعة له به . كمن منع مالا يضره ، ويتضرر به الممنوع " (٣) .

واضح من هذا أن الكذب يأخذ حكمه الخلقي من الحكم المقرر لنتيجته المتمثلة ، بايقاع الضرر ، بما لافائدة فيه . أما إذا أخذ جانب النفع في الكذب بان لا يقع به الضرر وان يُنتفع به ، فإنه يكون فعلا خلقيا .

#### (٢) النميمة :

النميمة ضرب متعمد من الكذب ، وتعد بمثابة الصورة المتطرفة من تلك الرذيلة ، اذ يدرك فاعلها ما تؤدي اليه من فتنة وتشويه للحقائق . وتنشأ من "نتن الاصل ، ورداءة الطبع ، وفساد الطبع (كذا) ، وخبث النشأة " (٤) .

للمنميمة آثار سلبية على المستويين ، الفردي والاجتماعي ، فهي من جهة أولى سلوك يرتبط بدوافع لا اخلاقية ، ويرمي الى تحقيق نفع أو ايقاع ضرر ، وقد تؤدي الى سفك الدماء ، وهتك الاستار . أما على المستوى الاجتماعي فالنميمة تزرع الممالك ، وتنقض الامم . يقول ابن حزم : " ما هلكت الدول ، ولا انتقضت الممالك ، ولا سفكت الدماء ظلما ، ولا هُتكت الاستار بغير النمائم والكذب ، ولا اكدت البغضاء الا بهما " (٥) .

#### (٣) الحصر :

تعد هذه الرذيلة حلقة تمل بين رذائل عظيمة ، وجوهرها تتعلق بالاشياء . وسيطرة الحاجات على قوى النفس ، ويتعارض هذا مع مفهوم ابن حزم للسعادة ، باعتبارها حالة

---

(١) زين الدين ابوالفرج عبدالرحمن بن رجب : جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم ، دار المعرفة ، بيروت ، ص ٢٨٥ .

(٢) انظر المصدر السابق ، ص ٢٨٧-٢٨٨ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٨٨ .

(٤) (٥) محمد ابراهيم الكتاني ، : " شذرات من كتاب السياسة ، مجلة تطوان ، ص ١٠٧ .

من الاستقلال والتحرر عن الاشياء، وتوطين للنفس على ذلك<sup>(١)</sup>، والحرص ناتج عن " الطمع والطمع متولد عن الحسد، والحسد متولد عن الرغبة، والرغبة متولدة عن الجور، والشح والجهل " (٢). فالطمع يقصد الى حيازة كل شيء، مما يؤدى الى الهم والذل، ومهانة النفس، والحسد تمنى زوال النعم عن الغير، وهذا دليل على شدة سيطرة الشره .

ان الحرص بذرة لشور " وردائل عظيمة منها : الذل، والسرقه، والغصب، والزنى والقتل، والعشق، والهم بالفقر، والمسئلة لما بأيدي الناس ٠٠٠٠ لأن الحرص هو اظهر ما استكن في النفس من الطمع " (٣).

### (٣) التربية الخلقية :

طبع أم تطبع ؟

يعترف ابن حزم بوجود اخلاق في الانسان، تزيد أو تنقص بالتطبع<sup>(٤)</sup>، ويعرف الطبع بأنه "قوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه " (٥)، انه القدرة، أى " أن يكون مكنًا له التصرف في العلوم والصناعات، إن لم يعترضه آفة " (٦).

وينبئ ابن حزم الى أن ماتبنيه التربية الخلقية من أخلاق في الانسان، يفوق مسلك الانسان الخير بالطبع، فالانسان بطبعه لا يميز بين الاخلاق الفاسدة، والأخلاق الحسنة وهو يعتاد ما هو عليه، فيوشك أن يقع في ضده، أما من غالب بطبعه الفاسد، وتحسول الى أفعال الفضيلة، فقد دل بهذا على قوة عقله، وفضل عنايته، مما اوصله الى هذه الدرجة . يقول ابن حزم : " لا عيب على من مال بطبعه الى بعض القبائح، ولو أنه اشد العيوب واعظمها ٠٠٠٠ بل يكاد يكون أحمد ممن أعانه : طبعه على الفضائل، ولا تكون مغالبة الطبع الفاسد، إلا عن قوة عقل فاضل " (٧)، استطاع ادراك الفرق، بين الرذيلة

(١) قال ابن حزم: "وطن نفسك على ما تكره يقل همك، اذا اتاك ولم تستضرب توطينك اولاً، ويعظم

سرورك ويتضاعف، اذا اتاك ما تحب مما لم تكن قدرته " . الاخلاق والسير، ص ١٩ .

(٢) (٣) ابن حزم، الاخلاق والسير، ص ٦٠ .

(٤) قال ابن حزم: "لولا أن رسالتنا هذه (يعني الطوق) لم نقصدها في الكلام في أخلاق الانسان وصفاته

المطبوعة، والتطبع بها، وما يزيد من المطبوع بالتطبع، وما يضمن من التطبع بعدم الطبع

٠٠ " ( ابن حزم : طوق الحمامة : ص ٧٨ وقارن ذلك مع الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٤٢ ) .

(٥) الفصل في الملل والنحل ج ١ ص ١٥ و ٣ ص ٥٩ . (٦) المصدر السابق ج ٥ ص ١٦ .

(٧) ابن حزم الاخلاق والسير، ص ٨٥-٨٦ .

والفضيلة فغالبا الاولى من أجل الثانية، فبالتربية يصير الانسان فاضلا.

ويبرز ابن حزم أهمية القدوة اعني الاحتذاء بالأنموذج، الرسول (ص) (١)، كما يبرز أهمية العادة في حصول الفضائل، فالعادات تسهل فعل الخير والشر، لما للعادة من تأثير، بما عتبارها مسلكا مكتسبا (٢).

أثر الخبرات الطفولية في الحياة الخلقية :

تتضافر عدة عوامل في توجيه الانسان منذ الطفولة، نحو العمل بمقتضيات العقل أو الشهوة . قال ابن حزم : " قد علمنا ان الله عزوجل ركب في الانسان طبيعتين متضادتين: أحدهما لاتشير الا بخير ، ولا تحض الا على حسن .... وهي العقل ، وقائدها العقل . والثانية ضد لها ، لاتشير الا الى الشهوات .... وهي النفس، وقائدها الشهوة " (٣).

يُعطي ابن حزم للبيئة الاولى للطفل أهمية كبرى في تكوين شخصيته الخلقية، وذلك بفعل محاكاته لما يجده من حوله ، إن خيرا فخير ، وإن شرا فشر . ويبقى لهذه التجربة اثرها الكبير الذي يضاهاى الطبع . ولقد اخبرنا ابن حزم عن نفسه ، انه " أحب جارية شقراء الشعر، في صباه ، فما استحسن " منذ ذلك الوقت سوداء الشعر ، ولو انه على الشمس أو على صورة الحسن نفسه " (٤) . ويقول : إنه يجد ذلك في أصل تركيبه ، بحيث أنه نم تعدتظاوعه نفسه على غيره . أما السبب في هذا فيرجع الى ان والده لم يكن يستحسن الا شقراوات الشعر فاستكثر منهن، واعتاد ابن حزم رؤيتهن في المنزل الذي عاش فيه .

يدعو ابن حزم الوالدين الى الاهتمام بتربية الاطفال من سن الخامسة . قال : "الواجب على من ساس صفار ولدانه وغيرهم ، ان يبدأ منذ اول اشتدادهم وفهمهم ما يخطبون به وقوتهم على رجع الجواب - وذلك يكن في خمس سنين، او نحوها من مولد الصبي" (٥) .  
فيحافظوا عليهم من سماع الكفر ، وترك الصلاة (أو) الاكل في رمضان ( أو ) شرب الخمر

(١) قال ابن حزم: "من اراد خيرا الاخرة وحكمة الدنيا، وعدل السيرة والاحتواء على محاسن الاخلاق كلها ، واستحقاق الفضائل بأسرها، فليقتد بمحمد رسول الله (ص) الاخلاق والسير ص ١٦-١٧.

(٢) انظر تعريف العادة اعلاه ص ١٠٢ هامش رقم ٨ .

(٣) ابن حزم: "طوق الحمامة"، ص ١٢٢، وانظر كذلك الفصل ج ٣ ص ٥٠ .

(٤) ابن حزم: طوق الحمامة، ص ٢٨ .

(٥) رسائل ابن حزم، ج ٤ ص ٦٥ .

والانس انبيها ، (١). لأنه " يسهل عليهما شرائع الكفر " (٢)، وفي ذلك اعتياد الطفل على الباطل ، وفي هذا تسهيل للرد ائل .

كما يجب " أن يدرب الصغار ، ويعلموا شرائع من الصلاة والصوم (٣). وهذا فسرّض على الاب تجاه ابنه ، لأن الدين يوّدي الى "صلاح الاخلاق النفسية" ، وإيجاب السـتـزام حسنـها ، كالعدل والجود ، والعفة ، والصدق ، والنجدة .... واجتناب سيئها " (٤)، وفي "اصلاح النفس ومداواتها لمن فسادها .... مداواة الجسد وإصلاحه " (٥).

في هذه السن تبدأ مرحلة التلقي عن الشيوخ والمعلمين ، فيعطى الاطفال أول درس خلقي مع الد ربة في الخطء، وهو أن لايتزيدوا في حسن الخطءات في ذلك داع " للتعليق بالسلطان (٦)، فيفني دهره ، إما في ظلم الناس ، وإما في تسويد القراطيس بتواقيع بعيده عن الحق ، مشحونة بالكذب والباطل ، فيضيع زمانه باطلا، وتخر صفقته " (٧) .

يتعرض الطفل في هذه المرحلة ، الى كثير من العوامل المؤثرة في تطوره الخلقي، ومن اهمها نوعية العلوم التي يتلقاها، والمعلم الذي يدرّسه، والطلاب الذين يدرس معهم . أما المعلم فيجب ان يتحلى بخصال عديدة : أهمها ان يكون ناصحاً في صناعته، ملماً بعلمه ، لايرضى بالغش والتمويه (٨) . وان يكون متحمساً احساسية للقيم الخلقية .

يُبَصِّر الطالب في هذه المرحلة أيضاً بشروط طلب العلم، ومنها أن لا يطلبه " ليفخر او ليمدح به ، أو ليكتسب به مالا أوجاهها " (٩)، بل " يطلبه لينتفع به .... وينتفع به غيره في داره العاجلة وداره الاجلة " (١٠).

(١) (٢) المحلى ، ج ١٠ ص ٣٢٤ .

(٣) المصدر السابق ، ج ٧ ص ٢٧٦ .

(٤) (٥) رسائل ابن حزم ، ج ٣ ص ١٣٤ .

(٦) يرى ابن حزم ان صحبة السلطان توّدي الى سوء الاخلاق في الدنيا، وضياع الآخرة . قال : " وإن ابتلي بصحبة سلطان ، فقد ابتلي بعظيم البلاء " انظر رسائل ابن حزم

ج ٤ ص ٧٦ .

(٧) رسائل ابن حزم ، ج ٤ ص ٦٥ .

(٨) المصدر السابق ، ص ٧٦ .

(٩) المصدر السابق ، ص ٧٨ . يعتمد ابن حزم في هذا على الحديث النبوي : " من ابتغى العلم ليباهي به العلماء، ويمارى به السفهاء، وليقبل بأفئدة الناس اليه ، فإلى النار " رسائل ابن حزم ، ج ٣ ص ١٦٩ .

(١٠) رسائل ابن حزم ، ج ٤ ص ٧٥ - ٧٦ .

كما ينبه الطالب الى ضرورة التحلي بصفات منها أن لا يذم من العلوم، أو يعجب بما علمه، ولا يحسد من فوقه حسداً يوءديه الى تنقيصه، وأن لا يحقر من فوقه، ولا يكتم علمه، ولا يتكلم فيما لا يعلم، وأن يستخدم تقوى الله في سره وجهره<sup>(١)</sup>، وأن يتحلى بالموضوعية، وعدم التقول على الغير، وبخاصة الخصم في مناظرة<sup>(٢)</sup>.

توعدى هذه العوامل التربوية الى اهتمام الطالب بكل شيء، اهتمام من يوازن بين العلوم، مدركا أهمية طلبها، فيوسع من دائرة مدركاته، ويتحرر عقله من التقليد المردول.

وقف ابن حزم موقفا صارما من التقليد، باعتباره تبعية تنم عن عدم تبصر، فهو انكار للعقل، وقبول بغير برهان<sup>(٣)</sup>، وسير<sup>\*</sup> على مقتضى الإلف والعادة غير الواعية. التقليد كما يقول ابن حزم: " هو اعتقاد الشيء لأن فلاناً قاله، مما لم يقيم على صحة قوله برهان"<sup>(٤)</sup>. لذلك فإن التقليد وسيلة من وسائل اكتساب الرذائل، وجدد الفضائل، فهو انكار للعقل الذي تبنى به الحياة الخلقية، وتنبع الاشارة السلبية للتقليد من اعتقاد المقلد أن القدوة التي يسير على نهجه فاضل مصيب في كل ما يأتيه، (ما لقراءة تربطه معه، أو لاعتقاده صوابه، وقدسية سيرته. يقول: " إياك وتقليد الاباء، فقد ذم الله عز وجل ذلك، ولو كان محموداً لعذر من وجد أباه زناة أو سراقاً، أو على بعض الخلال التي هي اخبث مما ذكرنا في أن يقتدى بهم، وإياك والاعتترار بكثرة صواب الواحد، وتقبل قوله واحدة بلا برهان، فقد يخطيء في خلال صوابه في ما هو أبين، وأوضح في كثير مما أصاب فيه"<sup>(٥)</sup>.

#### وسائل التربية الخلقية:

تحتاج التربية الخلقية الى وسائل لتحقيق الغايات الخلقية التي تسعى اليها

رأهنا ما يلي:

#### ١- التعليم:

يرى ابن حزم ان العلم من بين وسائل التربية، اكثرها تأثيراً. لأنه يبصر الانسان

(١) رسائل ابن حزم، ج ٤ ص ٩١.

(٢) المصدر السابق، رسالة التقريب لحد المنطق، ص ٣٤٠.

(٣) قال ابن حزم: " المقلد راض ان يغبن عقله " . الاخلاق والسير، ص ٨٦.

(٤) الاحكام في أصول الأحكام، ج ١ ص ٤٠.

(٥) رسائل ابن حزم، ج ٤ ص ٣٣٩.

بالفضائل، وينفره من الرذائل (١). وبهذا تصير التربية الوسيلة الفعالة لترسيخ الخلق، وجعل السلوك الفاضل أحد العادات التي "تسهل الخير والشر" (٢).

وضع ابن حزم برنامجاً دراسياً (٣) متكاملًا للعلوم، ينظر فيه إلى العلم ضمن

الآطار الديني-الأخلاقي، فقبل بعض العلوم، ورفض بعضها الآخر، على أساس أن "أجل العلوم ما قربك من خالقك... وما أباعدك عن الوصول إلى رضاه" (٤).

أول العلوم التي يجب الاهتمام بها بعد الدين، هو ما يعتمد عليه الدين، أعني علم اللغة، وقد قبله ابن حزم، ولكنه توقف عند الشعر، واعتبره من الأكاذيب (٥)، إلا "الأشعار التي فيها الحكم والخير... (فإنها) نعم العون على تنبيه النفس" (٦)، وما عدا ذلك فمرفوض (٧)، وهو أربعة ضروب:

الأول - الأغزال والرقائق - فإن هذا الضرب من دواعي نصرة النفس الشهوية وتهيجها مما يؤدي إلى الإقبال "على المصابة... والفتنة وتحض على الفتوة، وتصرف النفس إلى الخلعة واللذات" (٨). ويحذر ابن حزم من قول الشعر، في المذكر خاصة - لأنه اتلاف الحق في "الوجوه المدمومة، وإخلاق العرّض وإذهاب المروءة، وتضييع الواجبات، وينقض بُنية المرء الراض لنفسه... فيسهل الفسوق ويهون المعاصي" (٩).

---

(١) قال ابن حزم: "منفعة العلم في استعمال الفضائل عظيمة، وهو أنه يعلم حسن الفضائل فيأتيها ولو في الندرة، ويعلم قبح الرذائل، فيجتنبها ولو في الندرة - الأخلاق والسير، ص ١٨.

(٢) ابن حزم: "مخطوط الإيصال، ص (١٨٨ ب).

(٣) انظر برنامج الدراسة وأهمية العلوم الأخرى: "رسائل ابن حزم، ج ٤ ص ٦٥-٧٤.

كذلك مخطوط الإيصال ص (١٩٩ ف) - ورسائل ابن حزم ج ٣ ص ١٣٣.

(٤) ابن حزم الأخلاق والسير، ص ١٥.

(٥) يقول ابن حزم: "نهى النبي (ص) عن الاكثار منه (الشعر)، وإنما ذلك لأنه كذب إلا ما خرج عن حد الشعر، فجاء مجيء الحكم والمواعظ ومدح النبي (ص) - رسائل ابن حزم ج ٤ ص ٣٥٤.

(٦) رسائل ابن حزم، ج ٤ ص ٦٧ وانظر كذلك رسائل ابن حزم ج ٣ ص ١٦٣.

(٧) هناك ضربان غير محمودين، ولأمدومين، وهما من المباح المكروه: المدح والرشاء.

(٨) رسائل ابن حزم، ج ٤ ص ٦٧.

(٩) رسائل ابن حزم، ج ٤ ص ٦٨.

الثاني -- شعر التمتع والحروب : والانسان يشار من سماعه ، فيولد في طبيعته .  
تقليد ماسمع ، فيرد المخاطر ، والاجدر بالمرء الابتعاد عنها . يقول ابن حزم : " ان  
هذه الاشعار تثير النفوس ، وتهيج الطبيعة ، وتسهل على المرء موارد التلف في  
غير حق ، وربما ادته الى هلاك نفسه ، في غير حق ، والى خسارة الدنيا مسرع  
اشارة الفتن وتهوين الجنايات والاحوال الشنيعة ، والشره الى الظلم ، وسفك الدماء " (١)  
الثالث -- اشعار التغرب وصفات الصحارى -- ولا فائدة منها لأنها لاتفيد الا عَسَنُ  
يعايشها وروايتها " تسهل التحول والتغرب ، وتنشئ المرء فيما صعب عليه التخلص  
منه " (٢) . والانسان مندوب في الدنيا لاقامة الحق من أجل الآخرة .

الرابع -- شعر الهجاء -- وهو اسوأ ضروب الشعر ، إذ يوءدى الى ان يقدح الناس  
بعضهم بعضاً ، مما يشعل الفتن ، والضغائن ، والا حن ، والشرور . الامر السيئ  
ينتهي بتفكك المجتمع . يقول ابن حزم : " هذا الضرب افسد الضروب لطالبه ، فانه  
يهون على المرء الكون في حالة اهل السفه . . . . ( مِنْ ) تمزيق الاعراض وذكر  
العورات وانتهاك حُرْمِ الآباء والامهات " (٣) .

اما التاريخ فيدعو ابن حزم الى دراسته لما فيه من الفائدة الاخلاقية ، اذ يشتمل  
على الوعظ والردع ، والتمثيل بالحادثة ، والعظة من القصة . . . . ويتقبل بنفس راضية  
لسهولة أسلوبه ، وواقعية حوادثه ، ويكون ذلك بالاطلاع " على فناء الممالك . . . .  
وخراب البلاد المعمورة . . . . وتقلب الدنيا بأهلها ، وذهاب الملوك الذين قتلوا النفوس  
وظلموا الناس ، واستكثروا من الاموال والجيوش ، والعدَد ، ليستديموها لهم ، ولأعقابهم  
خما دامت لهم (٤) " . ولم يبق سوى سيرهم الحسنة ، أو السيئة ، فيحدث عند  
المطالعين لهذا العلم " زهد وقلة رغبة " (٥) في الباطل ، إذ يطلع الواحد منهم  
على " حمد المتقين للاخيار للفضائل ، فيرغب فيها ، ويسمع ذمهم للردائل فيكرهها " (٦)

(١) (٢) (٣) رسائل ابن حزم ، ج ٤ ص ٦٨ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٧٢ .

(٥) (٦) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

## ٢- الاقتداء أو التربية بالانموذج .

الاقتداء محاولة التشبه بمن يملكون افضل الخصال الاخلاقية، واول اقتداء يمكن ان يوثق في الحدث، تقليده لوالديه في البيت، ولمعلمه في التعليم ، أو لأترابه في مكان تجمعهم . لذلك فالأقتداء الاول ناتج عن ملازمة المقتدى به ، مما يوفى السـيـ التـاثر فيفعل المقتدي الافعال نفسها ، عن وعي أو غير وعي . أما عن وعي فلأنه يدرك ان القدوة محل إكبار ، فيسعى للتقليد ، وأما عن غير وعي، فلأنه يجد ذاته يقلد بفعلـ الملازمة والجوار .

قد تكون القدوة مباشرة، فإن من اراد "طلب الفضائل لم يسائر الا اهلها، ولم يرافق في تلك الطريق ، الا اكرم صديق ، من أهل المواساة والبر والصدق ، وحسن العشرة والصبر، والوفاء، والامانة .... " (١) .

وقد تكون القدوة غير مباشرة ومثلها محاكاة السابقين من الصالحين بعد مطالعة اقوالهم (٢) . وأبرز صورها الاقتداء بالرسول ( ص ) لتكامل اخلاقه وشمولها ، اما تكاملها فيتبدى في توحيدها بين النظر والعمل ، واما شمولها فقد جمع الرسول ( ص ) في شخصه كل الصفات الاخلاقية من حلم ، وشجاعة ، وعدل ، وعفاف وسخاء ، وحياء ، وتواضع .... (٣) ومن ثم فإن الاقتداء به يوفى الى اكتساب افضل الصفات الخلقية في الدنيا ، والسـ الفوز في الآخرة . يقول ابن حزم : " من اراد خير الآخرة، وحكمة الدنيا ، وعدل السيرة والاحتواء على محاسن الاخلاق كلها، واستحقاق الفضائل بأسرها ، فليقتد بمحمد رسول الله (ص) وليستعمل أخلاقه وسيره ما امكـنه " (٤) .

---

(١) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ١٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٧ .

(٣) انظر : ابن حزم : السيرة النبوية تعليق الشيخ نايف العباس : مؤسسة علوم

القران ، الطبعة الاولى ١٩٨٤م ، ص ٣٦-٣٨ .

(٤) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ١٦-١٧ .

### ٣- الترغيب والترهيب أو الثواب والعقاب :

تشتمل نفس الانسان العاقل على القوى الشهوية والغضبية ، والاولى مرتبطة باللذة والثانية مرتبطة بالخوف والاندفاع . "والآخرة " أهم وسائل الترغيب والترهيب ، اذ يؤكد ابن حزم : " ان الجنة حق ، وانها دار نعيم ابدى لا تنفنى ، ولا يفنى اهلها . وان النار حق ، وانها عذاب ابدى لا يفنى اهلها ابدى بلا نهاية " (١) . ومن هنا يسعى الانسان الى تجنب الشر خوف النار ، واكتساب الفضائل ، والسلوك الخير طمعا في النعيم ، وبذلك فالجنة والنار اكبر رادع للنفس عن الظلم ، والانكباب على اللذائذ والجري مع الهوى .

لكن الانسان اذا ضل ، فإن هناك وسيلة خلقية يتدارك بها سوء فعله ، وهى " التوبة النصوح على حقها وشروطها " (٢) . " وتكون (هذه) بالانقلاع والندم ، والاستغفار وترك المعاودة بفعله ، واضمار ان لا يعود بنيتة " (٣) . وبهذه الوسيلة " يجد ريسه قريبا . . . . . قابلا له اذا نزع اليه ، غافرا لما قد سلف من ذنوبه " (٤) .

اعتبر مسكويه الشريعة الاداة " التي تقوم الاحداث وتعودهم الافعال المرصية وتعد نفوسهم لقبول الحكمة ، وطلب الفضائل " (٥) . وذكر من بين وسائل التربية الترهيب أو الترغيب . يقول : " وعلى الوالدين اخذهم بها ( أى الشريعة ) وبسائر الآداب الجميلة بضروب السياسات من الضروب ، إذا دعت اليه الحاجة ، أو بالتوبيخات انمذتهم ، أو الاطماع في الكرامات أو غيرها ، مما يميلون اليه من الراحة أو يحذرونه من العقوبات " (٦) .

### ٤- الضمير :

تكمن اهمية التربية في تكوين " الضمير " ويقابلة في الاسلام " التقوى " . وهو تعبير عن يقظة النفس وأول سبل يقظة الحس الاعتراف بالخطاء ، والاستغفار منه ، وتصفيية

(١) ابن حزم : " مراتب الاجماع ، ص ١٧٣ .

(٢) رسائل ابن حزم ، ج ٣ ، ص ١٥١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٨٢ و ص ٢٢٣ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٦١ .

(٥) (٦) مسكويه : تهذيب الاخلاق ، ص ٣٩ .

النفس بالندم على ما حصل، والتنبه الى ما يأتي . يقول ابن حزم : " اعترفوا بينكم وبين ربكم بما تعملونه ، بخلاف ما تعلمونه ، واستغفروا الله تعالى منه دون ان تعلنوا بذكر فاحشة و قعت منكم " (١) .

ان ادراك الخطأ والاعتراف به مدعاة للتخلص منه ، اما انكاره والمكابرة فيسهل فادعى للاستمرار فيه ، و " طوبى لمن علم من عيوب نفسه ، اكثر مما يعلم الناس منها " (٢) لان من " تمام العدل ، ورياضة النفس ، والتصرف بأزمة الحقائق . . . . . الاقرار . . . . . " (٣) بهذه العيوب .

ومن سبل يقظة النفس تلمس العيوب بتذكير العقل النفس دوما " بما يعرفه من عيوبها حتى . . . . . ( يذهب ) كله . . . . . ( ولا ) يبقى له . . . . . أثر " (٤) . ويؤدي هذا الى تربية النفس على التواضع والتخلص من العجب ، والابتعاد عن الرياء ، وقمع النفس وعدم طغيانها (٥) .

اما اهم السبل : فهي استشعار مراقبة الله للانسان فلا يفعل - عندئذ - الا ما يستطيع اعلانه للناس . ويستدعي هذا ان تتطابق أفعاله مع فكره ، ومما يساعد على تلازم أفعال الجوارح وخطرات القلب " الاستكثار من . . . . . أعمال الخير . ومن تلاوة القرآن " (٦) . والمواظبة على صلاة الفرض في الجماعة (٧) . واحسان الظن بالله (٨) .

ومما يرتبط باستشعار مراقبة الله للانسان ، محاسبة النفس لأنها اداة يستخدمها الفرد ليكبح جماح النفس وشهواتها . فيسوسها بالدربة والمحاسبة ، والتفكير ، وتحتاج النفس الى الاستمرار في هذه الرياضة لأن متطلباتها مستمرة فإن " النفس وان سجت لم يؤءمن شرها " (٩) . ومن هنا يقول ابن حزم : " لتكن رغبتك في ان تكون محققاً

(١) رسائل ابن حزم ، ج ٣ ، ص ١٨٠ .

(٢) ابن حزم : " الاخلاق والسير " ، ص ١٩ .

(٣) (٤) ، المصدر السابق ، ص ٢٧ .

(٥) المصدر السابق الصفحة نفسها . وانظر كذلك ، رسائل ابن حزم ، ج ٣ ، ص ١٨٠-١٨١ .

(٦) رسائل ابن حزم ، ج ٣ ، ص ١٤١ .

(٧) المصدر السابق ، ص ١٤٢ .

(٨) المصدر السابق ، ص ١٦١ .

(٩) الاخلاق والسير ، ص ٧٨ .

عالمًا عاملاً غالباً في الحقيقة - وإن سميت مبطلاً جاهلاً ، أحمق ، مغلوباً - أكثر من رغبتك في أن تسمى محققاً عالماً غالباً ، وانت في الحقيقة ، مبطل جاهل ، أحمق مغلوب ، بل لا ترغب في هذا أصلاً وعادةً وأكرهه " (١) .

محاورة النفس بالعيوب التي فيها وسيلة هامة اذن للتخلص من العيوب ، لاسيما وإن العُجب مصدر عيوب النفس الكثيرة ، فإذا أعجب الإنسان بعقله وماله ، وعلمه ، وعمله وشجاعته ، أنساه ذلك عيوب نفسه (٢) ، أما إذا " استحققت عيوبك ففكر فيها لو ظهرت إلى الناس وتمثل اطلاعهم عليها ، فحينئذ تخجل " (٣) . ويستطيع المرء معرفة حقيقة ذاته ، بأن يضع نفسه مكان الآخرين ، فإنه حين " يتوهم نفسه مكان خصمه ، فإنه يلسوح له وجه تعسفه " (٤) .

#### أهداف التربية :

ترمي التربية الخلقية عند ابن حزم إلى تحقيق هدفين أساسيين . الأول : بناء حياة أخلاقية عالية ، بتحقيق إنسانية الإنسان ، والسمو بقوى النفس الإنسانية إلى المراتب العليا . أما الهدف الثاني فهو الفوز بالجنة في الآخرة وهو السعادة الحقيقية .

---

(١) رسائل ابن حزم ، ج ٤ ص ٣٣٩ وانظر كذلك : رسائل ج ٣ ص ١٧١ .

(٢) ابن حزم : الأخلاق والسير ، ص ٦٩ وانظر كذلك من ص ٧١ ص ٧٦ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٧٣ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٨٧ .

## ١- الحب :

ناقش ابن حزم الحب في كتابيه " طوق الحمامة " و " الاخلاق والسير " والذي يهتمنا من هذا الحديث كون الحب وضعاً انسانياً له القدرة على تغيير الانسان المحب لحظه الحب ، وبعد التجربة - اذ لا بد من ان يخرج الانسان بنوع جديد من الخبرة الخلقية ، لان التغيير حصل في عالم النفس ثم انعكس بالتالي على الجسم فحركت النفس الجسم كيفما تريد تحت نشوة علوية ، سهلت الانتقال من حالة الى حالة .

لقد بين ابن حزم في حديثه عن الحب ، التغييرات الحاصلة في المحب والمحسوب ، ومدى مراعاتهما للحدود المرسومة من الدين ، والاخلاق ، والنظام الاجتماعي ، فإذا كان التغيير قد تعدى هذه الحدود فان للحب عندئذ اثاراً اخلاقية سلبية . اما اذا كان التغيير داخل هذا الاطار ، فمعنى ذلك ان الحب كان تجربة ايجابية .

ورغم اهتمام ابن حزم بتحليل الجانب السلوكي في الحب ، فقد كان حريصاً على ابراز اهمية العناصر الخلقية فيها ، فالسعادة مرتبطة بتمسك المحب بالقيم الخلقية ، فكلما زاد هذا التمسك شدة زادت القيمة الخلقية لهذه التجربة . ولقد اشاد بذلك الرجل الذي اصطلمت يده خوف المعصية <sup>(١)</sup> ، كما تحدث عن تلك المرأة التي تحولت محبتها الى عداوة شديدة ، لمواقععتها المعصية ، وتعديتها اطار الاخلاق <sup>(٢)</sup> ، ان هذا المضمون القيمي هو ما يميز الحب اساساً عن السلوك الجنسي للبهائم .

## أ - ماهية الحب :

مادام الحب وضعاً ، أو حالاً للنفس الانسانية ، فإن معرفة حقيقته تحتاج الى فهم النفس . وقد بين ابن حزم ان النفس الانسانية قد خلقت قبل خلق الله ادم ، اذ خلقت اولاً ثم خلق الجسم . فطعت فيه فكانت الحياة الاولى ، فالنفوس موجودة قبل الاجسام

(١) انظر : طوق الحمامة ، ص ١٤٣ .

(٢) انظر : المصدر السابق ، ص ١٣٣-١٣٤ .

في العالم العلوي ولا بد لها من تصادق وتعارف بأى حال من الأحوال ، كالمجاورة والاتصال ، مما يعني وجود عدة حالات من الاتصال بهذا المعنى فإن للنفس الواحدة القدرة على الارتباط بنفوس كثيرة . أما بالآلة والانسجام وأما بالكره والابتعاد . وهكذا فإن النفوس الانسانية قد ارتبطت على نحو ما في العالم العلوي ، فإذا ، تذكرت - بعد حلولها في الجسم - أحوالها السابقة للطول ، فإنها تعلم ما كان منها . ومن هنا فإن الحب " اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة ، في هذه الخليقة ، فـ... أصل عنصرها الرفيع " (١) .

فالانقسام من الأصل هو السبب البعيد للتقرب . أما وقوع الحب ، فناتج عن القسرب أو البعد ، بين الأفراد بعد حلول النفوس في الأجساد ، أو الاتصال والانفصال ، فحالة " تذكر " النفس لا يقويها ولا يضعفها ، إلا القرب أو البعد ، كمن يحب شيئاً ، إذا استمر في مباشرة طلبه استمر حياً في نفسه ، فإذا أهمله وابتعد عنه ، نسي هذا الشيء ولم يعد له المكانة ذاتها في نفسه .

يتفق القول بالوجود السابق للنفوس وتشابهها ، وامتزاجها مع ماورد عند افلاطون في المأدبة ، حين تحدث عن انقسام النفس شطرين ، وإن كل شطر قد التقى مع نظيره ، فحدث بينهما الحب " وإذا ما التقى محب بشطره ، سواء محب العلماء ، أو غيره ، أوجد فيه الحب ، والتعاطف ، والشعور ، بالقرابه ، عاطفة قوية غالبة " (٢) ، تتبدى في الاتحاد الكائن عن المتشاكليين في الصفات .

لقد سيطرت الفكرة السابقة في تعريف الحب على المفكرين العرب ، فقد ذكر ابن داود (٣) ، في تحليله للحب " أن الله جل ثناؤه 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

(١) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٦٠ .

(٢) افلاطون : المأدبة ، ترجمة د. وليم الميرى ، دار المعارف بمصر ، مكتبة الدراسات الفلسفية ١٩٧٠م ، ص ٤٦ .

(٣) هو محمد بن داود بن علي الاصفهاني الظاهري ، ولد سنة ٢٥٥هـ فقيه ظاهري تزعم مذهب والده بعد وفاته ، له مشاركة في الادب ابرزها كتاب الزهرة ، توفي سنة ٢٩٦هـ أو ٢٩٧هـ .



لملموس يوجبها، فالمرء يستثقل في نفسه شخصا ولما يراه، أو يتعامل معه في شيء، أو بسبب له لما يدعوه الى العداة . يقول ابن حزم : " وهذا بعينه موجود في البغضة، ترى الشخصين يتباغضان للمعنى، ولا لعلة ويستثقل بعضهما بعضا بلا سبب " (١) .

لا يوجد الحب في هذا العالم بناء على المفهوم السابق الا بين اصحاب النفوس المتحابة، لكن الحب، أو البغض قد يقع - في الواقع - من طرف واحد احيانا، كما نرى احد المحبين يحب الآخر حبا عنيفا، فيما يحبه الآخر حبا ضعيفا، فكيف نفسر ذلك ؟

يلجأ ابن حزم الى افلاطون ويرى ان حلول النفس في الجسم، قد انسأها أشياء كثيرة مما كانت تتحلّى به، فالجسم أرضي جاهل، وهذا لا بد من ان ينعكس على النفس، فيكون كالحجاب، وقد يقع هذا النسيان لواحد من المحبين دون الآخر، فيحب احدهما الآخر بينما الآخر يكرهه، أو لا يحبه، وقد يقع النسيان للاثنيين فلا يوجد الحب بينهما ابدا. وقد تبقى النفس نقية عند المحبين فيقع الحب عنيفا. يقول ابن حزم : " إن نفس الذي لا يحب من يحبه، مكتنفة الجهات ببعض الاعراض الساترة، والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية، فلم تحس (٢)، بالجزء الذي كان متصلا بها قبل طولها، حيث هي، ولو تخلصت لاستويا في الاتصال والمحبة، ونفيس المحب مخلص، عالمة بمكان ما كان يشركها في المجاورة، طالبة له، قاصدة اليه، باحثة عنه مشتهية لملاقاته، جاذبة له لو امكنها كالمغناطيس والحديد " (٣) .

#### أهمية النظر:

اما كيف يقع الشبيه على الشبيه ؟ فإن هذا يتم بفعل القوى الحسية، وأهمها النظر، فهو المفتاح الذي يدل على المشاكل، فتتعلق النفس بما يشابهها، وحتى هذه اللحظة لا يبحث الانسان في حبه، عما يكون محتويا للمفات التي يطلبها العقل، فقد يحب الذي هو دونه، أو الذي هو اقل اخلاقا منه، لان هذه الصفات قد يكون التغير لحقها بعد الحلول - فلذلك ليس " علّة الحب حسن الصورة الجسدية، (والآ) لوجب الا يستحسن

(١) ابن حزم : طوق الحمامة، ص ١٠-١١ .

(٢) وردت في النص فلم تحسن فصحناها عن بعض التحقيقات الاخرى .

(٣) ابن حزم طوق الحمامة، ص ٨-٧ .

الانقص من الصورة ، ونحن نجد كثيرا ممن يوشع الادنى، ويعلم فضل غيره، ولا يجد محيـدا لقلبه عنه، ولو كان للموافقة في الاخلاق، لما احب المرء من لا يساعده، ولا يوافق، فعلمنا انه شيء في ذات النفس، وربما كانت المحبة لسبب من الاسباب، وتلك تغنى بفناء سببها، فمن ودك لامر ولى مع انقضائه " (١) .

ومادام النظر هو المفتاح (٢)، فمعنى هذا ان الحب ، واقع في الغالب لمن يـرى محبوبه . ولكن هل يحتاج الحب الى زمن، أم ان مفهوم الحب من نظرة واحدة تكفي ؟ .

بيّن ابن حزم ان الحب من نظرة واحدة لا يكون حبا قويا راسخا ، لان النظرة الواحدة الواقعة على استحسان جسدى تكون مدفوعة من النفس الشهوية بتأثير الغريزة المسيطرة، التي تسوغ لطلبها " ذلك الجسم " ، بادعاء حبه . يقول ابن حزم " واني لأطيل العجب من كل من يدعي انه يحب من نظرة واحدة، ولا اكاد اصدق، ولا اجعل منه الا ضربا من الشهوة " (٣) . لان النظرة الواحدة دليل على قلة الصبر، ومخبر بسرعة السلو (٤) ، وشاهد الطرافسة والميل، وهكذا في جميع الاشياء، اسرعها نموا اسرعها فنا، وابطوءها حدوثا، وابطوءها نفادا " (٥) ، لأنها تعني عدم وجود صفات مشرقة ، وبالتالي ليست ارتباطا وثيقا، بل قلقا جسيما، والحب ما كان معتمدا على النظر، المرة تلو المرة، حتى يختبر الانسان ذاته، أين يتفق مع هذا المحبوب، أو يختلف، فهو توجه داخلي كلي، وهذا يبرز اخلاقا هسي، أخلاق الحب من مثل شدة التعلق، الى طاعة المحبوب، ومحاولة فدائه . الخ . فالحب

- 
- (١) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٦٠ .  
(٢) اذا لم يقع الحب بعد العيان عند ابن حزم فان هذا الحب وهم ولا حقيقة له، لانه تصور عقلي يخلقه الخيال عن المحبوب في ذهن المحب، وقد لا تتوافق الحقيقة مع الصورة ، فحينئذ يكون الحب متفايرا ما بين الواقع والصورة، فمن احب في نومه، او من سمع صوتا أو نقل اليه وصف فكل هذا وهم في الحب لان الحب روية صورة المحبوب والانجذاب اليه ، راجع : باب من احب في النوم . وباب من احب بالوصف من كتاب طوق الحمامة .  
(٣) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٢٥ .  
(٤) سبق لابن داود الاصفهاني ان بين اهمية النظرة في وقوع الحب، وان نظرة واحدة لا توقع الحب القوى الصحيح، لانها مرتبطة بالحصول على هذا المحبوب، ومن عشق بأول النظر سلا مع أو الظفر " الزهرة ج ١ ص ٤٣٦ .  
(٥) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٢٣-٢٤ .

يحتاج الى زمن متناول لتختبر الصفات فيها ويخيرنا ابن حزم عن نفسه وتجربته في الحب بقوله : " ما لمق بأحشائي حب قط، الا مع الزمن الطويل، وبعد ملازمة الشخص لـسي دهرًا، واخذى معه في كل جد وهزل " (١) .

ان حاجة الحب الى الزمان هو مصدر الديمومة فيه، وعلّة ما يطرأ على المحبين من تطورات ترمي الى التكيف مع المحبوب، حتى يصل بالنفس الى درجة الموافقة، وخلال ذلك تسلك تترسخ التجربة حتى تصبح نوعاً من " العادة "، أو الطبع الجديد الذي عفى على الطبع القديم، وتستمر باستمرار العلاقة .

### الحسب والجمال :

يرتبط الحب غالباً بالجمال ، رغم ان الحب قد ينصب على بعض الصور " القبيحة "، ويرجع هذا الى ان الصور الحسنة ذات اهمية واضحة في الحب، لأن عالم النفس الاول، عالم منسجم ، جميل ، لا كدر فيه ، فارتبطت النفس بالانسجام والجمال . فاصبح في ذاتهما ، اما تعلق النفس بأخرى فراجع الى كون هذه النفس جميلة مثلتها اصلاً . وان لم تكن جميلة الآن " فقبحها " حادث لظروف الاتصال بالطبائع الارضية من الجسم ؛ هذا لا يشكل عائقاً أمام استمرارية العلاقة بين النفسيتين . يقول ابن حزم : " اما العلة التي توقع الحب ابدًا، في اكثر الأمر على الصورة الحسنة، فالظاهر ان النفس حسنة تولع بكل شيء حسن ، وتميل الى التماوير المتقنة، فهي اذا رأت بعضها تثبت فيه ، فإن ميزت ورائها شيئاً من اشكالها، اتملت وصحت المنحة الحقيقية، وإن لم تميز ورائها شيئاً من اشكالها، لم تتجاوز الصورة وذلك هو الشهوة " (٢) ، وهذا الاستحسان يعود الى خاصية نفسية بحيثة وهي ان النفس، نفس خيرة في ذاتها، لا ترتبط الا بكل صور الكمال والجمال، أحد معابر الكمال، لأن القبح نقص في الخلقة ، فتتفر النفس منه، فهي بذلك في بحثها عن الصور الجميلة تعود الى صفة طبيعية في ذاتها، " فالاستحسان طبيعي في النفس للصور " (٣) ، لأن الحسن هي شيء ليس له في اللغة اسم يعبر عنه غيره، ولكنه محسوس في النفوس، باتفاق كل من رآه . وهو برد مكسو على الوجه ، واشراق يستميل القلوب نحوه ، فتجتمع الاراء على استحسانه ، وان لم تكن هناك صفات جميلة ، فكأنه شيء في نفس المرئي، تجده نفس

(١) ابن حزم : طوق الحمامة : ص ٢٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ٩ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٢٧ .

الرائي ، وهذه أجل مراتب الصباحة ، لأن كل من رآه ، راقه ، واستحسنه وقبله " (١) .

لقد سبق لبعض المفكرين في الاسلام ، ان قرروا الحقيقة السابقة ، فقد ذهب الجاحظ (٢٥٥ هـ) الى " أن العاشق كثيرا ما يعشق غير النهاية في الجمال ، ولا الغاية في الكمال ولا الموصوف بالبراعة ، والرشاقة ، ثم إن سئل عن حبه في ذلك ، لم تقم له حجة " (٢) .

كما نقل هذا الرأي عن ابن حزم ، ابن القيم حين رأى ان الحب مرتبط بذات النفس ، وليس بحسن خارجي فقط مرتبط بالجسد ، فالعشق لا يقف على الحسن والجمال ، ولا يلزم من عدمه عدمه ، وانما هو تشاكل النفوس وتمازجها في الطبائع المخلوقة " (٣) .

#### تطور الحب وحقيقته :

يبدأ الحب بمتعة بسيطة سرعان ما تستحيل الى حقيقة ، لانفكاك للانسان عنهما ، ويبدأ بعد ذلك ضرب المعاناة الداخلية ، والممارسة الخارجية الطويلة . فما الحب الا أمر رغم كل ماسبق - تدق " معانيه لجلالتها عن أن توصف ، فلا تدرك حقيقتها الا بالمعاناة " (٤) ، فكان الامر نوع من الحنين الى عالم غير هذا العالم ، فيتخلص المرء عما اعتاده في عالم الحس ليعمل الى ذلك المقام . فالمحبيب لديه أغلى ما يوجد بل يرتبط بمصيره بمصيره في بعض الاحيان . ووصاله قمة السعادة - وكان الوصول هنا عودة الى حالة الوصل السابقة التي يتخيلها ، وإذا فقد فكنما فقد كل شيء ، حتى نفسه لا تعود تعادل قيمة ذلك المحبوب .

والحب الحقيقي ليس له انفكاك مهما كانت اسباب الانفصال ، وكل شيء ينفصل او يسوغ انفصاله ، ويمكن ذلك " حاشى محبة العشق الصحيح المتمكن من النفس ، فهي لا فناء لها الا بالموت " (٥) ، لأنها حالة من الاستمرار للوصول الى حالة الخلود ، التي يتشوق ،

(١) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٥٥٤ .

(٢) الجاحظ ، ابو عثمان عمرو بن بحر (٢٥٥ هـ) : رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام محمد

هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م ، ج ٢ ص ١٦٧ .

(٣) ابن القيم الجوزية ، شمس الدين محمد بن ابي بكر : روضة المحبين ونزهة المشتاقين

دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ، ص ٦٧ .

(٤) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٥٠ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٧ .

الانسان اليها .

اما اهمية المعاناة فهي التي تجعل من الحب خبرة ذات فعالية، يكتسب منها الانسان خبرات اخرى تؤثر في النفس وتغيرها دون قسر .

واحدية العلاقة :

بقي ابن حزم في تصويره لعاطفة الحب " واحديا " من جهة بقاء هذه الحالة حالة مستمرة فقال ، بأن الحب يقع بين اثنين، ولا يمكن أن يتكرر من حيث انه " عشق " ، بمعنى أن الانسان لا يستطيع أن يحب محبوبين في " الآن نفسه " حبا صادقا ، يصل الى حالة " اللاوعي " ، بحيث يرى الدنيا من خلال هذا المحبوب، لان حالة الحب الفردي العميق " علاقة صحيحة تقوم على التبادل المطلق " (١) ، والعطاء بهذا المفهوم لذات انسانية واحدة ، لا يمكن ان يتكرر من جهة ، ومن جهة اخرى لا يوجد امكان استيعاب محبوبين لقدرته نفس واحدة ، متوليه بنفس واحدة اخرى .

لكن هذا المفهوم " الواحدي " في الحب لدى ابن حزم ، لا يعني بقاء الانسان طوال حياته مرتبطا بالمحبوب الواحد ، لأن الحياة لا تسير على وتيرة واحدة ، فاذا مات المحبوب فان المحب حينئذ يبحث عن محبوب اخر، لان فكرة المجاورة والاتصال تستوفى بامكان وجود اكثر من مشاكل، ولكن سيطرة أحد المشاكلين غلبت على غيره (٢) . واذا ما تعرض المحب الى حالة الفقد خاصة، فإنه يبحث عن مشاكل ثان، او أن بالامكان ان يحدث حب ثان لان صفة هذا المحب مشابهة لصفات المحبوب الاول، والامكان في النفس متوفرة .

تعتبر فكرة المشكلة في الحب ، عن حب بالفعل، وحب بالقوة ، لغير المحبوب بالفعل ، فاذا ما انتقضت سيطرة الحب بالفعل، ظهر محبوب اخر ليصبح بالفعل، وقد عبر ابن حزم عن هذا المفهوم تعبيرا شخيصيا، فهو قد أحب تلك الجارية التي ملكت عليه حياته .. نعم - وتزوجها، وتآلم جدا لفقدها، وبقي حتى زمن بعيد يتحدث عن نفسه، مقسما

---

(١) د. زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٠م ، ص ٢٨٩ .

(٢) لأن حالة الحب ، حالة اندماج واتحاد واستغراق المحب مع محبوبه ، اي عملية وهب كلي من المحب للمحبوب، وهذه الحالة لا تكون صحيحة ، إذ لم تكن كلية ، وإذا ما توزعت على اكثر من محبوب لم تكون حالة حب حقيقية .

" وعلى ذلك فالله ما سلوت حتى الان " (١) . ورغم ذلك الحب العنيف الذي جعل منه سبعة أشهر لا يتجرد من شيا به (٢) ، فقد بحث عن حب ثان (٣) ، لتلك الجارية حينما لاحقها عند الشراحيب . وكذلك امكان الحب لتلك الفتاة ، التي طبق وعف جمالها قرطبة (٤) ، وكل هذه الحالات تعبر عن مفهوم امكان التعدد في حالات الحب العنيف .

وتابع ابن القيم الجوزية ، ابن حزم في افراد الحبيب بالمحبة ، وجعل ذلك " من موجبات المحبة الصادقة واحكامها ..... (لأن) قوى الحب متى انصرفت الى جهة ، لم يبق فيها متسع لغيرها ، ومن أمثال الناس : " ليس في القلب حبان ، ولا في السمسما ربان " (٥) ، ويرى أن المحبة لواحد ، يوءى الى تركيز الحب وتقويته ، وتفرقه يوءى الى ضعفه ، وهذا يوءى الى سلب الحب صفته الاساسية ، وهي الصدق والقوة .

يتمتع الحب الوحيد انه من أجل المحبوب ، لأن من " المستحيل ان يوجد في القلب محبوبان لذاتهما " (٦) ، فإن الحب يكون عندئذ حب منفعة " ولغرض من الاغراض تسزول عند انقضائه وتتمحل ، فمن ذلك لأمر ، ولى عند انقضائه " (٧) .

#### أثر تجربة الحب الأولى :

يبقى الحب الاول ، حبا متميزا في تجربة العشق الانساني ، لان الحالة الاولى تطبع النفس بطابعها ، وتبقى هذه النفس تبحث عن صور ؛ او أنماط محاكية لتلك الحالة ، فمن احب فتاة بصفة معينة حبا عنيقا ، وفقدوها ، فإن الحب الثاني ، سيكون من نمط الحب الاول ، ولا يرى ابن حزم هذا أمرا " عقلانيا " أو " اراديا " في استحسانه ، لصفة ذلك المحبوب ، بل رآه أمرا مفروزا قد انطبع في ذات النفس ، حتى اصبح من ماهية الصفات الثابتة

(١) (٢) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٩١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٠٩ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٢٦ .

(٥) ابن قيم الجوزية ، روضة المحبين ، ص ٢٨٨ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٢٩٢ .

(٧) المصدر السابق ، ص ٧٠ .

لتلك النفس ، وكل من تحلى بتلك الصفة ، لا يستطيع التحلى عنها ، لان هو لاء المحبيــــــــــــن  
" ما فارقهم استحسان تلك الصفات ، ولا بان عنهم تفضيلها ، على ما هو افضل منها في الخليقة ،  
ولا مالوا الى سواها . . . . . حينما منهم الى مَنْ فقدوه ، والفة لمن صباه . وما أقول ان  
ذلك تصنعاً ، لكن طبعاً حقيقياً ، واختياراً لا دَخَلَ فيه ، ولا يرون سواه ، ولا يقولون في عقدهم  
بغيره " (١) ، فاصبح الحب في نمط دون اخر وهذا ما يسمى " بالذوق الجمالى " في الحب ، وابن  
حزم يتحدث عن نفسه وامراء بني اميه ، انهم احبوا شقراوات ، فما استحسنوا غيرهن  
لان تجربة الحب الاولى لابن حزم خاصة ، كانت مع فتاة شقراء .

#### غاية الحب .

حرص ابن حزم على بلورة موقفه من الحب الواحد ، وكيف يجب ان يكون ، بمعنى هل  
يجب ان يبقى الحب علاقة من اجل ذاتها ، اى "حبا عذريا " محضا يتألم المحب ، ويفرح ،  
وتبقى هذه العلاقة قائمة على فكرة الاستحسان المجرد الخ . . . ؟

رفض ابن حزم هذا المفهوم ، لأن الحب عنده وسيلة وغاية ، في ذاته ، أما من حيث  
انه وسيلة ، فهو وسيلة للزواج والسعادة . ومن حيث انه غاية ، يجب ان يكون الحب نمطا  
انسانيا رفيعا . لا يتعدى فيه المحبون حدود هذا النمط .

بالنسبة للمفهوم الثاني اصرّ ابن حزم بشكل واضح على ان الحب يجب ان يبقى  
" عفيفا " تحت كل الظروف ، حتى يصل الى نتيجته وهي الزواج ، والا تحولت هذه التجربة  
الى نوع من الشقاء لتناقضها مع معتقدات المحب ، كونه انسانا يعيش بمبادئ معينة ،  
وضمن مجتمع له تقاليده ، التي تمنع تعدي هذه الحدود ، بما يسيء الى المجتمع ، ومفاهيمه  
وتقاليده ، تبدى نظرة ابن حزم الدينية هنا ، لأن الدين ، وخاصة الفقه قد نظم العلاقات  
الاجتماعية ، والحب احدى هذه العلاقات الاجتماعية ، التي ينتظمها الدين ، وتحكم باطواره ،  
وبالتالي لم يستطع ابن حزم اخراج الحب عن اطاره الديني .

النتيجة النهائية للحب هي " الزواج " (٢) ، وللزواج عند ابن حزم اهمية كبرى ،  
باعتباره قمة سعادة المحبين . ذلك انه بمثابة انتقال المحب لمشاركة المحبوب في الجسد ،

(١) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٢٨ .

(٢) ما اقصده بالزواج هو الارتباط الجنسي .

بعد ان كان مشاركة الروح ، والجسد يوصل الى الروح " نوعاً . من الظما " كان يقلقها ، فالمحب كان يسعى للوصول الى داخل " الآخر " الذي ارتبط به ، ويسعى الى الاتحاد بسـهـ والى ومله . ومن ثم اعادة حالة السعادة العظمى التي كانت يعيشانها " . لذلك " اقصى اطماع المحب ، ممن يحب المخالطة با لاعضاء ، اذا رجا ذلك " (١) ، ف " مثل هذا وشبهه اذا وافق اخلاق النفس ولد (زيادة) المحبة ، إذ الاعضاء الحساسة مسالك الى النفوس ، وموعديات نحوها " (٢) ، فيصل الانسان الى حالة " تكامل الحب " ، رغم ان الحب حالسـة نفسية ، الا ان باعشها معتمد في الأمل على " الباعث الغريزي للجنس " . وبهذا ينتهي المحبان الى حالة " الاتحاد " ، ضمن ثقافة وتقاليد المجتمع ، واخلاقه وبهذا القسـول يحرص ابن حزم على بقاء الحب ضمن صورة التوسط ، فلامثالية ، ولا تجرد في دعوته المحبيين للامتثال بها . لأن تصبح نوعاً من العذاب النفسي اكثر منها طريقاً الى السعادة ، كذلك لم يهبط بها الى الاسفاف ، والرديلة ، بحيث تقترب بمتطلبات الجسد ، فيفقد الانسان عواطفه الانسانية النبيلة .

ومن ناحية ثانية فان ابن حزم قد جعل الارتباط الجنسي نتيجة للحب المادق لاسباب له ، وهذا يعكس بعداً خلقياً ، ودينياً ، واجتماعياً .

#### أطراف الحب :

ان في تجربة الحب اطرافاً يساهم كل طرف منها بنصيب في ايجاد هذه التجربة وهذه الأطراف هي :

#### (١) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٤٨ .

أشار الى هذا المفهوم كثير من المفكرين المسلمين ، الذين عرضوا للحب ، فاخوان الصفا يرون ان الحب له درجات فمنها الاتحاد بين المحب والمحبوب حيث " ان مبدأ العشق ، واوله نظرة ، أو التفات نحو شخص من الاشخاص ومن ثم " الدنو والقرب من ذلك الشخص " وتندرج الى تمنى الخلوة ، والمجاورة ، فاذا سهل ذلك تمنى المعانقة والتقبيل ، فاذا سهل ذلك تمنى الدخول في ثوب واحد " \* اخوان الصفا ، رسائل اخوان الصفا ، ج ٣ ص ٢٧٣ - ٢٧٤ . وقال ابن سينا بذلك فجعل العشق للصـور الحسنة ثلاث مراتب يندرج اليها " احدها حب معانقتها ، والثاني حب تقبيلها ، والثالث حب مباضعتها " . \* ابن سينا ، رسائل الشيخ الرئيس ، مطبعة بريل ، باعثناء ميكائيل بن يحيى المهري ١٨٩٤م ، اعادت تصويره مكتبه المثنى ببغداد ، ج ٣ ص ١٦ .

#### (٢) ابن حزم : طوق الحمامة : ص ٢٧ .

١- المحب : هو نقطة الانطلاق في تجربة الحب ، ومشاعره اما ان تقابل بالرفض أو الرفض .

٢- المحبوب : هدف الفعلية ، ويتميز عن المحب بأن في يده " حرية المشاركة " اما المحب فيقاد في الغالب الى التجربة غير مختار ، فإذا كان المحبوب نقى الصفات موافقها ، فإنه يسمى ليرتبط مع المحب ، وإلا فإنه يرفض فتعكس السلبية على المحب وحده .

٣- رابطة الحب ذاتها : وهي الفعلية التي تتركز في داخل المحبين ، ويمكن دراستها من حيث كيفها وكما ، وهل هي قوية ، أم متوسطة أم ضعيفة ؟ عفيفة ، أم فاجرة وهل هي صادقة ، أم كاذبة ؟...

٤- الظروف المحيطة بالفعلية ، كالوسط الاجتماعي ، والثقافة السائدة ، والمحيطين بكل من المحب والمحبوب ، كالمساعدين من الاخوان والناصحين ، والسفراء الامناء .... والعذال ، والوشاة ، والنمامين .... وأهمية هؤلاء نابعة من كونهم جزءاً من التجربة لا يمكن قيامها الا بمعاونتهم ، ذلك أن المحبين ليسوا منقطعين ، فالحب تجربة اجتماعية تقع ضمن مجتمع ، ويؤثر عليها موقف هذا المجتمع ، ونظرة اليها .

من خلال هذه الاطراف يمكن تبين دور كل طرف ، لنحدد خبرات كل طرف من الاطراف . لأنه رغم ان تجربة الحب ذاتية في الاصل - الا ان هذه التجربة تدخل في بناء التجارب الذاتية الاخرى ، وتشكل نوعاً من التجربة الانسانية الشاملة . (١)

#### (ب) البعد الخلقى لخبرة الحب :

ان لاطراف الحب صفات خاصة بهم ، قبل الحب ، أي حال كون " المحب " خلياً من الحب وفي لحظة معايشة التجربة ، ومعاناتها ، وأخيراً الوصول الى حالة الاستقرار في التجربة . حينئذ يصل إليها الى "نهايتها" إما بالنمو ، أو الفراق أو النسيان ، وهذا ما يسمى بالخبرة المعاشة التي اكتسبها الفرد سواء في حالة الحب الأول أو "حالات الحب اللاحقة" .

---

(١) لمزيد من الاطلاع على نظرية الحب عند ابن حزم ، انظر : دراسة في الحب عند ابن حزم للدكتور احسان عباس ، مجلة شوون عربية تونس ، العدد ٣ ، ايار ، مايو ١٩٨١ ، ص ١٣-١٦٢ . ودراسة سالم يفوت : " الاسس الميتافيزيقية لنظرية الحب لدى ابن حزم " مجلة تكامل المعرفة ، عدد مزدوج ، ٧-٨ ، ١٩٨٢-١٩٨٣ ، ص ١٢ - ٣٢ .

ان كل حالة من حالات الحب "الصحيح" ، لا " تترك ... الكائن المحبوب ثابتاً من غير تغيير" (١)، لارتباطها بعواطفه وتفسيرته وسلوكه. فهي اما ان تؤدى بالمحبين الى جوانب سلبية، أو تؤدى بهم الى جوانب ايجابية " لان الحب مشاركة " (٢)، يسعى المشاركون فيها الى تبيان أقصى ما يملك أمام المحبوب، شعوراً منه بقيمة محبته، وسعيًا الى محاولة فدائه . فإذا لم يكن الامر على المستوى الاول - الفداء - فالاصل ان ينشط الشخصية، ويحاول بناءها بناءً قوياً . " عندما يحب الانسان يرغب ان يكون اهلاً للحب من الطرف الاخر، (ف) يبعث هذا عنده الطاقة المبدعة لاجتناب النسيات البشرية، ويحفزه على النمو المستمر، وعلى تطوير سخائه الروحي، وكشفه بكامله، ويصبح الانسان اكثر الحاحاً فيما يطالب نفسه به، محققاً كل ما هو خيرٌ وجيد، مما يذخر به طبعه، ولذلك فالحب يعتبر شعوراً اخلاقياً من الدرجة الاولى، وهو يرفع الانسان الى قمة اخلاقية جديدة" (٣) تختلف عن اخلاقياته قبل تجربة الحب. تتميز تجربة الحب بصفات خاصة بها، نابعة من التجربة ذاتها، فهي تتميز باللاوعي في أغلب لحظاتها ، وتتميز بقدرتها الكبيرة على التغيير، دون جبر أو قسر، إذ "تتبدل الفرائز المركبة، وتستحيل السجاياء المطبوعة" (٤) ، بكل يسر وسهولة، مع محافظتها رغم ذلك على ابقاء صفة كل من المحب والمحبيب قائمة، رغم سعي كل طرف والمحب - خاصة - الى التوافق الكامل، مع مشاعر ومتطلبات المحبوب . لذلك فالمحب الذى يعيش " الحب لا يلبث ان يجد نفسه مستغرقاً في حياة جديدة كأنما هو قد غزا " ذاتاً " اخسرى واستطاع ان ينفذ الى خبرتها الخاصة، وان يتسلل الى حياتها الوجدانية العميقة، وان يخرق صميم كيائها الخلقي بأسره، على حين ان كل ذات تبدو في العادة كأنما هي عالَم أصغر ، مغلق على ذاته يجيء الحب، فيحقق ضرباً من التواصل الخلقي بين " الانا والا - انا " وكأن الذات قد نجحت في الخروج من عزلتها الاصلية " (٥)، وهذه المعاشة تطبع نفس المحب بطابع تلك التجربة التي استغرقت .

الحب حالة شخصية بين اثنين وقد لا تتكرر بصورتها لدى غيرهم، لكن دخول الحب ضمن ظروف المجتمع - يعطي الحب نوعاً من التواصل الخلقي، فتصبح نوعاً من " اليقظة "

---

(١) وليم هوكنج : معنى الخلود في الخبرات الانسانية، ترجمة مئري امين، دار نهضة مصر للطبع والنشر، مصر، الطبعة الاولى، ١٩٨٢م، ص ٢٥٦.

(٢) زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية، ص ٢٨٥.

(٣) علم الاخلاق الماركسي، دار نشر الادبيات السياسية، موسكو، الطبعة الثانية، ص ٤١٨.

(٤) ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٧.

(٥) زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية، ص ٢٨٤.

رغم حالة اللاعقلانية التي تسمها، وحالة اليقظة هذه تجعل من الحب ضرباً من "النبيـسة والاتجاه والسلوك" (١)، الذي يحاول المحبون العيش ضمنه، ويشارك كل طرف في هذا، حتى يؤول الى "خبرة خلقية".

### هل الحب جبر أم اختيار؟

هناك مسألة "ميثافيزيقية" في الحب، طالما تعرض لها العشاق العذريون، وهي "اعتقاد (هولاء) العشاق انهم مسيرون في أفعالهم. وتصرفاتهم، بقدرة خارقة لاحول لهم ولا قوة في ردها، والسيطرة عليها. يصورون قوة العشق الخارقة، على انها قدر محتوم، أو طاقة سحرية تنفذ فيهم، وتسلبهم ارادتهم فلا يستطيعون الاتيان بشيء في سبيل ردها، اى يعتبرون انفسهم مسحورين مفتونين، فترفع عنهم اللوم في جميع اعمالهم، وترتفع عنهم المسؤولية في كل ما يفعلونه، باعتبارهم مجبرون لامخIRON" (٢)، وبالتالي فلا قيمة لأى بحث في هذه التجربة، وما يمكن أن يستفاد منها كخبرة وبالتالي محاولة تهذيبها.

ينظر ابن حزم الى هذا الأمر على انه شكل من الجبر يتحقق في الوقوع في الحب، لافي استمراره. يقول: "استحسان الحسن، وتمكن الحب فطبع لايوءمر به، ولاينهى عنه، اذ القلوب بيد مقلبيها، ولايلزمه غير المعرفة، والنظر في فرق ما بين الخطاء والصواب، وان يعتقد الصحيح باليقين. وأما المحبة فخلقة، وانما يملك الانسان حركات جوارحه المكتسبة" (٣)، فالتشاكل أمر خارج عن اختيار الانسان لكن المحب يملك ذاته، ويستطيع ان يسيّرهما الى ما يريد على مستوى الجوارح فلايأتي الرذيلة، ويتمسك بالفضيلة، ما أمكنه ذلك، لأن الأمر ليس قدراً كما ظن العذريون في ان افعالهم خارجة عن استطاعتهم، فتصبح التجربة محكومة بقوة فوق انسانية فلا يمكن والحالة هذه، ان يصل الانسان الى خبرة محدودة. وهذا يتفق مع نظرة ابن حزم الى الفعل الانساني، وانه فعلا ن احدهما تابع

(١) زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، ص ٢٨١.

(٢) د. صادق جلال العظم : في الحب والحب العذري، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨١ م ، ص ٩٧ - ٩٨.

(٣) ابن حزم : طسوق الحمامة ، ص ٣٦ .

لنظام الطبيعة ، المخلوقة من الله ، ويسرى على هذا الفعل قدر الله بالتسيير، وفعل خاص بالإنسان له القدرة على اتيانه والامتناع عنه (١).

\* \* \*

#### ١- بداية الحب :

تتغير سيرة المحب عما كانت عليه قبل الحب ، اذ تصبح سلوكا موجهة للتكيف مع الشعور الحادث . وهذا ما يشعر به المحب اذ يساق اليه برغبة قوية يشعر بفرابتها احيانا . وتبدأ مرحلة التغير مع ظهور علامات الحب الاولى . فبعد طور التفضيل " الغيرى " على الذات ، يدخل المحب مرحلة " التوافق " التي "تفسح للآخر مكانا كبيرا في اعماساق نفوسنا ، ونضع انفسنا تماما تحت تصرفه، ونتفانى في خدمة الآخر... وهذا هو السبب في ان الحب ( كونه حالة صادقة ) يقترن عادة بالاخلاص والتفانى ، والوفاء ، والثقة ، والايمان (٢) ، " فما يكاد ( المحب ) يقبل على سوى محبوه ، ولو تعمد ذلك ، وان التكليف يستبين لمن يرمقه فيه ، والانصات لحديثه اذا حدث . واستغراب كل ما يأتي به ، وكأنه من المحال ، وخرق العادات ، وتصديقه وان كذب ، ويوافقه وان ظلم ، والشهادة له ، وان جاره ، واتباعه كيف سلك واى وجه من وجوه القول تناول " (٣) .

يسعى المحب الى تطويع نفسه لتوافق مراد المحبوب ، بتشبيث حالة " الانجذاب " واعتمادا على حالة " السرور " التي يشعر بها المحب تجاه الحالة القائمة ، فانه ينزع الى تحقيق درجة اكبر من التوافق مع المحبوب ، فالردائل التي كانت قبل " حالة الحب " تتحول الى فضائل ، فالبخيل تنطلق يده بالانفاق ، والجبان يلقي روحه دون وجل ، والقسذر يتجمل لتكون صورته مرغبة غير منفرة ، فيحاول ان يغير من " داخله " وسلوكه الخارجي ليزيد من توضيح " حالة التشاكل " ، لتزداد الرابطة توافقا . ويتحدث ابن حزم واصفا

---

(١) راجع الفصل الثالث ، - حرية الارادة الانسانية -

(٢) زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، ص ٢٨١ - ٢٨٢ .

(٣) ابن حزم ، طوق الحمامة ، ص ١٢ .

حالة المحب، وما يطرأ عليه بقوله: "يجود المرء ببذل كل ما كان يقدر عليه، مما كان ممتنعاً به قبل ذلك، كأنه هو الموهوب له، والمسخي في خطه، كل ذلك ليبدى محاسنه ويرغب في نفسه، فكم بخيل جاد، وقطوب تطلق، وجبان تشجع، وغليظ الطبع تطرب، وجاهل تأدب، وتفلر تزين، وفقير تجمل، وذى سن تفتى، وناسك تفتك، ومصون تبذل" (١).

ويستمر التغير مادامت حالة الحب قائمة، حتى ولو لم يتوافق المحبوب مع المحب، فان المحب يسعى لارضاء المحبوب، فيطيعه في كل أحواله، يقول ابن حزم: "من عجيب ما يقع في الحب، طاعة المحب لمحبوبه، وصرفه طاعه قسراً الى طباع من يحبه، وربما يكون المرء شرس الخلق، صعب الشكيمة، جموع القيادة، ماضي العزم، حمي الأنف، أبي الخسوف، فما هو الا ان يتنسم نسيم الحب، ويتورد غمره، ويعوم في بحره، فتعود الشراسة لينا، والمعوية سهلة، والمضاء كلاله، والحمية استسلاماً" (٢).

(١) ابن حزم: طوق الحمامة، ص ١٢ - ١٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٢.

عرض المفكرون السابقون واللاحقون لابن حزم لأثر الحب في المحب، فافلاطون يرى ان "الحب ينفخ فيه من روحه فيجعله اشجع الشجمان (المأدبة: ص ٣٢) وأشار الجاحظ الى ما يحدثه الحب في المحب، في رسالته في النساء (انظر رسائله، ج ٣ ص ١٤٢) . ووضح الوشاء ما يسيبه الحب بقوله: "وقد يشجع الجبان، ويسخي البخيل، ويطلق لسان العي، ويقوى حزم العاجز، ليأنس به الجليس، ويمتنع به الانيس، ويذل له العزيز، ويخضع له المتجبر، ويبرز له كل محتجب، وينقاد له اكل ممتنع" (ابو الطيب محمد الوشاء (٩٣٦م): الموشى او الظرف والظرفاء، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي مصر، ط ٢، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م، ص ٥٩-٦٠).

اما النووي فإشار صراحة الى أثر الحب في الاخلاق، وان كان قوله مستمداً من سبقه حيث قال: "العشق يولد الاخلاق الحميدة وقالوا: لو لم يكن في الهوى الا انسه يشجع الجبان، ويصفى الازهان، ويبعث حزم العاجز لكفاه شرفاً" (النووي شهاب الدين احمد (٧٣٣هـ): نهاية الارب في فنون الادب، مصور عن دار الكتب القاهرة، ج ٢ ص ١٣٦). وقد تابع هذا الفهم ابن القيم الجوزية (٧٤١هـ) حين قال: "العشق يصفى العقل ويذهب الهم، ويبعث على حسن اللباس، وطيب المطعم، ومكارم الاخلاق، ويعلى الهمة، ويحمل على طيب الرائحة، وكرم العشرة، وحفظ الادب والمروءة" \* روضة المحبين ص ١٧٣.

لا يعد هذا التغير الذى لا يحمد في غير هذه الحالة " دناءة في النفس " (١)، لان الموافقة حالة خاصة ، ينجرف اليها المرء انجرافا لا يستطيع انسان ان ينكرها .

وقد تشتد الحالة بالمحب تطرفا ، فيغلب " الجهر على الحياء " فلا يملك الانسان حينئذ لنفسه صرفا ولا عدلا . . . . . حتى يمثل الحسن في تمثال القبيح ، والقبيح في هيئـة الحسن ، وهناك يرى الخير شراء والشر خيرا ، وبهذا يكون الحب قد سهل ما كان وعرا ، وهان ما كان عزيزا ، ولان ما كان شديدا " (٢) .

وتحدث الحالة السلبية الاخيرة نتيجة صد المحبوب للمحب ضمن طبائع معينة ، لا تتكرر كثيرا لأن هناك من لا يتعدى الى الضياع رغم ما قد يصاب به من صد .

ان غلبة الحب لا تقود الى " افشاء " السر حياءاً " وربما كان من اسباب الكتمان ان يرى المحب من محبوبه انحرافا وصدًا ويكون ذا نفس ابية ، فيستتر بما يجد ، لئلا يشمت به عدو " (٣) ، فيزيد من آلامه . كما ان المحب قد يكتم حبه ، حتى عن المحبوب خشية صده ، وهذه حالة تدل على " الوفاء وكرم الطبع " (٤) ، لان المحب صان المحبوب حتى في حالة عدم علمه بذلك .

لكن طبائع الناس مختلفة ، فمن احسب ان محبوبه قد غدر به ، او مله او قسلاه ، يحاول الانتصاف منه ، وهذه حالة تدل على أنانية كبيرة - " فلا يجد طريق الانتصاف منه الا بما ضره عليه ، أعود منه على المقصود من الكشف والاشتهار ، وهذا اشد العار واقبح الشار ، واقوى بشواهد عدم العقل " (٥) .

بناءً على ما سبق فان الحب ينطوى على خبرة خلقية تتفاوت ، تبعا لمرتبة الحب ذاته ، وقد تلمس ابن حزم هذه الخبرة الخلقية في " الوفاء " حيث تتعدد مراتبه ، وأولها " ان يفي الانسان لمن يفي له ، وهذا فرض لازم وحق واجب على المحب والمحبوب ، لا يحول عنه

(١) ابن حزم ، طوق الحمامة ، ص ٤٣ .

(٢) (٣) المصدر السابق : ص ٣٩ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٣٧ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٤١-٤٢ .

الا خبيث المحتد ، لا خلاق له ولاخير عنده " (١) .

والمرتبة الثانية: منوطة بالمحب الذى سعى الى المحبوب واختاره ، فعليه ان يثبت لما يبدر منه ، فاذا ماغدر المحبوب ، وكان المحب واثقا من تشاكل الصفات ، فعليه الوفاء لهذا " المحبوب الغادر " لأنه المتكفل بالسعي . وهذا الوفاء من المحب دون المحبوب " خطة لايطبقها الا جلد قوي ، واسع الصدر ، حر النفس ، عظيم الحلم ، جليل الصبر ، حصيف العقل ، ماجد الخلق ، سالم النية " (٢) ، وهذا النوع من الوفاء يدل على صحة المحبة ، وصدق النية ، لأنه نابع عن نوع من " المباشرة " والتعامل بين المحبين ، يتيح لهما معرفة الخصوصيات ، والاطلاع على الاسرار ، فيجب ان يحفظ المحب كل ذلك ولا ينشره بل عليه " ان يحفظ عهد محبوبه ، ويرغى غيبته ويحسن افعاله ، ويتغافل عما يقع منه على سبيل الهفوة ، ويرضى بما حمله ولا يكثر عليه بما ينفر منه " (٣) .

أما المرتبة الثالثة للوفاء فحالة غريبة لايميل اليها الانسان ، الا بعد وقوع تغيرات جادة في طرف المحب ، او المحبوب . " وهي الوفاء مع اليأس البات ، وبعد حلول المنايا وفجاءات المنون ، وأن الوفاء في هذه الحالة ، لأجل واحسن منه في الحياة ، ومع رجساء اللقاء " (٤) ، لأن الوفاء يصبح موقفا خلقيا مقصورا لذاته .

يسعى المحب بخامة للتخلص من كل العيوب التي فيه ، لأنه يريد ان يعلو على ذاته ويشبت قيمته ، وما كان للقيم ان تبرز عنده ، دون تجربة الحب ، التي دفعته الى هذا الاتجاه .

٢- المحبوب : هو الطرف الثاني في رابطة الحب ، ويأخذ أحد موقفين :

الاول : الاستجابة للمحب حيث يتمثل بحالات المحب ويصبح مناظرا له ، وهذه هي قمة

الحب اذا تكافأ المحبان في الحب .

الثاني : موقف دون السابق درجة ، وهو موقف أقل تعاطفا ، وقد يتطرف ليصل الرفض

الكامل . وانعكاس الرفض يكون على المحب وحده . اما إذا استحباب المحبوب فان تجربة

(١) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٧٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٧٨-٧٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٨١ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٨٠ .

الحب تنمو، وتمتد في الزمان، وتكتسب معالم جديدة منها: الملل الذي يعبر عن نقص في الصفات المشتركة بين الطرفين، أو تنشأ عن نوع من الخداع في تصور التشاكل . يقول ابن حزم : " الملل من الاخلاق المطبوعة في الانسان ، وأخرى لمن وهي به ، لا يضافوا له صديق ، ولا يصح له اخاء ، ولا يثبت على عهد ، ولا يصبر على إلثا ، ولا تطول مساعدته لمحــــــب ، ولا يعتقد منه ود ، ولا يخفى . وأولى الامور بالناس ألا يغروه منهم ، وأن يفروا عن صحبتهم ولقاءه ، فلن يظفروا منه بظائل ، لذلك أبعدنا هذه الصفة عن المحبين ، وجعلناها في المحبوبين ، فهم بالجملة اهل التجني ، والتظني ، والتعرض للمقاطعة ، وأما من تزيا بأسم الحب وهو ملول ، فليس منهم ، وحقه ألا يتجرع مذاقة ، وينفى عن اهل هذه الصفة ، ولا يدخل في جملتهم " (١) . لتنافية مع ما يجب ان يكون عليه المحب من صفات .

يتحول الحب من " القوة " الى الغفل ، يكتسب بعداً سلوكياً - اجتماعياً ، ومن الطبيعي في المجتمع الذي عاش فيه ابن حزم ، ان يعتمد المحبون التباعد عن بعضهم بعضاً ، اذ يسعى الى نوع من الشناء الدالة - ظاهرياً - على التجافي . فالمحبان - كما يقول ابن حزم : " اذا تكافئا في المحبة ، وتأكدت بينهما تأكيداً شديداً ، كثر تهاجرهما لغير معسنى وتضادهما في القول تعمداً ، وخروج بعضهما عن بعض في كل يسير من الامور ، وتتبع كسل منهما لفظة تقع من صاحبه ، وتأولها على غير معناها . كل هذه تجربة ليبدو ما يعتقده كل واحد منهما في صاحبه " (٢) .

ان هناك فرقاً بينا بين الحالتين . فالشناء ، في العادة ، حالة سلبية - لاتؤدي إلا الى تفسخ العلاقة . أما الشناء عند المحبين ، فإنها حالة ايجابية ، كلما ازدادت ، ازداد الملقاء روعة " فلا تلبث ان تراهما قد نادا الى اجمل صبة ، واهدرت البعاطية ، وسقط الخلاف وانصرفا في ذلك الحين بعينه الى المضاحكة والمداعبة ، وهكذا في الوقت الواحد مراراً " (٣) .

ان قلق المحبين يقودهم الى " اساءة الظن " التي هي - في الواقع - نوع من الخوف الداخلي العميق ، من تصور فقد المحبوب ، وما يمكن ان ينتج عن هذا من الآلام .

(١) ابن حزم ، طوق الحمامة ، ص ٧٣ .

(٢) (٣) المصدر السابق ، ص ١٤ .

\* اخذت هذه التصحيحات من تحقيق آخر .

٣- العنصر الثالث في تجربة الحب هو رابطة الحب نفسها، وهي قوة تغير المحبين، انه على حد تعبير ابن حزم : " داء عياء، وفيه الدواء، منه على قدر المعاملة ومقام مستلذ، وعلّة مشتهة، لا يود سليمها البرء، ولا يتمنى عليلها. الافاقة، يزّين للمرء ما كان يأنف منه، ويسهل عليه ما كان يصعب عنده، حتى يحيل الطبائع المركبة، والجبلّة المخلوقة " (١)، فهو بهذا قوة تغير داخل الانسان بلا قسر خارجي، لان للحب " حكما على النفوس ماضياء وأمرًا لا يخالف، وحدًا لا يعص، وملكا لا يتعدى، وطاعة لا تصرف، ونفاذا لا يرد، وانه : ينقض المرء، ويحل المبرم، ويحلل الجامد، ويحل الثابت، ويحل الشفاف ويحل الممنوع " (٢).

#### ٤- الحب والواقـع :

اما الظروف المحيطة بالمحبين، فتؤثر في تجربة الحب سلبا وإيجابا، وتمثّل هذه الظروف موقف المجتمع، والثقافة القائمة. ففي مجتمع اسلامي - كالذي عاش فيه ابن حزم، يكون المحب بحاجة الى " الرسول " الى محبوبه . وهذا "السفير" يجب تخيره وارتياده واستجادته، واستفراجه، فهو دليل عقل المرء، وبيده حياته، وموته، وستره، وفضيخته، بعسد الله تعالى " (٣)، ويجب ان يتحلّى السفير أيضا، بالصدق والامانة، وحفظ الاسرار، والاذمة، وان يكون صادق النصح عاقلا، فهيمًا.

ويفضل ابن حزم ان يكون السفير الناصح، من أصحاب السن العالية، نظرا لحنكتهم وبعدهم عن الريبة والشك، وقناعتهم . اذ ضمرت عواطفهم، وبقيت لهم الخبرة من تجارب مشابهة، فيسعون الى المساعدة بكل سرور، لاسيما وانهم خير من يقدر القيمة العليا للحب.

لكن السفير قد يفدر بالمحب، اما لمجرد التفريق بينه وبين المحبوب، أو من اجل ان " يقلبه ( أى المحبوب ) الى نفسه ويستأثر به دونه " (٤)، وهذا يكون في السفير

(١) ابن حزم : طوق الحمامة، ص ١١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٨٣.

المشابه ، اى الذى فى صبا المحب وشبابه . ولهذا رأى ابن حزم ان افضل السفراء مَسْنَن  
كان عجوزاً .

ان حال المساعد من الاخوان ، كحال السفير ، فلرابطة الصداقة مفعولها ، والاخ المساعد  
يكون كما الساعي لذاته ، لحرصه على صديقه ، لكن هذه العلاقة كغيرها من العلاقات  
الانسانية ، قد يعتريها الهزال والتذبذب ، فلا يساعد الاخوان المحب ، أو يسخروا منه ، أو  
يفشوا اسراره ، مما يؤثر في المحب فتطبع نفسه على عدم الثقة ، فينزوي ، وينطوى على  
ذاته .

ان هذا التقلب أوضح في الرجال منه عند النساء ، فإن " عندهن من المحافظة على  
هذا الشأن ، والتواصي بكتمانها ، والتواطؤ على طيها ، اذا اخلصن مالىس عند الرجال " (١) .  
فما من " امرأة كشفت سر متحابين ، الا وهي عند النساء ممقوتة ، مرمية عن قوس واحدة " (٢) .  
لان هذا يدل على سوء خلقها ، ويبدو من هذا ان ابن حزم يعتبر هذا الموقف مرتبطاً بنفسية  
المرأة ، وتركيبها ، فالحب هو أساس وجودها . والنساء " متفرغات البال من كل شيء ،  
الا من الجماع ودواعيه ، والغزل وأسبابه ، والتألف ووجوهه ، لاشغل لهن غيره ، ولا يلبسفن  
لسواه " (٣) .

ان للسن والتجربة السابقة دوراً في الحرص على الاسرار ، فالفتيات ربما كشفن أسرار  
بعضهن ، لصغر سنهن ، وطيشهن ، والغيرة من بعضهن ، فيسعين الى الافساد . أما النساء المتقدمات  
في العمر فإنهن احفظ للسر ، وارغب في مساعدة المحبين لان " العجائز قد يئسن مَسْنَن  
انفسهن ، فانصرف الاشفاق محضاً الى غيرهن " (٤) .

يولد " الحب " لدى الآخرين مواقف خلقية متباينة ، تباين الافراد ، وخبراتهم ، فمنهم  
من أحب وفشل ، أو أحب وسعد ، أو لم يمر بالتجربة ، كما ان منهم من ينظر الى الحب على  
انه حالة من ضعف الارادة ، أو حالة انسانية سوية ، ومن هذه المواقف تبرز مواقف خلقية

(١) (٢) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٤٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٥٠ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤٩ .

متباينة. يشير ابن حزم الى بعضها ومن هذه " العذل ". فالعادل يلاحظ ما بالمحب ممن تغير، وهو لا يدين في الوقت نفسه بالحب، فيبدأ بمعاينة المحب على حاله، ويقرر لسه سوء موقفه، ولهذا العادل صورتان :

الاولى : مَنْ يعذل ليصحح حالة اعوجت، وتجاوزاً حصل. وهذا انسان يسعى الى الابقاء على حالة من التوازن، ولهذا " اسقطت مؤونة التحفظ بينك وبينه، فعذله افضل من كثير المساعدات، وهي من الحظ والنهي، وفي ذلك زاجر للنفس عجيب، وتقوية لطيفة، لها عرض، وعمل ودواء تشتد عليه الشهوة. " (١) .

اما النوع الثاني من العذل فيرمى الى قتل الحب اذا نراه دائماً " زاجراً لا يفيق ابداً، من الملامة .... ( وهذا ) خطب شديد، وعيب ثقيل " (٢) .

ان رقابة المجتمع في تجربة الحب لا تقتصر على العادل، بل تأخذ صورة اخرى اكثر قسوة، وهي التي يمثلها الرقيب، أو الواشي. اما الرقيب فمن شأنه أن يباعـد بين المحبين، ويتسبب - من ثم - في إيلاهم وهو على نوعين :

الاول : شخص لاضرر كبير منه، لان رقابته عرضية، وغير مقصودة، فهو خالي البال ممن السعي الى التفريق، وانما صادق وجوده " الخلوة " بين المحبين .

والثاني : شخص يراقب عمداً، قاصداً الحيلولة دون لقاء المحبين، وهذا " أشنع ما يكون .... إذا كان ممن امتحن بالعشق قديماً، ودهي به، وطالت مدته فيه، ثم عُرِي عنه بعد احكامه لمعابنية، فكان راغباً في صيانتة من رقيب عليه " (٣) ، فهذا الرقيب يعلم التفاصيل، ويجب الانتقام، والاذى، ويتعجب ابن حزم من المصيبة الحادثة على المحبين ممن طرفه قائلاً : " فتبارك الله أي رُبة تأتي منه، وأي بلاء مصوب يحل على أهل الهوى من جهته " (٤)، لمعرفة خصوصية العلاقة .

---

(١) (٢) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٤٧ .

(٣) (٤) المصدر السابق ، ص ٥٢ .

ان اكبر تحدّي يصادفه المحبون هم الوشاة، وهم قوم اردال يسمون الى كل سوء، وهم شرّ الخلق، وهم النمامون، وأن النميمة لطبع يدل على نتن الاصل، ورداءة الفرع، وفساد الطبع، وخبث النشأة، ولا بد لصاحبه من الكذب " (١)، والكذب اردل خلق يعيش به المرء، لأنه قصد الى تشويه الحقائق، وهذا يؤدى الى اعظم الشر، واكبر الضرر.

والوشاة في الحب نوعان: يسعى كل منهما الى التفريق، بين المحبين بتشوييه الحقائق عمداً، فالأول: " واش يريد القطع بين المتحابين فقط " (٢)، وهذا دليل على سوء طبعه، وردالة خلقه، لأنه لا يسعى الا للضرر، دون هدف غيره .

اما الثاني فهو " واش يسعى للقطع بين المتحابين لينفرد بالمحبوب، ويستأثر به، وهذا اشد شيء واقطعه، واجزم لاجتهاد الواشي، واستفادة جهده " (٣).

\* \* \*

الحب - رغم كل شيء - قوة هائلة لا يطيق الفرد الصبر عليها، ومن هنا يعاني بعض المحبين الذين يتمسكون بالفضيلة في حبهم معاناة شديدة. اما بعضهم الآخر فلا يصبر على حبه، ولو ادى الاعلان الى الفضيحة، أو الضياع، أو النار .

يؤكد ابن حزم أن الحب واحد عند الجميع لكن هناك شيئاً يعصم بعض الافراد، ويحفظهم في حبهم، الا وهو " القيم " والعادات . يقول : " فلاح بهذا عيانا ما ذكرنا، من ان المحبة كلها جنس واحد، لكنها تختلف أنواعها على قدر اختلاف الأغراض منها، والافطباع البشر كلهم واحدة، الا أن للعادة، والاعتقاد الديني، تأثيراً ظاهراً " (٤)، في حفظه طبائع الناس من ان تشور فيفقد المرء رباطه، ويقع في الرذيلة .

لقد ركب الله " في الانسان طبيعتين متضادتين أحدهما لاتشير الا بخير، ولاتحضي الا على حسن، ولا يتصور فيها، الا كل أمر مرضي، وهي العقل، وقاعده الشهوة " (٥). اما

---

(١) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٥٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٥٤-٥٥ .

(٤) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٤٩ .

(٥) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ١٢٢ .

الاولى فهي العقل الداعي الى التمسك بالفضائل، فغلبته يعني ان المحب حذر من ان يرتكب أمراً مشيناً في حبه .

لا بد للعقل من سند، يساعد في تجاوز الرذيلة، اذا ما وقعت اسبابها، ويتمسك بالفضيلة مع غلبة اسباب الحب، وهذا السند هو " غول الرياضة، وصحة المعرفة، ونفاذ التمييز، ومع ذلك، اجتناب التعرض للفتنة " (١) .

أما من عرضت له الشهوة الشديدة، ولم يقع فيها، فذلك لأمرين :

الاول : اتساع المعرفة ورسوخها، لكن هؤلاء لا يصدون اذا ما استمر الاغراء ، اذ سرعان ما يستجيبون لداعي الغزل، فيسقطون في المعصية : الا ان يعصمهم الله من الوقوع تحت سيطرة الباطل، يقول ابن حزم : " إما طبع قهر مال الى غير هذا الشأن ، واستحكمت معرفته بفضل سواه عليه، فهو لا يجيب دواعي الغزل من كلفة ولا كلمنتين، ولا في يوم، ولا يومين، ولو طال على هؤلاء المحبين ما امتحنوا به، لجادت طباعهم، وأجابوا هائف الفتنة ولكن الله عصمهم بانقطاع السبب المحرك نظراً لهم، وعلماً بما في ضمائرهم، من الاستعانة به، من القبائح واستدعاء الرشد " (٢) .

الثاني : حدس اضاء في نفوسهم فראوا شر الخطيئة : " فانقمعت به طوابع الشهوة في ذلك الحين لخير أراد الله عز وجل لصاحبه " (٣) .

ان هناك في المقابل طبيعة ثانية تدعو الى الوصال .

وهي قوة " قائنها الشهوة " (٤) ، فتلبس على الانسان فلا يرى العقل شيئاً وتعمى البصيرة، ولا يعوهم المرء عندئذ يفرق بين الحسن، والقبيح، فيعظم الالتباس وكل هذا ناتج عن " تكلب الشهوة " (فيحدث من جراء ذلك ان يهون القبيح، ويبرق الدين، حتى يرضى الانسان في جنب وصوله الى مراده بالقبائح والفضائح " (٥) . ويوصل المرء الى هذه الدرجة لا يرجى منه صلاح .

(١) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ١٢٢ .

(٢) (٣) المصدر السابق ، ص ١٤٤ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٢٢ .

(٥) المصدر السابق ، ص ١٣٠ .

وقد اخذ بهذا ابن الجوزي حين اعتبر ان حالة النفس الانسانية، متوقفة على سيطرة احدى القوتين: العقل أو الهوى فاذا سيطر العقل ارتدع الانسان عن الوقوع في الخطيئة، واذا سيطر الهوى ارتكبت النفس الرذائل، وتجاوزت في الحب، ويقول: "العقل والهوى يتنازعان، فمعين العقل التوفيق، وقربين الهوى الخذلان، والنفس واقفة بينهما، فأيهما ظفر كانت في حيزه" (١) .

\* \* \*

ان ثمرة الحب هي السعادة المطلقة في الآخرة، التي أعدها الله. وهي السعادة المعدة لكل من لم يسقط في الرذيلة . ومن لم يرتكب الخطيئة و"طوى قلبه على امر من جهسر الغضب، وطوى كشمه على احد من السيوف، وتجرع غصصاً، أمر من الحنظل، وصرف نفسه كرهها مما طمعت فيه، وتيقنت ببلوغه، وتهيات له، ولم يحل دونها حائل، لحري ان يسرعداً، يوم البعث، ويخون من القربين في دار الجزاء، وعالم الخلود" (٢)، وبهذا تكون تجربة الحب أحد أشكال تهذيب السلوك الانساني .

---

(١) ابن الجوزي ابوالفرج عبدالرحمن : دم الهوى تحقيق مصطفى عبدالواحد دار الكتب الحديثة ، الطبعة الاولى : ١٣٨١هـ - ١٩٦٢م ، ص ٣٠ .  
(٢) ابن حزم ، طوق الحمامة ، ص ١٤٣ .

## ٢- الصداقة :

الصداقة علاقة اجتماعية خاصة تقوم على نوع من التجانس الاخلاقي والشعوري بين  
الاصدقاء، ومن هنا فإن عمادها صدق الاخوة<sup>(١)</sup>، والمحبة<sup>(٢)</sup>، واسمى صورها ان يشاركك  
الصديق " بنفسه وماله لغير علة "<sup>(٣)</sup>، ولا بد في وجود رابطة الصداقة من فضائل عديدة  
مثل " الحلم والجود ، والصبر، الوفاء ، والاستفلاع ، والمشاركة، والعفة ، وحسن الدفاع  
وتعلم العلم "<sup>(٤)</sup>.

## شروط الصداقة :

للمداقة شروط لا تقوم الا بها، وأولها العلاقة المتبادلة بين الصديقين، فإذا كان  
الحب والايثار من احدهما، وليس الاخر كذلك، لم يحصل الا على " الخيبة والخزي "<sup>(٥)</sup>، ومن  
جهة اخرى، فإنه اذا زهدت " فيمن يرغب فيك، فإنه باب من أبواب الظلم، وترك مقارضة  
الاحسان "<sup>(٦)</sup>، ومن هنا فتبادل العلاقة الشعورية أساس هام، ويفضل هذا " التعاطف الخاص،

حيث يفرج كل واحد للآخر، وكان الأمر خاصته، ويساء من مصيبة الاخر، وكان النازلة اصابته،  
ومن ثم فإن " المرء يسوءه ما يسوء الاخر، ويسره ما يسره، وما سفل عن هذا قليــــــــــــــــس  
صديقا "<sup>(٧)</sup>.

تقترن الصداقة بالنصح اقتترانا عرضيا لأنه " ليس كل صديق ناصحا، ولكن كل ناصح  
صديق، فيما نصح فيه "<sup>(٨)</sup>، فإن معنى النصيحة صدق الشعور، ويقتظة المحبة، وشدة الحرص

(١) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٣٨.

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٧.

(٣) (٤) المصدر السابق ، ص ٣٧.

(٥) (٦) المصدر السابق ، ص ٣٤.

(٧) المصدر السابق ، ص ٣٦.

(٨) المصدر السابق ، ص ٣٧.

على الصديق ، وكأنها تقابل :العشق للنساء .

ومن الشروط الضرورية . التكافؤ في العلاقة ، فلا يكون احدها تابعاً ، والاخر متبوعاً ، او ان تفعل له ، ماتريد انت . فالصدقة ايثار متبادل مبني على خالص الحب فتقدم على من تحفيق رغبة الصديق " إذا سألك إياها ، أو أردت ابتداءه بقضائها ، فلا تعمل له ، الا ما يريد هو ، لا ماتريد انت " (١) .

### أنواع الصدقة :

الصدقة كالعشق الا انها لنفس الجنس وهي عند ابن حزم نوعان :

الاول : صداقة اخوان المصاف ، وعلتها محبة الخير ، وهي علاقة منزهة عن المنفعة والغرض ، ولها صورتان : ( أ ) صداقة لله فقط ، فيتصدق القوم في محبة الله ، والسعي لاقامة شرائعه ، ويتناصرون على ايجاد الفضائل . ( ب ) صداقة للمحبة المجردة عينها (٢) .

الثاني : صداقة المنفعة ، ولا تسمى هذه العلاقة صداقة ، الا مجازاً . وعلّة اجتماع الافراد فيها المنفعة ، ومن هنا فإنها صور كثيرة ، يبرز ابن حزم منها - ومن خلال تجربته صورتين : ( أ ) مصادقة من اقبلت عليه الدنيا ، فصارت ذا منصب ، أو ثراء ، أو فائدة ، وتدوم هذه العلاقة مادام السبب ، وتزول بزواله (٣) ، وعلى الانسان ان يحذر هذه الصورة الزائفة من الصداقة ، لأن الآخرين يعاملونه فيها باعتبارها أداة ، أو موضوعاً ليس غير .

( ب ) مصادقة الارذال ويجسدها المتصادقون " لبعض الاطماع ( أو ) . . . المتنادمون على الخمر ( أو ) المجتمعون على المعاصي والقبايح ، والمتألفون على النيل من أعراض الناس " (٤) ، وهو لا يقوم يجمعهم الثلث ، والغرض الاخلاقي ، فاذا انقضى غرضهم تفرقوا ، وربما تعادوا ، اذا حصل احدهم قدراً من المنفعة اكبر ، مما حصل غيره .

ينصح ابن حزم بالحرص على الصديق من النوع الاول ، مثلما ينصح بالابتعاد عن الصديق من النوع الثاني . لان الارتباط به يقود اما الى اغضاب الله بمسايرته فسي ضلّاله . واما التعرض للومه ، وذهمه بالابتعاد عنه ، ولا تساوى هذه الصداقة ، ما يحصل من الهم

(١) ابن حزم الاخلاق والسير ، ص ٤٢ .

(٢) (٣) (٤) البصير السابق ، ص ٣٨ .

والحزن بسببها او بسبب منها كالقدر (١)، فان اهلها ينكثون العهد فتحل بالانسان مصائب كثيرة من جراء هذا ويعتبر ابن حزم " المصيبة في الصديق الناكث اعظم من المصيبة به " (٢).

### المداقة عند ارسطو :

ان اول من تحدث في المداقة وبيّن اشكالها، والحدود المتضمنة لها، هو ارسطو .  
والمداقة عنده ثلاثة أنواع :

الاول : صداقة المنفعة، وهي المتجهة الى تحصيل النفع، والفائدة . وقد بين ارسطو ان هذه الصداقة تستمر، باستمرار الفائدة، فاذا " انحل الذي يجمع الاحباء، تنحل المحبة نفسها، اذ هي لا توجد الا من اجل هذه الغاية " (٣)، واكثر ما تكون عند المشايخ، ومن لم تبرز شهواتهم كالأحداث، لأنهم يطلبون النافع، والمفيد، ومحل هذه الصداقة من اقبلت الدنيا عليه من مال أو سلطان .

الثاني: صداقة اللذة ، وهذه الصداقة تتجه الى الأثر الذي تحدثه المداقة من لذات، فهي لذلك تشبه صداقة المنفعة، اذ تتجه الى الأثر الحادث عن المداقة ولا تتجه لذوات الصداقة (٤).

الثالث : "وهي صداقة الاخيار المتشابهين بالفضيلة " (٥)، وتتصف بأنها تتجه الى ذات الصديق ، دون النظر الى المنفعة او اللذة ، الحادثة من جهته ، بل علتها هو التشارك في الفضيلة، والسعي الى تنمية الخير، وهذه هي المداقة الحقة، وما عداها عري .

يتبين مما سبق تشابه المداقة عند ابن حزم، وارسطو . فصداقة اخوان الصفاء لدى ابن حزم تقابلها صداقة الفضيلة لدى ارسطو . وأما صداقة المنفعة، فهي بنفس الحدود

---

(١) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٣٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٩ .

(٣) ارسطو : الاخلاق الى نيقوماخوس ، ص ٢٧٨ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٧٧ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٢٧٩ .

عند كل من ارسلطو وابن حزم .

### علامات الصداقة :

ان للصداقة اخلاقاً خاصة بها، أبرزها الحقوق بين الاصدقاء، وقد عرضنا بعضها فسي شروط الصداقة، وأول هذه الحقوق " الثقة بالصديق "، ويرتبط بها الاهتمام بالصديق ، من اعلامه مايخصه، من اسرار، واطلاعه على مايخصك للثقة المتبادلة، والآن فإن من " طوى .....  
سرك الذى يعنىك دونك، ( فهو ) أخون ..... ممن افشى سرك، لأن من افشى سرك فأنما خانك فقط، ومن طوى سره دونك ..... فقد خانك واستخونك" (١).

حفظ السر : إن من الخلق أن يكتُم الانسان " سر كل من وثق " (٢)، به، ويرى ابن حزم هاهنا ان يحتفظ المرء بأسراره، ولا يبوح بها الى أحد ، حتى ولو كان من الاصدقاء (٣) ، فإن ابداع السر صدر الصديق، قد يكون امراً فوق طاقته ، واذا ما افشى الصديق السر، صار موضع اتهام، ومظنة، فيكون هذا سبباً لقطع الصداقة .

النصيحة : يقول ابن حزم " لاتنقل الى صديقك، مايؤلم نفسه، ولا ينتفع بمعرفته، ..... ولا تكتمه ما يستضرب جهله " (٤)، وعلى الصديق ألا ينقل الى صديقه، مايقال من سوء في امراته . وبخاصة اذا كان القول غير موثق، أو كان قائله، ذا صفة قبيحة ، أمّا اذا كان اخير موعداً ، فعليه ان يخبر صديقه بلين وروية ، ولا يواجهه بالامر، بسـلـ يمهد، له في نفسه، فاذا كان هذا حصيفاً ، وادرك المسألة أمسك ، والآن عليه ان يوعدى حق الصداقه مباشرة، فانه إن لم يفعل ، والدليل قائم ، رذل لاخير فيه (٥) ، وتـمـر على الانسان لحظات يخطيء فيها أو يسييء الاختيار، وعلى الصديق أن يحفظ صديقه من الخطأ ، وان يرشده الى طريق السداد، وينصح له، مراعيًا شرط النصيحة، وهي " مرتان، فالاولى ، فرض وديانة ، والثانية ، تنبيه وتذكير " (٦)، ويجب ان تتسم نصيحته

(١) ابن حزم : الاخلاق والسير، ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥.

(٣) قال ابن حزم : " لاتفشي الى أحد من اخوانك، ولا من غيرهم، من سرك، ما يمكنك طيه بوجه من الوجوه " \* الاخلاق والسير، ص ٣٥.

(٤) ابن حزم : الاخلاق والسير، ص ٤٢.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٤.

(٦) المصدر السابق، ص ٤٠.

بالحرص على المنفعة من جهة، والحفاظ على شعور المنصوح من جهة ثانية ، فتكون ســــرا  
لاعلا ، وبالإشارة والتلميح ، إذا كان الصديق ذكيا ، دون التصريح ، أما إذا كان  
المنصوح بحاجة الى التصريح، فيصرح على شرط التذكير، والإفادة دائما أي " على سبيل  
استعمال الفضل ، وتأدية ما عليك " (١) ، وليس على شرط الإجابة والقبول .

العون : من إمارات الصداقة الحقة، عون الآخر، فإنه يدل على الحب والإيثار. يقول  
ابن حزم : " أبدل فضل مالك، وجاهدك، لكل من سألك، أو لم يسألك، ولكل من احتاج اليــــمــــك،  
وامكنك نفعه ، وإن لم يعتمدك بالرغبة " (٢) .

وديمومة الصداقة ، لا تكون الا بالعشرة، والمصاحبة الحسنة، لأن هذه تؤدى الى انس  
الانسان. لميل الانسان الى الافعال الحسنة، ويجب ان يكون هذا الخلق عاما، بحيث يصبح شعارا  
للانسان، يعامل به كل " أحد من الانس أجمل معاملة " (٣) ، وهذا خلق اجتماعي رفيع .

قبول المعاتبة : قد يتفبر الصديق على صديقه، مما يوجب عتابه ، لكن العتاب يجب  
ان يكون رقيقا ، وعلى السبب الذي اوجبه ، والمعاتبة دليل محبة الصديق لصديقه ،  
لأن فيها تبصيرا له على خطاه لاصلاحه، وهذا دليل على محبة المعاتب ديمومة العلاقة .  
يقول ابن حزم : " استبقاك من عاتبك ، وزهد فيك من استهاك بسيئاتك " (٤) .

العتاب منك دقيق قد يؤدى الغرض منه ، لكنه ربما يؤدى الى قطع الصداقة .  
وابن حزم يراه " كالسبك للسبيكة " ، فاما تمفؤه، واما تطير " (٥) ، وهي معتمدة على درجة  
الصداقة ، وتمكنها بين الصديقين .

---

(١) ابن حزم ، الاخلاق والسير ، ص ٣٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٥ .

جعل الغزالي من حقوق الاخوة والصحة " إعانة الصديق بالنفس في قضاء الحاجات  
والقيام بها قبل السوء ال وتقدّمها على الحاجات الخاصة " ولهذه الإعانة درجات  
فأبسطها " القيام بالحاجة عند السوء والقدرة " يلي ذلك تفقد حالة الصديق  
والاهتمام بها، اهتمامك بحاجتك وتنتهي بـ " أن تقوم بحاجته كأنك لا تدري انك قمت بها "  
+ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥هـ) : إحياء علوم الدين ، دار المعرفة

بيروت، لبنان ، ج ٢ ص ١٧٥-١٧٦ .

(٣) ابن حزم الاخلاق والسير ، ص ٣٦ .

(٤) (٥) المصدر السابق ، ص ٣٤ .

الايثار : على الاصدقاء ان يتسامحوا فيما يصدر عنهم تجاه بعضهم بعضا، لان الصداقة مرتبطة بالمروءة، التي توجب على الصديق، أن يوءثر صديقه على نفسه (١).

الانتصار للصديق : يدعو ابن حزم للانتصار للصديق ممن يثلبه، ويهاجمه، ويستنقصه في غيابه، وهذا الانتصار يجب ان يتحلى باللين، فيرد الصديق بهدوء على من انتقص صديقه، بحمله على الندم، على ما فعل أو تكذيب ما قال، ولكن عليه الا يهاجم من حمل على صديقه خوفا من ازدياد هجوم ثالبه، فيقع أزيد مما كان، فيكون سببا في تعريض صديقه للقيح من القول . والسب والاغراء به (٢) .

ويرى ابن حزم ضرورة ان لا يماهر الصديق صديقه ، او يباليه " فما رأينا هذين العاملين " الا سببا للقطيعة، فان ظن أهل الجهل أن فيهما تأكيدا للصلة، وليس كذلك . لان هذين العقدين داعيان كل واحد الى طلب حظ نفسه " (٣)، كما يدخل عند المصاهرة طرفاخر يدعو الى اشارة الانانية، واذا كان الصديق يقدم صديقه على نفسه، فانه لا يستطيع السكوت مثلا على هضم حق اخته، او ابنته . وبهذا يكون في الانتصار لها تطعا للصداقة، وفسي السكوت عما وقع بها، ظلم لذى الرحم، وليس هذا من الاخلاق، والاولى عند ابن حزم : ان تكون المصاهرة في الاقرباء والأهلين . " لأن الغرابة تقتضي الصبر، وان كرهه ———— لانهم مضطرون الى مالا انفكاك لهم منه، من الاجتماع في النسب الذي توجب الطبيعة لكل أحد، الذب عنه، والحماية له " (٤).

#### دور الصداقة في تنمية القيم والفضائل :

الصداقة سلوك واقعي، وممارسة يومية كالعشق، لأنه يفسح للآخرين مكانا في الذات . واذا تمكن غير في سلوك المرء، وتعتمد الصداقة على مصدرين هاميين: الأول: عقلي، وهو ادراك الصديق لاهمية التحلي بالفضائل . والثاني: شعوري، وهو احساس المرء بالانجذاب نحو " الآخر "، وينتج عن هذا احساس الصديق بضرورة السعي لموافقة صديقه، ويتضح هذا كله

(١) ابن حزم ، الاخلاق والسير ، ص ٤٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٦ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤٦ .

في تأثر الصديق بصديقه ، أو تأثيره فيه ، من هنا فان الصداقة وسيلة هامة في تنمية القيم والفضائل ، فالصديق ناصح لصديقه ، ساعٍ في نفعه ، حافظ له ولاسراره ، واضح سره لديه ، ومحتفظ بسرّه عنده - فيقدم له كل عون باستطيعه ، ويتفقد أمره ، ويؤثره على كل نفع . او لذة ، او مغنم آني او بعيد ، وينتصر له ، ويدافع عنه ، لان ذلك صار جزءاً من ذاته ، لا يستطيع التخلي عنه ، لسيطرة شعوره بالصداقة وواجباتها .

(١) مصادر فلسفة ابن حزم الخلقية :

تميز ابن حزم باطلاعه الواسع على علم الكلام ، والفكر الفلسفي الذي سبقه ، ويتضح ذلك في الردود التي ضمنها كتبه ، وبخاصة كتاب " الفصل في الملل والنحل " . حيث تنلهمر استفادته من الفكر الخلفي اليوناني ، والفكر الكلامي الاسلامي ، وبخاصة فكر المعتزلة والاشاعة .

١- المصادر اليونانية :

عرف ابن حزم الفلسفة اليونانية وأعلامها ، وبخاصة افلاطون وارسطو ، الذين يذخرهما صراحة في كتبه (١) ، وكانت الترجمات العربية للمؤلفات اليونانية قد وصلت من الشرق الى الاندلس ، إثر النهضة الثقافية التي قادها الامير الحكم المستنصر الأموي (٢) .

(١) افلاطون :

لم يذكر ابن حزم مؤلفات افلاطون باسمائها ، ولعل السبب في ذلك يعود الى ان

(١) ذكر ابن حزم افلاطون وارسطو وسقراط في بعض كتبه . انظر : الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٢٦٦ وج ٥ ص ٩١ . الاخلاق والسير ، ص ١٦ . طوق الحمامة ، ص ٩٠ . كتاب التقريب لحد المنطق .

(٢) ذكر صاعد الاندلسي في كتابه " طقات الامم " أن " الامير الحكم المستنصر بالله ابن عبد الرحمن الناصر لدين الله (٣٦٦هـ) ( قتل انتدب ) في أيام ابيه الى العناية بالعلوم ، والى ايثار اهلها ، واستجلب من بغداد ومصر ٠٠٠٠ عيون التأليف الجليلة ، والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة ٠٠٠٠ ( مما ادى الى ) تحرك الناس في زمانه الى قراءة كتب الاوائل وتعلم مذاهبهم " ( الطبقات ، ص ٨٦ ) .

وقد ذكر مؤلفات مهمه لافلاطون أهمها " فادن " وكتاب السياسة المدنية ، وطيماوس الروحاني (٣) وكتابات لارسطو أهمها كتاب النفس ، وكتاب الاخلاق الكبير والصغير ( انظر : ص ٣١-٣٥ ) .

ويقول ابن حزم في هذا ان الحكم المستنصر قد " ملا الاندلس بجميع كتب العلوم " انظر : جمهرة انساب العرب ص ١٠٠ .



أوضح ابن حزم أسبقية وجود النفس على الجسد في عالم المثال . فقال : " إن الحب اتصال بين النفوس في أصل عالمها العلوي " . والأسبقية لا تعني عنده الأزلية ، والقسدم كالمصورة الأفلاطونية ، بل تعني أسبقية في الخلق والوجود .

سبق لمفكر سني هو المروزي . أن قال بأسبقية النفس على الجسد ، وقد ذكر ابن القيم ذلك في كتابه الروح . إذ قال : " وممن ذهب إلى تقدم خلقها محمد بن نصر المروزي ، وأبو محمد ابن حزم " (١) ، وربما يكون ابن حزم متأثراً في هذا السأرأى بالمروزي (٢) .

تتميز النفس في عالمها العلوي بالوعي والمعرفة (٣) ، وعند حلولها في الجسد يعرض لها النسيان ، لما للجسد من مطالب وشهوات ، فتفقد النفس كثيراً من خصائصها العلوية . لذلك تكره غذاء الحلول . وقد عبّر افلاطون عن هذا بقوله : " إنه ( أي الجسد ) هو الذي يسبب الاضطراب للنفس ، كلما اتصلت به ، ويمنعها من الحصول على الحقيقة والتفكير " (٤) .

أما ابن حزم فقد وصف أثر الجسم على النفس بقوله : " إن الجسد مؤذٍ للنفس ، وأنها منذ حلت في الجسد ، كأنها وقعت في طين مخمر ، فأنساها شغلها بها كلما سلف لها " (٥) . وهذا الرأي واضح في اقتفاء أثر افلاطون في تصويره لطبيعة النفس ، وأصلها ، وقواها .

ينتج عن الوجود المسبق للنفس عند افلاطون ، القول بأن " المعرفة تذكر " وهو قول يولف جزءاً هاماً من نظريته في المعرفة يقول : " ليس إذن مانسميه تعلماً هو اكتساب

(١) ابن تيم الجوزيه : الروح ، ص ٢١٠ . قال ابن سينا في أحد رأيه : أن النفس سابقة على الجسد ، وذلك في قصيدته العينية التي مطلعها " هبطت إليك من المحل الأرفع . . . . . ورفاء ذات تعزز وتمنع ( النفس الإنسانية عند ابن سينا ، ص ١١٣-١١٤ ) .

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن نصر المروزي ، ولد سنة ٢٠٢ هـ . وتوفي سنة ٢٩٤ هـ . فـ في سمرقند ، مدحه ابن حزم - كما جاء في سير اعلام النبلاء - بقوله : " أعلم الناس من كان أجمعهم للسنن ، واضبطهم لها ، وأذكرهم لمعانيها ، وأدراهم لمحتبها ، وبما أجمع عليه الناس مما اختلفوا فيه . . . . . وما نعلم هذه الصفة بعد الصحابة ، أتم منها في محمد بن نصر المروزي " . انظر : سير اعلام النبلاء ، ج ١٤ ص ٣٣-٤٠ .

(٣) انظر فيدون ، ص ٥٥ . وقال ابن حزم : " وهي ( أي النفس ) اذا تخلصت من رطوبات الجسد وكدره كانت أصفى نظراً ، وأصح علماً ، كما كانت قبل حلولها في الجسد " ( الفصل في الملل والنحل ج ٥ ص ٨٧ ) .

(٤) افلاطون : فيدون ، ص ٣٦ .

(٥) الفصل في الملل والنحل ج ٥ ، ص ٧٥ . وانظر : طوق الحمامة ، ص ٧-٨ .

لمعرفة هي ملكنا ، ويدون شك اذا ما اسمينا ذلك تذكرنا ، السنا محقين في تسميتنا .....  
اننا إذ ندرك شيئاً ما بالبصر، أو بالسمع، أو بأي حاسة أخرى، فإن ذلك الشيء يهيئ لنا فرصة التفكير في شيء نكون قد نسيناه<sup>(١)</sup>. وقد أخذ ابن حزم بهذا الرأي، حين وصف تذكر النفس للأشياء بعد حلولها في الجسد : " إنما هو عودة من النفس الى ذكرها الذي سقط عنها ، بأول ارتباطها بالجسد "<sup>(٢)</sup>.

تسعى النفس عند ابن حزم ، كما عند افلاطون، الى الخلاص من هذا الجسد الذي يرى فيه ابن حزم سجنًا يعيقها عن قيامها بعملها . يقول : " اذا تخلصت من رطوبات الجسد ، وكدره كانت اصفى نظراً ، واضح علماً كما كانت قبل حلولها في الجسد "<sup>(٣)</sup>، ويقول افلاطون: " ان نفس الفيلسوف تزدير الجسد الى أبعد حد، وتهرب منه "<sup>(٤)</sup>.

تقوم النفس بأفعال متعددة ، ارجعها افلاطون الى قوى النفس المختلفة، وهي القوى الغضبية ، والقوى الشهوية ، والقوى العاقلة ، فالقوة التي تفكر بها النفس تسمى العقل<sup>(٥)</sup>. أما القسم " الذي تحب به وتجوع، وتعطش وتتعرض به لكل الانفعالات فهو الشهوة ، وهي ترتبط باللذة عند اشباع حاجات معينة "<sup>(٦)</sup>. والقوة الثالثة هي الغضب ويرتبط به الانفعال والمناضلة ، وهي نصير العقل<sup>(٧)</sup>.

وقد تأثر بهذا التقسيم كثير من الفلاسفة المسلمين، فتبناه اخوان الصفاء، حيث قالوا: " أما القوى التي هي كالآرباب، فهي القوة الشهوانية ، والقوة الغضبية، والقوة الناطقة "<sup>(٨)</sup>.

---

(١) افلاطون : فيدون ، ص ٥٤ .

(٢) الفصل في الملل والنحل ، ج ٥ ص ٨٨ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٨٧ .

(٤) افلاطون : فيدون ، ص ٣٣ . انظر كذلك ص ٣٧-٣٨ .

(٥) افلاطون : الجمهورية ، ص ١٤٨، ٣٤١ .

(٦) المصدر السابق ، ص ١٤٨، ٣٤٠ .

(٧) المصدر السابق ، ص ١٤٩، ٣٤٠ .

(٨) اخوان الصفاء : رسائل ٥٠٠ ج ٢ ص ٣٨٩-٣٩٠ .

تأثر ابن حزم بهذا التقسيم لقوى النفس المختلفة ، حيث رأينا أن من ضمن تقسيماته المتعددة : القوة الغضبية ، والقوة الشهوانية ، والقوة الناطقة أو العقل<sup>(١)</sup> .

كما استمد ابن حزم القول بخلود النفس من فكرة اسبقية النفس على الجسد ، كما فعل افلاطون<sup>(٢)</sup> . وان كان اعتماده على النص والتصور الاسلامي هو الاساس .

#### ثانيا - نظرية الحب :

بني ابن حزم نظريته في الحب ، طبيعته ، وخصائصه ، على اساس ان النفس سابقة في الوجود على الجسد ، وان النفوس قد اتصل بعضها ببعض في عالمها العلوي ، قبل اتحادها بالجسد ، على نحو ما بينته النظرية الافلاطونية<sup>(٣)</sup> .

يتسم الحب عند افلاطون بالقوة والشدة ، فهو اله من أقوى الالهة ، ذو سلطان ، سلطانه فوق كل سلطان ، وقوته فوق كل قوة " (٤) .

ويتفق ابن حزم مع افلاطون في قوة الحب ، وتحكمه في النفوس فيقول : " إن للحب حكما على النفوس ماضيا ، وسلطانا قاضيا ، وأمرًا لا يخالف ، وحدا لا يعصى ، وملكا لا يتعدى ، وطاعة لا تصرف ، ونفاذا لا يرد " (٥) .

وترتبط بقوة الحب ، قدرته على التأثير في المحبين ، إذ يبدل أحوالهم من حال إلى حال ، فالحب - لدى افلاطون - يجعل من الجبان شجاعا ، عندما ينفخ فيه من روحه<sup>(٦)</sup> ، كمسا انه " هو الذى يزيل ما فى النفوس من وحشة ، وينعم القلوب بالالفة ، والصدقة ، وهو الذى جمع شملنا ... وهو الذى يجلب السرور ويزيح الهموم ، ويمنح ما يمنح فرحا مرحا سريع الجواب حاضر البديهة ، لآحد لطيبته ، ولانهاية لكرمه " (٧) .

(١) انظر : الاخلاق والسير ، ص ١٢ . ورسائل ابن حزم ، ج ٣ ص ١٣٤ .

(٢) انظر : الفصل الثاني ، ص ٥٤-٥٥ وفيديون ، ص ٥٧ .

(٣) انظر افلاطون : المأدبة ، ص ٤٣-٤٤ ، ٤٦ .

(٤) افلاطون : المصدر السابق ، ص ٤١ .

(٥) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٢٧ .

(٦) افلاطون : المأدبة ، ص ٣٢ .

(٧) المصدر السابق ، ص ٥٢ .

ويبدو أثر هذه الأقوال الأفلاطونية في حديث ابن حزم عن أثر الحب في المصبيين . إذ يقول : " إن الحب " يزيّن للمرء ما كان يأنف منه ، ويُسهل عليه ما كان يصعب عنده ، حسنتي يحيل الطبائع المركبة ، والجليلة المخلوقة " (١) . . . . . " فكم بخيل جاد ، وقطوب تظاسق ، وجبان تشجع ، وغليظ الطبع تطرب ، وجاهل تأدب ، وتغل ترين . . . . . " (٢) .

أما فيما يتعلق بعوارض الحب ، ومظاهره ، فإن ابن حزم يتفق مع أفلاطون في نفيه أن يكون ذل المحب للمحبوب دناءة ، ورذيلة ، لأنه من صفات الحب الصادق ، المعبرة عمن غاية تحكمه ، يقول أفلاطون : " نحن نرى أن المحب له أن يخضع لأي ضرب من ضروب العبودية في سبيل محبوبه . . . . . ونحن نرى أيضا أن ثمة ضربا من العبودية الاختيارية لا تستوجب مذمة ولا عارا ، تلك العبودية التي يرضاها المرء لنفسه ، ليكتسب فضيلة ، وليحوز تفوقا ، فإذا ما خضع محبوب لمحب ، يعتقد أنه يستطيع أن يكسبه فضيلة من الفضائل ، أو يلقي به علما من العلوم ، فلا تشرب عليه ، وليس بملوم " (٣) .

ويقول ابن حزم :

ليس التذلل في الهوى يستنكر	فالحب فيه يخضع المستنكر
لاتعجبوا من ذلتي في حالة	قد ذلّ فيها قلبي المستنصر
ليس الحبيب مماثلا ومكافيا	فيكون صبرك ذلة إذ تصبر (٤)

وواضح من المقارنات السابقة بين أقوال الفيلسوفين ، مدى اقتداء ابن حزم ، ومتابعته لنظرية أفلاطون في الحب ، وإن كان من الضروري أن نقول إنه قد قيّد هذه العاطفة بضوابط مستمدة من تعاليم الإسلام وروحه .

ثالثا : أصول الفضائل :

نتج عن تقسيم أفلاطون النفس الى قوى ثلاث ، أن ربط بكل قوة فضيلة مطابقة لطبيعة تلك القوة . فقد جعل الحكمة فضيلة للنفس العاقلة ، ومهمة العقل هي أن يأمر

(٢) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٤٢، ١٣ .

(٤) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٤٣-٤٤ .

(١) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ١١ .

(٣) أفلاطون : المأدبة ، ص ٣٧ .

لأنه حكيم ، ولأن مهمته هي أن يسهر على رعاية النفس بأسرها" (١) ، أما فضيلة النفس الغضبية ، فهي الشجاعة (٢) . ومهمتها ان تطيع العقل ، وتعينه ، وتنصره ، أما فضيلة النفس الشهوانية ، فهي الاعتدال أو العفة (٣) . وتقوم بين هذه القوى المختلفة علاقات محددة . ويؤدي انسجام هذه القوى الى فضيلة رابعة هي العدالة ، وهي " لا تتعلّق بأفعال النفس الظاهرة ، وإنما بأفعاله الباطنة ، وبما يختص به الانسان ، وما يكون فيه قوام الانسان ، فالشخص العادل لا يسمح لأى جزء منه بفعل شيء خارج عن طبيعته ، ولا يقبل ان يتعدى أى جزء من أجزاء النفس الثلاثة ، على وظائف الجزأين الآخرين ، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام " (٤) .

وظف ابن حزم هذه النظرية الافلاطونية في بناء نظريته في الفضيلة ، حيث جعل " أصول الفضائل كلها أربعة ، عنها تتركب كل فضيلة ، وهي العدل ، والفهم ، والنجدة ، والجود . ( وجعل ) أصول الرذائل كلها أربعة ، عنها تتركب كل رذيلة ، وهي أزداد التي ذكرنا وهي انجور ، والجهل ، والجبن ، والشح " (٥) . وبهذا نرى ان ابن حزم قد وظف نظرية الفضيلة الافلاطونية ، وجعل الفضائل الاساسية لديه مشابهة للفضائل الافلاطونية . فالاربعة ، فضيلة " الفهم " تقابل فضيلة " الحكمة " الافلاطونية ، وفضيلة " النجدة " تقابل فضيلة " الشجاعة " وفضيلة " الجود " تقابل فضيلة العفة ، وفضيلة العدل هي ذاتها .

يتبين من تحليل النصوص السابقة ، مقدار التماثل واتشابه ، بين فكر ابن حزم الخلفي وفكر افلاطون ، سواء في التصور العام ، أو في بعض المواقف التفصيلية ، بل في نص بعض العبارات ، سواء في هذا نظرية النفس ، أم نظرية الحب ، أم أصول الفضائل ، وهذا دليل قاطع على وقوف ابن حزم ، على نصوص هامة في فلسفة افلاطون .

(١) افلاطون : الجمهورية ، ص ١٥١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٣٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٣٥ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٥٣ .

(٥) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٦٠-٥٩ .

( ب ) ارسطو :

عرف العرب ارسطو في الوقت الذي عرفوا فيه افلاطون . وقد بلغ عندهم مكانة عالية ، وبخاصة لدى الفلاسفة ، ولم يمنع منهجه العقلي من اقبال المتكلمين والفقهاء على الاستفادة من فلسفته ، وبخاصة كتبه الاخلاقية (١) . وقد اشتهرت فلسفته الخلقية في العالم الاسلامي ، كما اشتهرت فلسفته الميتافيزيقية ، والطبيعية .

لعل أهم جزء تأثر به العرب في فلسفة ارسطو الخلقية ، هو تعريفه للفضيلة ، بأنها وسط بين طرفين مدمومين تجاوز حالة الاعتدال المحمودة . يقول : " الفضيلة .... حال معتادة في التوسط ، الذي هو عندنا متوسط محدود بالقول ، كما يجدها العاقل ، وهي متوسطة فيما بين خسيستين ، احدهما بالزيادة ، والاخر بالنقصان " (٢) .

ويقول في موقع الفضيلة ، انه : " يوجد ثلاث هيئات ، اثنتان رذيلتان ، احدهما بالافراط ، والاخرى بالتفريط ، وفضيلة واحدة تقوم في التوسط " (٣) .

لقد أثرت هذه النظرية في غالبية الفلاسفة الاخلاقيين في الاسلام (٤) كالفارابي (٥) ومسكويه (٦) ، وابن حزم الذي جعل الفضيلة وسطا بين رذيلتين ناتجتين عن افراط وتقصير . يقول : " الفضيلة وسيطة بين الافراط والتقصير ، وكلا الطرفين مدموم ، والفضيلة بينهما محمودة ، حاشا العقل ، فإنه لا إفراط فيه " (٧) .

---

(١) عرف العرب كتاب الاخلاق لارسطو في القرن الثالث الهجري ، اذ قام بترجمته حنين ابن اسحق ( - ٢٦٠ هـ ) . ثم قام ابنه اسحق ( - ٢٩٨ هـ ) بترجمته مع تفاسير فرفوروريوس وشامسطيوس . ( انظر د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨١ م ، ص ٩٨ - ١٠٠ ) .

وقد عرفه الاندلسيون ايضا ، اذ يذكر صاعد الاندلسي الكتاب في معرض حديثه عن ارسطو بقوله : " اما التي في اصلاح اخلاق النفس ، فكتابه الكبير الذي كتب به الى ابنه وكتابه الصغير الذي كتب به الى ابنه ايضا " ( صاعد : طبقات ص ٣٣ ) .

(٢) ارسطو : الاخلاق ، ص ٩٦ - ٩٧ .

(٣) المعدر السابق ، ص ١٠١ . وانظر كذلك من ص ٩٤ - ٩٦ .

(٤) الفارابي : فصول منتزعة ، ص ٣٦ - ٣٧ .

(٥) مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص ٢١ .

(٦) الغزالي : احياء علوم الدين ، ج ٣ ص ٥٤ .

(٧) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٨٧ .

ان تصريح ابن حزم بأن الفضيلة وسط هو بمثابة اعلان لاتفاقه الواضح مع ارسطو .  
وقد طبق ابن حزم هذه النظرية في تقسيمه للفضائل (١) . حيث افاد من تقسيم ارسطو  
للفضائل في كتابه " الاخلاق " (٢) .

ومن أبرز مظاهر تأثر ابن حزم بأرسطو ، تقسيمه لقوى النفس الى ثلاث قوى  
بحسب قوى الكائنات الحية . فقد قسم ارسطو نفوس الكائنات الى : " القوة الغاربية ،  
والحساسة ، والمشتهية ، والمحركة بالانتقال عن الاماكن ، والمفكرة " (٣) ، وقد اطلق ابن سينا  
على هذه القوى اسم النفس النباتية ، والنفس الحيوانية ، والنفس الانسانية ، وجعل  
للنفس النباتية قوى التغذية والنمو ، والتوليد ، وللنفس الحيوانية قوى الادراك  
الجزئي ، والحركة با لارادة . اما النفس الانسانية فتميزت بالاختيار ، واستتنباط  
الرأى ، وادراك الأمور الكلية (٤) .

اما ابن حزم فقد قسم النفس الى ثلاث قوى : هي القوة الغضبية ، والقوة النباتية ،  
والقوة الناطقة (٥) ، ويحاول هذا التقسيم الافلاطوني - كما هو واضح - ان يستوعب  
تقسيم ارسطو .

اما الوجه الثالث من وجوه تأثر ابن حزم بأرسطو فيتبدى في حديث ارسطو عن  
الصداقة ، وتقسيمه لها الى أنواع ثلاثة : صداقة الفضيلة ، وصداقة المنفعة ، وصداقة  
اللذة (٦) . فقد قسم ابن حزم الصداقة ، الى أنواع عدة : هي صداقة اخوان الصفاء ،  
وصداقة المنفعة والغرض ، وصداقة اللذة ، وقد سبق ان عرضنا لهذا الأمر بالتفصيل في  
موضع سابق من هذه الدراسة (٧) .

- 
- (١) انظر : الفصل الرابع ، انواع الفضائل ،
  - (٢) انظر ، الاخلاق لأرسطو ، : المقالة الثالثة ، والمقالة الرابعة .
  - (٣) ارسطو طاليس : في النفس ، ويضم الآراء الطبيعية ، المنسوب لفلو طرخس ، شرح وتحقيق  
وتقديم ، عبدالرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٤م ، ص ٣٥ .
  - (٤) ابن سينا : النفس البشرية عند ابن سينا ، ص ٥٤ .
  - (٥) رسائل ابن حزم ، ج ٣ ص ١٣٤ .
  - (٦) ارسطو : الاخلاق ، ص ٢٧٧ - ٢٨٠ .
  - (٧) انظر : الفصل الخامس ص ١٥٢ والاخلاق والسير ، ص ٣٨ .

( ج ) جسمية النفس :

تبني ابن حزم الرأى القائل بجسمية النفس ، فهي على حد قوله : " جسم طويل ، عريض ، عميق ، ذات سطح ، وخط ، وشكل ، ومساحة ، وكيفية يحاط بها ، ذات مكسبان وزمان" (١) . وقد دعم ابن حزم التعريف بأدلة كثيرة ، تراوحت بين الدليل العقلي ، والتأويل النقلي (٢) . وقد سبق للنظام ( - ٢٢١ أو ٢٣١ هـ ) وأبي على الجبائي ( - ٣٣٠ هـ ) من المعتزلة - ان قالوا بجسمية النفس ، فقد ذهب الأول الى أن " الانسان ... هو الروح وهو جسم لطيف ، مداخل لهذا الجسم الكثيف " (٣) ، وعرف الجسم بأنه : " الطويل العريض ، العميق " (٤) . وبذلك يتضح مدى اتفاق تعريف النفس عند كل من النظام وابن حزم .

تعود أصول نظرية جسمية النفس الى الفلسفة اليونانية ، وبخاصة المدرسة الذرية ، التي تزعمها ديمقريطس ، والتي طورها عن تصور هيراقليطس (٥) ، ونقلتها عن المدرسة الذرية ، المدرسة الرواقية ، والمدرسة الابيقورية .

انني ارجح ان يكون تأثير النظام في ابن حزم في هذا المجال تأثيرا مباشرا ، يضاف الى اطلاعه على آراء المدرسة الذرية . والدليل على هذا قول ابن حزم : " ذهب النظام ، وكل من يحسن القول من الأوائل ، الى انه لاجزاء ، وإن دق ، ألا وهو يحتمل التجزئ أبدا ، بلا نهاية . وانه ليس في العالم جزء لا يتجزأ ، وأن كل جزء انقسم الجسم اليه ، فهو جسم وان دق أبدا " (٦) .

ان نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، هي نظرية يونانية ، تبناها بعض علماء الكلام في الاسلام ، وعلى رأسهم النظام . فقد صرح الشهرستاني بان النظام قد " مال الى قول

(١) الفصل في الملل والنحل ، ج ٥ ص ٨١ .

(٢) انظر : الفصل الثاني ، ص ٤٤٤ .

(٣) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ص ٢٢٩ ، ٣٣٣ . والبغدادي . الفرق بين الفرق ، ص ٩٦ .

(٤) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ص ٣٠٤ .

(٥) علي النشار ، : ديمقريطس ، ص ٢٣٧ .

(٦) الفصل في الملل والنحل ، ج ٥ ص ٩٢ . وقارن ذلك مع قول النظام : " لاجزاء الأوله جزء

ولا بعض الا وله بعض ، ولا نصف الا وله نصف ، وان انجزء جائز تجزئته ابدا ، ولا غاية

له من باب التجزؤ . ( مقالات الاسلاميين : ص ٣١٨ ) .

الطبيعيين ٠٠٠ (في) ان الروح جسم لطيف مشابه للبدن، مداخل للقلب<sup>(١)</sup>.

اما معرفة ابن حزم بالنظرية اليونانية في النفس، فأرجح وصولها اليه عن طريق كتاب النفس لارسطو<sup>(٢)</sup>، وكتاب " الآراء الطبيعية " المنسوب لفلوطرخس<sup>(٣)</sup>، اذ ترجمها الى العربية في فترة مبكرة نسبيا ، وعرضا لآراء القدماء في النفس . ومن ذلك مذهب انيه ديمقريطس من القول بجسمية النفس . وهذه النفس - كما اوردها ارسطو في كتابه النفس - " نار وشيء حار ، وأن المفردات ( أى الذرات ) من الأشياء ذوي الأشكال لانهاية لكثرتها " <sup>(٤)</sup>، وقد جعل ابن حزم حدود هذا التعريف هو ميزة النفس الجسم ، حين قال : " النفس جسم علوي فلكي ، أخف من الهواء، وأظلم للعلو " <sup>(٥)</sup>.

من بين الفلاسفة الذين استفادوا من نظرية ديمقريطس في النفس ، ابيقور، اذ جعل النفس مصدر حركة الجسم ، والأطراف ، وقال : انه لا " يتم هذا بدون اتصال ، والاتصال يتضمن جسما ٠٠٠٠ فيجب عليها اذن ان تحتوى على طبيعة جسمية ، ومرة ثانية قد تزال اطراف بكاملها من الجسم ، ويظل حيا ، ولكن اذا ماهجر الجسم قليل من جزئيات النفس والحرارة ، فانه يموت ، تتطلب التجربة ٠٠٠٠ النتيجة التي تقول إن النفس جسمية " <sup>(٦)</sup> . ربما يكون ابن حزم قد استمد قوله بجسمية النفس من المدرسة الرواقية التي اصطبغ

- 
- (١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٥٥ .
  - (٢) عرف العرب كتاب " في النفس " في أواخر القرن الثالث ، إذ قام بترجمته اسحق بن حنين الى العربية ، بعد ترجمته الى السريانية من اليونانية ، قام بها ابوه حنين ( انظر : في النفس - ط. بدوي ص ١٤-٢١ : المقدمة ) .
  - (٣) اما كتاب " الآراء الطبيعية " المنسوب لفلوطرخس ، فقد ذكر مطهر بن طاهر المقدسي في كتابه " البدء والتاريخ " المؤلف سنة ٣٥٥ هـ . انه قرأ في كتاب منسوب الى رجل من القدماء يقال له افلوطرخس ، ذكر فيه اختلاف مقالات الفلاسفة . والذي قام بترجمته هو قسطا بن لوقا البعلبكي ، المتوفى حوالي عام ٣٠٠ هـ ، وقد أفاد كثير من المفكرين المسلمين من هذا الكتاب با لاقتباس والتوظيف . ( انظر : في النفس - ط. بدوي ، ص ٢٤ - ٣١ : المقدمة ) .
  - (٤) ارسطو طاليس : في النفس ( ط. بدوي ) ، ص ٠٨ وانظر : الآراء الطبيعية ص ١٥٨ .
  - (٥) الفصل في الملل والنحل ، ج ٥ ص ٧٩ .
  - (٦) النشار : ديمقريطس ، ص ٢٥٩ . وانظر : الآراء الطبيعية ، ص ١٥٨ .

مذهبها بالصيغة المادية (١)، فقد "صرحوا بأن النفس الانسانية جسم" (٢)، وحجتها — في هذا ان "نفس الانسان ذات اتصال ببدنه، واتصالها بالبدن مما يثبت انها جسم، اذ لايمكن اتصال الجسم الابجسم، والنفس الانسانية هي مبدأ الحياة عند الانسان، وهي ايضا مبدأ حركاته، وأفكاره . وهي نفس حار، متحرك، عاقل" (٣).

لقد جعل ابن حزم حركة النفس الاختيارية دليلا على جسميتها، كما فعل الرواقيون فقال: "إن حركة الاختيار . . . موجودة يقينا"، وليس في العالم شيء متحرك بها حاشا النفس فقط، فصح ان النفس هي المتحركة بها، فصح ضرورة ان للنفس حركة اختيارية معلومة بلاشك، وإذ لاشك في أن كل متحرك فهو جسم، وقد صح ان النفس متحركة، فالنفس جسم" (٤). ويتفق ابن حزم مع الرواقيين في تعريفه لموت النفس، بأنه "تفريق بين الجسد، والنفس فقط." (٥).

ومما يرجح لنا وقوف ابن حزم على ماورد من آراء في كتاب "الآراء الطبيعية" موقفه من الخلاف الدائر حول علاقة النفس بالجسم، والمكان الذي تحتله. لقد اختلف الفلاسفة اليونان حول هذا المكان فقالوا: إنه في الرأس أو الدماغ، أو الصدر، أو القلب . . . (٦). ونظر ابن حزم الى هذه الأمكنة باعتبارها امكنة محتملة للنفس، فقال: "إن النفس إما أن تكون في مكان واحد من الجسد، وهو القلب، او الدماغ، وتكون قواها منبثة في جميع الجسد" (٧).

- 
- (١) انظر: الفصل الثاني، ص ٤٤.
  - (٢) عثمان أمين: الرواقية، ص ١٥٣.
  - (٣) عثمان أمين: الرواقية، ص ١٦٧. وانظر الآراء الطبيعية، ص ١٦٢.
  - (٤) الفصل في الملل والنحل، ج ٥ ص ٨٦.
  - (٥) المصدر السابق، ج ٣ ص ١٣٢. والأصول والفروع، ص ٣٦. وانظر كذلك: الرواقية ص ١٦٧. يعود هذا التعريف للموت الى افلاطون، إذ عرّفه في كتابه فيديون بأنه ليس "شيء آخر غير انفصال النفس عن الجسد" (فيديون ص ٣٣). وذكره اخوان الصفاء في رسائلهم، (رسائل، ج ٤ ص ١٨٥). كذلك ذكرها الفارابي (فصول منتزعة ص ٨٦). ومسكويه (تهذيب الاخلاق، ص ١٧٤) وابن سينا (رسائل ط/المهرني ج ٣ ص ٥٠).
  - (٦) وابن قيم الجوزية: (الروح ص ٤٩).
  - (٧) الآراء الطبيعية، ص ١٦٠.
  - (٨) الفصل في الملل والنحل، ج ٥ ص ٧٨.

خلاصة القول إن ابن حزم قد استمد القول بجسمية النفس من آراء النظام .  
والذريين اليونان ، اذ اتفق مع فيمقريطس في تكوّن النفس من ذرات (١) ، وانها جسم  
نارى علوى ، مثلما اتفق مع الرواقية في القول بجسميتها ، وانها مبدأ الحياة والحركة  
والفكر، وانها عاقلة مميزة .

## (٢) المصادر الاسلاميّة (٢)

### أ- المعتزلة :

على الرغم من النقد الشديد ، والهجوم العنيف الذى شنه ابن حزم ضد المعتزلة،  
الا انه قد تأثر بهم ، وهذا أمر متوقع، فقد استوعب نظرياتهم قبل الرد عليها ، مما  
يعني انه قد قبل شيئاً منها ، ورفض شيئاً آخر. ويتبدى تأثره في أمرين :

### الأول : الاستطاعة :

تقوم نظرية المعتزلة في الحرية الانسانية على أساس ان الاستطاعة التي يكون  
بها الفعل ، تكون قبل الفعل ، ومع الفعل ، ويمثل هذا الاتجاه عدد كبير من مفكرى  
المعتزلة ، من بينهم بشر بن المعتمر، ومعمار العطار (٣) ، وقد قال ابن حزم ان الاستطاعة -  
التي يكون بها الفعل، تكون قبل الفعل ، ومع الفعل (٤) .

لقد سبق للطحاوي (٥) ، ان بين ان " الاستطاعة التي يجب بها الفعل - من نحو التوفيق  
الذى لا يجوز ان يوصف المخلوق به - تكون مع الفعل ، وأما الاستطاعة من جهة الصحة

---

(١) ذكر ابن حزم ان كل جسم - والنفس جسم - يتجزأ لأنه مكون ، وكل جزء " هو ذو لون بلا  
شك - كما يقول ابن حزم - وإذ هو ذو لون فهو جسم ، لا يعقل غير ذلك فهو متجزئ " .  
( الفصل في الملل والنحل ، ج ٥ ص ١٠٢ ) .

(٢) تبين فيما سبق من فصول ، بعض أوجه المشابهة ما بين فكر ابن حزم ، وفكر بعض  
المفكرين والفلاسفة المسلمين، ولكن لم يكن الأثر كبيراً ، وقد عرضنا جوانب  
المشابهة ، فأعني عن الاعداء ، ومنهم الحارث الحاسبي ، وابوبكر الرازي ، واخوان  
الصفاء ، والجاحظ ، وابن داود الاصفهاني ، وبعض المفكرين الكلاميين من المعتزلة  
والرافضة .

(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٦٠ .

(٤) انظر : الفصل الثالث ، ص ٧٨ .

(٥) هو ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامه ١٠٠٠ الازدى الطحاوى ، ولد سنة ٢٣٩ هـ ، فقيسه ،  
محدث له كتب كثيرة منها " العقيدة الطحاوية " . توفي سنة ٣٢١ هـ بمصر ، انظر :  
شرح العقيدة الطحاوية ، المكتب الاسلامي ، بيروت ، دمشق ، ط ١٩٨٤ م من ١٧-١٩ ص .

والوسع والتمكن ، وسلامة الآلات ، فهي قبل الفعل ، وبهذا يتعلق الخطاب " (١) .

ان اتفاق ابن حزم واضح تماما مع الطحاوي في تحديده للاستطاعة ونوعها ، فقد قال : ان الاستطاعة نوعان : نوع قبل الفعل ، ونوع مع الفعل ، ومما يتعلق بالنسوع الاول صحة الجوارح ، وارتفاع الموانع ، والبراءة من الآفات وقد قالت المعتزلة بهذه النظرية (٢) . فذهب الخياط مثلا الى أن " القدرة هي صحة الجوارح ، وسلامتها من الآفات " (٣) .

أما أركان الاستطاعة التي يكون بها الفعل ، فقد أوضحها شارح العقيدة الطحاوية ، عندما جعل " الاستطاعة المقارنة ( للفعل ) تدخل فيها الإرادة الجازمة " (٤) . وقد جعل ابن حزم الإرادة بمثابة الركن الثالث (٥) . اما السبيل الى اتمام الاستطاعة التي يكون بها الفعل ، فهي القوة الواردة من الله . وقد قال بهذا الرأي شيطان الطاق (٦) . يتضح مما سبق ان ابن حزم قد بنى نظريته في الاستطاعة على مزيج من آراء الفرق الاسلامية المختلفة . ولم يتبنَ نظرية بعينها ، لكنه كان أقرب الى المعتزلة منه الى غيرها من الفرق الاسلامية .

الثاني : العلم الالهي :

تأثر ابن حزم في مسألة العلم الالهي ، بابي الهذيل العلاف ، الذي جعل علم الله هو الله (٧) ، ووجد بين الصفات الالهية ، وردها الى الذات (٨) .

اما ابن حزم فقد قال إن علم الله ليس شيئا غير الله ، لكنه لم يوحد صراحة بين العلم والذات لأن المنهج الظاهري يعتمد على الدليل ، ولا دليل في هذا . أما بالنسبة

(١) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٤٣٢ .

(٢) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ص ٢٢٩ .

(٣) الانتصار ، ص ٦٢ .

(٤) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٤٣٦ .

(٥) انظر : الفصل الثالث ، ص ٧٨ .

(٦) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ص ٤٣ .

(٧) الانتصار ، ص ٥٩-٦٠ . مقالات الاسلاميين ، ص ٤٨٤ .

(٨) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ص ٤٨٦ .

للمفاتيح الإلهية ، فقد وَّحد ابن حزم بينها بقوله : " كل ذلك ليس هو غير الله تعالى . ولا العلم غير القدرة ، ولا القدرة غير العلم " (١) ، ويرجع هذا التوحيد إلى أن الذات الإلهية واحدة ، تتميز بالكمال المطلق ، الذي يعبر عن نفسه في مجالات مختلفة ، فيعبر عن الذات عندئذ بأسماء تتصل بهذه المظاهر . ولذلك فإن انذات فسي النهاية واحدة ، ولها أسماء مختلفة (٢) .

#### ( ب ) الأشاعرة :

نفى الأشاعرة قدرة الإنسان على خلق الفعل وإيجاده ، لكنهم لم يسقطوا - صراحة - مسؤولية الإنسان عن أفعاله ، باعتباره حراً . لقد رفضوا أن يكون الإنسان مجبراً كما رفضوا أن يكون حراً بالصورة التي قال بها المعتزلة . وفي سبيل التوفيق بين هذين التصورين للفعل الإنساني . قالوا بالكسب ، وهو " أن يكون الفعل ، بقدرة محدثة فكل من وقع منه الفعل ، بقدرة قديمة ، فهو فاعل خالق ، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو كسب " (٣) .

لقد سعى الأشاعرة من خلال نظرية الكسب ، إلى وضع القدرة الإلهية في مكانها الصحيح ، مع إعطاء الإنسان الحرية اللازمة لتحقيق المسؤولية عن أفعاله .

لقد اعتنق ابن حزم هذه النظرية حين عرّف الفعل الإنساني ، بأنه " استضافسة الشيء إلى جاعله أو جامعهم بمشيئة له " (٤) . ويرتبط بتوافر الشروط الثلاثة للاستفاعسة . وقد حاول ابن حزم بهذا حل الإشكال الناتج عن قول المعتزلة بالخلق الإنساني للفعل ، ودعوة المجبرة إلى عجز الإنسان عن ذلك .

ولما كان الفعل خلقاً إلهياً وكسباً إنسانياً ، فقد جعل الأشاعرة الفعل المتولد فعلاً إلهياً . فقال أباقلاني : إن الأفعال المتولدة " عندنا مما ينفرد الله تعالى بخلقها

(١) الفصل في الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ١٢٩ .

(٢) انظر أوجه الاتفاق بين العقائد وابن حزم : الفصل الثالث ، ص ٦٨ .

(٣) انظر : الفصل الثالث ، ص ٧٧ . ومقالات الإسلاميين ص ٥٣٩ وكتاب اللمع ص ٧٦ .

(٤) انظر : الفصل الثالث ، ص ٧٦ . والفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ، ص ٨٢ .

وليست يكسب للعباد " (١) .

وقد تبني ابن حزم هذه النظرة الى الافعال ، حين اثبت ان الفعل المتولد فعـل الهـي (٢) . الامر الذي يثبت تأثره بالاشاعره . بالرغم من الهجوم الذي شنه عليهم في كتابه الفصل .

(ج) الفلاسفة المسلمون .:

عرضنا خلال الفصول السابقة ، لبعض اوجه التشابه بين الفلاسفة المسلمين ، وبين ابن حزم ، مما يدل على انه قد عرفهم على نحو ما (٣) ، لقد وقف ابن حزم على جوانب من فلسفة الفارابي ، ومن بينها النفس اذ بين في النفس الانسانية قوى مختلفة من بينها القوة المتخيلة والقوة الحسية . فقال : " ان الاجزاء والقوى العظمى التي للنفس خمسة : الغاذي ، والحاس والتمثيل ، والنزوعي والناطق " (٤) . اما القوة المتخيلة فهـي " التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن مباشرة الحواس لها ، فتتركب بعضها الى بعض ، تركيبات مختلفة وتفصل بعضها عن بعض تفصيلات كثيرة مختلفة ، بعضها صادق وبعضها كاذب " (٥) . ومن خصائص هذه القوة انها تعرض الاشياء بصورة قد تخالف الحقائق الموجودة عليها ، او عكس ما يخيـل منها . (٦)

---

(١) كتاب التمهيد ، ص ٢٩٦ .

(٢) انظر : الفصل الثالث ص ٨٤ . والاصول والفروع ، ص ١٣٩ . والمحلى ، ج ١١ ص ٢ .

(٣) ذكر صاعد الاندلسي في كتابه " طبقات الامم " موفقات بعض الفلاسفة المسلمين

التي يعني وصولها الى الاندلس . ومنهم الرازي ( ص ٤٣ ، ٧٠ ) ، والكندي ( ص ٦٩ )

والفارابي ( ص ٧٠ - ٧٢ ) .

(٤) الفارابي : فصول منتزعة ، ص ٢٧ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٢٨ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٦٤ .

أما قوة الحس فهي " التي تدرك باحدى الحواس الخمس المعروفة " (١)  
أما ابن حزم فقد قسم النفس بدوره تقسيمات متعددة . ومما يتفق مع تقسيم  
الفارابي ذلك التقسيم الذي أورده في كتابه " التقريب لحد المنطق "، إذ قال: " أن  
العقل والحس والظن والتخيل قوى من قوى النفس " (٢). أما القوة المتخيلة فتتفقد  
في وظيفتها، مع التصور الفارابي لأن هذا الجزء، " من النفس قد يسمعك موتاً حيث  
لا صوت، ويريك شخصاً، ولا شخص " (٣).

اهتم الفارابي ببناء الفضيلة على العقل . وقال : " تنقسم القوة الفكرية ...  
فتكون الفضيلة الفكرية هي التي تستنبط ما هو أنفع في غاية مفاضلة ، وأما القوة  
الفكرية التي يُستنبط بها ما هو أنفع في غاية هي شر ، فليست هي فضيلة فكرية ، بل  
ينبغي أن تسمى بأسم آخر " (٤).

لقد جعل ابن حزم النظرة السابقة عماد تصوره الاخلاقي ، فالعقل هو الفاضل،  
والعقل هو الفضيلة . يقول : " إما إحكام أمر الدنيا، والتودد الى الناس بما وافقهم  
وصلحت عليه حال المتودد . من باطل أو غيره، أو عيب، أو ماعداه، والتحيل في إنمباء  
المال، أو بعد الصوت، وتسبيب الجاه بكل ما أمكن من معصية ، ورذيلة فليس عقلاً .  
ولقد كان الذين صدقهم الله تعالى في أنهم لا يعقلون .... سائسين لدنياهم، مثمريين  
لأموالهم ، مداريين لملوكهم ، حا فظين لرئاستهم ، لكن هذا الخلق يسمى الدهاء ، وضده  
العقل والسلامة " (٥).

ويقول أيضاً : ان " العقل - هو استعمال الطاعات والفضائل، وهو غير التمييز ،  
لأنه استعمال ماميز الإنسان فضله " (٦).

ويقول الفارابي في مقابل النصوص السابقة : " انما يعنون بالعاقل من كسان

---

(١) الفارابي : فصول منتزعة ، ص ٢٨ .

(٢) رسائل ابن حزم ، ج ٤ ص ٣١٥ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٣١٦ .

(٤) الفارابي : تحصيل السعادة ، تحقيق د. جعفر آل ياسين ، دار الاندلس ، بيروت ،

الطبعة الاولى ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، ص ٦٩ .

(٥) ابن حزم : الاخلاق والسير ، ص ٥٨-٥٩ .

(٦) الاحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ص ٥ .

فاضلاً، وجيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤشر من خير، أو يتجنب من شر، ويمتنع عن أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر، بل يسمونه نكراً وداهية<sup>(١)</sup>. و واضح من ذلك الاتفاق الكبير بين الفيلسوفين، مما يقطع بحجم تأثر ابن حزم بكتابات الفارابي الخلقية.

لقد صنف الفارابي الناس في رتبتين تبعاً لمدى سيطرة العقل، وسيادة الفضيلة على أفعالهم، فهناك الفاضل الكامل، ويسميه بالالهي وفي مقابله السبعي. يقول: " ومتى وجد في وقت من الاوقات، ما هو بالطبع معدٌ نحو الفضائل كلها، اعداداً تاماً، ثم تمكنت فيه بالعادة، كان هذا الانسان فائقاً في الفضيلة، للفضائل الموجودة في اكثر الناس حتى يكاد ان يخرج عن الفضائل الانسانية، الى ما هو ارفع طبقة من الانسان، وكان القدماء يسمون هذا الانسان الالهي. واما المعتاد له، والمعد لأفعال الشرور كلها، الذي تتمكن فيه هيئات تلك الشرور، بالعادة، يكاد أن يخرجوه عن الشرور الانسانية، الى ما هو اكثر شراً منها، وليس له عندهم اسم لافراط شره، وربما سموه السبعي، واشباه ذلك من الاسماء " (٢).

يبرز هذا التقسيم الفارابي بوضوح، في كتابات ابن حزم حيث يصنف اصحاب الفضائل في رتب هي الرتبة الملائكية، والشياطين، والسباع، والبهائم. يقول: "طالب الاخرة... متشبه بالملائكة، وطالب الشر متشبه بالشياطين، وطالب السميت والغلبة متشبه بالسباع، وطالب اللذات متشبه بالبهائم " (٣).

يتبين لنا مما سبق من نصوص مقدار التشابه في الافكار بين الفارابي، وابن حزم مما يعزز قولنا إن ابن حزم قد وقف على فلسفة الفارابي الخلقية.

لا شك ان ابن سينا هو أبرز فيلسوف اسلامي بحث في النفس، وقد وضع أدلة كثيرة لإثبات وجودها، وكان من بينها برهان حصر التفكير<sup>(٤)</sup>. ويقابله عند ابن حزم دليل التجرد<sup>(٥)</sup>.

(١) الفارابي: رسالة العقل، ص ٥٤.

(٢) الفارابي: فصول منتزعة، ص ٣٣.

(٣) ابن حزم: الاخلاق والسير، ص ١٠.

(٤) النفس البشرية عند ابن سينا، ص ١٢. المقدمة.

(٥) انظر الفصل الثاني، ص ٣٥.

أما البرهان المعروف عند ابن سينا، ببرهان الرجل الطائر، أو المعلق في الفضاء (١). فأننا نجد عند ابن حزم دليلاً يقابله لاثبات وجود النفس، أعني دليل النائم، وهو يتوافق مع فكرة الدليل السابق (٢).

كما أن دليل ابن حزم المسمى بالدليل المنطقي (٣). يشبه البرهان الثالث من براهين اثبات جوهر النفس، والوارد في رسالة ابن سينا المسماة " في معرفة النفس الناطقة وأحوالها " (٤).

أما البرهان الأول من الرسالة السابقة، فالتشابه كبير بينه - حتى في العبارات - وبين دليل العوارض الطبيعية والطوارئ، والوجدانية لدى ابن حزم، (٥).

يتفق ابن حزم مع ابن سينا في نفي أن يكون للموت ألم، لأن الألم إنما يكون تابعاً للإدراك. والإدراك صفة للكائن الحي، والحي هو القابل لأثر النفس. وكل جسم ليس فيه أثر النفس فإنه لا يألم، ولا يحس، لأن ذلك من خصائص علاقة حلول النفس بالجسد (٦). وأصول هذه الفكرة تعود إلى أبيقور (٧).

من وجوه التشابه بين أدلة ابن سينا، وأدلة ابن حزم، يرجع لدينا أن ابن حزم، قد عرف فلسفة ابن سينا، وبخاصة في النفس، وهذا دليل على ما كان لفلسفة المشرق من أثر في فلسفات الأندلسيين على مر العصور.

---

(١) ابن سينا : النفس البشرية ٠٠٠٠ ص ١٤ ، ٠٤٣

(٢) انظر : الفصل الثاني، ص ٣٥ - ٣٦ .

(٣) انظر : الفصل الثاني، ص ٣٦ - ٣٧ .

(٤) النفس البشرية ٠٠٠ ص ٣٢ .

(٥) انظر الفصل الثاني، ص ٣٧ . والنفس البشرية ٠٠٠ ص ٣١ - ٣٢ .

(٦) رسائل ابن سينا - رسالة دفع الغم ، ص ٥٣ .

(٧) انظر : الفصل الثاني ص ٥٩ .

( ب ) :أثر ابن حزم في الفلسفة الخلقية اللاحقة :

أثار ابن حزم جدلا عنيفا في الاندلس ابّان حياته ، وبعد مماته ، فقد كان يبسّث علمه ، ويسعى لاصلاح ما افسدته الحياة السياسية من اخلاق ، وذلك بتبني المنهج الظاهري ، مما أدى الى قيام معارضين كثيرين له ، ومن هنا اضطر الى وضع المئات من الكتب والرسائل ، التي اشرت في الحياة الفكرية في الاندلس ، والبلاد الاسلامية الاخرى ، لاسيما وان التضييق على اتباع مذهبه قد انتهى بمجيء دولة الموحدين ، التي ثبتت المذهب الظاهري .

يذكر المؤرخ عبدالواحد الفراهيدي مافعله ابو يوسف يعقوب بن يوسف الموحدي ( ٥٩٥هـ ) من حرق كتب المذهب المالكي ، وكان " قصده في الجملة ، محو مذهب مالك ، وازالته من المغرب مرة واحدة ، وحمل الناس على الظاهر ، من القرآن والحديث . وهذا المقصد بعينه مقصد ابيه وجده الا انهما لم يظهرهما " (١) . ويعني هذا ان عصرا كاملاً ، تاليفاً لعصر التضييق ، قد اظل مذهب ابن حزم ، وكتبه ، ومختسبهما أدى الى ازدهار المذهب ، وانتشار مؤلفات ابن حزم انتشارا كبيرا في القرن السادس الهجري . ويتضح لنا هذا من كثرة الأعلام الذين ساروا على المنهج الظاهري لابن حزم (٢) .

لعل اهم خدمة قدمها الموحدون لفكر ابن حزم هي السماح له بالانتشار حرا بين أيدي الناس ، ومن خلال مساجدهم ، ومراكز العلم عندهم مما عزز ثلث المتعلمين بكتاباته .

أ- ابن رشد :

عاش ابن رشد ( ٥٩٥هـ ) في دولة الموحدين ، التي اظلت مذهب ابن حزم ومنهجهم الفكري ، وجعلت من ذلك مذهبها الرسمي ، فكان طبيعياً ان يطلع ابن رشد على مؤلفات ابن حزم ، ومما يؤكد لنا هذا الامر المشابهات الكبيرة بين الفكريين في مسألتهم

(١) المعجب ، طبعة سنة ١٩١٤م ، ص ١٥٧ .

(٢) انظر : انخل جنثالث بالنشيا ، تاريخ الفكر الاندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ،

القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٥م ، ص ٢٣٧-٢٣٨ .

وعبدالحميد عويس ، ابن حزم وجهوده ٠٠٠ من ص ١٩٦-٢٠٥ ومن ص ٢٧٩-٢٩٢ .

حرية الإرادة ( القضاء والقدر ) ، ومحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة .

أما مسألة القضاء والقدر ، فقد اعتبرها ابن رشد من أصعب المسائل الشرعية ، لتعارض الأدلة السمعية مع الحجج العقلية ، حيث وردت في القرآن آيات " تدل على أن كل شيء بقدره ، وأن الإنسان مجبور على أفعاله ، وتلغى فيه آيات كثيرة على أن للإنسان اكتساباً لفعله ، وأنه ليس مجبوراً على أفعاله " (١) . ومن الآيات الدالة على أن الأمور كلها ضرورية ، قوله تعالى : " أنا كل شيء خلقناه بقدر " (٢) ، وهناك آيات تدل على أن الإنسان مكتسب لأفعاله ، ومنها " لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت " (٣) .

وتتلخص تعارض الحجج العقلية في أنه إذا فرضنا الإنسان موجداً لأفعاله ، وخالقاً لها ، وجب أن تكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله تعالى ، فيكون شمة خالصة غير الله ، والمسلمون مجمعون على أنه لا خالق إلا الله . وفي المقابل فإنه إذا فرضنا الإنسان غير مكتسب لأفعاله . وجب أن يكون مجبوراً عليها ومقهوراً لفعلها ، وهذا إجبار لا استطاعة فيه ، وهو ممتنع عقلاً وشرعاً (٤) .

يتمثل حل المشكلة عند ابن رشد في التوسط و " ذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى ، نقدر بها على أن نكتسب أشياء هي أضرار . لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بموافقة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج ، وزوال العوائق عنها ، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بأمرين جميعاً . وإذا كـ... ذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا ، وموافقة الأفعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها بقدر الله .... فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق ما ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي في خارج " (٥) .

لقد استفاد ابن رشد القول السابق من نظرية الاستطاعة لدى ابن حزم

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تقديم وتحقيق د. محمود قاسم

الطبعة الثانية ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٤م ، ص ٢٢٣ .

(٢) ابن رشد ، مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص ٢٢٣ . سورة القمر : الآية : ٤٩ .

(٣) ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، ص ٢٢٣ . سورة البقرة : الآية : ٢٨٦ .

(٤) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ٢٢٥ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٢٢٦ .

وتحليله لقضية القضاء والقدر ، حيث بيّن أن الاستطاعة نوعان : الاستطاعة قبل الفعل والاستطاعة خلال الفعل ، وتشمل الاولى توافر القوى، والادوات، للقيام بالفعل ، ——— مع ارتفاع الموانع ، وزوال العوائق عن هذه القوى . ومن هنا فإنه لا يتم الفعل إلا بإرادة الانسانية . ثم تقع الاستطاعة على الفعل ، وهي مع الفعل ، وتتحدد بخلق الله للفعل بصورة الهدى، أو الاضلال، أو العون . بما يتفق مع ما قرره الله في قدره (١) . اذ تبين لنا في مبحث القضاء والقدر، أن الله قدر رتب العالم ضمن رتب معينة ، لانفكاك لها عنها . فالأشياء مترابطة داخل نسق من العلل والمعلولات، ولذلك تحدث الأشياء بالضرورة . يقول ابن حزم : " رتب ( الله ) الطبيعة ، على ان لا تستحيل ابدا ، ولا يمكن تبديلها عند كل ذى عقل، كطبيعة الانسان بأن يكون مُمكنًا له التصرف في العلوم والصناعات، ان لم يعترضه آفة . . . . وطبيعة البر ان لا ينبت شعيراً، ولا جوزاً . . . . " (٢) .

الدليل على استفادة ابن رشد من الفكرة السابقة قوله : " لما كانت الاسباب التي من خارج تجرى على نظام محدود، وترتيب منضود، لا تخلُ في ذلك بحسب ما قدرها بارئها ——— عليه، وكانت ارادتنا وافعالنا لا تتم، ولا توجد بالجملة، إلا بموافقة الاسباب التي من خارج، فواجب ان تكون افعالنا تجرى على نظام محدود " (٣) . ويهذا تبني ابن رشد تصور ابن حزم لحدود قضاء الله وقدره، أو الجانب الالهي من الفعل الانساني .

لقد اكد ابن رشد ايضا خلق الله للفعل ، حال توافر الاسباب الاولى للاستطاعة، ونفى ان يكون شئ خالقاً غير الله ، فقال : " لافاعل الا الله ، تبارك وتعالى، وان ما سواه من الاسباب التي سخرها ليست تسمى فاعلة، إلا مجازاً ، اذ كان وجودها انما هو به، وهو الذي صيرها موجودة اسباباً . . . . ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب بها " (٤)

اننا نجد اصول هذه النظرية عند ابن حزم، اذ جعل الخلق خاصية الهية بحتة ، فقال : " ان جميع ما في العالم " مادون الله تعالى مخلوق لله . . . . أجسامه وأعراضه كلها ، لانحاشي شيئاً منها " (٥) . والله خالق للافعال ، لا يبرزها إلا اذا توافرت الاسباب

(١) انظر : الفصل الثالث ص ٧٧ - ٧٨ .

(٢) الفصل في الملل والنحل ، ج ٥ ص ١٦ .

(٣) ابن رشد : منهاج الادلة ، ص ٢٢٧ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٢٩ .

(٥) الفصل في الملل والنحل ، ج ٣ ص ٦٨ .

المبرزه للفعل ، من مثل وجود الادوات وصحتها . فلا يخلق الله المشي الا وهناك ارجل موجودة ، أو قدرة الرؤيه ، الا والعين موجودة . وهذا الخلق يقترب مع هذه الالات فلا يسبقها ، بل تكون هذه الادوات مقارنة ومحلل للخلق .

ان حرية الارادة مظهر من مظاهر العلم الالهي ، ويتصف هذا العلم بصفات (١) الشمول المطلق والقدم . ومن هنا يقول : " إن علمه تعالى بالاشياء متقدم لوجودها " والله يعلم الاشياء على ما ستكون عليه ، فاذا كانت عليه ، علمها على الكينونة الواقعة . ولا تتغير واقعة العلم الالهي بذلك الشيء ، رغم انتقالها من حال القوة الى الفعل . والتغير هو صفة لاحقة للاشياء الحادثة . فـ " الزمان في كل هذا للمعلوم ، وأما علمه تعالى ففي غير زمان ، وليس ها هنا تبدل علم ، انما يتبدل المعلوم فقط ، والعلم بكل ذلك لم يزل غير متبدل ... فعلم الله .... واحد لا يتبدل ولا يستحيل ، ولا زاد فيه تبدل الأحوال التي للمعلوم شيئا ، ولا نقص منه عدمها شيئا ، ولا أحدث له حدوث ذلك ، علما لم يكن ، وانما تغاير المعلومات لا العلم ولا العليم " (٢) .

أثرت هذه النظرة الى العلم الالهي في ابن رشد ، حين حدد العلم الالهي ، وجعل التغير لاحقا بالاشياء ، مع ثبات علم الله . فقال : " إن العلم والمعلوم من المضاف ، وكما انه قد يتغير احد المضافين ولا يتغير المضاف الاخر في نفسه ، كذلك يشبه ان يعرض للأشياء في علم الله سبحانه اعني ان تتغير في انفسها ، ولا يتغير علمه سبحانه بها " (٣) .

#### التوفيق بين الشريعة والفلسفة :

احتلت مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة ، مكانا بارزا في فلسفة ابن رشد . وقد اتبع في هذا التوفيق طريقين : الأول : بيان اتفاقهما - اعني الفلسفة والدين - في المنهج ، والثانية : بيان اتفاقهما في الغاية والنتيجة . أما اتفاقهما في المناهج

فإن الفلسفة تنتهج طريق البرهان ، وهذا ما تفعله الشريعة . فإذا " كنا نعتقد معشر المسلمين - كما يقول ابن رشد - ان شريعتنا هذه ، الالهية الحق ، وانها التي نسبت على

(١) (٢) الفصل في الملل والنحل ، ج ٢ ص ١٣٠ .

(٣) ابن رشد ، ابوالوليد محمد بن احمد : كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال بتقديم هـ البيرنصرى نادر ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ، ١٩٦١ ، ص ٦٠ .

هذه السعادة ، ودعمت اليها ، التي هي المعرفة بالله ( عز وجل ) وبمخلوقاته ، فإن  
لذلك متقرر عند كل مسلم ، من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته ، من التصديق  
وذلك ان طباع الناس متفاغلة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق  
بالاقاويل الجدلية ، كتمديق صاحب البرهان بالبرهان ، إذ ليس في طباعه اكثر من ذلك  
ومنهم من يصدق بالاقاويل الخطابية ، كتمديق صاحب البرهان ، بالاقاويل البرهانية <sup>(١)</sup> ،  
والحق - كما يقول - لا يصاد الحق .

لقد سبق لابن حزم ان استخدم الطرق الثلاث السابقة في بيان اعتقاد الحق واتباعه ،  
حيث بين ان الاعتقاد يكون " إما عن برهان ، او اتباع من صح برهان قوله ، فيكون  
علماً يقينياً ، ولا بد . وإما عن اقناع فلا يكون علماً متيقناً ، ويكون إما حقاً أو باطلاً <sup>(٢)</sup> " .  
يتضمن منهج الاقناع عند ابن حزم الاقاويل الجدلية ، والاقاويل الخطابية الرشدية ،  
لأنه ( أى ابن حزم ) يعرف الاقناع بأنه " قفوية ، أو قضائية أنست النفس بحكم شيء ما ، دون  
ان توقفها على تحقيق حجة ، ولم يقم برهان باطلاً له " <sup>(٣)</sup> . فهي اما بالقدرة البلاغية ،  
او المناظرة الجدلية وأساليبها .

اما اتفاق الفلسفة والدين في الغايات والنتائج ، فيتجلى في ان ابن حزم قد  
صرح بأن الفلسفة ، والشريعة ، متفقتان على تحقيق السعادة للفرد في الدنيا ، باصلاح نفسه ،  
وتحليها بالفضائل وحسن السياسة الداخلية للأسرة ، والامة . وتحقيق سعادة الفرد في  
الآخرة بالنجاة من النار . وقد أجمل ذلك بقوله : " إن الفلسفة على الحقيقة ، انما  
معناها وثمرتها ، والغرض المقصود نحوه بتعلمها ، ليس هو شيئاً غير اصلاح النفس بأن  
تستعمل في دنياها الفضائل ، وحسن السيرة الموءودة الى سلامتها في المعاد ، وحسن  
السياسة للمنزل ، والرعية ، وهذا نفسه لاغيره ، هو الغرض في الشريعة هذا ، لاخلاف فيسره  
بين أحد من العلماء بالفلسفة ، ولابن أحد من العلماء بالشريعة " <sup>(٤)</sup> .

لقد استفاد من أتى بعد ابن حزم من هذا الاعلان عن الاشتراك في الغرض بين الفلسفة

(١) ابن رشد ، فصل المقال ص ٣٤ .

(٢) (٣) الاحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ٣٩ .

(٤) الفصل في الملل والنحل ، ج ١ ص ٩٤ . انظر كذلك : رسائل ابن حزم ، ج ٤ ص ٨٠ .

والدين ، وكان من أشهر هؤلاء ابن السيد البطليوسي ، وابن رشد . أما ابن السيد ، فقال :  
"لأفرق بين الفلسفة ، والشرعية في الغرض المقصود ، وهو خلاص النفوس ووصولها إلى  
السعادة بعد الموت ، غير أن الفلسفة تعطي الأمور برهاناً وتصوراً ، والشرعية تعطيها  
اقتباساً وتخيلاً " (١) .

أما ابن رشد فيقول بدوره : " ينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم  
العلم الحق ، والعمل الحق ، والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى . وسائر  
الموجودات على ما هي عليه ، وبخاصة الشريعة منها ، ومعرفة السعادة الآخروية ، والشقاء  
الآخروي ، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة ، وتجنب الأفعال التي تفيد  
الشقاء " (٢) .

مما لا شك فيه إذن أن ابن رشد قد استفاد من فلسفة ابن حزم ، كما يتضح من  
النصوص السابقة ، وأرى أن عرض ابن حزم كان أكثر دقة في بعض المسائل ، نتيجة لمذهبه  
الظاهري الذي فرغ عنيه التمسك بالصرامة والدقة في عرض قضاياها ، كما هو الحال في  
بيانه لاتفاق الشريعة والفلسفة .

#### ب - ابن تيمية :

أثنى ابن تيمية ( - ٧٢٨ هـ ) على آراء ابن حزم كثيراً (٣) ، وبخاصة في مسألة  
القدر . ونجد رأي ابن حزم متغلغلاً في كتابات ابن تيمية ، لا سيما في هذه المسألة ، وتفصيل  
ذلك أن ابن تيمية قد بنى مسألة القضاء والقدر على العلم الإلهي ، ولأن الله " بكل  
شيء عليم ، وبكل شيء محيط .. فإنه على كل شيء قدير ، ومن جملة الأشياء ، أفعال العباد :  
طاعتهم ومعاصيهم ، فهو تعالى يعلمها .. إجمالاً وتفصيلاً . وقبل أن يعملوها . وأعمالهم  
وأفعالهم داخلة تحت مشيئة الله ، وإرادته ، قد شاءها منهم وإرادتها ، ولم يجبرهم لا على

---

(١) ابن السيد البطليوسي : مخطوط المسائل والاجوبة ، تشتربت رقم ٣١٩٠ ، نقلنا عن حسن  
علقم : الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي ، رسالة ماجستير ،  
مكتبة الجامعة الاردنية ١٩٨٦ ، ص ١٧٤ .

(٢) ابن رشد : فصل المقال ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(٣) أنظر : شيخ الاسلام ابن تيمية : نقض المنطق - لعقيق محمد بن عبدالرزاق حمزة ،  
وسنيمان الصنيع ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م

الطاعات ، ولا على المعاصي بل هم الذين فعلوها باختيارهم " (١) ، وهذا الرأي وسط بين ما يسميهم بالقدرية النفاة للصفات، وهم المعتزلة، وبين القدرية المجسمة وهم الجهمية .

وهكذا نرى ان ابن تيمية قد حل الاشكال الواقع بين علم الله المطلق ، والفعل الانساني الارادي ، بالطريقة التي طرحها ابن حزم ، اذ بين أن الاستطاعة نوعان : الاول استطاعة قبل الفعل ، وهي التي بنى عليها التكليف ، والامر والنهي ، وتعتمد على توافر الادوات، والقوى وصحتها، وارتفاع الموانع عنها ، وتتم بالارادة الانسانية التي تحدد الشرط الرابع . وهي خلق الله للفعل دون غيره . يقول ابن تيمية : " ان الاستطاعة التي هي مناط الامر والنهي، وهي المصححة للفعل - لا يجب ان تقارن الفعل . واما الاستطاعة التي يجب معها وجود الفعل فهي مقارنة له " (٢) .

ويقول عن استكمال الاستطاعة بالشرط الالهي : ان " قدرة العبد مخلوقة لله ، و ارادته مخلوقة لله ، فالله قادر مستقل ، والعبد قادر بجعل الله له قادراً، وهو خالق قدرته، و ارادته، وفعله " (٣) .

نرى مما سبق اتفاق ابن تيمية مع ابن حزم في الاطار العام الذي عولجت فيسسه مسألة حرية الارادة الانسانية، وتشابه الطريقة التي حل بها الاشكال، والنتيجة التي انتهيا اليها .

#### ج - ابن قيم الجوزية :

ان اعظم تأثر لكتابات ابن حزم ، هو الذي نراه في مؤلفات ابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ) الذي تأثر بابن حزم في مسألتين اساسيتين :

##### الأولى : نظرية الحب :

عرف ابن قيم الجوزية مؤلفات ابن حزم مباشرة ، كما يتضح ذلك من ذكره لاسماء هذه الكتب ، والمؤلفات ، ومنها طوق الحمامة (٤) ، الذي نقل عنه نصوصاً طويلة

(١) ابن تيمية : الدرة البهية ، شرح القصيدة التائية في حل المشكلة القدرية

تأليف عبدالرحمن آل سعدى، مطبعة المشهد الحسيني ، ص ٢١ .

(٢) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، دار الكتب العلمية ، لبنان

الطبعة الاولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ، ج ١ ص ٦٥ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٨١ ، وانظر كذلك : الفصل الثالث ، ص ٧٧ - ٧٨ .

(٤) انظر : روضة المحبين ، ص ١١٨ وقد ذكر كتاب : الفصلي الملل والنحلي كتابه الروح ص ٦٠ .

في رده علة الحب الى التناسب الموجود بين الأرواح، يقول ابن القيم : " ان التناسب الذى بين الارواح من أقوى أسباب المحبة " (١) ، " وهذه المناسبة نوعان : أصلية من أصل الخلقة، وعارضة بسبب المجاورة، أو الاشتراك في أمر من الأمور . . . . فأما التناسب الأصلي فهو اتفاق اخلاق، وتشاكل أرواح، وشوق كل نفس الى مشاكلها، فان شبه الشيء يجذب اليه بالطبع، فتكون الروحان متشاكلتين في أصل الخلقة ، فتجذب كل منهما الى الأخرى بالطبع " (٢) .

لا شك في ان هذه النظرية مستمدة من مؤلفات ابن حزم ، الذى جعل علة الحب الاتصال والانغمال . فقال : " قد علمنا ان سر التمازج والتباين في المخلوقات، انما هو الاتصال والانغمال، والشكل دأباً يستدعي شكله، والمثل الى مثله ساكن، وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد " (٣) ، ومن هنا فان الحب " استحسان روحاني وامتزاج نفساني " (٤) ، والدليل على ذلك " انك لاتجد اثنين متحابان، الا وبينهما مشاكلة، واتفاق في الصفات الطبيعية ، لا بد في هذا وان قل، وكلما كثرت الاشباه، زادت المجانسة، وتأكدت المودة " (٥) .

ينقسم الحب نتيجة التشاكل والاتفاق بين النفوس في الصفات الى نوعين : الأول الحب القوى الناتج عن المشاكلة ، والمناسبة ، ولا يزيله الا مانع أقوى من السبب . أما النوع الثاني فحب الغرض . ويقول ابن حزم في هذا الحب انه " شيء في ذات النفس، وربما كانت المحبة لسبب من الاسباب، وتلك تفنى بفناء سببها، فمن ودك لأمر ولى مع انقضائه " (٦) ، والحب عند ابن القيم ينقسم أيضا الى قسمين، كما هو الحال عند ابن حزم . فالمحبة " اذا لم تكن بالمشاكلة، فإنما هي لغرض من الاغراض تزول عند انقضائه، وتضمحل، فمن حبك لأمر ولى عند انقضائه " (٧) .

(١) ابن القيم : روضة المحبين ، ٦٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٦٧ وانظر كذلك ، ص ٧٧ .

(٣) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٦ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٧ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٨ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٦ .

(٧) ابن القيم : روضة المحبين ، ص ٧٠ .

مادام الحب واقعا نتيجة التشاكل فإنه لا يرتبط بالجمال فحسب، فالنفس تسعى لحب نفس أخرى بفعل التشاكل ، والمناسبة القديمة ، الكائنة في العالم الرفيع كما يقول ابن حزم : " لو كان ملة الحب حسن الصورة الجسدية، لوجب الا يستحسن الانقص ——— الصورة، ونحن نجد كثيرا مما يوءثر الأدنى، ويعلم فضل غيره ولا يجد محيداً لقلبه عنه ، ولو كان للموافقة في الاخلاق ، لما أحب المرء مَنْ لا يساعده ولا يوافقه " (١).

ويبدو أن هذه النظرة في قول ابن القيم : " إن العشق لا يقف على الحسن والجمال ، ولا يلزم من عدمه عدته، وإنما هو تشاكل النفوس وتمازجها في الطباع المخلوقة " (٢).

الحب عند ابن حزم ، حالة متفردة ! أعني أنها لا تتكرر في " الوقت الواحد " (٣) وقد يبدو هذا الرأي واضحا لدى ابن القيم الذي يقول : ان " قوى الحب ، متى انصرفت إلى جهة لم يبق فيها متسع لغيرها " (٤)، و " المحبوب لذاته لا يمكن ان يكون إلا واحدا ، ومستحيل ان يوجد في القلب محبوبان لذاتهما " (٥).

ان الحب اذا تمكن في المحب ادى الى تغيير السلوك، فالحب عند ابن حزم " يزين للمرء ما كان يأنف منه ، ويسهل عليه ما كان يصعب عنده، حتى يحيل الطباع المركبة، والجبلية المخلوكة " (٦)، قال المرء " بجود .... ببذل ما كان يقدر عليه ، مما كان ممتنعا به ، قبل ذلك ، كأنه هو الموهوب له، والمسعي في حظه .... فكَمْ يخيل جاد، وقطوب تطلق ، وجبان تشجع ، وغلبيظ الطبع تطرب .... " (٧).

وقد استعار ابن القيم هذا الوصف ليبين أثر الحب على المحب ، فقال : ان " العشق يمشي العقل ، ويذهب الهم ، ويبعث على حسن اللباس، وطيب المطعم ، ومكافئ الاخلاق ، ويعمل في الهمة، ويحمل على طيب الراحة، وكرم العشرة، وحفظ الادب والمروءة " (٨) .

(١) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٦ ، وانظر كذلك ص ٩٠ .

(٢) ابن القيم : روضة المحبين ، ص ٦٨ .

(٣) انظر الفصل الخامس ، ص ١٣٢ .

(٤) ابن القيم : روضة المحبين ص ٢٨٨ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٢٩٢ .

(٦) ابن حزم : طوق الحمامة ص ١١ .

(٧) المصدر السابق ، ص ١٢-١٣ .

(٨) ابن القيم : روضة المحبين ، ص ١٧٣ .

ومن الصفات الملازمة ، والأخلاق البادية ، على المحب بعد تنسمه بالحُب ، الطاعة والذل للمحِب ، موافقة له وسعيًا إلى أرضائه . وهذه الصفة مردولة في ذاتها ، إلا في هذا الموطن لدى ابن حزم ، فلا " يقولن قائل ، إن صبر المحب على دلة المحب ، دناءة في النفس " (١) .

استعار ابن القيم التحليل السابق بألفاظه ، فقال : " ولا يأنف العزيز السدى لا يذل لشيء من ذله لمحَبوبه ، ولا يعدة نقصاً ، ولا عيباً ، بل كثير منهم بعد ذله عزاً " (٢) .

يقف ابن القيم في النهاية ، موقف الدعي إلى العفة ، المحذر من الوقوع في المعصية ، كما وقف ابن حزم ، فيرجع امتناع المحب عن المعصية ، بعد أن وقعت له أسبابها إلى عاملين : الأول هو الإيمان . والثاني . غلبة العقل على الهوى . وقد وصف من آثر عاجل العقوبة ، والالام على لذة الوصل الحرام ، فقال : " هذا باب يدخل فيــــه رجلان : أحدهما من تمكن من قلبه الإيمان بالآخرة ، وما أعد الله فيها من الشؤب والعقاب لمن عصاه ، وآثر أدنى الفوتين ، واختار أسهل العقوبتين ، والثاني : رجل غلب عقله على هواه ، فعلم ما في الفاحشة من المفساد ، وما في العدول عنها من المصالح " (٣) .

لقد سبق لابن حزم أن بيّن أسباب الامتناع عن المعصية مع توافر أسبابها ، فأرجعها إلى طبع " مال إلى غير هذا الشأن ، واستحكمت معرفته بفضل سواه " و " إما بصيرة حضرت في ذلك الوقت ، وخاطر تجرد انقمعت به طوابع الشهوة " (٤) .

يبدو لنا بعد تحليل التصوُّص تشابه أفكار كل من ابن حزم ، وابن القيم ، مع فضل ابن حزم في السبق إليها ، وإحكام النظرية عنده ، بينما تبدو آراء ابن القيم هشة ، لاعتمادها على النقل ، وسرد الحكايات ، وارتجالها الغرض الذي وضعت من أجله .

(١) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٤٣ . وانظر كذلك ص ٤٤ .

(٢) روضة المحبين ، ص ٢٨٨ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٥٩ .

(٤) طوق الحمامة ، ص ١٤٤ . وانظر الفصل الخامس ، ص ١٤٨ .

## الثنائية - جسمية النفس :

لعل ابن القيم من أبرز المفكرين المسلمين الذين تبينوا نظرية جسمية النفس، وقد أخذ هذا عن ابن حزم مباشرة، إذ ذكر تعريف ابن حزم ، وشبناه فقال : إن النفس " جسم طويل ، عريض عميق ، ذات مكان ( جثة متحيزة ) مصرفة للجسد " (١). وهي " جسم مخالف بالماهية ، لهذا الجسم المحسوس ، وهو جسم نوراني ، علوى خفيف حي متحرك ، ينفذ في جوهر الاعضاء " (٢)، وواضح ان تعريف ابن القيم للنفس ، وعفتها يشبه تماما ما ذكره ابن حزم في كتاب الفصل (٣).

وقد سار على هذا أيضا شارح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز ، ( - ٧٩٢هـ ) ، إذ عرف النفس بأنها " جسم مخالف بالماهية ، لهذا الجسم المحسوس ، وهو جسم نوراني علوى خفيف حي ، متحرك ، ينفذ في جوهر الاعضاء ، ويسرى فيها سريان الماء في الورد ، وسريان الدهن في الزيتون " (٤).

إذا كان ابن القيم قد وضع أدلة تجوزت المائدة، لا ثبات أن النفس جسم فقد اعتمد في جملتها على الآيات، والأحاديث، والأخبار الدينية الواردة، لكنه ضمن ذلك عرضا للدلالة العقلية . لقد ذهب الى " أن الرب تعالى ، خاطبها واستنطقها ( أي النفس ) فأجابته وخاطبته " (٥). وقرر " انتقالها من حيز الى حيز " (٦). وبالتالي فإنها في مكان. والرسول ( ص ) حين قال : " الأرواح جنود مجندة ، فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف " فقد وضعها بأنها جنود مجندة ، والجنود ذوات قائمة . . . . . ومحال أن تكون الجنود أعراضاً ، أو تكون لداخل العالم ، ولا خارجة ، ولا بعض لها ولا كل " (٧).

إننا نجد هذا القول عند ابن حزم ، في أثناء عرضه لدليل المكان، فـ " النفس لا تظو من أن تكون خارج الفلك ، أو داخل الفلك ، فلو كانت خارج الفلك ، فهذا باطل إذ قام البرهان على تناهي جرم العالم ، فليس وراء النهاية شيء ، ولو كان وراءها شيء ، لم تكن نهاية ، فوجب ضرورة أنه ليس خارج الفلك ، الذي هو نهاية العالم ، شيء لا خلا ، ولا ملاء ،

(١) ابن القيم : الروح ، ص ٢٤٠.

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٤٢.

(٣) ج ٥ ص ٧٩ ، ٨١.

(٤) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٣٩٣.

(٥) (٦) الروح ، ص ٢٤٥.

(٧) المصدر السابق ، ص ٢٤٩.

وإذا كانت في الفلك فهي ضرورة، إما ذات مكان، وإما محمولة في ذي مكان.... وقد قام الدليل على أن النفس ليست عَرَضاً لأنها عالمة، حساسة، والعرض ليس عالماً، ولا حساساً، وصح أنها حاملة لصفاتها، لا محمولة، فإذا هي حاملة، متمكنة فهي جسم لا شك فيه " (١).

خط ابن القيم بين الأدلة التي قدمها ابن حزم على وجود النفس وأدلة جسميتها، فجعل أدلة وجودها هي أدلة جسميتها، مثلما فعل لصفات النفس من العلم، والفكر، والبغض، حيث استدل بها على أنها شيء مفارق للجسد فهي شيء آخر غير الجسد، وهو النفس " (٢). وهذا عين ما قال به ابن حزم في الدليل المنطقي (٣).

إما العلاقة بين النفس والجسم، فقد حددها ابن القيم في ثلاثة وجوه. فقال: " إن النفس مع الجسد لا تخلو من ثلاثة أحوال : إما أن تكون لابسة لجميعه من خارج كالشوب، أو تكون في موضع واحد كالقلب والدماغ، أو تكون سارية في جميع أجزاء الجسد " (٤).

أما ابن حزم، فقد قال : " إن النفس لا تخلو من أحد ثلاثة أوجه، لأربع لها : " إما أن تكون مُجَلِّلةً لجميع الجسد، من خارج كالشوب، وإما أن تكون متخللة بجميعه من داخل كالماء في المدرة، وإما أن تكون في مكان واحد من الجسد، وهو القلب أو الدماغ " (٥).

ويتضح مما سبق مقدار تأثر ابن القيم بابن حزم، وهو تأثر وصل إلى درجة النقل باللفظ. إضافة إلى أن كتابه " الروح مبنية بالجملة على آراء ابن حزم في النفس " (٦).

(١) الفصل في الملل والنحل، ج ٥ ص ٨٩-٩٠.

(٢) الروح، ص ٢٦١.

(٣) انظر : الفصل الثاني، ص ٣٦-٣٧.

(٤) الروح، ص ٢٨٢.

(٥) الفصل في الملل والنحل، ج ٥ ص ٧٨.

(٦) انظر على سبيل المثال : كتاب الروح الصفحات ٧٢، ١٢٦-١٢٧، ١٤٥، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١.

#### د - نظرية الحب :

تميزت نظرية الحب عند ابن حزم بصفات جعلتها مقبولة، للمفكرين المسلمين اللاحقين، لكونها مكتوبة من فقيه فيلسوف، وقد اشار كثيرون ممن أتوا بعده، الى ذلك، إما صراحة كما رأينا لدى ابن القيم، وإما بالاعتباس دون الإشارة الى المصدر او المؤلف . ومن أهم جوانب نظرية ابن حزم في الحب تلك التي بينت أصل الحب ، وسبب وقوعه . وأول من تبني نظرية المشاكلة، والمجانسة المعتمدة على اسبقية الروح ، ابن الجوزي (-٥٩٧هـ) ، اذ قال : " وقد ذكر بعض الحكماء أنه لا يقع العشق الا لمجانس . وأنه يذهب ويقوى على قدر التشاكل، واستدل بقول النبي : ( الأرواح جنود مجندة . فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف ) . وقد كانت الأرواح موجودة قبل الاجسام . فمال الجنس الى الجنس فلما افتترقت في الاجساد، بقى في كل نفس حسب ما كان مقارباً لها " (١) .

أما ابن الدباغ (- ٦٩٦هـ ) فقد تبني القول باسبقية النفس ، ليبين ان الحب لا يقع الا عن تعارف سابق، ولما كان الحب خاصة نفسية، بحيث تميل كل نفس الى غيرها - للعلاقة القديمة، والمناسبة السابقة . يقول : " النفس لا تحب مجرد الجسم اصلاً ، اذ لا مناسبة بينهما، وإنما تجذبها أولاً روح قريبة الشبه بها تذكرها بإلفها معها محلها الأول، نكس النفس لا تتنوع، ولا تكمل الا بالجسم " (٢) .

أما النويري ( - ٧٣٣هـ ) فإن كتابه الموسوعي " نهاية الأرب ..... " لم يكن مبتكراً بقدر ما هو تجميع لأشتات العلوم المختلفة، ضمن عنوان واحد . وقد ذكر التعريف الذي أورده ابن الجوزي بالنص، و اضاف اليه قوله : " فإذا شاهدت النفس من نفس نوع موافقة، مالت اليها طائفة انها هي التي كانت قرينتها، فان كان التشاكل في المعاني كانت صداقة، ومودة، وإن كان في معني يتعلق بالصورة كان عشقاً " (٣) .

---

(١) ابن الجوزي : ذم الهوى ، ص ٢٩٧ . وانظر طوق الحمامة ، ص ٦ .

(٢) ابن الدباغ ، عبدالرحمن بن محمد : كتاب مشارق أنوار القلوب ، ومفاتيح أسرار

الغيوب، تحقيق ه . ريتز، دار صادر، دار بيروت، بيروت ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م ص ١١٧ .

(٣) النويري : نهاية الأرب، السفر الثاني ص ١٣٥ - ١٣٦ .

سبب العشق عند النويرى عائد الى " شدة ميل النفس الى صورة تلائم طبيعتها " (١) ،  
أى أن الطبايع المتفقة والمتجانسة هي السبب في وقوع العشق بين نفسين ، وأصل  
الفكرة لدى ابن حزم واضح في قوله : " إنك لاتجد اثنين يتحابان ، الا وبينهما مشاكل  
واتفاق الصفات الطبيعية .... " (٢) .

تأثر "الأدب الاسباني" - كما تأثر الادب العربي - بكتاب طوق الحمامة ، وخاصة  
خوان رويث - كاهن هيتا - في كتابه " الحب المحمود " ويبرز الأثر في عدة أوجه :  
الاول : أثر الحب في المحب ، حيث يبدل أخلاقه ، من حالة الى أخرى ، وقد رأينا فيما  
سبق هذه التغييرات الحادثة على المحب ، من جبن الى شجاعة ، ومن غلظ الطبع ، الى التطرب ،  
ومن الجهل الى الادب ، ومن الفقر الى التجميل (٣) ، وفي هذا المعنى يقول خوان رويث :  
ويخلق الحب من الخشن لطيفا  
ويهب القول الجميل لمن كانت كلماته ممسا  
وبه يعـــود الجبان شجاعاً  
ويصبح الكسلان نشطا وجاداً .... (٤) .

#### الثاني : السفير .

بين ابن حزم ان السفير ربما يغدر ، فيقلب المحبوب له ، " ومن قبيح الغدر أن يكون  
المحب سفير الى محبوبه ، يستريح اليه بأسراره ، فيسعى حتى يقلبه الى نفسه ، ويستأثر  
به دونه ، وفيه أقول :

أقمت سفيرا قاصدا في مطالبـي  
وحل عرى ودى وأثبت وده  
وأبرز رويث هذا المعنى في قوله :  
فكسرت أن تكون لـي  
وثقت به جهلا فضرب بيننا  
وابعد عني كل ما كان ممكنا (٥)

(١) النويرى : نهاية الارب ، ج ٢ ص ١٢٨ ، ١٣١ .

(٢) طوق الحمامة : ص ٨

(٣) انظر المصدر السابق ص ١٢ ، ١٣ ، ٤٢ .

(٤) د . الطاهر أحمد مكي : " تأثير طوق الحمامة لابن حزم في الأدب الاسباني " ،  
مجلة آفاق عربية ، السنة الثانية ، العدد الأول ، أيلول ١٩٧٦ ، ص ٧٣ .

(٥) ابن حزم : طرق الحمامة ، ص ٨٣ .

قلت لفرناندو غرســــــــيه  
احمل لها رضاي ورغبتــــــــي  
وكن عني محاميا، لطيفا ، ولبقا

\* \* \*

قال لي إنها اعجبته ، وكانت على هواه  
وانه جعل من " كروث " خاصة به ، وعشيقتــــــــه  
... ..

قدم لها عملا بنصيحــــــــتي  
حنطة طيبة ، مضى عليها عام  
وأهداها أرنبــــــــا  
الخائن . الزائف . مرفوض  
أخزى الله رسولا  
عجلا ، بالغ الطيش  
ولارعى الله صياد الأرانب  
بخص نفسه بالصيد من وراء سيده (١)

نصح ابن حزم ان يكون السفير، ذا صفات معينة، أهمها الذكاء، وحسن التصرف ، والأمانة ،  
فقال : " ويجب ( أى السفير ) تخييره ، وارتياذه واستجادته ، واستفراجه ، فهو دليل  
عقل المرء . وبيده حياته وموته . . . . فينبغي أن يكون الرسول ذا هيئة ، حاذقا ، يكتفي  
بالإشارة ، ويقرطس عن الغائب ويحسن من ذات نفسه ، ويضع من عقله ، ما اغفله بأعشــــــــه ،  
ويؤدي الذي أرسله كل ما يشاهد على وجهه ، كأنما كان للأسرار حافظا ، وللعهد وفيــــــــا ،  
قنوعا ناصحا " (٢) .

وقد عبر رويث عن هذا بقوله :  
حاول ما استطعت ان تكون سفيرك  
لبقة ، فطنة ، ذات دربة وخبرة  
تعرف كيف تصبر وتصوغ الأكا ذيب اللطيفة

(١) د . الطاهر مكي ، أثر ابن حزم . . . . ص ٧٤ .

(٢) طوق الحمامة ، ص ٣٤-٣٥ .

لأن القدر المغطى أسرع غليانا (١) .

أفضل السفراء لدى ابن حزم من كانت من العجائز ، لِمَا فيها من خبرة ، وسعي أكيد ، ولأن باعث الحب لديها لم يعد محل تنافس ولبعد الشبهة عنها ، وأفضل هؤلاء من كانت قريبة . يقول : " وإما جليلا لاتباعه الظن ، لنسك يظهره ، أو لسن عالية قد بلغها ، وما أكثر هذا في النساء ، ولا سيما ذوات الحكايز ، والتسابيح " (٢) . ويقول : " أو ذا قرابة من المرسل اليه ، لا يشح بها عليه " (٣) .

يبدو هذا التفضيل واضحا في أبيات رويث .

لتكن سفيرتك اليها من قرابتك

وأن تكون وفية لك ، وليست خادماً لها .

وفي قوله أيضا :

إذا لم يكن لك قريبة كهذه فعليك بالعجائز

من اللائي يترددن على الكناشس ويعرفن الأزقة

يحفظن كثيراً من الحكايات والنصائح وفيهن رقة (٤) .

بين من التشابه بين أقوال ابن حزم ، ومن سبقه من المفكرين المسلمين ، والشاعر الاسباني مدى أثر نظرية الحب في هؤلاء ومدى شيوع كتاب طوق الحمامة في الاندلس والبلاد الاسلامية ، وقد كان هذا الأثر الى جانب ما اقتبس منه الفلاسفة من آراء أخلاقية وميتافيزيقية ، سببا في خلود ابن حزم ، وعلو مكانته عند القدماء ، والمحدثين على حد سواء .

---

(١) د . الطاهر مكي ، أثر ابن حزم ص ٧٤ .

(٢) ابن حزم : طوق الحمامة ، ص ٣٥ .

(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

(٤) د . الطاهر مكي ، أثر ابن حزم ص ٧٤ ، وأنظر ما بعدها .