الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة
مشروع الأخلاق والمواطنة والتسامح

المعرفة والحب عند ابن حزم الأندلسي

مذكرة لنيل شهادة الماجستير

إعداد الطالب :
بن علية المسعود

إشراف الأستاذ الدكتور :
عبد اللاوي محمد

أعضاء لجنة المناقشة :

. أ. د . صايم عبد الحكيم	**أستاذ**	**رئيسا**	**جامعة وهران .**
. أ.د . عبد اللاوي محمد	**أستاذ**	**مشرفا ومقررا**	**جامعة وهران .**
. أ. د . حفيان محمد	**أستاذ محاضر– أ–**	**مشرفا مساعدا**	**جامعة سعيدة .**
. أ.د . بوشيبة محمد	**أستاذ محاضر– أ–**	**مناقشا**	**جامعة وهران .**
. أ.د. ملاح أحمد	**أستاذ**	**مناقشا**	**جامعة وهران .**

السنة الدراسية : 2014 م / 2015 م

إهداء ....

أتقدم بهذا العمل إلى " سي محمد " رحمه الله .

شكر وتقدير :

أشكر أستاذي الكريم صايم عبد الحكيم الذي لم يبخل عليا بالنصائح والتوجيهات والمساعدة وذلك طيلة سنوات دراستي ، كما وأشكر أستاذي الفاضل عبد اللاوي محمد الذي تشرفت بالعمل عنده والذي يعود له الفضل في إخراج هذا العمل بهذه الصورة والشكر موصول لأستاذي حفيان محمد .

مقدمـــــــــــــة

مقدمة:

هذه الدراسة هي حول موضوع المعرفة أو بالأحرى مشكل المعرفة وعاطفة وقيمة الحب ، سواء على المستوى الفكري أو الأدبي أو السيكولوجي وأهم الإسهامات التي عبرت عنهما وأهم نقاش هو في إمكانية العلاقة والارتباط بينهما لما يشكله ذلك الأمر من أهمية بالغة في الوصول إلى السعادة و الاستقرار النفسي والاجتماعي ، وتطور في الحقل المعرفي ، وعلى كثرتها أي الحديث في المعرفة وحديث آخر في الحب فإن ابن حزم من بين أوائل المفكرين الذين تطرقوا لهذا الموضوع من خلال رسالتيه (طوق الحمامة) و (الأخلاق والسير) .

فلا أحد ينكر دور المعرفة في تجاوز الإشكاليات والصعوبات الماضية والراهنة وحتى في المستقبل ، كما أنه لا يمكن جحود دور الحب وبخاصة في علاقة الإنسان مع موضوع معرفته ، أو في علاقة الإنسان بالإنسان امرأة برجل أو رجل برجل في إطار الصداقة أو في علاقة العبد بربه ، أو الرب بعبده ، وهي أكثر الحالات حضورا في الحديث عن المعرفة والحب و ارتباطهما مع بعض وبخاصة في الفكر العربي الإسلامي . ولعل بحثنا سيقتصر على هذه الأشكال دون غيرها رغم ما ينطوي عليهما التصوران من أشكال ففي كل هذه الحالات تحضر المعرفة كشرط لحصول حالة الحب كما وأن الحب يستقيم حاله بحضور المعرفة.

ولعل محاولة البحث في الفكرتين وسعينا لإيجاد روابط بينهما يقتضيه ما يلي :

أولا : الدافع المنطقي الذي أكد عليه ابن حزم من خلال رسالتيه ، وبخاصة في حديثه عن ذلك في العلاقة الفكرية بين الذات المدركة والموضوع المدرك على المستوى النظري ، وفي علاقة الذات بالغير على المستوى النفسي الاجتماعي ، ثم علاقة الذات بواجب الوجود على المستوى الروحي الديني .

ثانيا : الدافع الإنساني ، لما لهذين الموضوعين وارتباطهما مع بعض من أهمية جليلة في توطيد عرى روابط الألفة والتعلق والحب والمحبة بين الإنسان ومواضيع فكره والإنسان والأخر والإنسان والله ، الأمر الذي سيؤدي حتما إلى بلوغ الحقيقة وإلى تحقيق السعادة بصورتها المادية والمعنوية ومن ثمة الاستقرار.

وتستمد هذه الدراسة أهميتها من:

أن موضوع المعرفة وعاطفة الحب وارتباطهما مع بعض أمر ذا أهمية لما بينهما من تشابك معرفي و نفسي سيكولوجي و ديني اجتماعي ودورهما في جوانب اجتماعية ودينية وروحية ونفسية تعمل على استقرار الفرد والمجتمع.

وهناك أهمية معرفية بادراك حقيقة المعرفة وكيف تأتى للعلماء الوصول إلى منابعها وإمكانيتها ووسائلها وحدودها ، أوليس الإنسان يدين لهذه المعرفة بما حققه من نهضة وتطور وتقدم علمي وتقني لها ولمن كان خلفها ؟

كما أن هناك أهمية اجتماعية من خلال دور وأهمية عاطفة وقيمة الحب المقترن بالمعرفة من أجل تحقيق السلام واستتباب الأمن وتحقيق الاستقرار داخل المجتمع ، فالنزاع والكره والحقد بل وإلغاء الأخر هو نتيجة غياب قيمة الحب في داخل المجتمعات ، وما التسامح إلى ثمرة له هذا الأخير الذي يؤسس للمواطنة ومن ثمة التعايش بين الناس على اختلافهم في العادات والتقاليد والعقائد وطرق العيش .

إضافة إلى كل ذلك هناك أهمية سيكولوجية وذلك في دور عاطفة الحب باعتبارها شكل من الانفعالات الهادئة المستديمة التي تعم كيان الإنسان في الوصول إلى المعرفة وفي ترسيخ قيم وفضائل ذات طابع أخلاقي ، و من خلال دور الذات المدركة كطرف في معادلة تشكل المعرفة إضافة للموضوع المدرك ، وأهمية العاطفة الرغبة والميل والهوى ... والحب في تحقق المعرفة . دون أن ننسى الأهمية الدينية ، ذلك أن ديننا تحدث عن أهمية المعرفة والعلم والنظر وطلب الحكمة ، كما وأنه أكد على أهمية الحب في أشكاله المتعددة وإن كان أسماه حب الله ولله . وقد وردت الكثير من الآيات عن عباد الله الذين اختصهم بحبه وعنايته بهم وقد حدد صفاتهم ، كما أنه ذكر شروط من يسعى ليحوز على محبة الله .

ولعل اختيارنا لهذا الموضوع هاهنا يعود إلى سببين حاسمين أحدهما ذاتي وآخر موضوعي ، فالسبب الأول غياب لغة الحب وبخاصة بين الإنسان وأخيه الإنسان ، و طغيان لغة الكراهية والحقد سواء على مستوى الأفراد وحتى المجتمعات ، الأمر الذي غاب معه أي فسحة للحوار والود والتقارب وبالمقابل طغى طابع الحروب والاقتتال وإلغاء للأخر . وهذا الأمر سار على العلاقات الأسرية وفي الصداقة ، بل وحتى في الجانب العقدي الديني و اتساع رقعة الإلحاد والفراغ الروحي وغياب محبة الله وما يسببه ذلك من أثار بالغة الخطورة على المجتمعات و زوالها .

وأما السبب الموضوعي فهو ارتباط المعرفة بالحب ، كون الأولى شرط لتحقق الثانية ، كما أن الثانية شرط للأولى ومدى أهمية هذه العلاقة في استجلاء الغموض و ما يكتنف الظواهر والأشياء والمخلوقات من حقائق وجب معرفتها والوصول إلى كنهها و تحديد طبيعتها وآثارها وقيمتها . ولعل هذا الأمر يحقق جملة من الأهداف أهمها هو إضافة لبنة للدراسات والأبحاث في ميدان الفلسفة وبخاصة ما تعلق بفلسفة الأخلاق . وتحقيق قراءة تاريخية لتراثنا المليء بالتجارب والخبرات التي تغنينا أحيانا عن أية حلول من هنا أو هناك بعيدا عن الاستهلاك الأعمى لما يقدمه الآخر . والكشف عن ما قدمه المفكر ابن حزم من خلال كتابيه (طوق الحمامة) و (الأخلاق والسير) في سبر أغوار النفس البشرية في علاقتها مع موضوعاتها المتعددة في المثل العليا أو في علاقات البشر مع بعضهم البعض أو في علاقات البشر بمن أوجدهم ودور المعرفة في ذلك . وإبراز الحضارة العربية الإسلامية ومن خلال شخص ابن حزم من جديد باعتبارها محطة مهمة في الفكر البشري من خلال ما اتصفت به من تطور فكري وتقدم مادي وتفتح على الإنسانية من خلال ما تمتعت به من قيم كالحرية والتعايش بين مختلف الأجناس فيها في ظل التشويه الممنهج الذي يطالها سواء من بعض أبنائها أو من خصومها . وأما من ناحية الدراسة فإنه لا يخفى علينا أن هناك العديد من الدراسات والأبحاث الأكاديمية التي تناولت المفكر ابن حزم في شتى التخصصات إن في الفلسفة أو الفقه أو الأدب أو سواها ، لكن ما يعنينا هنا عرض أهم الدراسات الفلسفية له عربيا ما قام به الأستاذ الطاهر أحمد المكي من خلال كتابه : ابن حزم وكتابه (طوق الحمامة) ، والأستاذ حامد أحمد الدباس من خلال كتابه : فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم الأندلسي ، وغيره من الباحثين الذين تناولوا هذا المفكر . أما عندنا فقدمت الأستاذة حاجي مباركة دراسة تناولت هذا المفكر من خلال مذكرة ماجستير بعنوان : الظاهرة الجمالية بين ابن حزم وأبي حامد الغزالي من خلال طوق الحمامة و إحياء علوم الدين وهي غير منشورة ، كما قدم الأستاذ زاير أبو الدهاج دراسة أخرى في مذكرة ماجستير بعنوان : نظرية المعرفة عند ابن حزم الأندلسي وهي الأخرى غير منشورة ، كما أن هناك العديد من الدراسات التي تناولت ابن حزم في العديد من جامعات الوطن إن في قسم الفلسفة أو قسم الآداب أو قسم العلوم الإسلامية . و ينصب بحثنا هذا حول موضوع المعرفة وعاطفة الحب ووجه العلاقة بينهما ، أي بين العقل والقلب بين البرهان الوجدان و وأهمية التبادلية بينهما للوصول إلى الحقيقة.

فإلى أي مدى استطاع المفكر ابن حزم التعبير عن مشكلة المعرفة وقيمة الحب ؟ وهل يمكن تصور وجود معرفة دون حب أو حب دون وجود معرفة ؟ وهل نستطيع من خلال رسالتيه أن نلتمس وشائج الارتباط بينهما ؟ وما تأثير ذلك على الموضوعات التي تسبح في حقل هاتين الفكرتين ؟ وما طبيعة تأثير الحياة الانفعالية في الفكر والمعرفة ؟ ما مداها وحدودها ؟ وماذا يمكننا أن نتوقع منهما ؟ أو بعبارة أخرى:

ما أهمية ارتباط الفكرتين في السلوك المعرفي والاجتماعي والنفسي والروحي في تحقيق الاستقرار وضمان الأمان بكل أشكاله ؟

وفي سبيل ذلك تم تحديد منهج البحث المعتمد في هذه الدراسة وفقا لطبيعة الموضوع المعالج ، لذلك اعتمدنا منهج السرد التاريخي من خلال عرض بوادر النشأة الأولى لمبحث المعرفة وقيمة الحب عبر العصور ، كما وأنه تم الاعتماد على المنهج التحليلي في عرض آراء المفكر ابن حزم في حديثه عن موضوع المعرفة وعاطفة الحب و سبر أغوار النفس البشرية من خلال تحليله النفسي للشخصيات وموضوعات الحب كما أنه تم الاعتماد على النقد لبلوغ الموضوعية المتوخاة في ذلك . ويبقى أن نذكر أن رحلة البحث العلمي لا تخلو من مصاعب و مشقة لا يعرفها إلا من خاضها ويمكن حصرها في سببين هما:

السبب الأول : صعوبة اللغة التي تميز بها فلاسفة ومفكرو ذلك العصر ومن بينهم عالمنا ابن حزم .

السبب الثاني : الاختلاف الحاصل في بعض من محتوى هذه الرسائل في الكتب المحققة . و تشعب الموضوع حيث يبدو للقارئ من الوهلة أنه بسيط لكن وجود مفهومين كالمعرفة والحب و ارتباطهما مع بعض باعتبارهما موضوعين غائرين منذ البدء في الفكر البشري يجعل من الصعوبة بمكان الإلمام بحيثيات الموضوع . كما وأن البعد النفسي و العلمي والمعرفي الفلسفي والاجتماعي والديني الروحي والأخلاقي يصعب من إمكانية تحديد موضع بعينه لموضوع المعرفة والحب . وقد تم تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاث فصول وخاتمة.

- المقدمة : وفيها تم عرض أهمية وأسباب اختيار الموضوع ، والمشكلة التي يطرحها ، والهدف من هذه الدراسة ، مع تقسيم هذا البحث والمنهج المتبع في ذلك .
- الفصل الأول : وكان عن ابن حزم حياته وعصـــــره أي ظروف ميلاده وعن حيــاة مفكرنا وقد تم

تقسيمه إلى ثلاث مباحث هي:

. المبحث الأول : وعرضنا فيه للحالة السياسية والاجتماعية والفكرية في عصر ابن حزم .

. المبحث الثاني : عرضنا فيه لشخصية ابن حزم وأهم مؤلفاته وأساتذته وشيوخه .

. المبحث الثالث : وعرضنا فيه لابن حزم في كتب التاريخ ، وعرضنا لابن حزم الفيلسوف والمفكر ثم الفقيه ورجل الدين وأخيرا العالم والمؤرخ.

. الفصل الثاني : المعرفة والحب عند ابن حزم وفيه عرضنا لمسار المعرفة تاريخيا عند اليونان ثم عند العرب والمسلمين في المشرق ثم في الأندلس وقد قسمناه إلى ثلاث مباحث هي :

. المبحث الأول : المعرفة والحب في تاريخ الفلسفة.

. المبحث الثاني : المعرفة والحب عند مفكري الإسلام.

. المبحث الثالث : المعرفة والحب عند ابن حزم.

. الفصل الثالث : المعرفة والحب بعد ابن حزم : وفيه عرضنا لأهم الفلاسفة والمفكرين الذين تناولوا ظاهرتي المعرفة والحب بعد أفول نجمه وقد قسمناه إلى ثلاث مباحث هي :

. المبحث الأول : المعرفة والحب عند الحميدي وابن رشد .

. المبحث الثاني : المعرفة والحب عند الغزالي وابن عربي وابن القيم الجوزية وابن تيمية .

. المبحث الثالث : المعرفة والحب في الفكر الغربي.

. الخاتمة : وفيها عرض لأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة في سياق الإجابة عن المشكلة .

الفصل الأول

الفصل الأول : ابن حزم حياته وعصره .

المبحث الأول : الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية .

- الحالة السياسية .
- الحالة الاجتماعية.
- الحالة الفكرية .

المبحث الثاني : شخصية ابن حزم .

- مولده وأسرته .
- طباعه وعلمه ووفاته .
- أساتذته ومؤلفاته .

المبحث الثالث : ابن حزم في تاريخ الفلسفة .

- ابن حزم رجل دين وفقيه .
- ابن حزم مفكرا وفيلسوفا .
- ابن حزم عالما ومؤرخا .

تمهيد:

كثيرا ما كان للمحيط الاجتماعي دور في تشكل أي شخصية سياسية أو دينية أو فكرية ، ولعل الظروف السياسية والفكرية الثقافية التي عرفتها الأندلس والتجاذبات التي حصلت بين المذاهب الدينية في بداية نشوء الفكر الفلسفي والديني فيها الأثر الكبير في صقل مواهب الكثير من العلماء والمفكرين الأندلسيين ولعل من بين هؤلاء ابن حزم الذي ترنحت حياته بفعل تقلب الظروف السياسية و الاجتماعية و الفكري ة في بلاده بالأندلس ، وقد تزاوج الفكر لديه مع السياسة في حالة لا يمكن فصل أحدهما عن الأخرى ، وكان لتقلباتها كما لاختياراته الفكرية وذلك بتنقله بين المذاهب المنتشرة آنذاك ليصل في الأخير إلى تبني المذهب الظاهري الأثر البالغ في فلسفته ومشروعه الفكري الذي عمل على تشييده ، رغم وطأة الحياة وما حملته من نكبات ، إذ لم يستسلم الرجل لها واستطاع أن يبني مدرسة تضاهي في شموخها أكبر المدارس الإسلامية ومذهبا يضاهي في شهرته المذاهب الأربعة في ذلك الوقت ومنهجا عقليا ملازما للنص كان بحق ثورة في التجديد وتجاوزا للتقليد .

ولكن بعد كل ما ذكرناه ألا يحق لنا أن نطرح مجموعة من الأسئلة التي نراها مهمة كونها كفيلة بإزالة الغموض عن شخصية الرجل وفكره وفلسفته وهي على النحو التالي :

كيف كانت الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والدينية في الأندلس ؟ من هو ابن حزم ؟ وما هو نسبه ؟ وكيف نشأ ؟ وكيف كان حال أسرته ؟ وكيف كانت مسيرته العلمية والفكرية ؟ وكيف كانت شخصيته ؟ وما هي طباعه ؟ و من هم شيوخه وأساتذته ؟ وما هي أهم مؤلفاته ؟ وإذا كان العديد من الباحثين يضعون ابن حزم في خانة الفقهاء ورجال الدين فماذا عن ابن حزم الفيلسوف والعالم والمؤرخ ؟ ماذا عن مدينته ومسقط رأسه وما دورها في صقل مواهبه وفي بناء قدراته ؟ وكيف شاركته في نجاحاته ومشاركته لها أحزانها ونكباتها ؟ وكيف كانت أوضاع المرأة في بلاده وهو الذي يقال أنه أنصفها ؟

الحالة السياسية :

إن كلمة الأندلس التي أطلقت على تلك البلاد الأوربية التي فتحها المسلمون والتي أصبحت فيما بعد منارة للعلم والفكر والفنون والتي كانت امتدادا للحضارة العربية والإسلامية التي قامت على قيم التسامح والتعايش ليؤكد على مدى ما تميز به الفتح الإسلامي في ربوع الأوطان إن في الشرق أو الغرب ، فقد تميز المسلمون الفاتحون بأخلاق التسامح " العرب من أكثر الأمم تسامحا مع المخالفين لهم في المعتقد والجنس واللسان ، ولولا تسامحهم أيام عزهم بالإسلام ، لم تبق بقية من الأمم المغلوبة في بلادها محتفظة بدينها ولسانها ومقدساتها " (1) ذلك أنهم عندما فتحوا الأندلس فإنهم بقوا محافظين على الكثير من طبائعها اللهم إلا ما كان يهدد العقيدة ولعل من بين الأشياء التي حافظوا عليها اسم البلد الجديد الذي قدموا إليه أي الأندلس ، إن من يعتقد أن للعرب الفاتحين دخل في هذه التسمية مخطئ و يجافي الحقيقة . " فقد كانت هناك بعض القبائل الهمجية التي جاءت من شمال اسكندنافيا من بلاد السويد والدنمارك والنرويج وغيرها وهجمت على منطقة الأندلس وعاشت فيها فترة من الزمن ، ويقال إن هذه القبائل جاءت من ألمانيا ، وما يهمنا هو أن هذه القبائل كانت تسمى قبائل الفندال أو الوندال باللغة العربية ، فسميت هذه البلاد بفاندالسيا على اسم القبائل التي كانت تعيش فيها ومع الأيام حرف إلى أندوليسيا فأندلس " . (2)

وقد تم فتح الأندلس حاولوا تأسيس خلافة إسلامية لهم فيها تابعة لخلافتهم في المشرق ، ومن نافلة القول أن الأندلس قبل دخول العرب إليها كانت ولفترة طويلة تعيش اضطهاد ا وظلما وتخلفا سياسيا . " وفيها غزا طارق بن زياد مولى موسى بن نصير الأندلس في اثني عشر ألفا ، فلقي ملك الأندلس واسمه أذرينوق ، وكان من أهل أصبهان وهم ملوك عجم الأندلس فزحف له طارق بجميع من معه وزحف الأذرينوق في سرير الملك وعليه تاجه وجميع الحلية التي كان يلبسها الملوك فاقتتلوا قتالا شديدا فقتل الأذرينوق وفتح الأندلس سنة اثنتين وتسعين " . (3) لقد استطاع المسلمون فتح الأندلس واستقروا فيها قرونا عديدة ، حيث بنو فيها حضـــارة شامخة أبرز فيها التقدم العلمي والفكري والعمران والصناعـــات

(1) – كرد علي ، غابر الأندلس وحاضرها ، المكتبة الأهلية بمصر ، الطبعة الأولى ، 1923 ، ص : 37 .

(2) – راغب السرجاني ، قصة الأندلس من الفتح حتى السقوط ، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة ، القاهرة ، مصر ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، 2011 ، ص : 15 .

(3) – ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، راجعه : محمد يوسف الدقاق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، المجلد الرابع ، ط1 ، ص : 265 .

والثقافة . " أما الأندلس فقد فتحتها المسلمون في أوائل القرن الثامن ، وقضوا فيها نحو سبعة قرون، وأقاموا فيها حضارة لا تقل عن حضارة المشرق الإسلامي " . (1) ، وقد مرت البلاد بعد ذلك بفترة من عدم الاستقرار والاضطراب وبخاصة بعد مجيء عبد الله بن محمد " فولي بعده أخوه عبد الله بن محمد ، وكان مولده سنة ثلاثين ومائتين يكنى أبا محمد "(2) ، وظلت الفتنة تطل برأسها حتى رحل أبا محمد ليحكم بعده ابن أخيه عبد الرحمن النصر ، " ثم ولي بعده ابن ابنه عبد الرحمن ابن محمد بن عبد الله ، وكان والده محمد قد قتله أخوه المطرف بن عبد الله في صدر دولة أبيهما عبد الله وترك ابنه هذا وهو ابن عشرين يوما فولي الأمر وله اثنتان وعشرون سنة " (3) وكانت الدولة في عهده تدين بالولاء لحكم بني أمية وقد شهدت البلاد استقرارا داخليا، فقد عمل الرجل على مهادنة المولدين في الثغور، ليتجه لمحاربة ابن حفصون ، وبعد فترة استطاع أن يستميله م بخفض الأتاوى كما وطلب منهم النزول من على حصونهم ومناطق سيطرتهم والعودة إلى بلاطه والانخراط في جيشه ، وقد استمر ذلك الأمر ما يقارب السبعة عشرة سنة ، بعدها اتجه لتطويع المولدين والمسيحيين والذين ازداد خطرهم على البلاد ، ليصل في الأخير لنشر السلام في ربوع الأندلس ، وظل على هذا الحال حتى تم لـه توحيد بلاد الأندلس ، " ولم يزل منذ ولي يستنزل المتغلبين حتى استكمل إنزال جميعهم في خمس وعشرين من ولايته ، وصار جميع أقطار الأندلس في طاعته " . (4) وبعد وفاته انتقل الحكم لابنه أبو المطرف الملقب بالمستنصر بالله ، ولم تدم فترة حكمه طويلا ، وعلى قصر المدة فقد عمل على إكمال مسيرة والده من خلال تشجيع الحركة العلمية والفكرية التي شهدها البلد ، ناهيك عن حماية الدولة ومواصلة محاربة الحكام الأسبان ، وتكللت جهوده بإبرام اتفاقات سلام . وبعــد وفاته انتقل الحكم إلى ابنه المستنصر بالله " ثم ولي بعده ابنه الحكم بن عبد الرحمن ويلقب بالمستنصر بالله ، وله إذ ولي سبع وأربعون سنة ويكنى أبا العاص " (5) ، وبقـــــي الرجل يحكم في البلد آمرا ناهيا محمكا بزمام الأمور ساعيا للحفاظ على البلاد حتى رحـــل لينتقل بعد ذلك الحكم لابنـــه محمد بن هشام المؤيـــد ،" ثم ولي بعده ابنه هشـــــام المؤيد

(1) – إبراهيم مدكور ، الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ، الجزء الثاني ، ص : 165 .

(2) – الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص : 12 .

(3) – م . ن ، ص . ن : 12 .

(4) – المصدر نفسه ، ص : 13 .

(5) – م . ن ، ص . ن : 13 .

يكنى أبا الوليد ". (1) و قد شهدت فترته حالة ظلم للعباد و الناس ولقي ابن حزم وأسرته نصيبا من ذلك وهاهو يروي كيف كانت الأوضاع في عهد هذا الحاكم ، " ثم شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات ، وباعتداء أرباب دولته ، وامتحنا بالاعتقال والترقيب والإغرام الفادح والاستتار، وارزمت الفتنة وألقت باعها وعمت الناس وخصتنا ". (2) ، فقد كان عمر الخليفة لا يتعدى عشرة سنوات ، فاستغل الحاجب محمد بن أبي عامر الوصاية عليه ، وبفضل حكنته ودهائه السياسي استطاع أن يتفرد بالسلطة لوحده . أصبحت الأندلس على وجه العموم و قرطبة على وجه الخصوص تحت حكم بنو عامر" لقد نجح أبو عامر محمد بن أبي عامر(المنصور) القحطاني المعافرى في الوثوب إلى الحكم في الأندلس عندما تولى الأمر هشام بن الحكم " (3) ، فاستمال محمد بن عامر أم الخليفة وعمل بعد ذلك وبنجاح كبير على وأد الدسائس والفتن ليخرج منها منتصرا ، وليتم له السيطرة على حكم البلاد هو وأسرته ما يربوا على ثلاثين سنة واتسم نفوذ العامريين على الأندلس متجاوزين الخلافة الأموية ومن نافلة القول أن الأمويون كان لهم دور في بلوغ هؤلاء الحكم."ومع ذلك استطاع ابن أبي عامر الذي لقب بالمنصور أن يكسب عامة الفتيان الصقالبة وأجزل لهم العطاء ، فأطاعوه . وقد اعتمد عليهم هو وابنه عبد الملك المظفر ". (4) وهؤلاء الفتيان هم من سبي الحروب والذين ساعدوا ابن أبي عامر في ترجيح الكفة له وكان لهم نفوذ كبير أزعج كثيرين ومنهم الأمويين . ولقد شهدت الأندلس في تلك الفترة الأمن والاستقرار. في تلك الفترة اشتغل والد ابن حزم وزيرا لدى ابن أبي عامر والملقب بالمنصور ." إلى أيام وزارة أبي رحمة الله عليه " (5) فلما ولد ابن حزم وجد نفسه يعيش في قصور الأندلس بحكم مهنة والده محاطا بالجواري والنساء، والذين أخذ عنهم الدروس الأولى في حياته." ولقد كان لصلة ابن حزم بالنساء منذ الطفولة حتى الصبا ، عن طريق المعاشرة والثقافة ، أثر كبير في ذوقه وشخصيته" (6) فقد ظل الوضع على حاله وبعد وفـــاة المنصـور سنة 392 هـ انتقل الحكم إلى ابنه أبي مروان عبـــد الملك

(1) – الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص : 17 .

(2) – ابن حزم ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 240 .

(3) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم الأندلسي ، ص : 19 .

(4) – عبد الرحمن ذنون طه ، دراسات في التاريخ الأندلسي ، ص : 47 .

(5) – ابن حزم الأندلسي ، رسائل ابن حزم ، (رسالة طوق الحمامة) تحقيق : احسان عباس ، ص : 207 .

(6) – ابن حزم الأندلسي ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 59 .

الملقب بالمظفر، والذي اقتفى أثار والده غازيا للبلاد ، وبقي على هذا الحال حتى وافته المنية سنة 399 هـ ، فتولى أخوه الحكم من بعده ، عبد الرحمن " بشنجول " وسار هو الأخر على نفس الدرب غازيا مثل أخيه ومن قبل أبيه . فحجر على الخليفة هشام وأخذ الحكم منه عنوة ، وضغط عليه لتسميته وليا للعهد فكان له ذلك ، ولما سمع الأمويون بذلك استغلوا غياب عبد الرحمن بالغزو فخلعوا هشام المؤيد وبايعوا محمد بن هشام بن عبد الجبار الملقب بالمهدي ، وفي خطوة يائسة أراد عبد الرحمن العودة إلى قرطبة غير أن أتباعه انفضوا من حوله واتجهوا لمبايعة المهدي ، " ففي سنة 399 هـ قام محمد بن هاشم الثاني الملقب بالمهدي على العامريين معلنا الثورة عليهم وأعانه على ذلك أقاربه المروانيون وعامة قرطبة ، الذين هاجموا القصر الخلافي ونهبوه ، كما نهبوا مدينة الزاهرة ، مما اضطر المحجور عليه إلى التنازل، ففي تلك السنة سقط الاستبداد العامري وعادت الخلافة الأموية من جديد ". (1) وفي خطوة لكسب عطف المهدي قبض البربر على عبد الرحمن وقتلوه وحملوا رأسه للمهدي ، وبمقتل عبد الرحمن انتهى حكم العامريين للأندلس. في هذه الأثناء بدأ عصر الفتن والدسائس وحروب الطوائف ، فقد فتك المهدي بالبربر وقتل هشام بن سليمان الذي بايعوه ، فلجأ البربر إلى التحالف مع نصارى الشمال وذلك بعد أن بايعوا سليمان بن الحكم بن الناصر الملقب بالمستعين ، واتجهوا معا لمحاربة المهدي ، فاحتلوا القلاع ووصلوا قرطبة حيث تم محاصرتها ما يربو عن السنة تقريبا، وفي تلك الأثناء هرب المهدي إلى طليطلة كان ذلك سنة 400 هـ ، فعمد المهدي للتحالف مع النصارى لاسترداد ملكه فدخل قرطبة ظافرا ، وهرب المستعين باتجاه الجزيرة الخضراء ، وقد أصبحت الأوضاع في قرطبة مزرية ، فقد اشتد الانقسام داخل الصقالبة بين مؤيد للعامريين ومؤيد للأمويين ، هذا الأمر مهد للمستعين العودة من جديد إلى قرطبة ودخولها،" وفي سنة 403 دخل البربر قرطبة بزعامة سليمان المستعين فنهبوا دور ابن حزم بالجانب الغربي من قرطبة وخربوها ".(2) ، هذا الأمر دفع بابن حزم إلى الجلاء عن مدينته التي طالما أحبها قرطبة ،" ثم ضرب الدهر ضربانه وأجلينا عن منازلنا وتغلب علينا جند البربر، فخرجت عن قرطبة أول محرم سنة أربع وأربعمئة " . (3) ويذكـــر ابن حزم المأساة التي لحقت بالأندلس وقرطبــة على وجــه

(1) – سالم يافوت ، الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 1986، ص : 44 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 45 .

(3) – ابن حزم الأندلسي ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 241 .

الدقة والخراب والدمار الذي لحق بها ، " يوم دخولهم (البربر) قرطبة عنوة وانتهابهم إياها "(1) فعاد البربر والصقالبة إلى مناطق نفوذهم وتم لهم السيطرة الأمر الذي أضعف من حكم المستعين ، وعجل بزوال ملكه ،" في حين دخول على بن حمود قرطبة، والجيوش واردة عليها من الجهات تتسارب ". (2) فقد استطاع علي بن حمود وبمساعدة حاكم ألمرية من دخول قرطبة والقبض على المستعين وأخيه وابنه وقتلهم جميعا، وتمت البيعة له كخليفة سنة 407 هـ ولقب بالناصر لدين الله واستمر حكمه زهاء السنتين،" فكنا على ذلك إلى أن انقطعت دولة بني مروان وقتل سليمان الظافر أمير المؤمنين، وظهرت دولة الطالبية وبويع علي بن حمود الحسيني المسمى الناصر بالخلافة وتغلب على قرطبة وتملكها واستمد في قتاله إياها بجيوش المتغلبين والثوار في أقطار الأندلس". (3) ليتسلم مقاليد الحكم من بعده القاسم بن حمود ، ثم يحي بن علي بن حمود ، والذي لقب بالمعتلي أو المستعلي وقد استمر حكمهم إلى غاية 413 هـ ، ومع نشوب الفتن وحروب البربر كان ابن حزم قد أخرج وقد قتل المهدي على يد واضح العامري انتقاما لتشتيته لهم وبذلك يكون قد انتهى فصل وانتهت بذلك الدولة العامرية ، وكان بداية لظهور الفتن التي استمرت بين عام 399 هـ إلى غاية 422 هـ ، والذي انتهي في آخر المطاف بسقوط الخلافة الأموية، في تلك الأثناء دخلت الأندلس مرحلة انحطاطا شمل الجانب السياسي على وجه الخصوص، وبدأ عصر جديد عصر الطوائف ."مما سبب ضعفا عاما في الدولة والجيش الأندلسي لاسيما بعد وفاة المنصور وسقوط الخلافة الأموية " .(4) ولقد كان لموت عبد الملك بن أبي عامر والملقب بالمظفر وتسلم عبد الرحمن العامري الذي أغضب الأمويين لطموحه الزائد وسعيه في الخلافة لا الحجابة ، في اشتعال الفتنة في الأندلس وظهور الطوائف." كثرة الانتفاضات العسكرية زمن الولاة كما زمن الأمويين الأوائل ، فهي لا تني تقريبا أبدا ". (5) في فترة الفتنة عاش ابن حزم كسائر الأندلسيين حالة من الخوف وغياب الأمان والترقب المحفوف بالشكوك والتوجس ، وأثناء الثورة التي أقدم عليها محمد

(1) – ابن حزم الأندلسي ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 146 .

(2) – المصدر نفسه ، ص : 202 .

(3) – المصدر نفسه ، ص : 250 .

(4) – عبد الرحمن ذنون ، دراسات في التاريخ الأندلسي ، ص : 91

(5) – هشام جعيط ، تأسيس الغرب الإسلامي ، دار الطليعة – بيروت ، لبنان ، طبعة أولى ، 2004 ، ص : 201 .

المهدي على حكم عبد الرحمن العامري ، بدأ ابن حزم وأسرته يتنقلون من مكان إلى آخر. " وأذكر أني دخلت قرطبة بعد رحيلي عنها ثم خرجت منصرفا عنها ". (1) هذه الرحلات التي لم يكن للفيلسوف اختيار فيها والتي فرضتها ظروف الحرب الداخلية التي يجري رحاها في الأندلس بين أمراء الطوائف ، ولعل اشتغال أسرة ابن حزم وهو نفسه بالسياسة كان من نتائجها هذا الأمر، "غير أن محن السياسة لم تكف في أول الأمر لأن تخرجه من قرطبة فبقي فيها إلى أن مزقتها الحروب الأهلية وتغلب البربر على آل حزم وأجلوهم عن دورهم وسكنوها هم ، فخرج ابن حزم عن قرطبة أول المحرم سنة أربع وأربعمائة وغادروها إلى المرية ". (2) وهناك عمل على الاشتغال بالعلوم كالطب وبالدراسات الإنسانية كالفلسفة وقد مكث بتلك برهة من الزمن ليعود إلى مدينته قرطبة بعد أن أصبحت تحت حكم عبد الرحمن المستظهر، بعد أن تمكن أهل قرطبة من التخلص من حكم البربر،" استقر الرأي على بيعة أمير أموي هو عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار ". (3) وهو المستظهر الذي لم يدم حكمه طويلا فقد ثار عليه الدهماء وقتلوه لقلة تجربته في الحكم والسياسة ، ومبايعة ابن عمه عبد الرحمن المستكفي. وكان ابن حزم مؤيدا للمستظهر، بل ووزيرا في بلاطه" فتولى الوزارة لعبد الرحمن المستظهر بالله بن هشام ابن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر ". (4) وعند مقتله على يد ابن عمه زج ابن حزم في السجن ردحا من الزمن ." فإن عبد الرحمن قتل بعد توليته بسبعة أسابيع في ذي القعدة 414 – كانون الثاني 1024 م – ، ورأى نفسه من جديد بين جدران السجن " . (5) لقد حكم قرطبة في هذه الأثناء المستكفي ، بعد مقتل ابن عمه هشام أو المستظهر ، وقد تميز حكمه بالاستبدا د تماشيا مع ظروف البلاد التي عمتها الفتنة " وقد كان المستكفي عكس المستظهر . عاهرا سيء الخلق، لم يستطع الصمود أمام أطماع البربر ويحي بن علي بن حمود الاسترادادية " . (6) لقد استطاع بن حمود أن يأخذ الحكم عنوة من المستكفي والـــذي ضيعه بسبب تهوره ومجونه ولقد أحكم الحاكم الجديد سيطرته على البلد لفترة طويلة من الزمن

(1) – ابن حزم ، الرسائل ، (رسالة طوق الحمامة) تحقيق : إحسان عباس ، ص : 217 .

(2) – عمر فروخ ، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص : 103 .

(3) – سالم يافوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، ص : 26 .

(4) – عمر فروخ ، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص : 104 .

(5) – المرجع نفسه ، ص :104 .

(6) – سالم يافوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، ص : 26 .

وساعده في ذلك اعتماده على عنصر البربر" واستطاع البربر بزعامة بني حمود أن يسيطروا زهاء ثلث قرن على المثلث الجنوبي في شبه الجزيرة الإسبانية، وأن يقيموا لهم ملكا وخلافة ، آنا بقرطبة واشبيلية ، ثم بمالقة والجزيرة "(1) ليأتي بعدهم بنو جهور وبنو عباد بعد الحروب والفتن التي شهدها الأندلس على وجه العموم . ولا يمكن الحديث عن الحالة السياسية في الأندلس بإغفالنا الحديث عن مدينة قرطبة تلك المدينة التي شهدت الكثير من الأحداث والمناسبات والتي من بينها ولادة ابن حزم فيها كما وأنها كانت ساحة للصراعات السياسية والفكرية من خلال الجدل الذي كان قائما بين نخبها من علماء الفقه والفلاسفة ، وقد ذكرها ابن حزم بقوله :" وأما في قسم الأقاليم ، فإن قرطبة ، مسقط رؤوسنا ومعق تمائمنا ، مع سر من رأى في إقليم واحد ، فلنا من الفهم والذكاء ما اقتضاه إقليمنا ، وإن كانت الأنوار .. بمكان رحب الفناء ، واسع العطن ، متنائي الأقطار ، فسيح المجال ". (2) لقد ارتبطت فلسفة وفكر ابن حزم بمدينة قرطبة لما شكلته كمركز إشعاع فكري أكثر من المدن الأخرى المنتشرة على مساحة الأندلس آنذاك ،" ففي قرطبة . حيث صارت مقاليد الحكم إلى الوزير الشاعر أبي حزم بن جهور. ظهر ابن حزم صاحب التواليف الكثيرة في كل فن، وهو من أفذاذ الأعلام المعدودين في تاريخ الأندلس ". (3) ولقد استقطبت هذه المدينة اهتمام الحكام كما العلماء والأدباء وأهل الفكر منذ البداية . وقد حظيت قرطبة بنصيب كبير من عناية ولاة الأمويين على الأندلس الذين حاولوا تحويلها إلى مدينة إسلامية ، على كل الأصعدة العمراني والثقافي ." أنه في هذا المجتمع الحضري . المديني . كانت قرطبة تحتل دوما مركز المدينة / الأم ". (4) وهذا الكلام لا يقلل من قيمة بقية المدن الكبرى في الأندلس التي لم يقل وزنها السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي المعرفي والفني عن مدينة قرطبة لما كانت تزخر به هذه المدن من نشاط اقتصادي وفكري وأدبي وفني ومن علماء وأدباء وشعراء فيها، وتبقى مدرستا اشبيلي ة وقرطبة أكبر مدارس الأندلس على الإطلاق ، فقد عرفت الأولى بمدارسها الفكرية بينما الثانية فقد اشتهرت بالفنون والأدب . ولقد شهدت هذه المدينة تقلبات بين استقرار واضطراب ، بين صعــود ونزول

(1) – محمد عبد الله عنان ، دولة الإسلام في الأندلس العصر الثاني (دول الطوائف) ، ص : 14 .

(2) – ابن حزم ، رسائل ابن حزم (رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها) ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 174 – 175 .

(3) – انخيل جنثالث بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، نقله عن الاسبانية : حسين مؤنس ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، 1955 ، ص : 14 .

(4) – محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ،(دراسات ... ومناقشات) ، ص : 178 .

على مر الأزمنة وتداول الخلفاء والحجاب وحكام على الأندلس ، بين قسوة البربر والصقالبة والمولدين وفي ظل التعاطف مع العامريين أو الميل إلى الأمويين لحظات من المآسي وأخرى من الازدهار، غير أن أفضل فترة شهدتها كان في عهد الناصر لدين الله ، " ويظهر أن قرطبة لم تشهد عهدا أسعد من عهد عبد الرحمن الثالث (الناصر لدين الله) فقد كانت عاصمة ملكه في أعلى درجات النجاح المادي والتقدم المعنوي . وكان للمال والزراعة والتجارة من الشأن ما كان للفنون والعلوم والفلسفة ". (1) فكانت بحق عاصمة للعلم والفكر والأدب والفلسفة لا تضاهيها أي مدينة في الأندلس إلا مدينة بغداد بالمشرق " وقد شهد بعض المستشرقين على عظمة قرطبة كمنارة للعلم والأدب والفنون لا تضاهيها أي مدينة أخرى في أي وقت من الأوقات " وكانت عاصمة الخلافة قرطبة دارا للعلوم والفنون والصناعة والتجارة وتستطيع أن تقابلها بعواصم دول أوربا العظمى الحديثة ، وهي على خلاف قرطبة الحاضرة التي أضحت مقرا للأموات" . (2) لقد فقدت قرطبة بريقها مع سقوط حكم بني أمية كما أنه كان للصراع السياسي وتكالب مكونات بلاد الأندلس الأثر البالغ في تدميرها والتخلف الذي حدث بها في شتى نواحي الحياة " وظلت قرطبة في ازدهارها حتى سقطت الخلافة الأموية ، ودخلها البربر عام 1010 وعاثوا في أرضها سفكا وفسادا " .(3) وعلى كل فقد كان للمدينة قبل ذلك دور وأهمية بالغة في شتى جوانب الفكر والعلوم والفنون كما كان لها دور بارز في إنجاب عدد غير قليل من عظماء المفكرين كيف لا وهي التي أنجبت مفكرنا ابن حزم فقد كان حظ الرجل كبيرا عندما ولد بهذه المدينة وتربى وترعرع فيها وخطت أنامله أولى سطور عبقريته في قصورها ومدارسها ومساجدها معلنة عن ولادة فذ اسمه ابن حزم كما كما وأنها تقاسمت معه الأفراح و الأقراح ، فقد اقترنت حياة الرجل بهذه المدينة كما اقترنت هي به أي هذه المدينة نفسها ، ولقد تشاركا في السراء والضراء وتقاسما نكبات الحياة .

(1) – محمد لطفي جمعة ، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ، المكتبة العلمية ، بيروت ، ص : 133 .

(2) – غوستاف لوبون ، حضارة العرب ، ترجمة : عادل زعيتر ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، مصر، ص : 289 .

(3) – رياض نجيب الريس ، المفكرة الأندلسية (أموي في غرناطة ، دمشقي في قرطبة) ، ص : 53 .

الحالة الاجتماعية:

لقد كان المجتمع الأندلسي يموج بعناصر مختلفة ، جمعها المكان ولكن كان لكل فئة سلوكه وطبائعه وطقوسه في فسيفساء متنوعة ولكنها على درجة من الانسجام والتآلف الأمر الذي هيئ لها أن تحوز مكانة مرموقة بين الأمم إن في الفكر أو العلم أو بقية النشاطات التي تتحلى بها أي حضارة متقدمة . " فقد كان فيهم العرب الخلص ، وهم الذين كان لثقافتهم وللغتهم ولأخيلتهم ولصورهم البيانية الرائعة السلطان الكامل ". (1) " وقد اندمج سكان قرطبة عنصريا ، ولكن الطبقية الاجتماعية ظلت قائمة على النحو الذي عليه في بقية العالم الإسلامي . فقد كان هناك الأحرار والموالي " (2) فرغم رقيها وازدهارها وتفتحها فإن الأندلس لم تشذ عن بقية المجتمعات التي طغى فيها التقسيم الطبقي ، فهناك أربعة طبقات طغت على المشهد العام الاجتماعي في الأندلس" كانت العناصر التي سادت الأندلس أربعة "(3) الطبقة الأولى الخاصة وهم العرب هذه الطبقة تعود في أوصولها إلى الجنس العربي الذي قدم إلى البلاد مع الفاتحين وقد كانت مرتبطة بالأسر الحاكمة ،" ويطلق عليهم أحيانا (بنو هاشم) أو(أهل قريش) ، إشارة إلى أصولهم النبيلة ، وكانوا يتلقون رواتب من بيت المال إلى جانب أملاكهم الخاصة ، وكانوا موضع احترام كبير من عامة الشعب ، وبعيدون عن المناصب العامة ، ويتولى شؤونهم نقيب لهم هو صوتهم والصلة بينهم وبين الخليفة ". (4) وأما الطبقة الثانية والتي تتكون من الأغنياء والأثرياء من التجار و الصاغة وكان أغلبهم ممن تم سبيهم في الحروب والغزو من مسحيين وغيرهم ، فهؤلاء كانوا يشكلون الطبقة الوسطى وكان لهم تأثير وموقع هام في دواليب الحكم فهذه الطبقة تتكون من المسلمين المولدين من تزاوج العرب بالبربر أو العرب بالإسبانيات والصقالبة ، " ويطلق عليهم اسم (الأعيان) وهم أغنياء الأحياء، وكبار تجار الأسواق ، ممن استطاعوا أن يرتفعوا بمستواهم في سلم الطبقات الاجتماعية ، ومعظمهم من المولدين" (5) و الطبقة الثالثة فهي عامة الناس من الدهماء من عمال وأجـــراء وحرفيين ، وأغلبهم من المولـــدين والبربر هـــــؤلاء كانوا يشاركون العرب في البداوة والإسلام

(1) – محمد أبو زهرة ، ابن حزم حياته وعصره (آراؤه وفقهه) ، ص : 104 .

(2) – الطاهر أحمد مكي ، دراسات عن ابن حزم وكتابه (طوق الحمامة) ، مكتبة وهبة ، مصر ، الطبعة الثانية ، 1977 ، ص : 21 .

(3) – أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، الجزء الثالث ، ص : 472 .

(4) – الطاهر أحمد مكي ، دراسات عن ابن حزم وكتابه (طوق الحمامة) ، ص : 22 .

(5) – المرجع نفسه ، ص : 23 .

والعصبية والشجاعة بالإضافة إلى طبقة العبيد . والطبقة الرابعة هي أولئك المسيحيين الكاثوليك الذين عاشوا "مكرهين" في داخل المجتمع الإسلامي لأنهم كانوا يرون أن العرب والبربر دخلاء عليهم وأنهم أحق بحكم بلادهم دون أن ننسى طائفة اليهود والذين كان لهم حضور فكري على قلة عددهم فهي " تتكون من الحرفيين والعمال ، وكلها من البربر أو المولدين أو الموالي إلى جانب المستعربين واليهود " (1) وقد اختصت الطبقة الخاصة بامتيازات دون غيرها من الطبقات فهذه الطبقة العليا والتي انحدر منها ابن حزم كانت تملك الأراضي والقصور والحدائق والبساتين والضيعات وما فيها من عبيد وجواري وإيماء تقوم على خدمتهم ، ولقد عنيوا أياما عناية بتهذيب وتعليم وتثقيف عبيدهم ذلك أن البيت وأهل البيت كان تحت طائلتهم ." وكان للخاصة أو الطبقة العليا بيوتا ريفية تقوم وسط جنان ممتدة وعامرة ، ويطلق عليها اسم (المنية) وإذا كبرت جدا واتسعت أطلق عليها اسم (حير) وتفتح عادة للراغبين من عامة الشعب". (2) وعلى الرغم من هذه الطبقية إلا أن ذلك لم يمنع من وجود انسجام وتآلف بين الطبقات تلك سواء الطبقة الخاصة من ذوي الأصول العربية الحاكمة أو من المولدين من مسيحيين دخلوا الإسلام وكان يطلق عليهم تسمية الصقالبة أو من أهل البلاد الأصليين الذين بقوا على دينهم من أهل الذمة ، وبربر والذين يعود لهم الفضل في فتح الأندلس ،" وكان فيهم البربر ، وقد كان من له مقام مذكور في الفتح ". (3) أو حتى من اليهود الذين عاشوا في الأندلس في أفضل صورة يمكن للإنسان أن يعيشها رغم ما كانوا يقومون به من جدل طال الدين الإسلامي الأمر الذي أثار حفيظة المسلمين آنذاك ومادمنا نتحدث عن الواقع الاجتماعي في الأندلس لا بد من الحديث عن المرأة باعتبارها عنصرا مهما في تكوين ذلك المجتمع . لقد كان للمرأة الأندلسية دورا بارزا في ما عرفته البلاد من تطور وتقدم طال كل مناحي الحياة فيها، في الفكر و الأدب والفن ومن خلال الأدوار والوظائف التي اشتغلن بها من تدريس وتجارة وغيرها من أنشطة الحياة . فقد رأى الكثير من المؤرخين والباحثين لتاريخ الأندلس أن المرأة لم تحظى بمكانة في المجتمع الإسلامي أو بقية المجتمعات الأخرى مثل ما حظيت به من مكانة مرموقة إبان حكم المسلمين في الأندلس ، وقد بلغت المرأة مواقع كبيرة من خلال قدرتها على تحصيل العلوم والثقافة والاشتغال بالتجارة والتملك و تسيير أملاكها بنفسها .

(1) – الطاهر أحمد مكي ، دراسات عن ابن حزم وكتابه (طوق الحمامة) ص :23 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 24 .

(3) – محمد أبو زهرة ، ابن حزم حياته وعصره (آراؤه وفقهه) ، ص : 104 .

" وهناك عنصر اجتماعي في الأندلس لم يكن في بلد من البلاد الإسلامية بمقدار ما كان فيه ، وهو ظهور نساء كثيرات من الأديبات والشاعرات ". (1) كما أنها حظيت بهامش من الحرية لم يتح لقريناتها في المشرق وبقية الأقطار، فقد زخرت رسالة طوق الحمامة بصور ناصعة عن حياة وحال المرأة في المجتمع الأندلسي وبخاصة في مدينة قرطبة ، هذه الرسالة التي احتوت على ثلاثين موقفا لها ، لنساء ينتمين لطبقة خاصة ،" يشير إلى نساء حرائر صراحة ، من الطبقة نفسها ، على قدر كبير من الثقافة والرقي والصقل ، لا يقل عما كانت عليه الجواري ، ويلعبن في الحياة العاطفية والاجتماعية دورا ملحوظا ومتقدما ". (2) لقد تمتعت المرأة الأندلسية بحيز من الحرية و الجرأة في التعبير عن أحاسيسها ومشاعرها وعاطفة الحب والهيام لديها لم تبلغها إياه أي امرأة في ذلك الوقت وبخاصة إذا كنا نتحدث عن حضارة غلب عليها طابع المحافظة والقيود والعقلية الذكورية والشدة في هكذا مواضع " وتستطيع المرأة في المجتمع القرطبي إذا فاضت مشاعرها أن تعشق ، وأن تعبر عن عشقها وأن تأخذ زمام المبادرة " . (3) فهذه الحرية التي تمتعت بها سيدات الأندلس إذا ما قيست بذلك الزمن فهي تعبر عن حالة استثنائية حصلت في بلاد إسلامية اسمها الأندلس في حين كانت نساء أخريات وفي نفس الفترة في المشرق أو حتى في أوروبا تعيش ظروفا قاسية ومعاملة متردية وحياة ظنكة ، وقيودا وصلت حد العبودية " كانت المرأة الأندلسية إذن تتمتع بقدر من الحرية لا بأس به ، إذا ما قيس الأمر بأحوال تلك الأيام ، وهي حرية تتحرك في نطاق تقاليد العصر نفسه ". (4) كما عرفت الأندلس تطور ماديا كبيرا وإزهارا عمرانيا واسعا وصناعة رائجة ويدا حرفية متقنة" لما دخل العرب أرض أندلس ألحقوها بخلافة دمشق ثم لم تلبث أن صارت عاصمة ملكهم ويقول المؤرخون أنها أيام مجدها كان بها 200000 منزلا و 600 مسجد ، و 900 حماما ، ومكاتب عامة كثيرة ، ويتبعها ثمان مدن و 300 بلد و 1200 ضاحية ".(5) لقد شهدت الأندلس فترات من الاستقرار الأمر الذي انعكس على الحياة الاقتصادية فيها فقد ازدهرت الوظائف والمهن و الحرف الأمر الذي أعطى زخما ونشاطا كبيرين عاد بالإيجاب على حياة .

(1) – محمد أبو زهرة ، ابن حزم حياته وعصره (آراؤه وفقهه) ، ص : 108 .

(2) – الطاهر أحمد مكي ، دراسات عن ابن حزم وكتابه (طوق الحمامة) ، ص : 252 .

(3) – المرجع نفسه ، ص : 256 .

(4) – المرجع نفسه ، ص : 257 .

(5) – محمد لطفي جمعة ، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ، ص : 132 .

الناس فقد اتخذت الحياة سهولة ومتعة . " في القرن العاشر وتحت مظلة شاملة من الأمن والسلام لكل الأرض وكل الناس ، بلغت قرطبة قمة الازدهار الاقتصادي وتحولت المدينة إلى خلية عاملة ، تقوم على التخصص في المهن ، والتعاون فيما بينها في الوقت نفسه ، فكانت هناك مهن كثيرة ، وحرف متعددة ، تجعل الحياة أكثر سهولة ويسرا وإمتاعا " (1) كما عرفت مدن الأندلس العمل بالأفران ، فقد شهد كل شارع كبير فيها فرنا لطهي الخبز و تحضير الحلويات." وأحصيت في قرطبة المعاصرة خمسة شوارع يحمل كل منها اسم فرن ". (2) كانت التجارة تشهد نشاطا كبيرا ، ويظهر من إخلال انتشار الدكاكين والحوانيت ، فقد غصت شوارع قرطبة بجزء منها يبيع السلع والبضائع ، وبجزء أخر يصنع ويحضر المشروبات ويطهو الطعام بحيث لا يخلو شارع من هذه الأماكن التي توفر مستلزمات الناس . " وفي كل حي شارع يتميز بالحوانيت الخاصة ببيع الطعام والشراب من خضري وجزار وفاكهي وبقال وعطار وسماك ". (3) ولصناعة النسيج والأقمشة وفق نوعيات عالية باع كبير في الأندلس ، وقد اهتمت الدولة بهذا الشكل من الصناعات وكانت الأندلس رائدة فيه وقد تكفلت الدولة بمراقبة وتسيير وتوزيع وبيع إنتاجه منه . " وتنظم الدولة صناعة النسيج والاتجار فيه وتراقبها ، وكانت تحتل جانبا هاما من نشاط الناس ومن اتساع المدينة ". (4) وقد اشتهرت الأندلس بصناعات أخرى لا تقل أهمية عما سبقها من نشاطات اقتصادية هذا النشاط المتمثل في صناعة الجلود وقد برع أهل الأندلس في ذلك من خلال ألوانها الزاهية والإتقان المحكم فيها ناهيك عما تمتعت به هذه السلع من دقة فائقة . " وتخضع هذه الصناعة لرقابة الدولة وتعكس في أشكالها وألوانها . فضلا عن الدقة قدرا من الترف المصقول الذي كان لدى القادرين والأغنياء من عامة الناس ". (5) وعرفت الدولة صناعة الفخار المتميز وكذلك كانت لها ورشات لصناعة الزجاج كل أنواعه كما أنه تميز بجودته العالية مقارنة بمثيلاته في الأمم الأخرى وقد اتخذ أشكالا يغلب عليها الطابع الفني الذي تمتعت به اليد العاملة الماهرة في ذلك . كما تمتعـــت

(1) – الطاهر أحمد مكي ، دراسات عن ابن حزم وكتابه (طوق الحمامة) ، ص : 35 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 36 .

(3) – م . ن ، ص . ن : 36 .

(4) – م ، ن ، ص . ن : 36 .

(5) – المرجع نفسه ، ص : 37 .

الدولة في الأندلس بمزايا طبيعية خاصة خصوبة التربة كونها صالحة للزراعة ، لذلك كان المجتمع الأندلسي مجتمعا زراعيا يعتمد في اقتصاده على ما تجود به الأراضي الزراعية الواسعة والمترامية الأطرف بالغلة والمردود الزراعي فهذه العوامل أدت لظهور مختلف المزروعات مثل الخضر والحبوب وانتشار الأشجار المثمرة ، ولعل المناخ الذي تميزت به البلاد والذي كان ملائما لعب دورا كبير هو الآخر ناهيك عن وفرة المياه و الأنهار المتدفقة الأمر الذي جعل الدولة في وضع مريح حقق لها بعض الاستقرار لها خاصة في هذا الجانب اللهم إلا في السياسة الأمر كان بخلاف ذلك وتأثيره الذي لحق بكل الأوضاع وبخاصة الاقتصادي منها ." وبرع العرب في الزراعة براعتهم في العلوم والصناعات ، ولا يوجد في اسبانية الحاضرة من أعمال الري خلا ما أتمه العرب ، وأدخل العرب إلى حقول الأندلس الخصبة زراعة السكر والتوت والأرز والقطن والموز ....، وأصبحت اسبانيا التي هي صحراء حقيقية في هذا الوقت ، عدا بعض أقسام في جنوبها ، جنة واسعة بفضل أساليب العرب الزراعية الفنية " . (1)

الحالة الفكرية:

شهد المشرق نهضة فكرية وعلمية مدة قرون لتأتي الأندلس بعد ذلك لتواصل نهضـــــــــة العرب والمسلمين ، وبدأت رغبة الأندلسيين في تحقيق هذا الهدف من خلال رحلات الدراسة والتجارة والحج التي كانوا يقومون بها نحو الشرق ، وازدادت هـــــــذه الرغبة الجامحة بل وتحققت على أرض الواقـــــع مع مجي عبد الرحمن الداخل ، وبدأت هذه النهضة الفكرية في مدينة قرطبة مع بناء جامع قرطبة الذي كان بمثابة الجامعة التي يتم فيها تلقين العلم للطلبة بعد وظيفته الأساسية كمـــــكان للتعبد ، فقد كانت تقام الحلقات في كل أركانه لمريدي العلم والفقه والفلسفة وشتى العلوم الأخرى ، هذا الجامع وغيره الذي تخرج منه فطاحل الأدب وأقطاب العلم والدين ، ولا ريب فأكبر المدارس الكلامية تخرجت من المساجد والجوامع ولعل مدرسة المعتزلة والجبرية وغيرها من المدارس خير دليل على الدور المنوط بالمسجد . فقـــد " أضفى عبد الرحمن الناصـــر على الأندلس النظام والرخاء في الداخل ، وهيأ له الاحترام والتقدير في الخارج ، وزاد في موارد الثـــروة بتشجيع الزراعة والتجارة والصناعة والفنون والعلوم حتى بلغت كلها أوجهـــا على أيامه ، واهتم بتجميل قرطبة حتى أصبحـــت تضاهي بغـــداد

(1) – غوستاف لوبون ، حضارة العرب ، ترجمة : عادل زعيتر ، ص : 288 .

بهاء وجمالا ".(1) هذا التطور والزخم المادي الذي توفر في الأندلس ومدينتها قرطبة كان عاملا حاسما في ظهور العلماء وانشغالهم بالعلوم والفكر كما وأنه كان سببا في استجلاب علماء من هنا وهناك وكل ذلك لعب دور مهما فيما بعد في تشكل نهضة فكرية وعلمية شبيهة بما كان موجود في المشرق العربي ، علاوة على ذلك مكن هذا النشاط العام في المدينة من خلق استقرار في البلاد هو الآخر كان له دور بارز فيما تحقق من تقدم وازدهار فكري ." فظهر في عصره تطور العلم والأدب ، شعراء كابن عبد ربه ، وابن هانئ ، والزبيدي ، ومؤرخون من طبقة الرازي ، وابن القوطية ، وصاحب (أخبار مجموعة) والخشني ".(2) وقد ظهرت الفلسفة في الأندلس في ظروف مختلفة عن التي وجدت لدى المشارقة " إن ظهور الفلسفة في الأندلس قد جاء في سياق يختلف تماما عن السياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في المشرق. وهكذا فبينما وقع اللجوء أولا إلى الفلسفة الدينية الهرمسية (*) .. الشيء الذي لم يكن يمر بالضرورة عبر دراسة الرياضيات والطبيعيات بل كان يقفز مباشر إلى الإلهيات ". (3) بخلاف ما كان حاصلا في المشرق فإن الأمر بعكس ذلك في الأندلس كان الأندلسيون في هذه الأثناء يشتغلون بعلوم كالرياضيات والفلك ،" وكان أول من عني بهما أحمد بن نصير ومسلمة بن القاسم ، فكانا بذلك وضعي البذرة التي ستزدهر ازدهارا وارفا في عهد المستنصر ". (4) فكان حديثهم ونقاشهم بعيدا عن الحديث عن مشكلات علم الكلام وبخاصة ما تعلق بموضوع التوفيق بين المنقول والمعقول ولكن بعد ردح من الزمن نجد أنهم انغمسوا في هكذا مسائل مدشنين أولى الخطوات في الفلسفة، " وظهرت البوادر الأولى للفلسفة على يد ابن مسرة (270 /883 . 319 / 931) الذي أذاع بين مسلمي اسبانيـــــــا

(1) – أنخيل جننثالث بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، نقله عن الاسبانية : حسين مؤنس، ص : 7 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 8 .

(*) – الهرمسية : يرى بعض المؤرخين أن الهرمسية هي الغنوصية أو العرفانية التي تأثرت بالأفلاطونية المحدثة ، وبتعاليم المسيحية ومبدأ الغنوصية " العرفان " وحسب رأيهم أن العرفان ليس العلم بواسطة المعاني المجردة والاستدلال كما هو الحال في المعرفة الفلسفية المنطقية ، بل عندهم المعرفة الحدسية الحاصلة من اتحاد المعارف بموضوع المعرفة .

(3) – محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، (دراسات ... ومناقشات) ، ص : 186 .

(4) – أنخيل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي ، نقله عن الاسبانية : حسين مؤنس ، ص : 9 .

مبادئ المشبه بأنباذوقليس ". (1) كما اتجه علماء الأندلس لدراسة الطب وتعود البدايات الأولى في الاهتمام به لكتاب (ديوسقوريديس) الذي كان الإمبراطور البيزنطي قد أهداه إلى الخليفة وتم ترجمته بعد ذلك ، ولكن البداية الحقيقية له كان مع وافد من المسلمين قدم إلى الأندلس حمل معه هذا العلم الذي كان يشتغل به ،" إذ أن يونس الحراني كان قد وفد على الأندلس من المشرق حاملا ذلك العلم الجليل في عهد الأمير محمد ". (2) وقد انصب اهتمام أهل الأندلس بالطب حدا لا يوصف ، فقد عملوا على دراسته وتدريسه وكانت لهم إسهامات بارزة فيه سواء من خلال الإضافة له أو تطويره الأمر الذي زاد في حجم الدراسات والتطويرات التي قام بها من سبقهم إليه في المشرق ." ولقيت دراسة الطب عناية عظيمة بفضل أبي القاسم الزهراوي ، وكذلك نهضة في دراسة النبات على يد سليمان بن جلجل " (3) وكان هناك اهتمام بالغ بعلم الحديث ولعل ذلك يعود لإحكامهم السيطرة على الحياة الفكرية هناك ، وكان المذهب المالكي هو الطاغي،" إذ لم تجد الدولة الأموية بالأندلس مانعا في ترك المذهب المالكي ينتشر لتتبناه كمذهب رسمي للدولة . وهكذا أصبح فقهاء المالكية بالأندلس يمارسون سلطة ثقافية واسعة ويقومون بمهمة التأطير الأيديولوجي للرعية لصالح الدولة ، دولة الأمويين في الأندلس ". (4) هذه السيطرة جعلت هؤلاء يقفون مواقف متشددة من المذاهب الفقهية الأخرى ومن المذاهب والمدارس الفلسفية المختلفة والفرق الكلامية والتي قدمت من المشرق . لذلك اقتصرت الدراسات الأولى في هذا الجانب على قلتها وشحها على علم الحديث " فظهر محدثون فقهاء متحققون بالحديث من أمثال محمد بن واضح ، وابن القوطية ، وقاسم بن اصبغ وابن أيمن ". (5) كما كان اهتمامهم كبير بالمساند وكان أبرزها على الإطلاق مسند الإمام البخاري ومسند الإمام مسلم ، حيث كثر التأليف فيهما وكذلك شرحهما ،" وبرع في القراءات والتفسير مكي بن أبي طالب . وأمـــا الفقه المالكي فقد برع فيه عدد لا يحصى ، نذكر منهم

(1) – أنخيل جنثالث بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، نقله عن الاسبانية : حسين مؤنس ، ص : 8 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 9 .

(3) – المرجع نفسه ، ص : 11 .

(4) – محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، (دراسات ... ومناقشات) ، ص : 184 .

(5) – أنخل جنثالث بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، نقله عن الاسبانية : حسين مؤنس ، ص : 9 .

قاسم بن أصبغ وابن أبي زمنين ". (1) ولقد اشتهرت بالفنون وبخاصة في الغناء والموشحات والزجل . " وكان الشعر الغنائي هو اللون الأدبي الذي غلب على غيره في بلاط المنصور ".(2) لقد كان هذا الشكل من الغناء يعم القصور ومجالس المتسامرين ، وحفلت الأندلس بمطربات ومطربين ومغنيات ومغنيين ضاهت شهرتهم شهرة ملوك ومفكرين . كما وكان للأدباء مكان لا يستهان به في ظل حضارة مزدهرة ومتطورة كحضارة الأندلس ، وقد برز عدد غير قليل من هؤلاء وكانت لهم حظوة كبيرة في مجالس الدولة ، بل إن كثير من أقارب الخلفاء والحجاب وحتى الوزراء من كان يشتغل بالأدب، " وكان أبرز شخصيات هذه الدائرة الأدبية والتي أحاط المنصور بها نفسه صاعد البغدادي ، والرمادي والوزير أبو المغيرة ابن حزم "(3) ولا يمكن بأي حال من الأحول فصل الجانب الفكري العلمي في الأندلس عن الجانب الديني وما دار بين الفقهاء والمتكلمين والعلماء في ذلك الوقت فعند الفتح دخل كثير من جنود الأمويين من أهل الشام والذين كانوا على مذهب الأوزاعي ولما استقروا نشروا ذلك المذهب في أرجاء البلاد غير أن سكان البلاد لم يتقبلوا هذا المذهب بقبول حسن وقد إستهوتهم مذاهب أخرى فانصرفوا إليها وظل هذا الأمر على ذلك حتى أفل ذلك المذهب من نفوس الناس ومن البلاد ." التزم أهل الأندلس بمذهب الإمام الأوزاعي بادئ ذي بدء لما انتقل من الشام إلى الأندلس مع الأمويين نقله صعصعة بن سلام لما انتقل إليها وبقي المذهب الغالب عليها حتى أدخل زياد بن عبد الرحمن الملقب بشبطون مذهب مالك إلى الأندلس في زمن هشام بن عبد الرحمن عام 171 – 180 هـ ". (4) إن المذهب الذي أصبح سائدا بالأندلس هو المذهب المالكي، بالرغم من هبوب الرياح القادمة من المشرق من خلال ما كان يحمله الوافدون إلى الأندلس. فقد ظل هذا المذهب يتربع على عرش المذاهب الأخرى ، وعرف على سكان الأندلس اعتناقهم له ،" وأما مالك رحمه الله تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس " (5) وكان ابن حزم من أوائل الفقهاء اعتناقا له ودفاعا عنه وعمل على نشره والتصديق به ، " وقد اتجه

(1) – أنخل جنثالث بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، نقله عن الاسبانية : حسين مؤنس ، ص: 9 .

(2) . المرجع نفسه ، ص : 12 .

(3) – المرجع نفسه ، ص : 9 .

(4) – ابن حزم ، الأصول والفروع ، تحقيق وتقديم وتعليق : محمد عاطف العراقي – سهير فضل الله أبو وافية – إبراهيم إبراهيم هلال ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، طبعة أولى ، 1978 ، ص : 37 – 38 .

(5) – ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، ص : 356 .

أول ما اتجه إلى الفقه المالكي فقد كان هو المذهب السائد في الأندلس فوق أنه المذهب الرسمي للدولة ولقد روى أن ابن حزم قال : إن مذهبين انتشروا بقوة السلطان ، مذهب أبى حنيفة في المشرق ، ومذهب مالك بالمغرب ". (1) كما عرف مذهب الشافعي طريقه إلى بلاد الأندلس وإلى قلوب الكثير من الفقهاء ومن الناس ، قبل أن يستقر بهم المطاف على مذهب مالك ومن بعده المذهب الظاهري . " ومع ذلك نجد كذلك أن الفقه الشافعي انتقل إلى الأندلس وأيضا الفقه الظاهري وإلى بقي بن مخلد يرجع الفضل في انتشار الفقه الشافعي بالأندلس في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن ". (2) كما أن ابن حزم وقبل تقلبه بين المذاهب الأخرى كالمذهب الشافعي الذي أعجب به أيما إعجاب والسبب في ذلك تمسك هذا المذهب بظاهر النصوص الدينية ،" ولعل الذي أعجبه في المذهب الشافعي شدة تمسكه بالنصوص ، واعتباره الفقه نصا أو حملا على النص" (3) ثم نقده فيما بعد وقبل وصوله إلى اعتناق مذهب ابن داوود الأصفهاني ، ظل يتقلب بين المذاهب ، وبقي لفترة معتنقا مذهب مالك ليتمرد عليه في الأخير ويوجه له انتقادات" وشدته حملته على مالك عندما كان يفتي بالاستحسان والمصالح المرسلة ". (4) وقد عمل على إبطال الاستحسان ورفضه . الأمر الذي عاد عليه بالكثير من العداوة من طرف معتنقيه من فقهاء ورجال دين ، و تعرضه للكثير من المتاعب كالسجن وفي الأخير وصلت حد إحراق كتبه وكاد هو الآخر يحرق لولا العناية الإلهية . فبعد انصرافه عن المذاهب كلها وكان آخرها مذهب الشافعي اختار ابن حزم أن ينحاز ويعتنق مذهب أستاذه داوود الأصفهاني والذي يعد مؤسس المذهب الظاهري ،" ثم أنكر القياس طائفة من العلماء وأبطلوا العمل به وهم الظاهرية . وجعلوا مدارك الشرع كلها منحصرة في النصوص وردوا القياس الجلي والعلة المنصوصة إلى النص ، لأن النص على علة نص على الحكم في جميع محالها . وكان إمام هذا المذهب داود بن علي وابنه وأصحابهما " . (5) ، ليعمل ابن حزم على نشره بين أوساط الناس في الأندلس . ولم يكن ابن حزم ليغادر مذهب مالك إلا بعد قناعته بعدم توافقه مع ميوله الفكرية لذلك وجه له من الكثير انتقادات .

(1) – محمد أبو زهرة ، ابن حزم حياته وعصره ، (آراؤه وفقهه) ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1978 ، ص : 34 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 40 .

(3) – المرجع نفسه ، ص : 35 .

(4) – م . ن ، ص . ن : 35 .

(5) – ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، ص : 354 .

(6) – م . ن ، ص . ن : 354 .

وتعود البدايات الأولى في تأسيس هذا المذهب أي المذهب الظاهري إلى داود الأصفهاني الذي أسسه في بلاد الرافدين " وما لبث المذهب الظاهري أن اتخذ صورة مذهب تشريعي متكامل مستقل في أواسط القرن الثالث الهجري على يد داود الأصبهاني ... ما لبث أن خرج عن المنهاج الشافعي وذهب إلى أن المصادر الشرعية هي النصوص فقط " . (1) وقد انتشر هذا المذهب في المشرق بصورة محتشمة لينتقل بعد ذلك إلى الأندلس ويصبح فيما بعد أكبر مذهب فيها بعد أفول مذهب الأوزاعي ، وصراع مع مذهب مالك . " وقد انتقل المذهب الظاهري إلى الأندلس ونقله إليها الفقيه عبد الله بن محمد بن قاسم الذي رحل إلى الشرق ، وقابل مؤسس المدرسة الظاهرية أي داود " . (2) وقد عمل هذا العالم الجليل على تدريسه ونشره بين الأندلسيين بل و تسنى له تهيئة طلبة من البلاد لنقله من المشرق إلى الأندلس فقد " درس عليه تلميذان كان لهما دور في العمل على نقل المذهب من المشرق إلى المغرب وهما أبي أيمن وابن اصبغ وقد اشتهرا أيام خلافة عبد الرحمن الثالث " . (3) أما عن كيفية تعرف ابن حزم بالمذهب وبشخصياته الأندلسية وظروف اعتناقه له فهي تعود لأستاذ أخذ بهذا المذهب وعمل على نشره والذود عنه أمام الفقهاء وبقية المذاهب الأخرى التي كانت منتشرة بالأندلس بشكل كبير وبخاصة المذهب المالكي وإلى حد ما المذهب الشافعي والتي كانت تكن له الخصومة وبخاصة أتباع المذهب المالكي الذي كان يخاف على فقدان نفوذه على ما يبدو في تلك البلاد ، ذلك العالم الجليل هو ابن مفلت . " ثم ظهرت شخصية هامة اعتنقت الفقه الظاهري وقامت بتدريسه وهو أبو الخيار مسعود بن سليمان بن مفلت الذي درس ابن حزم عليه الفقه الظاهري " . (4)

وقد اشتد الصراع الفكري والإيديولوجي بين المذهب المالكي والمذهب الظاهري في الأندلس وتقلب بتقلب الأوضاع السياسية والفكرية والأخلاقية ، متماشيا مع صراع الخلفاء والحجاب على سدة الحكم ناهيك عن الصراع الديني الذي بدا يطفو على الساحة من أتباع الديانات الأخرى ونعني بذلك اليهود وشنهم هجوما لاذعا على الدين الإسلامي فكل ذلك كان لسان حال الوضع الفكري الديني في الأندلس آنذاك .

(1) – ابن حزم ، الأصول والفروع ، تحقيق : محمد عاطف العراقي ، سهير فضل الله أبو وافية ، ص : 43 .

(2) – المصدر نفسه ، ص : 44 .

(3) – المصدر نفسه ، ص : 45 .

(4) – المصدر نفسه ، ص : 47 .

لم تشهد الأندلس كما في المشرق ذلك الصراع المحتدم بين الفرق الكلامية إذ كانوا أبعد ما يكون على ذلك ورغم ذلك ظهرت بعض الأفكار في ذلك الصدد ولكن أهم الصراعات كانت مذهبية وبخاصة بين أنصار المذهب المالكي الذي بدأ مذهبهم يخفت بفعل انصراف عدد غير قليل من الناس إلى غيره ونقصد بذلك المذهب الظاهري الذي عمل ابن حزم على تبنيه واحتضانه فاعتناقه له شجعه على نشره في أوساط الناس من الخاصة والعلماء والفقهاء والقضاة وعامة الناس ، ولا يمكن أن نتحاشى فكرة مدى ترنح المذاهب الفقهية عموما والمذهب المالكي والظاهري تماشيا مع الأوضاع السياسية التي كانت تشهدها بلاد الأندلس فقد كان لهذا العامل الأثر البالغ في هذه الحركية الفكرية وهذا الجدل الدائر في أوساط النخب الأندلسية.

شخصية ابن حزم:

نسبه:

اختلف المؤرخون في أصل ونسب ابن حزم ، و ليست هي المرة الأولى فعادة ما يختلفون ولكن هذه المرة في حديثهم هنا عن أصول علم من أعلام الحضارة العربية والإسلامية ونعني به هنا ابن حزم فالبعض منهم ذهب في القول بأن أصله فارسي ، وأنه ينحدر من أسرة فارسية دخلت الإسلام مبكرا منذ الفتوحات الأولى لبلاد فارس . " ويزيد – جد ابن حزم – كان فارسيا ، أصبح مولى لبني أمية ... فهو فارسي النسب قرشي الولاء " . (1) فنسبه يعود إلى جده خلف بن معدان بن يزيد ، ويزيد هذا رجل فارسي ، ومولى للأمير يزيد بن أبي سفيان بن حرب الذي ولاه أبو بكر الصديق خليفة المسلمين إمرة الجيش الأول الذي ذهب لفتح الشام وبعد ذلك هاجر جده هذا وكان أول مهاجر من هذه الأسرة والذي انتقل من المشرق إلى المغرب إلى الأندلس ، فقد جاء إليها مع جيش الفتح مع موسى بن نصير سنة 93 هـ ، وربما هذا هو السبب الحقيقي في موالاة ابن حزم للخلافة الأموية والذود عنها في كل مواقفه وبصورة دائمة وثابتة . ومنذ مجيئها إلى الأندلس واستقرارها بها وصلت هذه الأسرة إلى مراتب عليا في الهرم السياسي والاجتماعي والثقافي والعلمي لتلك البلاد .

(1) – ابن حزم الأندلسي ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، تحقيق : إحسان عباس ، ص :188 .

" ويطيب لابن حزم نفسه أن ينتسب إلى يزيد ، وهو أحد الرجالات الفرس الكبار ". (1) وقد ذهب بعض المؤرخين الآخرين من غير العرب والمسلمين إلى أن ابن حزم يعود في أصوله إلى الأندلس أي أنه من أسرة اسبانية ، " وتزعم هذا الفريق من المعاصرين ، المؤرخ الإسباني سانتشت البرنس" (2) من خلال كتابه ابن حزم قمة اسبانية ، و دلل على اسبانية ابن حزم من خلال الطابع العذري الذي صبغ به رسالته (طوق الحمامة) إذ أن هذا الأسلوب لم يكن على عادة العرب الذين طبع على حبهم الجانب الحسي فهو " غير مألوف ولا متعود في الثقافة العربية الإسلامية التي يطبعها الحب الحسي " . (3) ولن يكون هذا المستشرق الأول أو الأخير بمحاولة ضم نسب ابن حزم أو غيره من أفذاذ الحضارة العربية إلى الحضارة الغربية فهناك رهط غير قليل من هؤلاء المستشرقين من فعل ذلك . كما ويؤكد بعض الباحثين من العرب ما ذهب إليه البرنس من أن ابن حزم يعود في أصوله إلى الأسبان الذين وجدهم العرب في الأندلس والذين اختاروا البقاء فيها تحت ظل الدولة الإسلامية آنذاك " وأشدها احتمالا ، وهو أمر غير مؤكد : أنه ينتسب في أسرة من المولدين ، أي أنه ينحدر أصلا من الأجناس التي وجدها المسلمون لحظة الفتح " . (4) ولكن رغم كل ما تم ذكره فالرجل قد صرح هو نفسه بنسبه في العديد من كتبه ومؤلفاته.

مولده:

" ولد الإمام الحافظ أبو محمد ، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم في قرطبة " (5) في ريض منية المغيرة بالجانب الشرقي بالقرب من مدينة الزاهرة ، وقد وصف المكان الذي كانا مسقطا لرأسه " في الجانب الشرقي إلى الدرب المتصل بقصر الزاهرة " (6) ويبدو أنه من خلال كلامه أنه كان يسكن بحي راق تقطنه الطبقة الراقية من وزراء وأثرياء كما أن منزله هذا لم يكن بعيدا عن قصر ابن أبي عامر حاكم الأندلس بقصر الزاهرة . في عائلة اشتهرت بالعز والجاه ، وكان والده يشغل وزارة في الدولة العامرية التي حكمت في الأندلس باسم الخليفة " هشام المؤيد " ، في الفترة مابين 366 هـ – 399 ، وكني باسم

(1) – هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص : 273 .

(2) – حامد أحمد الدباس ، فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم الأندلسي ، ص : 11 .

(3) – سالم يافوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، ص : 38 .

(4) – الطاهر أحمد مكي ، دراسات عن ابن حزم (وكتابه طوق الحمامة) ، ص : 73 .

(5) – أنور خالد الزعبي ، ظاهرية ابن حزم ، ص : 33 .

(6) – ابن حزم الأندلسي ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، تحقيق : إحسان عباس ، ص :188 .

أبو محمد واشتهر باسم " ابن حزم " في وسط معاصريه وتلامذته ولعل الاسم أشد التصاقا بالرجل بين الناس ، فقد حفلت كل كتبه بهذه الكنية التي لم تفارقه حتى مماته و مازالت في الكتب .

أسرته ونشأته:

نشأ ابن حزم في أسرة ثرية ، وفي داخل طبقة راقية في المجتمع الأندلسي ، تحت رعاية والده الذي كان يشتغل في بلاط المنصور كوزير ، فلا شك أن ذلك وفر له جوا ثقافيا وماديا أثر في تنشئة وصقل مواهبه إن على المستوى العلمي أو الفكري . لقد عاش ابن حزم في قصور الأمراء فكان أبعد ما يكون عن الحاجة والفاقة ، هذه القصور التي كانت تعج بالعبيد والجواري والإيماء ، " فقد أخبرنا في كتابه الجميل (طوق الحمامة) بنشأته الطريفة التي لا يشاركه في مثلها أحد من علماء الإسلام في الشرق والغرب . على ما أعلم . إذ تربى في حجور العالمات المؤدبات من نساء قصره " (1) فاختار والده أن يبقيه في القصور كي يتعلم ولم يتركه للذهاب لأخذ العلم في الخارج أي في المدارس والجوامع خوفا عليه نتيجة للفساد الذي استشرى في المجتمع الأندلسي، فكانت بداية تعلمه على يد الجواري وفي حجورهن نشأ ." لقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن مالا يكاد يعلمه غيري ، لأني ربيت في حجورهن ، ونشأت بين أيديهن ، ولم أعرف غيرهن ، ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب ، وحين تبقل وجهي ، وهن علمنني القرآن وروينني كثيرا من الأشعار ودربنني في الخط ، ولم يكن وكدي وإعمال ذهني مذ أول فهمي وأنا في سن الطفولة جدا إلا تعرف أسبابهن والبحث عن أخبارهن وتحصيل ذلك " (2) ولقد ارتبط ابن حزم كثيرا بوالده وكان مثله الأعلى ،" وقد تأثر علي بشخصية والده " (3) فإلى جانب ما أخذه من القصور وما تقدمه الجواري من علوم وفنون كتحفيظه الشعر فإنه والده كان دائما يحدثه في السياسة . وقد توفي والده وهو في سن الثامنة عشر .

حدة طباعه :

هناك نظرتين عبر عنها الكثير من المؤرخين في حديثهم عن شخصية ابن حزم فتارة قالوا عنها أنها شخصية حافظة وأمينة وشجاعة كل همها إعلاء كلمة الحق ونصرة الدين ، وتارة أخرى شنعوا عليها واعتبروها شخصية متعصبة ومتشددة ، وأنه تميز بكونه كان شخصا حادا في الطبع وسليطا في اللسان

(1) – سعيد الأفغاني ، نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، 1969 ، ص : 15 .

(2) – ابن حزم الأندلسي ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 155 .

(3) – إحسان عباس ، تاريخ الأدب بالأندلس ، الجامعة الإسلامية ، غزة ، فلسطين ، 2011 ، ص: 141 .

وأنه كان يطعن في أئمة المسلمين . " كان ابن حزم متمردا وثائرا في شبيبته الأدبية ، وفي شيخوخته العلمية وحتى آخر رمق من حياته ". (1) فبالرغم من الحياة الرغدة التي عاشها ابن حزم ، ثراء وجاه وقصور وبالرغم أنه تربى بين أحضان النساء ورغم ما اكتسبه من معارف وخبرات وتجارب إلا شيء واحد لم يستطع أن يتخلص منه في كل ذلك حدة طبعه بخاصة ما تعلق بالمراوغين " غير أنه كان حاد المزاج عنيف اللهجة في النقد ، ولاسيما إذا أحس بالمراوغة والتمادي في الباطل ، فلا يكتفي بالتصريح المجرد بالحق وبيان الدليل ، بل ربما خرجت منه في مناقشاته عبارات قوية لاذعة ، والمتأمل في كتبه الجدلية يجدها حافلة بالأساليب العنيفة في نقد خصومه ودحض معارضيه " . (2) فقد كان الرجل يكره ما يكره المراوغة والكذب وبخاصة من منافسيه وخصومه فلم يكره شيئا مثل كرهه ومقته للمراوغة والمراوغين و ما يقدمون عليه من تدليس وكذب الأمر الذي أثر في شخصيته وطباعه ، فعرف بالخشونة والتصلب في المواقف كما أنه كان سليط اللسان قوي البرهان . وهو يقول في الكذب ، " أصل كل فاحشة ، وجامع كل سوء وجالب لمقت الله عز وجل " . (3) و قد جلب عليه ذلك حقد الفقهاء والعلماء وبدؤوا يكيدون له و يعوزون للأمراء بسجنه والناس بكرهه ، فقد" كان ابن حزم كثير الوقيعة في العلماء بلسانه وقلمه، فأوردته ذلك حقدا في قلوب أهل زمانه ، ومازالوا به حتى بغضوه إلى ملوكهم ، فطردوه عن بلاد حتى كانت وفاته " . (4)

ولعل هذا المزاج الذي تميز به ابن حزم يعود لسببين هما :

السبب الأول: وهو شديد الارتباط با لظروف السياسية التي ألمت به وبأسرته ، وتعرضه للسجن والنفي نتيجة مواقفه ودفاعه عن حكم بني أمية في الأندلس ، بالإضافة إلى انقلابه على المذهب المالكي وانتسابه للمذهب الظاهري الذي أسسه أستاذه داود الأصبهاني وجدله مع الفقهاء من المذاهب الأخرى وموقفه المتشدد من علم الكلام ." إن ابن حزم قد عانى من ألوان الظلم ما أنضب معين الرقة واللين في نفسه ، وشاهد من مستاءات الفوضى السياسية التي شربت على الأندلس بجرايانها في أيامه ما تفر

(1) – الطاهر أحمد مكي ، دراسات عن ابن حزم وكتابه (طوق الحمامة) ، ص : 101 .

(2) – ابن حزم ، توراة اليهود والإمام ابن حزم الأندلسي ، قدم له وهذبه ورتبه وعلق عليه : عبد الوهاب عبد السلام طويلة ، ص : 10 .

(3) – محمد أمين فرشوخ ، طوق الحمامة ، دار الفكر العربي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1995 ، ص : 175 .

(4) – ابن حزم ، ديوان ابن حزم ، جمع وتحقيق ودراسة : صبحي رشاد عبد الكريم ، دار الصحابة للتراث بطنطا ، مصر ، طبعة أولى ، 1990 ، ص : 8 .

نفسه ، وأوذي في نفسه وكرامته بما لقي من الاضطهاد ، ورأى الناس أجمعين ينكرون قدره ويتهجمون له ويقاطعون مذهبه الديني ويحرمونه " . (1) لقد حفلت رسالته " طوق الحمامة " بسيرته التي لخص فيها ذكرياته وأهم المحطات الشخصية والأسرية والسياسية والاجتماعية والفكرية التي تعرض لها ، " أنت تعلم أن ذهني متقلب ، وبالي مضطرب ، بما نحن فيه من خلو الديار ، والجلاء عن الأوطان ، وتغير الزمان ، ونكبات والتاث " . (2)

والسبب الثاني : تعرضه لمرض عضوي زاد في حدة طباعه لما شكله له من ألم ، فقد ولد فيه ضيق خلقة وحدة طباع وأصبح معه سليط اللسان ،" ولقد أصابتني علة شديدة ولدت ربوا في الطحال شديدا فولد ذلك علي من الضجر، وضيق الخلق، وقلة الصبر والنزق أمرا جاشت نفسي فيه ، إذ أنكرت تبدل خلقي واشتد عجبي من مفارقتي لطبعي، وصح عندي أن الطحال موضع الفرح إذا فسد تولد ضده".

(3) رغم ذلك لم يخلو الرجل من الكثير من الصفات الإيجابية فقد اتصف الرجل بخصال حميدة أهلته لأن يصل إلى ما وصل إليه من مكانة مرموقة وكبيرة ومن جملة الخصال التي تمتع بها ابن حزم صدقه وأمانته وغيرته على الدين و دفاعه عن الخلافة الإسلامية ووقوفه مع بني أمية في أحقيتهم في حكم الأندلس بعدما بدأ الحجاب يتربصون بها . " ولا يشتهر ابن حزم في قومه بالكذب ، وقد كان يصك خصومه صك الجندل ، فرموه بطول اللسان وحدة القول ، ولم يرموه بالكذب ، ولقد كان أخص صفاته الوفاء " . (4)

كم وأنه اشتهر بين خصومه وتلامذته بالجهر بالحق وكان لا يجامل أحد في هذا الصدد فقد كان الصدق ديدنه و الحق هدفه . " وأعلم أن المسامحة في طلب الحقائق لا تجوز البتة ، وإنما هو حق أو باطل . لا يجوز أن يكون الشيء حقا باطلا وباطلا حقا ، ولا لا باطلا لا حقا " . (5) كما أنه تمتع بشخصية قوية على مجادلة الخصوم وشجاعة في إبداء الآراء والمواقف قولا وفعلا ، " لقد عرف ابن حزم إلى جانب صدقه وإخلاصـــــه وتمسكه بدينه وكرمه وعفته وتفانيه في سبيل الحق كان لدودا في

(1) – ابن حزم ، توراة اليهود ، ص : 216 .

(2) – ابن حزم الأندلسي ، طوق الحمامة ، تحقيق : إحسان عباس في الألفة والألاف ، ص : 154 .

(3) – ابن حزم ، نوادر ابن حزم ، ص : 272 .

(4) – محمد أبو زهرة ، ابن حزم حياته وعصره (آراؤه وفقهه) ، ص : 25 .

(5) – ابن حزم ، نوادر ابن حزم ، خرجها وعلق عليها : أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري ، مطابع الفرزدق التجارية ، الرياض ، الجزء الثاني ، الطبعة الأولى ، 1405 . ص : 150 .

خصومه لا يصفح ولا ينسى ثأره ، ولوعا بالسخرية من خصومه شديد الاعتداد بما أوتي " . (1) وقد أهله لذلك ما امتلكه من قدرة على الحفظ و الذكاء الحاد والفطنة المتقدة وسرعة البديهة ، و قدرة على إفحام الخصوم واجتهاد وطاقة متفتقة على العمل والبحث وتحصيل العلم والمعارف وحب الوصول إلى الحقيقة كل ذلك كان أبرز العوامل التي ساعدت في صنع شخصية ابن حزم " كان يتمتع بحافظة قوية مستوعبة ، وبديهة سريعة حاضرة . وقوة استدلال هائلة مع حدة الذكاء وقوة الملاحظة وعمق التفكير وصبر وجلد ومثابرة ، فكان شخصية فذة في المقدرة على الغوص في الحقائق والتحصيل " . (2) لقد كان دأبه دائما قول الحق سواء مع خصومه أو تلامذته وأتباعه ولعل ذلك لطابع التعصب الديني الذي تميز به ، أليس هو من قرر أن الحقائق لا يتوصل إليها إلى من خلال النصوص الدينية لا غير، فمن يقر بذلك لا يمكن أن يكون إلا بحال شخصية ابن حزم . " إن ابن حزم كانت فيه حدة ، فهو لا يكتفي بالتصريح المجرد بالحق وبيان الدليل ، بل ربما فرطت منه عبارات قوية فيها بعض العنف " . (3) تلكم هي شخصية الرجل مالها وما عليها ، وقد كان لظروف تربيته في جو القصور وللظروف السياسية والصراع الفكري والمذهبي الديني دور كبير في تشكلها ووضوح ملامحها وبروز سلوكياتها . ولا يمكن ونحن بصدد إسدال الستار عن سيرته وحياته إلا أن نذكر بصفة بالغة الأهمية وهي القدرة على احترام خصومه رغم ما وجهه لهم من انتقادات والتي نظر إليها البعض أنها طعن وقذف في حق مخالفي ابن حزم من الفقهاء . " وظل ابن حزم في نشر مذهبه بجزيرة (ميورقة) يناظر الفقهاء وعلى رأسهم أبو الوليد الباجي الذي عرف له ابن حزم منزلته ، وعلمه ومع ذلك لم يهادنه " . (4)

علمه:

أما فيما يخص مكانته العلمية ، فيمكن القول أن ابن حزم كان يمتلك فكرا موسوعيا شمل الفلسفة وعلوم الدين كعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم التاريخ وفلسفة الحضارة و في الأدب وفي الأخلاق والسياسة وهو بحق يمثل دائرة معارف كاملة ، فقد تمتع الرجل بعبقرية ونبوغ وبصيرة حادة شهد له بها خصومه قبل أتباعه ، " وقد عرف ابن حزم بكثرة سماعه ، فأجمع أكثر المؤرخين له بأنه سمع سماعا جما سواء

(1) – أنخيل جنثالث بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ص : 216 .

(2) – ابن حزم ، توراة اليهود والامام ابن حزم ، ص : 10 .

(3) – محمد أبو زهرة ، ابن حزم حياته وعصره ، ص : 71 .

(4) – ابن حزم ، ديوان ابن حزم ، جمع وتحقيق ودراسة : صبحي رشاد عبد الكريم ، ص : 15 .

في قرطبة أو ألمرية أو بلنسية أو شاطبة " (1) ومما يؤكد على هذه الحقيقة أن كتب التاريخ الإنساني قبل ابن حزم لم يعرف عالما جمع بين أشكال ميادين العلم المتنوعة مثل ما جمعه هذا الرجل ، فهو المفكر والفيلسوف والفقيه والمؤرخ والكاتب والأديب و والمحدث ... وما من باب من أبواب العلم إلا وطرقه وبرع فيه " كان أبو محمد بن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام ، وأوسعهم معرفة ، مع توسعه في علم اللسان ، ووفور حظه من البلاغة والشعر والخطابة ، والمعرفة بالسير والأخبار " (2) ، وقد تميز الرجل بالصدق والصراحة التي قل نظيرها فكان يقبل ما يعتقد حقا ويرفض ويرد بعنف ما يراه باطل . ومخطئ من يعتقد أن انصراف ابن حزم للحياة الفكرية والعلمية كانت بواعثه مادية ، والتي لطالما سعى إليها كثيرون من أقرانه ، فالرجل أبعد ما يكون عن ذلك فقد كان مكتفيا في ذلك وهو ابن أسرة ذاع صيتها من حيث المكانة الاجتماعية بجاهها و غناها . فهو ظاهرة فكرية متميزة ولعل الكم الهائل الذي أنتجه في فترة زمنية قياسية زهاء الخمسة وثلاثين سنة يؤكد على هذه المسألة ، ذلك " أنه خلف نحو أربعمائة مؤلف ". (3) لقد كانت الدراسة الإسلامية . في فكر ابن حزم . من أبرز المجالات التي احتلت جانبا كبيرا في تكوينه الفكري ، وحددت أبعاد شخصيته الثقافية ، فقد امتلك ابن حزم فكرا موسوعيا شمل الفلسفة والدين وعلم الكلام والفقه وأصول الفقه والتاريخ والحضارة والأدب والمنطق والأخلاق والسياسة والحب ." أحد أولئك المفكرين الغزيري الثقافة المتعددي ألوان النشاط كان أديبا ومؤرخا ، محدثا ومفسرا ، فقيها ومتكلما وبرغم ميوله السلفية كان من أنصار الحس والتجربة ، يعول على الملاحظة ويعتد بالتجربة " . (4)

نكبته:

ونتيجة اختلافهم معهم ونتيجة الحسد والبغضاء عمل الكثير من الفقهاء ورجال الدين على التحريض ضده ، واتهموه بالضلالة ، ومنعوا تناول كتبه أو دراستها وحذروا منها . وقد ذكر ابن خلدون ما آل إليه وضع ابن حزم من حرق لكتبه ومنع بيعها وتداولها ودراستها " وتعرض للكثير من أئمة المسلمين فنقم الناس ذلك عليه ، وأوسعوا مذهبه استهجانا وإنكارا ، وتلقوا كتبه بالإغفال والترك حتى إنها يحضر بيعها

(1) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم الأندلسي ، ص : 68 .

(2) – ابن حزم ، معجم فقه ابن حزم الظاهري ، لجنة موسوعة الفقه ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ص : 15 .

(3) – أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، الجزء الثالث ، ص : 489 .

(4) – إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ، الجزء الثاني ، ص : 33 .

بالأسواق ، وربما تمزق في بعض الأحيان " . (1) بل وصل بهم الأمر إلى إحراقها وقد حدث ذلك في مدينة اشبيلية ، " حتى أحرق بعضها باشبيلي ة ، ومزقت علانية ، ولا يزيد مؤلفها ذلك إلا بصيرة في نشرها ، وجدالا للمعاند فيها ، إلى أن مضى إلى سبيله " . (2) وقد تم ذلك الحادث في فترة حكم المعتضد ، " فإمام الأندلس ابن حزم قد أحرقت كتبه في عهد المعتضد " . (3) فنتيجة حنق كثير من الفقهاء من مذاهب أخرى منافسة لمذهبه ، ونتيجة تهجم الرجل على أعلامهم قام هؤلاء بردة فعل قاسية اتجاه وذلك بتأليب الحكام عليه كما وأنهم منعوا الناس من دراسة كتبه . " ولعله من تشنيع الفقهاء الذين ناضلهم ابن حزم وكان عنيفا في نضاله معهم ومجادلتهم إياهم " . (4) لتضاف هذه المحنة إلى تلك النكبات التي لحقت به ، فقد فقد الرجل حبه الأول لجارية كانت تعيش في أحد قصور والده ، وفقدانه لأخيه الذي مات بداء الطاعون الذي اجتاح قرطبة وموت أبيه و تعرض بيوت آل حزم وممتلكتهم للتخريب والنهب بالإضافة إلى ما لقيه من اعتقال و تهجير اضطراري بسبب مواقفه السياسية . كل ذلك جعل ابن حزم في أخر أيامه ينسحب لحياة هادئة بعيدا عن السياسة والخصومات المذهبية حتى آخر أيامه ." فمنهج ابن حزم أدى إلى إحراق كتبه ، بل كاد أن يحرق معها مما أضطره للهرب من بلد لأخر " . (5)

هذا المنهج الذي لا يقبل بالتساهل ولا بالمسامحة إذا ما تعلق الأمر بمسائل الدين التي يمنع تأويلها أو توظيفها لأغراض شخصية وفق هوى الحكام أو الفقهاء . هذا الأمر أدى بخصومه إلى إحراق كتبه و نقمة الكثير من الفقهاء عليه وعلى مذهبه ، فأسوء شيء يؤلم العالم هو حرق مجهوده الفكري وإتلافه هو امتحان كبير تعرض له ابن حزم لكنه ظل على رباطة جأشه فأنشد يقول :

إن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي **

تضمنه القرطاس بل هو في صدري

يسير معي حيث استقلت ركائبي **

وينزل إذ أثوي ويدفن في قبري

(1) – ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، ص : 354 .

(2) – الطاهر أحمد المكي ، دراسات عن ابن حزم وكتابه (طوق الحمامة) ، ص : 154 .

(3) – محمد أبو زهرة ، ابن حزم حياته عصره وحياته (آراؤه وفقهه) ، ص : 48 .

(4) – المرجع نفسه ، ص : 24 .

(5) – حسان محمد حسان ، ابن حزم الأندلسي ، عصره ومنهجه وفكره التربوي ، ص : 30 .

وقال أيضا:

لا تشتمن حاسدي إن نكبة عرضت **

فالدهر ليس على حال بمترك

" ولا شك أن السبب الظاهر لهذا الإحراق هو تأليب الفقهاء عليه ، وتحريضهم الأمراء ، وشكواهم من أنه يهاجم مالكا والأئمة الأربعة ويخرج على الناس بفقه لا يتصل بفقه الأربعة بنسب أو سبب " . (1)

وفاته:

عاش ابن حزم حياة متقلبة بين الاستقرار والاضطراب السياسي والاجتماعي والأخلاقي في الأندلس وبخاصة في مدينته ومسقط رأسه قرطبة ، وقد أصابه ما أصاب المدينة من عز وذل ومن صعود ونزول ومن بزوغ وأفول ، واختار في أيامه الأخيرة الابتعاد عن المدينة وضجيجها والسياسة ومقالبها واختار أحد الأرياف حتى وافته المنية تاركا كما كبيرا من الكتب في شتى التخصصات . " نأى بنفسه أخيرا عن الناس إلى قرية صغيرة بالبادية وتوفي في 28 شعبان . 456 هـ/ 1063م . عن اثنين وسبعين عاما ، مخلفا وراءه ثروة ضخمة من الإنتاج العلمي " . (2) وقد جاء في الكثير من الدراسات والأبحاث ذكر لاسم تلك القرية التي قضى فيها العلامة ابن حزم آخر أيامه حتى حان أجله فلقد " توفي الإمام الحافظ ابن حزم رحمه الله في قرية (منت لشم) " . (3) مات ابن حزم في غمرة الصراع الدائر بين الطوائف من أجل الملك ، مات وقد ناله من هذا الصراع الشيء الكثير ، لكن ما كان يحز في نفسه الاتهامات التي طالته من بعض الفقهاء من خصومه وما زاده مرارة حرق كتبه في أكثر من مكان في الأندلس ، ومنع شرائها أو دراستها ، فما أصعب على العالم والمفكر المبدع أن يرى ثمرة جهده طيلة سنين تحرق في لحظات . لقد تقلب ابن حزم في النعيم في صباه مثلما تقلب بين المذاهب غير أن السياسة ودسائسها ومقالبها و شجونها كانت قد نالت منه ، وانتهى به المطاف منعزلا على الناس في إحدى ضيعه لكن عزاءه الوحيد وعزاء تلامذته والباحثين والدارسين أنه ترك كما كبيرا من الجواهر والدرر متمثلا في تلك الكتب والرسائل التي تناولت جل الموضوعات التي تهم الإنسان .

---

(1) – محمد أبو زهرة ، ابن حزم حياته وعصره (آراؤه وفقهه) ، ص : 45 .

(2) – ابن حزم ، توراة اليهود والإمام ابن حزم الأندلسي ، قدم له وهذبه ورتبه وعلق عليه : عبد الوهاب عبد السلام طويلة ، ص : 10 .

(3) – وديع واصف مصطفى ، ابن حزم ، ص : 78 .

أساتذته:

بدأ ابن حزم يتلقى أولى دروسه في الكتابة والقراء ة وحفظ الشعر على أيدي جواري القصر اللواتي كن يتمتعن بثقافة وعلم كبيرين ، كما أنه تلقى في صباه أولى دروسه في مختلف العلوم والآداب والشعر الفقه على أيدي الكثير من العلماء والفقهاء . " وقد اتخذ له بعض المعلمين والمؤدبين على عادة الكبراء في قصورهم عرفنا منهم أحمد بن محمد بن عبد الوارث الذي ذكر ابن حزم أنه كان مؤدبه والظاهر أنه كان يسمع له في هذه المرحلة مرحلة الصبا أن يحضر بعض حلق الدروس في مساجد قرطبة ، فقد أخبرنا أنه كان يحضر حلقة الشيخ أبي سعيد الفتى الجعفري وأنه قرأ عليه معلقة طرفة ابن العبد مشروحة المسجد الجامع بقرطبة ، كما كان يحضر مجلس أستاذه عبد الرحمن بن أبي يزيد المصري في الرصافة " . (1) ومن بين العلماء والفقهاء في مجالس الجوامع في اللاهوت والفقه وعلم الكلام وعلم الحديث وغيرها ، وقد ذكر بعضهم في كتبه وبخاصة في رسالته طوق الحمامة ، فمنهم ابن داود ،" لا على ما حكاه محمد بن داود رحمه الله عن بعض أهل الفلسفة " . (2) كما أنه درس علم الفقه على يد العديد من الفقهاء من بينهم ابن مفلت ،" ولقد كان ذلك لأنه كان بين أساتذته الذين تلقى الفقه عليهم مسعود ابن سليمان بن مفلت وهو عالم زاهد يميل إلى القول بالظاهر " .(3) وقد جاء في كتاب سالم يافوت " ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس " قائمة بشيوخه وأساتذته وهي تشير إلى سبعة وثلاثين اسما منذ طفولته حتى سن مبكرة وقد توزعت هذه الأسماء الجليلة في العديد من رسائله وكتبه أهمها رسالته (طوق الحمامة) نذكرهم على التوالي :

. ابن الجسور : وهو أحمد بن محمد بن أحمد من قرطبة ، وكان محدثا ، والذي توفي على ما يبدو بالطاعون الذي اجتاح أراضي الأندلس في سنة 401 هـ . " ومن عجائب الدنيا ما حدثناه أحمد بن محمد بن الجسور " . (4)

. ابن الفرضي : التي تقول بعض المصادر أنه قتل في فتنة قرطبة سنة 403 هـ . " ومنها كتاب شيخنا أبي الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الفرضي " . (5)

(1) – سعيد الأفغاني ، نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي ، ص : 15 – 16 .

(2) - ابن حزم الأندلسي ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 83 .

(3) – محمد أبو زهرة ، ابن حزم حياته وعصره(آراؤه وفقهه) ، ص : 50 .

(4) – ابن حزم ، نوادر ابن حزم ، ص : 303 .

(5) – ابن حزم ، الرسائل ، (رسالة في فضل الأندلس) ، تحقيق : إحسان عباس ، الجزء الثاني ، ص : 180 .

. أبو القاسم المصري : وهو عبد الرحمن بن محمد بن أبي زيد خالد الأزدي العتكي ، وكان من جملة الوافدين على الأندلس والذي توفي سنة 410 هـ . " وعقلت صحبت أبا القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد الأزدي شيخنا وأستاذي رضي الله عنه " . (1)

. أبو القاسم بن الخرار : وهو عبد الرحمن بن عبد الله بن خالد الهمذاني الوهراني والذي توفي بمدينة ألمرية سنة 411 هـ.

. ابن الجعفري : وهو سعيد خلف مولى الحاجب القرطبي ، والذي توفي سنة 425 هـ .

. أبو محمد بن نبوش : وهو عبد الله بن محمد ربيع الميمي القرطبي ، والذي توفي سنة 415 هـ . " وهي التي قرأناها مشروحة على يد أبي سعيد الفتى الجعفري " . (2)

. الطلمنكي : وهو أحمد بن محمد بن عبد الله من قرطبة ، والذي توفي سنة 420 هـ .

. ابن نبات : وهو محمد بن سعيد بن محمد الأموي وهو من قرطبة وقد توفي سنة 429 هـ .

. ابن الصفار : وهو يونس بن عبد الله بن محمد بن مغيث من قرطبة ، والذي توفي سنة 429 هـ .

. ابن اصبغ : وهو أحمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن اصبغ من قرطبة ، والذي توفي سنة 430 هـ .

. ابن نامي الرهوني : وهو عبد الله بن يوسف المتوفي سنة 435 هـ .

. البزاز : وهو محمد بن عبد الله بن هانئ اللخمي القرطبي الذي توفي سنة 410 هـ .

. الكاتب جعفر بن يوسف القرطبي : والذي توفي سنة 435 هـ .

. ابن جهور : وهو عبد الله بن محمد بن عبد الله القرطبي .

. ابن الغليظ : وهو محمد بن عبد الله الأعلى بن القاسم القرطبي .

. ابن الكتاني : وهو محمد بن الحسن المذحجي من قرطبة والذي توفي سنة 420 هـ . " وكتب محمد بن المذحجي أستاذنا رحمه الله تعالى وهو المعروف بابن الكتاني " . (3)

. ابن الجحاف : وهو عبد الله بن عبد الرحمن المعافري البلنسي والذي توفي سنة 417 هـ .

---

(1) – ابن حزم الأندلسي ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 262 .

(2) – المصدر نفسه ، ص : 183 .

(3) – ابن حزم ، رسائل ابن حزم ، (رسالة في فضل الأندلس) ، تحقيق : إحسان عباس ، الجزء الثاني ، ص : 183 .

. الأطروش : وهو حمام بن أحمد بن عبد الله القرطبي ، توفي سنة 421 هـ . " وإن كان القاضي حمام بن أحمد حدثني عن يحي ابن مالك بن عائذ " . (1)

. أبو عمر : وهو أحمد بن اسماعيل بن دليم الحضرمي الجزيري ، والذي توفي سنة 440 هـ .

. ابن قورنش : وهو محمد بن اسماعيل العذري والذي توفي سنة 453 هـ .

. الباجي : وهو عبد الله بن محمد بن علي الباجي البراء بن عبد الملك .

و يحي بن خلف بن نصر الرعيني ابن عبد البر والذي توفي سنة 463 هـ . وابن الدلائي الذي توفي سنة 478 هـ . وأبو مطرف عبد الرحمن بن سلمة الكناني القرطبي المحدث . والرازي الخرساني والذي توفي سنة 450 هـ.

تراثه ومؤلفاته :

ترك لنا المفكر الكبير ابن حزم مؤلفات كثيرة في شتى التخصصات والميادين إن في الفلسفة أو الفقه أو علم أصول الفقه والتاريخ والسيرة والأخلاق والسياسة وغيرها نذكر منها :

كتب في العقيدة والدين:

كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل وهو يقع في خمسة أجزاء وهو رسالة جامعة لمواضيع في التاريخ والفلسفة ومقارنة الأديان الذي يعد ابن حزم من أوائل المفكرين المسلمين تأسيسا واشتغالا به " بالكلام على رؤوس الفرق المخالفة للإسلام ، أي على المذاهب الفلسفية المختلفة ، ويناقش أصحابها ، ويرد عليهم ، ويبين رأيه أخيرا " (2) والأجزاء التي بين أيدينا الفصل في الملل والنحل ، وهي خمسة أجزاء سنة الطبع 1996 ، تحقيق : محمد إبراهيم نصر و عبد الرحمن عميرة وغيرهم فالجزء الأول جاء الكلام فيه وبشكل مستفيض عن أهم المدارس الفلسفية الكبرى والرد عليها . والجزء الثاني فيه كلام عن الكتب السماوية المحرفة وأهم تناقضاتها كتاب الإنجيل وكتاب التوراة . والجزء الثالث ففيه كلام عن الرؤية وعن القرآن الكريم والقدر.. والجزء الرابع ففيه كلام عن الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم أجمعين . والجزء الخامس ففيه كلام على مسائل كالإمامة والأمر بالمعروف والصلاة خلف الفاسق وكلام عن الشيعة و الخوارج والمعتزلة والمرجئة.

(1) – ابن حزم ، رسائل ابن حزم ، (رسالة في فضل الأندلس) ، تحقيق : إحسان عباس ، الجزء الثاني ، ص : 86 .

(2) – عادل العوا ، المعتزلة والفكر الحر ، ص : 343 .

كتاب الناسخ والمنسوخ ، سنة الطبع 1986 ، تحقيق : عبد الغفار سليمان البنداري وغيره .
كتاب النبذة الكافية في أحكام أصول الدين ، سنة الطبع 1405 هـ ، تحقيق : محمد أحمد عبد العزيز عن دار الكتب العلمية بيروت.

كتب في الفقه:

كتاب الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق : الشيخ أحمد شاكر وغيره .
كتاب مراتب الإجماع ، سنة الطبع 1982 ، تحقيق : لجنة التراث العربي في دار الأفاق الجديدة بيروت.
كتاب الرسالة الباهرة ، سنة الطبع 1989 ، تحقيق : محمد الصغير حسن المعصومي .
كتاب جوامع السيرة ، تحقيق : إحسان عباس و ناصر الدين الأسد ، وغيرهما ، مراجعة : أحمد محمد شاكر.
كتاب النبذ في أصول الفقه الظاهري ، تحقيق : الشيخ زاهد بن حسن بن علي الكوثري وغيره .
كتاب الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل ، قرأه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره : أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سمان .
كتاب إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، سنة الطبع 1969 تحقيق : سعيد الأفغاني وغيره ، عن دار الفكر بيروت.
كتاب المحلى عن دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
كتاب الأصول والفروع ، الجزء الأول ، تحقيق : محمد عاطف العراقي ، سهير فضل الله أبو وافية إبراهيم إبراهيم هلال.

كتب في التاريخ:

رسالة طوق الحمامة في الألفة والألاف ، سنة الطبع 1992 ، دار المعارف للطباعة والنشر ، سوسة تونس ، تحقيق : إحسان عباس وغيره.
كتاب جمهرة الأنساب ، سنة الطبع 1948 بدار المعارف ، تحقيق :إ. ليفي بروفنسال وغيره .
كتاب جوامع السير ، تحقيق : إحسان عباس وغيره.

كتب في الفلسفة والمنطق :

كتاب التقريب لحد المنطق ، تحقيق : أحمد فريد المزيدي وغيره ، عن دار الكتب العلمية بيروت .

كتاب الأعراب عن الحيرة والالتباس ، الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس ، سنة الطبع 2005 ، درسة وتحقيق : زين العابدين بن محمد بلا فريج.

كتب في الأخلاق:

كتاب الأخلاق والسير ، تحقيق : ايفار رياض وغيره ، عن دار ابن حزم ، بيروت .

كتب في الشعر والأدب :

كتاب ديوان ابن حزم ، تحقيق : صبحي رشاد عبد الكريم وغيره.

كتاب نوادر الإمام ابن حزم ، خرجها وعلق عليها : أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري .

وهناك رسائل ابن حزم ، في طبعتها الثانية ، سنة الطبع : 1987 ، تحقيق : إحسان عباس جمعت بين طياتها العديد من الكتب لابن حزم إن في الفلسفة أو التاريخ أو الفقه أو علم أصول الفقه أو غيرها مما تركه الرجل وهي كالتالي:

كتاب رسائل ابن حزم ، تحقيق : إحسان عباس ، الجزء الأول ، وفيه : طوق الحمامة ، رسالة في مداواة النفوس ، رسالة في الغناء الملهي.

والجزء الثاني وفيه : رسالة في نقط العروس ، رسالة في أمهات الخلفاء ، رسالة في جمل فتح الإسلام ، رسالة في أسماء الخلفاء ، رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها .

والجزء الثالث : رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي ، ورسالتان فيهما أجاب عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف ، رسالة في الرد على الهاتف من بعد ، رسالة في التوقيف على شارع النجاة رسالة التخليص لوجوه التخليص ، رسالة البيان عن حقيقة الإيمان ، رسالة في الإمامة ، رسالة في حكم من قال إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين.

والجزء الرابع وفيه : رسالة في مراتب العلوم ، رسالة التقريب لحد المنطق ، رسالة في ألم الموت وإبطاله ، الرد على الكندي الفيلسوف ، رسالة تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول .

ابن حزم في تاريخ الفلسفة:

عرف عن ابن حزم موسوعيته ذلك أنه برع في شتى العلوم التي كانت في عصره من علوم دينية وفلسفية وأخلاق ومنطق وسياسة لذلك من الصعوبة بمكان والحال هكذا أن نحدد موقعا له " فأعماله متميزة إذ أن له بعض الأعمال التاريخية وهي تعد مصادر أساسية لمعرفة تاريخ الأندلس والبربر ، كما وأن له كتب في الفقه وعلم الكلام والأخلاق وكتابه الشهير طوق الحمامة " . (1) لذلك كله سنعرض لأهم آراء العلماء والمفكرين والمؤرخين له.

أ/ ابن حزم رجل دين وفقيه:

كثيرا هم الناس الذين نظروا لابن حزم كرجل دين وفقيه متعصب لقد " درج الناس على النظر إلى ابن حزم كمجرد فقيه ظاهري مساجل حاد المزاج " (2) نظرا للكثير من الاعتبارات منها الطابع الفكري الذي طبع الأندلس فقد كان المجال مفتوحا للمذاهب الفقهية التي بدأت تفد على البلاد من المشرق والتي من بينها مذهب الأوزاعي الذي جاء مع جنود الفتح من أهل الشام ومذهب الشافعي الذي وجد قبولا من السكان ومذهب مالك الذي أصبح المذهب الرسمي للبلاد وأخيرا المذهب الظاهري لابن داوود الأصفهاني ، ولقد تقلب ابن حزم بين هذه المذهب ليختار أن يكون على المذهب الظاهري الذي يأخذ بظاهر النصوص الدينية والذي يمنع التأويل ، ولقد عمل الرجل على نشره وصل حد الاستماتة في الدفاع عنه ، كما جاءت خصومات ابن حزم فيما بعد وفلسفته ممتزجة بهذا المذهب ، لذلك لا غرابة عندما نظر الكثير من المؤرخين لابن حزم كرجل دين وفقيه نظرا للكثير من الاعتبارات ، هجومه اللاذع على الكلاميين والفرق الأخرى التي خاضت في المسائل الخلافية الدينية من الوجهة الفلسفية ، أضف إلى سلفيته التي برزت من خلال مذهبه الذي يأخذ بظاهر النص فقط ، " يعرف ابن حزم كفقيه ، بكتاب بعنوان (كتاب الإبطال) حيث يبحث في المصادر الخمسة التي تقر بها المدارس المختلفة لإقامة فتوى شرعية ، وهي القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل " . (3)

ولكن ابرز كتاب والذي يقع في أجزاء هو كتاب الملل والنحل ، " يفصح فيه معلم قرطبة ، عن كل أبعاد عبقريته ومعارفه الواسعة إذ يعـــــرض فيه بالإضافة إلى مختلف الديانات ، مختلف مناحي الفكر

(1) - Miguel Cruz HERNANDEZ , Histoire de la pensée en terre d' islam , p : 386 .

(2)– محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، (دراسات ... ومناقشات) ، ص : 188 .

(3) – هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص: 340 .

الإنساني تجاه الحدث الديني ، سواء المنحى الشكي منها ، ذلك الذي يضع القيم المقدسة جميعا في معرض الشك ، ومنحى المؤمن الساذج من أفراد الطبقة الشعبية " . (1)

ب / ابن حزم المفكر والفيلسوف:

لعل ما يؤكد أن ابن حزم فيلسوفا رغم الطابع الظاهري الديني الذي صبغ فكره هو دفاعه عن الفلسفة والاشتغال بها أمام أولئك الذين دعوا للانصراف عنها وقد اعتبرها البعض مخالفة للدين و الشرع فقد" كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به : على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة ، فعمدة غرضنا وعملنا إنارة هذه الظلمة بقوة خالقنا " . (2) كما أن تأثره بفلسفة اليونان وأعلامها ليؤكد ميل الرجل إلى الفلسفة من خلال اتجاهه الأفلاطوني إن في المعرفة أو حتى في الحب من خلال تأثره بمحاورة المأدبة والذي يحاول فيها أفلاطون أن يقول أن النفس سابقة في وجودها عن البدن وأنها ذات مصدر إلهي ، وأن كل نفس حينما تجد نفسا أخرى شبيهة بها تتجاذب معها وتتجاوب فيحصل بينهما الحب " فكيف بالنفس وعالمها الصافي الخفيف وجوهرها الجوهر الصعاد المعتدل ، ونسخها المهيأ لقبول الاتفاق والميل والتوق والانحراف والشهوة والنفار ، كل ذلك معلوم بالفطرة في أحوال تصرف الإنسان فيسكن إليها " . (3)

كما وتأثر بالفيلسوف أرسطو الذي كان يأخذ بالعقل والحس في موضوع تحصيل المعرفة ، ورغم كل ما ذكرنا فإن قليل من الدارسين لابن حزم الأندلسي من نظر إليه كفيلسوف ، ربما هذا راجع لكونه ينتمي للمذهب الظاهري الذي طبعه وطبع معظم آرائه ، وربما لمعاركه الفكرية مع المذاهب و الفرق الكلامية ، " وقد شنع عليه في الأندلس الإمام ابن حزم ، وسلقه بلسان حاد في كتابهٍ – الملل والنحل – " (4) التي حاربها دون كلل أو ملل ورغم ذلك هناك من كتاب تاريخ الفكر والفلسفة الإسلامية من عده فيلسوفا وهو كذالك على أية حال . فقد " كان ابن حزم متكلما وفيلسوفا " . (5)

---

(1) – هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص : 340 .

(2) – ابن حزم ، نوادر ابن حزم ، ص : 293 .

(3) – ابن حزم ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 23 .

(4) – أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، الجزء الأول والثاني ، ص : 52 .

(5) – أحمد الطاهر مكي ، دراسات عن ابن حزم وكتابه (طوق الحمامة) ، ص : 135 .

ج / ابن حزم عالم ومؤرخ:

" في حالة ابن حزم فإن الظروف كانت مواتية فقد امتلك سعة إطلاع تاريخية وقدرة على نقد المدارس الفلسفية والمذاهب الدينية التي عرفتها الأندلس في القرن العاشر " . (1) وقد عمل ابن حزم على نقل التاريخ من كونه يعتمد على الرواية من دون فحص أو تمحيص إلى جعله خاضعا للمنهج العلمي المبني على النقد والمنطق للأحداث والروايات التاريخية ، وذلك من خلال كتبه التاريخية (جمهرة الأنساب ، ونقط العروس ، ورسالة في فضل الأندلس وفصل في الملل والأهواء والنحل ..) " فحاول مثل غيره من المؤرخين النابهين من أمثال : ابن حزم أن يعمل على تحقيق وحدة الأندلس وتقوية السلطة من جديد ". (2) ويرى الرجل أن التاريخ نافذة من أهم النوافذ التي يمكن الوقوف منها على الحقائق التي لا يتم تحصيلها إلا بشدة البحث و كثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال والنظر في طبائع الظواهر والأحداث وسماع الحجة والنظروالتنقيب فيها كما وأنه شكل من الإشراف على الديانات والمذاهب وجموع الشعوب المختلفة وأنه قراءة لكتبهم . فالتاريخ ليس سوى ركيزة ثالثة من ركائز الشخصية الحضارية بعد القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة . إذ " يجعل ابن حزم علم التاريخ ، من جملة العلوم الثلاثة التي تتميز بها كل أمة عن الأمم الأخرى ، وهو يضع التاريخ (علم أخبار الأمم) بعد (علم الشريعة) وقبل علم اللغة " (3) و تبعا لشخصيته من تشدد ظاهري فقد كان حريصا في نقل الأحداث التاريخية التي ألفها كما وأنه كان حذرا في قراءته و دراسته للأحداث التاريخية التي تم نقلها من المؤرخين السابقين في طريقة جديدة غير معهودة لم يتعامل بها من سبقوه تصويب النقد وإخضاع التاريخ للمنطق ولعل هذا ساهم فيما بعد في دراسة التاريخ بصورة موضوعية وبأسلوب علمي برز عند ابن خلدون والذي نال من ورائه شهرة لا يضاهيها أي مؤرخ قبله . " فإنه يظهر أنه وهو المؤرخ الذي كان يسجل وقائع عصره وما يجري فيه لم يكن يسجل فيه ما يبغون " . (4) وكان حاله كحال بقية الأندلسيين في أنه لم يكن بارعا في بعض العلوم وبخاصة علم الكم المجرد ونعني به علم الرياضيات .

---

(1) – Miguel Cruz HERNANDEZ ,histoire de la pensée en terre d' islam , p : 385 .

(2) – أنور محمد زناتي ، المجتمع الأندلسي في القرن الرابع الهجري ، من خلال شهادة مؤرخ معاصر (ابن حيان القرطبي) ، دورية كان التاريخية ، العدد الرابع ، يونيو ، 2009 ، ص : 33 – 41 .
www. Historical kan . co .nr .

(3) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري ، ص : 129 .

(4) – محمد أبو زهرة ، ابن حزم حياته و عصره (آراؤه وفقهه) ، ص : 50 .

" وقد عرف عنه قلة براعته في الرياضيات " . (1) كما أن رسالته (طوق الحمامة) من أهم الكتب التاريخية التي تصف أحوال الأندلس وبخاصة في الفترة التي امتدت من ولادة ابن حزم إلى وفاته وقد حفلت الرسالة بأحداث تاريخية مرت بها المنطقة ، إذ "يعتبر الطوق وثيقة تاريخية مهمة تناولت عصري الفتنة والطوائف ، بل وألقت كثيرا من الأضواء على عصري بني عامر الذين وزر لهم والد ابن حزم . وتكمن قيمة الطوق التاريخية أنه وثيقة تكشف لنا كثيرا من أبعاد الحياة الاجتماعية الأندلسية " .

(2) وما نخلص إليه في الأخير أن الرجل كان بحق على إطلاع بكل العلوم والفنون وقد برع فيها براعة كبيرة لذلك ليس غريبا أن نضع ابن حزم في قائمة الفقهاء كما في قائمة الفلاسفة و المناطقة أو مع المؤرخين وعلماء الحضارة ورجال التربية وعلماء النفس ، بالإضافة إلى كونه أديبا و شاعرا فقد " كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل وطب وما يتعلق بأذيال الأدب ، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة " . (3)

مدرسة ابن حزم وتلاميذه:

على الرغم مما تعرض له ابن حزم من ظلم واضطهاد وتنكر من خصومه من الفقهاء والسياسيين وتأليب الغوغاء عليه فقد كان له أتباع ومريدين وأصدقاء أوفياء حتى آخر رمق من حياتهم ومن بينهم تلميذه المخلص صاحب كتاب جذوة المقتبس " الحميدي" ومن تلاميذه الفضل أبو رافع والإمام الوزير أبو محمد بن العربي ، وأما بين الذين سمعو له ودافعو عن مذهبه علي بن سعيد العبدري الذي أخذ عنه الفقه كما واعتنق مذهب الظاهر بتأثير منه ، وأما أتباعه ومحبوه فهم كثر فمنهم القاضي أبو مطرف عبد الرحمن بن أحمد بن بشر ، وأبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الرؤوف الحكم . ومن معجبيه أبا أحمد بن عبد الرحمن بن خلف المعافري الطليطلي المعروف بابن الحوات . وقد بلغ الأمر بهؤلاء ومن شدة حبهم لابن حزم و تمسكهم بالمذهب الظاهري إلى تأسيس مدرسة عرفت بالحزمية .

(1) - Miguel Cruz HERNANDEZ ,histoire de la pensée en terre d' islam , p : 388 .

(2) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري ، ص : 241 .

(3) – ياقوت الحموي الرومي ، معجم الأدباء ، " إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب " ، تحقيق : إحسان عباس ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، الجزء الرابع ، الطبعة الأولى 1993 ، ص : 1654 .

لقد دخل اسم الأندلس التاريخ من بابه الواسع وذلك لم تم فتحها على يد المسلمين ، في عهد الدولة الأموية ، وقد حاول الأميون تأسيس خلافة إسلامية فيها ، في تلك الأثناء شهدت الدولة استقرار سياسيا نسبيا و فكريا لأنه لم يكن بعد قد انتقل الصراع الفكري من المشرق إليها وبخاصة ما تعلق بعلم الكلام وخلافاته لعل أبرزها مسألة التوفيق بين النقل والعقل ، بين البيان والبرهان ، فقد شهدت البلاد تطورا كبيرا في كل المجالات إن في الاقتصاد أو في الحياة الاجتماعية أو الفكرية وحتى في المسار الديني . و ما تميزت به هذه البلاد الإسلامية بالإضافة إلى كل ما ذكرنا مكانة المرأة التي وصلت إليها فقد تمتعت المرأة الأندلسية في تلك الفترة بمكانة كبيرة إن في الفكر أو العلم أو الأدب أو الشعر ، بل حتى في نشاط التجارة حيث كانت المرأة تقوم بهذا النشاط بنفسها والذي ندر وجوده عند مجتمعات سابقة أو مواكبة للمجتمع الأندلسي . وظلت تلك الأحوال على ما ذكرنا ولكن تقلب الأحوال السياسية في البلاد بين الخلفاء والحجاب ونفوذ الصقالبة والبربر وما كان يجري في المشرق بين الأمويين وخصومهم قد أثر بشكل كبير على الأوضاع في الأندلس كما أن الخلاف المذهبي والفكري الذي طال المشرق لم يتأخر لينتقل إلى الأندلس وبخاصة ما تعلق بالمذاهب الفقهية فزاد في حدة الصراع الفكري ناهيك عن تكالب اليهود من الأندلسيين على الدين الإسلامي كل ذلك كان السمة التي طبعت الفترة التي عاش فيها المفكر ابن حزم الأندلسي . فقد ولد ابن حزم في أسرة ذات جاه وعز ، أسرة يشتغل أفرادها بالسياسة فقد كان والده وزيرا لابن أبي عامر ، كما أنه هو الآخر اشتغل بها وانغمس فيها إلى حد أوصله إلى شكل من العصبية في دفاعه عن الخلافة الأموية . نشأ ابن حزم في جو وفر له سبل تحصيل المعرفة والعلم في قصور والده ، وانتقل مبكرا للدراسة في المساجد ، ولعل الفضل هنا يعود لوالده الذي حرص على تلقينه العلوم والآداب و إبعاده عن جو المجون والفساد الذي قد استشرى في البلاد .

عاش ابن حزم في الفترة الممتدة من 384 هـ إلى 456 هـ ، ولقد كانت بحق فترة تاريخية حرجة مرت على الأندلس بصفة عامة ومدينة قرطبة مستقر فيلسوفنا بصفة خاصة ، ففيها كان التنافس السياسي بين الأمراء وبطانتهم على أشده ، فقد كثرت المؤامرات وازدهرت الدسائس وظهرت الفتن ما ظهرها منها وما بطن . ولعل من سوء حظ أن ابن حزم عاش في أسرة تشتغل بالسياسة التي أصابها منها الشيء الكثير.

بدأ ابن الحزم حياته الفكرية مالكيا لينتقل لدراسة المذهب الشافعي لأنه يحرص على الأخذ بظاهرالنصوص الدينية ، ليفارقه ويعتنق في الأخير المذهب الظاهري لداود الأصفهاني . فخاض صولات وجولات وبخاصة مع أتباع المذهب المالكي الذي كان إلى وقت قريب هو المذهب الرسمي للبلاد ، لتزداد مشاكل ابن حزم من خلال كيد خصومه له ، وتأليب الخلفاء والحجاب عليه وتكريه الناس فيه وهذا ما حصل. وما زاد الأمر بلة أن المآسي الفكرية صاحبتها مآسي شخصية بموت أخيه بالطاعون الذي اجتاح قرطبة ، وبفقدانه لحبه لفتاة كان قد تعلق بها ، إلى موت والده . إلى وقوفه مع الأمويين في حقهم في حكم الأندلس والذي أوصله إلى تعرضه للسجن لردح من الزمن مرات كثيرة ،" وكان مما يزيد في شنأنه تشيعه لأمراء بني أمية ماضيهم وباقيهم ، بالشرق والأندلس واعتقاده لصحة إمامتهم وانحرافه عن سواهم من قريش حتى نسب إلى النصب لغيرهم " ، (1) بالإضافة إلى ما أصاب أسرته من آل حزم نتيجة وقوفه مع طرف دون آخر وتعرض منازلهم وأملاكهم للنهب والتخريب ، بل إن قرطبة قاطبة قد تعرضت لذلك ولكن بشكل أقل مما تعرض له ابن حزم . وتعرضه لمرض زاد في ضيق خلقه وشدة تعصبه و سلط لسانه " لقد عانيت من مرض خطير قد أصابني يسبب لي تضخم في الطحال ، الأمر الذي أثر على طباعي وولد عندي مزاجا سيئا بنفاد صبري وسرعة غضبي " . (2) وكان أخرها حرق كتبه من طرف خصومه و منع بيعها أو دراستها وربما هذا أشد ما تعرض له ابن حزم من ظلم ، لينصرف عن السياسة وعن قرطبة ويستقر في أحد الأماكن البعيدة في استراحته حتى وفته المنية ، رحل ابن حزم بعد رحلة من العطاء والبذل لهذه الأمة ولم يبخل في أي لحظة من لحظات حياته عنها رغم ما عاشه من محن لحقت بأسرته وأهله وبه شخصيا ، لكن من رحم المعاناة استطاع الرجل أن يؤسس لمذهب هو من أبرز المذاهب في الحقل الديني والمعرفي في الفكر الإسلامي ، كما أنه كان من المجددين القلائل الذين تجاوزوا ما كان سائدا في المشرق في عصره مخلفا مجموعة من الدرر في كل التخصصات في الفلسفة واللغة والأدب والتاريخ ومقارنة الأديان . توفي في الثامن والعشرين من شعبان سنة 456 هـ (15 أب 1064) وعمره اثنتان وسبعون سنة .

(1) – ياقوت الحموي الرومي ، معجم الأدباء ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 1656 .

(2)- Claudio Sanchez ALBORNOZ , l' Espagne musulmane , éditions publisud , paris , tome 2 , 2001 , p : 29 – 30 .

الفصل الثاني

الفصل الثاني : المعرفة والحب عند ابن حزم .

المبحث الأول : المعرفة والحب في تاريخ الفلسفة .

- المعرفة عند اليونان .
- الحب عند اليونان .
- ارتباط الحب بالمعرفة عند اليونانيين .

المبحث الثاني : المعرفة والحب عند مفكري الإسلام .

- المعرفة في المشرق والأندلس .
- الحب في المشرق و الأندلس .
- ارتباط المعرفة بالحب في الفكر الإسلامي .

المبحث الثالث : المعرفة والحب عند ابن حزم .

- المعرفة عند ابن حزم .
- الحب عند ابن حزم .
- ارتباط المعرفة بالحب عند ابن حزم .

تمهيد :

إن مشكلة المعرفة هي من أهم القضايا التي تناولها الفكر الفلسفي الإنساني منذ القديم ، انطلقت من محاولة تحديد طبيعة المعرفة و وسائل الوصول إليها وإمكانيات حصولها وحدود هذه المعرفة ، فهاجس الإنسان منذ البداية كان فهم ما يجري فيه ومن حوله من ظواهر لما لهذه الظواهر من تأثير بالغ على وجوده وبقائه . ولم تبدأ مشكلة المعرفة أو على الأقل الأسئلة التي مهدت لظهور المعرفة مع حضارة بعينها كما ويصعب تحديد تاريخ بداياتها بالضبط ولكن الشيء المؤكد أنها بدأت مع الإنسان الأول الذي ظهر على الأرض ، والذي طرح جملة من الأسئلة لعل من أبرزها :

من أين جئنا ؟ من أوجدنا ؟ ما غاية وجودنا ؟ ما مصيرنا بعد الموت ؟ ما الخير وما الشر ؟ كيف وجد العالم ؟ ما أصله ومصيره ؟ ، لكن المؤكد أن مشكلة المعرفة أو المنظومة المعرفية والعلمية بشكلها الحالي بدأت مع علماء وفلاسفة اليونان الذين يعود لهم الفضل في تهذيب وتعديل العدد الكبير من ركام المعرفة الذي عمل الإنسان على جمعه طيلة قرون من السنين ، واللافت للنظر أيضا أن اليونانيين يعود لهم الفضل في عقلنة المعرفة فهم من وضع علم "الأرغانون" أو المنطق الذي أبهر أرقي الحضارات التي جاءت من بعدهم بعد أن كانت عند شعوب وأمم قبلهم لا تعدو كونها عبارة عن قيم أخلاقية تحتل طابع الأمر والنهي مشتتة ومتناثرة هنا وهناك ، ناهيك عن طابع الخرافة الموغل فيها والذي اتخذته . فالطابع الفكري الذي تميزت به الحضارات التي سبقت حضارة اليونان لم يكن سوى محاولات بسيطة تحمل صفة الأخلاق يغلب عليها طابع الإلزام ، لكن بظهور اليونان على الساحة الفكرية والفلسفية والعلمية تغير وجه التاريخ ، ودشن اليونانيون لمرحلة مهمة في تاريخ الفكر الإنساني بنشوء الفلسفة على ما هي عليه الآن . فحري بنا ومن باب العدل أن نبدأ من حيث بدأت مشكلة المعرفة بشكلها العلمي المنظم والمنسجم وذلك بالحديث عن اليونان .

المعرفة عند اليونانيين:

لقد امتلكت الحضارات التي سبقت اليونان شكلا من المعارف المشتتة والمتناثرة والمرتبطة بالأساس بالأسطورة والخرافة ، كما أن اليونانيين عند مجيئهم كانوا في البداية غارقين في مثل هذا الشكل من المعرفة . فلا بد أن نقر بأن بداية نشوء المعرفة يخلو من أن نصادف فيها أفكارا واضحة وخواطر مميزة محددة . " فجميع الصور الأولية عن العالم غارقة في جو من التصوف أو السحر : فالفكرة التي تحاول أول تفسير للكون تبدو وكأنها أقرب إلى عالم الأحلام منها إلى عالم الواقع ". (1) فلقد اختلطت الخرافة والأسطورة بأي تفكير أو نشاط عقلي يحاول تفسير الظواهر سعيا لتحديد نشأة هذه الكون ، إذ لم تفارق الإنسان في إطار مخيلته وذلك في أن يعطي حلول لها ، لأنها وجدت قبولا كبيرا في أوساط الناس لذلك لم يتوانى في استخدامها . هكذا ولدت الخرافات التي كانت تسرد بصورة أسطورية ، جميع الحوادث والاختبارات التي أثرت في نفسية الأولين . " لقد كانوا ، مثلا ، يستخدمون السلالة البشرية لوصف تعاقب الآلهة أو العوالم حسب التقاليد الدينية . وكان البذار والحصاد يشرحان موت الإنسان وانبعاثه في ربيع إلهي ". (2) إن هذه المحاولات الأولى هي البداية الحقيقة لتشكل كل فلسفة وعلم .

لقد عرفت الحضارة اليونانية في بداية نشوء الفكر الفلسفي والعلمي لديها عدة مدارس كلها اختلفت في الرؤى والاتجاهات والوسائل والأهداف لكنها حرصت أن تكون هذه المعرفة الجديدة مختلفة جذريا عما عرفته الحضارات التي سبقتها " في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ، انتقل الفكر اليوناني من الاهتمام بالعالم الخارجي ، كما هو الشأن عند مدارس الأيونية والفيثاغورية والإيلية إلى الإهتمام بالعالم الداخلي لتظهر مدرسة السوفسطائية " (3) إذن ستكون البداية مع المدرسة السفسطائية التي جاءت بعد الرحلة الطويلة التي قام بها الفلاسفة الطبيعيون ، والتي حولت عمل الفلسفة من دراسة الطبيعة لدراسة الإنسان . لقد اتخذت المدرسة السفسطائية مسارا غير المسار الذي سار عليه الطبيعيون من دراسة الطبيعة إلى دراسة الإنسان ، وانتقل بذلك الفكر اليوناني من عالم الطبيعة إلى الإنسان .

---

(1) – بيير دوكاسيه ، الفلسفات الكبرى ، ترجمة : جورج يونس ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ، ط 3 ، 1983 ، ص: 12 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 13 .

(3) – صايم عبد الحكيم ، ابن طفيل والدرس الإبستمولوجي المعاصر ، ص : 45 .

كما أنها أكدت على دور الحواس كسبيل وحيد للوصول إلى المعرفة ، ذلك أن الحواس متغيرة دائما وأنها لا تثبت على حالة واحدة . أضف إلى ذلك أنها تختلف باختلاف الأفراد وأنها تتأثر بالمحسوسات التي هي الأخرى في تغير مستمر. " فتجيء أحكامها على الشيء الواحد متباينة بتباين أحوال الزمان والمكان والبيئة والصحة والمرض والثقافة العقلية والاجتماعية . بل ربما تعارضت هذه الأحكام وتقابلت " . (1) ولذلك من العبث الحديث عن حقيقة ثابتة . فلا وجود لحقائق مطلقة وواحدة ، فالشيء المؤكد أن الحقيقة نسبية ، وأن كل إنسان يمتلك الحقيقة في ظل ما تقدمه له حواسه ، فما تراه شجرة فهو شجرة ، وما تراه بقرة فهو بقرة وإن نظر إليها غيرك بعكس ما رأيت ، فهو صائب وأنت صائب .

أ/ بروتاغوراس:

Protagoras

عاش في الفترة (480 ق.م إلى 410 ق.م) ، اشتهر بروتاغوراس بعدم مبالاته بالدين وهو صاحب المثل القائل : " الإنسان مقياس كل شيء ، مقياس الأشياء الموجودة على ما هي موجودة عليه ، ومقياس الأشياء غير الموجودة على ما هي غير موجودة عليه " فالحقيقة المطلقة لا يوجد لها مكان يذكر عند بروتاغوراس وأن كل ما يوجد هو حقائق يعتنقها بعض الناس في ظروف خاصة . إن الحقيقة وقيمتا الجمال الخير كلهم أمور نسبية وشخصية ، " الإنسان مقياس الأشياء جميعا " . (2) ويفهم من ذلك أن بروتاغوراس ومن خلفه المدرسة السفسطائية هم الأوائل الذين أكدوا على نسبية المعرفة ، وتغيرها باختلاف الأحوال والظروف وذاتيتها بربطها بالفرد وحواسه المختلفة في قدرتها و قواتها أو ضعفها من شخص إلى آخر . فالمعرفة عند بروتاغوراس هاهنا ليست مرتبطة بالموضوعات المدركة بل أن للذات المدركة دور فيها ، وهذا تجاوز لما درج على قوله الطبيعيون من أن العناصر المادية لها الدور البالغ في ذلك ، وإنما الدور هنا للذات من خلال ما تملكه من أدوات عقل وحواس . كما أنه عمم مبدأ النسبية هذا ليس في الأحكام التي نطلقها على إثر ما تقدمه لنا الحواس فقط بل إن هذا المبدأ يشمل القوانين والعادات والأخلاق وقيمتا الخير والشر ناهيك عن الدين.

(1) – محمد عبد الرحمن مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، ص : 90 .

(2) – محمد مهران رشوان ، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية ، ص : 50 .

ب / غورغياس:
Gorgias

عاش في الفترة (483 ق.م إلى 370 ق.م) ، وهو من ليونتيوم فقد جاب أثينا سفيرا لبلاده فتتلمذ علي يده فلاسفة وخطباء كثر . وقد كان بارعا في الجدل وفن الخطابة وقدرته على الإقناع يبرهن على أن السفسطائيين وصلوا في الأخير إلى نتيجة مفادها : " لاشيء موجود ، وإن كان هناك شيء فلا سبيل إلى معرفته ، ولو عرفناه فليس بمقدورنا أن نعرف الآخرين به " . (1) وقد اشتهر هذا الفيلسوف بهذه المبادئ الثلاث ، " صاحب القضايا المتعارضة وعبارة ما من دليل إلا وينهض مقابله دليل " . (2) كما أن جورجياس اشتهر بفن من أهم الفنون التي عنيت بها الحضارة اليونانية عموما والتي تميزت بها المدرسة السفسطائية خصوصا ونعني بذلك فن الخطابة " وقد اشتهر جورجياس بالخطابة " . (3) فالسفسطائيون من خلال ما قدموه من فكر كانوا وراء ظهور مدرسة التصورات التي جاءت في أثناء وجودهم وبعدهم والتي بدأت مع سقراط مرورا بأفلاطون وصولا إلى أرسطو ، وإن نظريات هؤلاء الأفذاذ إن في السياسة أو الأخلاق أو المعرفة ما كانت لتتبلور وتنضج إلا من خلال ما خلفته هذه المدرسة من أفكار وآراء . وما يمكن أن نخلص إليه بصدد الحديث عن المدرسة السفسطائية أنها كغيرها من المدارس شغلها موضوع المعرفة ، " ونظروا في السبل التي تأتينا بواسطتها المعلومات وفي طرق البرهنة ورأوا عدم كفايتها " (4)

2/ مدرسة التصورات:

إذا كانت مرحلة الطبيعيين المادية هي بداية نشوء الفكر الفلسفي والعلمي عند اليونان ، ذلك الفكر العقلي المنظم المنسجم ، الذي يظهر لنا حاليا في هذا الشكل ، فإنه وبظهور سقراط فقد بدأ عهد الازدهار الفكري في اليونان رغم ما شابهه من حروب وعدم استقرار وظلم أخذ سقراط نصيب منه وانتهى به الأمر مقتولا بالسم حرصا على الحقيقة . لقد برز سقراط تزامنا مع ظهور السفسطائيين ودار بينهم صراع فكري إن في المعرفة وأصلها أو في الأخلاق وطرقها أو السياسة و شكلها ، وقفا على طرفي نقيض في كل هذه المشكلات ، وازدادت العداوة بينهم حتى قيل أن من ألب حكام اليونان عليه

(1) – محمد عبد الله الشرقاوي ، الفكر الأخلاقي ، دراسة مقارنة ، دار الجيل ، بيروت ، ط 1 ، 1990 ، ص : 67 .
(2) – محمد الخطيب ، الفكر الإغريقي ، ص : 129 .
(3) – عزت قرني ، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ، ص : 96 .
(4) – محمد عبد الله الشرقاوي ، الفكر الأخلاقي ، دراسة مقارنة ، ص : 66 .

هم السفسطائيين ، فقد زعموا أن سقراط يفسد الشباب اليوناني . فكيف كانت فلسفة سقراط ؟ وما هو موقفه من مشكلة المعرفة ؟ وما هي السبل الموصلة إليها ؟ وما هي إمكانيات حصولها ؟

أ / سقراط :

عاش في الفترة بين (469 ق.م إلى 399 ق.م) وقد جاء سقراط في غمرة تاريخ الفكر اليوناني بين الإنسان والطبيعة وعندما كان الصراع على أشده بين الذات والموضوع . فسقراط لم يكن محظوظا ذلك أنه وجد نفسه في ظل ظروف سياسية متقلبة وقيم أخلاقية واجتماعية متناقضة وظالمة وموضوع معرفة متضاربة . إن ما ميز سقراط هو اهتمامه بالأخلاق وأن تلك التعاليم الأخلاقية مؤسسة على نظرية للمعرفة بسيطة لكنها بالغة الأهمية لقد أقام السفسطائيون المعرفة على الإدراك الحسي المسيء الأمر الذي يترتب عليه تهديم كل معرفة موضوعية ، فجاء الرجل لتأسيس معرفة مبنية على العقل ليعيد للمعرفة موضوعيتها . إن ما يحسب له هو أنه يضع المعرفة كلها في المفاهيم أو التصورات وبذلك يجعل العقل أداة للمعرفة ولم تكن نظرية سقراط هاته نظرية مطروحة لذاتها بل لغايات عملية . فهو يريد أن يعرف مفهوم الفضيلة لا لشيء سوى لممارستها في الحياة ، وبذلك فقد وحد سقراط بين الفضيلة والمعرفة توحيدا مطلقا.

فالفضيلة والمعرفة شيء واحد وأن الإنسان بإمكانه تعلمها . ولقد أكد فيلسوفنا أن الفضائل الجزئية صادرة عن المعرفة ، لذلك فإن المعرفة أو الحكمة هي الفضيلة وهذه الفضيلة تشمل جميع الفضائل الأخرى . كما أن المعرفة تتم من خلال المفاهيم والتصورات . لكن رغم ذلك فإنه استطاع أن يأتي بأهم شيء لم يبلغه إليه غيره إنه المنهج ، هذا المنهج الذي يعبر عنه الجدل ، لقد كان سقراط من عشاق الجدل القائم على الحوار الاستنباطي الدائم القائم على التهكم والتوليد وذلك من أجل الوصول إلى تحديد الماهيات ، ومنهجه هذا يمر بمرحلتين هما :

أولاهما : مرحلة استفهام العالم ، والتهكم الساخر .

وثانيهما : مرحلة الاستنتاج والتوليد ، الذي يقال أن لمهنة والدته كقابلة دور في ابتكاره له .

– الوضعية الأولى : التهكم والاستفهام .

وفيه يتظاهر بالجهل والتسليم بكل ما يقوله خصمه ، ويصرح بأنه جاهل ويريد التعلم ، من خلال ما يطرحه هو أو يطرحه الآخرون عليه . ثم يبدأ في طرح الأسئلة موهما الخصم انه يريد استزادة في العلم

كما ويعرض الشكوك ، لينتقل من أقوال المحاورين له إلى أقوال تلزم عنها ، فإن لم يسلموا بها يوقعهم في التناقض ، وحين يناقضوا محدثوه نفسهم بنفسهم ، يحملهم على الإقرار بالجهل . وهذا الأمر يسمى بالتهكم.

– الوضعية الثانية : التوليد .

ينتقل عقب ذلك على مرحلة ثانية ، فيه يساعد سقراط محاوره بأسئلة مرتبة ترتيبا تصاعديا منطقيا ليصل بهم إلى الحقيقة اليقينية التي أقروا أنهم اكتشفوها بأنفسهم بعد أن كانوا يجهلونها . أما بخصوص المعرفة فهو بخلاف السفسطائيين الذين كانوا يقولون بأن الحواس وحدها هي سبيل وصول المعلومات إلى الذهن ، " وأن المدرك الحسي هو أساس المعلومات جميعا " .(1) فهو يرى أننا ندرك الثلج الأبيض مثلا ثم نقوم بانتزاع صفاته الجوهرية المشتركة في جزئيات النوع الواحد " الثلج " أينما سقط ، ونجمعها تحت مدرك كلي . وهو يرى أن ذلك من فعل العقل ، كما وأعطى أهمية بالغة للمدرك الكلي في حصول المعرفة واكتسابها . كما وأكد على أن هذه الملكة متاحة أمام جميع الناس ، لذلك فهم أي الناس يرون حقائق الأشياء والظواهر في الخارج ثابتة لأنهم ينظرون إليها بمنظار واحد هو العقل . ولعل هذا الأمر هو الذي أدى إلى القول بأن سقراط هو صاحب الحد الكلي ومنهج الاستقراء الذي مساره الانتقال من المحسوس إلى المعقول أو هذه هي فلسفته التصورية ويعني ذلك أنه لا يكفي لمعرفة شيء ما الاقتصار على الوجود المحسوس له ، بل لابد من معرفة ماهيته المعقولة والوصول إلى حده الكلي ، وعليه فالمعرفة بالجزئيات هي معرفة ناقصة وأن المعرفة الحقة هي المعرفة الكلية . إن المعرفة عنده هي معرفة بالماهيات ، وأن المنهج المتبع فيها هو المنهج الديالكتيكي في بحثه عن صلة الأجناس والأنواع بعضها بالنسبة إلى بعض من أجل الوصول إلى تحديد حقيقي وصائب لماهيات الأشياء ." وسقراط وهو يضع المعرفة كلها في المفاهيم إنما يجعل العقل أداة المعرفة وهذا متعارض على خط مستقيم مع مبدأ السفسطائيين الذين وضعوا المعرفة كلها في الإدراك الحسي ".(2) لقد كان سقراط يخوض مع الأثينيين في المشاكل التي كان يثيرها السفسطائيون ، وكان تلاميذه يقبلون عليه ومنهم الأثينـــي وغير الأثيني ، لقد كان أن الحكمة : هي كمـــال العلم لكمال العمل ، فلم يطل النظر إلى

(1) – حسين صالح حمادة ، دراسات في الفلسفة اليونانية ، ص 198 .

(2) – وولتر ستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ص : 100 .

الطبيعيات أو الرياضيات لبعدهما عن العمل واقتنع بأن العلم بالنفس من أجل تقويمها ، متخذا لنفسه شعارا هو كلمة كان قد قرأها على معبد دلفي " اعرف نفسك بنفسك ". (1) لقد كان السفسطائيون يعتقدون أن مصدر المعرفة هي الحواس ، وتبعا لذلك فإن المعرفة مختلفة من شخص إلي آخر ، حتى المعلومات عن الشيء الواحد تختلف من إنسان إلى إنسان آخر ، غير أن سقراط يرى أن العقل واحد عند جميع الناس ، فإن الناس جميعا يرون الحقائق الخارجية ثابتة ماداموا ينظرون إليها بمنظار واحد هو منظار العقل الذي لا يختلف إدراكه باختلاف الأفراد . " إن سقراط كان أول من اهتم بالعقل في الإنسان وبالتصورات والماهيات التي يصل إليها العقل . وبهذا يكون واضع أسس الطريق العقلاني في الفلسفة اليونانية ، وهو نفس الطريق الذي سار فيه أفلاطون وأرسطو " .(2) ومن خلال تبنيه للعقل كوسيلة للمعرفة من خلال ما ينتجه من تصورات حول الظواهر والأشياء سعيا منه لإدراكها ومن ثم فهمها ، وبالتالي تجاوز مرتبة الجهل ، الذي عده رذيلة ، من خلال مزج الأخلاق عنده بالعلم والمعرفة اهتدى إلى النفس وحقيقتها وصفاتها من خلال كونها جوهر متميز عن الجسد وإن كانت محايثة له ، وأضفى عليها صفة السرمدية " وتوصل إلى البرهنة على وجود النفس وأنها قوة مدركة مستقلة خالدة من خلال هذا المبدأ ". (3) كما أقام سقراط منهجه الفلسفي على أساس فكرته عن النفس الإنسانية حيث أنه يعتقد أن المعرفة فطرية فيها وأن العلم الصحيح فيها هو هبة من الإله لها حيث تدخره في أعماقها ، ولكن الذي يمنع الإنسان من أن يستمتع بهذا الإشراق العقلي هو جهله بالطريقة العقلية التي يستطيع بها أن يفجر هذا النور الكامن في نفسه . لذلك فإن كل ما تريده هذه النفس لكي تظهر على فطرتها خيرة وعالمة وهو التوجيه العقلي والروحاني الصحيح . ولعل ما كان يقصده سقراط هو أن مصدر المعرفة ليس الحواس فقط لأن أحكامها تختلف باختلاف الناس والأفراد تبعا للظروف والأحوال النفسية والذهنية والاجتماعية لذلك لابد من التماس المعرفة في إطار ثابت لا مجال فيه للاختلاف ، فسقراط يرى أن المعرفة الإنسانية هو الإنسان ، وخير الإنسانية لا الطبيعة .

(1) – حسين صالح حمادة ، دراسات في الفلسفة اليونانية ، الجزء الأول ، ص : 197 .

(2) – يحي هويدي ، قصة الفلسفة الغربية ، ص : 26 .

(3) – حسين صالح حمادة ، دراسات في الفلسفة اليونانية ، الجزء الأول ، ص: 198 .

وهو يختلف مع السفسطائيين بأنه ينبغي للمعرفة أن تكون علما حقيقيا فهو يرى أن معارفنا تتكون من إدراكات جزئية تأتينا عن طريق الحواس ، كما أن هناك إدراكات كلية عامة ليس لها وجود في العالم الخارجي ، لا نستطيع أن نحس بها ، وفي معنى " النوع الذي تدركه عقولنا أو الماهية والحقيقة التي يدركها العقل وراء الأعراض المحسوسة والتي يعبر عنها بالحد دليل على ذلك . هذا النوع أو الحد الذي تدركه عقولنا بجميع الصفات التي يشترك بها كل هذا النوع وهذا الحد ، وطرح الصفات العرضية التي تظهر في بعض أفراده . "فقال أن هذا الإدراك لشيء لا يحس ، ولا وجود له في الخارج ، هو إدراك كلي لا يرتاب عاقل في كونه من عمل العقل وحده ". (1) لذلك كان لابد من أن المعرفة ينبغي وأن تبنى على هذا الإدراك الكلي العقلي ، وأننا بذلك نستطيع أن نضع لكل شيء حدا وتعريفا ونستطيع أن نضع مقاييس صحيحة ثابتة للحقائق ، ونعرف ما هي النفس وما هي الفضيلة . إن المعرفة الحسية جزئية والمعرفة العقلية عامة وثابتة كما أن الحقائق التي يتوصل إليها العقل هي عامة وثابتة . بذلك فإن سقراط أسس وبنا فلسفة المعرفة ، وكان لاكتشافه الحد والماهية بالغ الأثر في مسار الفلسفة ، حيث ميز بين موضوع العقل وموضوع الإحساس ، وغير من مجرى تطور العلم بصورة كاملة . لقد كان إيمان سقراط بالعقل الإنساني واعتباره الملكة التي تميز الإنسان عن سائر المخلوقات هو البرهان الأول على أن الفضيلة معرفة . فالإنسان في اعتماده على العقل يضع لنفسه أهدافا ومهمات محددة ، وفي تمكنه من المعرفة والتجربة التي يكتسبها ، يسعى لتحقيق أهدافه ، وبقدر ما تكون معارف الإنسا ن شاملة تكون مهاراته كبيرة ، ويؤدي مهامه بنجاح ويشبع حاجاته إن سقراط بذلك يكون قد أسس لفلسفة المعرفة ، كما أنه باكتشافه الحد والماهية ، وفلسفة المعاني والماهية كانت بحق من إبداعه ، فهو من وضع قواعد للمعرفة تكون على أساس العقل ، الأمر الذي كان له بالغ الأثر في تاريخ الفلسفة ، لأنه استطاع أن يميز بين موضوع العقل وموضوع الحواس وكانت البداية الحقيقية للعلم فيما بعد .

(1) – حسين صالح حمادة ، دراسات في الفلسفة اليونانية ، الجزء الأول ، ص : 198 .

ب/ أفلاطون:

(عاش نحو خمسة وسبعين عاما من 427 ق.م إلى 347 ق.م) ، في الفترة التي ظهر فيها أفلاطون بدا أن الارستقراطية حكمت بلاد اليونان ، وكان بعض أقارب أفلاطون في الحكم ، وتميز الحكم في تلك الأثناء بالطغيان والجور ، الأمر الذي أدى به إلى العيش في حالة نفسية مزرية ، لكن الشعب انتفض لتأتي الديمقراطية الغوغائية التي كانت أكثر ظلما والتي أودت بحياة سقراط ، الذي شهد أفلاطون محاكمته ونهايته المأساوية ، كما أن الفترة التي تلت مقتل سقراط اتسمت بالاضطرابات وخاصة الحرب بين اسبرطة وأثينا، حرب قورنتيسة عام 95 ق . م ، ليصل إلى مرحلة من الاستقرار عبرت عنه الحركة العلمية ، " ليست فلسفة أفلاطون إلا صدى للأزمات العنيفة التي توالت على حياة مدينته ، الخالدة أثينا ، بل هي ثمرة فترة عصيبة من تاريخها . فترة حرب المورة (البيلوبونير) * التي مزقت أوصال بلاده منذ نهاية القرن الخامس قبل الميلاد ". (1) إن ما يميز هذا الفيلسوف فلسفته المثالية التي أرادت أن ترفع البشر إلى مكانتهم الإنسانية . إن أفلاطون هو الفلسفة اليونانية كلها ، إذ تلتقي فيه عناصرها الأساسية والثانوية التي ورث بعضها أو كلها عن سابقيه ، فجددها تجديدا كاملا فنحن نجد لديه العنصر العقلي والعنصر العلمي والرياضي، وعنصر الجدل والمناقشة ، والعنصر الديني الإلهي ، والعنصر الشعري والفني وأخيرا العنصر الأسطوري . "وقد زاوج أفلاطون بين هذه العناصر جميعا وجددها تجديدا عظيما رائعا ، وأضفى عليها من أصالته وعبقريته السامقة ما جعل منها فلسفة تطاول الزمن وتنازع الخلود ". (2) فلا أحد ينكر تلك العبقرية الفذة التي أنجبتها الحضارة اليونانية والمتمثلة في شخص أفلاطون ، الذي برع في الفلسفة والرياضيات والسياسة والأخلاق ، وأهم شيء يحسب لهذا الفيلسوف إسهامه في معضلة المعرفة الذي أعطى لها بعدا نظريا ميتافيزيقيا بحديثه عن عالم المثل الذي شمل كل المعارف والحقائق والذي تميز بالثبات والمطلقية أمام عالم المحسوسات الذي تميز بالتغير والنسبية.

(*) – هي حرب قامت بين أثينا واسبرطة طوال القرن الرابع قبل الميلاد ، وامتد سعيرها إلى باقي مدن شبه جزيرة المورة والتي امتدت من عام (430 ق.م إلى 400 ق.م)

(1) – أميرة حلمي مطر ، جمهورية أفلاطون ، الهيئة المصرية للنشر والطباعة ،القاهرة ، 1994 ، ص : 5 .

(2) – محمد عبد الرحمن مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، ص : 117 .

المعرفة عند أفلاطون:

إن من وضع الأسس الأولى في مبحث المعرفة فلسفيا هو هذا الفيلسوف الذي أنجبته حضارة اليونان "ويرجع الفضل الأول إلى أفلاطون في تحديد هذا الموضوع للمعرفة وهو تحديد مقبول حتى اليوم . " (1) ويفهم من ذلك أن أفلاطون هو الذي يعود له الفضل في تحديد دور الذات في اكتساب المعرفة من خلال النفس وتواجدها هناك ، كما أنه أكد أن إدراك هذه المعرفة يكون لذاتها وأنها تعتمد بالأساس على العقل في بلوغها من خلال الديالكتيك الصاعد والديالكتيك النازل بالوصول لهذا العالم بالتأمل الفلسفي ويعتبر أفلاطون أول من بحث مشكلة المعرفة لذاتها ، دون أن يراد تحقيق منفعة من ورائها ، لأنه يريد أولا وأخيرا كشف الحقيقة ، وإيضاح ما كان مجهولا ." إن مصدر المعرفة عند الرأي الشائع والسفسطائيين هو الإدراك الحسي ، وإن مصدر المعرفة عند سقراط هو الإدراك العقلي ، إلا أن الإدراك الحسي ليس هو العلم الصحيح في رأي أفلاطون ، لأن هذا الإدراك يصور لنا نفس الشيء تصويرات متناقضة متضاربة ، فيصور لنا الشيء الواحد باردا وحارا ، رطبا ويابسا . إذن : فالحواس تخدعنا وتضللنا ". (2) فمنذ البداية وجد أفلاطون نفسه بين رأيين متناقضين ، فالسفسطائيون يرون أن موضوع المعرفة هو الظواهر الحسية وأن الوسيلة لبلوغها تكون بالحواس وبالمقابل فإن أستاذه سقراط قد أرجع أصل ومنبع المعرفة إلى العقل ، لأنه يقول بحقائق ثابتة ، انطلاقا من أن الناس يتمتعون بهذه الصفة صفة العقل لذلك فهي تتميز بالثبات واتفاق الناس حولها . وقد اتخذ أفلاطون موقفا حاسما مما قاله السفسطائيون وسقراط ، فبالنسبة للسفسطائيين فقد شن هجوما لاذعا عليهم ، وتحفظ على صفة المربين التي كان السفسطائيون يدعونها كما اعتبر فلسفتهم قائمة على الوهم ذلك لكونهم يعلمون الناس الباطل ، وأنهم كانوا يتملقون الحكام والجماهير الأمر الذي أدى إلى فقدان استقلاليتهم فيما يفكرون وينظرون وفي أرائهم ولم يكن في خاطرهم الوصول إلى الحقيقة مطلقا . وأما موقفه من سقراط فقد اتفق معه في أن العلم الصحيح هو الإدراكات الكلية التي يصل إليها العقل بعد استعراض الصفات الجوهرية المشتركة بينها بالإضافة إلى الجزئيات . إن أفلاطون لم يخرج عن الخط الذي رسمه أستاذه سقراط سواء في القول بأن لا معرفة إلا بالكليات ، وأنه أعطى الذات المدركة أهمية بالغة في حصول المعرفة

(1) – محمد زيدان ، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، ص : 155 .

(2) – حسين صالح حمادة ، دراسات في تاريخ الفلسفة اليونانية ، الجزء الأول ، ص : 257 .

منطلقا من دور العقل الذي يمتلكه الجميع وإمكانية اتفاقهم حول الحقائق ، كما واتفق معه في أن الحقيقة ثابتة وإن اتخذ لها مكانا جديد في عالم المثل ، فإذا كان سقراط ينشد الحقيقة بواسطة العقل وفي التصورات ظل قابعا في العالم الواقعي فإن تلميذه أفلاطون اختار أن يبتعد عنه في تحديد مكان المعرفة بحديثه عن عالم المعقولات الذي ابتكرته مخيلته الفذة وذلك في بناء مشروعه الفكري الفلسفي وجعله تفسيرا لكل المسائل والموضوعات كأصل المعرفة والسياسة والرياضيا ت والأخلاق وغيرها من الموضوعات التي اتخذت طابعا فلسفيا محضا ولا عجب فإن الفلسفة كانت وإلى قرون متأخرة من العصر الحديث تلقب بأم العلوم.

إن أفلاطون يأخذ بالمذهب السقراطي دون أي تغيير ألا وهو أن كل معرفة تتم من خلال المفاهيم . فالمفهوم يعطي لنا الحقيقة الموضوعية ، فأفلاطون لم يعتبر أن للمدرك الكلي ما يطابقه في العالم الخارجي ، ولكن في عالم أخر سماه بـ " عالم المثل "أو " عالم المعقولات " ، وهو بذلك يحول نظرية سقراط في المعرفة إلى نظرية في طبيعة الحقيقة وهذا هو موضوع الجدل . ونظريته في المثل هي نظرية موضوعية المفاهيم . وجوهر فلسفة أفلاطون ، يتلخص في أن المفهوم ليس مجرد فكرة في العقل كما كان يعتقد سقراط بل هو شيء له حقيقته الخاصة به . فقد ذهب أفلاطون إلى أن النفس الإنسانية كانت لها حياة سابقة قبل حلولها في الجسد ، وأتيح لها في هذه الحياة أن تعرف المثل أو الماهيات الثابتة الأزلية للأشياء . لكنها نسيت تلك المعرفة بعد هبوطها وحلولها في الجسد . "وإذا أراد الإنسان أن يعيد لنفسه معرفته بحقائق الأشياء وماهيتها ، فليس أمامه إلا أن يتذكر الحياة السابقة التي كانت تحياها نفسه في عالم المثل ". (1) ويفهم من ذلك أن النفس كانت تعيش في عالم المثل وكانت على علم بسائر الحقائق ، وأنها كانت تطير بجناحين متجولة في ذلك العالم المتعالي ، ولأنها اقترفت ذنبا ما ، فإنها هبطت إلى العالم الحسي المادي المزيف وحلت بالبدن ، فنسيت معظم الحقائق التي عرفتها فيما مضى وفقدت ما كانت تعرفه غير أنها عندما تقابل الظواهر في العالم الحسي فإن ذلك بمثابة منبه الذي يدفعها إلى تذكر ما كانت تعرفه في عالم المعقولات . فالمعرفة تذكر فهي فطرية تولد معه وليست مكتسبة . "وأن السبيل إلى تذكر هذه المعارف هو بالجدل الصاعد أي الانتقال من الجزئي المحسوس

(1) – يحي هويدي ، قصة الفلسفة الغربية ، ص : 29 .

إلى الكلي المعقول أي إلى مثال الخير ، وهذا التذكر . أيضا . لا يتم إلى على يد معلم أو مهذب يساعد النفس على التذكر لأن انغماسها بترابية الجسد يعيقها عن التذكر السريع والصحيح ، والتجارب في الحياة الدنيا ، أيضا هي وسيلة لتنبيه العقول وتذكيرها بما عرفته من قبل في عالم المثل ". (1) إن أفلاطون يرى أن المعارف لا تأتي لنا إلا عن طريق الأفكار، ولو كنا ندرك الأشياء مفردة وجزئية لكان التفكير عندها مستحيلا ، لأن الإنسان يشاهد الظواهر داخل كل نوع ، ليأخذ صفاتها المشتركة والتي ينتزع منها الجوانب الحسية ، ويضعها في تصور واحد مجرد يعبر عنها ، ذلك هو المقصود بالمعاني الكلية وهذه المعاني المجردة لا يصلح أن تدركها الحواس بل الأصح أن يدرك بالعقل فقط . ويرى أفلاطون في تشكل المعرفة أن الفكر يتدرج من الإحساس إلى الظن إلى الاستدلال إلى التعقل فهنيئا لمعاشر الفلاسفة الذين انصرفوا عن مغريات الحياة واتجهوا إلى التأمل وبذلك وصلوا إلى حقائق الأمور عكس بقية الناس الذين بقوا مخدوعين بما لديهم من حقائق مزيفة ، لذلك اقترح أفلاطون أن يكون الفلاسفة على رأس ترتيبه في سلم الدولة وجعلهم أهلا للحكم والسيادة يليهم الجنود وأخيرا العبيد .

الجدل الصاعد والجدل النازل :

والجدل أو الديالكتيك هو المنهج الذي يرتفع به الإنسان من المحسوس إلى المعقول دون أن يلجأ في هذا إلى أي شيء محسوس . " يتدرج الفكر من الإحساس ، إلى الظن ، إلى العلم الاستدلالي ، إلى التعقل الخالص ، مدفوعا بقوة باطنه و – جدل صاعد – " . (2) أي الانتقال من فكرة إلى فكرة أخرى بواسطة فكرة ثالثة تتوسطهما تكون بمثابة فكرة حلقة الاتصال بين الفكرتين . "أما إذا كان الجدل يتناول جميع الموجودات من الأعلى إلى الأدنى فيسمى بالجدل الهابط أو النازل " (3) أي أن الحركة الهابطة تمثل الجدل النازل أي من المعقول إلى المحسوس . ولعل ما يعبر على هذه الفكرة هو أسطورة الكهف

(1) – حسين صالح حمادة ، دراسات في الفلسفة اليونانية ، ص : 262 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 261 .

(3) – المرجع نفسه ، ص : 264 .

أسطورة الكهف :

وفيها قدم أفلاطون أناسا يعيشون في كهف مظلم منذ ولادتهم ، ولهذا الكهف فتحة تطل على الطريق يمر به بشر حاملين أمتعتهم . ووراء الطريق نار مشتعلة تعكس ظلال هؤلاء المارة على جدار الكهف لأولئك الناس في الخارج ، ولما كان من في الكهف مقيدا بأغلال وسلاسل تمنعهم من الحركة فإن أبصارهم كانت شاخصة في في تلك الصور على الجدار ، فهم لا يعرفون من العالم الخارجي إلا تلك الظلال ، وكان اعتقادهم أنها الحقيقة . وسيبقون على هذا الحال ، فإذا ما استطاع أحدهم أن يفك قيوده وينطلق من الفتحة خارج الكهف فإنه سيذهل مما يرى ويشاهد ، إنه سيشاهد الناس الحقيقيي ن والظواهر الحقيقية . عندها سيعود لرفاقه في داخل الكهف ليخبرهم فيكذبوه . إن الحركة التي قام بها ذلك الشخص خارج الكهف هي الديالكتيك الصاعد من المحسوس إلى المعقول وعودته إلى داخل الكهف هي ديالكتيك نازل أي من المعقول إلى المحسوس.

نظرية التذكر :

فالمعرفة تحصل لصاحبها بالتذكر ، ذلك أن النفس نسيت تلك المعرفة بعد هبوطها وحلولها في الجسد وإذا أراد الإنسان أن يعيد لنفسه معرفته بحقائق الظواهر وماهيتها ما عليه إلا تذكر الحياة السابقة في عالم المثل . " ولهذا قال أفلاطون : المعرفة تذكر " . (1)

أ / أنواع المعرفة:

وهي أربعة أنواع هي:

1 / حسية : وهي إدراك الظواهر ذات الطابع الحسي ، ورؤيتها بعد ذلك في اليقظة أو حالة النوم .

2 / ظنية : وهو الحكم على الظواهر الحسية كما تبدو لنا ، مثل : روية السحاب والظن أن المطر سينهمر.

3/ استدلالية : وهي ماهيات الرياضيات المتحققة في المحسوسات .

4 / متعقلة : وهي تلك التصورات الكلية الثابتة والمجردة عن المادة والحس .

ب / درجات المعرفة:

يضع أفلاطون في نظريته للمعرفة درجات فيفرق بين :

الحس، والظن ، والاستدلال ، والتعقل

(1) – يحي هويدي ، قصة الفلسفة الغربية ، ص : 29 .

1/ الحس :

– "ليس الحق هو ما يأتي به الحس ، لأن الحس إنما ينقل لنا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر ، إنه إنما يقدم لنا فيضا من التغيرات الفردية المؤقتة ،إنه يدرك عوارض الأجسام وأشباحها ولا يصل أبدا إلى إدراك حقيقتها ، إنه أول مراحل المعرفة و لكنه ليس كلها ". (1) يفهم ذلك أن أفلاطون يرفض أن تكون الحواس أداة للوصول إلى المعرفة لأنها لا تقدم إلا المظاهر الخارجية المتغيرة والجزئيات في حين هو يؤمن بالعقل لأن أحكامه ثابتة وعالم المثل لأن مظاهره خالدة كما أن المعرفة عنده تكون بالكليات ، لذلك لا غرابة في أنه وقع في خصومة فكرية مع دعاة الحس والحواس السفسطائيين كما فعل أستاذه سقراط ذلك.

2/ الظن :

– وكما لا يصلح الحس وسيلة للمعرفة الحقيقية فكذلك الظن (أو الرأي) وذلك لأن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة . فهو وإن كان أرقى من الحس إلا أنه يظل معرفة ناقصة غير معللة . "فهو يحكم على الأشياء لا كما هي في ذاتها بل بحسب ما تبدو للشخص الذي يحكم عليها . إن المعرفة الحقيقية هي المعرفة المعللة أي معرفة الأمور بعللها وأسبابها . ولهذا كان الظن غير ثابت بل هو يتغير بتغير موضوعه في عوارضه وعلاقاته وبتغير ظروف الشخص الحاكم وأحواله ". (2) يفهم من ذلك أن الظن كما الإحساس لا يمكن أن يكون أداة للعلم لأن أحكامه أساسا مستمدة من الحواس ولما لأحوال وظروف الشخص من تأثير فيه وفي ما يصدر عنه .

3/ الاستدلال :

"والاستدلال أرقى من الظن وأقل من العلم (أو التعقل) فهو أرقى من الظن لأن موضوعه غير حسي، وهو أقل من العلم لأنه يستعين بالمحسوسات للوصول إلى موضوعه ، وذلك كالأشكال الهندسية و النظريات الرياضية ، فكلها معقولات غير حسية وإن كانت تأخذ من الحس بطرف ". (3) ويفهم من ذلك أن الاستدلال معرفة غير مباشرة جزء منها يأخذ طابعا نظريا غير أنه يعتمد على المشاهدة الحسية المشكوك في يقينها ، ذلك أن الحواس تخدعنا .

---

(1) – محمد عبد الرحمن مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، ص : 122 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 124 .

(3) – م . ن ، ص . ن : 124 .

4/ التعقل :

والتعقل (والعلم) هو أسمى درجات المعرفة وأرقاها جميعا فموضوعه التصورات الفلسفية المجردة أو المثل العقلية ، كالعدالة والجمال والخير . " فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكلية والماهيات الثابتة والصور المفارقة ، والحقيقة العليا ، حقيقة الحقائق دون الاستعانة بالحواس والرجوع إليها . هذا هو العلم الكلي والعلم الأعلى الذي إنما يطلب لذاته وكل ما عداه يطلب له ". (1) ويفهم من ذلك أن الحس والظن الاستدلال لا يمكن أن يكونوا قنوات للمعرفة لارتباطهم المباشر وغير المباشر بتأثير الحواس فيهم ، هذه الحواس التي تعبر عن معرفة في عالم المحسوسات ذلك العالم المتغير المتذبذب والمتناقض وعليه لا يمكن لهذه الحواس الوثوق بها لأنها تخدعنا وتمدنا بصور الأشياء ليست كما هي وإنما بشكل مشوه ومزيف بعيدا عن الحقيقة ، لذلك فأفلاطون يؤكد على العقل الذي باستطاعته اكتشاف هذا الزيف ومن خلال الديالكتيك يمكنه الولوج إلى عالم المعقولات أين تستقر الأشياء والظواهر والتصورات والمفاهيم على حقيقتها كما أن العقل في رأى سقراط يجمع بين جميع الناس الأمر الذي يؤدي إلى وصولهم إلى حقيقة واحدة عكس الحواس التي تجعل الحقيقة مختلفة ومتباينة بين شخص وأخر . إن المعرفة لا تدرك إلا بالعقل والمثابرة العقلية والتأمل ، إن التعقل هو أسمى درجات المعرفة ، كما أن الرياضيات هي المقدمة الضرورية للوصول إليها ، لأنها تبعد العقل عن الأشياء ذات الطبيعة الحسية وتدفعه إلى التأمل في الأشياء التي علاقتها بالحقيقة أشد . ولأهمية الرياضيات كمدخل إلى الفلسفة فقد حرص أفلاطون على وضع هذه العبارة : " من لم يعرف الهندسة فلا يدخل علينا " على باب أكاديميته اكتشاف هذا الزيف ومن خلال الديالكتيك يمكنه الولوج إلى عالم المعقولات أين تستقر الأشياء والظواهر والتصورات والمفاهيم على حقيقتها كما أن العقل في رأى أفلاطون يجمع بين جميع الناس الأمر الذي يؤدي إلى وصولهم إلى حقيقة واحدة عكس الحواس التي تجعل الحقيقة مختلفة ومتباينة بين شخص وأخر.

ج/ أرسطو :

(عاش نحو خمسة وستين عاما من 385 ق.م إلى 322 ق.م) إنه مدون علم المنطق ومنظمه وواضع قواعده والخارج به من الجدل الشكلي إلى التفكير المنظم . ثم هو مصنف الفكر الإنساني علـــــــوما:

(1) – محمد عبد الرحمن مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، ص : 225 .

علم النفس ، علم الحيوان . علم الطبيعة إلخ . "وكذلك في السياسة عن الشكل الخيالي للحكومة إلى الشكل الواقعي ". (1)

نظرية المعرفة عند أرسطو :

يفرق أرسطو في نظرية المعرفة مثل أستاذه أفلاطون بين الظن واليقين ." فالمعرفة التي يجيء بها الحس إنما هي "ظن" فحسب ، وأما المعرفة الحقيقية تلك المعرفة التي تصل إلى مرتبة اليقين ". (2) ويتحقق هذا اليقين من معرفة نتجت من مقدمات بالضرورة قد وصلت إلى درجة من اليقين ، في سلسلة متتابعة وصولا إلى مبادئ أولى وهي مبادئ بينة بذاتها تعرف بالحدس أو المعرفة المباشرة ، وإذا لم تكن الحقيقة الأولى حدسية وإذا لم يكن ينتج عنها وتلزم عنها بالضرورة فلا مجال لليقين. كما ويؤكد أرسطو على أن أصل المعرفة هو الإحساس المباشر بشيء متواجد في الحال ويوصف بأنه جزئي، فمن فقد حسا فقد علما على حد تعبيره ، فالتجربة الحسية إذن المصدر الأول لكل معرفة . كما وأنه رفض الأفكار السابقة أو الأفكار الفطرية ، ورغم أن أرسطو كان فيلسوفا حسيا إلا أنه كان عقليا ذلك أن المحسوسات بحاجة لتدخل العقل لتنظيمها وربطها بعضها ببعض إذن يفهم من كل ذلك أن أرسطو لم يكن عقليا أو مثاليا كما أنه لم يكن حسيا محضا وإنما كان واقعيا حيث أكد على دور الحواس ودور العقل كأداة للتفكير في تنظيم وفهم معطيات تلك الحواس ، وبخلاف أستاذه أفلاطون الذي حلق في عالم مثالي فقد اختار أرسطو التلميذ أن يستقر ويبقى على أرض الواقع بحواسه وعقله لبناء المعرفة وكان لذلك الأثر البالغ في تطور العلوم التجريبية في العصر الحديث فيما بعد . أما بخصوص الوجود فقد استبدل أرسطو نظرية الصور الذهنية عند الإنسان بنظرية في المعرفة والتي تقوم على تلازم الصورة بالهيولى أو المادة ، فمثلا : هذا الكرسي الذي نجلس عليه مكون من هيولى أو مادة وهي الخشب الذي صنع منه الكرسي أما صورته فهي الهيئة أو الشكل الذي اتخذه الكرسي حتى أصبح صالحا للجلوس عليه ، والذي كان فكرة في ذهن النجار الذي عمل على صنعه . وهذا الأمر يتكرر في كل الأشياء والموجودات على حد تعبيره.

(1) – عمر فروخ ، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص : 41 .

(2) – محمد عبد الرحمن مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، ص: 161 .

الوجود بالقوة والوجود بالفعل:

"إن هذه الأشياء والظواهر بفعل قانون القوة والفعل ، فالطفل طفل بالفعل ورجل بالقوة . الشجرة غير المثمرة الآن غير مثمرة بالفعل لكنها مثمرة بالقوة . وهذا الجسم المتحرك الآن متحرك بالفعل لكنه ساكن بالقوة " . (1) ويفهم من ذلك أن كتلة الخشب هي وجود بالقوة للأشياء التي تصنع منها أي هي طاولة بالقوة مثلا . وبذرة الصنوبر هي وجود بالقوة لشجرة الصنوبر ... وهناك ارتباط وثيق بين التقابل الذي طرفاه القوة والفعل . فالهيولى هي ما له إمكان تقبل الصورة ، والصورة هي ما يحقق هذا الإمكان بالفعل ، أي الطاولة وشجرة الصنوبر في المثال السابق . كما أنه لا يمكن لأي هيولى أن تتقبل أي صورة ، فبذرة الصنوبر يستحيل أن تتحول إلى شجرة برتقال ، والخشب لا يمكن أن يصنع منه حديدا ، فكل هيولى يمكن لها أن تتقبل صورا محددة دون غيرها ولا يتحدد ذلك إلا بالممارسة الخاصة بالموضوع التي يحددها القائمون عليه.

العلل الأربعة :

ويرى أرسطو أن " كل ما في هذا العالم تحكمه علل أربع " . (2) فهو يرى أن أي تفسير كامل لأي ظواهر و أشياء ، ينبغي أن يبين من أي شيء صنع (العلة المادية) ، وما هو صفته وشكله وصورته أي ماهيته (العلة الصورية) ، ومن عمل على إيجاده (العلة الفاعلة) ، وما هو عمله (العلة الغائية) . غير أن هذه العلل يمكن أن تفسر الأشياء والظواهر ويغيب عنها تفسير الأحداث .

علم المنطق :

ما نكتشفه في دراستنا للمنطق هو أن هذا "المنطق الصوري"على ما هو موجود عليه الآن في الكتب الفلسفية المدرسية والذي يعلم في المدارس والجامعات هو في جوهره منطق أرسطو."وكتاباته عن الموضوع تشمل تناوله لقوانين الفكر ومذهب المقولات العشر والمحمولات الخمسة ومذهب الحدود والقضايا والقياس ورد الأشكال الأخرى للشكل الأول من القياس".(3) وهذا النوع من الاستدلال البرهاري يفيد العلم اليقيني لأنه صادر عن مبادئ كلية يقينية."ولكن اليقين الكامل لا يتوفر في المقدمات

(1) – يحي هويدي ، قصة الفلسفة الغربية ، ص : 34 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 37 .

(3) – وولتر ستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ص : 170 .

يتوفر في المقدمات دائما ففي أكثر الأحيان يعتمد الناس في تفكيرهم على استدلال مبني على مقدمات ظنية وآراء محتملة ويطلق أرسطو على هذا النوع من الاستدلال اسم الجدل أو الديالكتيك . (1) والمنطق لا يعتبره أرسطو جزء من الفلسفة ، بل ينظر إليه على أنه علم إضافي لازم لجميع أجزاء الفلسفة ، لأنه يدرس صور الاستدلال وصور التعبير المشتركة بين مختلف موضوعات الدراسة الفلسفية ، والإلمام بالمنطق شرط لمن يريد المعرفة في أي موضوع.

ما يمكن أن نخلص إليه هي أن المعرفة بشكلها البدائي وكمحاولات لا تخلو من مؤاخذات وسلبيات بدأت قبل ظهور اليونانيين ، وأنها كانت أفكار اختلط فيها الجانب الأخلاقي ليس إلا وهو لا يرقى إلا كونها شذرات متناثرة وغير منظمة ومرتبة ناهيك عن الطابع الخرافي والأسطوري الموغل فيها ، كما لا يفوتنا أن نذكر بأن المعرفة عند اليونان بدأت شبيهة بما عرفته الحضارات التي سبقتها غير أن مفكري اليونان ولظروف سياسية واقتصادية واجتماعية وجغرافية وحتى طبيعة الإنسان اليوناني أهلته لأن يحدث تغيرات على تلك المعرفة التي أخذها من غيره وأضاف لها من عنده ، ولعل الطابع العقلي في المعرفة وانتظامها وولوج أولئك المفكرين لدراسة الطبيعة دون الاكتفاء بالأخلاق كما فعل من سبقوهم وتركيزهم في مراحل على العلوم النظرية كالرياضيات والمنطق والفلسفة لدليل يؤكد على المكانة المرموقة والكبيرة التي يحتلها اليونان في الحقل المعرفي والعلمي والفلسفي في كل العصور التي تلتها.

الحب عند اليونان:

ارتباط الحب بالمعرفة:

ارتبطت المعرفة منذ القديم بالفلسفة ، فالفلسفة هي معرفة شاملة تجمع في ثناياها كل المعارف من ميتافيزيقا وطبيعيات ورياضيات ومنطق وأخلاق وكل العلوم التي تشكلت في القرن التاسع عشر بعد أن انفصلت تلك العلوم عنها بعدما تبينت موضوعاتها ومناهجها ، فقبل بداية القرن التاسع عشر وحصول تلك الطفرة الفكرية والعلمية بعد عصر الأنوار والنهضة مست كل النواحي المرتبطة بالإنسان ، كانت حينها الفلسفة تلقب بأم العلوم وجامعة لكل معارفه.

(1) – محمد عبد الرحمن مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، ص : 168 .

فبالعودة لتحديد علاقة المعرفة بالمحبة لابد وأن ننطلق من أصل لفظ فلسفة وبخاصة مع من نحت هذا اللفظ ونقصد بذلك اليونانيين لأن ما كانت تملكه الحضارات التي سبقت الحضارة اليونانية لم يكن سوى أفكار ذات طابع أخلاقي متناثرة ومبعثرة هدفها التوجيه والإرشاد ، فالشيء الحاصل أن فعل التفلسف والفلسفة كانت حاضرة وبقوة في المجتمع اليوناني .

يتفق المؤرخون لتاريخ العلم والمعرفة على أن كلمة " فلسفة " مشتقة من الكلمة اليونانية " فيلو سوفي " والكلمة اليونانية مركبة من كلمتين : " فيلو " ومعناها " محبة " و " وسوفي " ومعناها " " الحكمة " . ويتضح من مفاد جزأي الكلمة اليونانية تؤدي معنى " محبة الحكمة " وأن الوصف المشتق من مادتها وهو " فيلو سوفوس " يؤدي معنى محبة الحكمة . وعلى هذا يكون معنى كلمة " فلسفة " المشتقة من كلمة " فيلوسوفي " هو " محبة الحكمة " . (1) ويقال أن طاليس(*) هو من نحت هذه اللفظ ليدل به على أولئك الذين اتجهوا للتأمل ومحاولة حل مشكلات الإنسان اليوناني وأنه أخذها من هوميروس " سوفوس " الذي كان يقصد من ورائها أي الكلمة النجار البارع ، ليغير طاليس من معناها لتعني الحكماء لكنه رأى فيما بعد أن الحكمة تختص بها الآلهة وأن الإنسان يكفيه أن يكون ساعيا لها لذلك أضاف لها كلمة محبة " فيلو " . ومما يدل على أن هذا اللفظ يوناني الأصل ما أوردته كتب التاريخ فقد روى المؤرخ اليوناني هيردوت أن كريزوس قال لصولون : " لقد بلغني أنك تقلبت في كثير من الأقطار متفلسفا ، أي باحثا ومنقبا " . (2) ويفهم من ذلك أن اليونانيين ربطوا ربطا محكما بين المعرفة المتمثلة في أرقى نشاط عقلي وفكري يميز المجتمع والإنسان اليوناني الفلسفة وبين الحب ، فالحب لا يتجه للأشخاص والأشخاص فقط ولكنه يتجه للمعرفة والفلسفة على وجه التحديد ، فلم يكن اليونانيون يعرفون سوى الفلسفة التي ضمت بين جناحيها كل المعارف التي عرفها الإنسان ، فالمحبة هنا واجبة وبخاصة إذا كنا نتحدث عن الفلسفة ، ذلك أنه من أكبر الهموم التي شغلت مفكري اليونان بلوغ السعادة وأن هذه السعادة لا تتحقق إلا ببلوغ الحقيقة وأن هذه الحقيقة هي الله وأن السبيل إليها هو بالتفلسف وأن التفلسف لا يحدث إلا بمحبة الفلسفة ، هذا بوجه عام ، ويظل كل فيلسوف حر في اختيار وسيلتـــــه

(1) – سليمان دنيا ، التفكير الفلسفي الإسلامي ، مكتبة الخانجي بمصر ، ط 1 ، 1967 ، ص : 14 .

(*) – هناك من المؤرخين من يقول أن فيثاغورس هو من يعود له الفضل في نحت هذا اللفظ ليطلقه على تلك الفئة التي انصرفت للتأمل لكي يميزها عن بقية الناس .

(2) – محمد عبد الرحمن مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، ص : 29 .

حواسا أو عقلا و موضوع دراسته إن كان طبيعة أو إنسانا أو أخلاقا أو سياسة . إن الفلاسفة اليونانيين في ربط الفلسفة بالمحبة لم يقفوا عند المحبة القلبية والميول العاطفية بل جعلوا ذلك بداية الحال فيها فقط ، ولابد لهذه البداية من مرحلة تتلوها هي معرفة حقائق الموجودات . وهذه المعرفة بحقائق الموجودات هي الأثر البارز لهذه المحبة وهي الشيء الذي يعلِّم ويسجل في الكتب وينعت أيضا بأنه فلسفة . " إن الحب سمة للكرامة والقدسية والحق ، إنه مفتاح السر لما هو أفضل في الحياة التي نعيشها . في ضوء الحب نرى المثالية ، كما يمكن للحب أن يرتفع بالروح إلى أعلى قمم السمو والرقي ، أو يهبط بها إلى أعماق المهانة ". (1) إن الحب لا زمانية له غير أنه يتخذ سبلا وأشكالا كثيرة ، فهناك حب الإنسان للإنسان وحب الإنسان لله وحب الإنسان للعلم والمعرفة ، وقد يكون الحب ماديا وتعبيرا عن حاجات بيولوجية كما يمكنه أن يكون تعبيرا على مطالب روحية متطلبات نفسية وعقلية ، وما يهما هو الجانب النفسي العقلي الذي لا يوصل إليه إلا بعاطفة وقيمة الحب . ومما لا شك فيه أن الإنسان يزداد وعيا وإدراكا كلما زاد إطلاعه واحتكاكه مع الآخرين وازداد نهلة من ينابيع الثقافة والعلم والتي أصبحت سهلة مع انفتاح العالم وانفتاح الثقافات على بعضها .

ولادة الحب عند اليونان :

الحب قيمة يمكن أن تتيح للإنسان أن يرتفع بروحه إلى الرقي والسمو ، وقد ارتبطت هذه الخبرة بالتجربة الحياتية وتبعا لذلك فهي وليدة الظروف المختلفة والمتباينة التي يعيشها كل فرد بخلاف فرد آخر ، كما أن الحب تجربة غيرة محصورة بزمن ما ، وأن هذه القيمة لا حدود لها الأمر الذي يجعل من الصعوبة بمكان وضع تعريف له ، غير أن الشيء المؤكد أن الحب قيمة تستوعب كل القيم الأخرى كالحق والخير والجمال أو إن شيئنا تضاف لها وتوضع جنبا إلى جنب مع هذه القيم الكبرى كما أنه ظاهرة لا تخلو من الطابع السيكولوجي فهو شديد الارتباط بالحياة النفسية لذلك عده البعض من المختصين بعلم النفس عاطفة جياشة تختلج بين ضلوع صاحبها حاملة الأمل والقنوط . وإذا نظرنا إلى مواضيع الحب فهي متعددة ومتنوعة ، فوجهته ليس إلى شيء بعينه بل إلى أشياء و ظواهر مختلفة غير أنه يبقى واحدا وإن تعددت تعبيراته وتعلقه بها ، فهو يتجه إلى الأشياء الحية كما الأشياء الجامدة متعلقا بما حملته من خصال وصفات بحسب ذوق كل واحد من الناس .

(1) – هبة الله أحمد خميس بسيوني ، كنز الفسفة (في الحب والسعادة) ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية ، ط 1 ،2011 ، ص : 26 .

علاقة الحب بالمعرفة : (الحب / الفلسفة)

عبر على هذا اللقاء الكبير معلمة سقراط " ديوتيما " ، فقد ذكرت أن الإله " زيوس " وهو كبير الآلهة عند اليونانيين أقام حفلا كبيرا وبهيجا استدعى فيه الأواله والذين من بينهم إله الغنى والمال " بورس" وإله الفاقة والعدم " بنيا " وكان ذلك بمناسبة سعيدة وهي ولادة آلهة الجمال والجنس " أفروديت " ، وبعد العشاء تسللت " بنيا " إلى الوليمة تستجدي شيئا ، وفي هذه الأثناء كان " بورس " قد ثمل من فرط ما احتسى من الخمور ، ثم خرج لصديقه " زيوس " وقد غلبه النعاس فنام تحت شجرة ، ففكرت بنيا بأن تحمل طفلا من " بورس " للتخلص من البؤس والشقاء الذي كانت تعانيه ، لذلك ضاجعته وحملت منه مولود هو الحب . فالحب هو ثمرة اللقاء بين " بورس " و" بينيا " ، فأبوه الغنى وأمه الفاقة ، لذلك لا غرابة أن نرى أميرا يحب جاريته أو أميرة تحب عبدها ، أو محب ينام على الرصيف تحت شباك محبوبته ، أو أنه يتسكع في الشوارع والطرقات هائما على وجه ، ورغم ضعفه هذا فالحب لا يخلو من شجاعة وحكمة وسمو ، وسعي جاد في طلب الخير والجمال على اعتبار أن هذه الصفات مورثة من والده.

إن الحب شديد الارتباط بالسعادة ، وتحقيقه يكون بحب من امتلاك الجمال والخير لأنهما الوسيلتين الموصلتين لهذه السعادة ، وعليه تكون السعادة هي الغاية القصوى التي يسعى لها أي إنسان . وأكبر شيء يعبر عن الحب هو الولادة كما أكدت على ذلك " ديوتيما " وهي ترى أن هذه الولادة على شكلين هما:

الولادة عن طريق الجسد : وتهدف تحقيق الخلود لهذا المخلوق الفاني وبالتالي التناسل من خلال الحب الجنسي بإنجاب الأولاد.

الولادة عن طريق الروح : وهي تتعلق بولادة الأفكار ، و خلق أفكار جديدة إن عملية تقوم على ولادات جديدة ونسل جديد ، إنها إنجاب لذرية من طبيعة روحية كالحكمة والفضيلة ، وهذا النوع من الولادة هو الأفضل وأرقاها على الإطلاق الحكمة ، ومن يعمل على الولادة الثانية يكون أكثر سعادة ممن عمل على إنجاب الأولاد في إطار الحب الجنسي.

ويفهم من ذلك أن الحب يتجه من إنسان نحو إنسان وفي الغالب فإنه يتسم بالطابع المادي الحسي ويغلب عليه الحب الجنسي . كما ويتجه من الإنسان نحو الحكمة والمثل العليا وعلى وجه الدقة حب الإنسان الفلسفة وهذا ما كان سائدا عند اليونان.

أ / المحبة وعلاقتها بالمعرفة عند أنبادوقليس :

الحقيقة أن فلسفة أنبادوقليس مبنية على الحب ، فهو أرجع التغيرات التي نشاهدها في الكون إلى قوتين أو مبدأين هما : مبدأ الائتلاف أو الحب ومبدأ الانفصال أو الكراهية ، فالحب يجمع الكل متماسكا سعيدا . أما الكره فهو مفرق وهادم للتماسك . وعندما أراد " أنبادوقليس " أن يعلل سيادة أو غلبة الحب على الكره أو الكراهية أو سيادة العكس نجده يقول أن هذا يحدث في دورات متعاقبة . فما أن تكتب السيادة لمبدأ الحب في دورة زمنية معينة يسود فيها الوئام حتى يتدخل مبدأ الكراهية ليطالب بحقوقه فيسود الانفصال . وهكذا يجد الإنسان نفسه أمام مبدأين أو عاطفتين فسر بهما " أنبادوقليس " تغير الكون . إن بداية الفلسفة في شكلها المعقلن والمنظم بدأت مع المحاولات الأولي للفلاسفة الطبيعيين ، وإن الحديث عن المحبة وعلاقتها بالعلم أو المعرفة بدأت هي الأخرى معهم ولعل ما أبداه أنبادوقليس من حديث عن الحب في بناء فلسفته دليل على أن الحب حاضر كطرف في تشكل الكون وفي الفلسفة فلا معرفة أو فلسفة إلا بالحب ولا حب إلا بالمعرفة ، إنهما ركيزتين أساسيتين في بناء الكون وفي فهمه وفي القدرة على التفكير وتحصيل المعرفة . إن الحب يتخذ أشكالا ولعل أبرزها حب الإنسان للإنسان والرجل للمرأة والصديق لصديقه والمواطن لوطنه والعبد لربه ، غير أن الشائع في الحب ،هو في علاقة الرجل بالمرأة التي تبدو في منطلقاتها أنها تعبيرا عن رغبة بيولوجية هدفها التناسل لتتخذ طابعا نفسيا فيما بعد بحكم التعود والألفة ، غير أن المجتمع اليوناني كان منذ البداية مجتمعا طبقيا لم تأخذ فيه المرأة حقها ووضعها الطبيعي فيه ، فالمرأة اليونانية الأثينة لم تكن لا هي من طبقة الأسياد ولا من طبقة العبيد ، فهي كانت ضائعة بين الطبقتين فما بالك بالمرأة من العبيد التي لم يكن لها ذكر ، لذلك لم يعرف اليونان قيمة الحب في هذا الجانب أي جانب المرأة " لقد كانت المرأة إلى جانب العبيد من أهم الفئات انحصارا داخل المجتمع اليوناني " . (1)

ففي الفترة التي ازدهرت فيها اسبرطة وأثينا ، اسبرطة في قوتها العسكرية وأثينا في الثقافة والآداب والفنون ، هذا العصر الذي امتد لثلاثة قرون ، كما أنه في هذا العصر اندلعت فيه حروب طاحنة بين

(1) – إمام عبد الفتاح إمام ، أفلاطون والمرأة ، ص : 31 .

المدينتين ، وفي ظل هذه الظروف عرف اليونانيون عدة دساتير ." في هذه الأثناء المشوبة بهذه الظروف المتقلبة لم ينصلح حال المرأة كثيرا في العصر الكلاسيكي كما عليه في العصر البطولي ، ولا حتى في أثينا ذات الحضارة المزدهرة ، فقد ظلت الوظيفة الأساسية للمرأة – الحرة – إدارة المنزل وتربية الأطفال " . (1) فدور المرأة كان كبير ولكن في المنزل في ذلك الركن الذي يسمى " بالحريم " وكانت تقوم بتربية الأطفال ونسج الصوف و خياطة الملابس وغيرها من الأنشطة التي كانت منوطة بها .

هذا بالنسبة للمرأة اليونانية الأثينية الحرة ، أما بالنسبة للمرأة الأجنبية غير اليونانية وغير الأثينية فلم يكن للأجنبي حقوق ، ولا امتيازات في أي مدينة يونانية ، والامتيازات التي يمكن أن يحصل عليها لابد أن تكون خدمات آتية من الأصدقاء الأحرار وإذا صدق ذلك على الرجل الأجنبي فهو بالأحرى يصدق على المرأة الأجنبية فهي ليست جديرة بحماية المدينة ، ولا تشرع لصالحها أية قوانين ، وإنما عليها أن تهتم بمصالحها بطريقتها الخاصة أو تجد – رجلا حرا – يقوم لها بأعمالها الرسمية . ويفهم من ذلك أن المرأة لم يكن لها حق المواطنة وبخاصة ما تعلق بالجانب السياسي لذلك فقدت الكثير من المزايا من بينها الحب تلك العاطفة وأن المعرفة التامة بها لا تتطلب الإحساس بها فقط بل ينبغي أن يضاف لها امتحان وتكييف العقل لتملأ حقيقتها القلب والعقل ، فيظفر العارف بمتعة الظافر و يحس بالطمأنينة .

ب / المحبة وعلاقتها بالمعرفة عند سقراط:

كان اهتمام سقراط في منظومته المعرفية منصبة بالأساس على الأخلاق ، لذلك لا يمكن تحديد مفهوم الحب وعلاقته بالمعرفة إلا من خلال هذه الحقيقة ، جاء سقراط معجبا بالسفسطائيين ولكن متنكرا لفلسفتهم التي كان يعتقد أنها خالية من أي أخلاق ، لأنها تدعو للتشكيك والنسبية وأنها استخدمت الحواس المخادعة كوسيلة للوصول إلى الحقيقة ، لذلك فالمعرفة عنده عقلية وهذه المعرفة لا تنفصل عن الجانب الأخلاقي ، فالفضيلة علم والرذيلة جهل ، لذلك فسقراط لم يتحدث عن محبة المعرفة الإلهية لأنه هو ومجتمعه كانوا أبعد ما يكونوا عن الآلهة ، بمعنى أن الجانب الروحاني كما سنشاهده عند المسلمين فيما بعد أو عند اليهود والمسيحية حبلى بالعشق والحب الرباني ، أو المعرفة الربانية . كما أن المرأة لم تكن بتلك الحظوة التي تؤهلها لأن تتمتع بهذه القيمة وهي التي اتخذت مكانا لها من طرف المجتمع اليوناني الطبـــــقي بين الأسياد والعبيد ." مما جعلها في منزلة وســـــط بين العبيد والرجال

(1) – إمام عبد الفتاح إمام ، أفلاطون والمرأة ، ص : 18 .

الأحرار " . (1) لذلك لم يبقى عند اليونانيين من تعبير عن قيمة وعاطفة الحب وتجليها إلا في أرقى نشاط لديهم ألا وهو الفلسفة أو المعرفة.

يرى سقراط الحب على أنه جني عظيم أو روح عظيمة تحتل منزلة وسطى بين الآلهة والبشر ، فهو ليس خالدا ولا فانيا ، وهو ليس حكيما ولا جاهلا . وقد أخذ هذا الفيلسوف أفكاره عن الحب من " ديوتيما " (*) والتي يقال أن أفلاطون هو الذي اخترعها بخياله الفلسفي والأدبي وعرضها على أنها هي التي لقنت سقراط الحب . وترى ديوتيما إننا نستخدم كلمة " الحب " من منظور ضيق عن حقيقة الكلمة وما تشتمل عليه من معنى أوسع وأشمل وأعم مما نستخدمه نحن .

فمثلا نجد:

. البعض يطلق على كل رغبة في الخير والسعادة كلمة حب .

. والبعض يطلق على الرغبة نحو المال كلمة حب .

. والبعض يطلق على حب القوة البدنية كلمة حب .

. والبعض يطلق على حب الحكمة كلمة حب .

ولعل أبرز محبة هنا هي محبة الحكمة لأن ما سواها يفنى و يندثر أما فهي فبغير تلك الطبيعة باقية وأنها وسيلة لتخلص الإنسان مما أصابه من غثاء الحياة وظروفها الصعبة ، فالحكمة هي مرحلة من الكمال التي يصل إليها الإنسان وقد تكون بالحواس كما قد تكون بالعقل أو بالتعلق بعالم المثل أو أنها تكون بالإحساسات والعقل ، فالطرق الموصلة إليها تعددت بتعدد المناهج والمدارس عبر تاريخ الفلسفة والمعرفة غير أن المحبة واجبة في هذه الأثناء لتحصيل المعرفة وأنه لا معرفة دون حب ولا محبة دون معرفة . " إن غاية الحب عند – ديوتيما – أنه عند وصول الإنسان إلى أعلى مراحل الجمال وهو " الجمال السامي "الذي لا يتغير تحت أي ظروف حيث يبدأ بالجمال الحسي ثم جمال المعرفة ثم المعرفة

(1) – هبة الله أحمد خميس بسيوني ، كنز الفلسفة (في الحب والسعادة) ، ص :39 .

(*) – يقال أنها معلمة سقراط ، وهناك من المؤرخين من يقول سقراط اختلقها من محض خياله .

المطلقة التي يكون موضوعها " الجمال المطلق " وهذا هو الغاية النهائية للحب " . (1) عندها فقط يكون الإنسان قد قطع شوطا كبيرا بوصوله إلى الجمال الحقيقي لا المزيف ليس الجمال الحسي ولكن الجمال العقلي ذلك الجمال المطلق ليبقى الإنسان طول عمره في تأمل ذلك الجمال المطلق ، فلا يصبح يهتم بما هو فان من القناطير المقنطرة من الذهب والفضة ولا بثياب الحرير والأقمشة الرفيعة ولا بالغلمان ، لأنه في هذه الأثناء يطالع ماهية الظواهر بصورة نقية وصافية وبسيطة وخالدة .

ج / المحبة وعلاقتها بالمعرفة عند أفلاطون :

يقول أفلاطون في إدارة شؤون الدولة أنه يتبع الطبيعة عندما ينادي بالشيوعية وبمساواة النساء والرجال في طبقة الحكام ." ألا ترى الأنثى من كلاب الصيد والرعي تشارك الذكر كل شيء ؟ كذلك ستكون نساء دولتنا يربين تربية الرجال ويتلقين تعليم الرجال ثم يولينا نفس المهام في السلم والحرب كالرجال على السواء . ذلك أن لهن ما للرجال سببا يمنعهن عن مزاولة ما هن جديرات به من أعمال " . (2) فكما المجتمع اليوناني على وجه العموم وقف من المرأة موقف الازدراء كذلك وقف نفس الوقفة فلاسفتها وأفلاطون ليس استثناء في هذه النظرة الظالمة للمرأة والتي دعت إليها ظروف ذلك العصر في اليونان ناهيك عن الطابع الاجتماعي الموغل في الطبقية لذلك لم تأخذ المرأة نصيبها من قيمة وعاطفة الحب ، وانتقل جل تلك العاطفة والقيمة بعيدا عن الأنثى والآلهة إلى المعرفة أو الفلسفة أو الحكمة . لذلك "يقول أفلاطون إن السلوك الإنساني يجري من منابع ثلاثة رئيسية وهي الرغبة والعاطفة ، والمعرفة . إن الرغبة والشهوة ، والباعث أمرا واحدا ، والمعرفة والفكر والذكاء والعقل أمر واحدا " . (3) فعالم المثل يقتضي رفض كل محسوس لأنه مزيف وكاذب ومتغير وفان ، والحكمة تدعو إلى التعلق بعالم المعقولات والمثل الذي يدرك بالعقل لأنه حقيقي وصادق وثابت وأزلي ، والصفات الأولى تعبر عنها الحالة الأولى المرفوضة أما الصفات الثانية فتعبر عنها الحالة الثانية وهي مطلوبة على الأقل في نظر أفلاطون ." إن الرغبة تجد مكانها في الأسود ، فهي خزان يتفجر حيوية وخصوصا في الناحية الجنسية ، والعاطفة مكانها في القلب في قوة مسرى الدم إنها الدوى الأساسي للتجربـــة والرغبـــــة . والمعرفة

(1) – هبة الله أحمد خميس بسيوني ، كنز الفلسفة (في الحب والسعادة) ، ص : 46 .

(2) – أميرة حلمي مطر ، جمهورية أفلاطون ، ص : 30 .

(3) – ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، ص : 31 .

مكانها في الرأس وهي غير الرغبة وبصرها ويمكن أن تصبح مرشد الروح وهديها .هذه الصفات كلها موجودة في كل الرجال، ولكن بدرجات مختلفة " (1) فالإنسان رغبة جنسية وعاطفة قلبية ومعرفة عقلية ، جسد وقلب وعقل ، فالصفتين الأوليين منبوذتين لأن لهما علاقة بالحس الذي لا مكان له في فلسفة أفلاطون أما الصفة الثانية التي لها علاقة محكمة بالمعرفة فهي مطلوبة وبشدة ، فالمحبة لا تكون إلا في إطار تلك المعرفة المستقرة في عالم المثل ، المعرفة العقلية المثالية . " فيقول : الحب مولده إيذانا بزوال الشقاء ما في النفوس من وحشية وبجلب السرور . ويرى أفلاطون إن الحب هو صمام الأمان لجميع الفضائل الأخلاقية " . (2) فالشجاعة بدون حب قد تصبح تهورا ، والكرم دون حب قد يتحول إلى رياء و مظاهر أمام الناس ، والعلم والحكمة دون حب تصبح خداع للناس ، فالحب يعمل على أن ينظم هذه القيم الأخلاقية ويضفي عليها الطابع الإنساني . ويفهم من ذلك أن هناك من تسيطر عليه الرغبة و محبة الكسب ، فنجدها غارقة حتى الأذقان في التنافس وجمع المادة ، إن هذه الفئة تسيطر عليها شهوة الترف والبذخ وحب المظهر ، وهناك من الرجال من تملأهم الشجاعة والأنفة والإقدام ، ولا يبالون بمن يحاربون ، وكل هدفهم الحصول على انتصارات مؤزرة ، وهناك في الأخير فئة قليلة ممن يجدون فرحتهم ومسرتهم في التفكير والتأمل ، هؤلاء لا يسعون لا إلى مال ولا إلى انتصارات ، لكن همهم الوحيد هو الوصول إلى المعرفة . إن هذه الثلة من الناس تجدهم ينصرفون بروية وهدوء وعزيمة إلى التأمل وهؤلاء هم من يطلق عليهم محبوا الحكمة . فأفضل الأعمال عند أفلاطون هو الفلسفة ، وأفضل شيء يحبه وينصرف له الناس هو الفلسفة ، لذلك نرى أن – الفلسفة – " إنها عنده محبة الحكمة أو محبة المعرفة والسعي إلى الحقيقة " . (3)

نظرة أفلاطون للمرأة:

كانت نظرة أفلاطون للمرأة نظرة احتقار ، وفي حديثه عن سلم المجتمع اليوناني جعلها في مرتبة بين الأسياد والعبيد ، ودعا إلى مساواتها بالرجل من حيث الأعمال الشاقة واعتبر عملها حراسة الأبناء والبيت في هذه الأثناء ، وأنكر عليها أي حقوق حتى وإن كانت أثينية ، لقد قلل من قدرها وحط من قيمتها ." لم يكن أفلاطون يكن للمرأة مشاعر ودية ، ولم يتزوج ، ودعا إلى إلغاء الأسرة و أنكر قدسية

(1) – ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، ص : 32 .

(2) – هبة الله أحمد خميس بسيوني ، كنز الفلسفة ، (في الحب والسعادة) ، ص : 47 .

(3) – أميرة حلمي مطر ، جمهورية أفلاطون ، ص : 32 .

الزواج والمشاعر العائلية المعروفة " . (1) والحب عنده هاهنا ليس حب الرجل للمرأة قد يكون حب الرجل لمثله ولكنه استبعد المرأة فهي موضوع غير جدير بالمحبة والمعرفة إذا كان عالم المثل سيطر على كل آرائه ومواقفه في كل فروع المعرفة ." إن أفلاطون لم يدرك أن الحب بين الأزواج (في ظل الأسرة) يتضمن على وجه خاص علاقة ود وثيقة بين شخصين وأنه يفتقر إلى عطف كثير ورقة فياضة، يبديها كل منهما نحو قرينه ، وأن الحب يفضي إلى خير عظيم " (2) فالحب أساس المعرفة ، كما أن المعرفة شرط للحب ، بها ندرك حجم أهمية الأسرة ودور المرأة فيها التي لم تكن في نظر أفلاطون إلا متاع يضاف لبقية الأمتعة التي يمتلكها الرجل اليوناني .

الحب عند أفلاطون من خلال محاورة المأدبة :

يبين لنا هذا الحوار الذي جرى تأليفه في العام 384 ق.م كيف أن ولوج الحقيقة يمكن أن يتم بطرق أخرى غير العقل وليس عن طريقه ، لأن هناك أيضا وظيفة للقلب تسمح بالانتقال من مفهوم الجمال الحسي إلى مفهوم الجمال الكامل للمثال الجلي . وبدأت القصة عندما كان " أجاثون " – الشاعر المسرحي – قد ظفر بإعجاب الناس في أول ظهور له بشعره المسرحي الجديد ، الأمر الذي دعا بعشاق الفن أن يقيموا له مأدبة لتكريمه ، وقد امتلأت القاعة عن بكرة أبيها بالضيوف ووضعت صحون الطعام وكؤوس الشراب ، وصخب الموسيقى وبالغناء ، وفي الليلة التالية أقيمت مأدبة أخرى في بيت " أجاثون " حضرها سقراط ، غير أن الضيوف في هذه المرة لم يريدوا بعد العشاء خمرا وموسيقى ، بل رغبوا في أن تكون سهرتهم حوارا فلسفيا ، وقد اقترح أحد الحاضرين أن يكون موضوع الحوار هو مديح في إله الحب ، ولقي الاقتراح ترحيبا من الحضور، وترحيبا كبيرا من سقراط ، كان يجلس إلى جانب " أجاثون " كما كان من الحاضرين شاعر الكوميديا " أرستوفان " ، وقد تعمد سقراط أن يعطي الكلمة للشاعرين ، بأن يتكلم " أرستوفان " ثم يليه " أجاثون " ، بدأ الأول بأظرف ما تكون السخرية ، وأما الثاني فلم يزد في حديثه إلا عبارات وألفاظ جوفاء . قال أرستوفان الساخر إن الناس قد انقسموا في أصل نشأتهم ثلاثة أجناس ، فرجال ونساء ، ثم إلى جانبهم جنس ثالث هو المخنثون ، الذين يمكن أن يكونوا رجالا مع الرجال ونساء مع النساء ، وكان المخنث في تكوينه الأول ، مركبا من جسدين ملتصقين ، أحدهما للذكورة منه ، والآخر للأنوثة ، ولذلك فقد كان له أربع أذرع وأربع أقدام ، ومن ثم

(1) – محمد عبد الله الشرقاوي ، الفكر الأخلاقي ، دراسة مقارنة ، دار الجيل ، بيروت ، طبعة أولى ، 1990 ، ص: 80 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 87 .

فقد كانت له قوة فياضة وسرعة في الحركة ، ولا عجب أن أخذهم الغرور في أنفسهم ، حتى لقد خيف أن يتهددوا الآلهة ، لذلك اجتمع الآلهة ليتدبروا هذا الخطر الداهم ، واختلف الرأي بينهم ، فقد رأى فريق من الآلهة أن يبيدوا الإنسان ، لكنه رأي لم يقبل ، لأن إبادة الإنسان هو نهاية العطايا والقرابين ، إلى أن جاءت فكرة لكبير الآلهة –زيوس – وهي أن يشطر الإنسان نصفين ، والغرض من ذلك هو ، أولا أن يزيد عدد الناس ويتضاعف الأمر الذي ينعكس بالإيجاب على حجم العطايا والقرابين بأن تتضاعف هي الأخرى بشكل أكبر ، ثانيا هو أن يتخلصوا من الجنس الثالث الخطر ، وبهذا الانقسام لكل جسد بشري يصبح كل شطر في شوق ولهفة إلى شطره الثاني ، وذلك هو الحب .وجاء الدور على " أجاثون " لأخذ الكلمة ليكون كلامه منمقا ومصطنعا ومتكلفا خال من أي معنى ، ولا مكان فيه للتأمل . وقد كان سقراط يعلم منه التفاهة والضحالة ، وحين أعلن في البداية أن سقراط سيأتي دوره بعد أجاثون ، " قال له سقراط عندئذ ما معناه : لماذا تضعني هذا الموضع المفزع المخيف ؟ كيف لي أن أتحدث بعد هذا الرجل النابغة الذي خطف بالأمس القريب مسامع الجماهير ؟ ماذا أقول وأنا فقير الفكر ضعيف الموهبة بعد أجاثون بكل ما وهبته الآلهة من قدرة على الخلق والإبداع ؟وكأنما أحس أجاثون بمقاصد سقراط ، فقال له معاتبا:

لقد أحرجتني بكلامك هذا ، لأنك أوهمت به الحاضرين أن يتوقعوا مني الشيء الكثير ". (1) " أجابه سقراط ملاطفا في دهاء : وهل يمكن يا عزيزي أجاثون لقلة قليلة من أمثالنا أن تفزعك وتنال منك ؟ أننسى ما قد رأيناه منك عندما واجهت حشود الجمهور في ساحة التمثيل ، حين واجهتهم بجرأة جريئة ، فعلوت في أعينهم إلى قمة المجد ؟ فقال أجاثون تعليقا على قول سقراط : بل إن العاقل لتأخذه الرهبة أمام قلة ذكية ناقدة ، مهما تبلغ به الشجاعة في مواجهة العامة من سواد الناس " . (2)

وعند العودة إلى الديالكتيك في مرحلة سابقة وبخاصة في مشكلة المعرفة عند أفلاطون فإن الديالكتيك حاضر وبقوة في موضوع الحب عنده أيضا ، ذلك أن الديالكتيك المترقية – الصاعد – ترفعنا من حب الجسد إلى حب النفوس الجميلة ، لتصل بنا في الأخير إلى حب العلم والمعرفة . لأنه وبسبب كونه رغبة في الخلود وتطلعا إلى الجمال في ذاته ، يقودنا الحب الأرضي إلى الحب السماوي . وهذا هو معنى ما يسمى بالحب الأفلاطوني ، الذي هو الحب الحقيقي ، كما يوصلنا إليه منطق المأدبة .

(1) – زكي نجيب محمود ، هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، بيروت القاهرة ، بدون سنة طبع ، ص : 70 .

(2) – م . ن ، ص . ن : 70 .

لقد كانت الحضارة اليونانية من الناحية الفكرية تتغنى بالجانب النظري الذي يظهر في الفلسفة والمنطق والأخلاق الذي أخذ حيزا كبيرا في الحياة الفكرية لدى فلاسفة اليونان مع بعض المحاولات المحتشمة في الجانب العملي على غير ماهي عليه في العصر الحديث من تجريب ونظريات علمية ، كما أنه لم يكن لديهم حياة روحية بالمعنى الذي كان في حضارات تلت كاليهودية والمسيحية والإسلامية ، يضاف إلى كل هذا الحياة الاجتماعية التي كانت تتسم بالطبقية والنظرة الدونية للمرأة في المدينة اليونانية ، الأمر الذي ، أدى باليونانيين إلى الحديث باستفاضة عن الحب وربطه بصورة محكمة بالمعرفة والفلسفة ، بحيث أن من شروط المعرفة المحبة كما أن المحبة غير متحققة إلا في المعرفة والفلسفة ، لذلك يجدر بنا الإشارة إلى أن اليونانيين هم دون غيرهم من الأقوام والحضارات من نحت لفظ الفلسفة ، والتي تعني محبة الحكمة ، بمعنى آخر محبة المعرفة والحقيقة.

الصداقة عند أفلاطون :

" يظهر من حديث أفلاطون عن الـ " **فيليا** " في محاورته (ليسيس). فنحن نجد أفلاطون في المحاورة يوسع من معنى (الصداقة) فلا يجعلها مجرد تجانس بين أشباه، أو تجاذب بين أضداد، بل يربطها بالمحبوب الأسمى الذي تنبع منه كل صلة بين الناس ألا وهو " الخير" الذي يجمع بينهم ويضم شملهم فالصداقة – في رأيه – رابطة خلقية ، أو علاقة روحية ، تجمع بين المواطنين الأخيار في حب واحد ، فتؤلف بين قلوبهم ، وتكون منهم مجمعا سليما متماسكا " . (1)

د/ الحب عند أرسطو:

يتحدث أرسطو عن فيليا وتبعا له فإن هذا النوع يتسم بالسعادة ، لأننا نتمتع بما نفعله ، بما هو موجود أمامنا ، بما نشارك فيه مع الآخرين وفي هذه الحالة يصبح معنى أنا أحبك : أنا أتمتع بوجودك معي ،فأرسطو يرى أن أكمل حياة هي حياة التأمل ، ولعل هذا يذكرنا بمسألة العلاقة الوطيدة بين المعرفة وكان اليونانيون يقصدون بها على وجه الدقة الفلسفة و ضرورة أن يكون الإنسان محبا ومؤثرا لها ، فأرسطو بذلك يجعل الحب في المعرفة وهو أرقى نشاط وطريق سعادة الإنسان . " أكمل حالات الوجود إما في صورتها الأسمى فإنها تسمى حياة التأمل ، أعني الحياة الذهنية ، الحياة للمعرفة والعلم والفلسفة وليس للإنسان حياة أسمى منها وأسعد " . (2)

---

(1) – زكريا إبراهيم ، مشكلة الحب ، ص : 203 .

(2) – أندريه كريسون ، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة : عبد الحليم محمود ، أبو بكر ذكرى ، مطابع دار الشعب بالقاهرة ، 1979 ، ص : 99 .

ورغم أن الحياة الدينية لم تكن مزدهرة مثل القرون الوسطى في أوربا وفي الحضارة الإسلامية وبخاصة في عصر الانحطاط مع أهل العرفان من متصوفة فإن أرسطو يشير إلى نوع من المحبة نحو الآلهة ، " إن حياة التأمل هي حياة الله نفسه إنها تفكير يدرك به ذاته ويفكر به في نفسه ، في إحاطة وشمول ، هي إذن إلى حد ما ، تتلاءم مع استعداداتنا "(1) وهل محبة المعرفة إلا شرط للوصول إلى هذه المعرفة وهل المعرفة ليست إلا معرفة بالعلة الأولى للظواهر والأشياء ، بالحب تحصل المعرفة وبالمعرفة نصل إلى الله ، كما أن إلمامنا بالمعرفة مدعاة لحصول الحب ، وأن معرفتنا بالله يزداد حبنا له .

الصداقة عند أرسطو:

"عاطفة مكتسبة متبادلة تقوم على ضروب من الاختيار والتفضيل . منشؤها التعاطف والمشاركة في الميول والمشارب ، وأساسها المساواة بين الأصدقاء وتعززها المخالطة والمصاحبة والصداقة الحقة بريئة من الغرض ". (2) أو هي"علاقة عطف ومودة بين الأشخاص تقوم على الاختيار والتفضيل .. والفرق بينها وبين العشق أن الصداقة متبادلة على حين أن العشق لا يشترط فيه التبادل دائما " . (3) فعلاقة الصداقة كثيرا ما تصبغها عاطفة الحب وتشملها بين المتصادقين ، فتكون المحبة متبادلة بينهم هذا الحب الذي يؤدي بمعرفتهم بعضهم ببعض ، كما وأن معرفتهم الجيد لبعضهم تزيد في تمسكهم ببعض" يقرر أرسطو أنه لما كانت الصداقة عاطفة أو تأثرا وجدانيا ولما لكل تأثر وجداني موضوع ينصب عليه أو يدور حوله ، فلابد من أن يكون للصداقة موضوع أو موضوعات تتعلق بها " . (4) و وتتخذ هذه الظاهرة الاجتماعية والإنسانية أشكالا متعددة ، أفضلها الصداقة الخالية من أي منفعة . " هناك صداقة تقوم على المنفعة أو الفائدة ، وصداقة تقوم على اللذة أو المتعة وأخيرا صداقة تقوم على الخير والفضيلة " . (5) ولكن أرسطو يقر هاهنا بأن الصداقة التي سيكتب لها النجاح والاستمرار هي التي تتم بين شخصين أو أكثر وبخاصة بين الخيريين من الناس لأن الشرير لا يمكن له أن يكون صداقة ، لأنه فاقد لأهم شروطها الفضيلة و الخير الذين يتقاسمها الأصدقاء . " أما الصداقة الحقيقية التي تتصف بطابع الدوام والاستقرار ، فهي تلك التي تقوم بين الأخيار من الناس لأنهم جميعا ينشدون موضوعـــــا

(1) – محمد عبد الله الشرقاوي ، الفكر الأخلاقي ، دراسة مقارنة ، ص : 97 – 98 .

(2) – إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي ، ص : 105 .

(3) – جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ج1 ، 1982 ، ص :722 .

(4) – زكريا ابرهيم ، مشكلة الحب ، ص : 204 .

(5) – المرجع نفسه ، ص : 205 .

واحدا بعينه ألا وهو " الخير " . وهنا لا يريد الصديق لصديقه إلا الخير فلا تكون صداقة الواحد منهما للآخر ناتجة عن أسباب أو بواعث ، بل تكون موجهة نحو الصديق لذاته ". (1) ويشترط أرسطو بالإضافة إلا ما ذكرنا في دوام الصداقة ونجاحها صفة هي الثقة والتي لا يحوزها إلا بالمعرفة ، معرفة الصديق بصديقه في كل الأمور التي من شأنها ضمان البقاء مع بعضهم والقدرة على العمل على الحفاظ على هذه العلاقة الإنسانية المتسامية ." ولا يمكن أن تنشأ بين شخصين مثل هذه الثقة المتبادلة اللهم إلا إذا عرف كل منهما الآخر معرفة حقة ، عن طريق الحياة المشتركة والصلات الشخصية العميقة " . (2) فالشرير في نظر أرسطو لا يمكن أن يحوز على صفة الصداقة لأنه كما ذكرنا سابقا أن من طبيعة وأهداف الصداقة إعلاء القيم الأخلاقية من خير وفضيلة وغيرها من صفات أخلاقية بالإضافة إلى أن الشرير لا يحب ذاته وإلا لما اختار أن يكون شريرا فمن مزايا الصداقة حب الذات فإذا أحببت ذاتك سهل عليك محبة غيرك . " وجدنا أرسطو يربط حب الآخرين بحب الذات ، فيقرر أن الشرير لا يمكن أن يكون صديقا ، لأن ذلك لا يعرف كيف يصادق نفسه هو بالأحرى عاجز أن يصادق الآخرين " . (3)

يكاد يكون أرسطو الفيلسوف الوحيد الذي تحدث عن موضوع الصداقة بإسهاب شديد ، فقد خصص له الرجل مبحثا كاملا في الفلسفة وقد ألم بكل جوانب الصداقة في نظرة فلسفية متميزة . عرف اليونانيون موضوع المعرفة واعتبروه مبحثا هاما في الفلسفة كما عرفوا موضوع الحب والذي ربطوه بالمعرفة ربطا محكما ، وقد تجلى ذلك في حديثهم عن ذلك في المثل العليا ولتكن هاهنا الفلسفة على وجه الخصوص كما كان للمرأة حظ ونصيب في ذلك على قلته وكذلك الأمر شمل الآلهة والصداقة والأشياء وهنا نتحدث عن الطرح الفكري الفلسفي . لقد انصب حديث الحب عندهم بالحديث عن المعرفة وهي مساوية للفلسفة كما كانوا يعتقدون ، فهي أرقى وأسمى نشاط أحبوه وإن كانت ذات طابع نظري مجرد ، إن الحياة الطاغية عندهم هي الحياة العقلية وأن العلوم الراقية عندهم كانت العلوم النظرية من مثل الفلسفة والمنطق والرياضيات والأخـــــلاق والجمال ، واعتبروا أنه لا يمكن تصور وجود حب دون معرفة و لا

(1) – زكريا إبراهيم ، مشكلة الحب ، ص : 206 .

(2) – م . ن ، ص . ن : 206 .

(3) – المرجع نفسه ، ص : 207 .

يمكن تصور وجود معرفة دون حب ، لذلك فالفلسفة باعتبارها معرفة تسبقها محبة وإيثار ، كما أن المحبة تتبعها معرفة . أما بخصوص المرأة ووضعها في ثنايا هذه الثنائية ، فلا بد من التذكير بأن المجتمع اليوناني كان مجتمعا طبقيا ، وقد أكدت كتابات أفلاطون وأرسطو من خلال أرائهما في ذلك ، فمثلا أفلاطون قسم هذا المجتمع إلى ثلاث طبقات طبقة الأسياد وهي ترتبط بالنفس العاقلة وطبقة الجنود وهي ترتبط بالنفس الغاضبة وطبقة العبيد وهي ترتبط بالنفس الشهوانية . كما أن أرسطو قد قسم المجتمع إلى طبقين ، طبقة الحكام وطبقة العبيد وفي ظل ذلك كانت المرأة ترزح بين طبقتين الأسياد والعبيد ، فلم يكن لها شأن يذكر، كما أنها لم تتمتع بأي حقوق أو قيمة سياسية أو اجتماعية أو فكرية ، وكان أهم نشاط تقوم به هو الاهتمام بالأبناء والاعتناء بهم وذلك بتربيتهم وتهذيبهم ، فلم تكن تعني شيئا في جانبه المعنوي بقدر ما كانت متاع يلبي المطلب الجنسي من لذة وشهوة ، وإن لم تخلو كتب الأساطير اليونانية من حكايات عن علاقة الرجل بالمرأة في ظل المعرفة والحب وإن كان بصورة محتشمة ، ولعل من بينها ما نلمسه في أدب هوميروس في ملحمتي الإلياذة و الأوديسا فلقد تغنى هوميروس بحب باريس لهلينا ، و اللتان كانتا تحكيان عن الشجاعة والملاحم والبطولات أكثر من حديثها عن الحب كقيمة وعن المعرفة كنتيجة حتمية له . وأما بخصوص الآلهة فقد عرف عن المجتمع اليوناني بطابعه الوثني الذي تعددت فيه الآلهة ، لكن رغم ذلك لم يكن كل اليونانيين متدينين بصورة مطلقة ، وبالتالي خلت الحياة الروحية عندهم وخلا فكرهم عن حب الله ، فقد كان بعض الفلاسفة لا يجد حرجا في إنكار وجود الآلهة أصلا والجهر بذلك ، فلم تكن معرفة الآلهة عندهم تتطلب حبا ولا الحب شرطا للوصول لمعرفة الآلهة " إنه لما كان كل من يرغب ، إنما يرغب فيما هو محروم منه ، أو يشتهي ما هو مفتقر إليه ، فقد ترتب على ذلك ألا يكون هناك " حب " بالنسبة إلى الآلهة ، مادامت الآلهة لا تفتقر إلى شيء ، ولا ترغب في شيء " . (1) مقارنة مع المسلمين عند أهل العرفان الشيعة والمتصوفة ، فلقد شهدت تلك الفترة الإسلامية ظهور فلسفة روحيه وذوقية وزخم فكري وطقوسي لا تخلو من معرفة مقترنة بالحب والعشق ، ومحبة وذوبان في ذات الله لا تخلو من معرفة ، سواء من العبد اتجاه ربه ، أو الإله اتجاه عبده.

(1) – زكريا إبراهيم ، مشكلة الحب ، ص : 163 .

نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي:

" الفلسفة فروع مختلفة كما هو معروف ، وأهم هذه الفروع الانطولوجيا أو مبحث الوجود ، والميتافيزيقا ، وفلسفة العلوم والإبستومولوجيا أو نظرية المعرفة ، وفلسفة الأخلاق ، وفلسفة السياسة وفلسفة الجمال ويتميز كل فرع بمباحثه أو موضوعاته شبه المحددة ". (1) وتهتم نظرية المعرفة أولا في طبيعة المعرفة الإنسانية ، ومعنى ذلك أن نسأل عن تعريب المعرفة من غيرها من نشاط العقل الإنساني وما إذا كانت هذه المعرفة يجب أن تتصف دائما بالصدق واليقين ، أم أن هنالك ما قد يسمى معرفة كاذبة أو احتمالية تتسأل نظرية المعرفة ثانيا عن مصادر المعرفة أو طريقة اكتسابنا لها . (2) " والمقصود بنظرية المعرفة دراسة الإشكاليات التي تطرحها قضية العلاقة بين الذات والموضوع أي بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ". (3) فهناك الظواهر الحسية أو المادية التي تدرك بالحواس والتجربة أما في الرياضيات والمنطق والفلسفة فإن السبيل لإدراك وحداته فيكون بالبرهان العقلي . إن نظرية المعرفة تبحث أيضا في مجالات المعرفة ويظهر لنا من خلال عالمين : العالم الحسي أو الظواهر الفيزيائية وعالم الحياة العقلية كما وتبحث نظرية المعرفة في طبيعة الحياة العقلية أو النفسية ، وتتناول نظرية المعرفة إضافة لم ذكر مدى إمكانية وصول الإنسان إلى معرفة موضوعية . وتتميز المعرفة الإنسانية بتدرجها ضمن خمسة مراحل من أدناها إلى أعلاها وتتمثل فيما يلي:

أ/ الظن:

" فمن المعرفة بالظن أن الماء يتحول ترابا ثم يتحول التراب ماء أو هواء أو نارا . كما زعم ثاليس الملطي اليوناني (545/624 ق.م) وكذلك ظن ثاليس أن الأرض لوح سابح على الماء (كأن الماء ليس جزء من الأرض) ". (4)

ب/ الرأي:

" هو الاعتقاد بصدق قضية ما مع الشعور بأن الأسباب الموضوعية والذاتية لهذا الاعتقاد غير كافية وليست مقنعـــة . والرأي العام هو الاعتقاد الجماعي الذي تشترك فيه العامة ، وهو لا يوجب أن يكون

---

(1) – محمد زيدان ، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1989 ، ص : 7 .

(2) – المرجع نفسه ، ص: 9 .

(3) – جلال الدين سعيد ، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، ص : 433 .

(4) – عمر فروخ ، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص : 32 .

أصحابه شاعرين بما فيه من خطأ وضعف " . (1) فلما شاهد أرسطو أن النجوم تتحرك أراد معرفة سبب حركتها وكان في اعتقاده أن الأجسام الحية التي تتمتع بهذه الخاصية وفي المقابل نفى الحركة عن الأجسام الجامدة ، فخرج بنظرية تقول أن للنجوم أنفسا ، وأن هذه النفوس ترجع بالأساس إلى الآلهة غير أن هذا الكلام لم يصمد عند طلب البرهان عليه.

ج/ العلم:

" إنه [الرأي] أكثر غموضا من العلم وأكثر وضوحا من الجهل " . (2) هذا ما قاله أفلاطون ، ذلك أن المعرفة تكون بعد جهل ثم يمكن أن تنسى . أما العلم فهو المعرفة التي إذا حصل العلم بها فإنها لا تنسى بعد ذلك.

د/ اليقين:

هو العلم الذي لا شك فيه وهو أن يعتقد المرء أن الشيء مطابق للواقع . قال تعالى : " إن هذا لهو حق اليقين " .(3)

هـ / الحق:

" هو ما كان فعله مطابقا لقاعدة محكمة ، مثل قولنا : حق الأمر حقا أي ثبت ووجب ، وحق على المرء أن يفعل كذا أي وجب عليه ذلك " . (4) وهو خلاف الباطل ثم هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره والحق يكون في الأقوال والأفعال والعقائد والشرائع . عندما جاء المسلمون وأسسوا علوما وتفكيرا فلسفيا خاصا بهم اهتموا بنظرية المعرفة " لا شك أنها من أهم النظريات في الفلسفة المدرسية بوجه عام ، درسها المسلمون وعنوا بها عناية كبيرة ، ولمسوا فيها التقابل بين عالم الحس وعالم المثل بين الأرسطية والأفلاطونية " . (5) وقد عرض لهذه المشكلة الكثير من الفلاسفة المسلمين ومن بينهم :

المعرفة عند الفارابي:

وهو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخـــان بن أوزلغ (259 . 339 هـ / 870 . 950 م) وهو يـــرى أن المعرفة تحصـــــل عليها النفس البشرية وتكون عن طـــــريق الحس " فالمعـــارف إنما تحصل

(1) – جلال الدين سعيد ، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، ص : 216 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 217 .

(3) – سورة الواقعة ، سورة : 56 ، آية : 95 .

(4) – جلال الدين سعيد ، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، ص : 162 .

(5) – ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الإسلامية ، (منهج وتطبيقه) ، الجزء الأول ، ص : 178 .

في النفس بطريق الحس "(1) باعتبارها خطوة أولى في اتصال الكائن الحي بالعالم الخارجي ، فالحواس هي إدراك للجزئيات ، ومنها تحصل الكليات التي هي التجارب عن الحقيقة ، " وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات و عن الجزئيات تحصل الكليات ، والكليات هي التجارب على الحقيقة ". (2) وأن العقل هاهنا ليس شيئا غير التجارب ، وأنه كلما كانت التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلا ، غير أن هذه المعرفة لا تحصل للإنسان على وجه التحديد من خلال إدراك مباشر للحس بالمحسوسات ، ولكن هناك قوى نفسية متعددة تتدخل بغية إتمامها وإكمالها ، ولكن هذه القوى رغم تعددها إلا أنها تتفاوت في وظيفتها بحسب الكائن الحي ، فإن إدراك الجزئيات بصورها المادية تكون مشتركة بين الإنسان والحيوان ، غير إن الإنسان يمتاز عنها بنوعه نحو التفكير ولهذه القوى جانبين ظاهري ، يتمثل في الحواس الخمسة ، وباطني ، يتمثل في الحس المشترك كالخيال والوهم والذاكرة ، إذن فقوى الإدراك هي أدوات المعرفة هاهنا ، فالمخيلة مثلا تحفظ صور المحسوسات التي يؤديها الحس المشترك رغم غياب الحس عنها ، حيث تعمل هذه الملكة في فصل بعض الصور المحفوظة عندها ، أو تقوم بتركيب صور إلى بعضها ، والوهم الذي يدرك فيه الكائن الحي مالا يحس ، وعليه فالمعرفة الحسية لا يمكن لها أن تتم إلا عبر وسائط ، حيث تبدأ بالحواس بالمحسوسات فتنزع صورها ، وتحصل في هذه العملية تعاقبات متوالية تقوم بها القوة المخيلة ، أين تجرى عملية تهذيب كي تنقيها من علائقها الشائبة فيها بغية وصولها إلى مرتبة العقل ، والتي تعبرعن المعرفة العقلية وهذا النوع يخص الإنسان وحده ، إذ لا أحد يملكها سواه ، حيث يدرك بالعقل التجريدات الخالصة أو المعاني الكلية ولهذا العقل ثلاث درجات ، العقل الهيولاني ، وهو العقل المنفعل أو العقل بالقوة ، فإذا ما أدرك صور الأجسام في العالم الخارجي صار عقلا بالفعل ، فهو يكون فارغا من المعلومات إلا أنه يتقبل المعلومات كلها ، كما أنه يحتفظ بصور الموجودات وفقا لماهياتها وليس لمادياتها ، إذ يجرد الموجودات وينزع عنها آليتها محتفظا بمعانيها المجردة . والعقل بالفعل وهو يكون بعد حصول صور الموجودات حيث يدرك المعقولات بعد انتقاله من وضع الفعل وذلك بواسطة المعرفة المكتسبة المعقولات التي كانت بالقوة تصبح بعد انتزاعها معقولات بالفعل ، وهذه المعقولات ليست كالأشياء خاضعة للأين والمتى والوضع والكيف والكم والفعل

(1) – الفارابي ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، قدم له وعلق عليه : ألبير نصري نادر ، دار المشرق (الكاثوليكية) ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، 1968 ، ص : 99 .

(2) – المصدر نفسه ، ص : 98 .

والانفعال بل هي مجردة عن المادة ، وهذا لا يعني أن العقل هو غير المعقولات بل هما شيء واحد . والعقل المستفاد ، وهو العقل الذي أصبح بالفعل يدرك المعقولات كلها وقد اكتسبها في نفسه من حيث صورها المجردة لا مادياتها ، وإلى جانب المعرفة التي تحصل بالحواس والعقل هناك دور للإشراق فعندما يصبح عقل الإنسان عقلا مستفادا ولا يعود بينه وبين العقل الفعال مسافة تفصل بينهما فإن الحقائق التي تتجلى من العقل الفعال كونه واهب الصور حيث يفيض منه كإشراقات تنزل على من استطاع أن يتحرر من قيود المادة ويرتفع إلى مرتبة الكائنات السماوية وإذا حصل ذلك لإنسان ما كان الذي يوحي إليه بواسطة العقل الفعال هو الله تعالى ، لأن الله الذي يفيض منه العقل الفعال فإن الأخير يعود ويفيضه على العقل المنفعل لهذا الإنسان وبالتالي يصبح هذا الإنسان فيلسوفا ، أما ما يفيضه العقل المستفاد إلى مخيلته يصبح نبيا منذرا ما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات ، وهذا الإنسان هو أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة وهو يدرك المعقولات أو الكائنات العلوية وفق حالتها الراقية الشريفة دون حجاب ، فالمعرفة تقوم على هذه الركائز الأساسية الحسية والعقلية والإشراقية

المعرفة عند ابن سينا:

لا أحد ينكر تأثر ابن سينا بالمدرسة المشائية لذلك لا غربة أن نرى بصماتها معلمة في فلسفته وبخاصة ما تعلق بمشكلة المعرفة ، أصلها وإمكانيتها ووسائلها وحدودها . " اتبع ابن سينا في هذا الباب مذهب المدرسة المشائية فجعل الإدراك نوعين : إدراكا حسيا وإدراكا عقليا " . (1) فالمعرفة عنده تحصل بالحواس كخطوة أولي من خلال الانطباعات التي تنقلها ، ثم يأتي دور العقل لينظم ويترجم تلك الانطباعات الحسية وتأويلها . " فالإدراك الحسي هو أن تتمثل صور المحسوسات في الحواس ، والإدراك العقلي أن تتمثل صور المعقولات في العقل ، فتكون الإحساسات دار المعاني الجزئية للحواس والمعاني الكلية للعقل " . (2) ويرى أن الإدراك العقلي كله باطن ، " من المعاني الجزئية المذكورة ننتزع الكليات المفردة على سبيل تجريد معانيها من المادة ولواحقها " . (3)

---

(1) – حنا الفاخوري / خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الجيل ، بيروت ، الجزء الثاني ، الطبعة الثالثة ، 1993 ، ص : 194 .

(2) – م . ن ، ص . ن : 194 .

(3) – المرجع نفسه ، ص : 208 .

فقوة العقل ووظيفتها تعمل على تجريد تلك الصور ، وأما الإدراك الحسي فهو على نوعين : فالإدراك الحسي الظاهر، " هو أن تنتقل إلينا حقائق الأشياء الخارجية عنا ، وأبواب الانتقال هي الحواس الظاهرة التي رتبها ابن سينا متدرجا من الأبسط إلى المركب ، فكانت اللمس ، والذوق ، والشم ، والسمع والبصر وهي تدرك بتشبهها المحسوس " . (1)

وأما الإدراك الحسي الباطن ، " فينزع هذا الحس الأشياء الحسية صورتها من غير أن يجرد تلك الصورة من علاقتها بالمادة ويجمع المحسوسات ، ويقارنها بعضها بعض ويميزها بعضها عن بعض " . (2) ويكون ذلك من خلال الحس المشترك أو القوة المصورة أو الخيال لتخزينها .

كل موجود عند ابن سينا أما واجب الوجود بذاته ، أو ممكن الوجود بذاته . وقد ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الهيولى ، ثم عاد من الأبسط فالأبسط إلى الأشرف فالأشرف ، حتى بلغ النفس الناطقة والعقل .وواجب الوجود بذاته يتضح في فكرة الألوهية ،حيث أن الله سبحانه وتعالى واجب الوجود بذاته ، وليس بغيره ، فهو المبدأ الأول ،الذي لا يكون متسببا عن شيء غيره ، فهو واجب الوجود ، وهذا الوجود نابع من ذاته ، أي أنه سبب وجود نفسه ، وهو وجود ضروري بطبعه مبدئيا ، ولما يترتب على ذلك من نتائج لازمة له في ذاته ، وللعالم الذي يتوقف كل شيء فيه عليه . وأما ممكن الوجود بذاته ، فينطبق على جميع المخلوقات التي هي كلها من الممكنات ، التي يترتب عن عدمها أي مشكل ، لا من حيث المبدأ بالنسبة لها ، أو من حيث ما يترتب عن عدمها من نتائج ، فالممكن الوجود يمكن تصوره موجودا أو معدوما ، دون أ ن يترتب عن ذلك أي خلل أو ضرر لا بالنسبة لهذا الكائن أو بالنسبة لغيره من الكائنات والظواهر . " ويرى ابن سينا أن للمعرفة طريقين الحس والاستقراء وطريق الفيض والإشراق . فعن طريق الحس نستمد الصور الذهنية من العالم الخارجي ، ومن هذه الصور نستخلص الكلي ، فهو موجود في أفراده بالقوة ولا يمكن تحققه في الذهن بالفعل إلا بعون خارجي وقوة عليا " . (3) ويقصد هنا بالقوة العليا العقل الفعال الذي يبث في الإنسان نور على شكل إشراق يحصل في النفس ، وعليه فإن المعرفة عند ابن سينا تحصل بالحواس والتجربة والإشراق والفيض .

---

(1) – حنا الفاخوري / خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص : 196 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 203 .

(3) – إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الإسلامية ، (منهج وتطبيقه) ، الجزء الثاني ، ص : 179 .

المعرفة عند المتصوفة:

" يرى الصوفية أن معارفنا ما يرتد إلى الحس ومنها ما يرجع إلى العقل ، والمعرفة الحسية أدنى معرفة وأكثرها تعرضا للخطأ ، وأن المعرفة التي يزودنا بها العقل باستدلالاته المنطقية أدعى للثقة وأكثر أمانة إلا أن للعقل نطاقا لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز حدوده . ووراء هذا النطاق مجال يمكن ارتياد مجاهله بنوع من الإدراك يقوم فوق مدارك البشر – الحسية والعقلية – ذلك هو الإدراك الحدسي " (1) فقد ارتبطت المعرفة عند أهل العرفان من متصوفة بالتجربة الذوقية ، وربطهم ربطا محكما بمبحث الألوهية صبغوها بالطابع الروحي ، مستبعدين الحواس في الوصول إلى المعرفة المتمثلة في الله تعالى ، " مشكلة الألوهية عند المتصوفة ، وظهر لنا أنها وثيقة الصلة عندهم في المعرفة إن التصوف هاهنا ينزع إلى التماس الإيمان والمعرفة عن طريق التصفية والمكاشفة بمجاهدة النفس والانقطاع إلى عبادة الله والزهد في متاع الدنيا . فهم ينشدون الوصول إلى الله عن طريق الذوق والعرفان ، لا عن طريق الاستدلال والبرهان " (2)

فأساس فلسفتهم يقوم على المحبة ، فهم يبنون عبادتهم لله على جانب المحبة ، وكما قال بعضهم : أنا لا أعبد الله طمعا في جنته ولا خوفا من ناره فإذن لا شك أن محبة الله تعالى هي الأساس الذي تبنى عليه العبادة . قال تعالى : " قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم * ". (3) في القرآن والسنة النبوية دعوة للمعرفة وتحصيل العلم ، فقد ورد عن الرسول – ﷺ – أنه قال : " الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها " ، ولذلك لا غرابة في أن نجد الإسلام اتسع صدره لفلسفات وعلوم من حضارات على غير الدين الإسلامي ، وما الترجمات الكبيرة والهائلة التي شهدتها الحضارة العربية طوال المراحل التي تعاقبت والملوك الخلفاء التي حكمت لدليل على ذلك ، ذلك أن الدين الإسلامي " وهو الذي يدعو إلى التأمل والتدبر ، ويوجه النظر إلى مافي السموات والأرض من آيات وعبر ، ما كان ليحرم البحث أو يضيق على الحرية الفكرية " . (4)" عندما تقرأ كتب التاريخ الأوربية نجد أخبـــــارا صغيرة تطفو على تيار الحوادث نفطن منها إلى ذخائر المستوردة في

(1) – توفيق الطويل ، في تراثنا العربي الإسلامي ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1985 ، ص : 160 .

(2) – إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الإسلامية ، (منهج وتطبيقه) ، الجزء الثاني ، ص : 131 .

(3) – آل عمران ، سورة : 3 ، الآية : 31 .

(4) – إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق) ، ج1 ، سميركة للطباعة والنشر ، ط 2 ، ص : 32 .

تيار الحوادث نفطن منها إلى ذخائر المستوردة في الارتقاء الأوربي وتطور الثقافة ، ونلمح فيها عقول العرب . فمن ذلك مثلا نجد الأوربيين كانوا يرحلون إلى مدن الأندلس كي يتعلموا فيها " . (1) ولا غرابة حين نعلم أن أقدم الجامعات الأوربية كانت في قرطبة واشبيلية وطليطلة . إن الفلسفة النظرية في الإسلام لم تخط خطوات واضحة في القرون الأربعة الأولى لأسباب ، ولكن القرن الخامس للهجرة كان بدء عهد الابتكار في الفلسفة الإسلامية وكانت البداية مع ابن حزم الأندلسي ، " بالفعل ، لقد كان الفكر النظري في الأندلس والمغرب ، الفكر الذي كانت قرطبة العاصمة مركز إشعاعه " . (2)

والأسباب التي دفعت لظهور هكذا مشروع على المستوى الفكري بالإضافة إلى الصراع السياسي الذي كان دائرا بين العصبيات الحاكمة ونخبها آنذاك نظرية الجوهر الفرد والتجويز عند المعتزلة بالإضافة للقياس والاستدلال بالشاهد على الغائب عند المتكلمين على مستوى إنتاج المعرفة ، بالإضافة لإشكالية التوفيق بين النقل والعقل التي بدأت في المشرق وانتقلت إلى الأندلس .

(1) – سلامة موسى ، ماهي النهضة ومختارات أخرى ، ص : 29 .

(2) – محمد عابد الجابري ، التراث ... والحداثة ، ص : 181 .

الحب عند مفكري الإسلام:

ضبط تصور الحب :

" الحب هو الشعور بالتعلق بشخص ما . وهو ظاهرة نفسية انفعالية ناجمة عن تأجج الإحساسات والمشاعر ، ذاك الذي يطلق عليه اسم العاطفة . ولئن كان الحب ليس دائما جنسيا ، فهو مع ذلك شديد الارتباط بالجسد وبالحياة البيولوجية للفرد " (1) ، ومن هذا المنظور فهو يرتبط :

أ – بالغرائز إن كان حبا جنسيا يقوم على غريزة التزاوج ، أو حبا أموميا يقوم على غريزة الأمومة .

ب – بميول ودوافع أسمى وأرقى ، كالصداقة مثلا ، وهو في هذه الحالة يقوم على الفرز والاختيار باعتبار أننا نميل نحو موضوع ما نظرا إلى خصائصه ومميزاته الفردية (كعلاقة القرابة التي تربطه بنا ، أو مجاذبته و إغرائه لنا ..الخ) . يفهم من هذا أن الحب هو ميل نحو شخص وهو عاطفة وحالة نفسية الهدف منها تحقيق متطلبات على مستوى الجانب البيولوجي وعلى المستوى الروحي لصاحبه .

" وقد يكون الحب نقيض البغض ، وهو الوداد ، والمحبة ، والميل إلى الشيء السار ، والغرض منه إرضاء الحاجات المادية والروحية ، وهو مترتب على تخيل كمال في الشيء السار أو النافع يفضي إلى انجذاب الإرادة إليه ، كمحبة العاشق لمعشوقه ، والوالد لولده ، والصديق لصديقه والمواطن لوطنه ، والعامل لمهنته " . (2) ويفهم من ذلك أن الحب ضروب شتى حب الإنسان للإنسان والدا كان أوالدة أو ابنا أو صديقا كما وقد يكون الحب لشيء كحب الإنسان للمال والذهب والجواهر والكتب والقراءة وقد يكون الحب روحيا كحب الإنسان لربه ولدينه كما وقد يكون حب الإنسان معنويا كحب الإنسان للعلم وحبه المعرفة . " وقد يكون الحب أيضا روحيا خالصا من كل روابط الجسد ومستقلا عن كل الدوافع ، الأنانية ، فيكون حبا للأخر بما هو أخر ميلا نحو الإنسان باعتباره مماثلا لنا لا غير . وهذا النوع من الحب أوصت به الأديان وبعض المذاهب الأخلاقية ويسمى الإيثار " . (3)

---

(1) – جلال الدين سعيد ، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، ص : 143 .

(2) – جميل صليبا ، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت – لبنان ، الجزء الأول ، 1982 ، ص : 439 .

(3) – جلال الدين سعيد ، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، ص : 143 .

وإذا دل الحب على معنى مضاد للأنانية كان الغرض منه ، إما جلب المنفعة إلى الغير كمحبة الكريم للبائس ، أو الأستاذ للتلميذ ، وإما إنكار الذات والتجرد من المنفعة ، والانجذاب إلى القيم المثالية كمحبة العالم للحقيقة والشاعر للجمال والحكيم للعدل . قال تولستوي : أساس المحبة الحقيقية الزهد في النفع الشخصي ، فإذا زهد الإنسان في الأشياء المادية ، ارتقى إلى مرتبة من المحبة الروحانية مبنية على تصور الكمال المطلق ، وهي محبة الله ، أعني محبة الله لذاته لا لثوابه وإحسانه ." وكلما كان إطلاع الإنسان على دقائق حكمة الله ، كان حبه له أتم " (1) ويفهم من هذا الكلام أن الزهد وقلة الحب في الأشياء المادية التي تجلب النفع وهذا الأمر ليس ساريا على المعرفة والعلم ذلك أن الحب مطلوب فيهما بشكل أكبر لأنهما يتخذان في أغلب الأحوال جانبا معنويا اللهم إلا العلم الذي يبدأ نظريا لينتهي في أخر المطاف إلى تجسيدات حسية مادية لا تخلو من منفعة بالغة ، كما أنه بالمعرفة والعلم وحبهما يزداد الإنسان معرفة بالله وهو منتهى المعرفة التي ينشدها .

"والمقصود بالحب العقلي الذي يقوم على الفهم والمعرفة كالحب العقلي لله . الذي يتجلى في عاطفة جياشة من المحب اتجاه من يحب ، نعم إن الحب عاطفة ولكن المعرفة التامة للعاطفة لا تتطلب فقط إحساسنا بها وإنما يجب أن يضاف إلى ذلك امتحان وتكييف العقل لها حتى تملأ حقيقتها القلب والعقل فيظفر العارف بمتعة الظافر بالدور بعد التخبط في الظلام ويحس إحساس المطمئن بعد التردي في مهاوي القلق والشك " . (2) ويفهم من ذلك أن هذا الحب معنوي روحي نجده عند سقراط ومقولته العلم فضيلة والجهل رذيلة كما ونجده عند أفلاطون ودعوته للتعلق بعالم المعقولات لأنها مستقر الحقيقة المطلقة ، وفي الفكر الإسلامي نجد أن أكبر من عبر هذا النوع من الحب المتصوفة كالجنيد والحلاج وفي العصر الحديث رونيه ديكارت.

(1) – جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ص : 440 .

(2) – هبة الله أحمد خميس بسيوني ، كنز الفلسفة (في الحب والسعادة) ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ط 1 ، 2011 ، ص : 26 .

الحب في القرآن الكريم :

" الإسلام بواقعيته المتجسدة بالفطرة والسلوك والتشريع اعترف بظاهرة الحب المتأصلة في كيان الإنسان " (1) وقد وردت كلمة الحب في إطاره الحسي والجنسي ويظهر ذلك في سورة يوسف – عليه السلام – وكان الهدف منه أخذ الموعظة والعبرة ، كما أن القرآن صوره في إطاره الروحي وذلك من خلال كونه درس في الصبر وامتحان في التعلق بالله تعالى ، فالغاية منه كان أخلاقي بالدرجة الأولى في هذا الباب . " ظلت كلمة " الحب " أكثر الألفاظ دورانا في القرآن الكريم والحديث الشريف ، من أي كلمة أخرى تعبر عن معناها أو جانب من هذا المعنى ، فلم ترد كلمة " عشق " في القرآن مطلقا ، وجاءت مرة واحدة في الحديث : عشق فعف وكتم ثم مات فهو شهيد " . (2) هذا هو الحب الذي أبرزه القرآن في أكثر من سورة كما وأن السنة النبوية الشريفة هي الأخرى ألقت عليه الضوء وهو مثلما يتجه من العبد صعودا إلى الله تعالى فإنه ينزل هبوطا من الله تعالى إلى عباده . وقد وردت أحاديث نبوية كثيرة تتحدث عن محبة الله لعبده كما وأن علماء الدين أكدوا على صفات العبد الذي أحبه الله تعالى . " ولا عجب في ذلك فالإسلام قد اهتم بالحب وتكلم فيه بل إن ذكر – الحب – في القرآن ورد ثلاثا وتسعين مرة لتوضيح أشكاله وأبعاده وكيفياته ، لذلك لا يمكن قبول رأي من زعم أن الإسلام يخلو من نظرية في الحب " (3) فكان الحب محل دراسة مفكري الإسلام ، سواء كان حب العبد لربه ، أو حب الله لعبده ، أو حب الناس بعضهم بعضا . " وإذا كان لفظ " المحبة " يثير كل هذا الجدل والقلق فإن لفظ " العشق " يكاد ينعقد الإجماع على تجنبه فيما يتعلق بذات الله سبحانه " . (4) ولعل ذلك يبرز عند الحديث عن أهل العرفان من متصوفة و خصومهم من بعض الفقهاء . فظاهرة الحب إلى جانب ما ذكرنا هي من بواعث عمارة الكون وتشييد الحضارة ذلك أنه لولا الحب لما اندفع الإنسان إلى تحقيق غاياته ولما بنى عبر العصور أمجادا تليدة ولما حقق كيانا وعزة ولا حركة ولا إبداع ولا عمران ولا مدنية .

---

(1) – عبد الله ناصح علوان ، الحب في الإسلام ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، القاهرة ، مصر ، ص : 9 .

(2) – محمد حسن عبد الله ، الحب في التراث العربي ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1990 ، ص : 22 .

(3) – سهير فضل الله أبووافية ، الفلسفة الإنسانية في الإسلام ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط1 ، 2006 ، ص : 148 – 150 .

(4) – محمد حسن عبد الله ، الحب في التراث العربي ، ص : 24 .

كما أنه إلى جانب ذلك عامل أساسي في استمرار الوجود البشري وتعارف الناس بعضهم على بعض والاستفادة من حضارة الأمم المتعاقبة والتعرف على العلوم والكون والحياة والإنسان . فالحب من أقوى الروابط في تماسك الأسرة ووحدة المجتمع ، وتحيق التآلف بين الناس وإرساء دعائم الاستقرار والسلام في ربوع البسيطة وزرع الرحمة والمحبة والمودة في أنحاء المعمورة .

الحب عند الجاحظ:

كتب الكثيرون في الحب وبخاصة في الحضارة العربية الإسلامية ، التي كانت قائمة على الشعر والبلاغة ، فقد اشتهرت بقصائد الحب العذري والماجن وحب الخمرة أو ما يسمى بالشعر الخمري وغيرها من الموضوعات ، فقد كتب عنترة شعرا في عبلة وأحب قيس ليلى وأقرض معمر في بثينة لكن يعتقد الكثير من الدارسين أن بداية الكتابة عن الحب ووضع الأسس الأولى في فلسفة الحب في الفكر العربي تعود للجاحظ وإن لم يصرح بذلك " كان الجاحظ (767 – 868 م) فيما أعلم أول مؤلف عربي كتب في الحب الإنساني" (1) وكان هدفه من ذلك التسلية وأخذ العبرة والتعلم ، وفي مفهوم الحب وأشكاله وتأثيراته فقد كان للجاحظ إسهاما ملحوظا في ذلك من خلال رسائله . " مع ذكر ما يتشعب من أصل الحب من الرحمة والرقة وحب الأموال النفيسة والمراتب الرفيعة وحب الرعية للأئمة وحب المصطنع لصاحب الصنيعة مع اختلاف مواقع ذلك من النفوس مع تفاوت طبقاته في العوائق " . (2) وفي وقع الحب على المحب فقد تحدث الجاحظ عن الطاعة ، " فالناس يختلفون من جهة الطاعة فمنهم من يطيع بالرغبة ومنهم من يطيع بالرهبة ومنهم من يطيع بالمحبة ، ومنهم من يطيع بالديانة " . (3) ولقد عمل الجاحظ على دراسة ظاهرة الحب من منظور أدبي نفسي ، " إن طريق الحب عند ابن داوود ، وهو النزعة الأفلاطونية وعند الجاحظ ، كما هي عند اللاهوتي الحنبلي المحدث ابن القيم ، ليست ذات منفذ إلهي " . (4)

الحب عند ابن سينا :

امتاز ابن سينا بفكـــره الموسوعي ولا غرابة إذن أن نجده قد وضع نظرية له في فلسفة الحب،وقد جعله

(1) – الطاهر أحمد مكي ، دراسات عن ابن حزم وكتابه (طوق الحمامة) ، ص : 271 .

(2) – الجاحظ ، مجموعة رسائل ، (رسالة في العشق والنساء) ، مطبعة التقدم بشارع محمد علي بمصر ، الطبعة الأولى ، ص : 21 .

(3) – المصدر نفسه ، ص : 165 – 166 .

(4) – هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص : 339 .

ظاهرة عالمية ، يمثل فيها حب الإنسان مظهرا خاصا لحالة عامة أي إنسانية، متأثرا في ذلك بفلاسفة اليونان وعلى رأسهم " أفلاطون" وذلك في نزوع الإنسان للخير. كما ونجد تأثرا بالغا من خلال أصول هذه النظرية بالأرسطية . فالحب عند ابن سينا لا ينفصل عن السعادة ، فهي على حد تعبيره تتجسد في"القرب والاتصال" بالعالم السماوي ، وهدف هذه السعادة الغبطة الروحية والسمو الروحي ، وجوهرها هاهنا هو الحب وما ينتجه من شوق دائم ، فالعشق هو بهجة بتصور حضرة واجب الوجود والشوق هو الرغبة في استمرار وكمال هذه البهجة.

الحب عند الفارابي:

يرى الفارابي أن الله تعالى هو المعشوق الأول ، يعشق نفسه لأنه تعالى خير محض وجمال محض وبالمحبة يقترب الإنسان من الله ، كما أن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطا فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان غيره ، وأنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى محاورة ناس آخرين واجتماعه إليهم وكذلك بالفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يسكن لمن هو في نوعه ، فلذلك يسمى بالحيوان الإنسي والحيوان المدني . ويؤكد الفارابي على أن الحب يولد التفاهم بين الأفراد وبين المدن وبين الأمم وصولا إلى المدينة الفاضلة لأنها خير المدن.

الحب عند أهل العرفان الصوفية:

"والكلام عن الحب هو ، في الوقت نفسه كلام على موضوع الحب والرغبة ، أي عن المحبوب والمعشوق . والمعشوق إما أن يكون حضرة مشاهدة ، والمقصود بها الإنسان نفسه ، كما في حب الرجل للمرأة أو المرأة للرجل ، وإما يكون حضرة الغائب ، أي ذات الله كما في الحب الصوفي" . (1)

يلحظ هنا وصفين لحالة الحب فهو " العشق "وهو" الحب " فهناك من يرى خلافا بين التصورين وإن كان في الشدة والدرجة غير أن الكثير من مفكري الإسلام أكدوا على أن " العشق " هو الحب الكامل والتام أو هو منتهى الحب وأقصاه ، لذلك لا غرابة أن يأخذ المشتغلون بالفلسفة وأهل العرفان من المتصوفة وعلماء الكلام بهذا التصور بمعنى الحب ، وأضفوه على حياتهم الروحية و نشاطهم العقلي واستطاعوا تغليبه على الجانب المادي والحسي.

(1) – علي حرب ، الحب والفناء (المرأة / السكينة / العداوة) ، ص : 21 .

و الحب أو العشق يطلقونه على الله تعالى لأنه في اعتقادهم أنه هو من يستحق أن يحب محبة كاملة وتامة . " وبناء على ذلك أيضا كان الحب الروحي أو المثالي – كما في المحبة الإلهية والمحبة الإنسانية بين الأخيار ، حتى ولو كانوا من الزوجين – تعبيرا عن غلبة جانب الخير والفضيلة والمثل العليا " (1) .

ولعل " السهر وردي " شأنه شأن بقية المتصوفة ، الذين أخذهم الحب الإلهي مأخذا واسعا فعبروا عن حبهم هذا واعتقدوا في الذوبان في الذات الإلهية أو ما يسمى بالحلول ولعل أشهر ما قاله من القصائد حبا في الله تعالى قصيدته الحائية يقول السهر وردي :

أبدا تحن إليكم الأرواح

ووصالكم ريحانها والراح

وقلوب أهل ودادكم تشتقاكم

وإلى لذيذ لقائكم ترتاح

ويقول في آخر أيام حياته:

وأنا اليوم أناجي مـلأ

وأرى الله عينا بهنـا

فاخلعوا الأنفس عن أجسادها

ترون الحق حقا بينا (2)

وقد اشتهر الكثير من أهل العرفان المتصوفة والذين هاموا بحب الله ، وانعزلوا عن الناس وتركوا ملذات الدنيا وشجونها ، وتقشفوا في الأكل والشرب واللباس حتى وصل بهم الأمر كما تذكر كتب التاريخ إلا امتناعهم عن الاستحمام مدة طويلة ويصل الأمر بهم إلى تناثر القمل ... من على رؤوسهم وثيابهم ، ولعلنا لا بد من التميز بين التصوف الدروشة الذي عرف به بعض من هؤلاء والتصوف السني الذي عرف به الغزالي وسواه . " ورابعة العدوية التي يدل اسمها أنها عربية ملأت التصوف بحب الله . وأبا سليمان الدارني المتوفى سنة 215 يقول : " لو تمثلت المعرفة رجلا لهلك كل من نظر إليها لفرط جمالها وحسنها ولطفها ، ولبد كل نور ظلاما إلى بهائها " . (3)

(1) – عبد الحميد خطاب ، إشكالية الحب (في الحياة الفكرية والروحية في الإسلام) ، ص : 43 .

(2) – سامي الكيالي ، السهر وردي ، ص : 97 .

(3) – أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، الجزء الأول والجزء الثاني ، ص : 58 – 59 .

فالمحبة بين العبد وربه حال شريف ومقام عظيم ، إن الحب هاهنا هو أصل كل مقام يؤتيه العبد بين يدي ربه ، من قيام بالعبادات ومن تفاني في المجاهدات و صبر في الرياضيا ت ، والحال هو ما يحل في قلب العبد من صفاء ونقاء ، كما أن الحب إما أنه طريقة بلوغ تلك النعم أو أنها ثمار لها مثل : التوحيد و الزهد والصبر والرضا والتوبة والمعرفة والتوكل ... ويؤكد أهل العرفان من متصوفة أن المحب لا يحب محبوبه إلا بعد علم بكمال هذا المحبوب ، فكلما كان العبد على دراية ومعرفة بموضوعه تحقق حبه له ، ثم يتم تأكيد هذا العلم ليصبح معرفة ، وأنه إذا تحقق الحب تحقق معه معرفة بموضوع الحب فالحب وسيلة وشرط للمعرفة كما أن المعرفة بالموضوع شرط لتجسيد قيمة الحب وهذا ينسجم مع نظرية المتصوفة في مشكلة المعرفة ، فالمعرفة عندهم لا تتم بالبحث والنظر بل بالمجاهدة والرياضة ، كما أنها لا تحتاج إلى أدلة وإنتاج النتائج النظرية بل هي تجربة ذوقية وكشف . فهذه المعرفة الذوقية والحاصلة بالكشف الصوفي هي أكثر وضوحا وبروزا وأكثر يقينا من أي معرفة نظرية استدلالية ، لأن هذا النوع الأخير من المعرفة يحصل بالتصور والدليل ، وأن التصور يدرك صور الشيء لا الشيء نفسه ، كما أن الدليل يقوم على الواسطة وأنه معرفة غير مباشرة بخلاف المعرفة الكشفية الذوقية التي هي معرفة مباشرة نور يبثه الله في عباده الصالحين يطلعون فيه بصورة مباشرة على الأشياء . أما كطريقة للوصول إلى المعرفة فيعتمد على عاطفة الحب ، " أما التصوف فيعتمد على الذوق والكشف ولا يخضع للمنطق ، ولا للعقل " (1) شأنه شأن الحب كالذي قال :

ليس يستحسن في شرع الهوى

عاشق يحسن تأليف الحجج .

بني الحب على الجور فلو

أنصف المحبوب فيه لسمج

هذا الأمر يقود إلى إرادة ثم شوق إلى جمال الذات فصبرا على شدة الطلب إلى خوف من الحجاب إلى رجاء في القرب والوصل إلى رضا إلى زهد إلى اعتقاد راسخ بانفراده بصفات الكمال ، إلى إسناد الأمر إليه وحده بالتفويض والتوكل.

(1) – أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، الجزء الأول والجزء الثاني ، ص : 59 .

إن الحب عند أهل العرفان من متصوفة لا يهدف لتحقيق منفعة ما ، فهو يقوم به العبد لذات الله ولوجه الكريم ، فالمتصوفة يجعلون الحب خالصا لله تعالى والشرط الحاسم في صحة وسلامة هذا الحب أن يكون صادقا وعلامة الصدق هنا هي التزهد في متاع وملذات الحياة الدنيا و إبعاد صفة الطمع في الآخرة ، وأن يكون الحب هاهنا لله تعالى بالتقرب إليه والشوق للقائه ، وأن الله هو من يستحق أن يحب ويعشق ، ويعتقد هؤلاء أن حب الله هو الفيصل بينهم وبين الفرق والمذاهب الأخرى من المسلمين يوم القيامة ، " لدى المتصوفة يحل الغائب محل الشاهد ، والباطن محل الظاهر ، والآخر محل الأول ، والرمز محل الواقع ..... فينقلبون إلى حب الله ويطمعون بالبقاء السرمدي في عالم الغيب" (1) ، وفي المقابل هناك من الناس من يحبون الله إما خوفا من العذاب وسخط الله تعالى أو طمعا في الثواب وجنة الرضوان وبذلك يكون حبهم من أجل تحقيق منفعة ما . فالحب الصوفي الذي اتخذ بعدا روحيا ساميا هو أقوى وأعمق من أي حب آخر ، فهو دعامة الحياة الروحية الصوفية في الإسلام ، إن هذه التجربة الذوقية التي أسس لها أهل العرفان من متصوفة تفترض منذ البداية أن الحب الإلهي هو علاقة بين العبد وربه أو الرب وعبده ، وأنه كلما ازداد اليقين من المخلوق نحو خالقه ازدادت محبته له وكلما ازدادت المحبة بين المخلوق والخالق ازداد يقينه ومعرفته به . فالله أدرى بعباده والمؤمن أدرى بربه ، كما أن الله يحب من عباده الصالحين ، كما أن المؤمن يحب ربه أكثر من أي أحد آخر " ثم إن روحانية الصوفيين الذين خلفوا هؤلاء (الجاحظ وابن داوود وابن القيم) تتخذ طابعا مختلفا عن سلفهم ، فالحب العذري ما هو أنموذج يحاكي ، بكل بساطة ، حب الله " . (2)

حب المرأة عند أهل العرفان المتصوفة :

شبه المتصوفة حب الرجل للمرأة بحب العبد لخالقه ، وحاولوا أن يعطوا هذا الحب بعدا ميتافيزيقا بل و تغليفه بصبغة روحانية ، فرغم أنهم زهدوا في الدنيا ومتاعها والمرأة أهم متاع في الدنيا إلا أنهم أنكروا الحب الحسي المرتبط بالجسد الفاني وما يصاحبه من لذة حسية وبالمقابل أكدوا على الحب الروحي هاهنا . " فإن العلاقة بين المرأة والرجل ، عند أهل العرفان هي صورة عن العلاقة بين الرجل وربه، وأن الإنسان هو في نظرهم ، صورة لله وحافظ خزائنه ، وخليفته ووكيله " . (3)

(1) – علي حرب ، الحب والفناء ، ص : 79 .

(2) – هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص : 399 .

(3) – علي حرب ، الحب والفناء ، ص : 60 .

فحالة الحب التي يصلها المتصوف يطلقون عليها تسمية الفناء ، حينها يزول الألم ويزول كل شيء ، فلا يبالي المتصوف بمرض أو حاجة أو فاقة ... لقد وصل إلى حالة من التجرد والذوبان في الذات الإلهية في مظهر حلولي رهيب ووحدة عجيبة بين العبد وربه هي مبلغ سعادة المتصوف وبداية حياة أبدية ملؤها النورانية والخلود ، " وأما الفناء فيقصدون به الحال التي تتجرد فيها النفس عن رغباتها وميولها وبواعثها بحيث تتعطل إرادتها وتموت ، فإذا ماتت الإرادة الإنسانية ، أصبحت النفس طوع الإرادة الإلهية ، تحركها كيف تشاء وهذا هو حب الله لها ، ولكن المحب والمحبوب شيء واحد ، هو جوهر النفس وباطنها ، وهكذا نجد العابد والمعبود ، والعاشق والمعشوق متحدين في شخصية واحدة " (1) هكذا هي علاقة العبد بربه مثيلتها علاقة الرجل والمرأة ، إن المتصوفة في حديثهم عن علاقة الرجل بالمرأة التي يشوبها الحب لم يترددوا في التعبير عنها وفق حالة منهج العرفان . قال الحلاج :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرته أبصرتني

وإذا أبصرتني أبصرتنا

" وأما الحب فقد روى عن رابعة العدوية أنها كانت تتوسل إلى الله أن لا يحرمها مشاهدة وجهه الكريم ، وجماله الأزلي " . (2)

الحب عند ابن داوود:

من بين المفكرين الذين استطاعوا أن يقدموا تصورا لمفهوم الحب ، محمد ابن داوود الأصفهاني من خلال رسالته " الزهرة " و الملاحظ أنه اعتمد في تناوله وتحليله لهذه الظاهرة على البعد الديني كما وأنه لم ينسى ما وصل إليه الفلاسفة ممن سبقوه أو عاشوا في نفس الفترة التي عاش فيها ليستفيد منها وأيضا إلمامه بما ذهب إليه معشر الأدباء والشعراء من خلال ما ألفوه حول هذه العاطفة كل ذلك ساهم في بلورة ما ذهب إليه ابن داوود في حديثه عن الحب." فمن ود إنسانا ود أن يكون له خلا. ومن ود غرضا ود أن يكون له ملكا ، ثم تقوى المودة فتصير محبة والمحبة سببا للطاعة ".(3)

---

(1) – أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، الجزء الأول والثاني ، ص : 78 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 79 .

(3) – ابن داود الأصبهاني ، الزهرة ، تحقيق: إبراهيم السامرائي ، مكتبة المنار ، الزرقاء ، الأردن ، الطبعة الثانية ، 1985 ، ص : 58.

فقد رأى ابن داوود أن الحب ظاهرة فطرية لا تحدث بالاختيار وإنما هي من جملة الأشياء التي جبل عليها الإنسان ، فهو يحدث بصورة حتمية لا إرادة للإنسان فيها ، " ثم تقوى المحبة فتصير خلة والخلة بين الآدميين أن تكون محبة أحدهما قد تمكنت من صاحبه ، حتى أسقطت السرائر بينه وبينه فصار متخللا لسرائره ومطلعا على ضمائره ".(1) وما يتبعها بعد ذلك من ولع وشوق ، "والشوق تابع لكل واحدة من هذه الأحوال . والمستحسن يشتاق إلى ما يستحسنه على قدر محله من نفسه . " (2) ثم كلما قويت الحال قوي معها الاشتياق فالحب وما أشبهه يتهيأ كتمانه ، فإذا بلغت الاشتياق بطل الكتمان "(3)

وبذلك غلب على نظرته البعد المثالي الذي سبقه إليه العديد من الفلاسفة والمفكرين الذين اتجهوا لدراسة هذه الظاهرة . ويرى هذا الفيلسوف أننا لا نستطيع رد الحب ، وإن كان حسن وداده استفساده ومن صحت مودته وجبت طاعته . ومن خلال دراسة كتاب الزهراء يتبين مدى تأثير المعلم ابن داوود على التلميذ ابن حزم ، فرسالة طوق الحمامة تشبه إلى حد بعيد كتاب الزهرة ، ولعل ذلك يؤكد على مدى تأثير المذهب الظاهري فيه سواء في الفقه أو الفلسفة أو الحب و في المشاريع الفكرية التالية " لقد عرف مؤلف كتاب (طوق الحمامة) كتاب (الزهرة) لابن داوود الأصفهاني مباشرة " . (4)

من خلال حديث الفلاسفة والمفكرين عن المعرفة نلحظ التأثير اليوناني وبخاصة أفلاطون وأرسطو إن في آراء الفارابي أو ابن سينا ولعل المثالية التي طبعت كلامهم عن الحب لا تخلو هي الأخرى من بصمة الفلسفة اليونانية وإن تقمصت البعد الديني الصوفي ، كما أهل العرفان وإن طبع التصوف حديثهم عن مشكلة المعرفة والحب والبعد الروحي الذي نحته فإن ذلك لم يلغي جانب التأثر بفلسفة اليونان وبخاصة المثالية كما وأن ابن داوود الظاهري ومن خلال حديثه عن ظاهرة الحب لم يبتعد كثيرا عن الفكر اليوناني الذي أقحمه في أكثر من مكان وبخاصة ما ذكره أفلاطون ، ولقد ربط هؤلاء ربطا محكما بين ضرورة المعرفة لتحقيق الحب ، وأهمية الحب لبلوغ المعرفة ، ولئن كانت الأسبقية عند المتصوفة للمعرفة عن الحب فما يهم هو تلازم الفكرتين والقيمتين والعلاقة الوطيدة التي تجمعهما دائما .

---

(1) – ابن داود الأصبهاني ، الزهرة ، تحقيق : إبراهيم السامرائي ، ص : 59 .

(2) – عمر فروخ ، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص : 103 .

(3) – ابن داود الأصبهاني ، الزهرة ، تحقيق : إبراهيم السامرائي ، ص : 61 .

(4) – الطاهر أحمد المكي ، دراسات عن ابن حزم وكتابه (طوق الحمامة) ، ص : 160 .

تمهيد:

بداية لابد من التمييز بين المعرفة كتصور فلسفي أو مشكلة فلسفية والمعرفة كفرع مستقل عن باقي العلوم الفلسفية ومبحث الوجود (انطولوجيا) وفلسفة العلوم إلى فلسفة الجمال والأخلاق والسياسة. إن المعرفة لمشكلة فلسفية كانت موضع اهتمام كل الفلاسفة ومعروف أن أفلاطون اهتم بتعريف المعرفة وبيان سماتها الأساسية وبيان موضوعاتها ، ومن بعده أرسطو وفلاسفة العصور الوسطى المسيحية ومفكري الإسلام ، ولقد بحث هؤلاء القدماء جميعا في المعرفة في ظل النفس والعقل .

إن الفلسفة النظرية في الفكر الإسلامي لم تبدأ خطواتها الحقيقية إلا في قرونها الأربعة الأولى ولعل بدايات القرن الخامس للهجرة كان بداية الإبداع في الفلسفة الإسلامية . وكانت البداية مع الفيلسوف ابن حزم الأندلسي ، فابن حزم إلى جانب كونه فيلسوفا ومفكرا رائدا فإنه فقيه وأديب ومؤرخ وهذا ما يؤكده كل الدارسين لفكره وإنتاجه المتنوع ولقد أدرك هؤلاء أنه عالم من الطراز الأول وفيلسوف من الطبقة الأولى . " وفي الفلسفة عند ابن حزم نشير هنا إلى عبقريته في نظرية المعرفة" . (1)

فلقد كانت بصمات الرجل معلمة في الكثير من التخصصات والقضايا لكن أبرزها على الإطلاق نظريته في المعرفة في ظل ما كان سائدا وموجودا من أفكار ونظريات وانقسام العلماء والمفكرين حولها . فقد اهتم بهذا الموضوع وجعله من قضاياه الرئيسة في أبحاثه الفلسفية " كلاما مفصلا في – نظرية المعرفة – وعند مؤلف شهر في تاريخ التأليف بالأدب والفقه خاصة : ذلك هو ابن حزم الأندلسي " . (2) فهو من أعظم المفكرين المسلمين الذين برعوا في الأندلس على وجه الخصوص وفي العالم الإسلامي على وجه العموم ، " حيث بلغت مؤلفاته عددا كبيرا من الكتب شملت تقريبا معظم صنوف المعرفة البشرية ، مثل الفقه والتاريخ وعلم الأخلاق والمنطق والفلسفة ، ومقارنة الأديان والأنساب ، والحب العذري ، والشعر وغيرها " . (3)

---

(1) – عمر فروخ ، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص : 42 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 103 .

(3) – عبد الواحد ذنون طه ، دراسات في التاريخ الأندلسي ، دار المدار الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، ص : 184 .

ويحدد ابن حزم طبيعة المعرفة على أساس أنها والعلم سيان ، فهما موضوعان لمعنى واحد " وحد العلم بالشيء هو المعرفة به وأن نقول العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد " . (1) ويقسم ابن حزم المعرفة إلى شكلين ، يتبع فيهما الشكل الثاني الشكل الأول منها بالضرورة ويتفرع الشكل الأول من المعرفة بدوره إلى نوعين ، الأول هو المعرفة البديهية ويطلق عليها اسم المعرفة بأول العقل والنوع الثاني هو تلك المعرفة التي يصل الإنسان بحسه المتيقن بأول العقل وأن هذان النوعان لا يحتاجان إلى دليل ، لأن الأدلة ترجع إليه.

وأما الشكل الثاني من المعرفة فهي الناتجة عن المقدمات التي ترجع إلى الحواس والعقل من قرب أو بعد ويندرج تحتها العلم بالتوحيد والربوبية . فهو يفرق بين المعرفة التي تأتي عن طريق التجربة الحسية والمعرفة البديهية ، كما أنه فرق بين العلم بالبديهيات والعلم المكتسب والذي يأتي عن طريق عملية الاستدلال . " ويكون ذلك إما بشهادة الحواس وأول العقل وإما ببرهان راجع من قرب أو بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل ، وإما باتفاق وقع له في مصادفة اعتقاد الحق خاصة بتصديق ما افترض الله عز وجل عليه إتباعه خاصة دون استدلال " . (2) إن ابن حزم يرد المعرفة هاهنا إلى الحواس والعقل معا باعتبار أنهما سبيلين لا ينبغي البرهان عليهما ، ثم البرهان الراجع من قرب وبعد إلى شهادة الحواس وأول العقل ، كما ويضيف سبيلا رابعا للمعرفة والذي يأتي عن طريق الاعتقاد والإيمان . فهناك إذن أربعة وسائل للوصول إلى المعرفة الحواس والعقل والبرهان من قرب أو بعد والاعتقاد والإيمان ، ولكنه يدعو إلى استبعاد الطريقة الرابعة أي الاعتقاد والإيمان لأن هذه الطريقة لا قواعد ولا أسس فكرية تملكها تمكن الإنسان من الوصول بها إلى غايته . بل إنها تؤكد بواسطة الحواس وأول العقل كالتوحيد والنبوة وحدوث العالم.

طرق تحصيل المعرفة:

يؤكد ابن حزم على سبيلين اثنين لتحقيق المعرفة في النصوص التي وردت بغير دليل ، أما ماعدا ذلك فإن تلك النصوص كفيلة بإجلاء حقيقتها وما يكتنفها من غموض وهما :

(1) – ابن حزم ، الفصل في الملل ، تحقيق : محمد إبراهيم نصر ، عبد الرحمن عميرة ، ص : 242 .

(2) – المصدر نفسه ، ص : 242 .

أ / **الإحساس** : إن أول اتصال يقوم به الإنسان في سعيه لفهم الظاهر في العالم الخارجي وهي خطوة تستخدم فيها الحواس الخمسة المعروفة دون أن يكون للإنسان قدرة على فهمها والتصرف إزاءها . "يرى ابن حزم أن كل ما عرف بأول العقل أو بديهية العقل أو بالحس أو بالحس السليم أو القلب فإنما يعرف بالضرورة من غير اختيار ولا حاجة إلى برهان " . (1) وإذا كان ابن حزم يؤكد على الحواس كقنوات للوصول إلى المعرفة ، تلك الحواس العين الأذن والأنف واللسان والجلد فإنه يقول بحاسة أخرى تضاف إلى هذه القدرات وهي حاسة سادسة وهي البديهة . "والحواس عنده خمس ومن طريقها . أي عن طريق هذه الحواس الخمس وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس . تدرك النفس المحسوسات المادية وتوجد إلى جانب هذه الحواس حاسة سادسة وهي علم البديهي أو علم النفس بالبديهيات والمبادئ الأولية " . (2) وهو يقصد بالحاسة السادسة المعرفة الحدسية فهي تجنب أي معرفة لا تأتي عن طريق الحواس.

ب / **العقل** : ملكة العقل تلعب دورا نفسيا هاهنا وهي تعمل على ترجمة ما تقدمه الحواس من انطباعات حسية غامضة ومشتتة ومتناثرة ، فهي ملكة للفهم والإدراك ، وهي المصدر الثاني في تحصيل المعرفة ، وأنها تلعب دورا هاما في المعرفة ،" أن العقل عند ابن حزم ، يعتبره قوة أفرد الله تعالى به البشر وميزهم به عن سائر المخلوقات " . (3) و هو يرى أن هذه الملكة الموصلة للمعرفة لها جانبان هما:

ا من الناحية الدينية وارتباط هذه القدرة الخارقة نحو الله و خضوعها للذات الإلهية والالتزام بأوامره ونواهيها ، ووظيفة لإتيان الطاعات و تحصيل الفضائل أليس وجود العقل سبب في التكليف وحمل الأمانة ، أو ليست هذه الملكة تكريم من الله تعالى للإنسان وسبب لتفضيله عن البهائم ودليل لحريته وإرادته . " لذا فوظيفته في الشرعيات تقتصر على السماع ، سماع النص واستثماره استثمارا لا يتجاوز ظاهره ، فلا تعليل ولا قياس " . (4)

(1) – عمر فروخ ، بحوث ومقارنات ، ص : 110 .

(2) – صلاح الدين بسيوني رسلان ، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ، ص : 160 .

(3) – المرجع نفسه ، ص : 162 .

(4) – سالم يافوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، ص : 121 .

فالعقل هاهنا في هذا الموضع بالتحديد لا يحلل ولا يحرم ولا يضع شرائع دينية ، ذلك أن الخالق وحده هو من يختص بهكذا أمور.

وأما من الناحية المعرفية واكتسابها وتحقيقها ومحاولة فهمها وتوظيفها ، فإن العقل بمقدوره أن يعمل وفق هامش من الحرية والحركة . " يعتقد ابن حزم أن بالعقل أوائل ، لا يختلف فيها اثنان،وهي التي تسمح بإمكان وحدة العقول واتفاقها وبموضوعية المعرفة " . (1) فهو ملكة موجودة عند جميع الناس وأنها تتميز بالدقة في أحكامها وإن لم تكن معصومة الأمر الذي يحقق إجماعا بين الناس ودقة ويقينا في الحكم على الظواهر . إن المشروع الفكري لابن حزم الأندلسي هو مشروع تجديد في فهم الدين وثورة في قضايا العقل ودوره وأهميته وفي الطبيعيات.

حدود المعرفة :

" ذكر من سلف من المتكلمين أنهم ثلاثة أصناف منهم نفى الحقائق جملة وصنف منهم قالوا : هي حق عند من هي عنده حق وهي باطل عند من هي عنده باطل " (2) إن المعرفة عند ابن حزم بعكس السفسطائيين لا تقف عند حدود معينة شرط أن يسلك طالبها الطريق الصحيح الموصلة لها . فهو يؤكد أن طالب العلم والمعرفة بإمكانه الوقوف على الحقائق مهما كانت صعبة وبعيدة المنال . فقد رد بحزم على المدارس المشككة في إمكانية الوصول إلى الحقيقة . " تعاطي المعرفة إنما يكون مع أهل المعرفة ، وحس العقل شاهد بالفرق بين ما يخيل إلى النائم ، وبين ما يدركه المستيقظ ، إذ ليس في الرؤيا من استعمال الجري على الحدود المستقرة في الأشياء المعروفة ، وكونها أبدا على صفحة واحدة ما في اليقظة وكذلك يشهد الحس أيضا بأن تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحس إنما هو لآفة في حس الحاس لا في المحسوس ، جار كل ذلك على رتبة واحدة لا تتحول وهذه هي البداية والمشاهدات لا يجوز أن يطلب عليها برهان " . (3) فللمعرفة طعما وذوق لا يعرفه إلا من خالطها و سهر في سبيلها ، ليست المعرفة بموضوع بعينه ولكن المعرفة بكل أشكالها ، " ما أجمل الحقيقة ترسل أشعتها وألوانها في قلب الجميلة فتمتهد لها فيه أرضا من الشعاع ثم تهبط من السماء الكبرى إلى هذه السماء الصغرى جمالا في جمال وحقيقة على حقيقة " . (4)

---

(1) – سالم يافوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، ص : 122 .

(2) – ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة ، ص : 43 .

(3) – المصدر نفسه ، ص : 43 – 44 .

(4) – مصطفى الرافعي ، رسائل الأحزان ، ص : 87 .

سعى ابن حزم الأندلسي إلى تأسيس مذهب فكري متكامل يكون بديلا عن الثقافة المشرقية التي كانت سائدة آنذاك ، وقد التف حوله عدد من المفكرين والفقهاء والمؤرخين ورجال القضاء وبعض الساسة وكانت المدرسة التي أنشأها قائمة على سلطة النص ومستمدة تأثيرها من منطق البرهان . فقد كان لفتح باب الاجتهاد في هذه المدرسة أثره البالغ بعدما تم غلقه ردحا من الزمن ، واعتبر ذلك تجديدا في محاولة للتخلص من أساليب الفهم الجاهزة التي وفرها التراث ، والدعوة إلى إيجاد أدوات جديدة بقراءة واعية له . ولعل ذلك كان بسبب ما تمر به البلاد الإسلامية من ظروف وبخاصة في الأندلس.

بدايات المذهب الظاهري عند ابن حزم:

" لعل أول من أظهر القول بالظاهر الإمام – أبو سليمان داود ابن علي بن خلف – البغدادي مقاما الأصبهاني نسبا ، والمولود مع مطلع القرن الثالث " . (1) لقد ظل داود طيلة سنوات يدرس في فقه الشافعي وينقب فيه أفكاره و يتحرى في مذهبه ليخرج أخيرا بدعوى جديدة مفادها أن المصادر الشرعية هي النصوص الدينية فقط ، فلا علم إلا بالنص الديني ، وبذلك دشن لمرحلة جديدة تدعو للاستغناء عن القياس عند الفقهاء . " وكان داود يرى أن القول بالقياس تشريع عقلي ، والدين إلهي ولو كان الدين بالعقل لجرت أحكام على خلاف ما أتى به الكتاب والسنة ، فوجب أن نتقيد بظاهرهما ولا نبيح القياس إلا إذا ورد نص بتحريم أو تحليل وبين فيه علته " . (2) فالمذهب السائد هو مذهب مالك بن أنس ولم يكتب لأي مذهب أخر من الشيوع في المجتمع الأندلسي رغم المحاولات السابقة المتكررة ، لكن في النهاية ظهر المذهب الظاهري وقد انتشر بشكل واسع في ذاك الحين .

"على الرغم من أن مذهب الأوزاعي (157 هـ – 774 م) الذي ظهر بالشام ثم انتقل بعد الفتح الإسلامي إلى الأندلس ، كان سائدا بها ، إلا أنه لم يترسخ بشكل قوي ولم يكتب له الانتشار كبقية المذاهب الفقهيـــة التي وجدت بالأندلس " . (3) لقد كان ابن حزم ظاهـــري المذهب وقد اشتهر بهذا

(1) – حسان محمد حسان ، ابن حزم الأندلسي عصره ومنهجه وفكـــره التربوي ، دار الفكر العربـــي ، القاهرة ، القاهرة ، 1964 ، ص : 63 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 64 .

(3) – سعد عبد السلام ، الآراء الكلامية لابن حزم الظاهري ، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، الجزائر، ط 2 ، 2012 ، ص : 22 .

الاتجاه بين المسلمين ، " ويقوم التصديق بحقيقة الدين – بحسب رأي ابن حزم – على أساس الإقرار بوحدانية الله والاحتفاظ بالنص المنزل على الأنبياء والرسل دون تعديل أو تبديل ، فيصان الوحي المنزل نصا وحرفا حتى يحتفظ بتأثيره المستمر خلال العصور المتتالية ، إذ هو بداية الطريق الذي يوصل المؤمن إلى السر الإلهي " . (1) فابن حزم بخلاف الكثيرين من الفلاسفة والمفكرين قبله و في الفترة التي عاش فيها قد اتجهوا إلى العرفان سواء عند الشيعة والمتصوفة أو المدارس الكلامية كالمعتزلة الذين اتجهوا إلى التأويل ، فقد احتوى القرآن الكريم على آيات محكمات وآيات متشابهات هذه الأخيرة التي تحمل معاني كثيرة الأمر الذي فتح الباب مشرعا أمام هذه المدارس لقراءة هذه الآيات في ظل التأويل الأمر الذي لم يكن عند ابن حزم ذلك أنه اتجه إلى فهم النص الديني من خلال ظاهره بخلاف هؤلاء . فكما تم عرضه فابن حزم " كانت تغلب عليه النزعة الظاهرية بحيث يمكننا القول أن ابن حزم لم ينس ظاهريته ، وهو يجوب كل هذه الأفاق ، بل إنه اتخذ من هذه الظاهرية – التي ترفض التأويلات والافتراضات العقلية غير الموضوعية – منهجا ، حاول تطبيقه في كل المجالات " . (2) ويعزو هذا الأمر إلى الدراسة التي تلقاها ابن حزم منذ نعومة أظافره ، فمشكلات المشرق بقيت لمدة قرون لم تنتقل إلى المغرب والأندلس ، والتي من بينها مشكلة التوفيق بين النقل والعقل ، والقياس ، وما جادت به قريحة المدارس الكلامية آنذاك ، لذلك كان لهذا الأمر وقعه في شخصية ابن حزم فيما بعد وفي اختياره للظاهر على وجه التحديد . " كانت الدراسة الإسلامية – في فكر ابن حزم – من أبرز المجالات التي احتلت جانبا كبيرا في تكوينه الفكري ، وحددت أبعاد شخصيته الثقافية ، يعتبر ابن حزم أصوليا وفقيها مجتهدا ، سار في دراسته وبحوثه على خطى مدرسة الحديث والأثر التي وقفت أمام مدرسة القياس والرأي ".(3) وقد لعب مدرسوه الذين كانوا ينتمون لمدرسة الأثر دورا كبيرا في صقل شخصيته وفي غرس الفكر الظاهري عنده ، " فقد تتلمذ ابن حزم في تكوينه الإسلامي على يد المدرسة الأندلسية التي وضعت أسس منهج البحث الفقهي اعتمادا على الأثر وكان أساتذة المدرسة هم :

---

(1) – محمد أبوريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط 2 ، 1970 ، ص: 418 .

(2) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم الأندلسي جهوده في البحث التاريخي والحضاري ، الزهراء للإعلام العربي ، القاهرة ، ط 2 ، 1988 ، ص : 85 .

(3) – المرجع نفسه ، ص : 25 .

بقي بن مخلد ، وقاسم بن أصبغ القرطبي ، وأحمد بن خالد ، ومحمد بن أيمن". (1) فهؤلاء الأعلام الكبار من مدرسة الحديث والأثر كان لهم أثر بالغ إلى جانب ما كان سائدا من مسائل وقضايا فكرية سائدة في الأندلس ، وذلك ببعد الأندلس في هذه الفترة عن ما كان يشهده المشرق من صراع فكري ومذهبي والذي سينتقل في ما بعد إلى الأندلس ليكون من الأسباب الإضافية الأخرى التي أثرت في ابن حزم ." إن ظهور الفلسفة في الأندلس بعد أن انكب الناس، لمدة قرن كامل ، على دراسة الرياضيات والفلك والمنطق ، وبعيدا عن الخوض في الإشكالية الكلامية المركزية في الفكر النظري في المشرق إشكالية التوفيق بين (العقل) و(النقل) " . (2)

ولم يكن السبب الفكري أي الجدل القائم بين المدارس الكلامية لوحده السبب في تشكل شخصية ابن حزم واعتناقه للمذهب الظاهري ولكن ما ألم المجتمع الأندلسي من أمراض اجتماعية وفساد سياسي من بين الأمور الحاسمة في ذلك . " لقد اختار ابن حزم الظاهرية بتأثير ظروف فكرية وتاريخية أوجبت لديه ذلك . ففي هذا العصر ساد فيه الانحلال والفوضى الأخلاقية والاجتماعية أصبح على إثرها الفقهاء أكبر عضد لأمراء الطوائف في تبرير طغيانهم وظلمهم وانحرافهم ، ابتزازا لأموالهم وسعيا وراء المناصب عندهم " . (3) فقد استخدم هؤلاء الفقهاء الاستدلال والقياس على وجه الخصوص لتبرير تلك السلوكيات الشاذة من خلال ما يستخرجنه من الدين بذلك القياس كتبرير للأفعال غير الأخلاقية وللظلم السياسي الذي كان يقوم به أولئك الحكام ." أن القياس وما إليه من الاستحسان قد أصبح مركبا دلولا استطاع به جماعة من الفقهاء أن يوائموا بين أحكامهم وفتاواهم وبين مقتضيات الحياة الفاسدة التي أطرحت فيها مبادئ الخلق والضمير إطراحا ، ومسخت فيها كل أصول الدين وآدابه مسخا " . (4) فظاهرية ابن حزم كانت عبارة عن ردة الفعل لهذا الفساد الذي ساد عصر الطوائف . إن ابن حزم هاهنا يريد أن يصلح أوضاع المحكومين انطلاقا من إصلاح فساد الفقه الذي بدا له أنه هو سبيل إصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والخلقية ، وقد اختار المذهب الظاهري لأنه يوجب الاجتهاد ويمنع التلاعب بالنصوص ويحقق له غرضه. ناهيك عن الدور المعرفي الديني له من خلال عبث الكلاميين .

---

(1) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم جهوده في البحث التاريخي والحضاري ، ص : 86 .

(2) – محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، (دراسات ومناقشات) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1991 ، ص : 186 .

(3) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم الأندلسي جهوده في البحث التاريخي والحضاري ، ص : 87 .

(4) – المرجع نفسه ، ص : 88 .

" وبهذا المعنى نستطيع أن نقول أن الظاهرية هي الاتجاه المضاد لحركة المستهينين بالنصوص ، فالوقوف عند النص يقابل الإسراف في تجاوزه ، والمذهب بناء على هذا ، منطقي سليم لا حرج على الأخذ به ما لم يخرج عن تطبيقه على العرف اللغوي " . (1) فلم يكن ظهور هذا المذهب واستمراره إلا كرد فعل طبيعي للمذهب القياسي والإسراف في استخدامه في تبرير الكثير من السلوكيات الخاطئة . ولأن ذلك يتطلب استبعاد قياس الفقهاء لأنه ظني تخميني ، وبدل ذلك استخدام قياس المناطقة في النصوص التي لم يرد فيها دليل فقط ، أما تلك التي جاء فيها دليل فيكتفي فيها الفقيه بظاهر النص فيها وهذه دعوة للاجتهاد تحسب لابن حزم . " حيث أنه مذهب يسعى إلى إضفاء القطعية على الفقه ، وإقامته على قواعد منطقية يقينية وعلى ضوابط ثابتة لا يدخلها الظن ، مما تطلب رفض قياس الفقهاء .... وهذا ما تطلب تعريب المنطق وتقريبه تقريبا يبين عن صلاحيته في ميدان الفقه " . (2) وقد مر ابن حزم في سبيل الوصول إلى منتهى إرساء مشروعه أي إلى الظاهرية منطلقا من المذهب المالكي الذي كان سائدا في الأندلس آنذاك منتقلا إلى المذهب الشافعي إلى أن ينتهي به الأمر إلى المذهب الظاهري ، وقد رسم ابن حزم لنفسه وضعا في هذا المذهب على خلاف تابعي المذهب ومعتنقيه فقد خالف مؤسسيه الأوائل في الكثير من المسائل الأساسية ، فلم يكن هذا الخلاف مذهبيا بقدر ما كان خلافا منهجيا.

ومعنى الظاهر هاهنا هو ظاهرية اللفظ من الناحية اللغوية ، أي ضرورة الأخذ بالمعنى اللفظي للكلام " وعلى ذلك فلا نستطيع أن نصرف اللفظ عن معناه اللغوي إلى معنى آخر إلا بنص آخر أو إجماع فإن نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر بغير نص أو إجماع ، فحكم ذلك النقل أنه باطل ويعتبر تبديلا لكلام الله عز وجل " . (3)

مصادر التشريع عند ابن حزم:

أصول الأحكام : لقد حرص ابن حزم كغيره من الفقهاء على وضع قواعد للتشريع في الإسلام الذي كان ضروريا في حياة المسلمين لتيسير حياتهم و قضاء مصالحهم وقد عمل على توضيح تلك المصادر التي يصدر منها أي تشريع . " يحدد ابن حزم أدلة الأحكام أو مصادر التشريع في أربعة هي :

(1) – صلاح الدين بسيوني رسلان ، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ، مكتبة نهضة الشرق ، جامعة القاهرة ، 1978 ، ص : 48 .

(2) – سالم يافوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، ص : 83 .

(3) – صلاح الدين بسيوني رسلان ، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ، ص : 48 .

نص القرآن ، نص كلام الرسول ، وهو إنما يكون عن الله ، وإجماع جميع علماء الأمة ، ودليل من تلك المصادر الثلاثة " . (1) فعلم أصول الفقه الذي يشرع ويضع القوانين يقوم على كتاب الله أي القرآن باعتباره المصدر الأول كيف لا وهو كلام الله المنزل على قلب رسول الله بواسطة جبريل – عليه السلام – ، وثانيهما السنة النبوية وهي قوليه ونعني بذلك ما ثبت عن النبي من أقوال صحيحة بالتواتر ، ومن أفعال كطريقته في الصلاة وفي مناسك الحج وسواها ، وتقريرية وهي ما قام به الصحابة فاستحسنها الرسول الكريم وسكت عنها فالسنة وحي ، قال تعالى : " وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى " ثم الإجماع وهو اتفاق جمهور المسلمين في أمر عملي بعد وفاة الرسول – ﷺ و لم يرد لا في القرآن ولا السنة ، وهو يرفض القياس عند الفقهاء ويؤكد على القياس في المنطق ، وبذلك فهو يفتح فسحة للعقل في ذلك ، فإلى جانب النص الديني والإجماع ، هامش غير هين يمارس فيه العقل نشاطه انطلاقا من فهم للنص والتمييز المنصبتين على النص واللتين تنتهيان بتوليد أو استنتاج . فالعقل أصل من أصول التشريع يضاف إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة والإجماع . " ويتضح من الأقسام والمعاني التي يحصر فيها ابن حزم الدليل ، أن هذا الأخير لا القرآن باعتباره المصدر الأول كيف لا وهو كلام الله المنزل على قلب رسول الله بواسطة جبريل – عليه السلام – ، وثانيهما السنة النبوية وهي قوليه ونعني بذلك ما ثبت عن النبي من أقوال صحيحة بالتواتر ، ومن أفعال كطريقته في الصلاة وفي مناسك الحج وسواها ، وتقريرية وهي ما قام به الصحابة فاستحسنها الرسول الكريم وسكت عنها فالسنة وحي ، قال تعالى : " وما ينطق على الهوى إن هو إلا وحي يوحى " . ثم الإجماع وهو اتفاق جمهور المسلمين فيأمر عملي بعد الرسول – ﷺ و لم يرد لا في القرآن ولا السنة ، وهو يرفض القياس عند الفقهاء ويؤكد على القياس في المنطق ، وبذلك فهو يفتح فسحة للعقل في ذلك ، فإلى جانب النص الديني والإجماع ، هامش غير هين يمارس فيه العقل نشاطه انطلاقا من فهم للنص والتمييز المنصبتين على النص واللتين تنتهيان بتوليد أو استنتاج . فالعقل أصل من أصول التشريع يضاف إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة والإجماع.

(1) – سالم يافوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي في بالمغرب والأندلس ، ص : 125 .

" ويتضح من الأقسام والمعاني التي يحصر فيها ابن حزم الدليل ، أن هذا الأخير لا يمت بصلة إلى الاستدلال الفقهي القائم على ربط جزء بجزء أو فرع بأصل ... بل هو قياس استنتاجي أساسه اللزوم المنطقي ، لا الاشتراك في العلة أو علاقة شبه " . (1)

القرآن : " هو مصدر المصادر الثلاثة الأخرى ، ذلك أنه كتاب مبين للشرائع ، إما بذاته ، أو ببيان الرسول ، وكل من له معرفة باللغة التي نزل بها إلا ويستطيع معرفة شرائعه وتبينها " . (2) وتأتي في المرتبة الثانية من حيث القيمة والدور في التشريع السنة النبوية الشريفة وهي ترتبط بأقوال وأفعال وتقريرات الرسول الأكرم.

السنة : " ويعتبر ابن حزم الأخبار والسنن وحيا مرويا منقولا لكنه غير مؤلف ولا معجز النظام ، إنها واردة عن الرسول وهي في منزلة الكتاب نفسه " .(3) قال تعالى :" يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلكم خير وأحسن تأويلا". (4) " ويقسم ابن حزم السنة من حيث طبيعتها ونوعها إلى ثلاثة أقسام وهي أنها قول وفعل وتقرير " . (5) ويأتي في المرتبة الثالثة من حيث القيمة والدور في التشريع في الإسلام وفي علم أصول الفقه الإجماع.

الإجماع : " إن الإجماع الذي تقوم به الحجة في الشريعة حسبه هو ما تيقن أن جميع الصحابة قالوه ودانوا به ، وليس الإجماع في الدين شيئا غير هذا " . (6) ويأتي في المرتبة الأخيرة من حيث القيمة والدور في التشريع في الإسلام الدليل وهو يقوم على العقل فهو يفسح المجال للعقل ، غير أن الدليل عنده ليس هو قياس الفقهاء بل القياس المنطقي .

الدليل : " ومفهوم الدليل في الفقه يعني مجموع العمليات الاستنتاجية التي يستطيع عقلنا القيام بها من أجل استخراج حكم ما من الأصول الثلاثة استخراجا منطقيا " . (7)

---

(1) – سالم يافوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، ص : 126 .

(2) – ن . م . ن ، ص : 126 .

(3) – المرجع نفسه ، ص : 130 .

(4) – سورة النساء ، الآية : 59 .

(5) – سالم يافوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، ص : 131 .

(6) – المرجع نفسه ، ص : 136 .

(7) – المرجع نفسه ، ص : 142 .

فبخلاف الفقهاء السابقين واللاحقين من أمثال الإمام الشافعي الذي عد القياس دليل والدليل قياس ، حمل جزء على جزء أو فرع على أصل لعلة مشتركة بينهما ، فإن ابن حزم ومن خلال رفضه للاستدلال والقياس الفقهي قياس الحاضر على الغائب وبتأسيسه للدليل ضمن القياس المنطقي ، فإنه أحدث ثورة في المنهج في الفقه وعلم أصول الفقه . " إذا كان ابن حزم خصما لدودا للقياس فلأنه يعترض صراحة على نظرية التعليل ، فهو يؤكد أن التعليل ليس معدوما لهذا بل هو يبرز في القرآن وفي السنة " . (1) كما يؤكد ابن حزم على رفضه لأصل من أصول الفقه الذي قال به الفقهاء من المذاهب الأخرى و نعني بذلك الاستحسان ويعتبره نوع من التحايل والهروب من فخ القياس ، " أما فيما يتعلق بالاستحسان الذي هو طريقة للهروب من القياس لأسباب من التقدير الشخصي ، فقد ظهر في القرن الثالث للهجرة ، على ما ذكر ابن حزم " . (2) لماذا القياس أو الاستحسان وقد جاءت الشريعة كاملة والسنة مفصلة لها و ما كان يقوم به محمد – ﷺ – إنما هو وحي ، كما أن الإجماع مصدر أخر لقوله – ﷺ – : " أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم " ، " لقد انطلق ابن حزم من المبدأ القائل بأن الله عز وجل قد أكمل دينه ، وأنه يأمر مخلوقاته بطاعته المطلقة في أوامره الواضحة والصريحة والتي نزلها في نصوص كاملة ، وغير قابلة تأويل إنساني ، ومن ثم لا يستطيع أن يتصور أن المسلمين الذين يجب عليهم أن يضعوا أنفسهم في استمرار كامل ، كوضع الصحابة والتابعين ، تابعي الأجيال اللاحقة ، لا يستطيع أن يتصور أنهم يجدون أنفسهم مضطرين للجوء إلى القياس " . (3) وبدل القياس الفقهي فقد دعا لاستخدام الدليل ، والدليل ليس شيئا خارجا عن النص الديني بل مأخوذ منه ومفهوم من دلالته ، فهو يأخذ ولا يحمل ويكون أساسه التعليل أو بقياس ويتم باستخراج علة من النص ، بل بفهم النص في ذاته ولا يصرف الألفاظ عن معانيها التي وردت بها إلا بدليل ونص أو حس أو بديهة أو عقل يبيح ذلك ، فهناك دور للعقل في عمليتي الفهم والتمييز المنصبتين على النص واللتين تنتهيان بتوليد أو استنتاج أو تفريع دليل توليدا واستنتاجا وتفريعا ضروريا ، طريقة الاستنباط والانتقال التدريجي من المقدمات إلى النتائج واللزوم

(1) – عبد المجيد تركي ، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي ، ترجمة وتحقيق وتعليق : عبد الصبور شاهين ، مراجعة : عبد الحليم محمود ، ص : 328 .

(2) – المصدر نفسه ، ص : 333 .

(3) – المصدر نفسه ، ص : 334 .

المنطقي ، لا الحمل الظني الذي يؤسسه القياس الفقهي ، فمدار الدليل هنا هو النص الديني مما يجعل النتائج المستخرجة تتسم باليقين ولا تتعدى حدود اللفظ في الشرع . وقد أخذ بشكل كبير من منطق أرسطو " بل يعتمد أسسا منطقية مستفادة من القياس الأرسطي الذي هو في حقيقته ترتيب قضايا معلومة لاستخراج واستنباط قضايا أخرى تلزم عنها لزوما منطقيا " . (1)

1/ الله والدين في فلسفة ابن حزم:

" الله واضع الدين ، خالق كل شيء دونه ، وهو واحد لم يزل ولا يزال . خلق كل شيء لغير علة أوجبت عليه أن يخلق " . (2) وأن صفة الخلق صفة تختص بها الذات الإلهية دون سواها ، وأنه لا يمكن رد هذه الصفة في خلق الظواهر لأي مخلوق فذلك يخالف الدين ، فالله تعالى وحده هو من يخلق قال تعالى : " إنما يقول للشيء كن فيكون " ، وأن الله تعالى ليس كمثله شيء ولا يتمثل في صورة شيء ممن خلقه ، وأن النبوة حق ، وأن الرسل والأنبياء مخلوقات كسائر البشر . وأما بالنسبة للنصوص الدينية فهي أشد ارتباطا بمذهبه الظاهري وأشدها تعلقا بنظريته للمعرفة ، فهو يدعو إلى القبول بما جاء في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية الشريفة الصحيحة ، " فعلينا أن نصدق بكل ما ورد في القرآن الكريم وفي الأحاديث الموثوقة من غير طلب استدلال ، لأنه لما صح لنا أن هذا الكتاب من عند الله وأن نبوة محمد – ﷺ – حق وجب أن نؤمن بكل ما جاء منهما ونحن مضطرون إلى التصديق به " . (3)

" وأهمية العقيدة تأتي عنده من أنها تشبه الروح التي توجه الإنسان إلى البناء وتنقي باطنه من الأمراض الاجتماعية والخلقية . بل إن العقيدة – نتيجة إصلاحها للنفس وتقويمها لها وتوجيهها في طريق مرسوم – هي التي تدفع إلى التحصين الظاهري الذي يحمي الأمة كبناء الأسوار والحصون واتخاذ السلاح وما إلى ذلك من ضروريات إقامة الأمم وتحقيق رخائها " (4)

وأما الشريعة فهو يؤكد على ضبط مفهومها من خلال اللغة "حيث تعني أو الموضع أو الطريق المؤدي إلى الماء ، لذا من معاني الشريعة أيضا الطريق الواضح الذي يجب سلوكه ، أو السبيل الذي علـــــى

(1) – ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ترجمة : ابن خلكان ، المطبعة الأدبية في سوق الخضار القديم بمصر ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، 1317 هـ ، ص : 94 .

(2) – سالم يافوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، 113 .

(3) – عمر فروخ ، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص : 108 .

(4) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم جهوده في البحث التاريخي والحضاري ، ص : 135 .

المؤمنين إتباعه وانطلاقا من ذلك ، يماثلها أحيانا السنة " . (1) فالله هو الخالق الذي أوجد ذاته بذاته والدين هو النصوص الدينية التي احتوت على أوامره ونواهيه أما الشريعة فهي منهج المسلم الذي يكون من خلال ما كان يقوم به الرسول – ﷺ – من أقوال وأفعال وما تم تقريره ووجوب الإقتداء به .

موقف ابن حزم من علم الكلام:

وقف ابن حزم كما كثيرين موقفا حازما من الاشتغال بعلم الكلام لأنه كان يرى أن المعرفة يمكن بلوغها من خلال النصوص الدينية فقط وهذا ليس موقفه فحسب ولكن هذه نظرة قام عليها المذهب الظاهري فقد ذهب قبله إلى ذلك أستاذه داود الأصفهاني ولعل تسمية المدرسة بالظاهرية يميط اللثام عن منهجها بأخذها بظاهر النصوص بعيدا عن التأويل ، " وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع ، لأن من فعل ذلك فقد أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمعقول كله " . (2) ويبرز موقف الرجل من خلال كتابه (فصل في الملل و الأهواء والنحل) وهو من أشهر الكتب التي ألفها ويتميز بكثرة قضاياه فكان شاملا كما وأنه تميز بدقة قل نظيرها وهو يعد كتابا فلسفيا بامتياز و سفرا فريدا في مقارنة الأديان وهو ينقسم إلى خمسة أجزاء جاء فيه عن علم الكلام التالي : " وقد تحدث في فصول كثيرة عن شنع (المعتزلة) وفضح حماقاتهم ولم يتردد في وصف نظرية الأحوال التي قال بها(أبوهاشم الجبائي) وهو كبير المعتزلة وابن كبيرهم بأنها إفك تقشعر منه ذوائب المؤمن، وأنه جعل الله حاملا للأعراض،وأما قوله لكفر صراح وقائله (نذل)".(3)

المنطق عند ابن حزم:

لقد بدأ اهتمام ابن حزم بدراسة المنطق في مرحلة مبكرة من مراحل حياته ليثبت من بعد ذلك عدم وجود تناقض بالمرة بينه وبين العلوم الدينية ، ولا تقف فائدة المنطق ومنفعته عند حدود الاطلاع والمتعة الفكرية والرياضة الذهنية ، بل تمتد لتشمل سائر العلوم كعلم الكلام وعلم الفقه ، وعلم الحديث ، وعلم الأديان وعلم النحو واللغة والبلاغة والشعر والخطابة والتاريخ والطب والهندسة .

(1) – سالم يافوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، ص : 115 .

(2) – ابن حزم ، نوادر ابن حزم ، خرجها وعلق عليها : أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري ، مطابع الفرزدق التجارية ، الرياض ، السفر الثاني ، الطبعة الأولى ، 1405 هـ ، ص : 139 .

(3) – عادل العوا ، المعتزلة والفكر الحر ، ص : 344 .

" يندرج دفاع ابن حزم عن المنطق الأرسطي ، في أهم عملياته ، ألا وهي القياس السلوجستي ، ضمن مشروع عام : إنه مشروع إيديولوجي سيغدو أساسه الإبستمولوجي والمنهجي أساسا للثقافة الأندل بمختلف فروعها ، مما سيعطي للفكر العربي في الأندلس خصوصية متميزة والملامح المميزة له كمشروع هي : الدفاع عن ظاهرة الشرع وتأسيس الشريعة على العقل ورفض الغنوص* " . (1) فتأسيس الشريعة على العقل يظهر عنده في التأكيد على أدلة الأحكام ومصادر التشريع .

الطبيعة:

هي طبائع خلقها الله تعالى في الظواهر ، فالله خلق هذه الظواهر ذات طبائع لا يمكن تغييرها أو تبديلها أو التعديل عليها ، فالطبيعة مجموعة الأشياء التي خلقها الله تعالى في ظل قوانين معينة ، هي خلق الله لا تتغير ولا تتبدل إلا به أو بإذنه ومشيئته . إنها خاضعة لناموس إلهي وترتيب محكم من لدنه ، " كذلك نظر ابن حزم للطبيعة على أنها طاقة لا تفنى " . (2) فهي مجموعة الظواهر الثابتة والتي لا يمكن لأي كائن العبث بها فهي الفطرة الخلقة والسجية التي الله تعالى القادر وحده على التحكم فيها وتغييرها " كل هذه الطبائع والعادات مخلوقة خلقها الله عز وجل فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبدا ولا يمكن تبدلها عند كل ذي عقل " . (3)

(*) – الغنوصية أو الهرمسية : تم الاشارة إليها ، وهي مدرسة فلسفية عرفانية ، تتخذ أفكارها الأسطورة ، تنطلق من اثنية صارمة .

(1) – سالم يافوت ، المنطق الأرسطي بين ابن حزم والغزالي ، مجلة التوباد ، مج 2 ، ع 3 ، المغرب ، ذو الحجة 1409 هـ ، ص : 95 .

(2) – أنور خالد الزعبي ، ظاهرية ابن حزم الأندلسي ، ص : 95 .

(3) – محمد أبو زهرة ، ابن حزم حياته وعصره (آراؤه وفقهه) ، ص : 16 .

الحب عند ابن حزم : (أسباب كتابة " طوق الحمامة)

وحول زمن ومكان كتابة " الطوق " فهناك نظرة لاحسان عباس في ذلك " ولكنه ألفه فيما يبدو بعد خروجه من قرطبة بوقت غير طويل ، إذ لا تزال حسرته على دياره ومعاهده التي خربها البربر حية قوية ، كما أنه يتحدث فيه عن مشاهداته في مدن الأندلس المختلفة مما يدل على أنه ربما بدأ بكتابته بعيد استقراره النهائي واعتزاله الحياة السياسية وهذا لم يتم قبل 419 هـ ويفصح أنه حين كتبه كان يسكن شاطبة " (1) فبعد المآسي التي تلقها ابن حزم نتيجة ارتباط أسرته وهو في السياسة ، ونظرا لما تلقه من سجن ومطاردة وهروب ، فقد استقر به الحال أخيرا في مدينة شاطبة كمحطة أخيرة ليرتاح فيها من عناء السياسة وتبعاتها ، وكان قد قرر تكريس عقوده الثلاثة في دراسة التاريخ والشريعة والفلسفة وعلم التوحيد ومن بين الهموم تأليف كتاب عن العشق والعشاق هو أمر جدير بالاهتمام . وكان المحفز الآخر لذلك طلب تلقاه من احد أصدقائه من ألمرية يحثه فيها على العمل على ذلك . " فإن كتابك وردني من مدينة المرية إلى مسكني بحضرة شاطبة " (2) ويفهم من ذلك أن هذا الصديق طلب منه كتابة كتاب يتحدث عن الحب و أسبابه ودواعيه وأحوله ، " وكلفتني – أعزك الله – أن أصنف لك رسالة في صفة الحب ومعانيه وأسبابه وأعراضه ، وما يقع فيه وله " . (3) ويشرح في كتابه هذا تجاربه الخاصة ومن أخبار الثقاة ، ومن خلال مراقبته لمجتمعه في عاداتهم وتقاليدهم وما يقدمه الرواة من قصص ، وفيه تناول ابن حزم فلسفة الحب من منظور ديني وروحي أدبي عذري ونفسي مبينا الأهواء والعواطف والمشاعر الإنسانية وسطوة الروح التي تجول في القلوب وتسيطر على عقول وسلوك العشاق المحبين تثير فيهم الشوق واللهفة والترقب . يعرض ابن حزم لنا الحبيب في ضوء الدين والعادات ، محاولا ان يرفع من فلسفة الحب إلى مكانة عليا وسامية ومحمودة . ولم يكن الرجل سوى منقبا عن الحقيقة وسبيلا للمعرفة " وقد اجتمعت في هذه الرسالة فنون العناصر بحيث ميزته من سائر الكتب الأندلسية الأخرى ، فهو كتاب في الحب يكتبه فقيه من فقهاء الأندلس كان شديد العارضة في المدافعة عن الدين كما أنه صرف حياته في المجالات الفقهية العنيفة ، فتخصيصه شيئا من وقته للحديث في هذا الموضوع مما يستوقف النظـــــــــر " . (4)

(1) – إحسان عباس ، تاريخ الأدب بالأندلس ، الجامعة الإسلامية ، غزة ، فلسطين ، 2011 ، ص : 161 .

(2) – ابن حزم ، رسائل ابن حزم ، (رسالة طوق الحمامة) ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 73 .

(3) – ابن حزم ، طوق الحمامة في الألفة والالاف ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 75 .

(4) – إحسان عباس ، تاريخ الأدب بالأندلس ، ص : 141 .

تجربة ابن حزم في الحب :

" عن نفسي أخبرك أني أحببت في صباي جارية شقراء فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر ، ولو أنه على الشمس أو على صورة الحسن نفسه " (1) لقد أحب ابن حزم حبا ساميا اضطراريا لا اختيار له فيه " فأحب في صباه جارية شقراء الشعر ومنذ ذلك الحين لم يكن يستحسن من النساء إلا الشقر ، وظل على ذلك طول حياته" . (2) ولعل هذا من أسباب كثيرة دفعته لكتابة " الطوق " الذي قصره على الحب ودواعيه وحالاته وآثاره وعوارضه ، ولشدة ولعه وشغفه بها كان يختلق الأعذار لها في تمنعها ونفارها ويواسي نفسه ، فكان ينشد :

منعت جمال وجهك مقلتيا *** ولفظك قد ظننت به عليا

و قد فرق بينهما الدهر سنوات طوال إلى أن كانت جنازة لبعض أهله فرآها بين النساء الباكيات فأثارت في نفسه وجدا دفينا وحركت ما كان ساكنا وذكرته بعهد مضى فأنشد :

يبكي لميت مات وهو مكروه *** وللحي أو بالدموع الذوارف

" ولأن ابن حزم كـ ابن داود ، كلاهما عاين الحب وعايشه وعانى أواره ، وكلاهما ممذهب للظاهرية (3)

البعد الفلسفي والديني للحب:

تأرجح حديث ابن حزم عن الحب بين الموقف الديني والرأي الفلسفي وحاول المزاوجة بينهما . فالرأي الفلسفي من خلال تأثر ابن حزم بالفكر اليوناني وبخاصة بأفلاطون من خلال محاورة (المأدبة) الشهيرة " والذي أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع " . (4) فالنفس عند ابن حزم كانت واحدة في عالمها العلوي ثم انقسمت إلى قسمين ، وأن كل قسم يسعى في هذه الخليقة إلى الاتصال بقسمه الآخر ، والسكن إليه فهناك حتمية في الوقوع في الحب إذن ولا مفر منه . " نجد ابن حزم الأندلسي يتبنى موقف أفلاطون في الحب المتضمن أن النفس سابقة في الوجود على البدن ، وأنها ذات مصدر إلهي وأن كل نفس حينما تجد نفس أخرى شبيهة بها تتجاوب معها وتنجذب إليها فيحصل بينهما أتحاد روحي ينعكس حبا " . (5)

---

(1) – ابن حزم طوق الحمامة ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 119 .

(2) – إحسان عباس ، تاريخ الأدب بالأندلس ، ص : 160 .

(3) – عبد الحميد خطاب ، إشكالية الحب ، ص : 33 .

(4) – ابن حزم ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 82 .

(5)– عبد الحميد خطاب ، إشكالية الحب (في الحياة الفكرية والروحية في الإسلام) ، ص : 75 .

وإذا كان الحب تابعا للإدراك والمعرفة ، وأن هذه تابعة لميل الطبع السليم في جلب اللذة وتجنب الألم ، كان حب الذات أحد أعمق الأسس التي تقوم عليها سائر أشكال الحب الأخرى. " والحب لا يحصل إلا بالمعرفة ، ولا تحصل معرفة الله إلا بدوام الفكر " . (1)

مفهوم الحب عند ابن حزم:

" الحب – أعزك الله – أوله هزل وأخره جد ، دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف ، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة . وليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة " . (2) فلقد ذكر الحب في القرآن في أكثر من مرة . كما أنه حالة تقع بصورة اضطراري ة في الإنسان " يسعى ابن حزم إذن إلى تأسيس منظور آخر،عماده أن الحب كعاطفة بشرية غير متحكم فيها لا يدخل ضمن المحظور" (3) والحب وإن تعددت أشكاله فهو جنس واحد " المحبة كلها جنس واحد ، ورسمها أنها الرغبة في المحبوب ، وكراهية منافرته ، والرغبة في المقارضة منه بالمحبة " (4) فهو مختلف الأنواع فقد اختلف الحب هاهنا باختلاف الأغراض فهناك من يحب الله ومن يحب الأب أو الأم وهناك من يحب المال ومن يحب القرابة ومن يحب المرأة ومن يحب الصديق ومن يحب الجاه والسلطان ومن يحب الحسن والجمال ، فهذه كلها جنس واحد تنوعت بحسب اختلاف الطمع فيما ينال من المحبوب " أن المحبة ضروب ، فأفضلها : محبة المتحابين في الله عز وجل ، إما لاجتهاد في العمل ، وإما لاتفاق في أصل النحلة والمذهب ، وإما لفضل علم يمنحه الإنسان ، ومحبة القرابة ، ومحبة الألفة في الاشتراك في المطالب ، ومحبة التصاحب والمعرفة ، ومحبة البر يضعه المرء عند أخيه ، ومحبة الطمع في جاه المحبوب ، ومحبة المتحابين لسر يجتمعان عليه يلزمهما ستره ، ومحبة بلوغ اللذة وقضاء الوطر ومحبة العشق التي لا علة لها إلا ما ذكرنا من اتصال النفوس " . (5)

---

(1) – عادل العوا ، الإنسان ذلك المعلوم ، ص : 48 .

(2) – ابن حزم ، رسائل ابن حزم طوق الحمامة ، ص : 79 .

(3) – عباس يحي ، تشكيل المعنى في نص طوق الحمامة لابن حزم ، الملتقى الدولي حول : ابن حزم – الدراسة والتوثيق – مركز الدراسات الأندلسية المغربية ، المغرب ، ص : 5 .

(4) – ابن حزم ، الأخلاق والسير ، تحقيق : إيفار رياض ، ص : 129 .

(5) – ابن حزم ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 84 – 85 .

فلسفة الحب في " طوق الحمامة" :

أ / في حب المرأة:

وفي حديث ابن حزم عن صفة حالة الحب و تشكلها فإنه يستند إلى الفلسفة والدين " وذكر بعض الحكماء أنه لا يقع العشق إلا لمجانس ، وأنه يضعف ويقوى على قدر التشكل واستدل بقول النبي – ﷺ – " الأرواح جنود مجندة ، ما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف " ، قال : وقد كانت الأرواح موجودة قبل الأجسام فمال الجنس إلى الجنس ، فلما افترقت الأجسام بقي في كل نفس حب ما كان مقارنا لها ، فإذا شاهدت النفس من نفس نوع موافقة ما ، مالت إليها ظانة أنها هي التي كانت قرينتها فإذا كان التشاكل في المعاني كانت صداقة ومودة ، وإن كان في معنى يتعلق بالصورة كان عشقا " . (1)

فلا يفوت ابن حزم أن يبين أن الحب فطرة في النفس الإنسانية ، فالإنسان مفطور على استحسان الجمال ، ومن طبعه أن يتمكن الحب من قلبه ، والإسلام لم يأت ليحارب الفطرة الإنسانية وإنما جاء لتهذيبها وإعلائها كما وأن الحب أمر اضطراري لا اختيار فيه للإنسان ، وتنفرد محبة العشق بكونها لا سبب لها " إلا باستحسان الروحاني والامتزاج النفساني ولذلك فسائر أنواع المحبة قابلة للزيادة والنقصان بزيادة ونقصان وفناء أسبابها ، إلا محبة العشق فلا فناء لها إلا بالموت وإلى مثل هذا الكلام ذهب داود الأصبهاني أي عن حتمية الحب . فدرج المحبة خمس " (2)

" أولها : الاستحسان ، وهو أن يتمثل الناظر صورة المنظور إليه حسنة ، أو يستحسن أخلاقه وهذا يدخل في باب التصادق ، ثم الإعجاب ، وهو رغبة الناظر في المنظور إليه وفي قربه ثم الألفة . وهي الوحشة إليه متى غاب ، ثم الكلف وهو غلبة شغل البال به ، وهذا النوع يسمى في باب الغزل بالعشق ثم الشغف وهو امتناع النوم والأكل والشرب إلا اليسير من ذلك وربما أدى ذلك إلى المرض ، أو إلى التوسوس أو إلى الموت ، وليس وراء ذلك منزلة في تناهي المحبة " وقد بدأ رسالته بالحديث عن ماهية الحب كما ذكرنا و اعتبر أن الحب اضطراري وحتمي يقع دون إرادة منا ." إذ القلوب بيد الله عز وجل" (3) يلي ذلك علامات الحب والتي تبدأ بأغرب الحالات المشكلة للحب الحب من خلال الرؤية أي دون أن يشاهد المحب محبوبه أي برؤية المرء انه وقع في الحب حين يرى المحبوب في منامـــــه

(1) – سلامة موسى ، الحب في التاريخ ، ص : 13 .

(2) – ابن حزم ، الأخلاق والسير ، تحقيق : إيفار رياض ، ص : 136 .

(3) – ابن حزم الأندلسي ، الرسائل ، رسالة طوق الحمامة ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 90 .

فقد روى أحد أصدقائه أنه رأى في المنام جارية ، فتعلق بها قلبه رغم أنه لم يراها قط ، وهو على حد تعبير ابن حزم من أغرب أشكال الحب ، " قال : رأيت في نومي الليلة جارية فاستيقظت وقد ذهب قلبي فيها وهمت بها ، وإني لفي أصعب حال من حبها "(1) يلي ذلك الحب بالوصف ، فمن خلال الكلام مع المرء ووصف المرأة أوالجارية يقع في الحب ، وتزيد اللهفة ، والسهر ، والسعي للمراسلة والمكاتبة ، " من غريب أصول العشق أن تقع المحبة بالوصف دون المعاينة ، وهذا أمر يترقى منه إلى جميع الحب " (2) يلي ذلك الحب من النظرة الأولى ، وهذا النوع شائع ، " وكثيرا ما يكون لصوق الحب بالقلب من نظرة واحدة ". (3) فهو يرى أن الحب الأول إذا ما صادف قلبا خاليا يتمكن منه لدرجة أن المحب لا يلوع إلا بكل ما شابه صفة محبوبه ، وقد يحب المرء مع المطاولة ، أو أنه يحب المرء لصفة يستحسنها في من يحب ولا يحب شخصا آخر لا تتوفر فيه تلك الصفة التي كان يجدها في حبه الأول . " ومن الناس من لا تصح محبته إلا بعد طول المخافتة وكثير المشاهدة وتمادي الأنس " . (4) فالمرء قد يحب لصفة يستحسنها في محبوبه ولا يحب بعد ذلك إذالم توجد تلك الصفة بالذات ، بحيث تصبح شرطا للوقوع في الحب ، " قد وصفوا أحبابا لهم في بعض صفاتهم بما ليس بمستحسن عند الناس ولا يرضى في الجمال ، فصارت هجيراهم ، وعرضة لأهوائهم ، ومنتهى استحسانهم ، ثم مضى أولئك إما بسلو أو بين أو هجر أو بعض عوارض الحب ، وما فارقهم استحسان تلك الصفات ولا بان عنهم تفضيلها على ماهو أفضل منها في الخليقة " . (5) ويفرق ابن حزم بين نوعين من السلو ، الأول سلو طبيعي وهو المسمى بالنسيان وصاحبه مذموم لأنه يحدث عن أخلاق مذمومة أما الثاني فهو سلو تطبعي وهو المسمى بالتصبر ، وهو سلو لا يذم آتيه ولا يلام فاعله لأنه قهر للنفس وتجلد يظهره المرء وقلبه يعتصر ألما أما الأسباب الموجبة للسلو فهي كثيرة وقد حددها في سبعة أسباب ، ثلاثة منها في أصلها من المحب وأربعة من قبل المحبوب ، أولها الملل والاستبدال وهو أقبح من الأول وصاحبه أحق بالذم والحياء ويكون في المحب ويحول بينه وبين العريض بما يجد ، ويطول به الأمر فتفتر المودة ويحدث

(1) – ابن حزم ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 104 .

(2) – المصدر نفسه ، ص : 106 .

(3) – المصدر نفسه ، ص : 109 .

(4) – المصدر نفسه ، ص : 112 .

(5) – المصدر نفسه ، ص : 118 .

السلو ، أما الأسباب الأربعة التي هي من قبل المحبوب فتكون بالهجر. وإذا وقع المرء في حب معشوقه فإن عليه أن يقوم بطلب الوصل ، وهناك التعريض بالقول ، " فأول ما يستعمل طلاب الوصل وأهل المحبة في كشف ما يجدونه إلى أحبتهم التعريض بالقول ، إما بإنشاد شعر ، أو بإرسال مثل ، أو تعمية بيت ، أو طرح لغز ، أو تسليط كلام " . (1) يلي ذلك الإشارة بالعين وذلك أن يكون المرء قد حسن قبول والموافقة من لدن من يحبه ، " الإشارة بلحظ العين ، وإنه ليقوم في هذا المعنى المقام المحمود " . (2) يلي ذلك المراسلة وأشهرها استخدام الكتاب كرسول بين المحبين ، وذلك بكتابة ما يختلج من مشاعر وأحاسيس وولع من المرء نحو محبه أو العكس ، " وللكتب آفات ، ولقد رأيت أهل هذا الشأن يبادرون لقطع الكتب ولحلها في الماء ، وبمحو أثرها " . (3) يلي ذلك إرسال السفير ولا يكون ذلك إلا الاستئناس وتبادل الثقة ، ويتم اختياره بعناية وبعد تفحص ، ويجب أن تتوفر فيه صفات كالفطنة والبداهة ، وحسن في الهيئة ، وأن يكون حاذقا وأن يكون أمينا وكاتم للسر لأنه تتعلق به حياة المتحابين ، " ويقع في الحب بعد هذا – بعد حلول الثقة وتمام الاستئناس : إرسال السفير " . (4) فمن صفات المحب طي السر أي التكتم على أسراره،مقارنة مع إذاعة عواطف المرء على المرء،"ومن بعض صفات الحب الكتمان باللسان ، وجحود المحب إن سئل، والتصنع بإظهار الصبر ، وأن يري أنه عزهاة خلي " . (5) ويحذر من إذاعة الحب لما قد يحدثه من أضرار بليغة وتصدعات ، " وقد تعرض في الحب الإذاعة ، وهو من منكر ما يحدث من أعراضه " . (6) حاله الحب ، بقبول فكرة أن المحبوب قبل باهتمام المحب الأمر الذي يعني رضوخ المحب وطاعته لمن يحب ، " ومن عجيب ما يقع في الحب طاعة المحب لمحبوبه " (7) في حالات أخرى قد يلقى المرء المحب صدا من لدن من يحبه " وربما اتبع المحب شهوته وركب رأسه فبلغ شفاءه من محبوبه وتعمد مســــــــرته منه على كل الوجوه

(1) – ابن حزم ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 123 .

(2) – المصدر نفسه ، ص : 125 .

(3) – المصدر نفسه ، ص : 128 .

(4) – المصدر نفسه ، ص : 130 .

(5) – المصدر نفسه ، ص : 133 .

(6) – ابن حزم ، رسائل ابن حزم ، (رسالة طوق الحمامة) ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 149 .

(7) – المصدر نفسه ، ص : 153 .

سخط أو رضي " . (1) ويرى أن الحب يتعرض لآفات كثيرة بعضها نفسي نابع من أحوال المحب أو المحبوب وبعضها خارجي ، يطرأ من تدخل الآخرين وبعضها من فعل الزمن القاهر ، ومن الحالات المرتبطة بالعالم الخارجي فقد يحتاج المحب إلى طلب مساعدة ومعونة من الآخرين ونكون هنا بصدد الحديث عن العاذل ، و العاذل أقسام : " فأولهم صديق قد أسقطت مؤونة التحفظ بينك وبينه فعذله أفضل من كثير المساعدات ، وهو بين الحض والنهي ، وفي ذلك زاجر للنفس عجيب ، وتقوية لطيفة بها غوص وعمل . ودواء تستد عليه الشهوة " . (2) فهذا النوع ناصح ، وهو يتأرجح بين تثبيتك فيما أنت فيه من مصاب ، ونوع أخر لا هم له غير اللوم ويبدو أن هذا الأخير مساعدته ضارة أكثر من كونها نافعة ، لأنه يزيد في تعب المرء المحب . " ثم عاذل زاجر لا يفيق أبدا من الملامة ، وذلك خطب شديد وعبء ثقيل " . (3) و ما يهون الأمر وجود المساعد من الإخوان ، " ومن الأسباب المتمناة في الحب أن يهب الله عز وجل للإنسان صديقا مخلصا " . (4) هذا الصديق بخلاف الآخرين يتمتع بصفات اللطف ، حسن المظهر ، له قدرة في التعامل مع الأمور ، له قدرة في الكلام ، حسن التعبير ، متسامح ، واسع العلم ، لا يخالف دائما ، مسعف ، صابر ، كثير الموافقة ، ذا أخلاق عالية ، كتوم ، فاعل للخير أمين ، كريم ، سريع البداهة ، حريص على المعاونة " إذا نصحت فانصح سرا أو جهرا ، وبتعريض لا تصريح إلا لمن يفهم فلا بد من التصريح له ولا تنصح على شرط القبول منك " (5) . ورغم هذه الحالات التي تبين أن الأمور تسير بشكل سليم وصحيح ، إلا أن هناك حالات تظهر لتعكر وتفسد الحب هاهنا والتي تبدأ بالرقيب، " ومن آفات الحب الرقيب ، وإنه لحمى باطنة ، وبرسام ملح ، وفكر مكب" (6) وهو على أقسام:

الذي جلس دون قصد في جلسة للمحبين ، وقد احتاج للجلوس لوحدهما للبوح بسر ما ، فتجده قد أثقل في جلوسه و خلق جو من القلــق ، ورغم أنه يعبر عن حالة وقتية فإنه له أثر في عدم بلوغ المتحابين

(1) – ابن حزم ، رسائل ابن حزم ، (رسالة طوق الحمامة) ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 160 .

(2) – المصدر نفسه ، ص : 161 .

(3) – المصدر نفسه ، ص : 163 .

(4) – ابن حزم ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 152 .

(5) – ابن حزم ، الأخلاق والسير ، تحقيق : إيفار رياض ، ص : 123 .

(6) – ابن حزم ، الرسائل ، (رسالة طوق الحمامة) ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 167 .

ما كانا يأملان . ثم الذي شاهد المتحابين وقد اختلى مع بعضهما ، ليخرج عليهم ويجالسهما وقد استحلا الجلسة . و الأخير من كان رقيبا على المحبوب ، وذلك لا وسيلة للتخلص منه إلا بتقديم ترضية له . يلـي ذلك الواشي الذي يحاول الوقيعة بين المتحابين ، " ومن آفات الحب الواشي " . (1) عندما يحقق المرء المحب رغبته أخيرا وذلك عندما يجتمع بالمحبوب يأتي الوصل ، " ومن وجوه العشق الوصل ، وهو خط رفيع ، ومرتبة سرية ، ودرجة عالية ، وسعد طالع بل هو الحياة المجددة والعيش السني ، والسرور الدائم " . (2) والذي لا يعالج بالاتصال الجنسي بصورة خاصة ، فكلمة وصل تحمل معنى الشامل لاجتماع العاشقين ، فهو يعني اجتماعهما وتبادل العواطف الحميمة ، وهذا لا يعني امتناع الاتصال الجنسي بالمطلق ، ولكن الاتصال الجنسي جائز ولكن بالطرق المشروعة . وعندما نتحدث عن الوصل فإن نقيضه الهجر ، " ومن آفات الحب أيضا الهجر " . (3) وأهم حالات الهجر الذي يتم بحضور الرقيب ، ففي هذه الحالة تعرض المحبوبة على المحب مواصلة كلامها موجهه كلماتها إلى شخص آخر لكنها تمزج كلماته بتلميحات رقيقة موجهة لمن تحب ، " فأولها هجر يوجبه تحفظ من رقيب حاضر . وإنه لأحلى من كل وصل ". (4) وأحيانا أخرى فإن المحب أو المحبوب و لاختبار صبر من يحبه يقوم بالتظاهر باجتنابه أو أن يعاتبه على ذنب لم يقترفه أو أن يتهمه اتهاما باطلا " العتاب للصديق كالسبك لسبيكة ، فإما تصفو وإما تطير " (5) وفي هذه الحالة يظهر الرقيب والواشي وإذا حدث ذلك في وقت مبكر من العلاقة فإن ذلك يؤدي إلى بلوغ المحب نشوة وبهجة أكثر من الحالة الأولى ، " ثم هجر يوجبه التدلل وهو ألذ من كثير الوصال " . (6) وقد يكون الهجر كعتاب من المحبوب نحو من يحب لإقدامه على شيء لا يرغب فيه ، " ثم هجر يوجبه العتاب لذنب يقع من المحب ، وهذا فيه بعض الشدة ، لكن فرحة الرجعة وسرور الرضى يعدل ما مضى ، فإن لرضـــــى

(1) – ابن حزم ، الرسائل ، (رسالة طوق الحمامة) ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 180 .
(2) – ابن حزم ، طوق الحمامة ، ص : 169 .
(3) – ابن حزم ، طوق الحمامة في الالفة والألاف ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 180 .
(4) – ن. م ، ن . ص : 180 .
(5) – ابن حزم ، الأخلاق والسير ، تحقيق : إيفار رياض ، ص : 115 .
(6) – المصدر نفسه ، ص : 182 .

المحبوب بعد سخطه لذة في القلب لا تعدلها لذة ، وموقعا من الروح " . (1) فالهجر يذم الناس فيه ولا يذم المتصبر ، ونفار المحبوب وانزواء قاطع للأطماع وهذا وجه صاحبه في كلا الوجهين النسيان ووالتصبر معذور وغير ملوم ، إذ لم يقع تثبت بوجوب الوفاء ولا عهد يقتضي المحافظة ولا سلف دمام وجفاء يكون من المحبوب والعذر وهو الذي لا يحتمله أحد وهناك سبب ثامن لا هو من المحب أو المحبوب بل من الله تعالى و هو اليأس . فابن حزم جعل الحب شركة والإغواء مقسوما بين الرجل والمرأة على حد سواء كما أنه مرهون بظروف من يبدأ منهما ، فلم يسئ الظن بصفة الوفاء على طبقة دون أخرى ، كما أنه لم يتردد في وصف بعض النساء بالكيد والمكر وشدة الغيرة وابتكار الحيلة كما أنه وصف بعضهن بالجرأة إذا تملكهن الحبورأينا تجاهلا أو تلاعبا من المحبوب . كما أنه إضافة إلى القوة التي تتمتع بها المرأة في الحب فإنه أكد على قوة الحفاظ على الذكريات العزيزة وصيانة الماضي الجميل يلي ذلك الوفاء ، ويرى ابن حزم أنه العمود الأساس الذي تقوم عليه علاقة الحب ، " ومن حميد الغرائز وكريم الشيم وفاضل الأخلاق في الحب وغيره الوفاء " . (2) وقد حفلت الرسالة بصفات أخرى مصاحبة للحب ، ذلك أن الحب تكتنفه العديد من المخاطر فنقيض الوفاء الغدر ، " فكذلك الغدر من ذميمها ومكروهها " . (3) كما أن المحب الذي منع وصل حبيبه يواجه في هذه الأثناء وضعا وهو البين " وقد علمنا أنه لا بد لكل مجتمع من افتراق ، ولكل دان من تناء " . (4) هذا الموقف يخلق حالة نفسية ووضعا فلسفيا وهنا يأتي القنوع ، " ولا بد للمحب ، إذا حرم الوصل ، من القنوع بما يجد ، وإن في ذلك لمتعللا للنفس ، وشغلا للرجاء ، وتجديدا للمنى ، وبعض الراحة " (5) ، وقد يصل الأمر بالمحبين والذين منعوا من الوصل إلى أن يكونوا ضحايا الضنى ، " من أن يؤول إلى حد السقام والضنى والنحول وربما أضجعه ذلك " . (6) ، كما أن الحب معرض لأن يقطعه الموت ، رغم أن السلو من المحب أو المحبوب قد يعد خيانة وغدرا أو ذنبا قد يغتفر ، " وعاقبة كل حب إلى أحد أمرين :

(1) – ابن حزم ، الأخلاق والسير ، تحقيق : إيفار رياض ، ص : 184 .
(2) – ابن حزم ، طوق الحمامة ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 194 .
(3) – المصدر نفسه ، ص : 202 .
(4) – المصدر نفسه ، ص : 204 .
(5) – المصدر نفسه ، ص : 219 .
(6) – المصدر نفسه ، ص : 229 .

إما اختزام منية ، وإما سلو حادث " . (1) وفي حديثه عن من قطع الحب ونعني به الموت ، "وربما تزايد الأمر ورق الطبع وعظم الإشفاق فكان سبا للموت ومفارقة الدنيا" (2) وأخيرا هناك صفتين أخيرتين تصاحبان الحب وهما قبح المعصية وفضل التعفف . أهم ما يميز ابن حزم ممن تكلم في الحب أنه حين يتكلم فيما يعرض للحب والمحبين من أحوال إنما يلجأ إلى أيراد الشاهد في نفسه أو في غيره ، فقد أطلعنا على تجارب حبه الحية وخصائصها ، فجاء رأيه نابعا من الواقع ومن تجربته الحسية الذاتية أو تجربة الغير لذلك يقول بسرعة فناء الحب الذي ينشأ من نظرة واحدة .

لقد سوى ابن حزم بين الرجل والمرأة في العفة ، وفي الميل إلى الشهوات إن وجد الظرف المغري ، ولكن المرأة تنفرد عن الرجل بالاهتمام بأمور الحب ، وإطالة التفكير فيه في جميع مراحل العمر مع اختلاف الطريقة.

ب / في حب المثل العليا :

جاء الإسلام داعيا لطلب العلم وحث على ذلك، وقد ورد فضل العلم في القرآن الكريم ، قال تعالى : " اقرأ باسم ربك الذي خلق".(3) وقال تعالى:" يرفع الذين أمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ".(4) كما وردت الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة التي تكرم العلم والعلماء وتمجدهم وتحثهم على السعي الحثيث لطلب العلم، قال– ﷺ –:" من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل له الله طريقا به إلى الجنة(5) ولما كان الحال هذا فقد أعطى ابن حزم هامشا كبيرا من خلال كتابه الأخلاق والسير من حديثه عن العلم ومجالس العلم ، ولا ننسى أن المعارف بما فيها الفلسفة لا ينفصلان عن بعضهما . كما وأنه ربط بين العلم أو المعرفة وبين الأخلاق عنده . وقد بدأ ابن حزم كلامه في هذا الصدد بالتأكيد على أهمية العلم و المتعة التي يجنيها المتعلم من ورائه تلك المتعة الروحية والمعنوية والتي لا تقل عن أي متعة أخرى وبخاصة إن كانت مادية ، بل إن متعة العقل أفضل بكثير من ذلك وأفضلها العلم الذي لله تعالى " لذة العاقل بتمييزه ، ولذة العالم بعلمه ، ولذة الحكيم بحكمته ، ولذة المجتهد لله عز وجل باجتهاده أعظم من لذة الآكل بأكله والشارب بشربه و الواطئ بوطئه والكاسب بكسبه واللاعب بلعبه

(1) – ابن حزم ، طوق الحمامة ، تحقيق : إحسان عباس ، ص : 233 .

(2) – المصدر نفسه ، ص : 246 .

(3) – سورة العلق ، سورة : 96 ، الآية : 1 .

(4) – سورة المجادلة ، سورة : 58 ، الآية : 11 .

(5) – حديث نبوي شريف ، رواه : مسلم .

والآمر بأمره " . (1) أكد ابن حزم على أهمية طلب العلم ، وكيف لا والدين الإسلامي أول ما دعا دعا إليه ، وحث على طلبه ، ويربط ابن حزم بين العلم أو المعرفة والحب ، " لو لم يكن من فضل العلم إلا أن الجهال يهابونك ويجلونك وإن العلماء يحبونك ويكرمونك ، لكان ذلك سببا إلى وجوب طلبه " . (2) ورغم مكانة العلم دينيا و اجتماعيا فهناك من الناس من يفضل الجهل على العلم من عامة الناس وربما ذلك يعود إلى هروبهم من تحمل مشاق طلبه رغم ما فيه من فوائد جمة وأجر عظيم عند الله تعالى . " وفي الناس من يؤثر الجهل على العلم " (3) . لكن لا يمكن أن تكون مكانة المتعلم مثل مكانة غير المتعلم ، فالعلم يزيح بنوره ظلمة القلب والبصيرة و أكثر الناس تقوى وتعبدا هم العلماء ناهيك عن ما للعلم من فوائد مادية يجنيها الإنسان من خلاله . قال تعالى : " هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون " . (4)

جـ / حب الله:

" ولا شك أن المتكلمين والجهمية والفقهاء وأصحاب المذهب الظاهر وفريق من الحنابلة والسلفية يتمثل حبهم لله في إرادة طاعته وعبادته ، والتقرب إليه بإيتاء أوامره واجتناب نواهيه والإنابة إليه ، مع التوجه إليه بالدعاء والخشوع ، والتوسل والخنوع " . (5)

وبذلك يرفض ابن حزم الحب الذي قال به أهل العرفان من العبد نحو ربه كما قال الأشاعرة وأهل العرفان من متصوفة ، فهم في نظره قد بنوا الدين والعبادة على رسوم ورموز واصطلاحات اخترعوها هم فالعبادة عنهم تقتصر على المحبة ، أي أن عبادة الله عندهم تعتمد بشكل أساسي على جانب المحبة ويهملون الجوانب الأخرى من مثل الخوف والرجاء والذل والخضوع والدعاء . فلا يكون محبا لله إلا من يتبع رسوله ، وطاعة الرسول ومتابعته لا تكون إلا بتحقيق العبودية ، فالاقتصار على الحب هاهنا قد يؤدي بصاحبه إلى الضلال والخروج عن الدين . فمن عيوب المحبة الإلهية التي وقع فيها المتصوفة ترجع إلى التجربة الذوقية والذكر والأوراد ، كما أنهم يستدلون بالحكايات والمنامات ، غير أن العبادة الصحيحة تكون من خلال الكتاب والسنة.

---

(1) – ابن حزم ، الأخلاق والسير (أو رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل) ، تحقيق : إيفار رياض ، راجعه وقدم له وعلق عليه : عبد الحق التركماني ، دار ابن حزم ، بيروت ، لبنان ، ص : 75 .

(2) – ابن حزم ، الأخلاق والسير ، تحقيق : إيفار رياض ، ص : 87 .

(3) – ابن حزم ، الأخلاق والسير، ترجمة : ندى قوميش ، ص : 14 .

(4) – سورة الزمر ، سورة : 39 ، الآية : 9 .

(5) – عبد الحميد خطاب ، إشكالية الحب ، ص : 108 .

فهؤلاء يبنون علاقتهم بالخالق على أساس الوجدان أي المحبة مهملين العقل ، فمعرفة العبد لربه لا تكون بالمحبة فقط . " فأدنى أطماع المحبة . ممن تحب ، الحظوة منه والرفعة لديه والزلفة عنده إذا لم تطمع في أكثر . وهذه غاية أطماع المحبين لله تعالى ". (1) وأكثر الناس محبة لله هم أولئك الذين يقرون برؤيته، " ونجد المقر بالرؤية لله عز وجل شديد الحنين إليها عظيم التروح نحوها ، ولا يقنع بدرجة دونها ". (2) كما أعاب على هؤلاء فكرة الإتحاد والحلول ، والتأويل الذي كانوا يستخدمونه لتبرير مواقفهم وطقوسهم . لذلك استبعد ابن حزم أي حديث عن الحب الإلهي لما فيه من لغط . لكن رغم كل الذي أورده ابن حزم في استبعاده للحب الإلهي إلا أن طريق الله يبقى دائما مبنيا عليه وإن لم يتخذ مسار المتصوفين " أن محبة الله هي التاج الأعلى الذي ينشده المؤمن " (3) فأعظم محبة يمكن للمؤمن أن يعيشها ويسعى لها هي حب الله تعالى . ولنا في رسولنا أسوة حسنة ففي الأيام التي سبقت الدعوة كان النبي – ﷺ – يختلي لوحده في غار حراء ، يتعبد ويتأمل حتى قالت العرب إن محمدا عشق ربه . و قد وصف القرآن الكريم صفات المؤمنين الذي يحبهم الله ، قال الله تعالى :" إن الله يحب المحسنين " (4) وقال تعالى : " إن الله يحب التوابين " . (5)

وقال تعالى : " إن الله يحب الصابرين " . (6) ، وهناك العديد من آيات الله في حبه لعباده الذين اتصفوا بالكثير من الصفات . وفي الحديث القدسي يقول الله تعالى : " ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها ، فبي يسمع ، وبي يبصر ، وبي يمشي " ، " فهذا الحب – كما يبرزه القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ، ويعبر عنه مفكرو الإسلام ومتصوفته – مثلما يتجه من الإنسان صعودا إلى الله تعالى ، فكذلك يتجه نزولا منه تعالى إلى الإنسان، دون أن يكون في ذلك ما من شأنه خدش الربوبية والتوحيد " . (7)

(1) – ابن حزم ، الأخلاق والسير ، ترجمة : ندا قوميش ص : 47 .

(2) – المصدر نفسه ، ص : 48 .

(3) – عبد الحميد خطاب ، إشكالية الحب ، ص : 105 .

(4) – سورة البقرة ، سورة : 2 ، الآية : 195 .

(5) – سورة البقرة ، سورة : 2 ، الآية : 222 .

(6) – سورة آل عمران ، السورة : 3 ، الآية : 146 .

(7) – عبد الحميد خطاب ، إشكالية الحب ، ص : 77 .

الصداقة:

تحدث ابن حزم عن أهمية الصداقة ، وأورد لنا الكثير من أفكاره من خلال أصدقائه وقد حفلت رسالته (طوق الحمامة) بذلك ، فالصداقة قوامها كما يرى الحب ،" حد الصداقة الذي يدور في طرفي محدودة هو أن يكون المرء يسوءه ما أساء الآخر ، ويسره ما سره فما سفل عن هذا فليس صديقا ومن حمل هذه الصفة فهو صديق "(1) وفي شروط الصداقة الحقيقية تقديم النصيحة " وحد النصيحة أن يسوء المر ما ضر الأخر، ساء ذلك الأخر ، أو لم يسؤه ، وأن يسره ما نفعه ، سر الأخر أو ساءه، فهذا شرط في النصيحة زائد على شروط الصداقة "(2) ومن شروطها أن يحب المرء لصديقه ما يحب لنفسه ويكره لصديقه ما يكره لنفسه "لا تكلف صديقك إلا بمثل ما تبذل له من نفسك "(3) كما ويشترط في الصديق الحقيقي أن يقدم لصديقه ما ينتفع به في الدنيا والآخرة وأن يعمل على نقل الأخبار التي تسره وأن يبتعد عن نقل ما ينغص عليه حياته دون أن يمنع ذلك أن يكون صادقا معه فيما قد يضره أو ما غاب عنه من عدم الفهم والاستيعاب ،" لا تنقل إلى صديقك ما يؤلم نفسه ولا ينتفع بمعرفته ، فهذا فعل الأرذال، ولا تكتمه ما يستضر بجهله فهذا فعل أهل الشر" (4) ويرى أن المحبة التي تتم في شكل من الأشكال تؤدي بصاحبها إلى الغيرة عليه ." ونجد المرء يغار على سلطانه وعلى صديقه كما يغار على ذات فراشه وكما يغار العاشق على معشوقه ".(5) يقول في صديقه أبا المطرف :

أخ لي مشكور المساعي و سيد *
تسر بواديه إذا ساءك الصحب
ألم يجاليني جلاء مجرب *
على أنه حقا بي العالم الطب

وقال أيضا : ومهجتي عنده والقلب مسكنه *
هذا أوجدك عين الحاضر الداني (6)

(1) – ابن حزم ، الأخلاق والسير ، تحقيق : إيفار رياض ، ص : 118 .
(2) – المصدر نفسه ، ص : 119 .
(3) – المصدر نفسه ، ص : 123 .
(4) – المصدر نفسه ، ص : 125 .
(5) – ابن حزم ، الأخلاق والسير ، ترجمة : ندا قوميش ، ص : 47 .
(6) – ابن حزم ، ديوان ابن حزم الظاهري ، جمع وتحقيق ودراسة : صبحي رشاد عبد الكريم ، ص : 85 .

الحب وعلاقته بالمعرفة عند ابن حزم:

الحب مفتاح السر في العيش في الحياة بشكل أفضل في ضوئه تزول الشجن والحزن ويرتسم عالم تسوده المثالية.بالحب تسمو الروح إلى قمم العلا والتسامي . يمكن عد الحب قيمة أخلاقية إلى جانب كونه عاطفة سيكولوجية ، " الحب عاطفة ولكن المعرفة التامة للعاطفة لا تتطلب فقط إحساسنا بها وإنما يجب أن يضاف إلى ذلك امتحان وتكييف العقل لها حتى تملأ حقيقتها القلب والعقل فيظفر العارف بمتعة الظافر بالنور " (1) كما أنها قيمة تضاف إلى قيم الحق والخير والجمال ، لأن الحب لا يصنع إلا الخير ولا يعبر إلا عن الخير ولا يتمنى فيه صاحبه لمن يحبه إلا كل خير .

في حديثه عن الحب نجد ابن حزم يغلب على أفكاره مواقف أفلاطون في الحب ، والذي عبر عليه من خلال ما قاله وذلك بأسبقية النفس عن الجسد في الوجود ، وأن مصدرها إلهي ، كما ويلحظ هذا التأثر بفلسفة أفلاطون بتآلف الأرواح والتي سبق أن تعارفت في عالم المثل لتجد نفسها تنجذب لبعضها البعض في العالم الحسي وكأنها تقابلت وعرفت بعضها بعضا من قبل وهو القائل :" أن المعرفة تذكر" " أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع " (2)

ويرى ابن حزم الأندلسي أن الحب جنس واحد وإن اختلفت أشكاله ، أو اختلفت أغراضه ، فالحب واحد وإن تعددت أشكاله ، فهناك حب المتحابين في الله ، وهناك محبة القرابة ، وهناك محبة الألفة والاشتراك في المطالب ، وهناك محبة التصاحب في المعرفة ، ومحبة البر يضعه المرء عند أخيه ، ومحبة الطمع في جاه المحبوب ، ومحبة المتحابين لسر فقد يكون الحب بين الله وعبده كما قد يكون الحب بين الأب وابنه ، وقد يكون الحب بين الرجل والمرأة أو حب الصديق لصديقه ، أو حب المواطن لوطنه ، أو حب الولد للعبته أو حب العالم والفيلسوف للمثل العليا .

وبحكم شخصيته الدينية كونه فقيها وعالم دين وبحكم ظاهريته المفرطة فقد جعل أفضل الحب هو الله ولله ، و دعا أن يكون كل حب خال من أي منفعة وإنما لذاته . وبناء على ذلك كان الحب سواء لدى الإنسان الزوجين أو الأخيار منهم أو في محبة المثل العليا أو الحب الإلهي تعبيرا عن تغلب فضيلة الخير والتجرد من المنافع والمصالح الشخصية ، فهو طريق للنزوع نحو القيم الأخلاقية .

---

(1) – هبة الله أحمد خميس بسيوني ، كنز الفلسفة في الحب والسعادة ، ص : 27 .

(2) – ابن حزم ، رسائل ابن حزم الأندلسي في الألفة والألاف ، (رسالة طوق الحمامة) ، تحقيق إحسان عباس ، ص : 93 .

البعد النفسي للحب:

إن الحب ظاهرة انفعالية هادئة تحدث في الإنسان فيعم الجسد والنفس معا بشكل مستديم نسبيا،وهذه الظاهرة تتجه للكثير من الموضوعات من مثل: الأم ، المرأة ، الوطن ..الخ . فهو عاطفة إنسانية مركزة ومستقرة نسبيا ، إن هذه ليست بصورة كلية سيكولوجية فهناك ارتباط فيزيولوجي وثيق بها من خلال إشباع الشهوة . والحب عادة هو إنشاء علاقة بين شخص وآخر من خلال إظهار صفات قد يتم استحسانها بشكل من الإثارة نحو الآخر الأمر الذي يستدعي معه تبادل مجموعة من العواطف بشكل ثابت وقوي ، فهو عاطفة طابعها الألفة التي تصاحبه ا حالات من الرقة والنشوة . وإذا كان الحب لا ينفصل عن الجانب الجنسي فإنه مع ذلك يترنح بين موقفين : عاطفي هادئ ومشاعر عنيفة تصل بصاحبها إلى درجة الشغف أين يتم اندماج الحاجات الجنسية فيها والتي تضمن حفظ النوع. كما وأن لهذه الظاهرة السيكولوجية تأثيرات خارجية مثل المحيط الخارجي و الأطر الاجتماعية مثل العادات والتقاليد والقيم . ويعتبر الحب عامل في بناء الشخصية واكتمالها ، ذلك أن أي فشل في شكل من أشكاله يؤدي إلى اضطرابات تضر بالشخصية .

" وليس بمستنكر أن يشتد حبك لإنسان لجملة أغراض لك ترتبط به ، ولا يستحيل اجتماع الأغراض الدنيوية والأخروية ، فهو داخل في جملة الحب لله " . (1) فالحب الروحي نحو الله هو الحب الحقيقي والمستحب وهو مبلغ سعادة العبد ، أن يحب الإنسان ربه ويحب لأجل ربه أي الله ولله . " وقد يحب الإنسان في الله ولله ، دون أن ينال منه شيء ، أو يتوسل به إلى أمر وراء ذاته ، وهذا أعلى الدرجات ، وهو غاية الدقة والغموض " . (2) ويفهم من ذلك أن الحب الخالي من المنافع ، الحب في ذاته ، الحب لله وحب الله دون أن ينتظر المرء منه شيء هو أرقاها إن الحب الذي يتحدث عنه الغزالي هاهنا هو الحب الروحي المعنوي لكنه يختلف عن المتصوفة الغلاة وأهل الحلول ، إنه الحب السني الذي كان عليه رسولنا الأكرم وصحابته رضوان الله تعالى عليهم أجمعين إن حديث ابن حزم في الحب كان لسببين أولهما تلبية لصديق طلب منه كتابا يتطرق لهذا الموضوع ثانيهما أن رسالة طوق الحمامة يعبر عن تجربة شخصية له ولغيره ممن كان يروي له أحداث ما دار بينه وبين محبوبه ، فقد أحب حبا ساميا اضطراريا لا اختيـــــــار له فيه ، وقد عرض في الطـــــوق للحب ودواعيه وحالاته وآثاره وأعراضه

(1) – زكي مبارك ، الأخلاق عند الغزالي ، ص : 254 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 255 .

ويعد ذلك محاولة مبكرة في علم النفس . كما وأن أحزان فرقة الأحباء من الأهل وما لحق بهم من متاعب الاشتغال بالسياسة كان دافعا آخر لكتابة هذه الرسالة فقد بدأ بها بعد أن انصرف كلية عن الحياة السياسية ، والقارئ لهذا الكتاب و كتاب الأخلاق والسير ومداواة النفوس ليجد علاقة بين المعرفة والحب يبديها ابن حزم في ذلك ، فمن شروط الحب المعرفة كما وأن الحب دافعا لحصول المعرفة وبذلك اقتصر الحب عنده على حب المرأة " ومشينا بين الجمال المنظور والجمال المعقول تجمعهما في شخصها ومعانيها على حين الطبيعة لا تكاد ترضيك من هذه الجهة إلا إذا عرضت لك ألف شيء "(1) والحب في إطار الصداقة ، وحب المثل العليا الفلسفة والعلم ، ولكن امتنع عن الحديث عن الحب الإلهي كما هو الحال عند أهل العرفان من متصوفة بحكم المذهب الذي ينتمي إليه وهو المذهب الظاهري الذي يرفض المحبة كطريق للعبادة ، كما أنه يحارب التأويل الذي تقوم عليه تجربة المتصوفة في هذا الأمر." قالوا جلت الحقيقة أن تكون البشرية محلا لتلقيها ، وأقول جلت مرة أخرى أن تكون المرأة هي هذا الحل ، فما للمرأة الجميلة والفلسفة ؟ اللهم لا تبتل بها من النساء إلا ذات وجه غضن "(2) لقد برع ابن حزم في نظرية المعرفة عندما أرجع الأصل فيها إلى الحواس والعقل ، ولم يكن هذا الأمر بعيدا عن المنهج الذي اختاره لنفسه أي الظاهرية وأشد الارتباط بالنصوص الدينية ، فهو وإن أعطى قيمة للعقل على وجه الدقة كان هدفه خدمة هذا الشرع بما أوتي هذا الإنسان من أدوات ، لقد كان هذا الفيلسوف مجددا بحق في مجتمعه الأندلسي الذي طغى عليه البعد المذهبي المتشدد الذي أغلق أي سبيل للتجديد و الابتكار ، فقد كان الرجل من أهل التنوع وليس الجمود ، من خلال تعاطيه لتلك المذاهب التي عرفتها الأندلس فمن مذهب الأوزاعي إلى المذهب المالكي إلى المذهب الشافعي وصولا إلى المذهب الظاهري ، وربما هذا التنوع حفز ابن حزم كغيره من علماء الفقه في المشرق وفي الأندلس على الولوج لموضوع على غاية من الأهمية موضوع يتطلب جرأة وشجاعة من لدن الفقيه وهو موضوع الحب الذي بحث فيه وأسهب وأطال الحديث عن حقيقته وأسبابه وأحواله ولم يبخل الرجل بإقحام تجاربه

(1) – مصطفى صادق الرافعي ، رسائل الأحزان ، ص : 88 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 87 .

الشخصية إلى جانب تعاطيه مع تجارب أصدقائه ومعارفه ، في سعي حثيث لبلوغ مقصده وهو الوصول إلى تأسيس فلسفة له وهي فلسفة الحب ، ولقد تكلم عن هذه العاطفة من منطلق نفسي وعلمي وفي قالب ديني ، وإلا لماذا اقتصر حديثه عن موضوعات الحب بالتطرق لحب المرأة ، والصداقة والمثل العليا و مجالس العلم ، بينما كان حديثه عن الحب الإلهي يكاد يكون معدوما ، وهو أمر مفهوم فالكثير من علماء الفقه لا يرون حرجا في حديثهم عن الحب اتجاه الأشياء إلا ما تعلق بالذات الإلهية ولذلك لا غرابة عندما نجدهم يكنون عداء لأهل العرفان والمتصوفة الذين أسهبوا كثير في حب الله وعشقهم له ورأوا أن الحب هو أقصر الطرق للوصول إلى الله وتحقيق السعادة ، فالسلفية والظاهرية والحنابلة تعد من أكثر الفرق تشددا في مسألة الحب الإلهي ، والمتتبع لحديث ابن حزم عن حب المرأة أو حب العلم ومجالسه ليجد أن الرجل يشترط المعرفة لتحقق هذا الحب ، ولعل هذا ما ذهب إليه المتصوف أبو حامد الغزالي ، وإن كان بعض الصوفية الآخرين من أمثال ابن عربي يشترطون المحبة لتحقيق المعرفة ، وعلى ما يبدو أن ابن حزم لا يفصل بين الأمرين و يجعل أحدهما شرط للأخر بغض النظر عن الأسبقية الزمنية ، فكلما كان المرء عارفا بموضوعه كان أكثر حب له ، كما وأن الحب طريقا للوصول إلى المعرفة.

الفصل الثالث

الفصل الثالث : المعرفة والحب ما بعد ابن حزم الأندلسي .

المبحث الأول : المعرفة والحب في الأندلس .

- المعرفة عند الحميدي وابن رشد .
- الحب عند الحميدي وابن رشد .
- ارتباط المعرفة والحب عندهما .

المبحث الثاني : المعرفة والحب في المشرق .

- المعرفة عند الغزالي وابن عربي ابن القيم الجوزية وابن تيمية .
- الحب عند الغزالي و ابن العربي و ابن القيم الجوزية وابن تيمية .
- ارتباط المعرفة بالحب عندهم .

المبحث الثالث : المعرفة والحب في الفكر الغربي .

- المعرفة عند توما الأكويني .
- الحب عند أندرية كابيلانوس .
- ارتباط المعرفة بالحب .

تمهيد:

بعد رحلة طويلة مليئة بالنجاحات والمحفوفة بالمكائد والدسائس وفي أوج الصراع والحروب الطائفية رحل ابن حزم وقد ترك رصيدا كبيرا من إنتاج فكري وفلسفي وديني وعلمي شمل شتى المعارف في كتب ورسائل تنوعت بتنوع الموضوعات والاختصاصات كما وأنه ترك محبين وراءه ينهلون من فكره و يسيرون وفق منهجه في تلك المدرسة الفقهية والفكرية والعلمية التي حملت لواء الظاهرية التي أسسها في ظل الصراع الفكري والفقهي المحتدم بين المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية مؤسسا منهجا جديد تجاوز التقليد ودعا للاجتهاد ورد الاعتبار لدور العقل ، وقد امتدت مدرسته وفكره وآراءه عبر القرون التي تلت رحيله إن في المشرق أو المغرب من خلال تلاميذه الأوفياء وأتباعه والمتأثرين به حتى لا يخلو عصر إلا وذكر فيه ابن حزم وذكرت مؤلفاته بل إن امتداد مدرسته وصل إلى الزمن الحديث والفترة المعاصرة وإن قل عديد أتباعها فظهر الكثير من اعتنق مذهب وفكر ابن حزم وبعد كل ذلك يمكننا أن نبسط مجموعة من الأسئلة نراها كفيلة بتوضيح الرؤيا حول ما جرى بعد رحيل ابن حـــزم وهي:

بعد رحيل ابن حزم ماذا بقي من فكره ؟ من هم تلامذته ؟ ما مصدر معرفتنا به وبمؤلفاته؟ وهل امتداد المذهب انحصر بفترة بعينها ؟ ما هي نظرة من جاء بعد ابن حزم له ؟ وهل مدى تأثير فكره الظاهري على المستوى العالم العربي إن في المشرق أو المغرب ؟ وهل امتد هذا التأثير إلى الفكر الأوربي ؟ ما مداه وما حدوده ؟

ما بعد ابن حزم في الأندلس:

فكما أن البعض ممن درسهم ابن حزم وكانوا على مذهبه وبعد وفاته انصرفوا عنه واعتنقوا مذاهب أخرى كابن حيان القرطبي والذي اتجه إلى مصر فلم يجد للظاهر أي أثر له الأمر الذي دفعه إلى ترك الظاهر واعتناق المذهب الشافعي الذي كان سائدا فقد بقي الكثير من محبي ابن حزم من أصدقاء وتلاميذ يسيرون على نفس الطريق الذي سار فيه وإن بدأ مذهبه الظاهري بالأفول وما صاحبه من قلة التابعين له فالمؤكد وعلى الرغم من كل ما ذكرنا أنه قد ظهر في الأندلس العديد من المفكرين والفلاسفة الذين ساروا على نهج ابن حزم وبخاصة ممن تشرب من علمه وتأثر بنهجه وأخذ بالظاهر الذي كان يعتنقه رغم الظروف التي كانت تحيط بالأندلس على وجه العموم وقرطبة على وجه الخصوص من صراعات وحروب ورغم تقلص نفوذ هذا المذاهب والتباين في أعداد معتنقه في الفترات اللاحقة بعد ابن حزم فلا يخلو عصر إلا وهناك ذكر له في مجالس الفقهاء والعلماء و إشادة للبعض في ظاهريته و متأثر بشجاعته وما تمتع به الرجل من صدق وصدح بالحق ولا غرابة إذا وصل تأثيره إلى الفترة المعاصرة بإعجاب البعض به حدا لا يوصف.

الحميدي:

" وقد تتابع هؤلاء المتأثرون عبر القرون ، ولئن كنا قد ذكرنا تلامذته المباشرين الذين كانوا الطليعة الأولى لمدرسته من أمثال الحميدي وصاعد وأبي محمد ابن العربي وغيرهم " (1) يعد الحميدي من أصدقاء ابن حزم الذين ساروا على نهجه واقتفوا أثاره إلى أخر لحظة من حياتهم إذ ظل على مذهب الظاهر ، ولقد عرف الرجل بكتاباته في التاريخ ، والحميدي هو أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد بن يصل الأزدي ، الميورقي الأندلسي المشهور بأبي عبد الله نسبة إلى جده ، المولود في جزيرة ميورقة والذي نشأ في قرطبة ، وكانت ولادته قبل 420 هـ – 1029 م .

اهتم به والده منذ نعومة أظافره وجعله يتلقى العلم وهو صغير لم يبلغ الخمس سنوات ، وكان أول سماعه سنة 425 هـ – 1037 م على يد اصبغ بن راشد ، وعندما شب بدأ يلازم شيوخ مدينته على رأسهم أبا محمد علي ابن حزم الذي اختص به وأكثر من الرواية عنه واشتهر بصحبته ، فضلا عـــــلى

(1) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم الأندلسي ، ص : 346 .

اعتناقه لمذهبه . وفي سنة 448 هـ - 1056 م رحل الحميدي إلى المشرق بسبب حروب الطوائف التي اندلعت في الأندلس وفي أثناء رحلته تلك مر بإفريقيا وقد مر على مصر فتناظر مع شيوخها وأخذوا عنه وأخذ منهم ، كما أنه زار الشام وانتهى به المطاف في بلاد الرافدين بمدينة بغداد وقد جمع وصنف " الجمع بين الصحيحين " ورتبه وأحسن ترتيبه ، كما وله كتاب " جذوة المقتبس " في تاريخ الأندلس . توفي بمدينة بغداد في السابع عشر ذي الحجة سنة ثمان وثمانين وأربع ومائة عن بضع وستين سنة أو أكثر . تاركا إرثا قيما أشهره كتابه " جذوة المقتبس " في تاريخ الأندلس ، ومشاهير أعلامه ، وقد ألفه في مدينة بغداد وذلك بناء على طلب أهلها له من خلال ما سمعوه منه عنها ، فقد كان الحميدي كثير الشوق والحنين لوطنه الأصلي الأندلس ، وقد جاء الكتاب في عشرة أجزاء ، ففي الجزء الأول لمحة تاريخية تحدث فيها عن فتح الأندلس على يد طارق بن زياد وموسى بن نصير ، وفي موضع أخر حديث عن عصر الولاة والدولة الأموية وأمرائها وخلفائها ، كما تضمن هذا الجزء كلام عن بعض أمراء الطوائف ، وأما الأجزاء التسعة المتبقية من الكتاب فقد خصصها لأصحاب الحديث وأهل الفقه والأدب والأخبار متضمنة تسعمئة وسبعة وثمانون شخصية . وعلى الرغم من موالاته للأمويين فقد انتقد الجائرين من حكامها كما وأنه مجد المحسنين منهم . وقد كانت أهم مصادره من خلال مؤلفات ابن حزم ومروياته فقد أكثر من الأخذ منه واختص به " عن الفقيه أبي عبد الله الحميدي قال : كان لشيخنا الفقيه أبي محمد بن حزم في الشعر والأدب نفس واسع وباع طويل . وما رأيت أسرع بديهة منه ، وشعره كثير ، وقد جمعته حروف المعجم " . (1) وإلى جانب ابن حزم وغيره فقد اعتمد على ما حفظته ذاكرته ومن خلال مشاهدته ومعاينته للأحداث ورحلاته في الأندلس أو خارجها .

ابن رشد:

" كان ابن رشد قد استند في تأسيس مشروعه المعرفي على دراسة الفقيه المتشدد ابن حزم" (2) رغم بعد المسافة الزمنية بين ابن حزم وابن رشد الحفيد إلا أنه وبحكم الجغرافيا التي جمعتهما ، وبحكم دعوتهم لإعمال العقل و أنهما مؤسسي مشروع نهضوي فكري في الأندلس، وتشابه نكبتيهما ، إلا أن يلمـــــس

(1) – ابن بسام ، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق : إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان ، القسم الأول ، المجلد الأول ، 1997 ، ص 172 .

(2) – إسماعيل نوري الربيعي، في الأصول التاريخية للفلسفة العربية ، مجلة الأكاديمية العربية المفتوحة في الدنمارك ، ص : 100. www.ao-academy – org .

تأثر وإن لم يتم التصريح به لابن رشد به ،" وليس لدينا شك في أن ابن رشد كان متأثرا في بعض جوانب تفكيره بتفكير ابن حزم كما يظهر ذلك من كتابه في الفقه المقارن " بداية المجتهد " (1) عرفت الأندلس في خلال مراحل صعودها أو نزولها أقطابا من العلماء والفلاسفة والمفكرين الذين برعوا في شتى الصناعات إن في الفلسفة أو الفقه أو العلوم ولعل من أبرز هؤلاء في مراحل تلت ابن حزم ابن رشد الذي كانت له مكانة وحظوة كبيرتين في أوساط العلماء في العصور الحديثة و" هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد ، ويكنى أبا الوليد ، ويلقب بـ : (الحفيد) تمييزا له من أبيه وجده اللذان كانا قاضيين مشهورين " . (2)

ولد ابن رشد في مدينة قرطبة الشهيرة بالأندلس ، عام (59 هـ - 1198 م) ، وهو فيلسوف وفقيه وقاض ، تولى منصب قاض قضاة قرطبة ، وهو طبيب أيضا ، ويعود له الفضل في تعريف أرسطو لأوروبا من خلال الشروح . و قد تتلمذ على يد الكثير من أعلام الأندلس من أشهرهم ابن طفيل الذي إلى جانب ما قدمه له من علم فيعود له الفضل بالتعريف به وتوفير سبل نشر فلسفته عندما كان يقدمه للحكام والأمراء بحكم مكانته " لا نجد من المشتغلين بالفلسفة العربية قديما وحديثا من ينكر دور ابن طفيل في تقديم الحصانة السياسية للفيلسوف ابن رشد " (3) ولو عرجنا قليلا على موضوع المعرفة عند ابن رشد فإننا نجد أنه لم يمتلك مشروعا معرفيا ، غير أن هذا لا يلغي بأي حال من الأحوال جانب من حديثه عن هذه المشكلة وبخاصة في مسألة التوفيق بين المنقول والمعقول ، " فهو يرى أن المعرفة الإنسانية والعلم الإنساني نابع وصادر من الواقع الموضوعي ، من الوجود ، وأن التغيرات والتطورات التي تصيب هذا النوع تعكس بدورها تغيرات في هذا العلم وتلك المعرفة ". (4) العالم الخارجي بالحس والتخيل ، ثم يتم تجريدها فتصبح حقائق ذهنية .وأن المعرفة تستمد من عالم الحس وحده . ويقسم العقل إلى ثلاثة أقسام : هيولاني هو مجرد استعداد ، وعقل بالملكة تحول من القوة إلى الفعل وعقل فعال هو فعل دائم ، وصورة محضة وخارج أنفسنا ، وبه يتحول العقل الهيولاني إلى عقل بالملكة . "إن أي لون من ألوان المعرفة جزئية أو كلية ، لا يمكن إلا أن يكون مرتبطا بالواقع ونـــابعا منه ، حتـــى القضايا

(1) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم الأندلسي ، ص : 381 .

(2) – عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، 1984 ، ص : 19 .

(3) – صايم عبد الحكيم ، ابن طفيل ، (الدرس الإبستمولوجي المعاصر) ، ص : 123 .

(4) – محمد عمارة ، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف بمصر ، 1971 ، ص : 87 .

الكلية التي يؤلفها الذهن الإنساني من الجزئيات بواسطة العمليات العقلية المعقدة ، ومنها التجرد حتى هذا يرى أبن رشد أنها موجودة في الواقع قبل أن توجد في الذهن " . (1) ويفهم من ذلك وصول ابن رشد إلى الفهم التجريبي للظواهر وقد سبق بذلك علماء النهضة والتطور العلمي الذي حصل فيما بعد " فقد استبان من خلال هذا الكلام أن غاية الشريعة والحكمة واحدة ، وهي بلوغ الحق في ذاته ، بيد أنهما يسلكان مسلكين مغايرين ، فالحكمة تصل إلى الحق عن طريق البرهان ، في حين أن الشريعة تصل إلى ذلك عن طريق الفطرة والإيمان، وليس عن طريق البرهان ".(2) تتلخص فلسفة ابن رشد عن موضوع المعرفة في مسألة التوفيق بين المنقول والمعقول البيان والبرهان والذي تطرق إليه من قبل الكندي وابن سينا وابن طفيل وغيرهم ، ولقد انطلق ابن رشد من سؤال وهو : هل النظر العقلي في الفلسفة والعلوم يبيحه الدين ؟

ليستنج أن غرض الفلسفة في حقيقة الأمر هو النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع . " إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ماهي مصنوعات ، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة الصانع . وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجدات ، وحث على ذلك " . (3) ، لقد جاء الشريعة حافلة بالآيات الداعية لإعمال العقل كقوله تعالى : " إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب " . (4) وقوله تعالى : " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت " . (5) ففي هذه الآيات إشارة صريحة إلى وجوب استعمال القياس العقلي أو القياس الفقهي معا ، الأمر الذي يؤكد على أن الشرع يحض على النظر والبحث عن الحقيقة في العلم . فالاعتبار الذي أشار إليه فيلسوفنا ليس إلا استنباط المجهول من المعلوم ونعني به القياس . وأن أكمل أنواع القياس هو البرهان ، لذلك يجب على من يطلب الوصول إلى معرفة الله وسائر الموجـــودات هو بإتقان أنواع البراهين وشروطها وأنواع القياس وأجزائه ومقدماته ، لأن نسبة

(1) – محمد عمارة ، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، ، ص : 87 .

(2) – عزيز الحدادي ، ابن رشد وإشكالية الفلسفة السياسية في الإسلام ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 2010 ، ص : 157 .

(3) – ابن رشد ، كتاب فصل المقال ، قدم له وعلق عليه : ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، 1968 ، ص : 27 .

(4) – سورة البقرة ، سورة رقم : 1 ، الآية : 190 .

(5) – سورة الغاشية ، سورة رقم : 88 ، الآية : 17 .

هذه الأمور إلى النظر كنسبة الآلة إلى العمل . فلا مانع من الاشتغال بالفلسفة عكس كثيرين رفضوا ذلك والذين من بينهم الغزالي ، فمقاصد الشريعة تتوافق مع مقاصد الفلسفة ، ولقد جعلهما في مرتبة واحدة في سبيل الوصول إلى الحقيقة ، فالفلسفة هي الطريق للوصول إلى العلل القريبة ومن ثمة علة العلل أو العلة الأولى وهي الله.

نظرة ابن رشد للمرأة:

يظهر موقف ابن رشد في نظرته للمرأة وهي نظرة متقدمة على ما سبقها من نظرات في من خلال كتاب تلخيص السياسة عند أفلاطون ، والذي يظهر فيه مناصرة لفيلسوفنا لها ودفاعا لدورها و استماتة في إبراز حقوقها ومكانتها في المجتمع ، فكلامه حمل دعوة للمساواة بينها وبين الرجل ." لا أظن أن التاريخ العربي القديم عرف رجلا دعا إلى المساواة بين الجنسين سوى ابن رشد الذي مات 1198 للميلاد . فإنه قال أن المرأة كفء لأن تمارس أعمال الحرب وأعمال السلم معا . وأنها قادرة على دراسة الفلسفة ، وأن الكلبة الأنثى تحرس القطيع كما يحرسه الكلب الذكر ، وأن المجتمع العربي لن يرقى إلا إذا كف الرجل عن استعمال المرأة لتمتعه وقصر نشاطها على البيت " . (1) فيبدأ ابن رشد بتثبيت مسلماته في ذلك ، تلك المسلمات التي لا ينكرها العقل السليم والتي لا تتعارض مع الحس الإنساني المشترك بين البشر وإن اختلفوا في العرق واللسان والمعتقد والثقافة . فالأولى هي أن المرأة والرجل نوع واحد في الغاية الإنسانية ، وما دموا كذلك فإنها تشترك في الأفعال الإنسانية مع الرجل وهذا لا ينفي اختلاف بينهما وهو اختلاف نسبي ذلك أن الرجل أكثر كدا منها وأنها أكثر حذقا في المقابل في بعض من الأعمال . إن ابن رشد يدعو كما أشرنا سابقا إلى المساواة بين المرأة والرجل دون أن نغفل ذلك الاختلاف النسبي بينهما وهو اختلاف تكامل لا اختلاف تفاضل ، مثل اختلاف الأفراد بين النساء والرجال من حيث القوة البدنية والمهارة الذهنية . لذلك فالمرأة من حيث المبدأ والفطرة يجوز لها أن تشتغل بالفلسفة فتكون حكيمة كما يجوز لها أن تشتغل بالسياسة وأن تتبوأ مناصب سياسية عليا .

(1) – سلامة موسى ، ماهي النهضة ، ص : 156 .

حب الله:

فمعرفة الله تؤدي بالعبد إلى الوصول إلى محبته ، ذلك أن معرفتنا بالشيء تجعلنا نحبه فالمعرفة شرط في حصول المحبة ، لا يتم إلا عن طريق إعمال العقل وذلك بالاشتغال بالفلسفة ، فهو يعتقد أن السبيل للوصول لإدراك الله لا يكون إلا بها ، " فقد تبين من هذا في كتب القدماء واجب بالشرع ، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه ، وإن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها ، وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة . وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى " . (1)

ارتباط الحب بالمعرفة:

من المؤكد أن هناك علاقة وطيدة بين المعرفة وظاهرة الحب ، هذه الظاهرة التي تعد سرا من أسرار الوجود والحياة ، وفي فكر الحميدي وابن رشد لا يخلو من تشابك بين المفهومين ، فلا يمكن الوصول إلى معرفة موضوع ما إلا بالرغبة به ، كما أنه لا يمكن أن يتحقق الحب في شيء إلا بمعرفته والقدرة على إدراكه إما بالحواس أو بالعقل أو من خلال الشعور به ، سواء تعلق الأمر بعلاقة المرء بالمعارف والعلوم ومجالس الفكر ، أو بالمرأة أو الأصدقاء ، وحتى في علاقة العبد بربه وإن لم يعبر الرجلين عن ذلك كما هو الحال بالنسبة للمتصوفة من أهل العرفان ، ففي ثنايا فكرهما إن في التاريخ بالنسبة للحميدي مجال اهتمامه أو في الفلسفة بالنسبة لابن رشد مجال إبداعه ، لا يمكن إغفال ، هذه الحقيقة التي تجمع بين مفهومين بارزين ومهمين في تشكل الكثير من الظواهر الإنسانية والوجودية .

(1) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم الأندلسي ، ص : 346 .

ما بعد ابن حزم في المشرق:

لقد رحل ابن حزم ، ولكن كان ذلك ولادة جديدة له فبعد انتشار أفكاره في الأندلس على يد تلاميذه وأتباعه ، هاهي أفكاره تنتقل إلى المشرق ، تلك الأفكار المشبعة بالمذهب الظاهري ومنهج ابن حزم لقد تأثر كثير من أقطاب الفكر والفلسفة والفقه بما خلفه هذا الرجل في شتى الميادين سواء في موضوع المعرفة أو الأخلاق أو التاريخ أو الفقه أو المنطق أو غيرها من الموضوعات والتخصصات ولتكن البداية مع حجة الإسلام أبو حامد الغزالي.

المعرفة عند الغزالي:

رأى الكثير من الباحثين في الحقل المعرفي أن حجة الإسلام " أبي حامد الغزالي " قد تأثر بابن حزم وإن لم يأخذ بمذهبه الظاهري " قال أبو حامد الغزالي حجة الإسلام رحمه الله تعالى : " وجدت في أسماء الله تعالى كتابا ألفه أبو محمد ابن حزم ، يدل على عظم حفظه وسيلان ذهنه " (1) كما وذهب آخرون إلى تأكيد هذا الأمر وأن " أبا حامد الغزالي " قد تشبعوا من فكر ابن حزم وإن تميزوا في مشروعاتهم الفكرية " كان أبو حامد الغزالي واحدا من ابرز المفكرين الإسلاميين الذين تأثروا بابن حزم ، ومثلوا – في مجرى الفكر – تيارا له خصائصه ومنهجه " (2) والمعرفة عند الغزالي تحصل من خلال العقل والحواس والكشف " وبذلك صار للمعرفة عند الغزالي طريقين : الأول يختص بالحواس والعقل والثاني يختص بالمشاهدة والذوق " (3) ورغم الطابع الصوفي الذي تميز به والذي يستبعد معتنقوه دور العقل في بلوغ الحقيقة فقد اختلف الأمر مع الغزالي الذي يمجد االعقل بشرط أن يكون بعيدا عن الأوهام والخيال والتقليد ، ولا يتناقض مع ما جاء به الشـــــرع . ورغم أنه مجده إلا أنه ينتقده في الكثير من الأحيان ، ورغم ذلك فالغـــــزالي واثق من قدرة العقل على الاكتشاف والاختراع ومما لا شك فيه أن تمجيد العقل والثقـــــة فيه وتربية الطفل كلها ترفع مـــــن شأن الإنسان ، فهو يـــــرى أن العقـــل يفضل الحس لأنه أفسح مجـــالا وأوسع موضوعـــــــا ، وأنه يدرك غيـــــــره ويدرك نفسه ، كما أن هناك معقـــــولات لا حصر لها مثل الرياضيات التي يستطـــــرد فيهـــا

(1) – الكتاني الأثري ، وصف المحلى ، ص : 9 .

(2) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم الأندلسي ، ص : 346 .

(3) – صايم عبد الحكيم ، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر ، ص : 53 .

العقل الأعداد إلى ما لا نهاية ، ثم إن العقل يستوي فيه القريب والبعيد وهو يعرج في طرفة عين إلى أعلى السماوات والملكوت والكرى وما وراء حجب السماوات كتصرفه في عالمه الخاص به ومملكته القريبة منه ويرى أن للعقل حدود أيضا فهو لا يستطيع أن يتعرف على الغيبيات ، وهناك أمور تخفى على العقل وهي على صنفين : هناك أمور قد تدركها بعض العقول وتخفى على البعض الآخر . وهناك أمور تخفى على عامة الناس " ومهما يكن من أمر ، فإن العلم الإنساني يحصل من طريقين : التعلم الإنساني والتعلم الرباني . ويكون التعلم على وجهين أحدهما خارج ، وهو التحصيل بالتعلم ، والآخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكير " . (1)

المعرفة عند ابن عربي:

إن المعرفة عند ابن عربي تمر عبر سبيلين هما : الكشف الصوفي والنظر العقلي وهو بذلك يحاول أن يطبع عالم الغيب بطابع العقل من خلال إبراز ترتيب وتدبير الكون بصدوره عن الواحد الذي يتجلى في تجليات كثيرة ويظهر ذلك من خلال جدل نازل تجليات الحق وجدل صاعد في ارتقاء الإنسان بالتجربة الذوقية إلى مرتبة الألوهية . فرغم أن العديد من المتصوفة لا يعولون على العقل في الوصول إلى الحقيقة فإن ابن عربي بخلاف ذلك يؤكد على أهمية العقل في تحصيل المعرفة ، كما وأنه أعطى أهمية بالغة للحواس ولملكة الخيال في الموضوع ذاته . فقد كان يرى دائما أن ملكات الإدراك عند الإنسان واحدة ، غير أنه إذا كان للعقل قدرة فائقة على فهم معطيات الطبيعة والكثير من الظواهر الميتافيزيقية و المجردة فإن العقل يبقى قاصرا ومحدودا عندما يتعلق الأمر بذات الله تعالى " إن البراهين العقلية الوجودية لا تكفي هذا الإنسان لتحقيق السعادة التي تتمثل في معانقة المطلق والاتحاد به . المعرفة (العقلية) مرحلة لإدراك ظاهر الوجود ، والتوصل إلى (معرفة) الخالق المبدع مجرد معرفة تثير الشوق وتوقظ الله تعالى متعذرة وتبقى سرا إلهيا أما ما عداها فيمكن تحصيله والوقوف عليه . الحنين إلى (التواصل) تواصل اليقين بالكشف والمشاهدة لا مجرد الاكتفاء بالمعرفة " (2) لذلك لا مفر من البحث في أسمائه وصفاته للتقرب منه ولن يكون ذلك إلا عن طريق القلب وطريقا الكشف والمشاهدة والتجلي في إطار التجربة الذوقية والممارسة الصوفية.

(1) – حنا الفاخوري / خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص : 316 .

(2) – نصر حامد أبوزيد ، هكذا تكلم ابن عربي ، الهيئة العامة للكتاب بمصر ، 2002 ، 107 .

وحتى الصوفي العارف الواصل الكامل يبقى عاجزا عن إدراك الذات الإلهية ، وغاية العارف هي إدراك تجليات الله بأسمائه وصفاته في جواهر الوجود ، فمعرفة كنه ويؤكد ابن عربي أن الأنبياء والمرسلين وحدهم من يمتلك حقائق مطلقة غير أن الأمر إذا تعلق بالذات الإلهية تصبح تلك المعارف والحقائق نسبية ، كما أن الأولياء الصالحين لهم قدرة هم الآخرين في امتلاك مثل تلك الحقائق التي أعطيت للأنبياء والرسل ، لأنها مستمرة ومفتوحة كما أن الولاية مستمرة هي الأخرى والحالة نفسها إذا تعلق الأمر بالذات الإلهية فإنها عندهم تتخذ حجابا وسترا ، وتصبح سرا مغلقا . ويرى ابن عربي أن المعرفة مطلقة بالنسبة للأنبياء والمرسلين ، لكنها محدودة في الوقت ذاته ومغلقة عندما يتعلق الأمر بالذات الإلهية . وأن المعرفة بالنسبة إلى الأولياء الكاملين من البشر مستمرة ومفتوحة ، لأن الولاية مستمرة مع بقاء معرفة الذات الإلهية حجابا وسترا مغلقا ، إن هذه المعرفة وكم الحقائق الذي يتحصل عليه هؤلاء الناس المتميزون هو هبة إلهية اختص بها الله تعالى بها من اصطفاهم من الناس ورغم ذلك فإن ابن عربي لم يغلق الباب أمام كل وارد على المعرفة من إمكانية بلوغها ، فهو يرى أن أي إنسان عادي يستطيع أن يرتقي في معارج المعرفة بواسطة الإرادة التي تظهر من خلال قيامه بالرياضات والمجاهدات الصوفية لبلوغ صفاء النفس بحيث تصبح هذه الأخيرة قادرة على استقبال الأنوار الإلهية بواسطة التأويل المستمر للوجود والذي يتجدد خلقه على الدوام ، " كانت الخليقة قائمة أصلا في الذهن الإلهي كنماذج أزلية يدعوها ابن عربي أعيانا ثابتة . إلا أن الله الذي كان مخفيا في الأصل أراد أن يكشف عن ذاته فأبدع الخليقة بأسرها بفعل الأمر ، وهي منه كالصورة في المرآة أو الظل من الشخص أو العدد من الوحدة ، أما حافزه على إخراج العالم من العدم إلى الوجود فهو (حركة حب) " . (1)

المعرفة عند ابن تيمية:

أصل العلم عند ابن تيمية هو الوحي الذي أنزل على الرسول – ﷺ – وهو يأخذ من رواة الحديث مثل الإمام البخاري والذي أخبر عن صفة نزول القرآن ، فمفهوم العلم استمده علماء الإسلام بحسب رأيه من القرآن وأنهم استنبطوا منه قواعد الإثبات . وفي تحصيل المعرفة فإنه يرى أن هناك العلم الحاصل بالملائكة وهو القرآن الكريم بواسطة الوحي ، فالقرآن هو أصل العلم وهو الأصل الأول في إخبار الناس وتعليمهم قضايا تعجز عنها مداركهم بالنظر . " فإن الذي جاءت به الشريعة من نوعي النظر :

(1) – محمد تقي المدرسي ، العرفان الإسلامي ، نظريات البشر وبصائر الوحي ، دار البيان ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، 1992 ، ص : 177 .

هو ما يفيد وينفع ويحصل الهدى ، وهو بذكر الله وما نزل من الحق فإذا أراد النظر والاعتبار في الأدلة المطلقة من غير تعيين مطلوب فذلك النظر في كتاب الله وتدبره " (1) وهناك العلم الحاصل بالبداهة وهو الذي يقع بالفطرة والذي استفاد منه الفلاسفة في وضع مقدمات القياس والتي هي مقدمات بديهية مسلما بها مثل معرفة الإنسان بربه فهذا الأمر يحصل بصورة فطرية في النفس اضطرارا وليس بالكسب . ويؤكد على أن العلم سواء كان نظريا أو بديهيا فإنه نسبي ، وأن النظر العقلي يؤدي إلى العلم ولكن بشرط سلامته من المعارضات من مثل إتباع الهوى والوقوع في الاستبداد بالرأي ونزغ الشيطان . فطرق العلم هي الحواس والعقل والنقل والإلهام وأنها خاضعة بإرادة عليا التي خلقها الله في العبد والأسباب التي جعلها في الأشياء . " إن العبد له قوة الشعور والإحساس والإدراك وبقوة الإرادة والحركة وإحداهما أصل الثانية مستلزمة لها والثانية مستلزمة للأولى ومكملة لها . فهو بالأولى يصدق بالحق ويكذب الباطل وبالثانية يحب النافع الملائم له ويبغض الضار المنافي له " (2) فالعلم الإلهي فهو أقرب للنفوس وأكثر رسوخا من العلم الرياضي والعلم الطبيعي لأن العلم الإلهي فطري قبله العقل والشعور وغيره عقلي لا يدركه الناس بدرجة واحدة بل يتفاوتون فيه على فمنهم من يفهمه ومنهممن لا يفهمه أبدا . " وذكر الله يعطي الإيمان وهو أصل الإيمان ، والله سبحانه هو رب كل شيء ومليكه ، وهو معلم كل علم وواهبه ، فكما أن نفسه أصل لكل شيء موجود فذكره والعلم به أصل لكل علم ، وذكره في القلب . والقرآن يعطي العلم المفصل فيزيد الإيمان " (3) ومن خلال إسهامات ابن تيمية الفكرية نلمس درجة التأثير الكبير الذي طبعه ابن حزم فيه " ولقد قرأ كتب ابن حزم وعلق على بعضها وحرر ما كان من ضعف فيها ، واستعمل الأدوات ذاتها التي عرفت عن ابن حزم وكان أسلوبه قريبا من الأساليب الحزمـــية العنيفة الحادة " . (4)

(1) – ابن تيمية ، نقض المنطق ، حقق الأصل المخطوط وصححه : الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة – سليمان بن عبد الرحمن الصفية ، صححه : محمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، مصر ، الطبعة الأولى ، 1951 ، ص : 33 .

(2) – المصدر نفسه ، ص : 29 .

(3) – المصدر نفسه ، ص : 34 .

(4) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم الأندلسي ، ص : 351 .

الحب عند الغزالي :

الحب عند الغزالي يستوجب معرفة وإدراكا ،" فالحب عبارة عن ميل الطبع إلى الشيء الملذَ " . (1) ذلك أن الإنسان لا يحب إلا ما يعرفه ، ومادام الحب يتطلب إدراكا ومعرفة فإنه بذلك يستبعد المخلوقات الأخرى ومنها الجمادات وأن تتصف بهذه الصفة ، فالحب إذن خاصية الكائنات العاقلة كالإنسان الذي يحب ويحب فالحب لا يحصل إلا من خلال الإدراك والمعرفة كما أن الوصول إلى المعرفة والإدراك تستوجب الحب . هذا الإدراك الذي هو بدوره خاضع لميل الطبع السليم وذلك في جلب اللذة واجتناب الألم كان الحب الأول في نظره حب الذات لذاتها هذا الحب الذي تقوم عليه كل أشكال الحب الأخرى .

ويرى الغزالي أن للمحبة خمسة أسباب:

" الأول محبة الإنسان نفسه ، والثاني محبته لمن يحسن إليه والثالث محبته للمحسن في ذاته ، والرابع حبه لكل ما هو جميل في ذاته ، والخامس المناسبة الخفية بين المحب والمحبوب " . (2)

ويرى أن أغرب حالات الحب الحالة الأخيرة ، فالأرواح تتناسب وتتعارف منذ البدء و تتحابب وتتآلف وتتعاشق.

ارتباط المعرفة بالحب عند الغزالي:

فالحب لا يكون دائما للأشياء المسحسنة بسبب الاتفاق بين كل عاشق ومعشوقه ، ومثلوا لذلك بالحساسة والمحسوس ، فالعين لا تشتاق إلا للألوان والأشكال ولا تستحسن إلا أفضلها والأذن لا تشتاق إلا الأصوات والأنغام ولا تستحسن إلا أفضلها ، ولما كانت تراكيب أمزجة الحواس والمحسوسات كثيرة ثابتة على حالة واحدة صارا القوى الحساسة في إحساسها لمحسوساتها متغيرة ، فنجد واحدا من الناس يستلذ في وقت ما شاء ويستحسنه في وقت آخر ، ويكرهه ويتألم منه ، هل ذلك بحسب اختلاف التراكيب والأمزجة وقد وضع الغزالي للمحبة أوصولا وأسباب وهي :

- المعرفة : بوصفها شرطا سابقا على الحب ، فالإنسان لا يحب إلا ما يعرفه ويدركه .
- التوافق في الطبع : فالإنسان لا يحب إلا ما وافق طبيعته ، لأنه يلذه ويسره ، ولا يكره إلا ما ينافر

(1) – عبد الحميد خطاب ، إشكالية الحب في الحياة الفكرية والروحية في الإسلام ، ص : 48 .

(2) – علي حرب ، الحب والفناء ، ص : 101 .

طبعه . " يرى الغزالي أن الإنسان قد يحب ذاته ، لا لفائدة تنال منه في حال أو مال ، بل لمجرد المجانسة والمناسبة في الطباع الباطنية والأخلاق الخفية ، ويدخل في هذا القسم فيما يرى ، الحب للجمال ، إذا لم يكن للمحب غرض خبيث ، فإن الحب مستملح لذاته ، وإن قدر فقد أصل الشهوة "(1) – الحواس والمدركات : فالمحبوبات تختلف باختلاف الحواس والإدراك فلكل حاسة لذة تلائم وظيفتها فالعين تلذ بإبصار الصور الجميلة والأذن تلذ باستماع النغمات المتناسقة ." بالنظر إلى الفواكه والأنوار والأزهار والتفاح المشرب بالحمرة ، وإلى الماء الجاري ، والخضرة من غير مذموم إذ تحب لعينها ، وهذا الحب كما يقول الغزالي لا يدخل في الحب لله ، بل حب الطبع وشهوة النفس وهذا مباح ولا يوصف بمدح أو ذم " .(2) ومن علامات حب الله بناء مجتمع متماسك متعاطف متراحم والعمل على بذل النفس والنفيس للمحافظة على أمنه واستقراره .– الأخلاق : فهي العامل الحاسم في تكوين الحب والكراهية ، فكلما كان الخلق حسنا أوجب الحب والتآلف والتوافق وكلما كان سيئا أوجب الكراهية والتحاسد . ولكن أفضل الحب عند الغزالي هو حب الله ولله ،ولا غرابة في ذلك إذا عرفنا أن الغزالي اتجه في وقت ما إلى التصوف والتجربة الذوقية تلك التجربة التي خاضها والتي عبر عنها في كتاب " المنقذ من الضلال "." وليس بمستنكر أن يشتد حبك لإنسان لجملة" وقد كان أبرز ما خالف الغزالي فيه ابن حزم هو موقف كليهما في التصوف ، فقد كان شأن الغزالي في التصوف شأن تلميذ ابن حزم الشهير الذي سمع عنه معظم مصنفاته:محي الدين بن عربي، والذي كان ظاهري الفروع ، باطني الاعتقاد ، وإن كان ثمة فرق كبير بين الغزالي ومحي الدين (3)

ابن عربي : ولقد امتد تأثير ابن حزم على كثيرين وإن اختاروا طريقا لهم مختلف عن الطريق الذي سلكه ولعل من بين هؤلاء ابن العربي " وكان لابن حزم تأثير بصورة ما على الصوفي المعروف محي الدين ابن عربي أبو عبد الله محمد بن علي الطائي المتوفى سنة 638 هـ والملقب بالشيخ الأكبر متأثرا

(1) – زكي مبارك ، الأخلاق عند الغزالي ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، مصر ، 1968 ، ص : 252 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 253 .

(3) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم الأندلسي ، ص : 349 .

بابن حزم في الفروع " (1) وهو أبوبكر محمد بن عربي الطائي ولد في مرسية على الساحل الشرقي للأندلس سنة 560هـ . 1164 م ، وكان يلقب بابن سراقة ، نشأ في طفولته داخل الأندلس .

حب المرأة عند ابن عربي:

يرى ابن عربي أن الحب فكما يتجه للخالق تعبدا وتقربا فإنه يتجه إلى المخلوقات في السعي إلى بلوغ الكمال أوليست هذه المخلوقات صورا لله ، فالمتصوف يعشق الله من خلال كمال صوره في هذه المخلوقات شرط أن يكون ذلك الأمرلا يوصل إلى الشرك " وكذلك الحب إلى المخلوقين إذا تعلق بجناب الحق وتخلص له من علاقته بالأنداد الذين جعلها المشركون شركاء له في الألوهية " (2) وفي موقع أخر يحدد لنا ابن عربي معنى الحب ويحاول إعطاء مفهوم له لا يخلو من النهج الصوفي . وفي تحديد مفهوم الحب فيكون بالعقل والتجربة الذوقية " اعلم أن الحب معقول المعنى وإن كان لا يحد، فهو مدرك بالذوق غير مجهول، ولكنه عزيز التصور، فإن الأمور المعلومات على قسمين: منها ما يحد ومنها ما لا يحد ، والمحبة عند العلماء بها المتكلمين فيها، من الأمور التي لا تحد، فيعرفها من قامت به ومن كانت صفته ، ولا يعرف ماهي ولا ينكر وجودها ".(3) ويرى أن سر حب المرأة هو أن الله تعالى منزه عن أن يشاهد بدون تجلي ومظهر ، وكل مظهر يكون جامعا أكثر للأسماء والأوصاف الإلهية يدل على الله بصورة أفضل، والمرأةهي أكمل من الرجل في مظهرية الله ، لأن الرجل هو مظهر القبول والانفعال فقط ، فمن هذه الناحية فإن المرأة أكمل من الرجل "حبب إلي من دنياكم ثلاث و ذكر النساء والطيب وجعلت قرة عينه في الصلاة . فابتدأ بذكر النساء وأخر الصلاة ، وذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها . ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه . فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه".(4) فهو يرى أن حب الله تنطلق من حب المرأة فهي تجلي إلهي يظهر للمتعبد " فصورة رجوعه إلى الله في محبتهن بأن يرى أن الكل أحب بعضه وحن إليه ، فما أحب سوى نفسه، لأن المرأة في الأصل خلقت من الرجل من ضلعه القصري ، فينزلها من منزلة الصورة التي خلق الله الإنسان الكامل عليها، وهي صورة الحق فجعلها مجلى له، وإذا كان الشيء مجلى للناظر فلا يرى الناظر في تلك الصورة إلا نفسه ، فإذا رأى في هذه المرأة نفسه بشدة حبه فيها وميله إليها رأى صورته (5)

(1) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم الأندلسي ، 350 .

(2) – ابن عربي ، لوازم الحب ، تحقيق : موفق فوزي الجبر ، ص : 41 .

(3) – ابن عربي ، الحب والمحبة الإلهية ، جمع وتأليف : محمود محمود الغراب ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا ، ص : 26 .

(4) – عادل العوا ، الإنسان ذلك المعلوم ، ص : 108 .

(5) – ابن عربي ، الوصايا ، ص : 40 – 41 .

حب الله:

يرى ابن عربي أن محبة هي محبة الله تعالى وهي لا تتحقق إلا من خلال التجربة الذوقية والكشف والتجلي ، " فالحب مقام إلهي ، وصف الحق تعالى به نفسه ، وتسمى بالودود ، وفي الخبر بالمحب ".(1) يرى ابن عربي أن معرفة أسماء الله وأن الإحاطة بصفاته كفيل بإدراك تلك المعرفة . إن المعرفة عنده مرتبطة بالحب ، فالحب أصل العبادة بل أنها سرها وجوهرها ، فلولا المعرفة بالمحبوب لما عبد . ذلك أن الشيء لا يعبد إلا إذا خلع عليه المتعبد عباءة القدسية وهو لا يقدسه إلا بعد أن يعرفه ويحبه

وأن الحب هاهنا سبب الخلق كما يعتقد ابن عربي فلما أحب الله ذاته وأحب أن يعرف خلق الخلق . معرفة العبد بربه تتخذ مسارا جدليا نازلا وأخر صاعدا ، فتجليات الحق تتخذ ذلك الجدل الهابط ، " فلما عرفنا به من الأعمال التي تؤدينا إلى سعادتنا ونجاتنا ، من الأمور التي لا توافق أغراضنا ولا تلاؤم طباعنا ، وعرفنا بمصالحنا دنيا وآخرة ، ونصب لنا الأدلة على معرفته حتى نعلمه ولا نجهله ، ثم إنه رزقنا وأنعم علينا مع تفريطنا بعد علمنا به وإقامة الدليل عندنا على أن كل نعمة نتقلب فيها إنما ذلك من خلقه وراجعة إليه ، وأنه ما أوجدها إلا من أجلنا لننعم بها ونقيم بذلك " . (2) أما التجربة الذوقية التي ينطلق منها المتصوف فإنها تتخذ الجدل الصاعد ، " بالثناء عليه بما هو عليه وبما يكون منه ، وهذا تسبيح فطري ذاتي عن تجل تجلى لهم ، فأحبوه فانبعثوا إلى الثناء عليه من غير تكليف بل اقتضاء ذاتي وهذه العبادة الذاتية التي أقامهم الله فيها بحكم الاستحقاق الذي يستحقه " . (3) ورغم أن أغلب المتصوفة استندوا في سعيهم للوصول إلى الحقيقة على العرفان لا البرهان القلب لا العقل ، فإن ابن عربي أعطى أهمية للنظر العقلي وأكد على ضرورته في الحياة ، ولكنه بالمقابل أكد على محدودية العقل في المسائل الإلهية ، وفيما عداها من حقائق يستطيع الإنسان بلوغها عن طريق العرفان والكشف الصوفي . كما ويرى ابن عربي أن للحب آداب وجب على المحب التقيد بها " إن مشاهدة المحبوب هي البغية ، وهي أعز موجود ، وأصعب مفقود وعليك آداب في المشاهدة لها علامات مثل الثبات وعدم الالتفات والخشوع والإقناع والخضوع والارتياح " (4)

---

(1) – ابن عربي ، الحب والمحبة الإلهية ، ص : 11 .

(2) – المصدر نفسه ، ص : 16 .

(3) – المصدر نفسه ، ص : 15 .

(4) – ابن عربي ، لوازم الحب الإلهي ، تحقيق وتعليق : موفق فوزي الجبر ، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، سوريا ، الطبعة الأولى ، 1998 ، ص : 32 .

ويخرج ابن عربي بنتيجة أن للحب ثلاثة مراتب وهو يرتبها حسب أفضليتها من الحب الروحي وهو أعلاها وأسماها الإلهي يليها الروحاني وأخيرا الطبيعي ، " فالحب الإلهي هو حب الله لنا ، وحبنا الله أيضا قد يطلق عليه أنه إلهي ، والحب الروحاني هو الذي يسعى به في مرضاة المحبوب ، لا يبقى له مع محبوبه غرض ولا إرادة ، بل هو بحكم ما يراد به خاصة ، والحب الطبيعي هو الذي يطلب به نيل جميع أغراضه سواء سر ذلك المحبوب أم لم يسره وعلى هذا أكثر حب الناس اليوم " . (1)

ويخرج ابن عربي بنتيجة أن للحب ثلاثة مراتب وهو يرتبها حسب أفضليتها من الحب الروحي وهو أعلاها وأسماها الإلهي يليها الروحاني وأخيرا الطبيعي ، " فالحب الإلهي هو حب الله لنا ، وحبنا الله أيضا قد يطلق عليه أنه إلهي ، والحب الروحاني هو الذي يسعى به في مرضاة المحبوب ، لا يبقى له مع محبوبه غرض ولا إرادة ، بل هو بحكم ما يراد به خاصة ، والحب الطبيعي هو الذي يطلب به نيل جميع أغراضه سواء سر ذلك المحبوب أم لم يسره وعلى هذا أكثر حب الناس اليوم " . (2)

حب المثل العليا:

لم يبتعد ابن عربي في حديثه عن قيمة العلم عن بعده الصوفي ، فقد عبر عن ذلك من خلال الحب " إذا رأيت عالما لم يستعمله علمه فاستعمل أنت علمه فيك في أذنك معه حتى توفي العالم حقه من ما هو عالم ، ولا تحجب عن ذلك بحاله السيئ ، فإن له عند الله درجة علمه فإن الإنسان يحشر يوم القيامة مع من أحب ، ومن تأدب مع صفة إلهية كسبها يوم القيامة وحشر فيها وعليك بالقيام بكل ما تعلم إن الله يحبه منك فتبادر إليه فإنك إذا تحليت به على طريق التحبب إلى الله تعالى أحبك ، وإذا أحبك أسعدك بالعلم به وبتجليه وبدار كرامته فينعمك في بلائك " . (3)

ارتباط الحب بالمعرفة:

ويرى أن العلم هو أشرف الأعمال مقامة وأن المحبة أشرف سلوك وحال كما وأنه أكد أن أكثر الناس حبا لله إلا وكان عالما به ، ولقد كانت مسألة أسبقية الحب عن العلم أو العلم أسبق من الحب محل جدل ونقاش بين المتصوفة ، فالغزالي يشترط المعرفة أولا لحصول المحبة غير أن آخرين من المتصوفة يرون عكس ذلك فقد اشترطوا المحبة لحصول العلم و يرى ابن عربي أنها مشكلة لم تجد لها حل .

(1) – ابن عربي ، الحب والمحبة الإلهية ، ص : 15 .

(2) – المصدر نفسه ، ص : 62 .

(3) – ابن عربي ، الوصايا ، ص : 37 – 38 .

" فالعلم أشرف المقامات ، كما أن المحبة أشرف الأحوال ، والمحب لله لا من المحال أن يكون غير عالم بالله ، لأنه محب ، والحب بذاته يطلب محبوبا يتعلق به من قام به ، حتى يسمى محبا فلا بد أن يكون عالما" (1) فحالة الحب مصاحبة للحب هاهنا فقد ارتبطت المحبة عند هؤلاء بكل شيء إن في المعرفة أو التعبد أوالعلاقات،" والعارف علمه يسع حبه ويحتويه ، فلا تظهر على العارف لوازم المحبة ونعوتها ، فينسب إلى المعرفة لا إلى المحبة في حال كونه محبا ". (2)

ابن القيم الجوزية : 691 هـ / 1292 – 751 هـ / 1349

" ولم يشذ عن هذا النمط إلا بعض المفكرين الذين ناقشوا أو تأثروا فكريا وإن احتفظوا باستقلال فكري – من أمثال شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية " (3) لقد ظهر ابن القيم في الفترة التي تلت ابن حزم أي بعد رحيله بمدة ويتشابه الرجلان في الكثير من الأشياء ومن بينها المكانة الفقهية لهما والإيديولوجية الدينية والتي إن اختلفت في الاسم إلا أنها واحدة في أبعادها الدينية من حيث التمسك بالنص كما وأنهما تشاركا في الكتابة عن موضوع الحب " ويتشابه الدافع المعلن لابن حزم مع دافع سابقه ابن داود ولاحقه ابن الجوزي في توجيه الخطاب إلى شخص غير محدد وإظهار الاستجابة لرغبته بتصنيف رسالة في صفة الحب ومعانيه وأسبابه وأعراضه ، وما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة ، لا متزايدا ولا مفتنا " . (4)

فأما المحبة فقيل : أصلها الصفاء ، لأن العرب تقول الصفاء بياض الأسنان ونضارتها ، حبب الأسنان ، وقيل مأخوذة من الحباب ، وهو ما يعلو الماء عند المطر الشديد ، فعلى هذا المحبة غليان القلب و ثورانه عند الاهتياج إلى لقاء المحبوب ، وقيل مشتقة من اللزوم والثبات ومنه أحب البعير إذ برك فلم يقم . وقيل: بل هي مأخوذة من الحب جمع حبة ، وهو لباب الشيء وخالصه وأصله ، فإن الحب أصل

(1) – ابن عربي الحب والمحبة الإلهية ، ص : 175 .

(2) – المصدر نفسه ، ص : 177 .

(3) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم الأندلسي ، ص : 350 .

(4) – المرجع نفسه ، ص : 359 .

الحب أصل النبات والشجر ، وقيل : بل هي مأخوذة من الحب الذي هو إناء واسع ، يوضع فيه الشيء فيمتلئ بحيث لا يسع غيره . وقيل مأخوذة من الحب وهو الخشبات الأربع التي يستقر عليها ما يوضع عليها من جرة أو غيرها ، فسمي الحب بذلك لأن المحب يتحمل لأجل محبوبه الأثقال كما تتحمل الخشبات ثقل ما يوضع عليها، وقيل : بل هي مأخوذة من حبة القلب ، وهي سويداؤه ، ويقال : ثمرته فسميت المحبة بذلك لوصولها إلى حبة القلب .

يرى ابن القيم أن الحب كلمة غير عادية في مضامينها ومدلولاتها ولذلك أعطى الحب حركة الضم التي هي أشد الحركات وأقواها لكي تتطابق مع شدة حركة مسماها وقوته . ويعتبر ابن القيم أن جميع حركات العالم العلوي والسفلي تابعة للإرادة والمحبة وبها تحرك العالم ولأجلها ، فهي العلة الفاعلية والغائية ، فهي التي بها ولأجلها وجد العالم . " أن حركات الأفلاك وما حوته تابعة للحركة الإرادية المستلزمة للمحبة ، فالمحبة والإرادة أصل كل فعل ومبداه فلا يكون الفعل إلا عن محبة وإرادة حتى دفعه للأمور التي يبغضها ويكرها ، فإنما يدفعها بإرادته ومحبته لأضدادها واللذة التي يجدها بالدفع ، كما يقال : شفى غيظه وشفى صدره ، والشفاء والعافية يكون للمحبوب وإن كريها ، مثل شرب الدواء الذي يدفع به ألم المرض فإنه وإن كان مكروها من وجه محبوب لما فيه من زوال المكروه وحصول المحبوب " . (1) فحركة الأفلاك والشمس والقمر والنجوم وحركات الملائكة والإنس والحيوانات وحركة كل متحرك إنما وجدت بسبب الحب ويقصد بذلك أن حركة الأفلاك وما حوته تابعة للحركة الإرادية المستلزمة للمحبة ، فالمحبة والإرادة أصل كل فعل ومبدأه فلا يكون الفعل إلا عن محبة وإرادة حتى دفع الإنسان للأمور التي يبغضها والتي يكرهها ، فإنما يدفعها بإرادته ومحبته لأضدادها واللذة التي يجدها بالدفع . وللحب أمور تستدعيه وتوجبه منها جمال المحبوب إما في الظاهر أو الباطن أو هما معا ، فمتى كان جميل الصورة جميل الأخلاق والشيم والأوصاف كان الداعي منه أقوى ، وداعي الحب من المحب عند ابن القيم أربعة أشياء : أولها النظر إما بالعين أو بالقلب إذا وصف له فكثير من الناس يحب غيره ويفنى فيه محبة وما رآه لكن وصف له ، والثـــاني الاستحسان فإن لم يورث نظره استحسانا لم تقع المحبة ،

(1) – ابن القيم الجوزية ، الحب في الميزان ، هذبه وخرج أحاديثه وعلق عليه : محمد الحمودي النجدي ، ص : 64 .

والثالث التفكير في المنظور وحديث النفس به ، فإن شغل عنه بغيره مما هو أهم عنده لم يعلق حبه بقلبه ، وإن كان لا يعدم خطرات وسوانح . قال تعالى : " هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها " . (1) " فجعل علة السكون أنها منه ، ولو كان علة الحب حسن الصورة الجسدية ، لوجب أن لا يستحسن الأنقص من الصور ، ونحن نجد كثيرا ممن يؤثر الأدنى ويعلم فضل غيره ، ولا يجد محيدا لقلبه عنه ولو كان للموافقة في الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه ، فعلمنا أنه شيء في ذات النفس ". (2)

فالحب لا يتعلق بالمظاهر الخارجية وحدها فلا ريب أن هناك قدر زائد على مجرد الحسن والجمال ، ولهذا كانت النفوس الشريفة الزكية عالية الهمة تعشق صفات الكمال ، فأحب شيء إليها العلم والشجاعة والعفة والجود والإحسان والصبر والثبات لمناسبة هذه الأوصاف لجواهرها ، بخلاف النفوس اللئيمة الدنية فإنها بمعزل عن محبة هذه الصفات.

ويرى ابن القيم أن للحب ضروبا " فأفضلها محبة المتحابين في الله عز وجل إما لاجتهاد في العمل ، وإما لاتفاق في أصل المذهب ، وإما لفضل علم يمنحه الإنسان . ومحبة القرابة ، ومحبة الألفة ، والاشتراك في المطالب ، ومحبة التصاحب والمعرفة ، ومحبة لبر يضعه المرء عند أخيه ، ومحبة لطمع في جاه المحبوب ، ومحبة المتحابين لسر يجتمعان عليه يلزمهما ستره ، ومحبة لبلوغ اللذة وقضاء الوطر ، ومحبة العشق التي لا علة لها إلا ما ذكرنا من اتصال النفوس " . (3) والمحبوب يقسمه ابن القيم إلى قسمين : محبوب لنفسه ومحبوب لغيره والمحبوب لغيره لا بد أن ينتهي للمحبوب لنفسه دفعا للتسلسل المحال ، وكل ما سوى المحبوب الحق فهو محبوب لغيره ، وليس شيء يحب لنفسه إلا الله تعالى وحده وكل ما سواه مما يحب فإنما محبته تبع لمحبة الله تعالى " وكمال المحبة هو العبودية ، والذل والخضوع ، والطاعة للمحبوب، وهو الحق الذي به وله خلقت السموات والأرض، والدنيا والآخرة (4) ولم يتوقف تأثيره الفكري على المستوى العربي على هذه الحدود فقد امتدت فلسفته وصولا إلى الفترة المعاصـــــرة أين نجد له أتباعا و معجبين " وقد ذاب في ابن حـــــزم كثيرون طغت على أسمائهم

(1) – سورة الأعراف ، سورة رقم : 7 ، الآية : 189 .

(2) – ابن القيم الجوزية ، الحب في الميزان ، ص : 82 – 83 .

(3) – المصدر نفسه ، ص : 83 .

(4) – المصدر نفسه ، ص : 64 .

النسبة إليه والاستشهاد به . وقد عرفت من هؤلاء في المملكة العربية السعودية كاتبين معروفين بها هما الأستاذ – أبوعبد الرحمن بن عقيل الظاهري الذي ضاع اسمه الحقيقي " محمد بن عمر " أمام نسبته الظاهرية والكاتب الثاني هو الأستاذ " أبو تراب الظاهري " واسمه الأصلي " عبد الجليل بن أبي محمد عبد الحق الهاشمي الهندي " . (1) ولم تقتصر القائمة على هؤلاء الأشخاص الذين مازالوا يحتفظون بفلسفة ومذهب ومدرسة الرجل ويسعون إلى إحيائها من جديد عبر بث أفكار ابن حزم في هذا العصر وفي كل العصور رغم التنافس الحاصل بين المذاهب والمدارس ورغم غياب شهرة المذهب وشهرة صاحب المذهب " وهناك كثيرون اشتهروا باهتمامهمابن حزم ، وإن يكن اشتهارهم به بدرجة أقل ، ومنهم الأستاذ – سعيد الأفغاني ، والدكتور إحسان عباس والدكتور طه الحاجري ومنه الأستاذ عبد الكريم خليفة والأستاذ – محمد إبراهيم الكتاني والدكتور ممدوح حقي والدكتور – عبد الله الزايد والشيخ محمد أبوزهرة والأستاذ – عبد اللطيف شرارة والدكتور – زكريا إبراهيم والدكتور – الطاهر مكي والأستاذ – محمد فتحي عثمان ، والأستاذ – محمد منتصر الكتاني والشيخ عبد الله بن محمود من قطر و الشيخ عبد الله الأنصاري من قطر والشيخ محمد بن حجر القطري ، ومحمد رواس قلعجي والشيخ ناصر الالباني السوري والأستاذ أنور الجندي والدكتور والدكتور – مصطفى عبد الواحد، والدكتور – طه حسين " (2) ومصطفى وديع صافي وحامد الدباس وغيرهم وإذا كان هؤلاء حلقة المشرق فإن ابن حزم كان محل اهتمام بالغ من مفكري المغرب وعلى رأسهم سالم يافوت الذي أفرد له جهدا ووقتا في الكتابة عنه وعن فلسفته في شتى المناحي و ولطفي عبد البديع ولا يفوتنا اهتمام عدد غير قليل به من الباحثين الجدد و إخراج فكره على النور من جديد.

(1) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم الأندلسي ، ص : 366 .

(2) – م .ن ، ص ن . ن : 366 .

ما بعد ابن حزم في الفكر الغربي:

لا يمكن أن نحصر تأثير العرب على أوروبا بشخص بعينه أو في مجال محدد ولكن هذا التأثير شمل كل المفكرين العرب والمسلمين وفي شتى العلوم والفنون وفي الفلسفة وعلى امتداد أوروبا والغرب بأسره وإذا ما تكلمنا على ابن حزم فإن فكره وفلسفته لم يكن مداها على مستوى العالم العربي والإسلامي وإنما عم كثير من البلدان غير العربية والإسلامية ونعني بذلك أوروبا على الخصوص والعالم الغربي على وجه العموم أخرها الاهتمام الكبير لمستشرقيها إذ يعود للكثير منهم اكتشاف الكثير من الدرر التي خلفها عالمنا ، وإذا تحدثنا على الجانب الفكري فلا بد أن نستحضر فيلسوف القرون الوسطي توما الأكويني الذي إلى جانب تأثره بابن رشد في مسألة التوفيق و الإلهيات فإنه تأثر بشكل حـاد بابن حزم .

المعرفة عند توما الأكويني:

فقد تأثر مجموعة من الفلاسفة الأوربيين بالفلاسفة المسلمين وكان من بين هؤلاء عالمنا ابن حزم وذلك في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلادي ومن بينهم القديس توما الأكويني الذي ولد " أوائل عام 1225 في روكاسيكا بالقرب من أكونيو بايطاليا الجنوبية " (1) ، فقد أورد الدكتور لطفي بديع في كتابه " الإسلام في الأندلس " ما يشير لذلك ، وبدأ هذا التأثر واضحا في البراهين التي أوردها في إثبات وجود الله بطريقة العقل إلى جانب تأثره الشديد بابن رشد وابن ميمون وقبلهما ابن سينا والفارابي . عمل الأكويني على الجمع بين فلسفة أرسطو والعقيدة النصرانية وأكد على أنه لا تناقض بين العقلانية والإيمان ، وأن الفلسفة أساسها العقل أما اللاهوت فينشأ من الإيمان بالوحي وهذا الكلام شبيه بما ذهب إليه ابن حزم في قبوله الاشتغال بالفلسفة وفي إقراره بدور العقل في خدمة الشرع . وقد أورد الفيلسوف خمسة إثباتات لوجود الله " أما أدلة الأكويني التي تبدأ بالمحسوس ، أي من الآثار الطبيعية ، لكي تصعد إلى الله ، فيحصـــرها الأكويني في خمسة " (2) فبعد بحث وصل إلى خمسة براهين تدلل على

(1) – ميلاد ذكي غالي ، الله في فلسفة القديس توما الأكويني ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، مصر ، 2000 ، ص : 7 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 17 .

وجود الله وهي البرهان الأول المتمثل في الحركة " وهو أهمها وأوضحها من جهة الحركة " (1) والبرهان الثاني الذي أورده إلى جانب الحركة هو العلة الفاعلة " وجود الله هو من جهة طبيعة العلة الفاعلية " (2) ليأتي بعد ذلك على إبراز البرهان الثالث في تأكيد وجود الإله باعتباره ممكن وواجب الوجود " فهو من جهة الممكن والواجب " (3) مرورا بالبرهان الرابع في درجات الكمال والتفاوت الحاصل بين المخلوقات " من جهة تفاوت الموجودات ومراتبها في الكمال " (4) وأخيرا صفة تدبير الكون " وهو من جهة نظام العالم " . (5)

الحب عند أندرية كابيلانوس:

لقد أثر العرب في ظهور الحب في الفكر الأوروبي وذلك في القرن الثاني عشر ، فقد عرف الأوربيون شكلا أخر من الحب مختلف في نسقه وموضوعاته عما عرفته أوروبا من قبل في فترة القرون الوسطى ، لقد كان لكتب العرب التي تحدثت عن الحب والتي من بينها ما كتبه ابن حزم عن الحب من خلال رسالته " طوق الحمامة " والذي يشرح فيه ظاهرة الحب مفهوما وفلسفة والذي يبدو أنه وجد طريقه للوصول إلى أوروبا في تلك الأثناء على يد الراهب الفرنسي " أندرية كابيلانوس " الذي كان يقطن في جنوبها ، والذي كتب رسالة عنونها " فن الحب " وقد اتبع فيها الأسلوب ذاته الذي سار عليه ابن حزم من قبل سواء في مخطط الرسالة أو أبوابها أو من خلال إعطائه تعريفا للحب ، فعندما ظهر هذا الكتاب لأول مرة وقفت منه الكنيسة موقف ريبة ولم تكن سعيدة أبدا به ، فقد عاد بالمقدور فهم الحب من خلال هذا الراهب هذا الكلام الذي لم يكن سوى كلام ابن حزم عن الحب ونرى مدى التشابه بين الكتابين بالإضافة إلى ما تم ذكره رغبة الراهب في تلبية رغبة صديق له في كتابة رسالة عن الحب ، في ماهيته وأسبابه وأعراضه وأحواله " أنا مدفوع بإلحاح المستمر من صديقي المحترم " ولتر " أن أفسر له بكلماتي وأعلم بكتاباتي كيف يمكن الحفاظ على حالة الحب بين محبين اثنين وكيف يمكن لأولئك الذين ليسوا في حالة حب أن يتجنبوا سهام كلوبيد " (6)

---

(1) – ميلاد ذكي غالي ، الله في فلسفة القديس توما الأكويني ، ص : 19 .

(2) – المرجع نفسه ، ص : 25 .

(3) – المرجع نفسه ، ص : 27 .

(4) – المرجع نفسه ، ص : 28 .

(5) – المرجع نفسه ، ص : 29 .

(6) – Andreas CAPELLANUS , The Art Of Courtly Love , With Introduction , Translation , And Notes By : John Jay Parry , Columbia University Press , New York , 1960 , p : 27 .

فهذا الكلام شبيه بما ما قاله ابن حزم في بداية حديثه في رسالته طوق الحمامة عن الأسباب التي دفعته لكتابتها أين جاءته رسالة من صديق وهو في شاطبة يطلب فيها الصديق من ابن حزم العمل على هذا المشروع بتحديد أسباب ودواعي وأحوال الحب ، ففي بداية كتاب الراهب الكاثوليكي كابيلانوس فإنه يحاول وضع تعريف للحب ليؤكد أن الحب العاطفي قوة ترفع الإنسان إإلى مستوى النبل ، بل هو مصدر جميع فضائل الرجولة " الحب هو دعوى المعاناة وراثي من البصر والفكر مسرف على الجمال والجنس الآخر ، والتي تتسبب في المقام أمور أخرى أحد يرغب في احتضان الآخر ومن خلال موافقة مشتركة ، وفي هذا احتضان لتحقيق وصايا الحب" (1) وهذا نفس ما قام به ابن حزم في حديثه عن الحب وأن أوله هزل وأخره جد ، والمتتبع لكتاب " فن الحب " في أبوابه الأخرى لا يجد فرقا كبيرا بينه وبين " رسالة طوق الحمامة " فبعد عرضه لرسالة صديقه " ولتر الذي يطلب منه كتابة رسالة حول الحب ، يذهب الراهب أندريه لإعطاء تعريف للحب ، ثم حديث حول مصدر الحب وتأثره وما هو مناسب من الحب للأشخاص ، ليعرض بعض النماذج من الشخصيات التي تنحدر من الأصول النبيلة وعرض حوارات لهم عن الحب المتبادل بينهم أما في الجزء الثاني فيعرض فيه الكاتب مناقشات عن أنواع مختلفة من الحب كما ويتحدث عن حب رجال الدين وحب الراهبات ، ويبين أشكال النساء اللواتي ينبغي عدم الدنو منهن وأخيرا يعرض للوسائل الكفيلة بالحفاظ عن الحب ، كل ذلك من خلال كتابه " فن الحب " والذي استقى اسلوبه من ابن حزم من خلال رسالته " طوق الحمامة " ، ذلك أنه إذا كان منبع ومصدر الفكر الأوروبي هو الفكر اليوناني أو الروماني فإن مثل هذه الأفكار التي وردت في رسالة " فن الحب " لأندرية كابيلانوس لم تكن موجودة بشكلها هذا في تلك الأثناء ، فالنظرة الغالبة آنذاك هي أن الحب صورة من عقوبة تنزله السماء على البشر ، كما أن الحب الجديد في أوروبا والذي بدأت تتشكل معالمه في أوروبا القروسطى مع " فن الحب " يجعل المحب يخضع لمحبوبه فتغدو المرأة سيدة عليه يمتثل لأوامرها فتحوز بذلك على مكانة وقيمة لا عهد لأوروبا بها إن في القديم أو في فترة القرون الوسطى أو الفترة الرومانية ، كل ذلك يؤكد مدى تأثير ابن حزم ومن خلال فكره إن في المعرفة أو الحب أو غيرهما في الفكر الأوروبي.

(1) – Andreas CAPELLANUS , The Art Of Courtly Love , With Introduction , Translation , And Notes By : John Jay Parry , p : 28 .

فمقطفات الشعر الغنائي الأوروبي القروسطي المختارة مازالت تنشر متضمنة قسما من الشعر العربي وغير السائد ، وربما اشتمل فقط على مقطع من كتاب " طوق الحمامة " لابن حزم ، ويبدو هذا كما لو أن الجزء الخاص بالشعر البروفنسي لا يتضمن إلا مقطعا من رسالة أندرية كابيلانوس.

المعرفة عند هيجل:

والمؤكد أن الفكر العربي الإسلامي امتد تأثيره على طول الجغرافيا الأوربية وعلى امتداد الفلسفة الغربية ، في شتى المواضيع ، وبخاصة في مشكلة المعرفة وعاطفة الحب ، وهاهو هيجل يدخل عالم الفلسفة العربية الإسلامية من خلال الفارابي من باب التصوف لذلك نجد بصمات لهذه الفلسفة ففي موضوع المعرفة يؤكد " إن المعرفة الحقة – طالما أنها تظل خارج الموضوع بل هي في الحقيقة تنشغل به – يجب أن تكون محايثة في الشيء يجب أن تكون الحركة الحقة لطبيعته ، ويكون التعبير عنها وحسب في شكل التفكير ويجري حملها على الوعي " . (1)

تندرج فلسفة هيجل ضمن المطابقة المثالية بين الفكر والوجود ، وذلك بإرجاع كافة الأنشطة إلى نشاط التفكير ، هناك أهمية بالغة يعطيها هيجل هاهنا لنشاط المعرفة الذي يقوم به الإنسان باعتبارها أي المعرفة وعيا ذاتيا لله تعالى . " فماهية المعرفة ... في نظر هيجل مادامت موضوعا لنا ، لا تعبر عن حقيقتها ، بل عن معرفتنا بها فحسب ، وبالتالي فإن ماهية المعرفة ومقياس الصدق والكذب لا يخرجان عنا. أما الخبرة فهي تلك الحركة من حيث ينجم عنها الموضوع الحقيقي الجديد ، هي ما يسميه هيجل (خبرة) " . (2) بحيث أن هيجل لا يفصل بينهما بأي حال من الأحول ذلك أن معرفة الوعي لموضوعه هي خبرة . ويفهم من ذلك أنه لا يمكن اعتبار المادة ولا الوعي أوليا ، فلا يمكن استنباط الوعي من المادة ولا يمكن استخراج المادة من الوعي ، وإنما يجب النظر لهذا الوعي كنتيجة للتطور السابق لجوهر أولي مطلق . وأنه لا بد من التماس التمايز في هذا الجوهر الأولي المطلق وذلك بين الذاتي والموضوعي . إن الأساس الجوهري للعالم هو وحدة الوجود والفكر والتي تقتضي كما أسلفنا ذكره ذلك التمايز والذي يوجد حصرا في الفكر . " فالشيء في ذاته هو الحقيقة ، ولكنها حقيقة ضمنيـة لا يكشف

(1) – هيجل ، الأعمال الكاملة ، محاضرات فلسفة الدين ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ص : 53 .

(2) – يوسف سلامة ، مفهوم السلب عند هيجل ، ص : 55 .

عنها ما لم يأتي الوعي فيتعلق بهذا الموضوع ، فتتحول بذلك المعرفة أو الحقيقة ، المرتبطة أصلا بالوجود في (الذات) تتحول إلى وجود (للذات) ، أي خبرة ، فالخبرة بهذا المعنى هي التحول من الوجود في الذات إلى الوجود للذات ، في حين أن ما يسمى بالحقيقة لا يزيد عن كونه شيئا في (الذات) لا يكاد يكون له وجود حي ، بل وجوده هو الوجود المجرد " . (1)

إن الفكر ليس نشاطا إنسانيا ذاتيا فقط ولكنه ماهية موضوعية مستقلة عن الإنسان أيضا بل ومصدر وأساس أولي لكل ما هو موجود . إن هذه الوحدة وهذا التمايز بين الفكر والوجود ، وبين موضوع الفكرة والفكرة ذاتها هي تعبير ضروري عن ماهية الفكر الذي يعقل ذاته . إن الموضوع عند هيجل مكون من نفس نسيج العقل من المقولات أو المفاهيم أو الكليات التي قوام الشيء أصلا فالكلي وحده هو القابل للإدراك عند هيجل . إذن فالعقل ليس بحاجة إلى جلب مقياسه من الخارج عند شروعه في المعرفة ، فمقياسه موجودا فيه ونعني به المقياس الطبيعي . ويرى هيجل أن الفكر " يغير " وجوده إلى شكل مادة طبيعية وهي وجود آخر لهذا الفكر القائم موضوعيا والذي يسميه بالفكرة المطلقة ، وإذن فإن العقل ليس ملكة خاصة بالإنسان بل هو الأساس الأولي للعالم ، ذلك أن بفعله يتطور وينمو وفقا لقوانين الفكر أو العقل ، وأن هذا الفكر كماهية جوهرية موجود في العالم ذاته بوصفه المستوى الداخلي لهذا العالم ، ويظهر ذلك جليا في التنوع الكبير للظواهر في الوجود .

فالمفهوم والموضوع (الوجود من أجل الغير) و (والوجود في الذات) تقعان كلتاهما داخل المعرفة التي نفحصها . فلسنا بحاجة إلى أن نجلب مقياسنا معنا .ولا إلى أن نطبق أفكارنا وأوهامنا في البحث وأنه كلما تغيرت المعرفة تغير الموضوع وبالتالي فإن المعرفة ليست مسألة ذاتية . وينظر هيجل إلى الفكرة المطلقة على أنها عملية تتطور باستمرار من مرحلة إلى أخرى أرفع منها وهي البداية التي يتبعها المحتوى المتطور للعملية الكونية كلها . إن المطلق هو منطلق ونتيجة لكل ماهو موجود فهو تعبير عن مرحلة متطورة هي الروح المطلق أو الروح الإنســـــاني أو التاريخ الإنساني . " ينظر هيجل إلى الروح

(1) – يوسف سلامة ، مفهوم السلب عند هيجل ، ص : 56 .

الإنساني على أنه ذات مرتبطة ارتباطا جوهريا بموضوعها ... وداخل هذه الوحدة العينية التي تؤلف بين الذات والموضوع تتحقق طبيعتها فقط . وإذا كان الموضوع من الذات هو المادة ، والذات من الموضوع هي الصورة الموحدة ، فإن من واجب الفيلسوف أن يتناول الذات باعتبارها الجانب المهيمن فيما هو عيني ، وأن يعالج الموضوع باعتباره ذلك الحيز الذي تعبر فيه الذات عن طبيعتها ، تعبر عن ذاتها فيه " (1)

حب المرأة:

إن الحديث عند هيجل لا يمكن الإلمام به إلا من خلال فلسفته السياسية على وجه العموم وفلسفته المثالية على وجه الخصوص ، فهو أعطى قيمة كبيرة للدولة القومية ، ورأى أنها أهم من الفرد أو أي تجمع من الأفراد ، ورأى أن منجزات أي أمة تظهر عن طريق الديالكتيك ، وأن عبقرية وروح الأمة الخالق الحقيقي للفن وللقانون والأخلاق والدين ، وأنها هي الموجه للتطور القومي ، وأن هذا التطور يرجع بالأساس إلى الأسرة والمجتمع المتحضر ، وأكد هيجل على أن الدولة نظام أخلاقي تتصهر فيها كل الإرادات الحرة لكونها هي إرادة حرة.

الأسرة شكل موضوعه هو الجوهرية المباشرة ، أعني تحقيق حياة خاصة سعيدة . والأسرة وحدة أخلاقية تقوم على الاشتراك في العواطف ، أعني الحب الذي هو التجلي الأول للإرادة الأخلاقية التي تريغ إلى أن تكون موضوعية ".(2) ويضع الأسرة في هرم بناء الدولة القومية ، فالسمو الصاعد نحو المطلق يكون عبر ثلاث مراحل هي:

– الأسرة / – المجتمع المتحضر / – الدولة.

" والأساس (الطبيعي) للأسرة هو تواصل النوع الإنساني ، ولكن هذا ليس هو السبب في وجودها ، لأن سبب وجود ، الأسرة هو الحب القائم بين أعضائها بفضل علاقة روحية إنسانية " . (3) فنشأة الأسرة تبدأ من تحول الرباط الطبيعي إلى الرباط الروحي بين الزوجين ، وهو يستبعد أي دور للعاطفة أو الإرادة في الإطار الذي يحقق هذا التجمع أي الزواج ويرجعه إلى عامل وحيد هو العقل .

(1) – يوسف سلامة ، مفهوم السلب عند هيجل ، ص : 62 .

(2) – عبد الرحمن بدوي ، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل ، ص : 108 .

(3) – م . ن ، ص . ن : 108 .

" يجب أن نعرف الزواج بشكل دقيق : أنه الحب الأخلاقي المطابق للقانون ، إنه حب فيه تختفي كل العناصر العابرة ، وكل الأهواء ، وكل ماهو ذاتي خالص " . (1) فالزواج تتطابق فيه العناصر الأخلاقية والقانونية ، كما أنه هو الإطار الملائم والمناسب لحفظ الأسرة باعتبارها نوة الدولة ، وهو يستبعد العاطفة بشكل واضح في هذه العلاقة الاجتماعية القانونية . " ذلك لأنه لما كان الحب عاطفة ، فإنه يظل من جميع النواحي عرضة للعرضية " . (2) ويدعو هيجل لأن يكون الزواج هاهنا مبنيا على الحب الذي يولد الثقة بين طرفيه . " الهدف الجوهري (من الزواج) ، وتبعا لذلك يقوم في الحب ، والثقة المتبادلة " . (3) ويؤكد أن الجانب الحسي في هذه العلاقة أي علاقة الحب بين الزوجين من شهوة أمر ضروري لأنه تعبير صريح عن حرية الحب أضف لذلك أنه دعامة أساسية في أهم وظيفة للأسرة وهي إمداد الدولة بالأفراد . " والاستسلام للشهوة الحسية يعد حينئذ ضروريا لإثبات حرية الحب وما فيه من انس وألفة " . (4)

ويرى هيجل أن الزواج هاهنا يستهدف إنجاب الأطفال ، ودعم الحياة الاجتماعية ، دعم الدولة . كما أنه يرى أن الاشتراك في الثروة والتعاون في تربية الأبناء كفيل باستمرار الأسرة ماديا ومعنويا . " إن علاقة الحب بين الزوج والزوجة ليست في ذاتها موضوعية بالمعنى الحقيقي وإنما تصير موضوعية بفضل الأولاد " . (5) وقد حرم هيجل تعدد الزوجات كما وأنه منع الطلاق لما يشكله ذلك من أخطار تحدق بالأسرة والدولة فالدولة القومية تنشأ عن هذا الجدل ، من أسرة تقوم على التعاون والمسؤولية ، فهي على حد تعبيره أن الأسرة تستند إلى رباط مؤقت ، سرعان ما يتلاشى بوفاة الزوج أو الطلاق الأمر الذي يؤدي إلى يؤدي إلى ظهور المجتمع المدني المتحضر والذي يغلب عليه الطابع الاقتصادي ، وذلك بمحاولة تلبية حاجيات الأفراد عن طريق العمل ، وما ينتج عنه من تعارض مصالح الناس الأمر الذي يخلق حالة من التناحر والتنافس ، لتأتي الدولة القومية لتجمع شمل الأمة هذه الدولة التي تعمل على التوفيق بين المسؤولية العائلية والتنافس الفردي بتحقيق الحرية عن طريق الخضوع للقانون ، فالدولة عنده هي غاية ونهاية التطور التاريخي.

---

(1) – عبد الرحمن بدوي ، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل ، ص : 109 .

(2) – ن . م ، ن . ص : 109 .

(3) – المرجع نفسه ، ص : 110 .

(4) – المرجع نفسه ، ص : 111 .

(5) – عبد الرحمن بدوي ، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل ، ص : 115 .

حب الله:

إن مفهوم الحب عند هيجل لا ينفصل بأي حال من الأحوال عن فلسفته المثالية ، و هو أي الحب أمر جدير بتفسير كل الظواهر الروحانية بمعنى الانفصال عن وعي آخر ومواجهته والتواجد فيه مرة ثانية ، تلكم هي حركة كل حياة روحانية . " إن (الله) في الحقيقة هو (خالق) العالم ، وهذا محدد بما فيه الكفاية . لكن (الله) هو أكثر من هذا ، إنه (هو) (الله) الحق في أنه (هو) هو توسط نفسه (هو) وهو هذا الحب " . (1) إن هيجل هاهنا يمر من فلسفة الحب إلى فلسفة العقل ، فالعقل المدرك كنفس وكحياة لا متناهية موجود في داخل الأشياء والظواهر الروحانية وفي الكائنات الحية . إن الحياة اللامتناهية هي بالضبط الشيء نفسه كالعقل بناء عليه فإن علاقات العقل بالعقل والإنسان بالإنسان والفرد بالمجتمع والحبيب بالمحبوب والإنسان بالله كلها في صلب فلسفة هيجل . " وإذا تحدثنا بصفة عامة فإن الحب هو التخلي من جانب القلب عن الاقتصار على نقطة معينة فيه ، وأن تقبله لحب (الله) هو تلقي ذلك التطور أو التكشف (لروحه هو) والذي يستوعب في ذاته كل المحتوى الحقيقي ويبتلع في هذه الموضوعية ما يكون مجرد شيء فريد بالنسبة للقلب " . (2)

إن الحياة وحدها هي توافق بين المتناهي واللا متناهي في جدلية حية . لا الدين المفهوم كانفصال تام بين المتناهي واللامتناهي ، ولا فلسفة النظر العقلي قادران على إتمام هذه المصالحة ، لكن الدين المدرك بالمعنى الحقيقي للكلمة بالنسبة إلى هيجل هو ارتقاء للحياة المتناهية نحو الحياة اللامتناهية ، وبواسطة الحيـــــــاة تصبح المصالح ممكنة . " ومعرفته (هو) لنفسه (هو) في الناس ، ومعرفة (الإنسان) لنفسه في (الله) " . (3) إن هيجل يعتد كثيرا بمجال الفكر المطلق حيث تتطابق واقعية العقل مع مفهوم العقل ، فهو المجال الوحيد حيث تشكل الذات والموضوع شيء واحد . فإذا كان الفن مجالا مميزا بحيث تستطيع الذات التوحد مع الموضوع فإن الدين والفلسفة لا يستطعان أن يكونا أيضا سوى مميزين أكثر من الفن كنشاطين بحيث تشكل الذات والموضوع شيئا واحدا . ذات موضوعية وموضوع ذاتي . كان هيجل يهدف إلى تحرير العقل وحرية التفكير واستقلاليته عن السلطة الدينية لذلك " وجدناه يجعل من الدين موضوعا يختص بالقلب . كما أن الدين يصبح مرادفا للمحبة " . (4)

---

(1) – هيجل ، الأعمال الكاملة ، محاضرات فلسفة الدين ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ص : 70 .

(2) – المصدر نفسه ، ص : 82 .

(3) – المصدر نفسه ، ص : 90 .

(4) – يوسف حامد الشين ، مبادئ فلسفة هيجل ، جامعة قار يونس ، بنغازي ، ليبيا ، الطبعة الأولى ، 1994 ، ص : 62 .

ورغم من شاهده الرجل تطحن ديني بين الديانات المسحية ومذاهبها إلا أنه يؤكد على أهمية الدين في حياة الإنسان وفي الدولة.

" والدين يمكن له أن يلعب دورا فعالا في حياتنا شريطة أن يبعث فينا أحاسيس الإيثار ومحبة الآخرين " . (1) في حالة التصوف باعتبارها ظاهرة دينية وبناء على ذلك تدعى تصوفا دينيا سواء تعلق الأمر بالحب أ بالمعرفة ، حيث الحب والحبيب والمحبوب لا يشكلون سوى شيء واحد ، فهو الحالة القصوى المرجوة من المتصوف في علاقته مع موضوع حبه أو معرفته ، إن الأمر هاهنا لا يتعلق سوى بعلاقة لا متناهية من الحرية الداخلية مع ذاته . بالنسبة إلى المتصوف هذه الدرجة القصوى لطريق الانفصال ليست سوى أول درجة من الاتحاد ، من العلاقة الحرة بين الذات والموضوع ، وهي علاقة لا متناهية مع الذات ، حيث يتلاشى الأنا الفردي لتحل مكانه الذات الكلية ، إن مفهوم المعرفة المطلقة هو الفكرة التي تعي ذاتها ، أو العقل الذي يعقل ذاته في نطاق العقل الخالص في الطبيعة وفي الفكر البشري .

ابن حزم عند المستشرقين:

ازداد اهتمام الغرب بابن حزم وتخريج منتوجه الفكري إلى العلن من خلال التحقيق والجمع والدراسة لأهمية هذا الفكر الذي شمل الكثير من المجالات و الذي تميز بالثراء و البعد العقلي والتجديد الذي تتوق إليه الأمم لتطوير نفسها ، " ومن أبرز من اهتموا بفكر ابن حزم من المستشرقين : آسين بلاثيوس وجولد تسيهر ورينهارت دوزي وبتروف الروسي وزايبون وكارل بروكلمان وجونثالث بلانثيا ، وليون بيرشة الفرنسي وفان أراندونك ، وليفي بروفنسال ، وفرنسيسكو بريبلي الإيطالي وديلاس أوليري وإيفان كوزمين الروسي ، وإميلو غرسية غومي الغسباني وغيريناوم ، وسيكودي لوثينا الإسبانية ونيكل الأمريكي ، وفريد لاندرالأمريكي وأورثوشيباس اليوناني ودي سلان الإنجليزي وترنير الألماني وتورمير الإسباني وروم لاندو وباسيه وهورتن الإسباني ومكدونالد وسارتون وبلاشير " (2) لقد أفراد له البعض من هؤلاء كتب حملت في طياتها تراث وفكر وفلسفة ابن حزم.

(1) – يوسف حامد الشين ، مبادئ فلسفة هيجل ، ص : 63 .

(2) – عبد الحليم عويس ، ابن حزم الأندلسي ، ص : 367 .

بقيت الظاهرية تقارع الزمن بعد رحيل أحد أقطابها الكبار في الأندلس ابن حزم ، ففي الأندلس ظهر هناك من الفلاسفة من تأثر بالرجل وإن لم يعلن صراحة عن ذلك ولكن من خلال الكتابات يتبن ذلك ولعل أبرزهم ابن رشد الحفيد وبخاصة في موضوع المعرفة وكما وشمل الأمر متصوف زاهد وهو ابن العربي الذي انتقل بسبب عدم الاستقرار في البلاد إلى المشرق و استوطن في بلاد الشام حتى آخر أيامه وقد تحدث عن ضرورة العقل إلى جانب الكشف والإشراق في مسالة المعرفة وإن حرص أكثر على المسألة الثانية وامتدت تأثيراتها الفكرية على امتداد أوروبا القروسيطية وحجم التأثير ظهر عند توما الأكويني في مسألة الأدلة على وجود الله كما في الرد على ابن النغريلة في الفصل في الأهواء والنحل والذي استمده مسيحيو القرون الوسطى في مناظراتهم دفاعا عن المسيحية بوجه خصومها وكما هو الحال في المعرفة حدث الشيء نفسه في موضوع الحب عند ابن حزم والذي تأثر به راهب كاثوليكي فرنسي يقطن في الجنوب منها وقد كتب رسالة شبيهة برسالة " طوق الحمامة " لابن حزم أطلق عليها اسم " فن الحب" .

أما في المشرق فقد كانت له إسهامات كبيرة في موضوع المعرفة والذي نهض به مستبعدا التقليد راغبا في التجديد وكان لمشروعه الفكري والفلسفي الذي صبغه بالطابع الظاهري دور في إثراء الحياة الفكرية هناك وإن لم يجد هذا المذهب زخما وقبولا كما هو الحال مع بقية المذاهب الدينية الكبرى الأخرى أما في موضوع الحب فقد اتجه أكثر من رجل دين وفقيه للكتابة فيه متأثرين برسالته القيمة تلك ، وقد ذهب تلاميذه والمتأثرين به إلى معالجته وفق رؤى مختلفة عما عرضه هو تارة في ظل التصوف وتارة أخرى في ظل الفقه.

الخاتمة

الخاتمة

عندما دخل المسلمون الفاتحون أرض الأندلس كانت البلاد تعيش ظروفا متردية من التخلف على كل الأصعدة ، هذا الفتح الذي تم في عهد الخلافة الأموية وشكل هذا بالإضافة إلى الفتوحات الأخرى في مشارق الأرض ومغاربها اتساع للرقعة الجغرافية وامتداد لم تبلغه أي حضارة سوى الحضارة العربية الإسلامية ، ولقد بدأ الحكم في الأندلس خاضعا للخلافة الأموية ، ذلك أن الأمويين عملوا على إنشاء خلافة لهم في هذه البلاد . ولقد شهدت الأندلس في بداية الأمر استقرارا كبيرا وفر معه الهدوء الذي أدى إلى تطور البلاد في الكثير من الجوانب السياسية والاقتصادية والفكرية العلمية وبخاصة في فترة حكم عبد الرحمن الناصر ، جده صقر قريش ، غير أن الصراع السياسي سرعان ما بدأ يظهر على الساحة الأندلسية بين خلفاء بني أمية والحجاب ، تلك الفترة شهدت بزوغ نجم ابن حزم وأسرته ، فقد اشتغل الوالد وزيرا للحاجب ابن أبي عامر كما أن أبن حزم نفسه اشتغل في هذا المنصب عندما استوزره المستظهر لأيام معدودات قبل أن يطاح به من على العرش ، وإلى جانب هذا فقد كان ميله لبني أمية والذود عنهم الأثر البالغ على الرجل وما جلبه هذا الأمر من متاعب مضنية ولا يمكن فهم هذه العصبية إلا إذا تتبعنا مجريات سيرة وتاريخ الأسرة والتي تقول أن جد ابن حزم كان من أخلص رجالات وأتباع بني أمية في زمن عبد الملك بن مروان وقد اشتغل الجد في مناصب كبيرة في الدولة والتي على ما يبدو ونظرا للخدمات الجليلة التي قدمها منحته الثقة ليتنقل في وفود ومواكب الفاتحين للأندلس عند فتحها وتستقر بها وتصبح هذه الأسرة فيما بعد من أشهر الأسر الفاعلة على الساحة الأندلسية . ولم يكن ابن حزم رجل سياسة فقط ولكنه كان يميل إلى مجالس العلم والفكر والفلسفة وكانت الأندلس آنذاك تعيش وفي بداية الفتح على مذهب الأوزاعي الذي قدم من الشام على يد الجنود الفاتحين غير أنه لم يجد قبولا من السكان فانصرفوا إلى مذهب قد وفد حديثا وهو المذهب المالكي الذي استحسنه الناس ورجال الدولة حتى وصل الأمر بهم إلى جعله مذهب الدولة الرسمي إلى جانب ذلك قدوم مذهب الشافعي ، ولقد كانت الشهرة لمذهب مالك ، وكأي مواطن أندلسي فقد اعتنق ابن حزم المذهب المالكي في بداية حياته الفكرية والعلمية غير أنه انصرف إلى غيره بعد أن وجه له انتقادات تتعلق بالقياس والاستحسان ،ونقصد بهذا المذهب الجديد المذهب الظاهري الذي وفد من العراق والذي أسسه والد ابن داوود ولعل أهم سبب دفعه لاعتناقه هو أنه يأخذ بظاهر النصوص الشرعية وقد جلب له ذلك خصومة وحقد معتنقي المذهب المالكي من فقهاء ورجال دين وسياسيين وصلت حد تأليب العامة عليه ومنع تداول كتبه وحـــرقها في

آخر المطاف، ورغم كل ذلك ظل الرجل على مذهبه إلى آخر رمق من حياته مدافعا عنه وينشر فيه بين الناس ، فالصراع في الأندلس إلى جانب الصراع السياسي هو صراع بين الفقهاء والمذاهب الدينية وبخاصة المالكي والظاهري ، ذلك أن الأندلس بعيدة عن النقاشات الفلسفية الكبرى بين الفرق الإسلامية الكبرى في مسائل علم الكلام والذي انتقل إليها فيما بعد . وعند حديثنا عن فلسفة الرجل فإلى جانب كونه رجل دين وفقيه فقد تميز ابن حزم بكونه فيلسوفا ففي مشكلة المعرفة نجده متأثرا بأرسطو الذي جمع بين الحواس والعقل في بلوغ المعرفة ، كما أنه وظف القياس الأرسطي أي الدليل بدل القياس الفقهي إلى جانب البيان والبرهان والإجماع ، فالدليل هنا هو ليس سوى القياس الأرسطي خاضعا للنص الديني . أما في فلسفة الحب فيعتبر ابن حزم من أوائل الفلاسفة تطرقا له من خلال رسالته " طوق الحمامة " إلى جانب أستاذه ابن داوود من خلال كتابه " الزهرة " ، ويظهر جليا تأثر ابن حزم بأفلاطون من خلال محاورة المأدبة والتي طبعها الجانب المثالي الروحي ولعل هذا ما جعل الحب عنده يتخذ الطابع العذري عكس الكثير من الفلاسفة والأدباء العرب والمسلمين الذين طبع الجانب الحسي المادي حديثهم عن الحب ، فمن خلال رسالته "طوق الحمامة" ورسالته "الأخلاق والسير " نجد ابن حزم يتحدث عن المعرفة أو لنقول العلم وكيف أنه جعل الحب شرطا للمعرفة ذلك تردد في الحديث عن الحب من أول نظرة ويفهم من ذلك أنه يشترط المعرفة لتحقيق الحب ، كما أنه من خلال حديثه عن حالات الحب في الطوق باب في ذكر لمن أحب في المنام وهي في نظره من أغرب أشكال الحب ويفهم منه أن الإنسان قد يقع في الحب قبل المعرفة بالشيء ، وعليه فقد جعل المعرفة والحب حالتين متلازمتين أحدهما تحقق الأخرى . لقد كان ابن حزم يرى أن للحب ضروبا لعل أهمها حب المرأة الذي أسهب فيه بشكل كبير من خلال الطوق ، وحب المثل العليا المعرفة أو العلم من خلال رسالته " الأخلاق والسير " في آداب مجالس العلم ، ولكنه لم يتحدث عن الحب الإلهي كما هو الحال بالنسبة لأهل العرفان المتصوفة والشيعة فلم يجد الظاهريون والحنابلة أي حرج في حديثهم عن الحب اتجاه المرأة ولكنهم رفضوا أي حديث عن الحب اتجاه الله تعالى لما يشوب الأمر من تجسيم يتعارض مع الذات الإلهية . كان ابن حزم مجددا فقد رفض القوالب الجاهزة والوصفات التقليدية في تناول كل طارئ جديد والتعامل معه بأسلوب القدماء ولكنه دعا إلى بناء منهج جديد يواكب العصر يقوم على الاجتهاد في ظل التمسك

بالنصوص الشرعية ، أي التعامل مع مستجدات العصر في ظل النص الديني الثابت ولكن ليس بأساليب الأجداد وفق ظروفهم هذه الظروف التي تغيرت مع عصره والتي يجب تجديد الأساليب والمناهج فيها لمواكبة التغيرات الحاصلة وكان ذلك بمثابة ثورة فكرية للتجديد في عهده فتحت الأبواب مشرعة فيما بعد لمن جاء من بعده.

بعد وفاته ورغم انصراف الناس وبعض أتباعه عن مذهبه الظاهري والتوجه إلى غيره كما فعل المؤرخ عمر ابن حيان بن خلف بن حيان عندما ذهب إلى مصر واعتناقه المذهب الشافعي إلا أن ذلك لم يمنع من استمرار هذا المذهب ومن بقاء أفكار الرجل على قلة أتباعه ومحبيه ولا أدل على ذلك من وجود علماء على امتداد العصور التي تلت رحيل ابن حزم والذين من بينهم ابن رشد وابن عربي في الأندلس وأبو حامد الغزالي وابن تيمية وابن القيم الجوزية في المشرق وقد امتد تأثير الرجل ربوع العالم الغربي فقد كشفت الكثير من لدراسات العلمية أن راهبا يعيش في جنوب فرنسا يدعى أندرية كابيلانوس كتب كتاب " فن الحب " شبيه في خطته وأبوابه ومسائله مع رسالة " طوق الحمامة " لابن حزم وهذا يؤكد بلا شك تسرب كتب فيلسوفنا إلى الغرب ودراستهم لها والاستفادة منها ، وليس هذا الراهب الوحيد الذي تأثر بفيلسوفنا فقد تأثر به الفيلسوف توما الأكويني وبخاصة في أدلة وجود الله ، ولعل فلسفة الحب التي طغت في أدبيات وكتب الغرب تبين مدى تأثير الفكر الحازمي فيها ، وما يؤكد على هذا الأمر الإهتمام البالغ الذي أولاه المستشرقون لهذا الرجل فقد أفرد الكثير منهم دراسات وأبحاثا تنقب في درر وتجارب ومعارف الرجل ، ويبقى ابن حزم وقبل أن يكون مسلما أو أنه واحد من الذين خدمو الحضارة العربية ، يبقى شخصية إنسانية خدمت الحضارة البشرية ككل .

الفهرس

الفهرس

مقدمة	أ
الفصل الأول : ابن حزم حياته وعصره	1
المبحث الأول : الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية	3
– الحالة السياسية	4
– الحالة الاجتماعية	12
– الحالة الفكرية	16
المبحث الثاني : شخصية ابن حزم	21
– مولده وأسرته	23
– طباعه وعلمه ووفاته	27
– أساتذته ومؤلفاته	31
المبحث الثالث : ابن حزم في تاريخ الفلسفة .	36
– ابن حزم رجل دين وفقيه	36
– ابن حزم المفكر والفيلسوف	37
– ابن حزم عالم ومؤرخ	38
الفصل الثاني : المعرفة والحب عند ابن حزم	44
المبحث الأول : المعرفة والحب في تاريخ الفلسفة	45
– المعرفة عند اليونان	45
– الحب عند اليونان	61
– ارتباط الحب بالمعرفة عند اليونانيين	64
المبحث الثاني : المعرفة والحب عند مفكري الإسلام	65

- المعرفة في المشرق والأندلس 79
- الحب في المشرق والأندلس 83
- ارتباط المعرفة بالحب في الفكر الإسلامي 92

المبحث الثالث : المعرفة والحب عند ابن حزم 93

- المعرفة عند ابن حزم 94
- الحب عند ابن حزم 107
- ارتباط المعرفة بالحب 120

الفصل الثالث : المعرفة والحب ما بعد ابن حزم 125

المبحث الأول : المعرفة والحب في الأندلس 126

- المعرفة عند الحميدي وابن رشد 127
- الحب عند الحميدي وابن رشد 131
- ارتباط المعرفة والحب عندهما 132

المبحث الثاني : المعرفة والحب في المشرق 133

- المعرفة عند الغزالي وابن عربي وابن القيم وابن تيمية 133
- الحب عند الغزالي وابن عربي وابن القيم وابن تيمية 137
- ارتباط المعرفة بالحب 141

المبحث الثالث : ما بعد ابن حزم في الفكر الغربي 146

- المعرفة عند توما الإكويني 146
- الحب عند أندرية كابيلانوس 147
- ارتباط المعرفة بالحب 155

خاتمة 156

قائمة المصادر والمراجع 161

قائمة المصادر والمراجع

***القرآن الكريم .**

المصادر :

1 . الأندلسي (ابن حزم) ، طوق الحمامة في الألفة والألاف ، قدم له وحققه : إحسان عباس ، دار المعارف للطباعة والنشر ، سوسة ، تونس ، 1992 .

2 – الأندلسي (ابن حزم) ، تحقيق إحسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ج1 ، ج2 ، ج3 ، ج4 ، ، الطبعة الثانية ، 1987 .

3 – الأندلسي (ابن حزم) ، الفصل في الأهواء والنحل ، تحقيق : محمد إبراهيم نصير ، عبد الرحمن عمير ، دار الجيل ، بيروت لبنان ، ج1 ، ج2 ، ج3 ، ج4 ، ج5 ، الطبعة الثانية ، 1996 .

4 – الأندلسي (ابن حزم) ، الأخلاق والسير ، تحقيق:ايفار رياض ، دار ابن حزم ، بيروت ، لبنان .

5 – الأندلسي (ابن حزم) ، ديوان الإمام ابن حزم الظاهري ، جمع وتحقيق ودراسة : صبحي رشاد عبد الكريم ، دار الصحابة للتراث بطنطا ، مصر ، ط 1 ، 1990 .

6 – الأندلسي (ابن حزم) ، الأصول والفروع ، تحقيق : محمد عاطف العراقي ، سهير فضل الله أبو وافية ، إبراهيم إبراهيم هلال ، القاهرة ، مصر ، الطبعة الأولى 1978 .

7 – الظاهري (ابن حزم) ، الأخلاق والسير ، ترجمة ندى قوميش ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، الأنسكو ، بيروت ، لبنان ، 1961 .

8 – ابن حزم ، معجم فقه ابن حزم الظاهري ، تحقيق : لجنة موسوعة الفقه ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان .

9 – الحميدي ، جذوة المقتبس في تاريخ الأندلس ، تحقيق : إبراهيم الأبياري ، الكتاب المصري ، القاهرة ، مصر الجزء الثاني ، الطبعة الثالثة ، 1990 .

10 – الحموي (ياقوت) ، معجم الأدباء ، إرشاد الأديب إلى معرفة الأديب) ، تحقيق : إحسان عباس ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، الجزء الرابع ، الطبعة الأولى ، 1993 .

11 – ابن تيمية (عبد الحليم) ، نقض المنطق ، حقق الأصل والمخطوط وصححه : الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة ، سليمان بن عبد الرحمن الصفية ، صححه : محمد حامد الفقي ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، مصر ، الطبعة الأولى ، 1951 .

12– ابن عربي ، لوازم الحب ، تحقيق : موفق فوزي الجبر ، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، سوريا الطبعة الأولى ، 1998 .
13– ابن بسام ، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، تحقيق : إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان ، القسم الأول ، المجلد الأول ، 1997 .
14– الأصبهاني (ابن داود) الزهرة ، تحقيق : إبراهيم السامرائي ، مكتبة المنار ، الزرقاء ، الطبعة الثانية ، الأردن .
15– ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، راجعه وصححه : محمد يوسف الدقاق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، من الجزء الأول إلى الجزء التاسع ، الطبعة الأولى ، 1987 .
16– إبراهيم (زكريا) ، مشكلة الحب ، دار مصر للطباعة ، القاهرة ، مصر ، الطبعة الثانية ، 1970
17– إمام (إمام عبد الفتاح) ، أفلاطون والمرأة ، مكتبة مدبولي ، مصر ، الطبعة الثانية ، 1996 .
18– بالنثيا (انخيل جنثالث) ، تاريخ الفكر الأندلسي ، نقله عن الإسبانية : حسين مؤنس ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، مصر ، 1955 .
19– ابن حزم ، نوادر ابن حزم ، خرجها وعلق عليها : أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري ، مطابع الفرزدق التجارية ، الرياض ، الجزء الثاني ، الطبعة الأولى ، 1405 .
20– الجوزية (ابن القيم) ، الحب في الميزان ، هذبه وخرج أحاديثه وعلق عليه : محمد الحمودي النجدي ، مكتبة الإمام الذهبي ، الكويت ، الطبعة الأولى ، 2006 .
21– الجابري (محمد عابد) ، التراث والحداثة ، دراسات ... ومناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1991 .
22– الجاحظ ، رسائل (رسالة في العشق والنساء) ، مطبعة التقدم بشارع محمد علي بمصر ، الطبعة الأولى ، مصر .
23– الحدادي (عزيز) ، ابن رشد وإشكالية الفلسفة السياسية في الإسلام ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 2010 .
24– أمين (أحمد) ، ظهر الإسلام ، دار الفكر العربي ، بيروت ، لبنان ، الجزء الأول والثاني ، بدون سنة طبع .

25– أمين (أحمد) ، ظهر الإسلام ، كلمات عربية للترجمة والنشر ، القاهرة ، مصر ، الجزء الثالث ، 2013 .

26– أبو زيد (نصر حامد) ، هكذا تكلم ابن عربي ، الهيئة العامة للكتاب بمصر ، 2002 .

27– أبو ريان (محمد) ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، 1970 .

28– أبو زهرة (محمد) ، ابن حزم حياته وعصره ، (آراؤه وفقه) ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، 1978 .

29– بدوي (عبد الرحمن) ، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل ، دار الشروق ، لبنان .

30– بسيوني (هبة الله أحمد خميس) ، كنز الفلسفة (في الحب والسعادة) ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ، مصر ، الطبعة الأولى ، 2011 .

31– تركي (عبد المجيد) ، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي ، ترجمة وتحقيق وتعليق : عبد الصبور شاهين ، مرجعة : عبد الحليم محمود ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1986 .

32– الأثري (الكتاني) ، وصف المحلى ، دار الإيمان ، دمشق ، سورية ، الطبعة الثانية ، 1988 .

33– جعيط (هشام) ، تأسيس الغرب الإسلامي ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 2004 .

34– جمعة (محمد لطفي) ، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ، المكتبة العلمية ، بيروت ، لبنان ، بدون سنة طبع .

35– ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ترجمة : ابن خلكان ، المطبعة الأدبية في سوق الخضار القديم بمصر ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، 1917 هـ .

36– حمادة (حسين صالح) ، دراسات في الفلسفة اليونانية ، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، 2005 .

37– حسان (محمد حسان) ، ابن حزم الأندلسي ، عصره ومنهجه وفكره التربوي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1964 .

38 – حرب (علي) ، الحب والفناء ، المرأة والسكينة والعداوة ، منشورات الإختلاف ، الجزائر ، الطبعة الثانية ، 2009 .

39– ابن خلدون (عبد الرحمن) ، مقدمة ابن خلدون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة التاسعة ، 2006 .

40– خطاب (عبد الحميد) ، إشكالية الحب في الحياة الفكرية والروحية في الإسلام ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 2004 .

41– دنيا (سليمان) ، التفكير الفلسفي الإسلامي ، مكتبة الخانجي بمصر ، الطبعة الأولى ، 1967

42 – دوكاسيه (بيير) ، الفلسفات الكبرى ، ترجمة : جورج يونس ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس ، الطبعة الثالثة ، 1983 .

43– الدباس (حامد أحمد) ، فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم الأندلسي ، دار الإبداع للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، الطبعة الأولى ، 1993 .

44– ديورانت (ول) ، قصة الفلسفة ، ترجمة : فتح الله المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، لبنان الطبعة السادسة ، 1988 .

45– ابن رشد ، كتاب فصل المقال ، قدم له وعلق عليه : ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، 1968 .

46– الريس (رياض نجيب) ، المفكرة الأندلسية (أموي في غرناطة ، دمشقي في قرطبة) ، رياض الريس للكتب والنشر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 2000 .

47– الرافعي (مصطفى) ، رسائل الأحزان في فلسفة الجمال والحب ، مطبعة الهلال بمصر ، 1924

48– رسلان (صلاح الدين بسيوني) ، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ، مكتبة نهضة الشرق ، جامعة القاهرة ، 1978 .

49– رشوان (محمد مهران) ، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، 1998 .

50– الزغبي (أنور خالد) ، ظاهرية ابن حزم نظرية المعرفة ومناهج البحث ، منشورات وزارة الثقافة ، عمان ، الأردن ، 1995 .

51– زيدان (محمد) ، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1989 .

52– الطويل (توفيق) ، في تراثنا العربي الإسلامي ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب ، الكويت ، 1985 .

53– طه (عبد الرحمن ذنون) ، دراسات في التاريخ الأندلسي ، المدار الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 2004 .

54– طويلة (عبد الوهاب عبد السلام) ، توراة اليهود والإمام ابن حزم ، دار القلم ، دمشق ، سورية ، الطبعة الأولى ، 2004 .

55– كوربان (هنري) ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة : نصيرة مروة ، حسين قبيسي ، راجعه وقدم له : الإمام موسى الصدر ، الأمير عارف تامر ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، 1966 .

56– كريسون (أندريه) ، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة : عبد الحليم محمود ، أبو بكر ، ابو بكر ذكرى ، مطابع دار الشعب ، القاهرة ، مصر ، 1979 .

57– الكيالي (سامي) ، السهروردي ، دار المعارف ، القاهرة ، 1955 .

58– لوبون (غوستاف) ، حضارة العرب ، ترجمة : عادل زعيتر ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، مصر .

59– مدكور (إبراهيم) ، الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، سميركة للطباعة والنشر ، الجزء الأول ، الطبعة الثانية ، بدون سنة طبع .

60– مدكور (إبراهيم) ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، الجزء الثاني ، بدون سنة طبع .

61– المدرسي (محمد تقي) ، العرفان الإسلامي ، نظريات البشر وبصائر الوحي ، دار البيان ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، 1992 .

62– مكي (الطاهر أحمد) ، دراسات عن ابن حزم وكتابه : (طوق الحمامة) ، مكتبة وهبة ، مصر ، الطبعة الثانية ، 1977 .

63– مرحبا (محمد عبد الرحمن) ، مع الفلسفة اليونانية ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، الطبعة الثانية ، 1980 .

64– محمود (زكي نجيب) ، هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، بيروت ، القاهرة ، بدون سنة طبع

65– موسى (سلامة) ، ماهي النهضة ومختارات أخرى ، تقديم : مصطفى ماضي ، موفم للنشر ، الجزائر ، الطبعة الثانية ، 1990 .

66– موسى (سلامة) ، الحب في التاريخ ، كلمات عربية للترجمة والنشر ، القاهرة ، مصر ، 2011

67– مصطفى (وديع واصف) ، ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق ، إصدارات المجمع الثقافي ، أبوظبي ، 2000 .

68– مطر (حلمي مطر) ، جمهورية أفلاطون ، الهيئة المصرية للنشر والطباعة ، القاهرة ، 1994

69– مبارك (زكي) ، الأخلاق عند الغزالي ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، مصر ، 1968 .

70– صايم (عبد الحكيم) ، هواجس فلسفية ، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، الجزائر ، الطبعة الأولى ، 2011 .

71– علي (كرد) ، غابر الأندلس وحاضرها ، المكتبة الأهلية بمصر ، الطبعة الأولى ، 1923 .

72– ابن عربي ، الحب والمحبة الإلهية ، جمع وتأليف : محمود محمود الغراب ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا .

73– ابن عربي ، الوصايا ، قدم له وبوبه وخرج أحاديثه ووضع فهارسه : لجنة التأليف والنشر في دار الإيمان ، دمشق ، سورية ، الطبعة الثانية ، 1988 .

74– العوا (عادل) ، المعتزلة والفكر الحر ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، سورية ، الطبعة الأولى ، 1987 .

75– عويس (عبد الحليم) ، ابن حزم لأندلسي ، الزهراء للإعلام العربي قسم النشر والتوزيع ، الجزائر ، الطبعة الثانية ، 2012 .

76– علوان (عبد الله ناصح) ، الحب في الإسلام ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، القاهرة ، مصر .

عبد الله (محمد حسن) ، الحب في التراث العربي ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1980 .

77– عبد السلام (سعد) ، الآراء الكلامية لابن حزم الظاهري ، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، الجزائر ، الطبعة الثانية ، 2012 .

78– عباس (إحسان) ، تاريخ الأدب بالأندلس ، الجامعة الإسلامية ، غزة ، فلسطين ، 2011 .

79– صايم (عبد الحكيم) ، ابن طفيل والدرس الإبستمولوجي المعاصر ، دار القدس العربي للنشر والتوزيع ، وهران ، الجزائر ، الطبعة الأولى ، 2010 .

80– عنان (محمد عبد الله) ، دولة الإسلام في الأندلس ، العصر الثاني (دولة الطوائف) ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، مصر ، الطبعة الرابعة ، 1997 .

81– عمارة (محمد) ، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف بمصر ، 1971 .

82– غالي (ميلاد ذكي) ، الله في فلسفة القديس توما الإكويني ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، مصر ، 2000 .

83– الفارابي (أبو نصر) ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، قدم له وعلق عليه : ألبير نصري نادر ، دار المشرق (الكاثوليكية) ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، 1968 .

84– فروخ (عمر) ، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان الطبعة الأولى ، 1986 .

85– الفاخوري (حنا) ، الجر (خليل) ، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، 1993 .

86- فرشوخ (محمد أمين) ، طوق الحمامة في الألفة والألاف لابن حزم الأندلسي ، دار الفكر العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1995 .

87- قرني (عزت) ، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ، جامعة الكويت ، 1993 .

88- السرجاني (راغب) ، قصة الأندلس ، من الفتح إلى السقوط ، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة ، القاهرة ، مصر ، الجزء الأول ، الطبعة الأولى ، 2011 .

89- ستيس (وولتر) ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة : مجاهدعبد المنعم مجاهد ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، 2005 .

90- سلامة (يوسف) ، مفهوم السلب عند هيجل ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، 2001 .

91- الشين (يوسف حامد) ، مبادئ فلسفة هيجل ، جامعة قار يونس ، بنغازي ، ليبيا ، الطبعة الأولى ، 1994 .

92- الشرقاوي (محمد عبد الله) ، الفكر الأخلاقي ، دراسة مقارنة ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1990 .

93- هويدي (يحي) ، قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، 1993

94- هيجل ، الأعمال الكاملة ، محاضرات فلسفة الدين ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ،

95- يافوت (سالم) ، الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الأولى ، 1986 .

المراجع الأجنبية :

96- Abdel Majid TUKI , Polémiques entre IBN HAZM et BAGI sur les principes de loi musulmane, (essai sur le littéralisme zahirite et la finalité malikite) , études documents , ALGER , 1973 .
97- Claudio SANCHEZ , L Espagne Musulmane , Tome 2 , Publisud Pour L Edition Francophone , 2001 .

98- Miguel Cruz HERNANDEZ , histoire de la pensée en terre d islam , traduit de l espagnol et mis a jour par : Roland béhar , éditions desjonquéres , 2005 .

99- René LE FEBVRE , Politique ARISTOTE & ELLIPSES / Edition marketing s.a ,1997 .

100- Andreas CAPELLANUS , The Art of Love , with Introduction , And Notes By : John Jay PARRY , Columbia University Press , new York , 1960 .
101– Saint Thomas AQUINNASE , The Summa Contra Gentiles , the third book , literally translated by the English Dominican fathers from the latest leonine edition , burns oates & washbourne ltd , London , 1928 .

المجلات والدوريات العلمية :

102- سعد عبد السلام ، الحب بين الدين والفلسفة عند ابن حزم الظاهري ، مجلة الحكمة ، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع ، عدد 9 ، 2011 .

103- أنور محمد زناتي ، إسلامية المعرفة ، السنة السادسة ، العدد العشرون ، ربيع 1421 ، 2000 .

104- إسماعيل نوري الربيعي، في الأصول التاريخية للفلسفة العربية ، مجلة الأكاديمية العربية المفتوحة في الدنمارك .

www.ao-academy – org .

الموسوعات باللغة العربية :

105- بدوي (عبد الرحمن) ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، الجزء الأول والثاني والثالث ، الطبعة الأولى ، 1984 .

106- جلال الدين (سعيد) ، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، 1998 .

107- صليبا (جميل) ، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية ، ج 1 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، 1982 .

108- مدكور (إبراهيم) ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، مصر ، 1983 .