الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة 8 ماي 1945 قالمة

الكلية: الآداب واللغات

القسم: اللغة والأدب العربي

مخبر التوطين: الدراسات اللغوية والأدبية

أطروحة

لنيل شهادة الدكتوراه علوم

الميدان: اللغة والأدب العربي الشعبة: اللغة العربية

الاختصاص: بلاغة ونقد أدبي

من إعداد: **صبيحة جلايلية**

بعنوان

رسائل ابن حزم الأندلسي (384-456)هـ

-دراسة في السياقات الثقافية-

بتاريخ: **2023-12-10** أمام لجنة المناقشة المكونة من:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
السيدة: زيتون زوليخة	أستاذ محاضرأ	جامعة 8 ماي 1945 قالمة	رئيسا
السيدة: زرقين فريدة	أستاذ التعليم العالي	جامعة 8 ماي 1945 قالمة	مشرفا
السيد: سعدوني العايش	أستاذ محاضر أ	جامعة 8 ماي 1945 قالمة	ممتحنا
السيدة: لواتي آمال	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	ممتحنا
السيد: عمر لحسن	أستاذ التعليم العالي	جامعة باجي مختار عنابة	ممتحنا
السيد: زقادة شوقي	أستاذ محاضر أ	جامعة 8 ماي 1945 قالمة	ممتحنا

السنة الجامعية: **2023/2022**

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

أحمد الله سبحانه وتعالى على منّه وكرمه وتوفيقه، كما أتوجه بجزيل الشكر إلى أستاذتنا الفاضلة "زرقين فريدة" التي أشرفت على إنجاز هذا العمل فلها كل الشكر والامتنان.

كما أتقدّم بجزيل الشكر والتقدير والعرفان إلى كل أساتذة قسم اللغة العربية وآدابها، وكل من ساعدني في إنجاز بحثي.

كما أتقدم بجزيل الامتنان إلى الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة لتفضلهم بقراءة هذا العمل وإبداء ملاحظاتهم.

مقدمة

إن اللغة العربية واحدة من الظواهر الاجتماعية التي تأثرت ولم تزل تتأثر بالعادات والأعراف والنظم الاجتماعية منذ أن وجدت، وهي كغيرها من اللغات ليست سوى نظام من العلاقات الوظيفية والدلالية التي تعكس هذا التأثر بالحياة الاجتماعية، والتي تتحكم فيها قوانين وقواعد معينة.

واللغة ليست مجرد ألفاظ متراصة بقدر ما هي شبكة من العلاقات التي تتضافر فيما بينها لتؤدي الغاية التي ينشدها المتكلمون على اختلاف اتجاهاتهم، كما أولوا اهتماما بالغا بقضية "السياق"، التي جعلوها قمة انشغالهم. وقد اكتظت حقول المعرفة اللغوية بالكثير من المقولات اللغوية التي امتزجت فيها أصالة التراث بالبحث اللغوي المعاصر، ولعل نظرية السياق واحدة من النظريات اللغوية التي أثّرت في الدرس اللغوي، والتي اهتمت بالجانب الاجتماعي للغة، اهتماما كشفت عنه الدراسات اللغوية المعاصرة في الغرب، وقد كان تناول هذه النظرية باعثا للكشف عن مقولات لعلمائنا العرب، بالرغم من ورود لفظة السياق في التراث العربي بهذه الصيغة، وبصيغ أخرى، سواء كان وروده عند اللغويين أو البلاغيين أو المفسرين أو الأصوليين، إلا أنه يستعمل استعمالات سياقية مختلفة وقابلة لتعدد الفهم. مع أن القدماء قد اعتمدوا على السياق في فهم النصوص وبنائها، إلا أنهم لم يعتدوا به مصطلحا قائما بذاته، بدليل أنهم لم يضعوا له تعريفا خاصا به، ولم يجر له في كتب الاصطلاح ذكر.

وليست اللسانيات النصية وحدها التي اهتمت بالسياق، بل كان المحور الذي تقوم عليه اللسانيات بصفة عامة، ومصطلح السياق يعني التركيب والسياق الذي ترد فيه الكلمة.

إذن السياق موجود بالصوت أو الكلمة التي تقدمها عناصر اللغة وتتبعها في العبارة، وهو ما يؤثر في معنى الكلمة أو العبارة وظيفيا، وللسياق نوعان اثنتان هما: السياق اللغوي والسياق غير اللغوي، أما السياق اللغوي فيدل على المعنى الظاهر في تركيب الجمل أو العبارات، وينتمي إلى الدراسات الدلالية، وأما السياق غير اللغوي فمن الدراسات البراغماتية.

والسياق مؤثر في المعنى، فإذا كان شخص يتواصل مع شخص آخر باستخدام كلمة غير مناسبة في السياق،- إما في السياق اللغوي، أو الموقف، أو العاطفي أو الثقافي، -ومعناها مختلف فالمخاطب سيسيئ الفهم في تلك العبارة، وهنا لابد من معرفة معنى السياق في علم الدلالة.

أما عن دراسة النظريات في علم الدلالة فلا تقتصر على النظريات السياقية، بل تتجاوزها إلى نظريات أخرى منها النظرية الإشارية والتصورية والسلوكية، ولكن اقتصر استخدامنا في هذا البحث على النظرية السياقية التي تنقسم إلى أربعة أقسام هي: السياق اللغوي، والسياق العاطفي، وسياق الموقف، والسياق الثقافي.

والسياق هو الذي يحدد معنى الكلمة المناسب ويعمد إلى إبعاد كل ما خلا من معان ذهنية مرتبطة بهذه الكلمة دون السياق، ولذلك عندما نسمع كلمة أو نقرؤها نرى الكلمات التي تشتمل عليها يفسر بعضها بعضا، فإذا كانت منها واحدة غير مألوفة لنا–والواقع أن هناك دائما فترة في حياتنا نسمع فيها الكلمة لأول مرة–حاولنا بطبيعة الحال تفسيرها معتمدين على سياق النص. فالكلمة تكتسب دلالتها من موقعها في السياق، وارتباط عناصر بعضها ببعض مما يزيد في دقة المعنى وهو الذي يساعدنا على إدراك التبادل بين المعاني الموضوعية والمعاني العاطفية والانفعالية.

أما السياق الثقافي موضوع بحثنا فيقتضي تحديد المحيط الثقافي منها: النفسي والاجتماعي والتاريخي، ومن العناصر السياقية التي تنبه إليها البلاغيون الأثر الذي يخلفه الخطاب في النفس، ولهذا فقد أوجبوا على الكاتب أو الشاعر أن يراعي مسألة هامة وهي ملاءمة هذا الأثر لما يقتضيه حال الخطاب، ومن الطبيعي أن يراعى في الكلام نفسية المخاطب ومستوى إدراكه، وظروف الخطاب، حتى يستطيع الكلام أن يؤثر في السامع.

أما اجتماعيا فيقصد به المفعول الذي تحدثه النصوص في مستعملي اللغة سواء فرديا أو جماعيا، فالأمر لم يعد متعلقا بالتساؤل عن ماذا يفعل القارئ أو المستمع بالنص؟ وإنما ما هي العوامل الاجتماعية التي تؤدي دورا في فهم النص؟ أوما هي مظاهر فهم النص التي تحتوي على إيحاءات اجتماعية؟

فالتركيز أصبح منصبا على العوامل المحيطة والمساعدة على فهم النص والتي تحمل صبغة اجتماعية، والاهتمام بالعلاقات القائمة بين السياق الاجتماعي واستعمال اللغة، كما أن هذه المواقف الاجتماعية التي تنتج فيها النصوص فريدة بحد ذاتها، لكن مع ذلك تتمتع بخصائص ذات طابع أعم فهي مقامات خاضعة لمعايير معينة وتتكرر باستمرار، وهكذا فثمة مقامات ذات طبيعة عامة أو خاصة تأخذ فيها الملفوظات قيمة الفعل الكلامي، فالنص فعل كلامي لا يحدده المقام الاجتماعي

فقط وإنما المقام الاجتماعي نفسه تحدده كيفية استعمال اللغة. فالمقامات تختلف من نوع إلى آخر وفيها تتحدد قيمة النص، إذ أن كل من النص والمقام الاجتماعي يحدد بعضه بعضا، ويؤثر كل منهما في الآخر.

أما تاريخيا فالهدف الرئيسي للنقاد هو فهم مدى تأثير العمل الأدبي في القراء، باعتباره نسقا نوعيا من التواصل، ليكون التاريخ على إثر هذا عملية ثلاثية الأبعاد: تاريخ الإنتاج (التكوين والإنشاء)، وتاريخ البنيات الأدبية التي تحتل مكانة عليا في هذا الترتيب، إضافة إلى أنّه يقوم بشرح الأثر بالعودة إلى التاريخ، وكأن الأثر يفصح عن زمان تأليفه وأحوال عصره، لذلك يعتمد عليه الناقد في استخلاص هذا الواقع من الظاهرة الأدبية، إيمانا منه أنها تحوي مضمون زمانها في كل أبعادها الحضارية والإنسانية. والتاريخ يساعدنا للوصول إلى حقائق وتعميمات لا تساعدنا على فهم الماضي فحسب، وإنما تساعدنا أيضا على فهم الحاضر، بل والتنبؤ بالمستقبل، ما يؤكد على البعد العلمي للتاريخ.

إذا يعدّ النص ظاهرة ثقافية، لأنه يمكّننا من استخراج بعض الخلاصات التي تهم البنية الاجتماعية للمجموعات الثقافية، كما يمكننا من استخلاص المحادثات المستعملة في مقامات خاصة ودور أعضاء المجتمع وحقوقهم وواجباتهم...

وانطلاقا مما سبق جاءت فكرة موضوعنا الموسوم بـ: " رسائل ابن حزم الأندلسي (384-456) هـ.دراسة في السياقات الثقافية. (طوق الحمامة في الألفة والألاف، رسالة في مداواة النفوس، رسالة الغناء الملهي أمباح هو أم محظور، فصل في معرفة النفس بغيرها) والذي صيغت إشكاليته في التساؤل التالي: إلى أي مدى أسهم السياق الثقافي في تحليل رسائل ابن حزم الأندلسي و فهمها؟

وانبثق عن هذا السؤال أسئلة فرعية هي:

- ماذا نقصد بالسياق؟
- إلى أي مدى اهتم التراث العربي بالسياق؟
- ما الدواعي الذاتية و الموضوعية لتأليف هذه الرسالة؟
- ما خصوصية الكتابة عند ابن حزم؟

-و ما هي القضايا الأدبية المطروحة في هذه الرسائل؟

- ما أوجه الشبه والاختلاف بين أطروحات النظرية السياقية ومنجزات الدرس اللغوي القديم.

- ما صورة السياق الثقافي في رسائل ابن حزم؟

-ماذا نقصد بالسياق العام في رسائل ابن حزم الأندلسي؟

- ماذا نقصد بالسياق الاجتماعي، والسياق النفسي والسياق التاريخي؟

- إلى أي مدى طبق ابن حزم السياق التاريخي في نقده للتوراة؟

- كيف نقل لنا السياق الثقافي صورة عن الحياة الأندلسية في عصر ابن حزم الأندلسي؟

ويتمثل سبب اختيارنا لهذا الموضوع، في معرفة تلك السمات النفسية والاجتماعية والتاريخية السائدة في الأندلس في عصر ملوك الطوائف، ومدى انعكاس تلك السمات على أدب تلك الحقبة التاريخية بما فيها رسائل ابن حزم الأندلسي، الذي نجده في "كتاب طوق الحمامة" يتحدّث عن الحب كعاطفة إنسانية، معتمدا في حديثه على التجربة والملاحظة والتحليل النفسي واستخلاص النتائج. وفي "رسالة الغناء الملهي أمباح هو أم محظور" طبق فيها ابن حزم السياق التاريخي كما فعل بتوراة اليهود. أما السياق الثقافي فيظهر جليا في ثنايا الرسائل الأربعة. (طوق الحمامة في الألفة والألاف، رسالة في مداواة النفوس، رسالة الغناء الملهي أمباح هو أم محضور، فصل في معرفة النفس بغيرها).

ولا ننكر أن اختيار الموضوع كان نابعا من سبب ذاتي مباشر هو رغبتنا في خدمة البحث اللغوي، خاصة وأنه يتعلق بطرح له امتداد في التراث الذي ما يزال بحاجة إلى السواعد التي تكشف عنه وبالتالي بعث مساره الإبداعي الذي سطّره علماؤنا، وله حضور خاص في الدراسات المعاصرة، والتي ما تزال تحتاج إلى توضيح طبيعة الدراسة.

وقد اعتمدنا في هذا البحث على المنهج الوصفي الذي يتخلله المنهج النفسي، والمنهج الاجتماعي، والمنهج التاريخي، ولرصد مدى نجاعة آليات هذا المنهج في إماطة اللثام عن السياق الثقافي وكيف نقل لنا صورة عن حياة الأندلسيين في زمن ابن حزم.

أما عن الأسباب الموضوعية التي جعلتنا ننتقي هذا الموضوع فقد تعددت وتنوعت منها:

*- أن لغة ابن حزم تتفرد بقدرتها على تفعيل عملية التلقي، وتثير فضول المتلقي من أجل البحث عن مكنوناتها وخباياها والمقصود من ورائها ك:

*-التأكيد على المنابع النفسية للرسائل، ودورها في إضفاء القيمة الجمالية عليها، فالتحليل النفسي للنصوص يتضمن الجانب الانفعالي، فهو يقوم على دلالات الألفاظ ومعانيها النفسية عند المتلقين.

*- معرفة الواقع الاجتماعي، والذي هو ضروري لفهم الرسائل فهما صحيحا، فلا يمكن قبول المعنى أو فهمه، دون الإحاطة بسياقه الاجتماعي، الذي ولد فيه. فالكلمة تكتسب دلالتها وإيحاءها من التجارب والأحداث الاجتماعية التي تمر بها.

*-الربط المباشر بين رسائل ابن حزم ومحيطها السياقي، واعتبار الأولى وثيقة للثانية، ويقصد به الاهتمام بالرسائل الممتدة تاريخيا، مع التركيز على الرسائل الأكثر تمثيلا لتلك الحقبة التاريخية.

*-إن هذا الموضوع يندرج ضمن تلك الدعوة التي يدعو فيها أصحابها إلى ضرورة قراءة التراث اللغوي بوسائل منهجية حديثة من أجل استنباط الأسس المعرفية التي انبنى عليها الفكر الموروث. وبالتالي الإسهام في تفعيل البحث اللساني-النقدي المعاصر وتطويره.

*-بيان الأسس المنهجية والمعرفية واللغوية التي ارتكز عليها رواد النظرية السياقية في دراسة السياق الثقافي من جهة، ومقارنتها بما قدمه علماؤنا من جهة أخرى، وكل ذلك من أجل حلّ الإشكاليات التي طرحتها هذه النظرية وبالخصوص في تأويل السياق الثقافي، وتحقيق إنجازاته.

*-الوقوف على الإشكالات الكبرى التي ما تزال تعترض هذه الفكرة عند اللسانيين، فطبيعتها المتجددة والمتنوعة أشكلت عليهم تقنين السياق الثقافي ضمن قواعد خاصة.

وككل بحث لم يخل هذا البحث من صعوبات نذكر منها:

- انفتاح الدراسة على مجالات عدّة، منها: علم النفس علم الاجتماع والتاريخ، فضلا عن صعوبة استدراك مضمرات السياق الثقافي، على الرغم من بساطته، إلا أنه يضمر أكثر مما يظهر، وله أبعاد تأثيرية في المتلقي.

- اتساع دائرة البحث فكان من الصعب حصر هذا الموضوع نظرا لتشعب القضايا الواردة فيه، بالرغم من توفر المصادر بالنسبة للمراجع الحديثة. إلا أنها تبقى ضبابية في مسألة السياق الثقافي، وتحت أي نوع يندرج.
- قلة الدراسات الخاصة بالسياق الثقافي، ولاسيما ما يخص الجانب التطبيقي.
- اتساع كلمة ثقافة، فصعب حصرها في عناصر ثلاثة هي، التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس.
- ظهور مصطلحات نقدية جديدة، هي السياق الاجتماعي والسياق النفسي والسياق التاريخي، وصعوبة تحديد ماهيتها بدقة.

وفي الحقيقة هناك دراسات سابقة تناولت موضوع "السياق" بوجه عام، حاولت أن تشرحه وتبين علاقته بالكلام، مثل صنيع عبد النعيم خليل، الذي وسمه بـ"**نظرية السياق بين القدماء والمحدثين–دراسة لغوية نحوية دلالية–**"حيث عمد إلى تبيين أصل السياق ومفهومه، وكذا عناصره، ثم تناول فيه نظرية السياق عند القدماء، وبعد ذلك طرحه عند المحدثين والمعاصرين العرب والغربيين، ورسالة دكتوراه للباحث عبد الفتاح عبد العليم البركاوي، وعنونها بـ"**دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث**" وقد تعرّض فيها للبداية الحقيقية للسياق عند "مالينوفسكي" ثم قدّم أهم الأسس السياقية في التراث العربي من خلال علاقتها بعلم الأصوات والنحو، وهو نفسه ما وجدناه ماثلا في رسالة الدكتوراه للباحث ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي المعنونة بـ"**دلالة السياق**"، وقد أضاف إلى هذه الأفكار علاقة علم النص بالسياق. كما عثرنا على رسالة دكتوراه للباحث إبراهيم محمود خليل الموسومة بـ" **السياق وأثره في الدرس اللغوي دراسة في ضوء علم اللغة الحديث**" تطرّق فيها إلى العلاقة الوثيقة بين السياق والدرس اللغوي، بحكم أنّه أضحى من المرتكزات التي عولت عليها كل المدارس اللغوية، كما عمد إلى تبيان أثر السياق في كل من البحث الصوتي والدلالي والنحوي؛ ثم رسالة للباحث عبد القادر بوزبوجة الموسومة بـ" **نظرية السياق عند اللغويين والبلاغيين العرب**" والتي قدّم فيها جهود اللغويين والنحويين والبلاغيين في السياق. كما وجدنا رسالة للباحثة سامية بن يامنة معنونة بـ "**سياق الحال في الفعل الكلامي–مقاربة تداولية–**

" كشفت فيها عن دور المعطيات غير اللغوية وأهميتها في تأطير الكلام؛ كما عثرنا على رسالة دكتوراه للباحثة إيكا خير النداء تحمل عنوان " **السياق العاطفي في الرواية "حكاية الحب" ومعانيها –دراسة تحليلية دلالية–**" وعمدت فيها إلى التركيز على الكلمات التي تتضمن السياق العاطفي للتمييز بين قوة الكلمة وضعفها خاصة المستخدمة منها في هذا السياق.

واتضح لنا أن كل هذه البحوث حول السياق كانت في جوهرها إسهامات عامة، حتى وإن كانت متقاربة فيما بينها، وهذا ما حفزنا أكثر للخوض في عمق هذا الموضوع، متخصصين في "السياق الثقافي" في رسائل ابن حزم، ونحسب أن الدراسات فيها ما تزال تحتاج لمن يستوضحها أكثر، وقد لاحظنا أن النظرية السياقية، قد طرحت الموضوع حيث يغدو فيها "السياق الثقافي" المركز الذي يتحقق فيه المعنى المطلوب وبدقة، وقد اقتضت طبيعة الموضوع أن نوزع البحث إلى أربعة فصول، مصدرة بمقدمة، ثم مدخل وضحنا فيه الملامح العامة للأندلس خلال القرن الخامس الهجري، مركزين على الحياة الثقافية والحياة الاجتماعية لما لهما من تأثير في الحياة الأدبية.

أما **الفصل الأول** فوسمناه بـ" **السياق وعلاقته بالنقد الثقافي و النظرية السياقية**" تطرقنا فيه إلى مصطلح "السياق" بوصفه مفهوما، أين أدركنا ذلك التنوع المفاهيمي الذي كان سائدا عند الباحثين المعاصرين، ثم انتقلنا إلى "السياق الثقافي" فضبطنا مفهومه ومكوناته الأساسية من متكلم ومتلق، وكذا ملابسات الكلام والزمان والمكان، وحاولنا استجلاء مجمل خصائصه التي يتميز بها من دينامية محركة وواقعية و غيرهما. كما أبرزنا كيفية معالجة العلماء له، انطلاقا من التراث العربي خاصة عند البلاغيين، ثم وضحنا الفرق بينه وبين النقد الثقافي والدراسات الثقافية، ثم قاربنا بين هذه المفاهيم بما هو ماثل في الدراسات الغربية، ثم عرجنا على النظرية السياقية مبرزين تعريفها وظهورها وأنواعها الأربعة كالتالي: السياق اللغوي والسياق العاطفي وسياق الموقف وأخيرا السياق الثقافي، ثم تناولنا خطوات التحليل السياقي.

وقد بينا ضمن هذا الفصل أن العرب القدامى قد أولوه عناية خاصة، واعتبروه قطب الرحى الذي يعوّل عليه في صنعة الكلام، وكل ما يتصل به من ظروف وملابسات وقت القول الفعلي، من مثل شخصية المتكلم والسامع وتكوينهما الثقافي وغير ذلك، فالكلمة تخضع لبعدين أساسيين:

- أولهما: البعد الواقعي الإخباري الذي تستعمل فيه الكلمات.
- ثانيهما: البعد السياقي لها، ويرتبط بالتركيب والمعطيات الاجتماعية والنفسية والتاريخية التي تؤثر في كل ذلك.

أما **الفصل الثاني** فعنوناه بـ" **السياق العام لرسائل ابن حزم الأندلسي** زاوجنا فيه بين الجانب النظري والجانب التطبيقي، وتناولنا في الجانب النظري تعريف السياق التاريخي والمنطلقات الفكرية للسياق التاريخي وتجليات السياق التاريخي وحقوله وخصائصه ومستويات النقد فيه ونقد السياق التاريخي والسياق العام عند ابن حزم خاصة على المستويين السياسي و الانتاج الأدبي ومعايير النقد التاريخي عند ابن حزم.ومنهج النقد التاريخي عند ابن حزم وفي الجانب التطبيقي تناولنا السياق العام في رسائل ابن حزم الأندلسي وأبرزنا الجانب التاريخي لهذه الرسائل في نصوصها، التي تحدثت عن بعض الشخصيات التاريخية التي التقى بها ابن حزم أو سمع عنها من ثقاة و تحدثنا أيضا عن الدواعي الذاتية و الموضوعية لكتابة هذه الرسائل،كما نقل لنا صورة عن الأندلس زمن حياته ومدى تأثير ذلك في ابن حزم، كما بينا السياق التاريخي معتمدين على النقد التاريخي الذي مارسه ابن حزم في نقده لتوراة اليهود وتجلى ذلك في رسالة الغناء الملهي أمباح هو أم محظور؟

أما **الفصل الثالث**: فدرسنا فيه" **صورة السياق الثقافي في رسائل ابن حزم الأندلسي**" وزاوجنا فيه أيضا بين الجانب النظري والتطبيقي، وتناولنا في الجانب النظري منه علاقة المنهج الاجتماعي بالمنهج التاريخي وقارنا بين المنهج الاجتماعي والسياق الاجتماعي، لنبيّن أهم الفروق بينهما وليتضح معنى كل منهما فلا نخلط بينهما، كما تناولنا مبادئ السياق الاجتماعي ومنطلقاته الفكرية وكذا خطواته ثم عرجنا على ملامح السياق الاجتماعي وخصائصه وكذا ايجابياته ومآخذه ، كما تناولنا نسق التلقي عند ابن حزم وخصوصية الكتابة عنده ، و كذا القضايا الأدبية المطروحة في الرسائل أما الجانب التطبيقي فتناولنا فيه: السياق الثقافي في رسائل ابن حزم الأندلسي، ركزنا فيه على المحيط الاجتماعي و الثقافي وأثره في هذه الرسائل، وكيف كان لقيم المجتمع الأندلسي دور في كتابات ابن حزم، وبينا كيف نقل لنا ابن حزم صورة عن الحياة الاجتماعية و الثقافية للأندلسيين في زمانه.

وكان **الفصل الرابع** والأخير بعنوان: " **رسائل ابن حزم الأندلسي في سياقها النفسي** " وزاوجنا فيه أيضا بين الجانب النظري والتطبيقي، وركزنا في الجانب النظري على: تعريف المنهج النفسي وتعريف السياق النفسي ثم تناولنا بنية السياق والقراءة وتفسير السياق النفسي للنص والحب وفلسفته عند ابن حزم وابن حزم الرجل المحب وكيف كان لحب ابن حزم دافع لتأليف رسالة طوق الحمامة وكيف اعتبر الحب دافعا للاستقرار النفسي، وفي الجانب التطبيقي تناولنا: السياق النفسي في:

1. كتاب طوق الحمامة.
2. رسالة مداواة النفوس.
3. رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محضور.
4. فصل في معرفة النفس بغيرها.

وختمنا بحثنا بخاتمة ضمناها مجمل النتائج التي خلصنا إليها.

وفي الأخير لا يسعنا إلا أن نتقدم بالشكر الجزيل إلى المشرفة الأستاذة الدكتورة "زرقين فريدة" التي رعتنا في هذا العمل، فصرفت معنا وقتها وجهدها الثمينين من أجل إخراجه في أفضل وأبهى حلة، فلم تبخل علينا بملاحظاتها الدقيقة ونصائحها السديدة وآرائها النيرة وتعديلاتها المستوفية، فيسرت لنا الكثير من المعضلات التي واجهتنا، نسأل الله لها حسن الجزاء والثواب.

وإنه لمن دواعي الفخر والاعتزاز أن نسترشد ونستضيء أكثر من ملاحظات السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة، نشكرهم مسبقا على اقتطاعهم من وقتهم وجهدهم لتصويب ما اعوجّ من هذه الرسالة، ولا يفوتنا أن نشكر كذلك جامعتنا التي يسرت وهيأت لنا الفرصة للتسجيل والمناقشة.

وفي الأخير نقول قد بذلنا جهدا كبيرا من أجل الإحاطة بجميع مقتضيات الموضوع، فإن وفقنا فهذا من فضل الله تعالى علينا، وإن أخطأنا فحسبنا أننا اجتهدنا ونرضى بالأجر الواحد، فالكمال للواحد الصمد. والحمد لله أولا وأخيرا.

قالمة يوم: 08-09-2022 الطالبة: جلايلية صبيحة

المدخل:
الملامح العامة للأندلس خلال القرن الخامس الهجري.

تمهيـــــد:

كانت الأندلس، كغيرها من البلاد الإسلامية، غنية بعلمائها وأدبائها الذين اتصفوا بحبّ المعرفة وأسهموا في دفع الحركة الأدبية قدما، وتنافس الملوك والأمراء على جعل ممالكهم ومجالسهم ملتقى للشعراء والأدباء، وتميّز المجتمع الأندلسي بكثرة التأليف وهذا راجع لحركيته الزمنية المتوترة، خاصة في زمن الخلافة وعصر الفتنة وملوك الطوائف، ولتفاعلاته الثقافية المتنوعة والمستمرة، مكوّنة حقلا تراكميا لاتجاه معرفي مميز، اجتمعت فيه كل المنطلقات والمعطيات في العلوم الاجتماعية والإنسانية، للبحث في الحقل التاريخي، ومعرفة خباياه.

وكانت مجالس الأمراء تعجّ بالنشاط العلمي، والملوك يتنافسون في اقتناء الكتب النفيسة، كما كان للمسجد في الأندلس دور بادٍ، إذ انتشرت حلقات الدرس في المجالس وحضرها عدد كبير من الطلاّب، فكانت الحياة العلمية والأدبية والدينية مزدهرة، بالرغم من سوء الأوضاع السياسية في ذلك الوقت.

أولا: الحياة الثقافية: وأكثر ما يميزها:

أ- بناء المساجد:

لقد كان بناء المساجد أولوية العرب، بعد استقرارهم في الأندلس لأسباب عدة نذكر منها:

- باعتبارها أماكن للعبادة والإفتاء في المسائل الدينية، وباعتبار الدين الإسلامي هو دين أهل الأندلس الأصليين (الإسبان).
- تعليم أهل البلاد المفتوحة تعاليم هذا الدين الجديد (الإسلام) وبعد فراغهم من بناء المساجد (الجانب الديني)، التفتوا إلى العلوم الأخرى " وكانت لهم وسائلهم الخاصة في اكتساب العلم وتأسيس حركته في بلادهم"[1]، ومن هذه السبل: دعوة بعض أدباء المشرق إلى الأندلس ليفيد أهلها من علمهم وأدبهم كرحيل" أبي علي القالي" صاحب كتاب " الأمالي" من بغداد إلى الأندلس استجابة لدعوة الخليفة "عبد الرحمان الناصر، ورحيل عالم اللغة والأدب والأخبار "أبو العلاء صاعد بن الحسن البغدادي"، حيث كانا عالمين في اللغة وحافظين لأشعار العرب، الأمر الذي ساعدهما في نقل أكبر عدد ممكن من الأدب المشرقي إلى الأندلسيين حيث يعتبر الاثنان من أوائل واضعي أساس الثقافة المشرقية في الأندلس، وقد كان ثمار أعمالهما كتاب "العقد الفريد" لصاحبه " ابن عبد ربه".

وفي المقابل، فإن هناك رحلة موازية للأولى تتمثل في رحيل بعض الأندلسيين إلى المشرق، لأخذ العلم من المشارقة، ثم العودة بما حملوه من علوم ومعارف، وتلقينها للأندلسيين الذين كانوا متعطشين، للأدب والعلم المشرقي، ومن بين هؤلاء الذين حملوا على عاتقهم هذه المهمة الصعبة" يحي بن يحي الليثي" حيث أخذ عن الإمام مالك من "موطئه" كما أخذ من أكابر علماء مصر وأدبائها، ومثله كثيرون من أهل الأندلس الذين رحلوا إلى المشرق مالئين جعبهم بالكثير من العلوم والآداب، ثمّ تولوا مهمة نشرها في الأندلس [2].

ب- وجود حركة نقدية مزدهرة:

(1)- المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، دار الشروق، عمان، الأردن،ص 362.
(2)- المرجع نفسه، ص 362.

اهتم الأندلسيون بجمع الكتب وإقامة المكتبات العامة، وكان لهذا دور كبير في تنشيط الحركة العلمية الأدبية، وكذا تشجيع الناس على القراءة – ولم لا التأليف – وقد أولى الخليفة " عبد الرحمان الناصر" وابنه " الحكم المستنصر" عناية كبيرة بهذا الشأن، فالأول قام باقتناء أمهات ونوادر الكتب، والثاني قام ببناء مكتبة ضخمة تضم ما لا يُعدُّ ولا يحصى من الكتب النفيسة.

إضافة إلى اهتمام الأمراء والخلفاء بتنشيط الحركة العلمية – الأدبية، لأن أغلبهم إن لم يكن شاعرا فهو أديبا أو عالما، ومنهم من يجمع بين كلّ هاته الصفات، وهذا ما جعلهم يروّجون بأنفسهم لهذه الحركة، وأحيانا كثيرة هم الذين يكونون فرسان حلبتها، وهذا ما يجعلها أكثر ثراءً ونماءً وإفادةً، ومنهم: " الأمير عبد الرحمن الداخل "شاعرا، و"مروان بن عبد الرحمن بن عبد الملك بن الناصر" شاعر أيضا، و" المعتصم بن صماد" صاحب المرية، وأولاده: الواثق، يحي و أبو جعفر و أم إكرام، ثم "المقتدر بن هود" الذي نبغ في علم النجوم والهندسة والفلسفة[1].

لقد اهتم كلّ أمير، وكلّ خليفة، وكلّ ملك أندلسي، بإثراء وإنماء الحياة الفكرية والثقافية في البلاد، وهذا ما رفع من شأن الأدب والعلم في أعين العامة وشجعهم على حبّ الإبداع، والتنافس في خلق كلّ ما هو جديد إنشاءً أو تأليفاً، وهو الأمر الذي وضع الحياة الأدبية والعلمية في طريق النمو والازدهار.

كما كان هؤلاء الملوك هم أنفسهم رعاة لهذه الحركة، لأنهم كانوا يتخذون حجّابهم ووزراءهم وكتابهم من مشاهير الأدب وحُذّاقِه، وفي ذلك ميدان جديد للتنافس بين أدباء كلّ عصر، في نيل حظوة الملوك والتودد إليهم بالأدب أو بالعلم، والملوك من جهتهم كانوا يجيدون العطاء ويحسنون الاستماع، في مجالسهم الأدبية، وهذا ما كان يزيد من حماسة الشعراء والأدباء على الجودة والإبداع والتفنن.

بكلّ هاته الوسائل والظروف والمعايير، ازدهرت آداب الأندلس وعلومها وتطورت حتى بلغت ذروة كمالها، بفنونها وألوانها وطابعها، وهذا ما جعلها تضيف إلى أدبنا العربي تراثا أندلسيا نعتز ونفتخر به.

(1)-ينظر، محمد سعيد محمد، دراسات في الأدب الأندلسي، منشورات جامعة سبها، ليبيا، ص 28.

ووجود حركة أدبية عظيمة نشطة في الأندلس أدى إلى ظهور حركة نقدية تقييمية لتلك المادة الأدبية، وهناك عدة عوامل ساعدت على ظهور تلك الحركة النقدية واستقوائها، أهمها:

1. انشاء حركة نقدية (350هـ – 366هـ): من طرف الحكم المستنصر أضافت هذه الحركة شعورا بالثقة في نفوس الأندلسيين، حيث فرقت بين التبعية للمشرق، والاستقلال الذاتي، ونظرت إلى شعر الأندلسيين على أنّه شعر مستقل عن شعر المشارقة، وإن كان متصلا، فهو متصل بالحركة الشعرية عامة، في البلاد الإسلامية كلّها، كما ساعدت الحركة التي أوجدها المستنصر قوام وعي عميق من خلال المفارقة والمقارنة، الّتي تعدُّ أولى الحوافز للنقد في العصر الأندلسي.
2. تأسيس ديوان للشعر، وحين يثبت الشاعر تفوّقه يقيّد اسمه ليُوهَب عطاءً، ومع أنّ تلك المقاييس النقدية التي يُحَكَّم بها الشعر كانت ساذجة وسطحية، وخاضعة للذوق الشخصي، فإنّها كانت قادرة على خلق روح المنافسة بين الشعراء، وهوما أدى فيما بعد إلى اكتمال نضوج النقد.
3. الانهيار الذي أصاب قرطبة(399هـ): والذي رمى بالشعر إلى الكساد وفي المقابل ظهرت طبقة من دعاة الثقافة، الأمر الذي أدّى إلى انتفاض الشعراء إزاء أوضاعهم محاولين الموازنة بين حالهم في الماضي والحاضر، وبغية استرجاع قيم باتت عرضة للضعف والاندثار، فنتج عن ذلك كلّه ظهور " النقد الأدبي"
4. استجابة العقول لمنبهات نوعية من المنطق والفلسفة: يرجع أمر انفتاح التّفكير ضمن هذا المجال إلى ممارسة نوع من الحرية المعتبرة، وهذا أدّى إلى تدقيق النظر وتعميقه في الظواهر الإنسانية مثل: الأدب عامة والشعر خاصة.
5. الأدب المشرقي: بلغت أيدي الأندلسيين كتب بعض النقاد _بعد النهضة النقدية المشرقية_ أهمهم: ابن طباطبا، الآمدي، الحاتمي، والجرجاني؛ فساعدت على فتح مجال القول في النقد[1].

(1)-ينظر، احسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني إلى القرن الثامن الهجري، دار الشروق، ط1، 2001، ص 479، 480.

قبل القرن الخامس الهجري لم يستطع النقد الأدبي في الأندلس الارتقاء إلى الحديث عن كبرى المشكلات المثارة لدى النقاد المشارقة، من نحو: الكلام في الطبع والصنعة، وكذلك اللّفظ والمعنى، والنظم، والصدق والكذب، بل ظلّ بسيطا ساذجا خاضعا للذوق الشخصي، وقد كان القائمون على تدريس الشعر، لا ينفكون يشيرون إلى بعض الأخطاء اللغوية والنحوية فقط، وهذا ما دفع إحسان عباس إلى القول: إنّ نظرة الأندلسيين إلى حياة الشعر وإلى الشعر في الحياة، جعلهم لا يركزون على كبرى مشكلات النقد التي أثارها أهل المشرق[1].

إذاً لقد تربى الشعر الأندلسي بصدر الذوق المحدث، والشيء الذي منحه القوة وساعده في النمو والتطور في هذا الاتجاه هو الحضارة الأندلسية، بحيث ركز اهتمامه -كما حال شعر المشارقة المحدثين- على وصف الجمال في الطبيعة، والإنسان، من طريق الإبداع في نقل الصورة والإكثار من التشبيهات، التي لفتت إليها النقاد المتذوقين لشعر الجمال، ولذا نجد في بداية القرن الخامس الهجري كتابين يتحدثان في التشبيه الأندلسي لا غير، أحدهما "لأبي الحسن علي الكاتب" والثاني "لابن الكتاني الطبيب"، وهي محاولة كانت قاعدة هامة في الذوق النقدي في القرن الخامس الهجري؛ ثم إنّ المذهب المسمى "طريقة العرب"، في أثناء مجاورته لـ" مذهب المحدثين"، تعايشا معا، متوازيين دون صراع، بل أحيانا نجد التيارين معا في شعر الشاعر الواحد، وهذا إنما يدلّ على مدى النضج الفكري الذي وصل إليه هؤلاء الشعراء.

أما المجالات الكبرى التي تحدّث عنها النقد في الأندلس فكثيرة ومتنوعة نذكر منها:

- الدفاع عن الأندلس وأدبها.
- اللجوء إلى حمى الأخلاق.
- التشبث بالصورة.
- قوانين الأخذ والسرقة.

(1) -ينظر، إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص 481.

وهي نفسها القضايا التي كانت تشغل بال النقاد الأندلسيين في القرن الخامس الهجري، ويعدُّ في مقدمة حركة النّقد كلا من: ابن شهيد، وابن حزم، لأنهما أعظم من تمرس النقد في أثناء القرن الخامس الهجري، بل وظلّ نقدهما ساريا إلى قرون تالية.

الناقدان كانا صديقين يتفقان في بعض شؤون الحياة ويختلفان في بعضها، كلاهما أرستقراطي الأصل، وكلاهما يحبّ قرطبة، ويحنّ إلى ذلك الماضي الجميل فيها، إذ يكتب كلاهما الترجمة الذاتية الخاصة به ، وكلّ واحد معجب بما يملكه الآخر من ملكات، فهما شاعران فرقتهما دروب الحياة، فابن حزم غاص داخل الصراع المذهبي قاصداً الآخرة، يتنقل في الأندلس ليكّره التلامذة التقليد والقياس، كما أنّنا نراه مدرسا ومناقشا وداعيا إلى رحاب الفلسفة والمنطق بشكل حماسي كبير، أما "ابن شهيد" فإنّه لا يجرؤ على مغادرة قرطبة، لما لها من مكانة في قلبه، إذ يقبل على اللذّات الدنيوية، يغامر في الصراع الأدبي قانعا بالقليل اليسير من المعرفة.

ويعد "ابن شهيد" ناقدا أكثر من صديقه، وما زاد من ترسّخ هذه الصفة إعجابه الكبير بذاته، فهو كان ينظر إلى اللغويين نظرة فوقية (من علٍ)؛ الأمر الذي ولّد الصراع بينه وبينهم لأنهم أكّدوا بأنّهم يستطيعون تعليم البيان مثله، لكنّه أثبت لهم البعد بين" الموهبة والاكتساب"، ولذلك قادته وجهة المذهب النقدي الخاص به إلى الإيمان بطريقته الشعرية والنثرية، ومن طريق إيمانه هذا قاس شعر الاخرين.

و"لابن شهيد" عدة مؤلفات يمكن القول إنّها تحوي أحكاما نقدية منها: كتاب "حانوت عطّار" لكنّه لم يصل إلينا، غير أنّ "الحميدي" نقل في جذوة المقتبس" ومما نقله نجد أنّ الكتاب تراجم وسير تخص شعراء الأندلس، كما يحوي أحكاما نقدية عامة ونماذج ممّا اختاره بحسب تلك الأحكام، وقد حرمنا ضياع هذا الكتاب، التعرّف على أحكام " ابن شهيد" النقدية، كما حال دون معرفة أخبار كثيرة ومفيدة عن حياة الأدباء الأندلسيين، والمؤلف الثاني هو: " رسالة التوابع والزوابع"(1)، وهذه الأخيرة موجهة من "ابن شهيد" إلى "أبي بكر يحي بن حزم" الصديق والصاحب، عرض فيها نتاجه الفكري،

(1)-احسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص 483، 484.

وتهكّم فيها على من كان يُكايِدَه من أهل قرطبة، كما أخبر فيها بأنّ لكل شاعر تابعا من الجنّ يُلهمه الشعر، كما أبطل ما قاله المرزوقي، عن عدم اتفاق درجة النثر والشعر جودة إذا كانا للشخص نفسه ؛ فهو أثناء زيارته إلى ديار الجنّ عرض شعره على "امرئ القيس" و" طرفة" و"قيس بن الخطيم" و"أبي نواس" فأجازه الكلّ وشهد له بالجودة.

وفعل بنثره ما فعله بشعره فعرضه على " الجاحظ" و"عبد الحميد"، فأجازاه كذلك، وبذلك جاز له التقدّم في الصناعتين معا، وهذا عملا بقولهما: " اذهب فإنّك شاعر خطيب"[1]

أما ابن حزم (384- 456هـ) فإن حياته كانت رمزا لحياة الأندلس، فهو ينتمي إلى بيت رفيع من موالي بني أمية، وهوما ساعده على دخول عالم السياسة في ريعان الشباب، أما ولوجه مجال النقد فكان من منطلق اطلاعه الواسع وتمسكه بالتراث الشعري الأندلسي، وكذا ذكاؤه، وتذوقه المرهف، وتعلمه الفلسفة والمنطق، وكان للحبّ الذي يكّنه للأندلس، ومعرفته بطرق النقد المشرقية، فضلا كبيرا في تنامي ملكة النقد عنده، إلى أن أصبح في آخر الأمر "مفكّرا، خصب اللسان يُنازل العلماء والفقهاء، ويتحدّى بجدله العنيف آراءً كانت متأصلةً في عقول الناس، فقهاً وفلسفةً ودِيناً"[2]، وهو الأمر الذي جعله يطلق على نفسه "الرجل الجدلي" و"الجدلي الجوّال" وهذا نظرا لأنّه لا يستقرّ في مكان.

و يحوز ابن حزم على عدّة مؤلفات منها: مؤلفه العلمي في تاريخ الأديان تحت عنوان " الفصل" وهو مترجم إلى الإسبانية، ومن آثاره الأدبية كتاب " الخصال"، وأفضل تأليفه كتابه عن الحب المسمى " طوق الحمامة في الألفة والألاّف".

(1)- شهاب الدين القرافي، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج1، تح محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994، ص238.
(2)- إميليو جارثياجوميث، الشعر الأندلسي، بحث في تطوره و خصائصه، ترجمة حسين مؤنس، دار الرشاد، القاهرة، ط2، 2005، ص30.

وفي تعريفه للبلاغة يقول ابن حزم: " البلاغة ما فهمه العاميّ كفهم الخاصي، وكان بلفظ يَتَنَبَّهُ له العامي، لأنه لا عهد له بمثل نظمه ومعناه، واستوعب المراد كلّه، ولم يزد فيه ما ليس منه، ولا حذف ما يحتاج من ذلك المطلوب شيئا، وقرب على المخاطب به فهمه، لوُضوحه وتقريبه ما بعُد، وكثر من المعاني وسهل عليه حفظه لقصره وسهولة ألفاظه"[1]، وهو يقصد من ذلك: تركيب الألفاظ لتوضيح المعنى، وتيسيره للمتلقي، شرط أن تكون تلك الألفاظ سهلة، سلسة غير مبهمة، وتؤدي معنى مفيدا.

وجعل للبلاغة أربع مراتب هي:

1. بلاغة ألفاظها مألوفة لدى العامة، من نحو: البلاغة عند "الجاحظ"
2. البلاغة ذات ألفاظ لا يألفها العامة، من نحو: البلاغة لدى "الحسن البصري"، و"سهل بن هارون".
3. البلاغة المركبة من المرتبة الأولى والثانية، مثل: البلاغة عند "ابن المقفع"؛ فهي تمزج بين بلاغة الخطب ممتزجة ببلاغة الرسائل، وذلك ما نجده عند " ابن الدراج القسطلي".
4. البلاغة العادية: (عساها النثر العادي والمراد منه الإفهام فقط)[2].

كما قسّم ابن حزم الشعر ثلاثة أقسام، غير ما تعوّدنا عليه بأنّه إما مطبوع أو مصنوع، غير أنّ ابن حزم يضيف عليهما نوعا ثالثا هو شعر البراعة.

1. شعر الصنعة: ويكون بجمع الاستعارة مع التحليق بالمعاني، من نحو: شعر "زهير"، و"أبي تمام".
2. الطبع: يشبه الطبع المنثور تأليفا وسهولةً ، بحيث لا يقع فيه التكلّف، مثل: شعر "جرير"، و"أبي نواس".
3. البراعة: تتمثل البراعة في التصرّف إزاء المعاني الدقيقة البعيدة، وإكثار القول فيما لم يعهده الناس، وكذا الإصابة في التشبيه، وتحسين المعنى اللطيف، من نحو: شعر "امرئ القيس" و"ابن الرومي"[3].

(1)- الحافظ أحمد بن علي العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق أبو الأشبال الباكستاني، دار العاصمة للنشر و التوزيع، ص 204.
(2)-ينظر، احسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب من ق2 إلى ق8هـ، ص 493.
(3)-ينظر، المرجع نفسه، ص 493.

كما يَعدّ ابن حزم أنّ "أحسن الشعر أكذبه"، لأن الشاعر إذا أخذ في الصدق قال: " الليل ليل، والنهار نهار"، لم يأت بجديد ولا بحسن لأنّ الكلّ يُدرك بأنّ الليل ليل، وهذا ما سيجعله محطّ سخرية، كما يُقرّ أن حدّ الشعر لا ينضوي على كل من: المواعظ، والحكم، والمدائح الدينية، كون قوامها الصدق، بينما الشعر يقوم على الكذب، لذا فهو ينصح باستبعاد الشعر في المنهج التربوي، فقد نهى عن الغزل لأنّه يحثّ على الصبابة والشهوة، ويدعو إلى الفتنة، كما نهى عن الأشعار التي تمجّد الحروب وتدعو إلى التصعلك، لأنها تثير النفس وتهيّجها مما يسبب هلاكها، كما نهى عن أشعار التغرّب والهجاء، أما المدح والرثاء فهما من المباح المكروه عنده، لأن فيهما كثيرا من الفضائل، وتذكيرا بالموت، ومن المكروه، لأن فيهما بعضا من الكذب، ولا خير في الكذب.

ويتفق ابن حزم مع القائلين إنّ معجز القرآن نظمه وحمله الأخبار الغيبية، لذا نجده يرد على من يذهب إلى أن إعجاز القرآن يتجلى في أعلى مراتب البلاغة، إذ يرجح سبب ذلك أنّه يطال كل من كان أعلى مرتبة[1]، ويُضيف بحديثه عن ارجاح إعجاز القرآن إلى أعلى درج بلاغي لكان الأمر بمنزلة كلام كل من: الحسن البصري، وسهل بن هارون، وشعر كل من: امرئ القيس، ومعاذ الله من هذا؛ لأنّ كل سابق في طبقته ما لم يؤمن بالإتيان من يماثله، ضرورة[2].وهو بذلك يرى أن القرآن أعلى من درجات البلاغة في كلام الخلق، كونه لا ينتمي إلى كلام المخلوقين، وبذلك من غير الممكن قياسه لا بالبلاغة ولا بغيرها. فهو أعلى منهم درجة.

ثانيا: الحياة الاجتماعية

تمهيد:

كان المجتمع الأندلسي في القرن الخامس الهجري، مزيجا من الأجناس، إذ امتزج العرب بالمولدين والصقالبة والبربر والزنوج واليهود، ورغم هذا الاختلاف العرقي فقد استطاعت الثقافة العربية أن تحافظ على وحدتها.

(1)-ينظر، ابن حزم، الفصل في الملل و الأهواء و النحل، ج3، ص15.
(2)-ينظر، احسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص 496، 497.

ومن مظاهر من الحياة اليومية لأهل الأندلس أنهم اشتهروا بولعهم بنظافة اللباس والأكل والفراش وكلّ شيء يخصهم، كما تعود معظم الناس السير برؤوس عارية في الأزقة والشوارع، على غير عادة الفقهاء والقضاة الّذين غالبا ما يضعون عمائم على رؤوسهم.

تتجلى بعض مظاهر الحياة الاجتماعية في الأندلس فيما يلي:

أ- الجلاء:

ونقصد به الهروب أو الانتقال من مكان المعيشة إلى أي مكان آخر غيره، وقد بدأ هذا الجلاء أثناء الفتنة البربرية وانزياح كثير من أهل قرطبة فرارا بأرواحهم، وتزايد إثر سقوط بعض المدن في الحروب الداخلية، ومن بعض مسبباته أيضا: طلب الرزق أو الهرب من الضرائب والظلم مثلما حدث في " بلنسية" و"شاطبة".

ومن أسباب الجلاء أيضا: الصراع العنصري، فلما تغلب البربر بعد الفتنة على مناطق واسعة أخرج أهل تلك المناطق وأزاحهم عن ملكيتها[1]

كما استبد الجند بكثير من الأمور، الأمر الذي جعلهم يتجاوزون كل الحدود " حتى فشا في المواشي ما ترون من الغارات وثمار الزيتون وما تشاهدون من استيلاء البربر والمتغلبين على ما بأيديهم إلا القليل التافه "2[2] وبفقدان الأمن والاطمئنان اضطر المضطهدون إلى الهروب والفرار بأرواحهم وممتلكاتهم.

وفي ظل هذه الظروف المتقلبة ظهرت شخصية الرجل القلق المغامر، مهما كانت صفته جندي أو شاعر أو أديب فهو يتجول من بلد إلى بلد يعرض خدماته على من يقدرها، ولم يكن الدين عائقا في هذا الأمر لأن إيثار المصلحة الفردية من أولوية اهتماماته، فنجده تارة يحارب مع أمير مسلم وتارة يحارب من أجل آخر نصراني، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على التهاون في المقاييس العامة إن هي تعارضت مع مصلحة الفرد، ويقول الدكتور صلاح خالص في تصويره لظاهرة انتشار المغامرين: "

(1)- احسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2001، ص28.
(2)- احسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، ص 28.

لقد كان هؤلاء المغامرون منتشرين آنذاك في كل جوانب الأندلس، ولاسيما في بلاطات الملوك وقصور الأمراء، يتلمظون بانتظار فرصة سانحة وصفقة رابحة ولقمة سائغة"[1].

ب- طبقة الفقهاء:

كان للفقهاء شأن كبير في الحياة الأندلسية، إلا أن صفة الانتهاز كانت صفة لصيقة بهم، حتى عندما كان الفقيه مشهودا له بسلامة اليد واللسان، لم يكونوا في طليعة المغامرين عندما سقطت الدولة الأموية، وهذا ليس معناه أنهم تخلفوا عن مراكزهم الأولى بعد الفتنة البربرية، أو تنازلوا عنها، وهذا لاشتراك مصالحهم مع مصالح الثائرين في غير مكان، يقول "ابن الخطيب" في خبر "زهير العامري": "إنه كان يشاور الفقهاء ويعمل بقولهم."[2] وهو بهذا يبين لنا المكانة الخاصة التي حظي بها الفقهاء لدى الملوك والخلفاء، ومن أجل ذلك حملهم "ابن حيان" مسؤولية التضييع وأشركهم في ذلك مع الأمراء حين قال: " ولم تزل آفة الناس منذ خلقوا في صنفين هم كالملح فيهم: الأمراء والفقهاء قلما تتنافر أشكالهم، بصلاحهم يصلحون، وبفسادهم يفسدون... فالأمراء القاسطون قد نكبوا بهم عن نهج الطريق ذيادا عن الجماعة وجريا إلى الفرقة، والفقهاء أئمتهم صموت عنهم، صدوف عما أكده الله تعالى عليهم من التبيين لهم، قد أصبحوا بين آكل من حلوائهم، وخابط في أهوائهم، وبين مستشعر مخافتهم، آخذ في التقية في صدقهم."[3]

ففي نظره فإن الفقهاء والأمراء وجهان لعملة واحدة، الأمير يقرر والفقيه يوافق خوفا من ردة فعله أو انقطاع رزقه. ولما كان الأساس الذي بنيت عليه الدولة المرابطية ديني، فلا عجب أن نجد خلفاءها يقربون منهم الفقهاء، فعلا شأن هؤلاء أكثر من ذي قبل، وجازوا على ثروات ضخمة جزاء وعطاء من خلفائهم، إلا أن هذا قد أثار حفيظة العامة فأعلنوا عليهم وعلى أسيادهم حربا كلامية، إلى أن ضعفت الدولة المرابطية، فما كان للفقهاء بد إلا أن يكونوا أول المغامرين.

---

(1)- صلاح خالص، محمد بن عمار الأندلسي، دراسة أدبية تاريخية، دار الهدى، بغداد، ط1، 1957، ص 81.

(2)- احسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ص30.

(3)- المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، تح احسان عباس،دار صادر بيروت،ط1988،ص362.

ج- مظاهر الترف في عهد الطوائف

فرضت على العامة في الأندلس ثلاثة أنواع من الضرائب وهي:

1. الضريبة السنوية: وهي التي يدفعها الأمراء "للأذوفونش" وهي لا تحمل قيمة محددة، بل خاصة لمدى رضى هؤلاء أو غضبهم.
2. الضريبة المفروضة لدفع مرتبات الجند: وتزيد عن قيمتها الأصلية كلما كان هناك حروب أو فتن، وهي في الظروف العادية "جزية" على الرؤوس تسمى –القطيع– وتُؤَدَّى مشاهرة.
3. ضريبة على الأموال من الغنم والبقر والدواب والنحل...و على كل ما يُباع في الأسواق، وعلى إباحة بيع الخمر من المسلمين في بعض البلاد[1].

ومن هذه الضرائب يُنفق الأمراء على بناء القصور واقتناء فاخر الأثاث، ورفيع الرياش، وسائر صنوف الترف، والمتأمل في هذه الطبقة يرى ثراء فاحشا لا يضاهيه ثراء، وهذا لم يكن مقتصرا على الملوك فقط، فالتجار كانوا أكثر ثراء وغنًى، ويتجلى الجانب المترف في الأندلس في تشييد أروع القصور وبناء أجمل الحدائق حتى أنّ الأمراء كانوا يتنافسون فيما بينهم في بناء القصور واتخاذ الأُبهة وانتحال ضروب التفخيم، وأثناء ذلك كان يلتفّ حولهم فئتان:

1. فئة الكبار من رجال الدولة (الوزراء والحاشية): لاتحاد المنفعة والاشتراك في طرائق الكسب والجمع.
2. فئة تجار الكماليات: الذين تُنفق سلعهم في مثل هذه الأحوال، بما يقدمونه من فاخر الأثاث والملابس المزخرفة والعطور والجواري[2].

فالمتأمل في الشعر الأندلسي يجد فيه وصفا مفصلا لجمال تلك القصور، وحدائقها الرائعة، وكيف كان الأمراء يتفننون في زخرفة قصورهم والاعتناء بحدائقهم، فتراها على مدار السنة خضراء مزهرة، وتلك كانت مظاهر الترف في الحياة الأندلسية.

(1)- احسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ص 33.
(2)-المرجع نفسه، ص نفسها.

ثالثا: صورة من عهد المرابطين

أقبل "يوسف بن تاشفين" المرابطي إلى الأندلس بجِمالِه، فرعب منها أهل الأندلس لأنهم لم يكونوا قد رأوها من قبل، والسبب وراء هذا الإقبال غير المتوقع ليوسف بن تاشفين، أنّه سمع بأن أمراء الأندلس قد أرهقوا العامة بوضع الضرائب، فتوعدهم بالنيل منهم، وقد وفى بما وعد، لأنّه لما توفي لم يجد في حوزته إلا القليل من الدراهم والذهب[1].

وقد قامت الدولة المرابطية بالعديد من الحروب، الأمر الذي جعلها لا تتخلى عن ضريبة الحروب، أضف إلى ذلك أنّ أمراء المرابطين كانوا جشعين، وكانوا يتصيدون الفرص لنهب ثروات وأموال الناس، ولذا لم يشعر الإنسان العادي القاطن بالأندلس أثناء العهد المرابطي بتحسن في مستوى الدخل والمعيشة، وإنما الذي أحسّ بذلك هم الفقهاء، لمشاركتهم في السلطة، وفي جمع الثروات، ويذكر "ابن عبدون" في رسالته عن غياب "الرئيس العادل الساعي إلى الخير المرتبط بالناموس، أصبح يُلتَمَس فلا يوجد"[2]. وينص على أنّ هناك طبقة من الموظفين، هم صاحب المدينة، وصاحب المواريث، والقاضي، والمحتسب وهم أندلسيو الأصل، لأنهم أعرف بأمور الناس وأحوالهم، وبذلك يكونون أنفع للسلطان وأوثق من المرابطين الذين كانوا أكثر نفوذا وتبجحا، بسبب السلطة والمكانة اللتين منحها لهم أميرهم.

كما تقدّم لنا رسالة "ابن عبدون" أخبارا هامة عن بعض المظاهر العمرانية والاجتماعية فللمدن أسوار تغلق ليلا، وأبواب يدفع الناس لبوابيها لاجتيازها، وخارج تلك الأسوار، جموع من العامة، تبيع جلود البقر ولحومها ليقتاتوا بها، وللمدينة حرس يجوبونها ليلا ونهارا ويُلقون القبض على كلّ من يرتابون فيه، وهم يمتازون بالشدة والخشونة.

(1)- إميليوجارثياجوميث، الشعر الأندلسي، ص 41.
(2)- احسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، 43

ويولي الأندلسيون أهمية بالغة للزراعة "فالفلاحة هي العمران ومنها العيش كلّه، والصلاح جلّه، وفي الحنطة تذهب النفوس والأموال وبها تُملك المدائن والرجال، وببطالتها تفسد الأحوال، وينحلّ كلّ نظام"[1].

رابعا: الغناء:

كان الغناء وسيلة من وسائل نقل الألحان العربية إلى ما وراء الحدود الإسلامية، وطريقة للتأثير العربي عامة، فالألحان العربية والغناء العربي كان يُسمع ويُستساغ لدى الأجانب[2]، ثم إنّ الأصول التلحينية التي وضعها زرياب وتلامذته ظلّت أساسا للغناء الأندلسي، وفيما بعد اقتضت طبيعة الموشحات والأزجال تفريعات جديدة للألحان، ويعرف ابن سناء الملك في كتابه: "دار الطراز" الموشّح بقوله: "الموشح كلام منظوم، على وزن مخصوص، بقواف مختلفة، وهو يتألف في الأكثر من ستة أقفال وخمسة أبيات ويقال له: التام وفي الأقل من خمسة أقفال وخمسة أبيات، ويقال له: الأقرع..." [3]ويشير إلى أن أكثرها مبني على تأليف الأرغن، وأن الغناء على غير الأرغن مستعار، وعلى سواه مجاز، ويعتبر ابن ماجة فيلسوف الأندلس وإمامها في الألحان في عصر المرابطين، وعلى يده تخرّج: " أبو عامر محمد بن الحمارة الغرناطي" الذي برع في علم الألحان وإسحاق بن شمعون اليهودي القرطبي، " أحد عجائب الزمان في الاقتدار على الألحان" وكان يغني ويضرب بالعود.

وكان اقتناء القيان أمرا متصلا بطبيعة الترف في قصور الأمراء، ودور الأثرياء، وهم يغالون في أثمانهن إذا أحسنت الجارية فنونا متنوعة من علم وخط وشعر...

ولمسَ هذا الأثر الغنائي الموسيقي الباحثون الذين اعتمدوا المقارنة بين الطريقة العربية وما تأثر بها، فذهب "الأب خوان اندريس" منذ ق 18 إلى أنّ موسيقى التروبادور، وأراء "ألفونسو" العالم في هذا الفن عربية كلّها وهذا يُبين أهمية " النوبة" الغنائية التي استحدثها زرياب في الأندلس ويُعطينا تفسيرا

(1)- المرجع نفسه ، ص 44.
(2) -محمد سعيد محمد: دراسات في الأدب الأندلسي، منشورات جامعة سبها، ليبيا ص 49.
(3)- ابن سناء الملك، دار الطراز، دار الشروق العربي، ص 43.

لبعض التطورات التي حدثت في الموشحات، والأزجال لدى العرب أنفسهم، لتشابه الحالتين[1](العربية والأندلسية).

(1)- احسان عباس، تاريخ النقد الأندلسي، ص 45.

الفصل الأول:
السياق و علاقته بالنقد الثقافي و النظرية السياقية

عبّر البلاغيون القدماء عن مفهوم السياق بقولهم: " لكل مقام مقال، ولكل كلمة مع صاحبتها مقام"، وبهذا ربطوا مفهوم الصياغة بالسياق، فأصبح بذلك معيار حسن الكلام: مناسبة الكلام لما يليق به، وهو ما عبّروا عنه فيما بعد بـ"مقتضى الحال"، "وإن كان مقتضى الحال إطلاق الحكم، فحُسن الكلام تجريده من مؤكدات الحكم، وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك، فحسن الكلام تحلّيه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفا وقوة، وإن كان مقتضى الحال طيّ ذكر المسند إليه، فحُسنُ الكلام تركه، وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة، فحسن الكلام وُرُوده على الاعتبار المناسب، وكذا إذا كان المقتضى ترك المسند فحُسن الكلام وُروده عاريا عن ذكره، وإن كان المقتضى إثباته مخصصا بشيء من التخصيصات، فحسن الكلام نظمه على الوجوه المناسبة من الاعتبارات المقدّم ذكرها..."[1]

ويذكر السكاكي في هذه الفقرة مقتضيات الأحوال، أو ما يُطلق عليه بالسياقات، التي تتضمن خصائص تركيبات جُملية مناسبة حسب نوعية الصياغة ووجه الكلام، وإذا اعتبرنا أن الصياغة لها مستويان يختلفان باختلاف السياق الذي يردان فيه، فالمستوى الأول حتما سيكون المستوى اللغوي لأنّه يُعنى فقط بإيصال المقتضى، أما المستوى الثاني، فهو المستوى البياني الذي يتميّز بطبيعته الجمالية[2].

وبما أن لكلّ حدث بعدا زمانيا وآخر مكانيا، كان لابد أن ترتبط فكرة الحال والمقام بالمقال، فإذا اتصل هذا الحدث بالزمن سُميّ حالا وإذا اتصل بالمحلّ سُميّ مقاما، وباختلاف المقال يختلف الحال والمقام، وقال البلاغيون عن فكرة "لكلّ كلمة مع صاحبتها مقام": أنها نظام يتصل بالأنسقة الخاصة،

(1)- السكاكي، مفتاح العلوم، تح، نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط 2،1987 ص 73.
(2)- المرجع نفسه، ص 73.

وتخضع لاعتبارات تتحكم في علاقاتها، وهو ما يمكن أن نجد له ما يقابله عند "دي سوسير" في علاقته السياقية والإيحائية"[1].

فالكلمة إذا تكسب قيمتها من مقابلتها مع السابقة أو اللاحقة من كلمات التركيب الجملي، ويكون لها في الوقت نفسه دور تأثيري بالتداعي والإيحاء، ومن هنا ندرك أنّ فكرة المقام تمثّل مركز الدلالة وأساسها بِعَدِّها الوجه الاجتماعي المتضمن للعلاقات والأحداث والظروف المتحكمة في وجه الكلام بصيغة خاصة، "ومن المؤكد أنّ افتقاد المقام يؤدي إلى ورود مفردات متناثرة لا تمثّل مقالا بالمعنى اللغوي، أو بالمعنى البلاغي، لأنها لم توضع في سياق يربط بين أجزائها بحيث تؤدي في النهاية معنى معينا، وعلى هذا لو قمنا بتحليل هذه المفردات من حيث مستوى الصوت أو الصرف أو النحو، أومن حيث علاقة اللفظ بمدلوله، فلن تصل أبدا إلى دلالة محددة لافتقاد السياق، أو المقام الذي يعطي البعد المكاني، وافتقاد الحال الذي يعطي البعد الزماني للصياغة"[2]

ولفهم المقال جيّدا كان لابد من تخيّل المقام الذي حدث فيه المقال، فكلّما كان التصوّر دقيقا كان إدراك المقال وفهمه أيسر، ولهذا كان يصعب علينا أحيانا إدراك المقال لبعده الزماني والمكاني عن المقام.

ويذكر "ابن الأثير" أنّ لفهم السياق المتصل بالمقام نحتاج إلى أشياء ثلاثة؛ تتضمن أولها انتقاء الألفاظ المفردة مماثلة في ذلك عملية انتقاء اللآلئ المبددة، ويكون ذلك قبل عملية النظم، أمّا الوجه الثاني فيُجسد نظم الكلمات، بما تتناسب مع بعضها حتى لا يكون الكلام متنافرا، وحكم ذلك بما يُشبه انتظام حبات اللؤلؤ وتناسقها في العقد، وكذلك نجد وجهاً ثالثاً: يتمثل في الغرض المقصود من وراء وجه الكلام باختلاف صياغته، وهذا الأمر يكون مماثلاً لحكم إجادة الموضع المناسب للعقد

(1)- محمد عبد المطلب، البلاغة و الأسلوبية، الشركة العالمية المصرية للنشر، 1994، ص307.
(2)- المرجع نفسه، ص 308.

المنظوم؛ بين أن يُجعل تاجا على الرأس، أو يُجعل قلادة تزين العنق، أو يوضع شنقا في الأذن، وبذلك يأخذ العقد هيئة مميّزة من الجمال والحسن تختلف باختلاف المواضع[1].

وهذا يعني بأن ابن الأثير يولي أهمية بالغة لاختيار الألفاظ وكذا مشاكلتها وتناسقها مع ما قبلها وما بعدها، وقد شبّه ذلك بلآلئ العقد، فحُسن نظمها وتركيبها لا يزيدها إلاّ روعة وجمالا، وكذا حُسن ترتيبها يؤدي إلى حسن المعنى الذي تؤديه، وبذلك تكبر الفائدة والإدراك ويَحسُن الفهم.

وأورد "ابن سنان الخفاجي" شروطا وجب توافرها في الألفاظ حتى تؤدي المعنى المقصود وبدقة منها: أن تكون متباعدة المخارج نطقاً، متآلفة السمع، بعيدة عن الوحشي والوعر، ولا من الساقط ولا من العامي، تكون من العرف العربي الفصيح وليست من الشاذ، وألا تُستعمل للتعبير عن المكروه ذكره، ولا كثيرة الحروف بل معتدلة، حسنة التأليف سمعًا؛ بترادف الكلمات المنتقاة وتواترها، وأن توضع موضعها حقيقة أو مجازا، إذ يتناسب الاستعمال مع وضعها[2].

وهذا ما أطلق عليه علماء البلاغة "الفصاحة"، وهو فصاحة الكلمة المفردة من حيث الأداء والتشكيل الصوتي، وفصاحتها في النظم وأثناء مشاكلتها لما قبلها وبعدها من مفردات، فحُسن اختيار اللفظة —الفصيحة– يُعطي للصياغة الأدبية بعدا لغويا ينطلق من العلاقات السياقية الّتي تُبنى من خلالها المفردات في مفهوم جزئياتها، ليأتي بعدها مستوى أرقى متمثل في السياق العام، وهو ما يُعرف عند البلاغيين بلفظ "المقام".

وهذا مفهوم السياق في الدراسات العربية، وأما مفهومه لدى الغرب فلا يختلف كثيرا عن المفهوم العربي فـ "هاليداي" يرى أنّ" السياق هو النص الآخر، أو النص المصاحب للنص الظاهر، والنص الآخر لا يشترط يكون قوليا إذ هو يمثّل البيئة الخارجية للبيئة اللغوية بأسرها، وهو بمثابة الجسر الذي

(1)- ينظر، ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، ج1.تح،أحمد الحوفي،دار نهضة مصر،الفجالة القاهرة، ص 210.
(2)- ينظر، ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية،مصر،ط1.ص107-109.

يربط التمثّل اللغوي ببيئته الخارجية، ونظرا لأن السياق يسبق في الواقع العملي النص الظاهر أو الخطاب المتصل به"[1] فقد رأى "هاليداي" أن يعالج موضوع السياق قبل أن يعالج موضوع النص، من هذا القول نرى أن "هاليداي" قد أولى أهمية كبيرة للسياق خاصة إذا ما ربطه بالنص فهو يرى أنهما يشكلان معا وجهان لعملة واحدة فلا يمكن لأحدهما أن يستغني عن الآخر ووجود أحدهما ضروري للآخر. فلا مقال دون مقام، ولا مقام من غير مقال.

كما عَدّ "هاليداي" أن نشوء نظرية السياق جاء بعد نظرية النص، وذلك مفهوم سياق الموقف، أو ما اعتبره البيئة الشاملة التي يدور عليها النص، وجعل للغوي مهمة تتركّز على معرفة الوسائل التي تمكّن من تأسيس التوقعات بالنسبة للمشاركين في الخطاب اللغوي، ويأتي على رأس هذه الوسائل ــمن وجهة نظره ــ"سياق الموقف" الذي يُسهم في جعل عملية الاتصال ممكنة وسهلة.

وفي نظر "هاليداي" هناك ثلاثة مقومات أساسة لسياق الموقف، إذ يتمثل أولها في المجال Field، الّذي يقصد به الموضوع الأساس للخطاب، إذ يتخاطب ضمنه المشاركون، بحيث يقوم التعبير عنه على أساس مهم ألاّ وهو اللّغة، وأمّا ثانيها؛ فهو نوع الخطاب "Mode"؛ الّذي يتجسد في نوع النص المستعمل لإتمام عملية الاتصال، وهنا يقف "هاليداي" على خطوات بناء النص وعلى ما تستعمله من شكل بلاغي، وإذا ما جاء مكتوبا أو منطوقا، وإذا ما جاء نصا سرديا أم أمريا أم جدليا وما على شاكلة ذلك، ليأتي بعدهما المقوم الثالث متمثلاً في المشتركين في الخطاب "Tenor"، ويقصد هذا المفهوم طبيعة العلاقة الموجودة بين المشاركين في الخطاب، إضافة إلى ذلك يتضمن نوع العلاقة الّتي تجمع فيما بينها، وإذا ما كانت علاقة رسمية أم غير رسمية، وإذا ما كانت عارضة أم غير عارضة، وما إلى ذلك[2].

(1)- يوسف نور عوض، علم النص و نظرية الترجمة، دار الثقة للنشر و التوزيع، ط1، 1410هـ، ص 29.
(2)-ينظر، يوسف نور عوض، علم النص و نظرية الترجمة ، ص 32.

وهي مبادئ ثلاثة حكمت معظم التطورات اللاحقة في مفهوم النصانية وتأثر بها أيما تأثر، بل وحتى تلامذته إذ نجد لها حيزا في كلّ القضايا التي عالجوها خاصة تلك المتعلقة بالبنية السيميولوجية والاتصالية...

أولا: مفهوم السياق Context.

أخذ السياق في اللسانيات _بصفة عامة_ محور اهتمامها وتركيزها، إذ يُقصد من مصطلح السياق بذلك التركيب، أو السياق ا لّذي جاءت فيه الكلمة، وهو يسهم في تعيين إطار الدلالة ...وتحديدها[1]

يعرف السياق بأنّه" المحيط اللغوي الذي تقع فيه الوحدة اللغوية سواء أكانت كلمة أو جملة في إطار من العناصر اللغوية والغير لغوية"[2]

للسياق أهمية بالغة في دراسة النص والخطاب بوصفه رسالة موجهة من جهة ما (المؤلف) إلى جهة ما (المتلقي)، بقصد التأثير والإقناع.

ويتكون مصطلح السياق (context) من مقطين "**text**" و"con"، ويعني بذلك "**مع النسيج**" أو "**مع النص**"، بحيث استعمل المصطلح الأول"**text**" للدلالة على الكلمات المصاحبة للمقطوعات الموسيقية، وبعدها تطور فبات يُعبّر عن معنى النص؛ ومنه نجده متجسدا في مجموع الكلمات المنظّمة بعضها إلى بعض سواء كانت مكتوبة أو مسموعة، إضافة إلى ذلك نجد معنى جديدا تتحكمه ملابسات لغوية وغير لغوية والمحيطة بالكلمة المستعملة ضمن النّص، ومنه يكون السياق مركبا من سابقة "**con**" يُقصد بها المشاركة والمصاحبة؛ مما يعني وجود أشياء مشتركة توضح النّص، بحيث إنّها

(1)- ينظر، سامي عياد حنا وآخرون، معجم اللسانيات الحديثة، مكتبة لبنان، ط1، 1997، بيروت، لبنان، ص 28.

(2)- ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، دلالة السياق، سلسلة الرسائل العلمية الموصى بطبعها 33، ط1، مكة المكرمة، جامعة أم القرى معهد البحوث العلمية، مكة، 2003، ص 40.

تُعدُّ فكرة تتضمن أمورا غير ذلك محيطة بالنّص، من نحو: **البنية المحيطة**، التي يمكن أنّ توصف بجسر العبور بين النص والحل[1].

والسياق يقصد به أيضا، سياق الرسالة اللغوية، وبه تتعلق الوظيفة المرجعية أو الإحالة أو الدلالية، وهي التي تحدد العلاقات بين الرسالة والموضع الذي تدل عليه، ويرى جاكبسون أن لكل رسالة مرجع يحيل عليه سياق معين قيلت فيه، ولا تفهم مكوناتها الجزئية أو تفكك رموزها النسبية إلا بالإحالة على الملابسات التي أخبرت فيها الرسالة، وتشكله أبنية خطابها اللفظي، فيتضمن الموقع أو الإطار الزمكاني والهدف والمشاركين في العملية التواصلية.

وفكرة العلاقة بين الإطار الخارجي والإطار الداخلي، لتحقيق المقصود هي من المسلمات التي توصل إليها البلاغيون القدماء وأكدوها، ويوجد في التراث البلاغي العربي ما يمكن أن يوضع تحت سياق المقال (السياق اللغوي) أو تحت سياق المقام (السياق المقامي) فقد اهتم البلاغيون العرب بالعلاقة بين الرسالة اللغوية والإطار غير اللغوي المحيط بالرسالة، فأرسوا بذلك قاعدة عابرة لحدود الثقافات واللغات، حين أكّدت البلاغة أنّ ليس كل مقال صالحا لكل مقال، وأن المقال ينبغي أن يوافق مقتضى الحال، بل إن هذه المقولة لتتسع حتى تتطابق مع التعريف الذي ارتضاه كثيرا من علماء البلاغة، في تعريفها بأنها الموافقة لمقتضى الحال: وعلى ذلك يمكن القول بأن نظرية السياق بمفهومها العام والشامل هي الفكرة التي قامت عليها بنية البلاغة العربية[2].

ويقسم رشيد بن مالك السياق إلى ثلاث مستويات هي[3]:

(1)- ينظر، رشيد بن مالك، قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، دارا لحكمة، ص44.
(2)- عبير صلاح الدين الأيوبي، الخطاب الإعلاني في الصحافة المعاصرة في ضوء اللسانيات النصية، عالم الكتب، ط1، 2015، القاهرة، ص36.
(3)- رشيد بن مالك، قاموس مصطلحات السيميائي للنصوص، دار الحكمة، ص 45.

1- المستوى الأول يظهر على مستوى الكلام، الّذي يشتمل فيه المحيط الألسني مجموعة من العناصر الموجودة في النص، سواء كانت مجاورة للوحدة المدروسة أو مبتعدة عنها.

2-المستوى الثاني يتضح من طريق مستوى اللغة، بحيث تكون كل وحدة ألسنية بمثل السياق للوحدات ذات رتبة أدنى، وفي الوحدة ضمن المستوى الأعلى يأخذ سياقها موضعا.

3- المستوى الثالث خاص بالمحيط الألسني أو غير الألسني حيث تتحقق الوحدة فيه.

وقد استمر هذا التقليد في الدراسة الحديثة في صورة دراسة للتوافق بين الرسالة اللغوية والإطار الخارجي (غير اللغوي) تحقيقا لمقصود الرسالة.

ومنه نستنتج أن السياق يتجزأ إلى قسمين مهمين يتمثلان في:

أولهما سياق لغوي خاص بالتركيب الجملي.

وثانيا السياق غير اللغوي، الذي نقصد به مجرى كل ما يحيل على المحيط الخارجي لوجود النص وكيانه، أو ما يرتبط بالمؤثرات البيئية (تاريخية واجتماعية ونفسية) الّتي تسهم في انبناء شاكلة النّص.

وأنماط السياق هي:

- الموجودات مع تعبيرها اللغوي.
- الأحداث المعبر عنها بواسطة الفعل.
- كيفيات الوجود والحدوث المعبر عنها بواسطة الصفة والحال.
- فضاء الأحداث والموجودات المعبر عنها بواسطة الظروف الزمكانية والحروف التي تساعد على موقعة الأحداث.

ثانيا : النقد الثقافي.

يعدُّ النقد الثقافي فرعاً من النقد النصوصي العام، وبذلك يكون ضمن علوم اللّغة وحقول الألسنية، وهو يهتم بنقد الأنساق المضمرة، التي تندرج تحت وتيرة الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه

وصيغه، ومنه نجده يبحث في اللاجمالي شأنه في ذلك شأن النقد الأدبي، بل إنّ مركز اهتمامه الكشف عن المخفي وراء حجاب البلاغة الجمالية[1]

والنقد الثقافي يُعنى بالكشف عن الجوانب الجمالية في النص الأدبي، كما يشير إلى تلك المواطن التي أخفق الكاتب أو الشاعر في التعبير عنها، أو خانته الألفاظ في توضيحها وشرحها.

وكما توجد نظريات في الجماليات، فإن المطلوب إيجاد نظريات "القبحيات" لا بمعنى البحث عن جماليات القبح، مما هو إعادة صياغة وإعادة تكريس للمعهود البلاغي في تدشين الجمالي وتعزيزه، وإنما المقصود بنظرية القبحيات هو كشف حركة الأنساق وفعلها المضاد للوعي وللحس النقدي[2].

وهذا لأن الجماليات البلاغية تضمر أضرارها وقبحياتها، والحاجة إلى كشف ذلك من مهام الناقد، فقد نتساءل أحيانا عن سبب شهرة خطاب ما أو ظاهرة ما، وقد نرجع ذلك إلى جمال المقروء أو لفائدته العملية أو بساطته وسهولة أسلوبه، ولكن هذا ليس صحيحا دائما، وإلا لشاع كلّ جميل وساء كلّ بسيط.

ثالثا : السياق الثقافي.

السياق الثقافي: يعدُّ هذا المصطلح حديث، وإنّه لا يمكننا القول عليه بأنه منهج من المناهج المعروفة، أو يندرج ضمن المذاهب أو النظريات، إضافة إلى ذلك فهو ليس بمجال متخصص أو فرع ما ينضوي تحت المعرفة ومجالاتها، إنّما هو يمثل ممارسة تستوفي درس كل ما تنتجه الثقافة من نصوص مادية وفكرية، وبذلك يمكننا عدّ النص كل ممارسة قولية أو فعلية ينتج عنها معنى أو دلالة"[3]

(1)- ينظر، عبد الله محمد الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط3، 2005، المغرب، الدار البيضاء، ص83.
(2)- المرجع نفسه، ص 84.
(3)-ينظر، صلاح قنصوة، تمارين في النقد، دار ميريت، ط2007، القاهرة، ص 05.

وبذلك يكون مفهوم السياق الثقافي هو الممارسة الفعلية لكل مل تنتجه الثقافة، ويكون ذا معنى ودلالة، وبمعنى آخر هو ممارسة نقدية للنص الأدبي، إذ يتضمن النقد الفلسفي أو النفسي أو الاجتماعي للنصوص الأدبية بشكل أو بآخر ممارسات تشكل بداية للتفكير بالنقد الثقافي.

أما الجديد في النقد الثقافي هو رفع الحواجز بين التخصصات والمستويات في الممارسات الإنسانية لأنها تنتمي جميعا إلى الثقافة التي هي مجمل صنيع الإنسان في البيئة الطبيعية.

ولا يعني "النقد كشف الإيجابيات والسلبيات، بل يشير إلى ما يقصده الفيلسوف كانط وهو بيان الإمكانيات المتاحة، والحدود التي ينبغي الوقوف عندها في إنتاج أو استقبال الدلالات للممارسات التي تحمل معنى في كل السياقات الثقافية، ويتبدى ذلك في إجراءات التفكيك والتحليل والتفسير"[1].

إذا فقد حمل رؤية خاصة ولاسيما في التعامل مع النصوص الأدبية والخطابات بأنواعها عبر سياقات ثقافية تكشف كل ما هو جمالي وغير جمالي.

وتكمن أهمية السياق الثقافي في جرأته وإمكانياته على التجدد والإنتاج إذ يواكب روح العصر، ويستلهم الواقع، لذا يحتاج إلى تأني ودقة وعمق ومراجعة جادة، وهذا ما جعل السياق الثقافي يعد نشاطا فكريا يتخذ من الثقافة موضوعا له، فلم يكن بديلا عن النقد الأدبي والبلاغي بقدر ما كان محاولة منهجية تتمحور حول استكشاف السياقات الثقافية الواردة في النص.

كما تتجلى أهمية السياق الثقافي في أنّه: "فرع من فروع النقد النصوصي ومن ثم فهو أحد علوم اللغة وحول الألسنية، معني بنقد الأنساق المضمرة، التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغه، وما هو غير رسمي ومؤسساتي، وما هو كذلك سواء بسواء...وهو بهذا معني بكشف اللاجمالي، كما هو شأن النقد الأدبي، وإنما همّه كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي الجمالي"[2].

(1)-صلاح قنصوة، تمارين في النقد ، ص 05.
(2)- حفناوي رشيد بعلي، مسارات النقد و مدارات ما بعد الحداثة في ترويص النص و تقويض الخطاب، دروب للنشر و التوزيع، ط1، 2011، عمان، ص 156.

وبذلك تكون مهمة الناقد الثقافي قد اختلفت كما كانت عليه في النقد الأدبي، فهو يعتمد على السياقات الثقافية ويربطها بالمرجعيات الثقافية الفكرية والتاريخية، الاجتماعية، النفسية، الأخلاقية والجمالية.

واعتبر "مالينوفسكي" أن سياق الثقافة يشكل مع سياق الموقف ضرورة لفهم اللغات والثقافات البدائية، ولا يشكلان نفس الأهمية بالنسبة باللغات التي تستخدمها المجتمعات الحضارية، ولكنه تراجع فيما بعد عن اعتقاده هذا، واعتبر نوعي السياق-المذكورين آنفا- مهمين لسائر أنواع اللغات والمستويات الحضارية.

وقد طوّر "فيرث" فيما بعد هذا المفهوم وجعله يدرس السياق بصفة عامة وهنا اختلف مع "مالينوفسكي" لأنه حصر سياق الموقف في نصوص خاصة استقاها من بعض رحلاته الأنثروبولوجية بينما اعتبره "فيرث" أساسيا في نظرية اللغة، كما اهتم بالمشاركين في الخطاب وبالفعل سواء كانت أشياء أم حوادث، والآثار التي يحدثها الخطاب في المشاركين فيه.

أما "هاليداي" فقد ظل يتساءل دائما عن الأسباب التي تجعل الاتصال بواسطة اللغة ممكنا على الرغم من العقبات التي تقف في طريقها، وفي الأخير وصل إلى مسلمة أساسية، هي أننا بالتعامل مع اللغات لا نتوقع في الواقع المفاجآت وإنما نتوقع ما سيقوله لنا الآخرون، ولا ينفي بذلك حدوث المفاجآت في بعض الأحيان، وقد اتسمت هذه الرحلة التي وصل إليها "هاليداي" بأنها عملية وبراجماسية[1].

ونجد "فان دايك" انتهى إلى أنّ دراسة النص الأدبي ضمن أطر الظاهرة الثقافية، يعد منطلقا لرأس هرم دراسات سياقية أخرى؛ ابتداءً من السياق التداولي ليتوالى كلاً من السياق المعرفي، والسياق الاجتماعي- النفسي، وختاما السياق الاجتماعي- الثقافي، بحيث ربط هدف كلّ دراسة سياقية

(1)- يوسف نور عوض، علم النص و نظرية الترجمة، ص 29، 30.

بعلاقة مع النّص الأدبي، إذ تبدأ هذه العلاقة بالنص على أنّه فعلٌ لغويٌّ، لتنتقل بعد ذلك إلى عملية فهمه وتأثيره، لتبلغ في نهاية الأمر إلى التفاعلات الحاصلة بين النّص والمؤسسة الاجتماعية، ومنه يمكن للسياق الاجتماعي أن يحدد نوع الخصوصيات الغالبة في النصوص والأنماط الشائعة لها، وقدرتها على الإفصاح عن مرجعيات تتعلق بعصورها[1].

وبذلك يتعدى التّفاعل الكائن بين النّص والسياق الاجتماعي–الثقافي تحديد القواعد والمعايير الضرورية، إلى تحديد مضمون النّصوص ووظائفها، انطلاقاً من أطر واضحة.

كما يُرجح "فان دايك" الاختلاف الموجود بين الظواهر الثّقافية من ثقافة إلى أخرى، وكذا انتشار أنواعا من النصوص بعينها، وذيوع بنيات نسقية وأسلوبية وبلاغية بحد ذاتها؛ إلى طبيعة التّفاعل ومجموع خصائصه من النوع ، والشروط والعصر [2].

يتم التراسل بين المرجعيات _بكل مكوناتها_ والنّصوص وفقًا لضروب التّواصل والتّفاعل الكثيرة والمعقدة، إذ إنّه ليس المرجعيات وحدها التي تتحكم في صياغة الخصائص النوعية للنصوص، بل نجد كذلك تقاليد النصوص تؤثر فيها، كما أنّها تسهم في إشاعة أنواع أدبية ما وقبولها، بحيث ييسر حال التراسل بين المرجعيات والنّصوص في ظل هذا التفاعل المطرد داخل منظومة اتصالية شاملة، وذلك بما يحافظ على تمايز الأبنية المتناظرة لكل منهما، وغالبا ما تدفع تقاليد خاصة كلاً من المرجعيات والنصوص، تتمثل في الأنساق والأبنية الّتي تترتب إزاءها العلاقات والأفكار السائدة، وكذلك خصائص النصوص وأساليبها وموضوعاتها، وهذه الأنساق والأبنية سرعان ما تتطلب مستوى تجريدي مهيمن على الظواهر الاجتماعية والأدبية، وحتى قبل إعادة تشكيل العلاقات وفقاً لأنساق جديدة

(1)- عبد الله إبراهيم، التلقي و السياقات الثقافية، دار أويا للنشر و التوزيع، ط1، 2000، ص 13.
(2)- ينظر، إلرودإبش وفوكيما وآخرون، نظرية الأدب في القرن العشرين، أفريقيا الشرق، ط1996، الدار البيضاء، ص 78.

يُحدث ذلك انفصالاً وتضييقاً بين هذه النماذج التجريدية من الأنساق وديناميةالأفعال الاجتماعية والأدبية.[1]

رابعا: الدراسات الثقافية.

نشأ مصطلح الدراسات الثقافية عام 1971 عندما بدأ نشر مركز الدراسات الثقافية المعاصرة بجامعة "بيرمنجهام" لصحيفة "أوراق عمل في الدراسات الثقافية" ولكنها لم تستمر طويلا، ولقد سبق ذلك ما استخدمه عالم الاجتماع "بيرنباوم" وهو من اليسار الجديد في ستينات القرن الماضي، من مصطلح التحليل الثقافي، وقصد به "دراسة التعبيرات أو التمثلات الرمزية والإيديولوجية، عن موقف تاريخي معين، بوصفها جزءا متكاملا ومحددا لهذا الموقف"[2].

وهي حقل أكاديمي يستهدف دراسة الظاهرة الثقافية في مجتمع معين، عن طريق دراسة كيفية قيام هذا المجتمع بإنتاج ونشر الأفكار والمعاني، ويوظف من أجل ذلك عددا هائلا من الأدوات، كعلم الاجتماع، وعلم النفس، والأدب والتاريخ.

وفي الدراسات الثقافية يعتبر المجتمع هو الواقع الموجود أما الظاهرة الثقافية فهي تصورات عن هذا الواقع، وآمال عما سيكون.

وشهدت الدراسات الثقافية ازدهارا ملحوظا وحظيت بمساحة واسعة من الاهتمام في السنوات الأخيرة للقرن الماضي، بحيث اتخذتها كثير من الدراسات خلفية معرفية لها، وشملت في ذلك موضوعات متعددة، من نحو ما تتصل بقضايا متعددة منها: الذات، والهوية والمرأة...الخ، إضافة إلى ذلك أدت دورا حاسما في الممارسات النقدية الأدبية التقليدية، والممارسات النظرية الجمالية، وكذلك تبنت تَمثُّل المسائل للعلوم المنضوية تحت الحقل الاجتماعي والعلوم الإنسانية، مما جعلها إفراز للنظرية البنيوية وما بعدها[3]

(1)-ينظر، عبد الله إبراهيم، التلقي و السياقات الثقافية، ص 14.
(2)- صلاح قلنصوة، تمارين في النقد الثقافي، دارميريت، القاهرة، ط2007، ص05.
(3)- ينظر، مجلة كلية التربية، واسط، العدد13، 1نيسان2013، ص10-11.

وتعتبر "مجلة التربية" أن الدراسات الثقافية والنقد الثقافي مصطلحان متداخلان يدلان تحديدا على الدراسات الثقافية التي تشتغل بصورة مركزة على تفكيك البنى الثقافية وتحيين علاقاتها والإحاطة بأنساقها ومهيمنات إنتاج المعاني الإيديولوجية وتشريح إيديولوجي، وكشف السياقات الثقافية والسياسية والاجتماعية ومعرفة مرجعيات الخطاب الثقافي، فالفرق بين مصطلحي الدراسات الثقافية والنقد الثقافي هو كالفرق بين مصطلحي "الدراسات الأدبية والنقد الأدبي" الأول يعني حقول الممارسة النقدية ومناهجها، والثاني يعني الممارسة نفسها، وما الفصل بينهما إلا لغرض التنظيم المنهجي والتوسع بالمفاهيم أو للتفريق بين الدراسات الثقافية عموما وبين تلك الموضوعة بقصدية النقد الثقافي[1].

وبصورة عامة يمكن القول إن مصطلح الدراسات الثقافية يطلق أحيانا على مجمل الدراسات الوظيفية والتحليلية والنظرية والنقدية، بينما يشير مصطلح النقد الثقافي إلى هوية المنهج الذي يتعامل مع النصوص والخطابات الأدبية والجمالية والفنية.

خامسا: النظرية السياقية.

أول من استعمل مصطلح "سياق" هم الأنثروبولوجيون، إلا أن هناك من يرجع أصل استعماله إلى مقال للأستاذ "أرثر موريس هوكارت"HOCART (1883-1939) في مجلة "الشخصية واللغة والمجتمع" سنة1912، وفيه أبرز الدور الاجتماعي للمتكلم وسائر المشتركين في الموقف الكلامي، وأنّ سياق الحال يشمل جميع الوظائف الكلامية[2].

إلا أن الظهور الحقيقي للنظرية السياقية بالمعنى المطلوب اليوم كان على يد العالم الأنثروبولوجي الاجتماعي "مالينوفسكي"(1884-1942) بسبب تلقيه مشاكل في ترجمة اللغات القديمة أثناء دراسته لبعض الاجتماعات البدائية من الناحية الأنثروبولوجية؛ كما وجد نفسه عاجزا أمام الكثير من

(1) -مجلة كلية التربية، واسط، العدد 13، 1 نيسان 2013، ص 11.

(2)Revue Journal of the institutional sociology. University Ledbery Herfordshire England VXl. Personality and Language in Society Socillogical. 1950. p75.

المشاكل اللّغوية التي لم يجد لها تفسيرا منطقيا، وهذا ما أدى به إلى الربط بين العبارات والتعبيرات، محاولا إسقاطها على المواقف المرتبطة بها، وما يصاحبها من حيثيات، أين توصل إلى وضع الكلمات ضمن تركيبها السياقي للعبارة الكامنة للموقف، بمعنى سياق الموقف[1].

وبهذا يكون قد وجد الحل في "سياق الموقف" الذي أنقذه من الصعوبات التي واجهها، والّتي ورد ذكرها في المقال الخاص به: "مشكلة المعنى في اللغات البدائية" 1923،حيث تم نشره على أساس أنّه ملحق لكتاب (أوجرن وريتشارز)"معنى المعنى The meaning of meaning، وعنده جوهر اللغة متأصل في حقيقة الثقافة الخاصة بكل جماعة ونظمها الحياتية وعباراتها، بحيث يمكن إيضاح اللّغة والإمساك بها من طريق العودة إلى محيط أوسع متمثلاً في الظروف المتحكمة في عملية النطق[2].

وأول من جعل اللسانيات علما معترفا به في بريطانيا هو "جون فيرثJOHN FIRTH" (1890–1960)، الذي اهتم ب الأصوات الوظيفية والدلالة وهوما عرف فيما بعد بـ"النظرية السياقية"، والتي أسسها بـ:

- رفض ثنائيات دي سوسير: لأنه رأى استحالة تحقيقها، يقول: "بما أننا نعرف القليل عن العقل، ودراستنا هي دراسة اجتماعية في جوهرها، فسوف أكفّ عن احترام ثنائية الجسم والعقل، التفكير والكلام، وأكون راضيا بالإنسان ككل، يفكر ويتصرف وسط أصدقائه كوحدة كاملة...إن اجتنابي استعمال هذه الثنائيات لا ينبغي أن يفهم على أنني أقصيت مفهوم العقل تماما، أو احتضنت الجانب المادي احتضانا تاما"[3] وهو بذلك اعتبر أن اللغة هي نشاط معنوي في سياق اجتماعي معين.

(1)ينظر, Archi belda Hill. Linguistics (Voice of America Forum Lectures) 1969. p250.
(2)-ينظر، تمام حسان، اللغة العربية معناها و مبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1986، ص 83
(3)- فوزي حسن الشايب، محاضرات في اللسانيات، وزارة الثقافة، عمان، ط1999، ص 103.

- الاهتمام باللغة من ناحية مكونها الاجتماعي لا من ناحية جانبها التجريدي الذهني: وفيه ركّز دراسته على المكون الاجتماعي لمختلف اللّغات الإنسانية، ورأى أنّه وجب دراسة اللّغة بعيداً عن وضعها في صورة مجموع العلامات الاعتباطية أو الإشارات، بل بوضعها جزءاً من المجرى الاجتماعي، بمعنى أنّها تأخذ شكلا للحياة الإنسانية[1].

- البحث في اللّغة من منطلق العلاقة القائمة بينها وبين المجتمع: وهنا عدَّ اللّغة وسيلة للتواصل الاجتماعي، بحيث لابد منها لفهم نِتاج المواقف الاجتماعية المختلفة من معاني متعددة، كما درس مكوناتها وفقاً لمكونات اجتماعية صرفة، من طريق التركيز على العلاقات المختلفة بحيث لها إمكانية ربط اللغة بالمجتمع[2].

وعلى هذه المنطلقات قامت النظرية السياقية، التي اعتبرت أن الموضوع الأساس للسانيات هو تتبع الدلالات، وانصرفت إلى الأحوال والمحيط الذي يتضمن اللغة، مسلما بأن وظيفة اللغة هي التواصل.

ويرى فيرث أن الوقت قدحان للتخلي عن البحث في المعنى بوصفه عمليات ذهنية كامنة، والنظر إليه على أنه مركب من العلاقات السياقية، وهذا- حسب رأيه- لا يتأتى إلا في سياق الموقف، فبدلا من الحديث عن العلاقة الثنائية بين اللفظ والمعنى، صار الحديث في المدرسة السياقية عن مركب بين اللفظ والمعنى في علاقته بغيره من المركبات التي يمكن أن تحل محله في نفس السياق. وهنا ظهر ما يسميه فيرث" التوزيع السياقي" الذي يقتضي أن الكلمة ماهي إلا مقابل إبدال المعنى لكلمات أخرى يمكن أن تحل محلها في ذات السياق، ويتحدد معناها بمقدار ما يحدثه هذا المعنى من تغيير[3].

وتبنت هذه النظرية أمرين اثنين هما:

---

(1)-ينظر، فوزي حسن الشايب، محاضرات في اللسانيات ، ص 104.
(2)- ينظر، شفيقة العلوي، محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، ج1، أبحاث الترجمة و النشر، بيروت، ص 87.
(3) John Firth. Papers in Linguistic. Oxford University. Press New york Toronto. 1957. p20.

1. السياق اللغوي أو تحليل النص بحسب مستوياته اللّغوية، والإفادة من القرائن المتتالية المتوفرة.
2. السياق الحالي أو المقامي أو الموقف.

كما عدَّ فيرث المعنى مجموعة من خصائص الكلمة التي لا استقلالية لها ولا ذاتية لدلالتها فهي "ليست بذات معنى مستقل قائم بذاته، وأن وجودها ومعناها شيئا نسبيا، يمكن ملاحظة كل منهما في سياق غيرهما من الكلمات والمعاني أوعن طريق التقابل بينهما، وعلى ذلك فإن ما تدل عليه الكلمة ينحصر في وظيفتها التي لا تعرف إلا بمعرفة وظائف غيرها من الكلمات..."[1]، وعنده سياق الحال يتضمن العناصر التالية:

1- الأشخاص والشخصيات التي لها علاقة بالموضوع.
2- الأشياء التي لها علاقة بالموضوع.
3- تأثير الأفعال المصحوبة بالأقوال.

إلاّ أنّ مجموعة من الدارسين الذين بحثوا في هذه النظرية وسعوا نطاق العناصر السابقة، لتشمل:

1- طبيعة المشاركين وعلاقتهم ببعضهم.
2- أدوار المشاركين وصفاتهم.
3- طبيعة الوسيلة (كلام-كتابة).
4- موضوع الخطاب.
5- عدد المشاركين.
6- وظيفة فعل الكلام.
7- صنف الخطاب.
8- الوضعية الحالية (ضجيج- هدوء).

وفي نظر فيرث لا يتحقق المعنى إلا بربط نتائج تحليل العناصر اللّغوية ضمن سياق ما بعد تحليل الإرث الكلامي إلى العناصر المكونة له، وبحسب المستويات اللغوية الخاصة به، إذ يقترح إزاء ذلك لتعرف كل وظيفة بمقتضى استعمالها شكلا، أو عنصرا في لغة معينة من طريق العلاقة القائمة بينها وبين نص ما؛ تقسيمَ المعنى إلى سلاسل من الوظائف الجزئية، ومنه يرى أنّ المعنى جملة من علاقات سياقية

(1)- بالمر، علم الدلالة، ترجمة صبري ابراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 1995، ص 77.

معقدة، ويأخذ أجزاء كل واحد من علم الأصوات والقواعد والمعاجم والدلالة في النص المناسب المعقد...[1].

وفي حين "أندريه مارتيني Andre Martinet" يؤكد قيمة السياق، بحيث جعل اختلاف مدلول الوحدة الدالة بحسب السياق، مماثلاً شأن ذلك الأداء اللفظي لإحدى الوحدات الصوتية، فيقول بهذا الصدد كون الكلمة لا تحمل معنىً خارج السياق[2].

واهتم "أندري مارتيني" في نظرية السياق بالتركيز على الحركات والأفعال المصاحبة للكلام، وهي ليست لغوية صرفة، وإنّما لها دور مهم لفهم الخطاب.

سادسا: أنواع السياق:

قسم السياق إلى أربعة أقسام هي:

أ- السياق اللغوي Context linguistique: ويتمثل في الأصوات والكلمات والجمل، متتابعة في حدث كلامي معين، أو نص لغوي، فالأصوات تكون عادة خاضعة للسياق الذي تتركب فيه، فيتأثر كل صوت بما يتقدمه أو يأتي بعده من أصوات[3].بحيث لا يتحدد معنى وحدة دلالية معينة دون النظر إلى ما يصابها ضمن التركيب، كون الكلمات حين تدرج داخل تركيب معين تشكل نسقاً لغويا يستند كل جزء منه على الآخر.

ويعني كذلك السياق اللّغوي دراسة النّص وفهمه من طريق استعمال المفردة داخل النّظام الجملي، وما يربطها من علاقات بالمفردات السابقة واللاحقة لها، كون اللفظ له استعمالات متعددة ضمن الجملة، وتكون هذه الاستعمالات متعلقة بوضع المفردة وفهمها في جميع نواحيها سواء اللغوية أو

(1)-ينظر، علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث و علم اللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1986، ص 174.
(2)- ينظر، أندريه مارتينيه، مبادئ اللسانيات العامة، ترجمة أحمد الحمو، الطبعة الجديدة، ط1984، دمشق، ص 103.
(3)- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مكتبة لسان العرب، ط5، 1998، ص 69.

الدلالية، ومنه فالمعنى المقدَّم من طريق السياق اللغوي يكون معين لحدود وسمات محددة قابلة للتعداد والاشتراك أو التعميم[1]

ينظم السياق اللغوي العلاقات الدلالية بين الألفاظ فيما بينها، وهذا الأمر لا يخص اللّفظ المشترك فحسب، بل يتماشى مع كل الألفاظ، وقد لا يكفي السياق اللغوي لفهم المعنى الدلالي والوصول إليه، لذلك قد يشترك مع سياقات أخرى.

إذا يشرف السياق اللغوي على تغيير دلالة الكلمة تبعا لتغير يمس التركيب اللغوي، كالتقديم والتأخير في عناصر الجملة، فقولنا: "زيد أتم قراءة الكتاب" تختلف دلالتها اللغوية عن جملة: " قراءة الكتاب أتممها زيد"[2].

ويمكن التمثيل للسياق اللغوي بكلمة: "عين" الّتي تأخذ معانٍ عدّة منها: العين الناظرة، العين الجارية، أو الحارسة أو الجاسوس؛ فحين قولنا: "تدمع عين اليتيم" نقصد هنا "العين الناظرة"، ولكن حينما نقول "هذه العين جارية" نقصد بها "الماء"، أما إذا قلنا "ذلك عين الملك" فنعني به "الجاسوس" وهو الحال مع كلمة "يد" والّتي تقع في سياقات لغوية مختلفة، منها: "يد الممشار" أي "موضع المقبض"، "يد الطائر" ونقصد "جناحه"، أما "يد الدهر" فنعني بذلك " مد زمانه". ومنه فاستعمال مفردة واحدة في سياقات مختلفة أعطى دلالات مختلفة.

وللسياق اللّغوي مكونات أساسة، تتمثل في:

- المستوى الصوتي: يدرس هذا المستوى الصوت ضمن السياق الخاص به، إذ الكلمات بفضله يتم توزيعها بحسب توافق سياقها، فتوزيع لفظ "نام" ضمن السياق مختلفا عن توزيع لفظ "ناب"، ذلك أنّ نام السياق الفونيمي الخاص بها يتألف من ترتيب مجموع الفونيمات (ن، ا، م) بهذه

(1)- ينظر، نسيم عون: الألسنية محاضرات في علم الدلالة، دار الفارابي، بيروت، ط2005، ص 159.
(2)- منقور عبد الجليل، علم الدلالة، منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، ط2001، ص 89.

الطريقة، وأيُّ تغيير حاصل على مستوى حد هذه الفونيمات أو اختلاف ترتيبها يلحقه تغيّر المعنى واختلافه.

- المستوى الصّرفي: وفي هذا المستوى تعدُّ لا قيمة للمورفيمات (الحرة أو المقيدة) إلا إذا كانت ضمن سياق تركيبي ما، الّذي يجعلها تمارس وظيفتها السياقية، المتمثلة في تمايز تركيبة صيغتها الصرفية من باقي الصيغ الصرفية واختلافها عنها، مما يتبع ذلك اختلاف الدلالات المنبثقة عن كل صيغة [1].
- السّياق النّحوي: يعدُّ السياق النحوي شبكة من العلاقات القواعدية المتحكمة في بناء الوحدات اللغوية ضمن النّص، إذ تقوم بمهمة وظيفية تسهم في إيضاح الدلالة من طريق مجموعة من القرائن النحوية، مثل: الإعراب، والتقديم والتأخير.
- السياق المعجمي: يتمثل في مجموعة العلاقات الصوتية المتظافرة من أجل حدّ الوحدة اللّغوية في إطار دلالي معين، بحيث يمكّنها من قدرة التركيب وفقاً لأنظمة لغة معينة، وذلك بغية إنتاج المعنى السياقي العام له؛ إذ يسهم اجتماع معاني المفردات والعلاقات القائمة فيما بينها والّتي تندرج ضمن السياق في إنتاج المعنى العام لمختف التراكيب.
- السياق الأسلوبي: يتجسد بالأسلوب البلاغي الذي ألف فيه الخطاب، وأكثر ما يظهر هذا المستوى من السياق في النصوص الشعرية والنثرية.
- المصاحبة: تتمثل في الأثر الّذي تبصمه الكلمات المصاحبة في معنى الكلمة[2] وترسم معالمه، من نحو: كلمة "يد" تكتسب معاني مختلفة باختلاف السياقات الّتي ترد فيها.

ب- السياق العاطفي Emmotional Context:

يقصد به مجموعة من الانفعالات التي تحملها معاني الألفاظ، والسياق هو الذي يحدد درجة القوة والضعف، فكلمة "يكره" غير كلمة "يبغض" رغم اشتراكهما في أصل المعنى، وإذا قلنا "اغتال" "قتل"

(1)-ينظر، عبد القادر عبد الجليل، الأسلوبية و ثلاثية الدوائر البلاغية، دار الصفاء، عمان، ص 214.
(2)- ينظر، المرجع نفسه، ص 214.

بالإضافة إلى القيم الاجتماعية التي تؤديها الكلمتان، إلا أن هناك نوعا من العاطفة والانفعال الذي يصاحب الفعل، فإذا كان الأول يدل على أن المغتال ذو مكانة اجتماعية عالية، فإن الفعل الثاني يحمل معنى غير معنى الفعل الأول، وهو ما يشير إلى أن القتل يكون بوحشية، وأن آلة القتل قد تختلف عن آلة الاغتيال، والمقتول لا يتمتع بمكانة عالية[1]. إذا السياق يحدد طبيعة الاستعمال سواء ما يخص الدلالة الموضوعية أو الدلالة العاطفية للكلمة[2]، وهو الذي يكشف عن الدلالة الوجدانية، الّتي قد تختلف باختلاف الأشخاص[3].

فالكلمة قد توقظ في الذهن شحنة مرتبطة بحالات نفسية متباينة الدلالة يحددها السياق العاطفي فيما بعد، وهو الذي يكشف عن مكنوناتها بواسطة القرائن، عن طريق الجريان والتحول المصاحب.

كما أن للأداء الصوتي دورا في جعل المفردات مشحونة بالمعاني العاطفية، كما أن للإشارات غير اللغوية أهمية في إبراز المعاني العاطفية.

وتخضع درجات الانفعال إلى مقاييس، تصنف وفقاً للقوة والضعف، مما يتطلب قرائن توضيحية تثبت عمق أو ظاهر هذا الشكل الانفعالي، ويمثل الترادف صورة عن هذا النوع من السياقات.

كما أن القيمة العاطفية تسهم كذلك في تحديد معنى الكلمة، خاصة الكلمات الفلسفية والسياسية والدينية كالوجودية والاشتراكية، والمسيحية، ومن مثل: سارتر، ماركس المسيح، وكذلك الكلمات التي تشير إلى الأشياء المادية، كالكتاب، الزجاجة، الكرسي، بالنسبة لرجل الدين، ومدمن الخمر، وأستاذ الجامعة[4]. فمثل هذه الكلمات تحمل قيمة عاطفية، عند أشخاص بعينهم، وتتخذ دلالات معينة لديهم دون سواهم، وقد يحدث أن يجتمع شخصان في مكان واحد وفي زمان واحد،

(1)- منقور عبد الجليل، علم الدلالة، ص 90.
(2)- ينظر، أحمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر المعاصرة، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص297.
(3)-ينظر، محمد علي الخولي، معجم اللغة النظري، مكتبة لبنان، لبنان، ط1982، ص 48.
(4)- الصادق محمد آدم، توظيف السياق في الدرس اللغوي (رسالة دكتوراه) الخرطوم، السودان، 2007، ص 57.

ويسمعان كلمة واحدة، من شخص واحد، وفي أحوال مشتركة، لكن استجابة أحدهما لا تكون متطابقة لاستجابة الآخر، ومرجع هذا إلى أن لكليهما تكوينه النفسي وظرفه العاطفي، الذي يتميز به عن من سواه.

وانتبه علماء البلاغة إلى هذا المعنى من طريق توضيحهم للأغراض داخل السياقات الكلامية، وكون أن اللّغة تتعلق _بشكل وثيق_ بإدراك الإنسان، لذلك يُولى الاهتمام بالناحية العاطفية تحت أطر السياق الدلالي العاطفي، وهو ما أكده "**تشومسكي**" بهذا الصدد في كلامه الّذي قد تم المقارنة بينه وبين كلام "بعبد القاهر الجرجاني؛ فقد ربط "**تشومسكي**" اللّغة بالعقل كذلك فعل "**عبد القاهر الجرجاني**" سالفاً، ولذلك نجد في أغلب الأحيان ارتباط مفهومه للغة بالإدراك –وفقاً لتعبيره–، وذلك في كونها ملكة لغوية خاصة متجذرة تقوم بتحويل الخبرة قواعد، ومنه فإنّ البحث في اللّغة يسهم في دراسة الإدراك الإنساني[1].

ولدراسة السياق العاطفي لابد من التركيز على طريقة الكلام وأدائه ونبره، وحالة المتكلم النفسية.

ج– سياق الموقف Situational Context:

تعود نشأة مصطلح سياق الموقف إلى علماء الأنثروبولوجيا، بحيث يعود الأصل في استعماله إلى الأستاذ أ.م هوكارت، A.M. Hokart متضمناً ذلك مقاله بمجلة علم النفس البريطانية سنة 1916[2]. ثم ظهر المصطلح مرة أخرى على يد بلومفيد الرائد في المدرسة السلوكية، الّتي تعدُّ من كبرى المدارس اللّغوية الوظيفيّة، بحيث يصب انشغالها على ربط الدلالة والسياق بالنواحي النفسية والمادية، إذ ينظر هذا المنهج إلى أنه لا قيمة للألفاظ مستقلة أو بعيداً عن استعمالها وتداولها[3]

(1)- ينظر، زكريا ميشال، الألسنية التوليدية التحويلية و قواعد اللغة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، ط1982، ص71.
(2)-ينظر، محمد السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ الغربي، دار الفكر العربي، ص 338.
(3)-ينظر، مصطفى عواطف كنوس، الدلالة السياقة عند اللغويين، دار الشباب، لندن، ط2007، ص72.

ويعرف السياق الحالي بأنه الموقف الخارجي الذي جرى فيه التفاهم بين شخصين أو أكثر، ويشمل ذلك زمن المحادثة ومكانها والعلاقة بين المتحادثين، والقيم المشتركة بينهم والكلام السابق للمحادثة[1].ويدل على العلاقات الزمنية والمكانية التي تجري فيها الكلام[2].

وأحيا "فيرث" فكرة سياق الحال؛ لأنّها فكرة قديمة انتبه إليها "أفلاطون" وكذلك العلماء القدامى العرب والبلاغيون، إلاّ أن فيرث تمكّن من صياغة نظرية علمية تخصها، ولا ننكر أنّ هذه النّظرية كثيراً ما تلتقي في بعض نواحيها مع آراء القدمى وأفكارهم وتوجهاتهم، غير أنها مختلفة من حيث المنهج والتطبيق والتحليل.

ويعدُّ "**فيرث**"سياق الموقف أو سياق الحال نوعاً من أنواع التجريد من البيئة اللّفظية أو الوسط الكلامي، كما يتضمن سياق الحال أنواع النّشاط اللّغوي كلها سواء أكانت كلاما أم كتابة، إلاّ أنّ "**بلومفيد**" قام بتحديد سياق الحال بناء على ظواهر يمكن أنّ تقرر في إطار الأحداث العلمية.

ويتكون سياق الموقف من عناصر ثلاثة، هي:

1) شخصية المتكلم والسامع ومشاهد الكلام، ودوره في المراقبة والمشاركة.
2) العوامل ومختلف الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المقترنة بالحدث اللغوي.
3) الأثر الّذي يتركه الحدث اللّغوي في مشاركي الكلام، من نحو: الإقناع، والفرح، والألم والإغراء.[3]

ويعني أيضا الموقف الخارجي الذي يمكن أن تقع فيه الكلمة مثل: استعمال كلمة "يرحم" في مقام تشميت العاطس: "يرحمك الله" (البدء بالفعل)، وفي مقام الترحم بعد الموت: " الله يرحمه" (البدء بالاسم)، فالأولى تعني طلب الرحمة في الدنيا، والثانية طلب الرحمة للآخرة[4]، وقد دل على هذا سياق الموقف إلى جانب السياق اللغوي المتمثل في التقديم والتأخير.

(1)- محمد علي الخولي، معجم اللغة النظري، ص 84.
(2)- أحمد قدور، مبادئ اللسانيات، ص298.
(3)- ينظر، تمام حسان، الأصول، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1981، ص 44.
(4)- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 71.

د- السياق الثقافي Cultural Context:

السياق الثقافي هو السياق الذي يكشف عن المعنى الاجتماعي، وذلك المعنى الذي توحي به الكلمة أو الجملة، والمرتبط بحضارة معينة أو مجتمع معين، ويدعى أيضا المعنى الثقافي[1]، والسياق الثقافي يحدده الواقع الاجتماعي، ومفاهيمه المختلفة باختلاف الطبقات، فإذا أخذنا كلمة **"جذر"** نجد معناها لدى المزارع يختلف عن معناها لدى أصحاب اللّغة، وكذلك يتمايز عن معناها في علم الرياضيات[2]، إلا أنّه في حالة وضع الكلمة في سياقها، نجد مفهومها متفقا عليه حتى لو اختلفت الطبقات، كون السياق ينضوي على القرائن.

ولا يمكن الاستغناء عن السياق الثقافي في عملية الترجمة، لأن بفضله يقارب المترجم الصواب في ترجمة محتوى النصوص، ولاسيما المقدسة والفلسفية والأدبية. ومنه فلو أخذ المترجم بالترجمة الحرفية للغة قذلك لا يوصله إلى مبتغاه من المعنى، بحيث لا يكون ذلك إلا باعتماده على السّياق الثقافي، وعليه يمكن القول إنّ اللّغة استعمال، والمعنى ضبابي ويكون بعيدا عن السياقات المختلفة، ولكن ما إن يسبق الكلام حتى يتقطر المعنى فيه، وينجز السياق الثقافي بالديناميكية المحركة لتعدد المعنى. وليس السياق الثقافي مجرد ألفاظ ساكنة، وإنما متوالية لا نهائية من المعاني لأنه يتصل بثقافات أخرى"[3].

ومنه نجد السياق يرتكز على معيارين أساسين، هما:

1) المقام: ويقصد به الموقف أو الحال.

2) المقال: وهو النص.

وتعدُّ فكرة المقال نواة علم الدلالة الوصفية ومحورها في الحاضر، إذ نجده أساس انبناء النسق أو الوجه الاجتماعي، ذلك الوجه الممثلة داخله العلاقات والأحداث والظروف الاجتماعية السائدة في

(1)-ينظر، محمد علي الخولي، معجم اللغة النظري، ص 261.
(2)- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 71.
(3)- يوسف عبد الفتاح أحمد، قراءة النص و سؤال الثقافة، عالم الكتب الحديث، عمان، ط1999، ص 31.

حين أداء المقال للسياق الموقفي، والأثر الجلي في الفهم الدلالي، وقد أخذ التّعبير عن الموقف أشكالاً مختلفة، منها: المقام والحال.

سابعا: خطوات التحليل السياقي.

من أجل التعرف على الوظائف اللغوية ومواقفها المختلفة، لابد من السير في مراحل وخطوات التحليل الآتية:

أ- الاعتماد على سياق الحال أو المقام وكل ما يتصل به من عناصر الكلام الفعلي وظروفه وملابساته، من نحو: شخصية كل من المتكلم والسامع وتّكوينهما الثّقافي ، إضافة إلى غيرهما من المشاركين في الحدث الكلامي إن وجدوا...

والعوامل ذات العلاقة باللّغة والسلوك اللّغوي وقت الكلام، والأثر الكلامي في مشاركيه، من نحو: الاقتناع أو الألم أو الإغراء أو الضحك...وما إلى ذلك؛ مما يبرز ما يقوم به المتكلم وسائر المشاركين من دور اجتماعي في الموقف الكلامي.

ب- تحديد بيئة الكلام المدروس لضمان عدم الخلط بين المستويات اللّغوية.

ج- تحليل الكلام إلى مكوناته الأولى بغية الكشف عن العلاقات الداخلية الكائنة بينها للوصول إلى المعنى المتصل أيضا بمستويات مختلفة للتحليل:

- المستوى الصوتي.
- المستوى المعجمي
- المستوى النحوي
- المستوى الدلالي[1]وبهذا المنهج التحليلي يتضح مفهوم النّظرية السياقية لـ"فيرث" من تعدد عناصر لغوية متشابكة، التي تؤدي نهاية المطاف إلى المعنى أو معرفة الدلالة الحقيقية للكلام عبر وهكذا

(1)- كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في علم اللغة، ص 74-75.

يمكن القول إنّ اللّغويين قد أدركوا في تحليلاتهم اللغوية للغة، أهمية السياق بقرائنه المختلفة، اللغوية والغير اللغوية في توجيه المعنى وتعيينه.

أما في السياق الثقافي، الذي ينتمي إلى السياق غير اللغوي فإننا ندرس ما يعبّر عن خارج النص، أو المؤثرات البيئية الملتفة به، مثل:

- السياق الاجتماعي.
- السياق التاريخي.
- السياق النفسي.

الفصل الثاني:
السياق العام لرسائل ابن حزم الأندلسي

تمهيـد:

إن دافع الناس من الكلام لم يكن اعتباطيا ولا لمجرّد الكلام فقط، إنما كان الهدف منه إبلاغ شيء ما، وتحقيق التواصل من خلاله، لأن هذا الأخير لا يتحقق إلا بوجود طرفين:

أ- المتكلم الذي يرسل الرسالة.

ب- المتلقي الذي يقوم بعملية تحليل وتفسير الرسالة انطلاقا من السياق الذي وردت فيه.

أما عملية البحث عن تماسك النص فتُلزِمُنا بالعودة إلى العناصر اللغوية، وغير اللغوية، متمثلة في السياق بنوعيه؛ كما أنّ فهم النص وتفسيره لا يتأتّى إلاّ بالرجوع إلى السياق باعتباره ذا أهمية بالغة في وضوح معنى النص و جلائه، غير أنّ مصطلح "السياق " قد يتداخل مع مصطلح "المقام" وهذا التداخل والالتباس ممتد بين ثقافتين و زمنين مختلفين ، فبلغاء العرب قديما استعملوا مصطلح "المقام"، عكس المحدثين الذين فضلوا مصطلح "السياق" خاصة الغربيين منهم .

ويفضّل الدكتور "تمام حسان" مصطلح "السياق" على مصطلح "المقام"، لأن السياق يعدّ الأفضل والأنسب لارتباطه بالممارسة اللغوية التي تتجاوز التلفّظ المجرّد بالكلام يقول: قد وعى البلاغيون المقام، أو مقتضى الحال باعتبارهما سكونيا نمطيا مجرّدا، واعتبروا: لكل مقام مقال...؛ فهذه المقامات نماذج بسيطة، وأحوال ساكنة، وأطرٌ عامة...، وهذا يؤكد أنّ المقام عند البلاغيين سكونيّ (static)، و المقصود به —عند تمام حسان-: ليس إطارا ولا قالبا؛ وإنما هو جملة المواقف و الظروف المتحركة اجتماعيا و التي تعتبر المتكلم جزءًا منها، كما يعتبر السامع هو الكلام نفسه، وكل الظروف المحيطة التي لها اتصال بالتكلّم (speech events)؛ وذلك أمر يتخطى التفكير في موقف نموذجي — قاعدة أو قانون-ليشمل كل عملية اتصال...، و رغم وجود فارق بين فهم "تمام حسان" وفهم البلاغيين لهذا المصطلح ، إلاّ أنّه يعدّ لفظ المقام أصلح ما يعبر به عما يفهم من المصطلح الحديث (context of situation) الذي يستعمله المحدثون.

ويعد السياق من أهم الآليات المعرفية الإجرائية الحديثة التي حازت على قدر مهم من الدراسة العلمية الضرورية، فحققت نجاحا معتبرا في دراسة النصوص.

والمنهج السياقي وإن كانت له إشارات عدة في تراثنا البلاغي والنقدي، فإن التطورات المعرفية النوعية التي شهدها عصرنا قد طبعت هذه المفاهيم بطابع علمي متقدم، وارتقت بها إلى خطوات نوعية، وانتقلت من مجرّد مفاهيم بسيطة إلى إجراءات منهجية دقيقة.

أولا: تعريف السياق التاريخي:

يعد السياق التاريخي من المناهج النقدية الحديثة، لأنه: يتخذ من حوادث التاريخ السياسي والاجتماعي آليات إجرائية لتفسير الأدب وتحليل ظواهره [1]، وقد استخدمه الدارسون في "دراسة الأدب العربي في الأزمنة التاريخية المختلفة، واصلين بينه وبين العصور السياسية التي مرَّت بالأمة منذ العصر الجاهلي حتى العصر الحديث [2]، ويقوم هذا المنهج على العلاقة الوثيقة بين الأدب والتاريخ، فأدب الأمم، يعد تعبيرا واقعيا عن حياتها الاجتماعية و السياسية، ومصدرا مهذبا من مصادرها التاريخية، وذلك لأن الأدب يسجّل كلّ الحوادث والأطر المتعاقبة فيصوّرها ثم يتأثر بها [3]، إذ يدرس الظاهرة الأدبية على أنّها حدث تاريخي، ويبحث في" الدوافع التي حملت الأديب على الإبداع، متحريا التطابق الوارد بين الروايات والأخبار من جهة والواقع التاريخي من جهة أخرى، وبذلك يجعل من النقد وعاءً للتاريخ، وكأن الأعمال الأدبية كُتبت لدعم الواقع التاريخي لا العكس [4]، كونه يرمي إلى فهم هذه الأعمال من خلال" السياق الاجتماعي والثقافي والفكري الذي يتضمن بالضرورة سيرة الفنان ومحيطه"[5].

(1)- يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر و التوزيع، المحمدية، الجزائر 2009، ص 15.
(2)-أحمد الرقب، نقد النقد، يوسف بكار ناقدا، دار اليازوري للنشر، عمان، الأردن 2007، ص84.
(3)-أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، 1994، ص 94.
(4)-عبد الله محمد عبد الرحمان، محمد علي بدوي، مناهج و طرق البحث الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002، ص191.
(5)- طراد الكبيسي، مدخل في النقد الأدبي، دار اليازوري للنشر، عمان الأردن، ص21.

نجد أن هذا السياق يعطي أولوية إلى الظروف التاريخية والاجتماعية التي كتب فيها النص، مع إهمال المستويات الدلالية الأخرى، و هذا يعني أنّ التاريخ في هذه الحالة خادم للنص، ودراسته لا تكون لهدف محدد، بل يتعلق بخدمة هذا النص.

إنّ العالم بالبيئة الاجتماعية والتطورات التي طرأت على الأمة وتاريخها علما تاما، يستطيع أن يرى تأثير ذلك كلّه في آدابها، وإذا رُويَ عليه شعر لم يسبق له سماعه استطاع أن يعرف من أيّ بلد هو، وفي أي عصر كتب... (1)

إنّ السياق التاريخي يُعنى بشرح الأثر، و ذلك بالعودة إلى التاريخ وكأن الأثر يُبينُ عن زمن تأليفه وظروف عصره و أحواله، لذلك يعتمد الناقد في استخراج هذه الوقائع من الأعمال الأدبية، إيمانا منه أنّها تحوي مضمون زمانها في كلّ أبعادها الحضارية والإنسانية، لذلك يعتمد المؤرخ والباحث الاجتماعي في "جمع المادة من المعلومات و حقائق وتصنيفها وترتيبها وربطها بالموضوع الذي يريد البحث فيه والتخصص به"(2) معتمدا في ذلك كلّه على المنهج التاريخي الذي تستقى منه الأحداث والوقائع التاريخية، وتصنيف البيانات والمعلومات وتنظيمها بصورة علمية يسهل الرجوع إليها، من أجل استخدام النتائج العامة والتنبؤ والتخطيط للمستقبل، باستيراد ما مضى من أحداث ووقائع، للتوصل إلى معرفة شاملة بشكل إبداعي أكثر.

ويذهب السياق التاريخي في النقد خاصة إلى التنبيه إلى خارج النص و أهميته ومعرفة سياقاته، وهذا ما جعل النقاد يلجِون إلى مجموعة من التراكيب والتأويلات.

مما سبق نتوصل إلى أن البحث التاريخي يتساءل عن الحقيقة و يبحث عنها باتباع أسلوب علمي، يبدأ من تحديد المعضلة، مرورا بوضع الفرضيات المناسبة بعد جمع البيانات والمعلومات، ثم إخضاعها

(1)-أحمد أمين، النقد الأدبي، ج1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1963، ص06.
(2)-احسان محمد الحسن، مناهج البحث الاجتماعي، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، ط 2005، ص 75.

للاختبارات، دارسا إياها على أسس منطقية وعلمية دقيقة، للوصول إلى حقائق وتعميمات تساعدنا على فهم الماضي.

ثانيا: المنطلقات الفكرية للسياق التاريخي:

أ- لفهم أدب ما و دراسته، لابد من البحث في تاريخه الاجتماعي و السياسي، ويستحيل فهم النص الأدبي قبل الدراسة التاريخية الموسعة للوقائع والظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي كانت وراءه.[1]

ب- النص وثيقة تاريخية بالغة الأهمية، فهو مصدر من مصادر دراسة التاريخ وبحثه، إذ هو مليء بالمعارف الخاصة بالمؤلف ومعاصريه من الكتّاب والحكام والشخصيات المختلفة. فالناقد يستعين بتاريخ عصر ما و أحداثه ونظمه السائدة آنذاك على فهم النص الأدبي، ومعرفة ما خبأه الزمن خلف حروفه، أو أشار إليه من وقائع وأحداث و أماكن وأعلام [2]

إذن هناك علاقة وثيقة تربط بين الأدب والتاريخ، فكل منهما في حاجة إلى الآخر، وسلاح من عتادِهِ، وسنُشوِّه معنى النصوص،إذا جهلنا تاريخها [3] أضف إلى ذلك أننا لن نفهمها جيدا، لذلك لا يرى أنصار هذا المنهج أن النص الأدبي عالم مستقلّ، قائم بذاته، أو أنّه بناء لغوي مجرد، مُكتَفٍ بعناصره اللغوية ، بل يرونه حقيقة تاريخية واجتماعية.

أما إذا أردنا دراسة غرض من أغراض الشعر العربي، فإنّ جلّ ما نستطيع فعله هو جمع النصوص المتعلقة بهذا الغرض، ثم ترتيبها مع مراعاة الزمن الذي قيلت فيه و نسبتها لقائلها، و يلي ذلك جمع آراء النقاد و أقوالهم على اختلاف عصورهم، وأخيرا ندرس جميع الظروف والملابسات الخارجية التي

(1)- وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي، رؤية اسلامية، دار الفكر، دمشق، ط2، 2009، ص22.
(2)-علي جواد الطاهر، مقدمة في النقد الأدبي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1979، ص 398.
(3)-انريك أندرسون امبرت، مناهج النقد الأدبي، ترجمة الطاهر أحمد مكي، مكتبة الآداب، القاهرة، ص 16.

أثّرت في أطوارها المختلفة، وفي هذا يقول "ديفيدبشبندر": إنّ القصيدة مع تسليمنا بأنها حقيقة أدبية، فهي حقيقة اجتماعية كذلك.

و هذا يعني أن القصيدة تولد في سياق يحوي حياة المؤلف، والقارئ الذي تُكتب له، والعلاقات المختلفة المتضمنة للعوامل الاجتماعية والتاريخية والسياسية التي تُمثّل الخلفية، أين تقع القصيدة في شبكة الظروف الخارجية، حين ينتجها الشاعر والمتلقي؛ والسياق الاجتماعي، والطبيعة الإيديولوجية والسياسية لهم، ووضعهم في تتالي الأحداث و التي تُسمى: التاريخ؛ و وجود مثل هذه العلاقات في القطعة الشعرية – حتى لو اعتبرناه مجرّد نسق ضمني – فإنّه يثير العديد من القضايا التي تعالجها نظريات الأدب المختلفة بطرق متنوعة... [1]

لقد أخذت المقاربة التاريخية للأدب والنص الأدبي شكلين رئيسيين:

1) ويمكن أن ندعوها المقاربة الجينية: اعتبرت النص الأدبي ينحدر من نصوص سابقة عليه، فاهتمت بتتبع الروابط النوعية بين النصوص، مكونة عائلات في علاقاتها بالنصوص السابقة عليها والمنحدرة منها موضحة تطوّر النوع الأدبي الناشئ؛ وتوضح هذه الدراسة العلاقة العائلية بين النصوص بصورة أكبر لأنها تبحث عن مصادر بعينها للأفكار والصور الذهنية، أو حتى عن تحولات الأسلوب في أحد هاته النصوص، والتي قد تكون مشتقة من نص آخر أو أكثر، وتطرح الجينية فرضيتين أساسيتان هما:

1-1. فرضية التماس: سواء كان مباشرا بالتقاء مؤلف العمل مع الكتّاب الآخرين، ومعرفتهم معرفة شخصية فتأثّر بهم تأثّرا مباشرا، أو بطريقة غير مباشرة عن طريق قراءة أعمال كتّاب ومؤلفين سابقين.

1-2. فرضية الانقسام إلى عصور: تفترض أن كل النصوص التي كُتِبت في عصر النهضة مثلا تتمتع بسمات مشتركة، وتختلف اختلافا واضحا عن النصوص التي كتبت في فترة زمنية مختلفة.

-(1)ديفيد بشبندر، نظرية الأدب المعاصر و قراءة الشعر، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، مكتبة الأثر، ط2005، ص 121.

2) مقاربة التحليل النصي أو البيبلوغرافي: هي دراسة تسعى لاقتفاء تاريخ النص بمفرده، وإقرار النسخة الصحيحة منه.

يستخدم هذا الشكل التحليلي أيضا في تحديد المؤلف في الأعمال المشكوك في نسبها، أوفي الأعمال مجهولة المؤلف. وبهذا تكون هذه الفرضية قد وضعت النص الأدبي في سياقه، وتم هذا الوضع في طريقتين:

2-1. رأت أنّ العمل الأدبي جزء من حياة الكاتب، ويحمل بالتالي علاقة خاصة به، وافترضت أن الكاتب يكتب عمله من خبرة رآها، أو اكتسبها حتما، ويقرأ العمل الأدبي بالتالي، باعتباره وثيقة بيليوغرافية.

2-2. ترى بأنّه يمكن رؤية العمل الأدبي باعتباره أحداثا تعكس مجتمع الكاتب وعصره، وتكون هذه المقاربة أحيانا، تاريخية بصورة صريحة تبحث عن مفاتيح تتعلق بالفترة التي يتناولها النص[1].

ثالثا: تجليات السياق التاريخي وحقوله:

يتجلى الدرس الأدبي في السياق التاريخي من خلال:

- تحرير النصوص: وذلك عن طريق التأكد من نسبتها إلى أصحابها، والتثبت من صحتها، وخلوّها من التحريف و التشويه، أو الزيادة أو النقصان، مع التحقق من تاريخ النص، وزمان تأليفه، والعصر الذي ينتمي إليه.
- دراسة أدب معين: وذلك لمعرفة خصائصه العامة، والإضافة التي قدّمها على ما قبله، وذلك من أجل وضع الحركة الأدبية في سياقها التاريخي العام، لإدراك التطوّر الذي مسّ الأدب في هذه الفترة الزمنية.
- دراسة نوع من أنواع الأدب و فنونه في فترة تاريخية محددة، أو اتجاه من اتجاهات هذا الفن، أو مدرسة من مدارسه الفكرية و الفنية.

(1)-ديفيد بشبندر، نظرية الأدب المعاصر و قراءة الشعر، ص 128.

- دراسة أديب من أدباء عصر ما، وإبراز مميزات أدبه، وذلك بالاستعانة بسيرته الذاتية ووقائع عصره، والظروف الاجتماعية والاقتصادية و السياسية التي سادت ذلك العصر.
- دراسة نص من نصوص الأدب وتلمس خصائصه، وذلك من خلال معرفة تاريخ هذا العمل، وسبب تأليفه، وحياة مؤلِفه وظروف نشأته، وما إلى غير ذلك من ظروف وعوامل محيطة خاصة بذلك العصر.
- المقاربة بين النصوص الأدبية و المقارنة بينها: وذلك لمعرفة النص الأصيل من المقلّد.
- تصنيف النصوص في مدارس وأنواع ومذاهب: وذلك من خلال: الموازنة والمقارنة فيما بينها[1].

وكل هذه العوامل ساعدت في معرفة خصائص أدب كلّ عصر، كما نسبت النصوص إلى أصحابها الحقيقية، وبفضلها ميّزنا بين النص الأصيل والنص المقلّد.

رابعا: خصائص السياق التاريخي:

يتميز السياق التاريخي بعدة خصائص منها:

- التطور في أحضان البحوث الأكاديمية خاصة المتخصصة منها و التي بالغت في جعله منهجا ليس له بديلا.
- الوصل بين النص ومحيطه السياقي آليا .
- الاهتمام بدراسة المدونات التاريخية، مع التركيز على النصوص الأكثر تمثيلا للحقبة التاريخية المدروسة.
- الاستقراء الناقص مع المبالغة في التعميم.
- الاهتمام بالمبدِع و بيئته الإبداعية، على حساب العمل الإبداعي، وتحويل كثير من الأعمال الإبداعية إلى وثائق تُستغل في تأكيد بعض الحقائق التاريخية أو نفيها.
- التركيز على (المضمون) المتن وسياقاته الخارجية، على حساب الخصوصية الأدبية للنص.

(1)-وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث، ص 28، 29.

- التعامل مع الأعمال المدروسة على أنّها مخطوطات بحاجة إلى توثيق، ومحاولة جمع أجزائها وتثبيتها بالوثائق والفهارس والملاحق[1]

وكل هذه الخصائص جعلت السياق التاريخي يمنح جهودا جبّارة من أجل تقديم المادة الأدبية الخام، وبهذا يمكن القول بأن السياق التاريخي يعتمد على سلسلة من المعادلات السببية، فالنص نتاج صاحبه و ثمرته، والأديب انعكاس لثقافته، والثقافة صورة عن البيئة، والبيئة حيّز من التاريخ، و هذا يعني أنّ النقد هو "تأريخٌ للأديب بفضل بيئته".

(1)-يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر و التوزيع، الجزائر، ط2، 2009، ص 20، 21.

خامسا: مستويات النقد في السياق التاريخي:

نظرا لعدم معايشة المؤرخ للحدث التاريخي مباشرة، فإنّه يعتمد على الملاحظة غير المباشرة في فحص مصادر المعرفة، خصوصا وأنها عرضة للتعديل والتحريف عبر الزمن، وليتأكد الباحث من صدق المعلومات المتحصل عليها، والوثوق في مصداقيتها، يقوم بنقدها على مستويين:

أ- المستوى الخارجي:

يرتبط النقد الخارجي للوثائق التاريخية بمدى صدق وأصالة المعلومات حيث" يركز على تحقيق شخصية المؤلف، وزمن الوثيقة ومكان صدورها بطرح مجموعة من الأسئلة التي يحاول المؤرخ خلال بحثه إيجاد إجابات مقنعة لها مثل: في أي عصر ظهرت الوثيقة أو المصدر؟ من هو الكاتب أو المؤلف؟ وهل هو الذي يملك النسخة الأصلية من الوثيقة؟ متى ظهرت الوثيقة لأول مرة"[1]، ولكي يجيب الباحث على هذه التساؤلات، عليه التحقق من أصول الوثائق، ليكتشف ما بها من تزوير أو تحريف أو تعديل، وذلك بالفحص الدقيق لمحتواها ولغتها بناءً على معايير وأسس علمية، لأنّ تعدد المصادر يشكك في إمكانية الحصول على نسخ أصلية، فوجب بذلك الحصول على كلّ النسخ الأخرى، وهنا تواجه الباحث المؤرخ مشكلة جديدة تتمثل في كيفية التأكد من صاحب الوثيقة، لأن هناك وثائق كتبت من أكثر من مؤلف، وبالرجوع إلى المكان الذي وجدت فيه الوثيقة أمكن تحديد دائرة من المؤلفين، ربما يكون أحدهم صاحب هذه الوثيقة، فالوثيقة التي لا يعرف من أين أتت وما هو عصرها، ومن هو مؤلفها، وما هو تاريخها، هي وثيقة لا تفيد في شيء، لذلك نقوم بجمع كل المعلومات الخارجية المتعلقة بالوثيقة، والتي توجد متفرقة في وثائق من نفس العصر أومن عصر أحدث.

ب- المستوى الداخلي:

يركز على مدى صحة محتوى المادة التي تحملها الوثيقة، أو المصدر ويتم ذلك " من خلال الإجابة عن عدد من الأسئلة ذات العلاقة بالموضوع مثل: هل هناك أي تناقض في محتوى الوثيقة أو موضوعها؟ هل قدّم المؤلف الحقيقة كاملة، أم حاول تشويهها وتحريفها؟ لماذا قام بكتابتها؟ هل توجد

(1)- محمد عبد الجبار خندقي، نواف عبد الجبار خندقي، مناهج البحث العلمي، عالم الكتب الحديث للنشر، عمان، الأردن، ط1، 2012، ص 188.

وثائق أخرى تعود لنفس العصر، وتتفق مع الوثيقة في محتواها؟ "[1] وهذا يعني أن الباحث المؤرخ يقوم بمحاولة تحديد ما قاله النص الأصلي قبل تغييره بالخطأ، أو العمد، لأنّه من الممكن وجود التناقض على مستوى الوثيقة الواحدة، كوجود أحداث غير ممكنة، فينتبه البحث لها إما بالرفض أو العمل بها.

أما إن كان لدينا مثلا عشرون نسخة من نص ما، وكانت القراءة (أ) تشهد عليها ثمانية عشرة مخطوطة والقراءة (ب) تشهد عليها مخطوطتان، فإن تفضيل (أ) على هذا الأساس معناه أنّ كل النسخ لها نفس القيمة، ولم يراع فيها أنّها نقلت عن بعضها، أو نقلت كلّها نسخة كانت توجد فيها أغلاطا.

إضافة إلى تقييم الشخص الذي كتب الجمل إن كان ملاحظا كفءً، وإن كان معاصرا للأحداث، أم لا، حتى تكون أراؤه البحثية موضوعية بعيدة عن الذاتية كأن يكون متعصبا أو متحيزا لجانب من الجوانب، والجدير بالذكر أن عملية النقد بشقيها الداخلي والخارجي ليست عشوائية، " وإنما تتم وفق أصول وقواعد عديدة، منها على سبيل المثال لا الحصر: عدم شمول الوثائق القديمة أحداثا تاريخية حدثت في عصور لاحقة، ولا يجب تبخيس قيمة أي مصدر، كما لا يجب إعطاؤه أكثر مما يستحق من أهمية، إضافة إلى أنّه يتوجب الاعتماد على أكثر من مصدر للتأكد من الحقائق والأحداث ومقارنتها مع بعضها البعض والتأكد من تطابقها"[2]

وهكذا نخلص إلى أن النقد الداخلي والخارجي للوثائق التاريخية، هو بمثابة اختبار لفرضيات الدراسة في البحث التاريخي، وقد ينتج عنه إثبات لهذه المعلومات والوثائق، أوقد يكون عكس ذلك بنفيها ودحضها وعدم الاستعانة بها.

سادسا: نقد السياق التاريخي:

إن السياق التاريخي كغيره من السياقات له جوانب إيجابية وأخرى سلبية:

أ- الجوانب الإيجابية (المزايا) :

1) لم يخلُ عصر من العصور، من حضور كثيف للتاريخ في الأدب، ومن آثار واضحة في صياغته أو درسه ونقده، وقد عبّر عن هذا "ديفيد بشبندر" قائلا: " يحتل التاريخ دورا في كلّ نظريات

(1) محمد عبد الجبار خندقي...، مناهج البحث العلمي، ص 189.
(2)المرجع نفسه، ص نفسها

الأدب، سواء بتجسده الواضح في الإطار النظري، أو بمحاولة استبعاده، ومع أنّه يمكن استنتاج معانٍ كثيرة من بعض النصوص باعتبارها تعلو على التاريخ، إلاّ أن العمل الأدبي يحتلّ وجوده أولا، ضمن تاريخ حياة المؤلف، وثانيا، ضمن الثقافة وتاريخها..."[1]

2) إن رؤية ماهية الأثر الفني لا تتم إلاّ إذا اهتم الناقد بالموروث الذي نشأ الأثر في نطاقه...وإننا كلما تناولنا نتاج عصر سابق كان الإحساس بالماضي ماثلا دائما لدينا...[2]

3) إن اللغة ظاهرة تتجلى في التاريخ، وهي ليست شيئا ثابتا، بل تتطوّر دلالاتها من زمن إلى زمن، ومن عصر إلى عصر، بل إن اللفظة الواحدة قد يكون لها دلالة في عصر ما غير دلالتها في عصر آخر.

4) إن صلة الأدب بالتاريخ والمجتمع صلة مؤكدة لا ريب فيها، ولا نستطيع أبدا أن نستغني عن عون المؤرخ وعالم الاجتماع، لكي يفسّر لنا كثيرا من خفايا العمل الأدبي، وإن لم يكن عند الناقد التاريخي شيء يقوله عن فنية العمل الأدبي، وأسراره الجمالية، فإنه يقدّم لنا الأثر الأدبي على حقيقته، مما يعيننا على فهمه، ويكون حكما عليه، وتقويمنا له أدق وأشمل[3].

5) إن هدف الاستعانة بالتاريخ أو بالسياق التاريخي لا يرتكز في التأكيد على الحوادث الفردية، أو تصور أحداث الماضي، وشخصياتها بقدر ما تهدف إلى تحديد الظروف التي أحاطت بظهور هذه الحوادث والشخصيات، ومجموعة من العوامل التي أثرت فيها ونتائجها على المجتمعات التي كانت موجودة معها[4]

ب- الجوانب السلبية (العيوب): من عيوب المنهج التاريخي:

(1)- ديفيد بشبندر: نظرية الأدب المعاصر و قراءة الشعر، ص، 122.
(2)- ديفيد ديتش: مناهج النقد الأدبي، دار صادر للطباعة و النشر، ط1، 1967، ص، 505-508.
(3)- وليد قصاب: مناهج النقد الأدبي الحديث، رؤية إسلامية، ص، 30.
(4) -عبد الله محمد عبد الرحمان، مناهج و طرق البحث الاجتماعي، ص 172، 173.

1) الاستقراء الناقص والأحكام الجازمة، والمبالغة في التعميم، فالاستقراء الناقص يؤدي بنا إلى الخطأ في الحكم والاعتماد على الحوادث البارزة والظواهر الفذة التي لا تمثل سير الحياة الطبيعي[1]

2) السياق التاريخي يقتضي دراسة الموقف من جميع زواياه، فللفرد أصالته، وللمجموعة أصالتها، وعلينا أن نفرز بين هاتين الأصالتين وأن نبحث عن المشترك بينهما وعلينا أن ندرك أن الأدب خصوصية فردية تتأثر بالتيار العام ولا تندمج معه[2]

3) الوقوف عند هذا السياق يدفع الباحث إلى الانخداع وردّ كل شيء أدبي إلى ما يجري في عصره، "ناهيك بمعاملته النص الأدبي كوثيقة من الدرجة الثانية، مهمتها دعم الوثيقة الأولى (البيئة) ناسيا أو متناسيا أن الإبداع يتجاوز المألوف، ضمن رؤية إبداعية وجمالية تشكيلية"[3].

4) قلة الاهتمام بالنص الأدبي من داخله، والاهتمام بأشياء خارجة عن هذا النص، كسيرة مؤلفه، وملابسات تأليفه، وبيئته، وهذا يبعدنا عن لب الموضوع، وهو الكشف عن تميّز النص وتفرّده.

5) يفسّر الأدب تفسيرا عاما، ولا يتغلغل إلى باطنه لاستخراج جماله وتأثيره لأنّه يستخدم " في ذلك المصادر الثانوية التي يفشل أحيانا في إخضاعها للنقد بشقيه الداخلي والخارجي"[4]

6) ورّث هذا المنهج النقدي كثيرا من الأحكام التعميمية على بعض عصور الأدب والأدباء فوَقَرَ في الأذهان، أن التدهور التاريخي يخلف أدبا منحطا، وأنّ الازدهار الفكري مقرون بالازدهار السياسي...

7) أهمل السياق التاريخي الأدباء والعلماء الذين لم يكن لهم حضور أو ارتباط بالسلاطين والحكام، وركّز اهتمامه على الشخصيات المشهورة التي كان لها مثل هذا الحضور[1]

---

(1)- سيد قطب، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق، القاهرة، ط8، 2003، ص 167.
(2)-المرجع نفسه، ص 171.
(3)- بسام قطوس، المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، دار الوفاء للنشر، الاسكندرية، مصر، ط1، 2006، ص 47.
(4)- ثائر أحمد غباري، خالد محمد أبو شعيرة، مناهج البحث التربوي، دار الاعصار العلمي، ط1، 2015، ص 159.

سابعا: السياق العام لرسائل ابن حزم الأندلسي:

أ- على مستوى السياق التاريخي :

في كل الدراسات التي أجريت عند ابن حزم استوقفت الباحثين وجود منهج محدد لديه، وإصراره المستمر على تطبيقه في كل المجالات التي تعرّض لها بالبحث، وهذا المنهج واضح تماما في الفقه، وأصوله، وعلم الكلام والتاريخ والجدل، ومقارنة الأديان، وحتى في اللغة والأدب.

ووجود المنهج لدى ابن حزم جعله يضيف إلى حركة العلوم الإسلامية شيئا جديدا، لأن وجود المنهج ووضوحه يجعل منه لبنة حقيقية تضاف إلى صرح العلم، ونموذجا واضحا لتقدّم المسلمين في مجال نقد النصوص القديمة ويعتبر السياق التاريخي أفضل هذه السياقات لهذه النصوص، فقد طبقه ابن حزم في نقد الأديان منها نقد التوراة فتتبع خطوات، ومنها:

- جمع ما أمكن من نسخ التوراة التي كانت مترجمة إلى العربية على عهده وكذا كتب الأنبياء الأخرى، والشروح والتعليقات عليها.
- السعي إلى كثير من علماء اليهود للاستفسار عن معنى غامض أو مبهم، والدخول مع بعضهم أحيانا في مناقشات شفوية.
- الاطلاع الواسع والمتعمق في تاريخ اليهود السياسي والديني، مع الإلمام الكافي بجغرافية بلادهم.

وقد حاول من خلال تطبيق هذا السياق:

- بيان تحريف التوراة التي بأيدي اليهود، وإظهار ما فيها من كذب وتناقض.
- إثبات أن الإسلام هو الدين الحقيقي الذي ينبغي التمسك به[2].

(1)- وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث، ص 33.
(2)-حامد طاهر، منهج النقد التاريخي عند ابن حزم، نموذج من نقد التوراة، ص 607.

وحتى لو لم يستخدم ابن حزم مصطلحات السياق التاريخي الحديث، إلاّ أنّه في الواقع كان على وعي كامل بخطوات هذا السياق، وذلك من طريقة تطبيقه على المادة التي كانت بين يديه.

يعتمد السياق التاريخي عند ابن حزم على عناصر كثيرة مستمدة أساسا من منهج علماء الحديث المسلمين، وخاصة فيما يتعلق بأصول الرواية، وضرورة اتصالها، والتثبت من أحوال الناقلين للأخبار.

يمثلّ منهج ابن حزم في " نقد النصوص" خطوة هامة من مجال تحليل المضمون، مع عدم إغفال علاقته بالكاتب، وبظروف العصر الذي كتبت فيه[1].

بالإضافة إلى تحقيق " الجمع بين نقد السند ونقد المتن"، استعان ابن حزم بمجموعة متنوعة من المعارف–أوما يطلق عليه في مناهج البحث الحديثة، العلوم المساعدة–وهي العلوم التي تساعد الباحث على بلورة الموضوع الذي يتناوله، من أجل الوصول إلى نتيجة مقبولة.

يعدّ قياس الماضي على الحاضر في مجال التاريخ بصفة خاصة هاما لدى ابن حزم، فقد ظلت النتائج التي توصل إليها، في مجال نقد التوراة، صحيحة حتى اليوم.

ولعل الأمر الذي جعل ابن حزم يتقن تطبيق السياق التاريخي هو" سعة اطلاعه، وحفظه لتراث الأندلس الشعري، وذكاؤه الذاتي، وذوقه المرهف، ودراسته للفلسفة والمنطق، وشعوره بالأندلس وحبّه لها، ودفاعه دونها، واطلاعه على طريقة النقد عند المشارقة"[2]

إلا أنّ التوسع في السياق التاريخي لا يخلُو من مزالق، لأن التاريخ ليس علما دقيقا، قواعده مطردة لا تتخلّف، والبشر ليسوا أغبياء لا يفقهون، أو أذكياء حذقون، لذا وجب التبسيط قدر المستطاع. وهذا ما اتبعه "ابن حزم".

(1)-حامد طاهر، منهج النقد التاريخي عند ابن حزم ، ص 607.
(2) - احسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، دار الثقافة بيروت، لبنان، ط4، 1983، ص 484.

فيما يخص التاريخ والأخبار، فابن حزم مؤرخ، واسع الاطلاع، عميق المعرفة، درس مختلف العلوم في المشرق والمغرب، وكان له إلمام جيّد بحوادث الأندلس، وهذا ما جعل "آسين بلاثيوس" يصف كتابه "الأخلاق والسير في مداواة النفوس" بقوله: " إنّه أشبه بسجل يوميات، دوّن فيه ابن حزم ملاحظات أو اعترافات تتصل بسيرة حياته، وهذه الملاحظات ترد في الكتاب دون ترتيب يقصد به إلى التعليم والتربية، ولم يُراع في تنسيقها منطق، ونحن إذ نقرؤه نجد فيه الوقائع كما سجّلها رجل يقظ دقيق الملاحظة أثناء تجاربه الواسعة، وصاغها في قالب مبادئ عامة وحكم."[1]

و يقدّم ابن حزم بذلك صورة حقيقية حية عن حياة مسلمي الأندلس في القرن الخامس الهجري، وقواعد الأخلاق التي كانت سائدة في مجتمعهم، والتي يتخللها أيضا حديث متناثر في ثنايا الكتاب عن الحياة الاجتماعية والسياسية والنفسية لابن حزم نفسه.

ب –على مستوى الإنتاج الأدبي:

وفي مجال التاريخ خلّف لنا ابن حزم مجموعة من الكتب منها: كتاب "جمهرة أنساب العرب"، وهو كتاب عظيم الفائدة لمن يدرسون تاريخ الإسلام في المشرق والأندلس؛ وكتاب "نقط العروس" وهو كتاب يضم معلومات مقتضبة جافة عن خلفاء المشرق والأندلس وحكامها، وله كذلك الرسالة المشهورة في "بيان فضل الأندلس وذكر علمائه"، وقد احتفظ المقري بنصها في نفح الطيب، وقد كتب ابن حزم هذه الرسالة جوابا على ما ورد في خطاب بعث به أبوعلي الحسن بن محمد بن أحمد ابن الربيب التميمي القيرواني إلى أبي المغيرة عبد الوهاب بن أحمد بن عبد الرحمان بن حزم، " يذكر تقصير أهل الأندلس في تخليد أخبار علمائهم ومآثر فضلهم وسير ملوكهم "وفيها يذكر ابن حزم علماء الأندلس ويعدد أفضالهم ومؤلفاتهم في حماس بالغ لوطنه".[2]

ويجمع المؤرخون على أن ابن حزم من أكثر أهل الإسلام تصنيفا، ويؤكد هذه الحقيقة التاريخية تلميذه "صاعد"، وكذا "عبد الواحد المراكشي" في كتابه يقول: "إن ابن حزم كان أكثر علماء

(1)- آنجل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، ، مكتبة الثقافة الدينية، ص 217.
(2) – المرجع نفسه ، ص 220، 221.

الإسلام تصنيفا، وإنّه صنف في الفقه والحديث، والأصول، والملل، والنحل، وغير ذلك من التاريخ والكتب، والردّ على المخالفين له، نحو أربعمائة مجلدا تشمل على قريب من ثمانين ألف ورقة، وهذا شيء ما علمناه لأحد ممن كان في مدة الإسلام قبله، إلاّ لابن جرير الطبري "[1].

وهذا راجع لاتساع آفاق فكره، فقد درس الفلسفة، والأخبار، والأنساب، واللغة والأدب، والحديث، وحفِظ الشعر القديم والإسلامي.

وكوّن أتباع ابن حزم ممن أخذوا عنه مباشرة فرقة سموها " الحزمية" منهم "صاعد الطليطلي" والفقيه المحدث " ابن عبد البر"، و"أبا النحاة سالم بن أحمد بن فتح القرطبي"، و"الحميدي المحدث المؤرخ"، وشريح بن محمد بن شريح الرعيني المقري المحدث، و"أبا محمد بن العربي" والد الفقيه المعروف "بأبي بكر بن العربي".

ثم انتقل "المذهب الحزمي" إلى المشرق وذاع بين أهله، وأثنى أبو حامد الغزالي وياقوت الحموي على بعض كتبه، أما في المغرب والأندلس فنجد عددا من المؤلفين حملت مؤلفاتهم طابع "المذهب الحزمي"، كما وصل نفر لا بأس به ممن اتبعوا المذهب الحزمي إلى كبار المناصب في الدولة، وهذا إن دلّ على شيء إنما يدل على قوة ابن حزم وعلو مذهبه[2].

وخلال القرن الثالث عشر ميلادي لا نجد إلاّ عددا قليلا من أتباع المذهب الحزمي و بعد انقضاء أمر الموحدين. وأما في مصر فيجتهد "أحمد البرهان" في إحياء معالم ذلك المذهب على غير جدوى.[3]

أما ألقاب ابن حزم العلمية فكثيرة ومتنوعة، حفظتها الكتب التي تحدثت عن سيرته منها: الفقيه والإمام، والحافظ والمحدث، والشيخ، والظاهري، والعلاّمة، والمجتهد، والعالم، والأديب، والوزير، وعالم

(1)- المراكشي عبد الواحد، المعجب في أخبار المغرب، تح شوقي ضيف، دار المعرفة، القاهرة، ط1، ص 35.
(2)-حامد طاهر، منهج النقد التاريخي عند ابن حزم، نموذج من نقد التوراة، ص 607.
(3)-آنجل جنثالث بالنثيا، ترجمة حسين مؤنس، تاريخ الفكر الأندلسي ص237-238.

الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام، وهذه الألقاب العديدة والمختلفة تدل على عمق علم ابن حزم و سعته، ومعارفه وثقافته، وهي التي جعلته موسوعة تمشي على قدمين.

كما اهتمت الكتب التي ترجمت لسيرة ابن حزم بتوضيح هذه الألقاب العلمية والفكرية التي اشتهر بها كقول "الحميدي": " إنّه كان مستنبطا للأحكام من الكتاب والسنة"[1]، وما كتبه "ابن خاقان" بأنّه: " فقيه مستنبط، ونبيه بقياسه مرتبط، ما تكلّم تقليدا، ولا تعدى اختراعاً وتوليداً"[2]، وهذا يدل على تمسك ابن حزم بما جاء به القرآن الكريم، والسنة النبوية؛ كما عُرِف بحدة الذكاء، وسرعة الحفظ، لدرجة وصفه من طرف " الضبي" له من الذكاء وسرعة الحفظ ما لم يكن لغيره"[3]، كما أيده " الذهبي" في قوله هذا حين قال: " كان في منتهى الذكاء والحفظ"[4]

ثامنا: معايير النقد عند ابن حزم:

اتخذ ابن حزم مرجعيته الإسلامية الخاصة معيارا عاما لكل ما خالفها من آراء ومعتقدات. إلاّ أنّه لم يصرّح بهذه المرجعية، وفضّل أن يحدد معايير النقد بطريقة تبدو محايدة أمام مخالفيه، وأدعى القبول والأخذ بها.

وقبل أن يخوض ابن حزم في تحديد معايير النقد لديه، عرّج على نقد أعمال سابقيه في نقد الأديان والمذاهب، مبنيا أنّه على الرغم من كثرة التأليف في هذا المجال، فإن النزر اليسير منه فقط اتبّع الطريقة السوية في النقد؛ أما معظم التأليف فهو: إما مطولة مسهبة، استعملت الأغاليط والشغب، وإما مختصرة مخلة إلى درجة الإلغاز، فأتت غير محيطة بكافة وجوه النقد[5].

(1) -الحميدي، جذوة المقتبس، ج2، تح محمد بن تاويت الطنجي، القاهرة،ص 489.
(2) -ابن خاقان، مطمح الأنفس،دار عمار مؤسسة الرسالة،ط1435هـ، ص 279.
(3)- الضبي، بغية الملتمس، ج2،تح ابراهيم الأبياري،دار الكتاب المصري،القاهرة دار الكتاب اللبناني،بيروتط1، 1998. ص544.
(4) -الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج3، دائرة المعارف العثمانية،ط 1374هـ،ص 1164.
(5)-عدنان المقراني، نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الو م أ، ط، 1981، ص 68.

بين هذين السبيلين اختار ابن حزم طريقا ثالثة، تتميز من منطلقه بالوضوح والبساطة، والرجوع إلى البرهان القائم على المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس من قريب أومن بعيد. فهو يعدّ الجدل وحده من دون برهان يبين الصواب ويطرح البديل، إنما هو مجرد شغب لا طائل منه، كثيرا ما وقع فيه المتكلمون[1].

لخص ابن حزم البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق، والتي تقوم على معطيات الحواس الخمس، وعلى أوليات العقل وبديهياته منها:

- الجزء أقل من الكل.
- لا يجتمع المتضادان.
- لا يكون الجسم الواحد في مكانين، ولا يكون الجسمان في مكان واحد.
- لا يكون شيء إلا في زمان.
- للأشياء طبائع وماهيات لا تتجاوزها.
- لا يكون فعل إلا من فاعل (مبدأ السببية).
- لا أحد يعلم الغيب إلا من طريق الخبر الصادق.
- الخبر إما صادق وإما كاذب أو متوقف فيه[2].

وما يميز هذه المعرفة الحسية والعقلية الأولية كونها:

1) **عالمية:** طبعها الله في نفوس البشر جميعا، والدليل على ذلك أنها مغروسة في نفس الطفل، الذي يمثل الإنسان في أصل براءته وطهره.
2) **حدسية إلهامية:** يستدل بها ولا يستدل عليها، فهي تصلح مقدمات لغيرها، وكلما كانت النتائج أقرب إليها، كانت أوضح للذهن وأسهل للفهم.

(1)عدنان المقراني، نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي، ص 68.
(2)-ابن حزم، الرسائل، ص 335-414.

3) **صحيحة:** لا يشك فيها إلا مريض: إما بمرض جسماني كالجنون، أو بعض الأمراض التي تفسد الحواس. وإما بمرض فكري كالجهل والآراء الفاسدة[1]...

وهذه الخصائص تصلح حكما بين البشر فيما يختلفون فيه من أفكار ومعتقدات، فهي الأرضية المشتركة التي يقف عليها الجميع، ولا ينكرها إلا جاحد، ومع ذلك، فإن المتمعن في ردود ابن حزم ونقده للأديان، يدرك أهمية المرجعية الإسلامية لديه.

تاسعا: منهج النقد التاريخي عند ابن حزم:

نحن نعلم أنّ كلّ شيء في الإسلام يبدأ من القرآن الكريم، وهو الذي زوّد المسلمين بمنهج للمعرفة يعتمد أساسا على مشاهدة الحس، وبداهة العقل، ويتميّز بالبساطة والوضوح.

وتتنوّع المناهج القرآنية بتنوع المجالات، لكن الثابت تاريخيا أنّ المسلمين الأوائل قد استوعبوا جيدا هذه المناهج وقاموا بتطبيقها على نحو يدعو للإعجاب في مختلف المجالات، ففي مجال التشريع مثلا يطبّق منهج الاستنباط القائم على استخراج الأحكام الفرعية، لكل ما يتعرض له الإنسان في حياته اليومية، من أصول الشريعة الإسلامية.

وفي مجال المعاملات، هناك منهج الإثبات والإشهاد، وتسجيل العقود من طريق الكتابة.

وفي مجال الأخبار المنقولة، هناك منهج التثبت والتحري والتمحيص والبحث عن حال الناقلين للأخبار. فمنهج توثيق النص القرآني على عهد أبي بكر الصديق والجهد العلمي الذي قام به زيد بن ثابت وأصحابه، الذين كلّفوا بجمع صحائف القرآن الكريم عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلّم مباشرة؛ وما قاموا به في عهد عثمان بن عفان في تدوين المصحف الشريف؛ وما تم بعد ذلك من وضع علم القراءات القرآنية، بغرض الحفاظ على سلامة الأداء القرآني الصحيح، لكي يستمر اتصال نطقه بنطق الرسول صلى الله عليه وسلم، وصحابته الكرام.، ولم تكن عملية التوثيق هذه عشوائية،

(1)-عدنان المقراني، نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي، ص69.

بل كانت بحثا علميا متكاملا، فلم يكونوا يقبلون نصا بدون شهود، ولا شهودا بدون أن تتوافر فيهم العدالة والأمانة والثقة[1]...

عاشرا: المنهج التاريخي ونقد التوراة عند ابن حزم:

وهو المنهج الذي كثيرا ما اعتمد عليه المسلمون سابقا، في نقد النصوص الدينية-خاصة- والتثبت من صحتها، وهو يعتمد على دعامتين رئيسيتين هما:

- النقد الخارجي.
- النقد الداخلي.

أما الأول فيشمل:

- نقد مصدر الوثيقة.
- تاريخ انتقال الوثيقة عبر العصور.
- طريقة وصول الوثيقة إلينا.
- الحالة التي وصلت بها إلينا.

أما النقد الداخلي فيعتمد على تحليل مضمون الوثيقة تحليلا يبدأ من:

- خط الوثيقة.
- لغة الوثيقة.
- قياس ما تحتوي عليه الوثيقة من معلومات بالمقياس التاريخي، أو العقلي، أو المقياس المقارن.

وقد طبق ابن حزم المنهج التاريخي في نقد التوراة، وهذا لا يعني استخدامه للمصطلحات الحديثة، ولكن في الحقيقة كان على وعي تام بخطوات هذا المنهج، وكذا الطريقة التي يجب تطبيقها على الوثيقة التي كانت لديه حيث:

- جمع ما أمكن من نسخ التوراة المترجمة إلى العربية.
- الاطلاع الواسع على تاريخ اليهود السياسي والديني.

(1) حامد طاهر، منهج النقد التاريخي عند ابن حزم-نموذج من نقد التوراة-ص 207-209.

- الاستفسار لدى علماء اليهود على كل ما هو مبهم أو غامض في توراتهم.

أ- التطبيق الخارجي للنقد التاريخي عند ابن حزم: (التوراة أنموذجا)

1) اطلع ابن حزم على نسختين مختلفتين للتوراة حيث يصفها بقوله: "وإنما هي (التوراة) مقدار مائة ورقة وعشرة أوراق في كل صفحة منها ثلاثة وعشرون سطرا إلى نحو ذلك بخط هو إلى الانفتاح أقرب، يكون في السطر بضعة عشرة كلمة"[1]
2) لكن ماذا كان حال التوراة قبل أن تُدوّن؟ وهنا كان على ابن حزم لكي يجيب على هذا السؤال، أن يتتبع التاريخ السياسي والديني لليهود...
3) يقول ابن حزم: " ونحن نصف – إن شاء الله تعالى –حال كون التوراة عند بني إسرائيل من أول دولتهم، إثر موت موسى، إلى انقراض دولتهم، إلى رجوعهم إلى بيت المقدس، إلى أن كتبها لهم عزار الوّراق، بإجماع من كتبهم، واتفاق من علمائهم، دون خلاف يوجد من أحد منهم في ذلك. وما اختلفوا فيه من ذلك نبّهنا عليه".
4) ومنذ وفاة موسى، عليه السلام، إلى ولاية أول ملك لهم، وقع لبني إسرائيل سبع رِدّات، فارقوا فيها الإيمان، وأعلنوا عبادة الأصنام.[2]

وبرجوع ابن حزم للتاريخ الديني والسياسي لليهود وصل إلى ما يلي:

- نص التوراة الأصلي، الذي نزل على سيدنا موسى عليه السلام، قد تعرّض للتحريف والتغيير، وهذا بسبب تداول الملوك على الحكم واختلاف دياناتهم فمنهم من كان مؤمنا ومنهم من قتل الأنبياء، ورفض هذا الدين، وأحيانا تطول فترة الكفر، وهذا يجعل أي دين لا يصمد أمام هذه الظروف.
- ومن جهة أخرى فإن الكهنة أنفسهم، فيهم المؤمن وفيهم الكافر والفاسق وعبدة الأوثان، وهذا يجعلنا لا نثق في ما يقولون، كما لا يؤتمنون على التوراة.

(1)- حامد طاهر، منهج النقد التاريخي عند ابن حزم-نموذج من نقد التوراة-ص 207.
(2) – المرجع نفسه ، ص، 614.

- كما أن كلّ كتاب وشريعة كانا مقصورين على رجال من أهلها وكانا محظورين على من سواهم، فالتبديل والتحريف مضمون فيهما.

ب- التطبيق الداخلي للنقد التاريخي عند ابن حزم: (التوراة أنموذجا)

قسم ابن حزم النقد الذي وجهه إلى نص التوراة الموجودة في عصره، إلى أربعة عناصر هي:

1) فيما يتعلق بالذات الإلهية: وصف التوراة (المحرّف) الإله بصفات لا ينبغي أن توصف بها الذات الإلهية منها: التشبيه والبدء، وكما تصفه بأوصاف بشرية، وتضيف إليه الأبناء، وتذكر نبوءات لم تتحقق.

2) فيما يتعلق بالأنبياء: تمتلئ التوراة بالعديد من النصوص التي تصوّر الأنبياء وهذا ما لا يتفق وعصمتهم، أو مقامهم الديني الجليل، بل نسبت إليهم العديد من الكبائر، وهنا أكّد ابن حزم أن هذا الاعتراض ليس من قبيل طلب إبراهيم رؤية إحياء الموتى المذكور في القرآن.

3) تناقض النصوص: اكتشف ابن حزم كثيرا من وجوه التناقض في توراة اليهود، منها: تناقض النص مع نفسه، وتناقض النص مع نص آخر في النسخة نفسها من التوراة، وتناقضه مع نص آخر في نسخة أخرى من نسخ التوراة، وتناقض نص توراة اليهود مع نص قرآني ثابت.

4) أخطاء علمية: رصد ابن حزم مجموعة من الأخطاء العلمية التي تثبت تحريف توراة اليهود منها: أخطاء في الحساب والتاريخ والجغرافيا، والجغرافيا الاقتصادية، وفي العمران[1].

أحد عشر: الدواعي الذاتية و الموضوعية لكتابة الرسائل

التزم "ابن حزم" في رسالته بأن لا يورد إلا تجارب واقعية، مما وقع له هو نفسه، أو مما وقع لغيره، و حدّثه به الثقات، و هذه الواقعية قد أبعدت عن رسالته حكايات الأسمار التي أدارها قصّاص ذوو الخيال، وأنقذت رسالته من الجنوح إلى الخيالات مثلما أنقذتها من التردّي في المبالغات، لأن غايتها هي أن تصوّر لقارئها كيف يعيش الحب في الواقع،و في الواقع الأندلسي بشكل خاص، و هذه النزعة

(1) حامد طاهر، منهج النقد التاريخي عند ابن حزم-نموذج من نقد التوراة-ص 618- 631.

القائمة على التجريب تعني أن الرسالة ليست ذات غايات أخلاقية أبدا، و كل ما يحميها من التهاوي في بعض الفجاجات الواقعية، إنما هي أخلاقية كاتبها، التي أكيد سيكون لها أثر واضح في الرسالة،و لما كان الحديث المتصل بالواقع قد يتناول أشخاصا أحياءً، أو أشخاصا ذوي مقام اجتماعي مرموق، فإن ذكر أسماءهم متصلا بتلك الأحداث قد يسيء إلى سمعتهم، أو يُعدّ تشهيرا بهم، و لهذا اقتصر ذكر الأسماء على من لا ضرر في تسميتهم، إما لأن الحادثة مشهورة قد تناقلها الناس، وعرفوا صاحبها، فلم يعد ذكر اسمه زائد في جلب الأذى لسمعته، و خاصة إذا كان هؤلاء الناس قد أصبحوا في ذمة التاريخ، كما أن "ابن حزم" كان يخفي اسمه أحيانا، لتتم له الرواية على وجه مقبول، لحساسية خاصة في طبيعة القصة، كما التزم في استشهاده بأشعاره هو، لا بأشعار غيره لأنّه اعتقد بأنه لو استشهد بأشعار غيره لابتعد عن الواقع واستسلم للخيال، و هذا الالتزام مرتبط بطبيعة المؤلف لا بطبيعة الرسالة.

و بعد التقيّد بهذه الالتزامات أصبح وضع منهج الرسالة أقرب إلى التحقيق و لابد لذلك المنهج من أن يكون دقيقا قائما على تصور واضح مكتمل، فقسّم ابن حزم رسالته إلى ثلاثة فصول و خاتمة: فصل في أصول الحب، و هي عشرة، و فصل في أعراض الحب و هي اثنا عشرة، و فصل في الآفات الداخلة على الحب وهي تجيء في ستة أبواب، ثلاثة منها للأشخاص: العاذل، الرقيب و الواشي، و ثلاثة للأحوال:وهي الهجر، البين و السلوّ، و خاتمة من فصلين:في قبح المعصية و فضل التعفّف[1].

و قد حتّم عليه هذا المنهج المنطقي، أن يستبعد موضوعات تتصل بالحب، أو يجعلها هامشية، ومع أنّه تحدّث عن هذه الموضوعات، إلا أنّه رآها تفريعا على مواضيع أكبر منها، فجعل البكاء من علامات الحب، ولمح للعتاب في مواطن معينة.

[1] ينظر ابن حزم، الرسائل، ص 52-57.

فابن حزم إذن لا يمكن أن يفرد للغيرة بابا في رسالة عن الحب، لأنها "خُلقٌ" و لكنّه قد يتحدّث عنها في معرض الحديث عن ظواهر معينة من الحبّ.

أ- دواعي تأليف الرسالة:

رسالة" طوق الحمامة" بدأت تسلية لصديق ذي وُدٍّ صحيح لابن حزم كان يستوطن"المرية"، فكتب إلى صديقه و موضع سرّه ابن حزم، يسأله في كتاب زادت معاينة على ما في سائر كتبه من قبل، رأيه في هذا الذي نشب فيه، و يتحدّث إليه بحديث الحب، و يسأله أن يطب له... و فيما ابن حزم يقلّب وجوه الرأي إذا بصديقه، و قد استبطأ ردّه يسافر من المرية إلى شاطبة ليلقى صاحبه و يبثّ إليه ما في نفسه... فلا يجد ابن حزم خيرا من قصص من ابتليّ بمثل ما ابتليّ به صديقه، يسلّيه عما ألمّ به، ويضرب له المثل بالأئمة الراشدين و الخلفاء المهديين، و يذكّره بما عرفه من أحاديث العشاق المحبين في قرطبة وغيرها، بل يقدّم له نفسه نموذجا عجيبا لتصاريف الحب و شؤونه.

إذن هناك صديق كلّف ابن حزم أن يؤلف"رسالة في صفة الحب و معانيه وأعراضه، و أسبابه، وما يقع فيه و له على سبيل الحقيقة"... و ما كانت تسلية الصديق إلا انقداح الشرارة الأولى،التي بعثت الماضي كلّه حيا في نفسه؛ فانتقل الأمر من تسلية الصديق إلى تعزية النفس، فكان يريحه أن يعود إلى الماضي،لأنه لا يمثّل الماضي و حسب، بل يمثّل المجد و الجاه و الغنى، و الراحة و الحياة الرغيدة، و لهو أيام الصبا، و لذة المحادثة مع الإخوان، قبل أن يغيرهم الزمان؛ فاستغل الفرصة لكي يخلّد فترة الشباب و الصبا في كتاب، و هو قد عرف الناس و خَبَرَ نفسياتهم، و أدرك مدى سيطرة الحب على نفوسهم، فليس هو و صديقه اثنين من أولئك الناس و حسب، يرضيهما أن يكونا في انسجام مع نماذج عديدة تعرضت لما تعرّضا له، بل إنّ ابن حزم ينفرد عن صديقه ثم عن سائر الناس بأنّه يستطيع أن يستوعب تلك التجارب، و أن يُخضعها للدراسة و التحليل، ليتجاوز بها تسلية صديقه و تعزية ذاته، فتصبح رصدا لحركات النفوس و طبيعة العلاقات العاطفية و الاجتماعية، أي أنّ ابن حزم من خلال تلك النماذج و التجارب، أحسّ أنّه قادر على أن يقوم بدور السيكولوجي الاجتماعي، و ذلك كلّه يتطلب إلى جانب التعمّق في الدراسة، جرأة على "الاعتراف" و تلك ميزة و تلك ميزة خُصّ بها ابن حزم.

و من حاله، و حال صديقه، و حال قرطبة، وجد "ابن حزم" الحوافز قوية لكتابة هذه الرسالة، و أحسّ أنه يريد أن يقدّم تجربة أو صورة أندلسية خالصة، و لعل هذا الذي دعاه أن يقول وهو يحدد برنامجه في التأليف، يقول " و دعني من أخبار الأعراب و المتقدمين فسبيلهم غير سبيلنا". فابن حزم كان خير ثمرة لتلك الحركة الثقافية، التي حاول بها الحكم المستنصر بلورة الشخصية الأندلسية في جميع المجالات الثقافية و الحضارية، و لذلك كان للأندلس في نفسه وجودها المحدد، و طبيعتها المشخصة، و قد أمدته ثقافته بكثير من تجارب الحب في المشرق[1].

ب –طوق الحمامة

ب–1سبب التسمية:

إن الطوق للحمامة زينة منحت لها بدعاء "نوح عليه السلام "، حين أرسلها لتستكشف المدى الذي سترسو عنده سفينته، فطوق الحمامة هنا كناية عن استلهام الجمال الذي هو مثار الحب، أعني جمال الطوق لأنه حلية متميزة، عن سائر لون الحمامة، و"الجمال و التميز"، هو سر هذه التسمية، و في هذا يقول ابن حزم "هذا كتاب يتحدّث عن العلاقة السريّة بين الجمال و الحب، أو هذا كتاب من الكتب كطوق الحمامة بالنسبة للحمامة"، و يقول الثعالبي:" إن الحمامة إنما أُعطيت طوقها من "حسن الدلالة و الطاعة" فأضيف إلى الجمال و التميّز عنصر الطاعة، و هو عنصر هام في مفهوم الجب.

–ومع أن ابن حزم يقول في رسالته:"و كلفتني–أعزك الله– أن أصنّف لك رسالة في صفة الحب، و أسبابه و أعراضه، و ما يقع فيه، و له على سبيل الحقيقة، فإن العنوان الذي اختاره لرسالته هو:" في الألفة و الألّافّ"يعني أنّه تجاوز في رسالته ما كلّفه به صديقه لأن " الألفة" كلمة أعم من "الحب"

[1]ينظر ابن حزم، الرسائل، ص 40-42.

و هي ناضرة إلى الحديث الشريف في الأرواح :"فما توافق منها ائتلف"؛ و بسبب هذه العمومية نجده أحيانا يخرج في أمثلتبه التي يوردها عن دائرة العشق.

ب– 2تاريخ تأليف الرسالة:

كُتبت الرسالة في "شاطبة"، و لابدّ أن يكون ذلك قد تم في وقت ما بين سنتي (417هـ 418هـ)، و مما يزيد الأمر تحديدا قول "ابن حزم" في "حكم بن المنذر بن سعيد البلوطي":"و حكم المذكور في الحياة حين كتابتي إليك بهذه الرسالة، قد كفّ بصره و أسن جدا"، و قد ذكر "ابن بشكوال نقلا عن ابن مدير" أن وفاة "حكم" كانت في نحو عشرين و أبعمائة، و هذا يعني أن وفاته تمت في(418–419)هـ، أو أوائل سنة عشرين و أربعمائة.

و قد ذكر اسم الرسالة و نسبتها إلى ابن حزم في "روضة المحبين" "لابن قيم الجوزية"، و إذا كان التاريخ الذي قدّر لتأليف الرسالة صوابا أو قريبا من الصواب، فإن ابن حزم عندما كتبها كان في حدود الرابعة و الثلاثين من عمره، و كان قد حصل ضروبا من الثقافات كالفقه و الحديث، و المنطق و الفلسفة و النجوم،و شهر بقوة عارضته في الجدل،و بالتفنن في ضروب مختلفة من الشعر[1].

و لكن منهج "ابن حزم" على منطقيته، بل بسبب منها، لم يستطع أن يتلافى التداخل و كيف يمكن ذلك في موضوع عاطفي مثل الحب، تولته المصطلحات اللغوية المتداخلة المتقاربة بالتحديد، قبل أن يحاول العقل رسم حدود له، و لهذا أمكن الحديث عن الملل و الهجر و الغدر، وما أشبه في غير موطن واحد من طوق الحمامة ، و لكن الذي يخفف من التكرار و التداخل أن ابن حزم لم يكن غافلا عنه، بل كان وعيه الدقيق للمبنى الكلّي مسيطرا في كل مرحلة.

ب–3بين النظرية و التطبيق:

[1] ينظر ابن حزم، الرسائل،ص36-39.

كانت البداية مصدر اضطراب لدى ابن حزم، فبعد أن أكدّ أن انقسام النفوس يتم في هذه الخليقة، عاد يقول قوله المسطّر في صدر الرسالة هو "إن الحب اتصال بين النفوس المتشاكلة، و أنّه ليس استحسانا جسديا و لو كان كذلك لما أحبّ امرؤ صورة ناقصة؛ و عاد فيما بعد يخبرنا أن الحب يقع في الأكثر على الصورة الحسنة لأن النفس الحسنة تولع بكل شيء حسن و تميل إلى التصاوير المتقنة، فإذا وجدت وراء الصورة الجسدية الحسنة مشاكلة اتصلت و صحّت المحبة، و هذا يعني أن الحب يبدأ باستحسان الصورة الجسدية الحسنة،و أن محبة الصورة الناقصة، أمر نادر.

و هذا الفهم يؤكد لابن حزم أن الحب عملية تتطلب زمنا متطاولا،و تكرارا في إيقاظ نفس الصنو، فأما ما يتم بسرعة من جراء الاستحسان الجدي، أو ما يسمى الحب من النظرة الأولى فذلك هو الشهوة، و لهذا التجاذب بين الصنوين لا يصح أن يحب المرء اثنين في آن معا،و لكن الشهوة نفسها قد تتحول إلى حب، إذا زادت عن حدّ الرضى الجسدي، واجتمعت تلك الزيادة مع اتصال نفساني تشترك فيه الطبائع مع النفس؛ إذن فنحن إزاء نظريتين في الحب، لا نظرية واحدة و قد لفهما ابن حزم لفا سريعا، و كأنهما ظاهرة واحدة و كأن احداهما تكمل الأخرى؛ و الواقع أن هناك حبا بين نفسين، وهو حب علوي، لا مدخل فيه للاستحسان الجسدي، و هناك حب يبدأ بالاستحسان الجسدي، و هو شهوة، ثم تصعد الشهوة بالرضى الجنسي أو ما أشبه لدى المحب و المحبوب.

و ابن حزم نفسه الذي يسمى عشقا عن سائر ضروب المحبة–عند ابن حزم– بأنه لا يفنى إلا بالموت، بينما تنقضي ضروب المحبة الأخرى بانقضاء عللها[1]

و في هذا يأخذ "ابن حزم" بنظرة المؤرخ الاجتماعي، دون أن يتخلى عن حدّ هام في الموقف الديني، و هو البعد عن الكبيرة، و ما عداها فقد يكون من اللمم الذي يشمله الغفران و لولا الفصل، الذي عقده ابن حزم عن " قبح المعصية" لما اضطر إلى أن يظهر بمظهر المتناقض أحيانا في رسالته، فهي رسالة ترصد العلاقات العاطفية و المواقف النفسية.

[1] ينظر ابن حزم، الرسائل،ص58-61.

و قد رصد "إحسان عباس"ظاهرة الحب كما تتمثل في المجتمع الأندلسي بالجدول الآتي:

1. حب بين ذكر و أنثى:أربعون حالة (منها ست حالات تعد المرأة فيها طالبة،و منها احدى عشر حالة تتحدّث عن زوج و زوجته).
2. حب بين ذكر و ذكر: سبع حالات (ثلاث حالات منها ذُكر فيها المحبّ و المحبوب، وحالتان ذكر فيهما المحبّ فقط، وحالتان أُبهم فيهما اسم المحب و المحبوب.
3. حالات مبهمة: و هي ثلاث و عشرون حالة.

ب –4صورة ابن حزم في الطوق:

لقد كان لصلة ابن حزم بالنساء منذ الطفولة حتى الصبا، عن طريق المعاشرة و الثقافة أثر كبير في ذوقه و شخصيته، كما أكسبته تلك العشرة محبة الانفراد بالعطف، فنشأ شديد الغيرة، و اكتسب من البيئة التي ساعد عليها ذوق والده، في محبة الشقراوات، و قد أرهفت تلك البيئة البيتية إحساسه بجمال الأنثى، و علمته التجارب الأولى في تنقل الميل مع كلّ حسن لائح، أن المحبة لابد من أن تكون خلقة مجبولة في فطرة الإنسان، و لعله– صونا لذلك التعفف– تزوج "نعما" في سن مبكرة، و كانت أمنية المتبنى و غاية الحسن خَلقاً و خُلقاً، و كان هو أبا عذرها، فكان فقدها فاجعا لأنه أبرز إلى العيان ما انطوت عليه نفسه من حدّة رومنطقية كامنة، كان يداريها من قبل بالاستحسان و الألفة و التودد، فلم تعد هذه كافية لصدّ تيار الحزن الجارف المتدفق من نفسه، فقد أقام بعدها سبعة أشهر دون أن يغتسل، و هو آخذ في بكاء متواصل؛ و مما يزيد في الألم الناشئ عنه اقترانه بعزة النفس، فالوفاء يتطلب تحمّل الضيم من الصديق، و عزة النفس لا تقر على الضيم، و من صراعهما يتولد قهر الذات و حملها على التصبّر و تحمل الألم الممض، و كل هذا يحمل على اكتنان مقت شديد للغدر و الكذب و التلون، و ذلك أيضا مبعث ألم آخر، و قد يسامح "ابن حزم" في كل عيب يجده في من حوله من معارفه و أصدقائه إلا في الكذب.

فحينئذ يكون هو البادي إلى القطيعة و المتاركة، و كأنّه يقول: إن وفائي يضيق عن الكذب مهما انبسط نطاقه و اتساعه، و بقيت تلك " الحدة الرومنطقية" في معايشة الماضي محور شخصية "ابن حزم" حتى بعد سنوات من كتابة الطوق[1].

و أما الغيرة و سوء الظن المتأتيان من تجاربه مع الجواري،فقد ظلا يلازمانه، أما الغيرة و الأنفة الشديدة فقد حملته على بغضه لانكاح الحرم جملة، و أما سوء الظن فإنه امتد حتى شمل الرجال، و قد ظل يراه حزما ما لم يخرج عن حدود الدين — و اتهم ابن حزم- بأنه مذل بأسرار إخوانه، و لعل في هذا إشارة إلى كتاب الطوق نفسه، إذ كشف فيه أسرار كثيرين ممن عرفهم، و كان الناس في أيامه يعرفونهم حتى و إن لم يذكر أسماءهم، كما اتهموه بأنه يسمع الذم في إخوانه، ولا يمتعض لهم، و يرد على هذه التهمة بأنه يمتعض امتعاضا رقيقا، يحمّل الذام على الندم و الاعتذار و الخجل،و أُخِذَ عليه أنه متلف لما له، و لابد أن تكون هذه التهمة بعد إذ أصبح يستطيع الحصول على مال يمكن التوفير فيه، و هذه الحال غير مستنكرة في من عانى شظف العيش بعد استقرار و رفاهية، و لكن "ابن حزم" يعتذر عنها بأنه لا يتلف من ماله إلا ما فيه حفظ دينه من النقص و عرضه من الاخلاق، و نفسه من التعب، و كأني به يقر بتلك الخصلة على نحو غير مباشر.

كما يخبرنا "ابن حزم" بخصلة كانت فيه، و هي دعابة غالبة، و تلك صفة حاول فيها الاعتدال بتجنّب ما يغضب الممازح، و قد نحمل عليه ثلاثة مواقف في الطوق:

- أولها: أن ابن حزم توقف في موقف جاد ليقول لنا إن أحد المنتسبين إلى العلم : فسّر القبقب بأنه البطيخ، و هذا قد أضحك ابن حزم.
- و الثاني:تلك الروح الفضولية التي دفعته، و هو في مجلس رأى فيه غمزا و خلوات أن ينبّه صاحب المنزل بإنشاد بيتين من الشعر، نوعا من التنذّر، و لكنه وجد تنذره لا يؤثر في ذلك البليد.

[1] ينظر ابن حزم،الرسائل،ص73-76.

- و الثالث: حين دعا أحدهم محبا كان متأنسا فرحا بجلوسه مع محبوبه ليحضر إلى منزله،فلم يفعل، فلما قابله الداعي بعد مدة لامه بشدة، فقال له "ابن حزم" أنا أكشف عذره صحيحا من كتاب الله عزوجل إذ يقول:" ما أخلفنا موعدك بملكنا و لكنا حملنا أوزاراً من زينة القول"، و هي دعابة لها معنى عميق[1].

ج–رسالة في مدواة النفوس

تبدو هذه الرسالة نوعا من المذكرات و الخواطر، و هي حصيلة التجربة المتدرجة، و لعل أكثرها إنما دون في سن كبيرة، لأنها تشير إلى الهدوء و النضج في محاكمة الناس و الأشياء، و تمثل مفارقة و تكملة لطوق الحمامة، و خروجا على بعض الأحكام التي جاءت في الطوق أو تطويرا لها؛ففي هذه الرسالة يقدّم ابن حزم نظرته في الحياة على نحو فلسفي أو فكري؛ و في نظره فإن الحياة الاجتماعية تقوم على محور واحد، أحد طرفيه موجب والثاني سالب، أما الطرف الموجب فاسمه " الطمع" و معناه بهذا التعميم: المحرك أو الدافع الداخلي الذي يوجه الفرد نحو هذا الشيء أو ذاك؛ فالطمع أصل في كل المظاهر الاجتماعية التي نراها من حب و طموح و حياة مادية و غير ذلك؛ فالحب مثلا إذا ما فسّر على مبدأ الطمع، و جدنا للحب أنواعا تختلف ظاهريا و لكن أصلها واحد هو " الطمع فيما يمكن نيله من المحبوب"، و معنى ذلك أن هذه الظاهرة الإنسانية التي تسمى "الحب" ليس لها وجود إيجابي –في نظر ابن حزم– إلا عندما يدفعها الطمع إلى الوجود فتوجد و تتشكل و تصبح فعالة في

[1] ينظر ابن حزم، الرسائل،ص 73-78.

حياة صاحبها؛ و لا يقتصر الطمع على توجيه الحياة الاجتماعية نحو الخير، بل هو سبب للشر، لأنه هو الذي يحرك في الأفراد الأنانية العمياء فيجعل بعض الناس يفضّل نفسه على نفوس الآخرين في سبيل ما يحدوه من الطمع.

فإذا كان الطمع بهذه القوة في حياة الأفراد فمن الطبيعي أن ينشأ عنه "الهم" و هو الظرف السالب في محور الحياة الاجتماعية.

و يصف " ابن حزم" جميع أدوار الحياة و مظاهرها بأنها محاولة لطرد الهم، وأن الناس جميعا يتفقون في هذه الغاية سواء في ذلك المتدين و من لا دين له، والخامل و الزاهد و الفيلسوف العازف عن اللذات و غيرهم.

أما الشيء الذي يقتلع الهم من جذوره دون أن يثير بين عناصر المجتمع هما جديدا فهو التوجه إلى الله تعالى، فتلك هي الغاية السليمة التي يمكن أن يسعى إليها الفرد مطمئنا[1].

و ابن حزم يؤمن بقوة الطمع في تكبير جانب الشر في الحياة ،و من ثم آمن بأن الهم دائما شر، و في هذا يقترب "ابن حزم" في بعض نظراته الاجتماعية من رجال المدرسة النفسية، فنظرية "الطمع" تشبه إلى حد كبير ما يقال عن الغرائز و أثرها، بل اتخاذ اسم واحد للدوافع في نفس الفرد يقترب من رأي "فرويد" في حصره جميع الطاقات الغريزية في الإنسان تحت اسم " لبيدو" و اتخاذه غريزة الجنس ممثلة لكل الطاقات و القوى.أما طرد الهم فيمكن أن يشمل ما يسمى في علم النفس الجماعي"،" الصراع النفسي و الاجتماعي" و هذان النوعان من الصراع قد يحتوي أحدهما الآخر، و قد يستقل عنه، و لكن في الربط بين طرد الهم و فكرة التوجه إلى الله يقترب ابن حزم من فكرة " الصراع الاجتماعي" الذي يتمثل في توجيه الرغبات الدنيوية نحو غاية مثالية.

[1]ينظر ابن حزم ، الرسائل، ص 325-327.

إنّ بعض الآراء الاجتماعية التي أوردها "ابن حزم" قريبة إلى نفوسنا لأننا نشعر أن ابن حزم يتحدّث عن مشكلاتنا الحاضرة وهو يقول: أشد الأشياء على الناس الخوف و الهم و المرض و الفقر، ونحن أيضا نعجب إعجابا بالغا بنفاذ نظرته في المجموعة البشرية وشؤونها.

و إذا كان لابن حزم نظرات اجتماعية صادقة أو فلسفة أخلاقية موضحة الحدود فلا بد أن تدرس هذه النواحي عنده في ظل فكرته الدينية، فهي التي كانت توجهه و تأخذ بيده في كل سبيل، و إن لم يخل من تأثر عام ببعض مبادئ الفلسفة الأخلاقية عند أفلاطون و أرسطو طاليس كمحاولته أن يفسّر قيام الفضائل على أربعة عناصر و هي العدل و الفهم والنجدة و الجود و هذا يذكرنا برأي أفلاطون، كما يذكرنا مبدأ التوسط بين طرفين بتعريف الفضيلة عند أرسطو طاليس؛ و لاشك أن كثيرا من محاكمات ابن حزم تظهر تأثره بالفلسفة و المنطق، و هو الشيء الذي عابه به خصومه و شنعوا عليه بسببه.

وقد نبهت هذه المذكرات إلى أن "ابن حزم" ربما كان من أولئك الرواد الذين مهدوا " لابن خلدون" طريقة لوضع علم الاجتماع، و في مقارنة بين الرجلين وجد اتفاقهما على أن التاريخ علم شريف الغاية " لأنه يوفقنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم و الأنبياء في سيرهم ..."[1]

و في هذه الرسالة توقف " ابن حزم" عند درج المحبة، و هو موضوع لم يتح له منهجه في الطوق أن يعالجه، فقال:" درج المحبة خمسة أولها الاستحسان و هو أن يتمثّل الناظر صورة المنظور إليه حسنة أو يستحسن أخلاقه،وهذا يدخل في باب التصادق، ثم الإعجاب وهو رغبة الناظر في المنظور إليه في قربه، ثم الألفة وهي الوحشة إليه متى غاب، ثم الكلف وهو غلبة شغل البال به، و هذا النوع يسمى في باب الغزل بالعشق، ثم الشغف وهو امتناع النوم و الأكل و الشرب إلا اليسير من ذلك و ربما أدى ذلك إلى المرض أو التوسوس أو إلى الموت، و ليس وراء هذا منزلة في تناهي الحب أصلا؛ و الحق أنّ هذا التدرج أمر ضمني في تلك الفصول التي تحدّث فيها "ابن حزم" عن التعريض ثم

[1] ينظر ابن حزم ، الرسائل، ص 327-331.

الإشارة بالعين ثم المراسلة ثم إرسال سفير، ثم في الموت، فلو أفرد الحديث عن درج المحبة هناك لتعرّض بعض أجزاء رسالته للتكرار و التداخل.

ثم قال : إن المحبة ليست ضروبا و إنما هي جنس واحد، و إنما قدّر الناس أنها تختلف لاختلاف الأغراض، و اختلاف الأغراض فيها ناشئ عن اختلاف الأطماع، و عُدّ هنالك ضروبا منها ثم قال:"فهذا كلّه جنس واحد على قدر الطمع فيما ينال"[1].

د–رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محظور

إنّ رسالة ابن حزم في "الغناء الملهي أمباح هو أم محظور"،تجيء في سلسلة طويلة من المؤلفات التي كتبت قبلها و بعدها، و هي على بساطتها تعدّ ذات قيمة هامة في فتح الباب أمام توهين الأحاديث التي وردت في ذم الغناء و النهي عنه.

و لكن الشيء الذي يستوقف النظر هو افتراق المتمسكين بالحديث أنفسهم في فريقين: فريق يبرز دور الأحاديث التي تنحو نحو تحريم السماع، و فريق ثان يبرز هذه الأحاديث نفسها و يضعفها و يتشبّث بأحاديث أخرى.

و لا يدعنا ابن حزم في حيرة حول أي أنواع الغناء يعني، فهو و أن لم يطنب في القول، قد و صف الغناء بأنّه مُلْهٍ، و أنّه مصاحب بالعود، و بأنّه يسمع من القينة، و معنى ذلك أنّه يرى كل مراحل الغناء حلالا ابتداء من الحداء و النصب حتى الغناء المتقن الذي يقوم على النشيد و البسيط و الهزج، أو ما يسمى "النوبة" ذات الأدوار الثلاثة،ولا يمكن أن نعرف كيف كان يتجه "ابن حزم" في هذه القضية لو عرف ارتباط السماع بالتصوف، و ارتباطهما بالرقص، هل كان موقفه يقترب من موقف "ابن القيسراني" أو من موقف "ابن الجوزي"و"ابن تيمية" و "ابن القيم"[2].

[1] ينظر ابن حزم ، الرسائل، ص 57-62.

[2] ينظر ابن حزم، الرسائل،ص 420-429.

اثنا عشر: السياق التاريخي في رسائل ابن حزم:

أما عن السياق التاريخي في رسائل ابن حزم فقد اكتفى في "طوق الحمامة" بذكر بعض الشخصيات التاريخية، التي كان له شرف لقائها، أو التي سمع عنها من الثقاة، أو التي قرأ عنها وبحث عن أصولها من مثل قوله: "أدركت سعيدا هذا وقد قتله البربر يوم دخولهم قرطبة عنوة وانتهابهم إياها، وحكم المذكور أخوه هو رأس المعتزلة بالأندلس وكبيرهم وأستاذهم، ومتكلمهم وناسكهم، وهو مع ذلك شاعر طيّب وفقيه، وكان أخوه عبد الملك بن منذر متهما بهذا المذهب أيضا، ولي خطة الردّ أيام الحكم رضي الله عنه، وهو الذي صلبه المنصور ابن أبي عامر إذ اتهمه هو وجماعة من الفقهاء والقضاة بقرطبة أنهم يبايعون سراً عبد الرحمن بن عبيد الله ابن أمير المؤمنين الناصر رضي الله عنهم، فقَتَلَ عبد الرحمن وصلب عبد الملك بن منذر وبدّد شمل من اتهم. وكان أبوهم قاضي القضاة منذر بن سعيد متهماً بمذهب الاعتزال أيضا..."[1]

وسعيد هذا الذي يتحدّث عنه ابن حزم، هو "سعيد بن منذر بن سعيد البلوطي، وكان خطيبا، بليغا، ذكيا، نبيها، قُتل كما قال ابن حزم يوم تغلّب البرابرة على قرطبة، في السادس من شوال من سنة 403 هجري. وهذا ما ذكره أيضا صاحب الصلة[2].وثاني الشخصيات المذكورة فهو حكم أبو العاصي، وهو أخو سعيد وكان من أهل الأدب والذكاء، توفي بمدينة سالم نحو سنة 420

(1)-ابن حزم، الرسائل، ص 157.
(2)-ابن باشكوال، الصلة، دار الكتاب للطباعة و النشر و التوزيع، 1989، ص208.

هجري[1].أما أخوه عبد الملك أبو مروان، وليّ خطة الردّ والذي لحقته تهمة إتباعه المذهب المعتزلي، فصُلِب على باب سدّة السلطان، وهو الباب الرئيسي لقصر الخلافة بقرطبة سنة 368هـ، وهو في حدود الأربعين من عمره[2]. ووالد هؤلاء جميعا هو منذر بن سعيد البلوطي من أبرز فقهاء عصره، ويميل إلى مذهب الظاهر، وتولّى قضاء الجماعة بقرطبة، وكان أخطب الناس وأعلمهم بكلّ فنّ وأروعهم وأكثرهم هزلا ودعابة[3]، وله كتب كثيرة في الفقه والقرآن والردّ، توفي سنة 355 هجري.

ومن الشخصيات التي ذكرها أيضا، صديقه "أبو المطرف" وهومن أقرب الناس إلى ابن حزم ويسمى "عبد الرحمن بن أحمد بن بشر" قاضي الجماعة بقرطبة.

ومن الشخوص التي قرأ عنها دون أن يلتقي بها ملوك السودان حيث يقول: " وقرأت في سير ملوك السودان أن الملك منهم يوكِّل ثقةً له بنسائه يُلقي عليهنّ ضريبةً من غزل الصوف يشتغلن بها أبدَ الدهر، لأنهم يقولون: إن المرأة إذا بقيت بغير شُغلٍ إنما تتشوّف إلى الرجال، وتحنّ إلى النكاح."[4] وهذه قصة تاريخية عن ملوك السودان الذين كانوا يشغلون نسائهم بغزل الصوف حتى لا يطلبن النكاح.

وأما عن تمام السند فيذكر لنا ابن حزم قول أحد الحكماء: "آخ من شئت واجتنب ثلاثة: الأحمق فإنه يريد أن ينفعك فيضرّك، والملول فإنه أوثق ما تكون به لطول الصحبة وتأكدها يخذلك، والكذّاب فإنّه يجني عليك آمن ما كنت فيه من حيث لا تشعر" وابن حزم يقول: "حدثنا أبو عمر أحمد بن محمد عن محمد بن عيسى بن رفاعة عن علي بن عبد العزيز عن أبي عبيد القاسم بن سلاّم عن شيوخه، والآخر منهما موصول مسند إلى عمر بن الخطاب وابنه عبد الله رضي الله عنهما عن

(1) -المرجع نفسه، ص 146.
(2)-ابن البار، الحلّة السيراء، ج1، تح، حسين مؤنس، القاهرة، 1963، ص279، 280.
(3) -الحميدي، جذوة المقتبس، تح محمد بن تاويت الطنجي، القاهرة، 1952، ص 326.
(4) -ابن حزم، الرسائل، ص 166.

الرسول صلى الله عليه وسلم: "حسن العهد من الإيمان"، وعنه عليه السلام: " لا يؤمن الرجل بالإيمان كله حتى يدع الكذب في المزاح"[1].

- السند:

- أحمد بن محمد بن أحمد، المعروف بابن الجسور الأموي، هو أول شيخ سمع عنه ابن حزم قبل سنة 400 هو توفي سنة 401هـ، وكان من أهل العلم متقدّما في الفهم حافظا للحديث والرأي.
- محمد بن عيسى بن رفاعة: هوا لقلاس توفي سنة 337هـ.

وفي السياق نفسه يقول: " قلت على سبيل المزاح شعرا بديهيا ختمت كلّ بيت منه بقسيم من أول قصيدة طرفة بن العبد المعلقة، وهي التي قرأناها مشروحة على أبي سعيد الفتى الجعفري عن أبي بكر المقرئ عن أبي جعفر النحاس، رحمهم الله، في المسجد الجامع بقرطبة، وهي:

تـــذكرتُ وُداً للحبيـــب كأنّـــه لخولَـــة أطـــلالٌ ببرقـــةِ ثهمـــدِ
وعَهـدي بعهـدٍ كـان لي منـه ثابـتٍ يلـوح كبـاقي الوشـم في ظـاهر اليـدِ
وقفـــتُ بـــه لا موقنـــاً برجوعـــه ولا آيسـاً أَبكـي وأُبكـي إلى الغـدِ
إلى أن أطـال النـاس عَـذْلي وأكثـروا يقولـون لا تهلـك أسـىً وتجلَّـد[2]

ويتمثل السياق التاريخي هنا في استعانة ابن حزم بمعلّقة "طرفة بن العبد" وتوظيفه إياها في أعجاز أبيات شعرية من تأليفه، وهو تناص واضح، فالمعلقة كتبت في العصر الجاهلي، في حين أبيات ابن حزم كتبها في القرن الخامس الهجري. وهذا تأثر واضح لابن حزم بطرفة بن العبد.

- والسند هنا هو:

(1)-ابن حزم، الرسائل ، ص 173.
(2)-ابن حزم،الرسائل ، ص 194.

- "ابن النحاس" لأنه هو الذي نقل المعلقات إلى الأندلسيين، وهو شارحها. وهو بدوره أخذها عن أبي بكر محمد بن علي الأذفوي، وهو أخذها عن أبي سعيد خلف، مولى الحاجب جعفر، الفتى المقرئ المعروف بالجعفري،
- أبوبكر الأذفوي: نسبة إلى أذفو بصعيد مصر، وقد كان نحويا مفسّرا مقرئا ثقة، وكان يتجر بالخشب، وله كتاب في تفسير القرآن من مائة وعشرين مجلّدا، توفي بمصر سنة 388 هجري[1].
- الفتى الجعفري: الذي سكن قرطبة، ثم رحل إلى المشرق وسكن مكة، ولقي الأذفوي بمصر وأخذ عن علماء القيروان، وقد خرج من قرطبة زمن الفتنة قاصدا طرطوشة التي توفي بها سنة 425 هجري، وكان من أهل القرآن والعلم، نبيلا من أهل الفهم، مائلا إلى الزهد والإنقباض[2].

ومن الشخصيات التي ذكرها ابن حزم مادحا إياها في أشعاره: أبوبكر هشام بن محمد، أخو أمير المؤمنين عبد الرحمن المرتضي، رحمه الله، وهو بذلك يذكر لنا حقبة تاريخية زمن إمارة المرتضي بقوله:

أليس يحيط الروح فينا بكلّ ما دنا وتناءى وهو في حُجُبِ الصدر
كذا الدهر جسمٌ وهو في الدّهر مُحيط بما فيه وإنْ شئت فاسْتقر[3]

- السند:

- هشام بن محمد هو: الذي اتفق أهل قرطبة على تقديمه للأمويين لرد الخلافة إليهم وقد بايعوه عليها سنة 418هـ، ولقبوه: " المعتد بالله"، ودخل قرطبة سنة 420هـ، ولم يبق إلا يسيرا حتى قامت عليه فرقة من الجند، فخلع، وانقطعت الدولة الأموية واستولى على أمر قرطبة أبو الحزم ابن جمهور[4].

(1) -ابن الجزري، غاية النهاية، ج2، تح ،برجشتراسر، القاهرة، 1932، 1933، ص 198.
(2)-ابن بشكوال، الصلة، ص 164.
(3) -ابن حزم، الرسائل، ص 204.
(4)-الحميدي، الجذوة، ص 26، 27.

- المرتضي عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن الناصر: قام سنة 407هـ، بشرق الأندلس، والتف حوله الموالي العامريون وغيرهم وزحفوا إلى قرطبة وأميرها القاسم بن حمود، وفي الطريق حاولوا الاستيلاء على غرناطة، وفيها زاوي بن زيري، فانهزم أتباع المرتضى وقتل هو[1].

ويذكر لنا ابن حزم في باب القنوع قصة تاريخية دينية، حدثت زمن النبي يعقوب عليه السلام: يقول: " ومن القنوع أن يسعد الإنسان ويرضى ببعض أشياء محبوبه، وإنّ له مكانا في النفس حسناً وإن لم يكن فيه إلاّ ملل، مَنُّ الله تعالى علينا، من عودة البصر إلى يعقوب عندما وضع قميص يوسف على عينه، عليهما السلام يقول:

كـــذاك يعقـــوبُ نـــبيّ الهـــدى إذ شـــفّه الحـــزن علـــى يوســـف
شـــمّ قميصـــا جـــاء مـــن عنـــده وكـــان مكفوفـــا فمنـــه شـــفي[2]

وهذه قصة معروفة، مألوفة، ذكرت في القرآن الكريم تسمى قصة سيدنا يوسف عليه السلام الذي فارق والده وهو صغير بعد أن اتفق إخوته على رميه في الجب، ومن شدة حزن يعقوب وبكائه على فلذة كبده ابيضت عيناه، ولكن الله أراد اللقاء، فبعث يوسف بعد أن أصبح عزيز مصر، بقميصه لنبي الله يعقوب فوضعه على عينيه، فارتدّ بصيرا.

وفي باب الموت من الطوق يذكر لنا ابن حزم رواية غريبة عجيبة يقول: " ولقد حدّثني أبوالسريّ عمار بن زياد صاحبنا عمّن يثق به: أن الكاتب ابن قزمان امتُحِن بمحبة أسلم (بن أحمد بن سعيد بن قاضي الجماعة أسلم) بن عبد العزيز أخي الحاجب هاشم بن عبد العزيز. وكان أسلم غاية في الجمال، حتى أضجره لما به وأوقعه في أسباب المنية. وكان أسلم كثير الإلمام به والزيارة له ولا علم له بأنّه أصل دائه إلى أن توفي أسفاً ودنفاً."[3]

- السند:

(1)-ابن عذارى، البيان المغرب، ج3، تح كولان و بروفنسال، ص 121، 126.
(2) -ابن حزم، الرسائل، ص 232.
(3) – ابن حزم،الرسائل، ص 258.

- ابن قزمان الكاتب: هو أحمد بن كليب النحوي: أديب وشاعر مشهور الشعر، ولاسيما شعره في "أسلم" وكان قد أفرط في حبّه حتى أدّاه ذلك إلى موته وتاريخ وفاته كان سنة 426هـ.[1]
- أسلم بن أحمد بن سعيد بن أسلم بن عبد العزيز: جدّه أسلم بن عبد العزيز كان قاضي الجماعة بالأندلس، أيام عبد الرحمن الناصر، وتوفي سنة 319هـ، وهذا الجدّ هو أخو هاشم الحاجب، كان له أدب وشعر، واشتهر بتأليفه لأغاني زرياب[2].
- **والزيادة بين القوسين:** ضرورية وإلاّ ذهب الظن بأن ابن كليب النحوي عشق أسلم قاضي الجماعة، والحقيقة أنّه عشق أسلم الحفيد، والذي كان معاصرا لمحمد بن حسن المذحجي، وهو أستاذ ابن حزم في الفلسفة.
- هاشم بن عبد العزيز: كان خاصا بالأمير محمد بن عبد الرحمن يؤثره بالوزارة ويرشحه مع بنيه ومفردا للقيادة والإمارة، وكان ذا صفات حميدة من بأس وجود وفروسية وكتابة وشعر[3].

وفي خاتمة الرسالة تحدث ابن حزم عن حدث تاريخي، هو سقوط دولة بني مروان، وموت قائدها، وقيام دولة بني حمود: يقول: " فكنا على ذلك إلى أن انقطعت دولة بني مروان وقُتِل سليمان الظافر أمير المؤمنين، وظهرت دولة الطالبية وبُويع علي بن حمود الحسني المسمى بالناصر بالخلافة، وتغلّب على قرطبة وتملّكها واستمدّ في قتاله إياها بجيوش المتغلبين والثوار في أقطار الأندلس"[4]

والوقائع المذكورة في هذه الرواية تفيد بقيام الدولة الطالبية، وتاريخيا لم تكن هناك دولة تحمل هذا الاسم في الأندلس، فما هي هذه الدولة؟

❖ الدولة الطالبية: هي دولة بني حمود، نسبة إلى مؤسسها علي بن محمود الحسني، والذي اشتهر بلقب "الناصر بالخلافة، وتوفي سنة 408هـ[5]، وسميت هذه الدولة بالطالبية نسبة إلى علي بن أبي طالب.

(1) -الحميدي، الجذوة، ص 134.
(2)-المصدر نفسه ، ص 162.
(3)-ابن البار، الحلّة السيراء، ج1، ص 137.
(4)-ابن حزم، الرسائل، ص 261.
(5) -ابن عذارى، البيان المغرب، ج3، ص 119.

أما عن السياق التاريخي في رسالة الغناء الملهي أمباح هو أم محظور، فلم يجعلنا ابن حزم في حيرة عن أي أنواع الغناء يتحدث، فهو وإن لم يُطل القول، قد وصف الغناء بأنّه مُسلّ و مُلهٍ، خاصة إذا صاحب العود، سُمع من الآلة.

ثم أورد بعض الأحاديث المانعة للغناء منها:

- ما روى سعيد بن أبي رزين عن أخيه عن ليث بن أبي سليم عن عبد الرحمن بن سابط عن عائشة أم المؤمنين عن النبي عليه السلام أنّه قال: "إنّ الله حرّم المغنية وبيعها وثمنها وتعليمها والاستماع إليها"[1]

وهذا الحديث مرفوض لانقطاع السند، حيث:

- فيه سعيد بن أبي رزين عن أخيه (وفي رواية: عن أبيه) وكلاهما مجهولان، ولا يعرف أحد من هما[2].
- أما عبد الرحمن بن سابط فهو تابعي، كان ثقة، توفي سنة 118هـ[3].
- وروى لاحق بن حسين بن عمر أن ابن أبي الورد المقدسي قال: ثنا أبو المرَجَّى ضرار بن علي بن عمير القاضي الجيلاني، ثنا أحمد بن سعيد عن محمد بن كثير الحمصي ثنا فرج (بن) فضالة عن يحي بن سعيد عن محمد بن الحنفية عن علي بن أبي طالب قال: "قال رسول الله إذا عملت أمتي خمس عشرة خصلة حلّ بها البلاء: إذا كان المال دولا والأمانة مغنما، والزكاة مغرما وأطاع الرجل زوجته، وعقّ أمّه وجفا أباه، وارتفعت الأصوات في المساجد، وكان زعيم القوم أذلهم، وأُكرِم الرجل مخافة شرّه، ولبست الحرير واتخذت القينات والمعازف، ولعَن آخر هذه الأمة أولها فليتوقعوا عند ذلك ريحاً حمراء ومسخاً وخسفاً"[4].

وأما هذا الحديث فموضوع أيضا وذلك بسبب:

(1)-ابن حزم، الرسائل، ص 430.
(2) -ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تح حيدر أباد الدكن، 1331، ص 98.
(3) -ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج6، تح حيدر أباد الدكن، 1325، 1327، ص 180.
(4) -ابن حزم، الرسائل، ص 430، 431.

- أنّ جميع من فيه إلى يحي بن سعيد لا يُدرى من هم، كما أنّ يحي بن سعيد لم يروعن محمد ابن الحنفية كلمةً، ولا أدركه أصلا[1].
- أما ابن أبي الورد المقدسي: فهو عمران بن عبد الله[2].
- أبو المرجّى ضرار بن علي بن عمير القاضي الجيلاني: فهو مجهول، وقد حكى النباتي عن ابن حزم أنّه قال لا يُدرى من هو، قال النباتي، هو كما قال.[3]
- وروى أبو عبيدة بن فضيل بن عيّاض ثنا أبوسعيد مولى بني هاشم هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرحمن بن العلاء عن محمد بن المهاجر عن الكيسان مولى معاوية ثنا معاوية أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) نهى عن تسع وأنا أنهاكم عنهن: ألا إن منهن الغناء والنوح والتصاوير والشعر والذهب وجلود السباع والخز والحرير."[4]

وهذا موضوع بسبب أن:

- حديث ابن مسعود رضي الله عنه فيه شيخ لم يُسمَّ ولا يعرفه أحد. وبذلك يكون السند مقطوعا فيرفض الحديث ويُرد على قائله، وهذا ما فعله ابن حزم بهذا الحديث، على الرغم من معرفته ببعض من ورد ذكرهم فيه، إلاّ أن انقطاع السند بذكر شخصية غير معروفة ولم يتم ذكرها سابقا في مصادر العرب، جعله يرفض الحديث ويصفه بالحديث الموضوع وهذا راجع إلى تمكنه من تطبيق المنهج التاريخي.
- ورابع الأحاديث التي رفضها ابن حزم بسبب انقطاع السند أو غموض قائله وعدم معرفته به : قول: " سلاّم بن مسكين عن شيخٍ شهد ابن مسعود: يقول: " الغناء ينبتُ النفاقَ في القلب"[5].

والسند مقطوع عند:

---

(1) –المصدر نفسه، ص 434.
(2)-ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ص 1730.
(3) -المرجع نفسه، ص 913.
(4)-ابن حزم، الرسائل، ص 431.
(5)-ابن حزم،الرسائل، ص 431.

- مسكين: ولا يعلم من هو، فهو مجهول، ولم يتم ذكره من قبل في مصادر العرب.
- شيخ شهد ابن مسعود: هو محمد بن مهاجر، وأحاديثه ضعيفة.
- وفيه النهي عن الشعر، والشعر مباح.

ومن الأحاديث الموضوعة أيضا في نظر ابن حزم قول: " عبد الملك بن حبيب ثنا عبد العزيز الأويسي عن إسماعيل بن عياش عن علي بن زيد عن القاسم عن أبي أمامة قال: سمعت رسول الله يقول: " لا يحلُّ تعليم المغنيات ولا شراؤهن ولا بيعهن ولا اتخاذهن. وثمنهن حرام، وقد أنزل الله ذلك في كتابه: (ومن الناس من يشتري لهو الحديث لِيُضِلَّ عن سبيل الله بغير علم) سورة لقمان الآية 6، والذي نفسي بيده ما رفع رجل عقيرته بالغناء إلا ارتدفه شيطانان يضربان بأرجلهما صدره وظهره حتى يسكت."[1]

- السند:

- عبد الملك بن حبيب: توفي سنة 238هـ، قال ابن حجر: وقد أفحش ابن حزم القول فيه ونسبه إلى الكذب وتعقبه جماعة بأنه لم يسبقه أحد إلى رميه بالكذب[2].
- الأوسي: هو عبد العزيز بن عبد الله بن يحي القرشي المدني الفقيه، روى عن عبد الله بن عمر العمري[3]
- إسماعيل بن عياش: تكلّم فيه قوم، ووثقه آخرون، وسئل عنه يحي بن معين فقال: ليس به في أهل الشام بأس، والعراقيون يكرهون حديثه، وقال آخر: وأما روايته عن أهل الحجاز فإن كتابه ضاع فخلط في حفظه عنهم.[4]

(1) –المصدر نفسه، ص 432.
(2)-ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج1، ص 736.
(3) – المرجع نفسه، ج1، ص 662.
(4) - ابن حزم، الرسائل ، ص 58.

أما حديث "عبد الملك بن حبيب عن الأوسي عن عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم أنّ رسول الله قال: "إنّ المغني أذنه بيد شيطان يرعشه حتى يسكت" فهو موضوع بسبب:

- عبد الملك بن حبيب: بسبب أن جلّ أحاديثه هالكة كما قال ابن حزم[1].
- الأوسي: سبق ذكره.
- عبد الله بن عمر: هو عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما.
- عمر بن حفص بن عاصم: هو أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

وقد رفض الحديث التالي للسبب نفسه الذي رفض به الحديث السابق، لأن راويهما واحد هو: عبد الملك بن حبيب. يروى عنه أنّه "ثنى ابن معين عن موسى بن أعين عن القاسم عن أبي أمامة أنّ رسول الله قال: إنّ الله حرّم تعليم المغنيات وشراءهنَّ وبيعهنّ وأكل أثمانهنّ"[2]. وهو يعرف عنه أنّه راو ضعيف ليس من الثقاة.

وذكر البخاري قال: "قال هشام بن عمار ثنا صدقة بن خالد ثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر ثنا عطية بن قيس الكلاّبي ثنا عبد الرحمن بن غنم الأشعري ثني أبو عمار أو أبو مالك الأشعري (أنّه) سمع النبي عليه السلام يقول: ليكونن من أمتي قوم يستحلون الحِرّ والحرير والخمر والمعازف"[3].

- والسند هنا مشكوك فيه لأن الراوي لم يكن متيقنا مِنَ الذي سمع عن الرسول مباشرة، أبو عمار هو الذي سمع مباشرة عن رسول الله أم أبو مالك وهذا لا يقبل في السند الصحيح، بغضّ النظر عن بقية الرواة الوارد ذكرهم في سند هذا الحديث.
- كما أن هذا الحديث في صحيح البخاري لم يرو مسندا وإنما قال فيه: " قال هشام بن عمار ثم هو إلى أبي عامر أو إلى أبي مالك، ولم يعرف من أبو عامر هذا[4].

(1)-المصدر السابق ، ص 434.
(2) - المصدر نفسه، ص 432.
(3) - ابن حزم، الرسائل، ص 432، 433.
(4)- القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج8، تح، بولاق، 1304هـ، ص 318.

كما "روى ابن شعبان ثنى إبراهيم بن عثمان بن سعيد ثنى أحمد بن الغمر بن أبي حمّاد بحمص ويزيد بن عبد الصمد قالا ثنا عبيد بن هاشم الحلبي هو أبو نعيم، ثنا عبد الله بن المبارك عن مالك عن محمد بن المنكدر عن أنس قال، قال رسول الله: من جلس إلى قينة صُبَّ في أذنيه الأُنك يوم القيامة"[1].

- السند:

- والسند مقطوع في بدايته، لأن أحاديث ابن شعبان كلّها هالكة وضعيفة[2].
- كما أن حديث أنس هذا مروي قبله في السند عن اثنين مجهولين، ولم تتم روايته أبدا عن مالك من أصحابه الثقات.

وهو ما ينطبق على الحديث التالي: " و به إلى ابن شعبان ثني عمي ثنا أبو عبد الله الدوري ثنا عبد الله القواريري ثنا عمران بن عبيد عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قول الله عز وجل (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله) قال: الغناء.

- السند:

- الحديث راويه ابن شعبان وأحاديثه هالكة ومردودة عليه.
- أبوعبد الله الدوري: غير معروف ولا يُدرى من هو. ولم يسبق له أن روى حديثا قط.
- وأما تفسير قوله عز وجل: (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) بأنّه الغناء فليس عن الرسول صلى الله عليه و سلم، ولا سمع من أحد من أصحابه، وإنما هو حديث بعض المفسرين الذين لا حجة لهم، ومن كان بهذه الصفات فلا يجوز الحكم به و قبوله، و لو صحّ لما كان فيه مُتَعَلَّقٌ، لأن الله سبحانه و تعالى يقول: (ليُضلّ عن سبيل الله) وكلّ شيء يُفعل ليضل به عن سبيل الله، فهو إثم وحرام، حتى ولو كان شراء مصحف أو تعليم قرآن[3]،و كان ذلك لأغراض أخرى.

(1)- ابن حزم، الرسائل، ص 432.
(2) - المصدر نفسه، ص 434.
(3) - ابن حزم، الرسائل، ص 435.

أما حديث "ابن أبي شيبة أبوبكر عن زيد بن الحباب عن معاوية بن صالح عن حاتم بن حريث عن ابن أبي مريم قال: جاءنا عبد الرحمن بن غنم فقال: أنبأنا أبو مالك الأشعري أنّه سمع رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول: يشرب أناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها، تضرب على رؤوسهم المعازف والقينات يخسف الله بهم الأرض."[1] فهو موضوع بسبب:

- حديث معاوية بن صالح ضعيف: و يعتقد أنّه سمع معاوية بمكة لأن معاوية أندلسي
- مالك بن أبي مريم، مجهول وغير معروف، ووافق ابن الذهبي في هذا ابن حزم ، فقال حين سئل عنه: لا يعرف.

وآخر الأحاديث الموضوعة في تحريم الغناء في هذه الرسالة هو:

و قول فيه: " أنّ الله تعالى نهى عن صوت النائحة، وصوت المغنية،لأنهما صوتان ملعونان[2].

بما أنّه لا يدري من روى هذا الحديث، يسقط بذلك كلّ ما في هذا الباب جملة وتفصيلا.

وخلاصة القول إن النقد التاريخي في نظر ابن حزم يعتمد على عناصر عديدة مستلة أساسا من علماء الحديث و منهجهم، خاصة ما يتعلق بأصل الرواية ونقد السند.

ويعدّ ما قام به ابن حزم في هذا المجال خطوة هامة في تحليل المضمون، وبظروف العصر الذي كتبت فيه الرواية.

كما جمع بين نقد المتن و نقد السند، و استعان في هذا ببعض العلوم التي ساعدته على بلورة بحثه.

وما يحسب لابن حزم قياسه الماضي على الحاضر في مجال التاريخ، وهذا ما جعل تطبيقه لمنهج نقد النصوص صحيحا ونتائجه مقبولة إلى يومنا.

(1)- المصدر نفسه، ص 433.
(2) - ابن حزم، الرسائل، ص 434.

الفصل الثالث:

صورة السياق الثقافي في رسائل ابن حزم الأندلسي.

تمهيـــد:

يعدّ الأدب صورة للحياة الإنسانية، وسجلّا لتاريخها المطّرد، ومعرضا لبيئاتها المختلفة، يستحيل باستحالتها، وتنطبع فيه آثار عقائدها الدينية، ومظاهر حضارتها السياسية والعلمية والفنية حتى يعود حكاية لأطوارها، ومرجعا لماضيها، فكان لزاما علينا أن نتحرى عن أسباب تغير الحياة، ونشوء أطوارها المتعاقبة، فيؤدي ذلك إلى تغير الأدب وتغير أطواره وتاريخه، تبعا لذلك؛ لكننا وجدنا أنها أسباب عديدة ولكنها مرتبطة كلها بسبب رئيسي واحد هو "البيئة"، أو "الهيئة الاجتماعية"، والتي تطبع كل ما يتصل بها بطابعها الخاص، فيكون بذلك الأدب الذي يصورها تاريخها الصادق، يدونها في جميع حالاتها، هادئة مستقرة، أو ثائرة مضطربة، تنزع إلى المثل العليا والصالحة، أو تتردى في مهاوي الذلة والانحطاط، لأن أي أثر في الحياة سيبدو جليا في أدبها، لأن الأدب ترجمانها الدقيق العميق، وتاريخها الصحيح، ومستقبلها المجهول.

فالأدب إذن يعبر عن الحياة بأحوالها الاجتماعية، وآثارها في نفوس الأفراد، ومن هنا اختلفت الآداب باختلاف الأقاليم، فإذا انتقل الشعب إلى بيئة أخرى تخالف بيئته الأولى، وقضى فيها مدة كافية، تغيرت كثير من نظم حياته وملابساتها فيأخذ في تصويرها بأدب آخر يختلف عن السابق، بمقدار ما حدث في حياته من استحالة وتغيير، فلما زايل العرب بلادهم إلى غيرها كالشام والعراق ومصر والأندلس وخضعوا لمؤثرات طبيعية جديدة ووقعت أبصارهم ووقعت أبصارهم على مشاهد أخرى، تأثر الأدب عامة فَلانَ أسلوبه، وتجددت أخيلته، واتسعت أغراضه ومعانيه.

ومصطلح السياق يتكون في اللغة الأجنبية من مقطعين (text) ويعني "النص" و(con) وتعني " المشاركة"، أي وجود أمور مشتركة تعمل على توضيح النص،و إزالة إبهامه، وهي فكرة تتخللها أموراً أخرى خارج النص كالبنية المحيطة، والتي يمكن اعتبارها جسر بين النص والحل [1].

أولا: علاقة المنهج الاجتماعي بالمنهج التاريخي:

إن الفصل بين النقد الاجتماعي والنقد التاريخي في دراسة الأدب أمر صعب جداً، إذ هما معا يعنيان ارتباط الأدب والأديب بالحياة في حالاتها كافة، وبظروفها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وخصائص البيئة الجغرافية والمعيشية وسيرة الأديب وحياته العامة والخاصة وما تقلب فيه من أحداث وظروف وملابسات، ونحو ذلك.

ولد النقد الاجتماعي في أحضان النقد التاريخي، عند أنصار فكرة تاريخية الأدب وارتباطها بتطور المجتمعات، فمنهم من اعتبره جزء من النقد التاريخي، لأن التاريخ السياسي والاجتماعي ضرورية حتمية لفهم الأدب، وتفسيره، والحكم عليه، وهذا يعني أن المنطق كان هو المؤسس الفعلي للمنهج الاجتماعي، عبر ظرفي الزمان والمكان، وهو منهج متصل بالأدب و طبقات المجتمع المختلفة، فيصبح بذلك الأدب ناقلا للحياة الاجتماعية على المستوى الجماعي ، باعتبار أن المجتمع هو المنتج المنطقي للنصوص الأدبية، إلى جانب حضور المتلقي في ذهن المؤلف وهو سببه و هدفه في آن واحد.

وهناك اتفاق كبير على أن البدايات الأولى للنقد الاجتماعي في دراسة الأدب ونقده برزت مع " مدام دوستايل "من خلال كتابها "الأدب في علاقته بالأنظمة الاجتماعية" متبنية فيه فكرة أن الأدب تعبير عن المجتمع، ومع الناقد "هيبوليت تين" من خلال كتابه: " تاريخ الأدب وتحليله" الذي طبق فيه المنهج الاجتماعي.

إلا أن هناك من يفرق بين المنهجين معتبرين أن الدرس الأدبي إذا درس الأعمال التراثية كان تاريخيا، وإذا تناول النصوص الأدبية الحديثة كان نقدا اجتماعيا [2]

-(1) فطومة لحمادي، السياق و النص، استقصاء دور السياق في تحقيق التماسك النصي، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، العدد 2 و3، جانفي، جوان 2008، ص 243-272.

(2)- وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث، ص 36.

أن الاتجاه الاجتماعي في النقد و الأدب ، قد ذاع أمره، وانتشر صيته في ميدان الدراسات الاجتماعية، وصار قوي الحضور فيها، بسبب زيادة الوعي بأهمية المكانة الاجتماعية والتاريخية للأدب.

ثانيا: تعريف المنهج الاجتماعي:

المنهج الاجتماعي من المناهج الأساسية و الهامة في الدراسات النقدية و الأدبية، حيث ولد و ترعرع في أحضان المنهج التاريخي، وانبثق عنه، وأخذ المنطلقات الأولى منه[1]؛ فإذا كان علم الاجتماع الأدبي يبحث في أشكال النشاط المتبادل بين كل الأفراد الذين ينتمون إلى عالم الأدب، فإن النقد الاجتماعي يثبت كيف أن الكتابة حدث ذو طبيعة اجتماعية و يفسر ذلك نوعيا[2].

نعبر في الأدب عن المنهج الاجتماعي بذاك المنهج التقليدي الذي يبحث في الأعمال الفنية ويحلل النصوص الإبداعية من منظور اجتماعي، و هذا يعني أنّه يتعامل مع الظاهرة الفنية الأدبية باعتبارها حالة اجتماعية، و يسعى هذا الاتجاه النقدي التقليدي إلى بيان الصلة بين النص والمجتمع الذي نشأ فيه،محاولا ربطهما ببعضها وتأثير كل منهما في الآخر.

وتنطلق فكرة المنهج الاجتماعي في رأي "باربيرس" من النظرية التي تنظر إلى الأدب على أنّه ظاهرة اجتماعية، وأن المبدع لا ينتج أدبا لنفسه وإنما يكتبه لمجتمعه منذ تفكيره في الكتابة وإلى أن يمارسها وينتهي منها [3] وهذا يعني أن الكاتب يمارس الظاهرة الاجتماعية كلما أراد الكتابة، فهو يتأثر كل التأثّر ببيئته الاجتماعية ويظهر ذلك جليا في كتاباته وفي أدبه، ويتغير أسلوبه في الكتابة بتغير الظروف الاجتماعية لأن المجتمع هو المنتج الأساسي والفعلي لهذه النصوص الإبداعية و الأعمال الفنية [4] لأنه يدفعه إلى الخلق الإبداعي والفني، وفي الأخير ما يسعنا إلا القول أن "الأدب

(1)- صلاح فضل، في النقد الأدبي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورياط1، 2007، ص 27.
(2)- أنريك أنبرسونإمبرت، مناهج النقد الأدبي، ص117.
(3)- بسام قطوس، مدخل إلى مناهج النقد المعاصر، دار الوفاء لدنيا للطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1، 2006، ص65.
(4)- صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، افريقيا الشرق، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص40.

تعبير عن المجتمع"[1] فهو يعبّر عنه في جميع حالاته وفي كلّ أزمنته، وبفضله نتعرف عن باقي المجتمعات وعن آدابها، وبفضله نعرف طريقة تفكيرها وأسلوبها في الحياة.

والمنهج الاجتماعي منهج يُعْنى بدراسة المجتمع، ويهتم بالأعمال الأدبية التي تنقل صورة المجتمع، بخيره وشرّه وتدعوا إلى تطوّره، ويعدّ هذا المنهج المنبع الأصلي للنظرية الواقعية، وقد بدأ تطبيقه في كتاب " مدام دوستايل" حين تناول الأدب في علاقته بالمؤسسات الاجتماعية الذي صدر في الأعوام الأولى من القرن التاسع عشر[2]

ويعد "باختين" أول المؤسسين لعلم اجتماع النص الأدبي و علم اجتماع الشكل الأدبي، وقد تناول "باختين" أثناء دراسته لنظرية الانعكاس المباشر، والتي كانت رائجة في الثلاثينات في الاتحاد السوفياتي، وأكّد أن الأدب الاجتماعي ليس انعكاسا مباشرا للمجتمع بقدر ما يكون فنا يعبّر اجتماعيا عما هو خارج الوعي الفردي،و مرتبطا به، وأن الوعي الذاتي–الفردي– لا يتحقق إلا من خلال الوعي الجماعي– ومنه يمكن القول أنّ "باختين" أدرك أهمية الرواية كإبداع أدبي و عمل فني ندرك من خلاله فئات المجتمع الدنيا، وهو ما جعله يرى قيمة الأشكال الشعبية والدونية كمادة خام توضح قواعد الصراع المتغلغل في المجتمع[3].

إذن يرتبط المنهج الاجتماعي ارتباطا وثيقا بالمجتمع وما يحدث فيه من متغيرات تثري الأدب وتنوعه.

ثالثا: مفهوم السياق الاجتماعي ومبادئه:

أ- المفهوم:

(1)- رينيه ويليك، نظرية الأدب، ترجمة عادل سلامة، دار المريخ للنشر، الرياض، السعودية، ط 1992، ص 132.
(2)- سامي فضل بوزيد، تذوق النص الأدبي، دار المسيرة للنشر و التوزيع، ط1، 2012، ص47.
(3)- ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ترجمة محمد برادة، دار الفكر للدراسات و النشر و التوزيع، القاهرة، ط1، 1987، ص39.

إن المجتمع يشكل إطارا للغة بحيث تنطبع بطابعه، ويتوقف فهمها على الإحاطة بظروفه، وهذا الإطار هوما يعرف بالسياق الاجتماعي[1] ونقصد به كافة العناصر المرتبطة بالمجتمع وثقافته، والنظام الاجتماعي العام السائد فيه، وهو أيضا، البيئة الاجتماعية، ومتغيرات البناء الاجتماعي، وعناصر الثقافة، والنظم الاجتماعية، والتركيب الثقافي بمعنى: كل مكونات المجتمع من عادات وتقاليد وثقافات...الخ.

وبما أن المبدع على صلة دائمة بمجتمعه، فإنه يقدم ما هم في حاجة إليه مع وجود تفاوت في الأذواق والمدلول مع تطور الزمن؛ وتعاقب العصور، يقول "ابن رشيق": تختلف المقامات باختلاف الأزمنة والبلدان فيحسن في زمن ما لا يحسن في زمن آخر، ويستحسن عند أمة ما لا يستحسن عند غيرها، ونجد حذاق الشعراء يقابل كل وقت بما أُسْتُحدث فيه، وكثر استعماله عند أصحابه بعد أن تخرج من حسن الاستواء، وحَدِ الاعتدال وجمال الصنعة، وربما استخدمت أمة ألفاظا لا تستعمل كثيرا في غيرها [2].

إذا تتغير الأذواق بتغيّر الأزمنة وبتغير الأشخاص والبيئة، فقد نستحسن أمرا في زماننا، كان أجدادنا في زمن سابق لا يحبذونه، وهذا ما عبّر عنه ابن رشيق في المقولة السابقة.

أما "دوركايم" فيؤكد أن معنى الموضوعات لا يشتق من خصائص أساسية وإنما من كونها رموزا لإظهار جمعية المجتمع، ومنه فسبب السلوك لا يكمن في ذاته أو ذات الإنسان، إنما في السياق الاجتماعي، ومن ثمة فتفسير وجوده ينبغي أن يكون بالنظر إلى الوظيفة التي يؤديها، أو الغاية التي يهدف إلى تحقيقها، وفي إطار ذلك يؤكد "دوركايم" أنه حينما نحاول تحديد السبب الأساسي وراءها، فإننا ينبغي أن نتعرف على الوظيفة التي تنجزها، وإذا كنا قد قلنا أن العامل المحتم لوجود حقيقة اجتماعية ينبغي أن نبحث عنه في الحقائق الاجتماعية السابقة عليها[3].

(1)- المهدي إبراهيم الغويل، السياق وأثره في المعنى، دراسة أسلوبية، ص 137.
(2)- ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، الجزء 1، ص 39.
(3)-علي محمود أبو ليلة، بناء النظرية الاجتماعية (دراسة علاقة الإنسان بالمجتمع، الأنساق الكلاسيكية) دار المعارف، القاهرة، ط3، 1991، ص272-279.

والسياق الاجتماعي عند " دوركايم" لا يتكون من فرد وآخر فقط، كما هي الحال بالنسبة لتكوين السياق الاجتماعي عند باقي المنظرين، أما عنده فيتكون من المجتمع أوما يدعى بالضمير الجمعي، الذي قد يكون هو الآخر أو يتضمن الآخر، ثم الإنسان الفرد، ثم البناء المعياري، والسلوك التنظيمي والأداتي، أي الذي يؤديه الإنسان بهدف تحقيق غاية محددة.

ويحتوي السياق الاجتماعي عند " دوركايم" على مجموعة من الشروط التي تعني فاعليتها حرمان السلوك من أية إرادة قد تكون للإنسان، بالنظر إلى ذلك نجد أن " دوركايم" يضع ثلاثة أنواع من الشروط التي ينبثق بعضها من بناء الشخصية حيث الوراثة كشرط أو عامل لضبط السلوك في المجال الاجتماعي، أما البعض الآخر فينبثق بعضها ينطلق من البيئة الاجتماعية، والآخر من البيئة الطبيعية، بالإضافة إلى ذلك النوع الثالث من الشروط الذي ينبثق أساسا من بناء الثقافة والقيم، حيث نجد العنصر المعياري كشرط ضابط للموقف الأساسي[1]

إذن البيئة الاجتماعية والثقافية لها دور هام في ترسيخ القيم والأفكار العامة لدى الأفراد، كما لها دور في اختيار طرق التعبير والتفكير الخاصة بكل فرد، وذلك حسب طبيعة تكوينه الثقافي، ولهذا فإن الإبداع الأدبي يخضع لهذه الحقيقة، لأن تفاوت طرائق التعبير وتباين أفق الخيال بين المبدعين مردُّه إلى التجارب الشخصية المكتسبة من البيئة، حيث تنعكس هذه التجارب والخيرات على جودة العمل الأدبي.

"إن الظروف الاجتماعية المحيطة بالنص الأدبي أمر لا يمكن تجاهله لأن الأدب بطبيعته لا يمكن أن يكون بمعزل عن الحياة الاجتماعية، وما ينشأ فيها

(1)- ينظر علي محمود أبو لبلة، بناء النظرية الاجتماعية، ص297-300.

من تيارات فكرية فهو يمثل لوحة ترتسم عليها هذه المؤثرات، وقد يصبح فهم معنى النص الأدبي بمنأى عن ظروفها الاجتماعية نوعا من العبث لأن النصوص تعبر في بعض الأحيان عما كان سائدا من أعراف وتقاليد داخل المجتمع"[1].

إذن الظروف الخارجية المحيطة بالأديب أوما يطلق عليه " البيئة الاجتماعية" لها تأثير على الأديب أولا وعلى أدبه ثانيا، وبذلك لا يمكن تجاهلها أثناء دراستنا لأدب أمة ما أو أديب ما في أي عصر كان، ولا يجب أن نعزل أدبه عن المحيط الاجتماعي الذي عاش فيه الكاتب، لأننا لو فعلنا ذلك سنقصر من جهد الأديب وسنظلم أدبه، إلا إذا كنا سندرس النسق النصي فسنستغني عن هذه الظروف الاجتماعية.

ويُعنى أيضا السياق الاجتماعي بالعلاقات بين السياق الاجتماعي في استعماله للغة، وللأحداث الاجتماعية د ور مهم و بارز في إنتاج النصوص ، و مع ذلك فهي تتمتع بخصائص ذات طابع أعم لأنها مقامات خاضعة لمعايير و قواعد معينة تتكرر باستمرار، مع وجود مقامات ذات طبيعة خاصة أو عامة، تأخذ فيها الملفوظات درجة فعل كلامي، فالعمل الأدبي كفعل كلامي لا يحدده الحدث الاجتماعي فقط، وإنما الحدث الاجتماعي نفسه تحدده كيفية استخدام اللغة، فالمقامات تختلف باختلاف المقالات، وفيها تتحدد مكانة النص، إذ يحدد النص المقام الاجتماعي و العكس صحيح، ويؤثر كل منهما في الآخر و يتأثر به[2].

أي أن التأثير مزدوج ومتوازي فالأديب يؤثر في البيئة من خلال كتاباته وهي تؤثر فيه من خلال ظروفها ومواقفها وتعاقب أزمنتها.

(1)- المهدي إبراهيم غويل، السياق وأثره في المعنى، ص146.
(2)- ينظرفطومة لحمادي، السياق و النص، جامعة محمد خيضر، بسكرة، العدد 2-3، جانفي-جوان 2008، ص 243-272.

ب- المبادئ: يقوم المنهج الاجتماعي عن مجموعة من المنطلقات والمبادئ أهمها:

1) ربط الأدب بالمجتمع، والنظر إليه على أنه لسان حال المجتمع، و المترجم للحياة الاجتماعية، فالحياة هي مادة الأدب، و منها يستمد موضوعاته، ويغترف أفكاره ، كما أنه يوجه خطابه إليها، وقد خلدت الأعمال الأدبية و دامت لأنها نقلت الحياة، وعبرت عنها، وصورت مشاكل الإنسان وهمومه[1].
2) تتكون الحياة الاجتماعية من بنيتين، بنية دنيا وبنية عليا، ونعني بهذه بالبنية العليا: الجوانب السياسية والثقافية، وهي على الأرجح ناتج البنية الدنيا في المجتمع، وهي التي تحدد العلاقات والاقتصادية و الاجتماعية والفكرية في المجتمع[2]، والأدب محتوي في البُنْيا العليا التي هي جزء من المذهب الفكري لكل فئة من فئات المجتمع، ويُعد من القوى الاجتماعية التي لعبت دورا إيجابيا في المجتمع.
3) الأدب كسائر الفنون، جزء من النظام الاجتماعي أي أنه ظاهرة ووظيفة اجتماعية.
4) و لأن الأديب يتأثر بمجتمعه ويؤثر فيه؛فإن العلاقة بينهما علاقة جدلية
5) الأدب ضرورة من ضروريات الحياة، وهو عمل اجتماعي خاص، فهو ليس تسلية ولا لهوا، بل هو حاجة ملحة، وتزدهر الأمة بازدهار أدبها، وتتطور الحضارات إذا تحقق التكامل بين الحاجات المادية والروحية، والأدب من الروحيات.
6) إن الأديب في المنهج الاجتماعي مزيج من ثلاثة عوامل وهي التي أخبر عنها "تين" وهي العصر، الجنس والبيئة، و قد قدمت الماركسية –أشهر متبني لهذا المنهج النقدي– عاملا اجتماعيا آخر هو وسائل الإنتاج و هو من العوامل المؤثرة في تشكيل الأدب.
7) لا ينقل الأدب حالة المجتمع حرفيا،حتى و إن قلنا بأنّه يعكس المجتمع، أو يصوره فوتوغرافيا و إنما ينقله من خلال موقفه منه، أو فهمه له.

(1)- ينظر وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي، ص 36.
(2)- ينظر محمد صايل حمدان، قضايا النقد الحديث، دار الأمر للنشر و التوزيع، الأردن ط1، 1991، ص 100.

8) وصل المنهج الاجتماعي النقدي بين الأدب والجماهير في صورة المتلقي، معتبرا إياها غاية خطابه، وبذلك رفع من شأن الجماهير، وبحث عن تأثير الأدب فيها، حتى اعتبر أن القيمة الجمالية للأدب تنبع من قدرته في التعبير عن أحوال الجماعة.[1]

رابعا: خطوات المنهج الاجتماعي:

المنهج الاجتماعي يعكس صورة الأدب في المجتمع، و ذلك من خلال الخطة التالية:

تقسيم النص إلى أربع قضايا فرعية تتحدد أولى هذه القضايا في توضيح الناقد للسياق التاريخي لبروز المنهج الاجتماعي؛ أما القضية الثانية فتكشف أن تبلور النظرية السوسيولوجية في الأدب لم يبلغ أوجه إلا باجتهادات "جورج لوكاتش" و" ولوسيان غولدمان" بعد ذلك، أفرد لنا الناقد "نبيل راغب" مساحة نصية كبيرة، للقضية الثالثة، ليشرح فيها الفرضيات الخمس التي ينهض عليها المنهج البنيوي التكويني عند "لوسيان غولمان" فرضيات دمجت البنيوية والسوسيولوجية في بوتقة نقدية تفسّر المضمون الاجتماعي في ضوء الشكل الفني، ويمكن جرد هذه الفرضيات فيما يلي:

1) **الفرضية الأولى**: ترتكز على مفهوم رؤية العالم، والمقصود برؤية العالم، مجموع الطموحات والمشاعر التي توحد فئة اجتماعية، أوهي انسجام في التفكير يفرض نفسه ، على فئة من الناس، توحدها الأوضاع الاجتماعية و الاقتصادية المتشابهة.
2) **الفرضية الثانية**: تعتبر البنية العقلية أساس الحياة الإنسانية والاجتماعية، وهذه البنية الذهنية تشكل مقولات دالة تعكس الظواهر الاجتماعية.
3) **الفرضية الثالثة**: هناك تماثل بين العمل الأدبي و وعي المجموعة الاجتماعية.
4) **الفرضية الرابعة**: إن البنيات التي يدرسها علم الاجتماع الأدبي، هي من يعطي الوحدة العضوية والبنيوية للعمل الأدبي.
5) **الفرضية الخامسة**: لا تقبل البنيوية التكوينية التفسيرات التي اقترحها "فرويد" للعمل الأدبي لأنه اعتبرها كَبْتٌ للمشاعر أو عمليات لاواعية(لا شعورية)[2].

(1)- ينظر وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث، ص38.
(2)- ينظر أنريك أندرسون إمبرت، مناهج النقد الأدبي، ص 118.

وهناك ثلاث خطط يتبعها المنهج الاجتماعي هي:

- أولا:الاهتمام بالمجتمع الواقعي، أين عاش الكاتب وأين ألف عمله.
- ثانيا:التركيز على المجتمع المثالي الذي يتضمن العمل على شكل نصائح و إرشادات.
- الاهتمام بأدب العادات و التقاليد،سواء كان ذلك سياسيا أو أخلاقيا أو اجتماعيا أو خطة إصلاح اجتماعي في الإبداع الأدبي.[1]

خامسا: مميزات النقد الاجتماعي:

هناك عدة مميزات للنقد الاجتماعي نذكر منها:

1) لا يُعلمنا النقد الاجتماعي قراءة النصوص فقط، بل يُعيننا ويَفتح أعيننا على قراءة حياتنا وعلاقاتنا بالعالم من حولنا.
2) لم يعد في خضم هذا المنهج "المعني" هو الموجود فقط، أو المحصور في النصوص، وإنما جعل مكانا للقارئ، من خلال إبراز ذاته الاجتماعية.
3) هو منهج حَمى النص من التلاشي والتحوّل إلى مجرّد إضافة لسلطة معرفية أخرى.
4) القراءة النقدية الاجتماعية قراءة للمسيرة والتقدّم بوصفهما حاملي التغييرات الإيجابية.
5) وظيفة الكتابة: الكشف والتعبير عن التاريخ الاجتماعي، باعتباره حقل المسائل المتكررة.
6) تُعدّ القراءة النقدية الاجتماعية ابتكاراً وبحثاً وتأويلاً، لأنها تشكّل تركيباً جديداً بين البُنى التحتية والفوقية، وبين الفرد والعالم، وبين الأشياء المتوارثة والمبتكرة[2].

من خلال هذه الخصائص نرى أن للنقد الاجتماعي دور مهم في دراسة الأعمال الأدبية، فهو لم يهمل لا المؤلّف ولا القارئ، ولا البيئة المحيطة في عملية النقد والبناء، واعتبر كلّ هذه العناصر متلاحمة لها دور مهم في رقيّ الأدب وازدهاره.

(1)- ينظر أنريك أندرسون إمبرت، مناهج النقد الأدبي، ص 118.
(2)- ينظر عثمان موافي، مناهج النقد المعاصر، دار المعرفة للطباعة و النشر و التوزيع، الأزاريطة، ط1، ص87.

سادسا: ملامح النقد الاجتماعي :

للنقد الاجتماعي ملامح كثيرة وله آراء خاصة في كثير من قضايا الأدب نذكر:

1) النقد الاجتماعي يرى أن الرسالة الاجتماعية للأدب،ذات غاية أو واقعا ذا طبيعة اجتماعية.
2) النقد الاجتماعي المضموني للأدب ينقل الأفكار السياسية والفلسفية والجمالية ...، لأفراد المجتمع أو طبقة منه، وهو يوجهها ضمن ايديولوجيا خاصة، يتبناها المؤلف، لذلك سُمي هذا النقد ب " النقد الايديولوجي" أي نقد الأفكار والمواقف.
3) النقد الاجتماعي هو" نقد تفسيري"، يحاول الناقد من خلاله استجلاء الدلالات و العلامات الاجتماعية أو التاريخية أو النفسية ...، و المتضمنة في العمل الأدبي باعتبار أن الأدب انعكاس لصورة المجتمع.
4) النقد الاجتماعي هو" نقد حكمي" تقويمي، وهو يرفع من قيمة الكاتب الملتزم بقضايا مجتمعه، والذي يعالج كتاباته جيدا عن عروق المجتمع... ويتوقف الناقد الاجتماعي كثيرا ليُظهر ماذا تمثل أمال الكاتب الفلاني؟ وما موضوعها؟ ما مدى تأثيرها في الجمهور ؟ وتبدو أهمية العمل الأدبي في مدى قدرته على التأثير في المتلقي.
5) الالتزام: يتوافق رواد المنهج الاجتماعي للنقد في الدعوة إلى التزام المبدع بمعضلات مجتمعه، و المشاركة في حلها، بدل العزلة، و الوقوف موقف المتفرج، و يرفضون فكرة " الفن للفن" الذي خلع للفن ثوب الوظيفة، ولم يطالب الكاتب بأي دور اجتماعي أو خلقي أو سياسي.
6) يركّز الاتجاه الاجتماعي في النقد الأدبي على الأعمال الأدبية الواقعية بشكل خاص و يُهملُ الإبداعات التي تنحو نحو أدب الرمز، أو السريالية.
7) حكمت الماركسية "الايديولوجيا" على الأدب بشكل صارم، وفي تفسيره ودراسته، و ظهر هذا ذا نزعة صارمة في الظلم والتعسف.
8) ترى الماركسية أن الشكل الفني تابع للمضمون الفكري[1]، يقول "ماركس": "لا قيمة للشكل إذا

(1)- ينظر وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث، ص 40-42.

لم يكن شكلا للمضمون كذلك"[1] "ويعلق "فيشر" على قول ماركس يقول: " إذا كان هذا لم يتحقق كما يدعي الماركسيون، فإنهم يقولون في تعليل ذلك: إنّ هذا عائد إلى أن تطور الشكل يحتاج إلى زمن طويل، إذ هو بطبيعته محافظ، على خلاف المضمون الذي هو ثوري متغير.

سابعا: نقد النقد الاجتماعي:

أ- الإيجابيات:

1) الأدب نوع من أنواع النشاط الاجتماعي، وهو بالدرجة الأولى تعبير عن حياة الناس في المجتمع والأديب ترجمان مجتمعه، وهو المصور لحالاته كلها، والناقل لمشكلاته في كل حال من الأحوال.
2) صلة الأدب بالمجتمع صلة حتمية قائمة بالضرورة، وهي علاقة تأثّر وتأثير، إذ الأديب يؤثر في مجتمعه، ولكنه خاضع في نفس الوقت لتأثير الظروف الاجتماعية و غيرها كالاقتصادية و السياسية من حوله، وهي التي تتحكم – بشكل أو بآخر– في تلوين إنتاجه الفكري بصبغة ما.
3) يسجل للمنهج الاجتماعي موقفه الشجاع حين وقف في وجه تيار " الفن للفن" و أيضا في وجه التيارات الشكلانية التي جرّدت الأدب من الوظيفة والغاية، وأنكرت عليه أن تحقيق أية غاية نفعية.
4) إن التصور الإسلامي للأدب يقول بهذه الصلة الموجودة بين الأدب والمجتمع، وهو يدعو الأدباء إلى الانطلاق في الحياة والتعبير عنها، وتصوير هموم الناس ومشكلاتهم.
5) الالتزام، هو من صميم النظرة الإسلامية للفن و الأدب، فالأديب مسؤول، واللفظة أمانة.
6) إن النقد الاجتماعي عون على تفسير العمل الأدبي وفهمه، وإدراك الظروف الخارجية لتأليفه.
7) يلتقي علم الاجتماع في وظيفته مع التاريخ، وهي وظيفة ذات أهمية بالغة، تضع الإبداع الأدبي في جو إبداعه، وظروف نشأته، مما يساعد على فهمه و استيعابه، ومعرفة أصله و طبيعته، يقول ديتش: "كثيراً ما نحتاج – في الواقع– إلى المؤرخ الاجتماعي ليفسر لنا ما هو الأثر الأدبي في حقيقته... وقبل أن نقوّم شيئاً لابد من أن نعرف حقيقته، وإن كان القصد الأول للناقد الأدبي

([1])عبد الرحمان نصرة،في النقد الحديث،دراسة المذاهب النقدية الحديثة و أصولها الفكرية،مكتبة الأقصى،عمان،ط1979،ص95.

أن يجد الأثر الأدبي على طبيعته فإن عالم الاجتماع -كالمؤرخ- يستطيع أن يمنح له عونا في الغالب... [1].

8) يقول "ديتش": " كثيرا ما يكون الناقد الماركسي ذا بصيرة بالغة،خاصة عندما يتكلّم عن الدوافع، مثلا، كأن يقول: "إن نزعة "ديفو" في رواياته إنما نشأت من مصالحه الطبقية و الاقتصادية. و علم الاجتماع يستطيع أن يعيننا لكي نرى "جويس" كما كتب؟ ولم كان كثير من أشد الشعر الحديث حساسية شعرا غامضا"[2].

إن هذه المميزات جعلت من المنهج الاجتماعي يحاول إظهار الأبعاد الحقيقية للواقع في الإبداعات الأدبية وذلك باعتبار أن الأدب محاكاة للحياة على حالها، و بشكل خاص الحياة الاجتماعية.

ب- المآخذ:

للمنهج الاجتماعي كغيره من المناهج جوانب تقصير عديدة نوجزها في الآتي:

1) المنهج الاجتماعي غير قادر عن تحديد الخواص النوعية للإبداعات الأدبية ،و يكتفي فقط برصد الظواهر ولا يتعمّق في تحليلها[3].

2) الاهتمام بالجماعة فقط، وانعدام التركيز على الفرد.

3) يركز أصحاب هذه الاتجاه على أسلوب اللغة الخطابية لأن غاياتهم هو التأثير في المجتمع، ولا يركزون على التصوير الفني[4].

4) سيطرة التوجهات المادية و الحسية ،مما عجّل بزوال حرية الأديب، في هذا المنهج.

5) يهتم هذا المنهج بالأعمال النثرية عامة مثل:القصص والمسرحيات، وفيه يركز الناقد على شخصية البطل.

---

(1)- ينظر وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث، ص43.
(2)- ينظر المرجع نفسه، ص 45.
(3)- ينظر شكري عزيز ماضي، في نظرية الأدب، دارالفاس للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2005، ص36
(4)- ينظر صلاح فضل، في النقد الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، ط1، 2007، ص40.

6) إصرارهم الشديد على رؤية الأدب على أنه انعكاس للظروف الاجتماعية للأديب لأن العامل الذي يدفع الفنان إلى الخلق، هو الاندماج في الصراع الاجتماعي، ولكن قد تكون هناك عوامل أخرى غير هذا العامل.

7) إن الأصل في العمل الأدبي شعرا أو نثرا، هو تحقيق المتعة الفنية والجمالية، لذلك لا ينبغي إهمال الجانب الفني الجمالي لأن "الأدب رسالة فنية وأهدافه إنسانية أخلاقية"[1].

8) يغلب أصحاب هذا الاتجاه إفراطهم في الاهتمام بمضمون العمل الأدبي على حساب الشكل[2].

9) اشتق الماركسيون كل شيء من أنماط الإنتاج فذهبوا إلى أن التطور المادي يؤدي إلى تطور ذهني وهذا رأي يحمل قدراً معينا من الحقيقة ولكن ليس بالأمر المطلق يقول "ماركس": "إن العلاقة التي تربط الأبنية الاجتماعية بالأبنية الإبداعية ليست مباشرة ونتائجها لا تظهر بسرعة."[3]

10) هناك من ينكر تأثير المجتمع تأثيرا مباشرا في المبدع والإبداع لذلك رفضوا المرجعية الاجتماعية، ولا يعترفون بغير المرجعية اللغوية للعمل الأدبي، تقول "ناتالي ساروت": "لا شيء يوجد خارج اللغة"[4].

ثامنا: النقد الاجتماعي العربي:

لقد طبق العرب النقد الاجتماعي، دون أن يصرحوا أو أن ينتبهوا إلى ذلك، فالشعر العربي القديم كان "يتخذ أداة للتعبير عن مجتمعه العربي البدوي الذي كان يمثل آنذاك القبيلة بما لديها من عادات وتقاليد وقيم خلقية واجتماعية "[5]كما عبّر كُتاب النثر عن هذا المجتمع الجديد، ومشكلاته وقضاياه، ويبدو هذا واضحا في كتابات أعلام النثر العربي في أزهى عصوره الأدبية، والعصر العباسي

(1)- أحمد ربيع، في تاريخ الأدب العربي الحديث، دار الفكر، ط2، 2006، ص115.
(2)- ينظر سعد أبو رضا، النقد الأدبي الحديث، أسسه الجمالية و مناهجه المعاصرة، رابطة الأدب الإسلامي العالمية، السعودية، ط2008، ص74.
(3)- صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، ص 40.
(4)-مراد عبد المالك، الدراسة النقدية المعاصرة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 2009، ص192.
(5)- يوسف خليف، مناهج البحث الأدبي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2004، ص38.

خاصة، منهم: "الجاحظ، الهمذاني، التوحيدي، الذين عبّروا في كتاباتهم النثرية عن الكثير من القضايا الاجتماعية في عصورهم"[1].

وعندما شهد العالم العربي تطورات اجتماعية وسياسية، خاصة حركات التحرر القومي، فطُبِق في كتابات رواد الحركة الأدبية الحديثة في مصر، مثلما فعل "طه حسين" الذي صوّر بدقة المجتمع العباسي من خلال دراسته لبعض شعراء هذا العصر، كما صور المجتمع المصري، وما يعانيه من تفاوت طبقي من خلال كتابه: " المعذبون في الأرض"[2].

ونجد كذلك "توفيق الحكيم" الذي جسّد النقد الاجتماعي في كتاباته خاصة كتاب "يوميات نائب في الأرياف"[3] الذي صوّر فيه كثيرا من المشكلات الاجتماعية كما كتب مقال بعنوان: "الأدب طريق إلى إيقاظ العقل".

ومن أبرز الأعلام التي يمكن أن نذكرها أيضا في هذا الشأن "محمود أمين" و"عبد العظيم أنيس" في كتابهما الذي يحمل عنوان "في الثقافة المصرية" والذي كانت له الريادة في النقد الماركسي،أو ما يطلق عليه بالنقد الواقعي، ثم برز "حسين مروة" الناقد اللبناني الذي أصدر كتابا تحت تسمية "دراسات في ضوء المنهج الواقعي" [4] ثم ظهر المنهج الاجتماعي في النقد الأدبي في كتابات "أحمد أمين" و"سلامة موسى" متجليا في تفاعل الرؤيتين التاريخية والاجتماعية تفاعلا بسيطا.

ثم ظهرت على يد "لويس عوض" عدة بحوث تهتم أساسا بإبراز تأثير الوسط الاجتماعي على الأثر الأدبي، فهو يحاول الربط بين الأدب والسياق الاجتماعي، فهو يرى أن نشاط لا ينفصل عن المجتمع وأن وظيفته تتمثل في تجديد الحياة.

كما أخذ النقد الاجتماعي حيزا كبيرا من الكتابات النقدية الجزائرية، تجلت هيمنته الشاملة عليها خلال السبعينات بصورة لافتة، ومن رواده في الجزائر: عبد الله الركيبي، محمد مصايف، زينب

(1)-يوسف خليف، مناهج البحث الأدبي ، ص 39.
(2)- عثمان موافي، مناهج النقد المعاصر، ص91.
(3)-أحمد أبو حاقة، الالتزام في الشعر العربي، دار العلم للملايين، ط1، 1979، ص 362.
(4)- بسام قطوس، مدخل إلى مناهج النقد المعاصر، ص91.

الأعوج في كتاب " السمات الواقعية للتجربة الشعرية في الجزائر" وكذلك مخلوف عامر وأحمد طالب[1].

(1)-صلاح فضل، في النقد الأدبي، ص112.

تاسعا: نسق التلقي عند ابن حزم

تعدُّ رسالة ابن حزم في مراتب العلوم امتدادًا للتقاليد المشرقية في تصنيف العلوم؛ وهو تقليد لم يخرج عن "التقليد المشائي" في ترتيب العلوم مع تقييدات، فقد سار ابن حزم في مراتب العلوم على خطى معرفية مهّد لها فلاسفة المشرق.

إلا أنّ تصنيف ابن حزم حسب إحسان عباس لم يكن وفيا لسلطة أرسطو ولا لسلطة ابن سينا، ودليله في ذلك هو أنّ الفقيه الظاهري "اكتفى بتسمية العلوم الدائرة بين الناس في زمنه فوجدها على طريق الحصر اثني عشر علما (ينتج عنها علمان) فعدّها دون أن يراعي _إلا قليلا_ ثنائية الانقسام بين العلوم الإسلامية، وعلوم الأوائل".

ويبين إحسان عباس أنّ الفلاسفة العرب قد ساروا في تصنيفهم للعلوم على نموذج التراث اليوناني (أرسطو خصوصا) فهل كان لابن حزم أن يقبل بهذا الإرث؟ أو أنّه يوظفه بما يخدم العلوم الدينية؟

رغم اطلاع ابن حزم على أعمال وكتابات اليونان المترجمة من الحضارة اللاتينية القديمة، أو الكتب التي وجدت في المشرق وأبرزها: رسائل إخوان الصفا، وأعمال الفارابي (ت339هـ/ 950م) غير أنّ المناخ الثقافي الذي عايشه الرجل تطلب منه إعادة قراءة وتأويل يتواءم والظروف السياسية والاجتماعية أنذاك في منطقة الأندلس.

وقد عُني بعلم المنطق، وألف كتابا عنونه ب "التقريب لحدود المنطق"، وكان أغلب تأليفه في العلوم الدينية حتى نال منها ما لم ينله أحد قطّ من قبله ببلاد الأندلس.

وكان تصنيفه للعلوم قائما على قسمين: علوم نافعة في مقابل علوم غير نافعة. وهذه العلوم ذات الأصول اليونانية، حيث كانت من هذا الأصل ولم يثبت نفعها، أو قد تلحق الضرر حسبه بالناس؛ فهي علوم مرفوضة لدى ابن حزم تماما، كما هو الأمر مع علم الكيمياء والموسيقى.

وقد اتّخذ لنفسه مسلكا مغايرا في تصنيف العلوم، وقد تبنى معيارا واحدا لتصنيف العلوم يتمثل في معيار النفع الذي يثبت الأفضلية والتمايز للعلوم الشرعية، والصنائع العلمية، وقد رفض كل ما فيه ضرر، ولا ينفع الناس؛ فالنافع عنده ما ينفع ليوم الأخرة؛ فحسبه العلوم المفيدة والمهمة تلك التي تقودنا إلى طريق الخلاص، والنجاة.

حيث أخرج ابن حزم الموسيقى من العلوم النافعة، وجعلها ضارة لأنّه يراها تدخل في باب اللهو فقد أراد ابن حزم تصنيف العلوم وَفق ما يتماشى ومنطق المنفعة الاجتماعية، غير أنّه لم يخرج عن المعايير المعمول بها من قِبل الفارابي، غير أنّه اكتفى بمعايير المنفعة والجدوى.

صنف ابن حزم العلوم إلى نوعين: الأول غرض وصفي للبرنامج التعليمي الذي لابد أن يلتزم به المتعلم في مسيرته التعليمية، والثاني هو وصف بنيوي لمنظومة العلوم. حيث يقصد ابن حزم بالبرنامج التعليمي الذي يستوجب على كل متعلم اتباعه لتحصيل العلوم والمعارف، والذي يقوم على التوفيق بين العلوم العقلية والدينية معا، بشرط أن تكون الأولى خادمة للثانية.

حيث إنّ ابن حزم يلزم المتعلم في بدايته أن يتعلم (علم اللغة)؛ أي أنّ الغاية من هذا العلم تحقيق التواصل فيما بين الناس من طريق توظيف النحو بالقدر الكافي، دون التبحر في تفاصيل علم اللغة.

كما يدعو إلى تعلم الشعر الذي تتمحور موضوعاته حول الحِكم والخير.

ثم يضع ابن حزم علم العدد مباشرة بعد علم اللغة؛ وهو قدرة المتعلم على (ضرب، والقسمة، والجمع، والطرح، والتسمية). وحسبه فإنّ علم العدد يضم علم الحساب، وعلم الفلك دون أحكام النجوم.

بعد هذا يأتي الاهتمام بالطبيعيات، وعوارض الجو، وتركيب العناصر، وفي الحيوان، والنبات، والمعادن. وحسب ابن حزم يجب على المتعلم قراءة كتب التشريح ليقف على محكم الصنعة، وتأثير الصانع.

وعليه فإنّ هذا البرنامج العلمي الذي وضعه ابن حزم قائم على مبدأ التدرج، وهدفه الخلاص والنجاة في الآخرة.

كما صنّف العلوم بنيويا كما يلي:

أ_ الطب، جعل الطب فرض كفاية؛ وقسمه إلى نوعين: علم النفس، وطب الأجسام.

ب_ التنجيم: فرأى أنّ الاشتغال بأحكام التنجيم لا طائل منه، ولا فائدة ترجى منه، ولا معنى له.

ت_ الموسيقى: حذّر ابن حزم من علمين اثنين شديد التحذير لأنّه لا فائدة منهما، وهما: التنجيم والموسيقى.

عاشرا:خصوصية الكتابة عند ابن حزم

أ- في رسالة طوق الحمامة: تعد رسالة طوق الحمامة لابن حزم الاندلسي من أروع ما خط في القرن الخامس الهجري، في دراسة الألفة ،و تحليلها لظاهرة الحب بأبعادها الإنسانية الواسعة، و لقدرتها على سبر أغوار طبائع البشر، و الرسالة سيرة ذاتية لكاتبها، لأنه جمع فيها بين الفكرة بمفهومها الفلسفي ،و بين الواقع التاريخي، محلقا بأفكاره، بصراحة و جرأة، داعما إياها بقصص سمعها أو عاشها، مختارا لها ما يناسبها من أشعاره.

و يرتبط رمز الحمامة بالسلام، وذلك أنها ظهرت على سفينة نوح عليه السلام، تحمل غصن زيتون بمنقارها، ومنذ ذلك الوقت، وصفت بأنها رسول السّلام، وعرفت هذه الرمزية في عصرنا، حظا كبيرا ونجدها في سوق الإعلانات والطوابع البريدية، وأنصار السلام، أو أولئك الذين يسمونهم الحمائم.

نرى أن ابن حزم أراد لرسالته" طوق الحمامة" الاستمرار على مر العصور، فوسمها كالطوق للحمامة، لينتقل من عصر لآخر ويرحل من بلد لآخر، مع هجرة الحمام، وبالتالي يخلد هذا المؤلف متداولا عبر الأزمنة، وتبقى النصائح والقيم التي أدرجها ابن حزم في مؤلفه حاضرة من خلال موضوع

ترغبه النفوس وتميل إليه، ألا وهو موضوع الحب، فهو تشريح علمي لعاطفة الحب يبقى كالطوق الذي يحمل العنق.

و"طوق الحمامة" ينتمي إلى الرسائل الديوانية، وهي نوع قريب من فن المقال في عصرنا، لخوضه في موضوع من الموضوعات الأدبية أو الاجتماعية، شأن رسائل الجاحظ، ورسالة الغفران لأبي العلاء المعري، وتحمل طريقة التناول في هذه الرسائل، ضروبا من البيان والبديع.

واستهل ابن حزم رسالته بطبيعة العلاقة بينه وبين مخاطبه، وهي كما يبدو، صداقة قديمة تَبيّن ذلك من خلال أسلوب التودد والشوق الذي استعملته في مخاطبة صديقه. وفي ثنايا الرسالة كما في خاتمتها يبدأ في ضرب من الشكوى، والبوح، أو الاعتراف لصديقه؛ وهذا أمر لا يكون إلا إذا كانت عرى الصداقة قوية ووثيقة، بين المرسل والمرسل إليه.

إذن "طوق الحمامة" يندرج ضمن الرسائل الأدبية لما توفر عليه من مقومات هذا الجنس، ذلك أنّ ابن حزم التزم فيه بموضوع مخصوص هو "العشق"، وجمع مادته من الأخبار أساسا، وهوما فرض عليه جهدا مضاعفا من البحث والتذكر والتبويب، باعتبار أنّه أخضع مادة دراسته إلى قانون دقيق في التصنيف والترتيب، مرجعا لكل من رام دراسة موضوع الحبّ دراسة كاملة.

أما عن شعر ابن حزم في الطوق فقد خلا من التعقيد الذي يهلك المعنى و من الغرابة التي تفسد اللفظ و توحشه، ومن الغموض الذي لا يوصل إلى المراد؛ و هذا راجع لصراحة الرجل في التعبير،ووضوح المراد و امتلاك المعنى.

ب- الحياة الاجتماعية لابن حزم التي ترجمها في الطوق:

كانت حياة ابن حزم موسوعة معرفية، ففي صباه حفظ أجزاء من القرآن، والسنة والشعر، وتمرّن على الإملاء و الخط، فقد استطاع الجمع بين علوم الفقه من جهة، و فنون الأدب من جهة ثانية، ثم

انصرف لدراسة العلوم الرائجة في زمانه، حتى بلغ مرتبة يقول فيها إحسان عباس: من الصعب أن يصوّر الباحث مدى ثقافة ابن حزم، لتشعب هذه الثقافة و احتوائها على جميع أنواع المعرفة في زمنه[1]

كما اشتهر ابن حزم بكثرة سماعه، فأجمع العديد من المؤرخين بأنّه مستمعا جيّدا سواء في قرطبة أو المرية أو بلنسية، أو شاطبة[2].

إذن اشتهر ابن حزم بعلمه الغزير، وثقافته الموسوعية، وأحاط بعلوم عصره إحاطة شاملة، وشكلت مؤلفاته، بحق، دائرة معارف القرن الخامس الهجري.

ويبدو أن ابن حزم كان واعيا أشد الوعي بالجنس الذي يكتب فيه، وهو الرسالة، لقد أعلن من مقدمة الرسالة عن ذلك، وهو يوجه الكلام لأحد أصدقائه، فصاحبه هذا ليس من محض خياله، إنما هو شخص يحظى بوجود فعلي، فإن توجيه الخطاب على الأغلب في الكتابة إلى شخص بعينه يشدّه، ويشعره بنوع من الصلة الوجدانية بينه وبين المتلقي، يتصور أنّه يصغي إليه، ويشاركه لحظة الكتابة تلك.

ولعل من اللافت للنظر في حياة ابن حزم أنّه رحل إلى مدن أندلسية كثيرة، ولم يرحل إلى خارج الأندلس، لا إلى العراق الذي كان طلاّب العلم يقصدونه من مختلف أنحاء العالم الإسلامي لطلب الفقه والحديث والأدب والشعر، وشتى صنوف المعرفة، ولا لغيره من بلدان المشرق الإسلامي؛ ولكن عرف عنه بأنّه تجوّل كثيرا في الأندلس، منها رحلته إلى إشبيلية التي واجهته فيها محن كثيرة أدّت إلى إحراق كتبه، فغادرها متجها إلى قرية أجداده(منت ليشم) واستقر بها حتى وفاته يوم

(1)- ينظر إحسان عباس، العصر الأندلسي في عهد سيادة قرطبة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط8، 1996، ص34.
(2)-ينظر ابن بشكوال، الصلة، ج2، ص416.

(28شعبان456هـ-1038م)، تاركا وراءه مؤلفات كثيرة وآراء أكثر جرأة تنبئ عن فكر عميق واستيعاب شامل للمسائل الفقهية.

حادي عشر :ـ القضايا الأدبية المطروحة في الطوق:

على الرغم من اختلاف سكان الأندلس في القرن الخامس الهجري في مستوى حياتهم وفي تركيبهم وفي نظمهم السياسية إلخ... فإنهم شكلوا مجتمعا امتاز بالتحام ثقافي ولغوي وتاريخي والذي كان يطبعه التكامل الاقتصادي على عدة مستويات؛ وكانت المواصلات بين دول الطوائف متطورة كما كانت حركة التنقل ذات أهمية، ولم يكتف الأندلسيون بالسفر إلى دول طائفية أخرى بهدف الحصول على العلم أو لممارسة تجارتهم، بل كثيرا ما استقروا في المدن التي جلبتهم إليها، إلا أن المسألة التي يجب الإلحاح عليها هي أن الأندلسيين كانوا يعتبرون أنفسهم جزءا من مجتمع أندلسي واحد، ولعل ذلك من الأسباب الرئيسية التي تفسّر لماذا لم يدم تقسيم الأندلس خلال مدة أطول مما كانت عليه.

وقد كان تصور الأندلسيين للتركيب الاجتماعي في الأندلس مزدوجا، فلقد استعملوا مصطلح "الخاصة "لتمييز الفئة الاجتماعية المحظوظة والتي شملت الطبقة الحاكمة والعائلات ذات النفوذ من الأعيان والتجار والملاّكين الكبار، أما باقي أفراد المجتمع من الفلاحين والعمال والعبيد والطبقة الوسطى الصغيرة فأطلِق عليها اسم "العامة"[1].

ولكن هل توجد هاتان الطبقتان فقط؟ ألا توجد هناك طبقة وسطى؟

ليجيبنا المستشرق الفرنسي "ليفي بروفنصال" في دراسة حول المجتمع الأندلسي امتدت إلى حدود القرن العاشر ميلادي أي ما يقابل القرن الرابع الهجري، تحدث فيها عن وجود طبقة أندلسية وسطى.

(1)- ينظر امحمد بن عبود، جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري، مطبعة النور، تطوان، المغرب، ط1987.ص18-19.

وفي ما يخص عهد دول الطوائف، هناك إشارات قوية إلى عناصر الطبقة الوسطى، كما يبدو أن الطبقة الوسطى الأندلسية، قد وصلت إلى درجة كبيرة من التطوّر والرشد في المراكز الحضرية، حيث تميزت بدور هام في المجال الاقتصادي.[1]

وختاما، على الرغم من تعدد عناصر المجتمع الأندلسي وتنوعها، فإن هذا الأخير شكّل جزءا موحدا تطبعه بنية اجتماعية شاملة.

والأندلس كغيرها من البلاد الإسلامية، غنية بعلمائها وأدبائها الذين اتصفوا بحب المعرفة وأسهموا في دفع الحركة الأدبية قدما، خاصة في زمن الخلافة وعصر الفتنة وملوك الطوائف، إذ كان كل ملك من أولئك الملوك يحاول أن يجعل من مملكته ملتقى للشعراء والأدباء، وقد أشار المقري في كتابه "نفح الطيب" إلى ذلك فقال: "ولما ثار بعد انتشار هذا النظام ملوك الطوائف، وتفرقوا في البلاد، كان في تفرقهم اجتماع على النعم لفضلاء العباد إذ أنفقوا سوق العلوم، وتباروا في المثوبة على المنشور والمنظوم، فما كان أعظم مباهاتهم إلاّ قول: العالم الفلاني عند الملك الفلاني، والشاعر مختص بالملك الفلاني، وليس منهم إلاّ من بذل وسعه في المكارم ونبهت الأمداح من مآثره ما ليس طول الدهر بنائم"[2].

ويقول "محمد عبد المنعم خفاجي": "كانت مجالس الأمراء تعجّ بالنشاط العلمي، والملوك يتنافسون في اقتناء الكتب النفيسة، كما كان للمسجد في الأندلس دور بادي، إذ انتشرت حلقات الدرس في المجالس وقصدها عدد كبير من الطلاب، فكانت الحياة الاجتماعية العلمية مزدهرة، بالرغم من سوء الأوضاع السياسية في ذلك الوقت"[3]

(1)- ينظر المرجع نفسه ، ص 19.
(2)- المقري، أحمد بن محمد المقري: نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق، احسان عباس، دار صادر بيروت، ط1988، ص189.190.
(3)- خفاجي محمد عبد المنعم: الحياة الأدبية في الأندلس، دار الفكر، ط1، ص 26-27.

وفي هذا الجو من الحضارة المصقولة، والثقافة المزدهرة ولد ابن حزم ونشأ، وتفاعل معها، غلاما يافعا، وصبيا دارسا، وشابا قلقا، ورجلا يعمل بكل ما أتيح له لكي يوقف انحدار الخلافة وتلاشيها.

فكيف تجلت ثقافة ابن حزم الاجتماعية في رسالة طوق الحمامة وكيف أثرت نظرته الاجتماعية في تدوين هذه الرسالة وما أثر الجانب الاجتماعي لنشأة ابن حزم فيها، وهوما سنجيب عنه في ما يأتي:

- باب السفير: في باب السفير تحدّث عن الشروط الواجب توافرها فيه وهي: أن يكون ذا هيبة، فطنا، يفهم بالإشارة، ...، ويُحسن من حالته وهيئته، ويطرد من باله ما أغفله باعثه، ويؤدي إلى الذي أرسله كلّ ما يشاهد على عينه، حافظا للأسرار، وفيا للعهد، قنوعا ناصحا [1]. وهذه الصفات الحميدة لا يجب أن يتحلى بها السفير فقط، بل وجب أن تعم فائدتها على كلّ المجتمع، وأن يتحلى بها العامة، فهي من الصفات الحميدة التي أوصى بها رسولنا الكريم. كما تحدّث فيه عن صورة المرأة الأندلسية السفيرة واصفا إياها ب " ذوات العكاكيز والتسابيح والثوبين الأحمرين " وهذا يدل على أنها امرأة مسنة أو "إمرأة عجوز" لأن العجوز هي من تستعين في مشيتها بالعكاز، وهي التي تحمل في يدها مسبحة، أما ذات ثوبين أحمرين فهذا زي أندلسي تلبسه المرأة المسنّة الأندلسية. وفي هذا المثال ينقل لنا ابن حزم صورة المرأة الأندلسية العجوز، واصفا مشيتها وثوبها وبذلك يقرب لنا الصورة من أجل معرفة حياة المرأة الأندلسية من زاوية "ابن حزم".
- وفي باب طيّ السر تحدّث عن خوف المحب من أن يُكتشف أمره بين الناس فيُفتضح يقول: على المرء المسلم أن يكفّ ويبتعد عن محارم الله عز وجل التي يأتيها باختياره،و إرادته، والتي سيعاقب عليها يوم القيامة؛ وأما الافتتان بالجمال وتمكّن الحب فطبعٌ لا يُنهى عنه،كما لا يؤمر به، لأن أمر القلوب عند مقلّبها [2]. فكتمان السر من القيم النبيلة التي وجب التحلي بها؛ ليس فقط في المجتمع الأندلسي بل في كل الأزمان وكلّ الأمكنة. وهذا من دلائل الوفاء وكرم الطبع.كما تحدّث في هذا الباب عن صفة الحياء، واعتبر أن من أهم الأسباب في كتمان السر

(1)- ينظر ابن حزم الأندلسي، الرسائل، ص 141.
(2)- ينظر ابن حزم، الرسائل،ص 144.

هو ذلك الحياء الذي يتمتع به المحب، والذي يمنعه من البوح بما في صدره، والحياء أيضا شعبة من شعب الإيمان، كما قال رسولنا الكريم، وهذه الصفة غالبة في المرأة عن الرجل، فلو صدر الحياء منه كان جميلا، ولو صدر عنها لكان أجمل.

- وفي باب الإذاعة، تحدّث عن شيوع خبر الحب بين الناس، وهومن منكر ما يحدث، وتشوه لصورة الحب والمحبين في المجتمع، فالأصل في الحب أن يبقى سرا بين المحبين وألا يتجاوزهم، لأن ذلك سيؤدي إلى إذاعة خبرهما وافتضاح أمرهما. وفي هذا يقول ابن حزم: وعهدي بفتى من عموم الرجال وعِلية إخواني قد ابتلي بمحبة جارية مقصورة ففتن بها وقطعه وُدّها عن كثير من مصالحه، وظهرت علامات هواه لكلّ بصير، إلى أن كانت هي تلومه على ما بدا منه، وما يأخذه إليه هواه و حبه لها [1].

وبفعلته هذه يكون قد فضح نفسه ومحبوبه، وبذلك يكون سر الحب الذي كان بينهما قد كُشِف وانتهكت أستاره.

- وفي باب الطاعة تحدّث باستغراب عن ما يقع في الحب من طاعةُ المحب لمحبوبه، وتصيير طباعه إلى طباع من يحبه [2] وصفة الطاعة أيضا من الخلق الحميدة التي يحث عليها المجتمع والدين، وأجملها طاعة الله و طاعة الولد لوالديه، و طاعة المحب لمحبوبه.
- باب العاذل: إن من الناس من ينظر إلى الحب، على أنّه حالة من ضعف الإرادة، أو حالة إنسانية سوية، ومن هذه المواقف تبرز مواقف خلقية متباينة، يشير ابن حزم إلى بعضها ومنها "العذل" فالعاذل يلاحظ ما بالمحب من تغيّر، وهولا يدين في الوقت نفسه بالحب، فيبدأ بمعاتبة المحب على حاله، ويقرر له سوء موقفه، ولهذا العاذل صورتان:

(1)- ينظر المصدر نفسه ، ص 149-150.
(2)- ينظر ابن حزم، الرسائل، ص153.

- الأولى : مَنْ يعذِل ليُصحح حالة اعوجّت، وتجاوزاً حصل. وهذا إنسان يسعى إلى الإبقاء على حالة من التوازن لذا" أسقطت مؤونة التحفظ بينك وبينه، فعذله أفضل من كثير من المساعدات، وهو بين الحث والنهي، وفي ذلك زجر عجيب للنفس ، وتقوية لطيفة لها.

- أما النوع الثاني من العذال فيرمي إلى قتل الحب لذا نراه دائما " زاجرا لا يفيق أبدا من الملامة، وذلك خطب شديد وعبء ثقيل"[1]، وفي هذا الباب يحدّثنا ابن حزم عن تجربته مع صديقه أبا السريّ عمار بن زياد أكثر العذال على نحو ما رأى ابن حزم،، لأنه أعان بعض من لامه (عذله) عليه ...، وقد اعتقدت أنّه سيكون معي و في صفي، سواء أخطأت أم أصبت، لقوة صداقتي له وشدة أخوّتي به.[2] وهذا كما يقول المثل: " على قدر المحبة تكون الملامة".

- باب مساعدة الإخوان: يتحدّث فيه عن الصديق وجعل له صفات منها: أن يكون: "مخلصاً، لطيف القول، بسيط الطول، حسن المآخذ، دقيق المنفذ، متمكّن البيان، مرهف اللسان، جليل الحلم، واسع العلم، قليل المخالفة، عظيم المساعفة، شديد الاحتمال، صابرا على الإدلال، جمّ الموافقة، جميل المخالفة، مستويَ المطابقة، محمودَ الخلائق، مكفوف البوائق، محتوم المساعدة، كارها للمباعدة، نبيل المداخل، مصروف الغوائل، غامض المعاني، عارفا بالأماني، طيّب الأخلاق، سريّ الأعراق مكتوم السر، كثير البر، صحيح الأمانة، مأمون الخيانة، كريم النفس، صحيح الحدس، مضمون العون، كامل الصَّوْنِ، مشهور الوفاء، ظاهر الغَناء، ثابت القريحة، مبذول النصيحة، مسْتَيْقِنَ الوداد، سهل الانقياد، حسنَ الاعتقاد، صادق اللهجة، خفيف المهجة، عفيف الطباع، رحبَ الذراع، واسع الصدر، متخلّقا بالصبر، يألف الإمحاض، ولا يعرف

(1)-حامد أحمد الدباس، فلسفة الحب و الأخلاق عند ابن حزم الأندلسي، دار الإبداع للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، 1993، ص189.
(2)- ينظر ابن حزم، الرسائل، ص 161-162.

الإعراض، يستريح إليه ببلابله، ويشاركه في خلوة فكرِهِ، ويفاوضه في مكتوماته، وإن فيه للمحبّ لأعظم الراحات."[1]

وهذه من أجمل الصفات الواجب توفرها في صديق حتى نستطيع أن نطلق عليه اسم: "الصديق الأخ" وفي نظر ابن حزم فإن النساء أكثر صداقة من الرجال خاصة الأكبر عمرا منهن يقول: وما وجدت الصداقة أكثر منها عند النساء، فهنّ الأكثر محافظة على الأسرار، والتواصي بكتمانها والاتفاق على طيّها، وهن الأكثر اطلاعا عليها من الرجال، وما علمت امرأةً أباحت سرّ حبيبينِ، إلا رأيتها عند النساء مكروهة،ممقوتة و مستثقلة المجلس، ويوجد هذا الأمر عند المسنات أكثر منه عند الفتيات".[2] وهذا راجع في نظره إلى أن العجائز قد يئسن من أنفسهن فصرفن هذا الشيء عن أنفسهن.

كما تحدّث عن جور بعض النساء في معاملة جواريهن يقول: "وقد شاهدت امرأة ميسورةٌ الحال ذات جوار وخدم و حشم ،و قد شاع عن إحدى جواريها أنّها تحبُ فتىً من أهلها ويحبها، وكانت المرأة تكره جاريتها، وقيل لها: إنّ جاريتك فلانة تحب فلانا، وكانت ولية أمرها، فأخذتها وكانت غليضةَ القلب فأذاقتها من أنواع الجلد والإيذاء ما لا يطيقه فحول الرجال،ولا يصبر عليه، رجاء أن تقر لها بفعلتها لكنها أبت ذلك وتقل شيئا. [3]

وهذه الجارية التي ضُربت ضرب الرجال ولم تبح بسرّها، تمثّل نموذجا للنساء في التكتّم على المحبين. ولكن الذي يدعو للحيرة هو تصرّف سيّدتها، كيف لامرأة أن تفعل ذلك بامرأة مثلها، حتى وإن كانت جارية عندها. وهذه صورة من صور الحياة الاجتماعية في الأندلس والتي أراد ابن حزم أن ينقلها إلينا حتى يبيّن لنا بأن النساء متشابهات في كل الأزمان وكل الأمكنة.

(1)- ابن حزم،الرسائل، ص 163.
(2) –المصدر نفسه، ص 164.
(3)- ينظر ابن حزم،الرسائل، ص 165.

ثم يحدّثنا بحنكة المجرّب وخبرة الأديب في فهم طبيعة المرأة بوجه عام وما فُطرت عليه من أمور وذلك في قوله: حتى أنك ترى المرأة الصالحة المسنة ...، أحب ما يكون أعمالها ورجاؤها هو السعي في تزويج يتيمة، أو إعارة حليّها و ثيابها لفتاة مقبلة على الزواج،ولا تملك من أمرها شيئا، وقد غلب هذا الطبع على النساء لأنّهن مرتاحات البال من كلّ شيء إلاّ الجماع وأسبابه، والغزل ودوافعه، والودّ ووجوهِه لا شغل لهُنَ سواه ولا خُلِقنَ لغيره.(1)

وهذه صورة مغايرة للصورة التي نقلها ابن حزم في المثال السابق، فصوّر لنا هنا صورة المرة الأندلسية المثال التي يجب أن يحتذى بها، لأن تمثل المرأة الواعية التي لها خبرة في الحياة والتي تحب مساعدة الآخرين والوقوف بجانبهم في محنهم وأوقاتهم الصعبة، وهدفها من وراء كل ذلك هو نيل الأجر عند الله ودخول الجنة.

والذي ساعد ابن حزم في معرفة كل هذه التجارب والخبرات هو أن " تربيته في حجر النساء أطلعته على الكثير من أسرارهنّ مما لم يتوافر لسواه.. فتعرّفَ أسبابهن وبحث عن أخبارهن...وأنّه لقويّ الحافظة لما يرى ويسمع، فكان يطبعه في ذاكرته ولا ينساه.. على أن غيرته الشديدة التي طُبع عليها، جرّته إلى سوء الظن بالنساء، فاهتم بدخائلهنّ، واطّلع من أسرارهن على الكثير...ودوّن عن المرأة بحنكة الراصد وخبرة الأريب بعد أن فهمها فهماً ربما لا يتوافر للكثير من الناس حتى من النساء.."(2)

وهذا يعني أن رعاية الأطفال وتربيتهم في الأندلس كان يوكل في أحيان كثيرة إلى النسوة ، وأن النسوة في قصور الوزراء، كما هو الحال في العديد من الأمم، كن يقمن بأفعال تثير الريبة و تلفت أنظار الأطفال و انتباههم، وتدعوهم إلى الظن السيئ والشك، والطفل كثير التطلع والفضول، وقد

(1)- ينظر المصدر نفسه ، ص165.
(2)- مصطفى محمد أحمد علي السيوفي، ملامح التجديد في النثر الأندلسي، ص 514.

ساعده سنّه للإحتفاظ بكل ما كان يجري حوله، ويدور أمامه، من قصص وحكايات في ثنايا قصر الوزير.

وقد اهتم هو بالبحث عن أخبارهن، وآنسَ هن منه الكتمان، فكشفن له عن أسرارهن، وأطلعنه على غوامض أمورهنّ، فشبّ يعرف عنهن مؤامرات النساء، وحيل الجواري. وأول ما نلاحظه في حديث ابن حزم أنّه يقف عند نساء الطبقة العالية، أي فتيات القصر التي ينتمي إلى طبقتها، وحتى الجواري منهن من يتصل حديثهن برجال هذه الطبقة، ولم يتعرّض للمرأة في الطبقة الوسطى أو الدنيا. ولو حتى بإشارة من بعيد. وما يثبت ذلك قوله: "ولقد عاينت النساء وعرفت من أسرارهن مالا يكاد يعرفه غيري، لأني نشأت في حجورهن، وتربيت على أيديهن، ولم أعرف غيرهنّ، ولا خالطت الرجال إلاّ وأنا في سن الشباب وحين احمرّ وجهي؛ فهنّ من حفظنني القرآن وعلمنني كثيراً من الأشعار ودرّبنني على الخط ، ولم يكن وكْدي وإعمال ذهني مذ أوّل فهمي وأنا في سنّ الطفولة جدّا إلا تعرّف أسبابهنّ، والبحث عن أخبارهن، وتحصيل ذلك. وأنا لا أنسى شيئا مما أراه منهن، وأصل ذلك غيرة شديدة طُبِعْتُ عليها، وسوء ظنٍ في جهتهن فُطِرْتُ به، فأشرفتُ من أسبابهن على غير قليل."[1]

إن رقابة المجتمع في تجربة الحب لا تقتصر على "العاذل"، بل تأخذ صورة أخرى أكثر قسوة، وهي التي يمثلها الرقيب أو الواشي، أما الرقيب فمن شأنه أن يباعد بين المحبين، ويتسبب في إيلامهم وهو أنواع:

- "فأولهم ألِف الجلوس، في مكان اجتمع فيه المرء مع محبوبه، غير متعمَّدٍ ذلك، وعزما على البوح بشيء من سرّهما وإظهار الوجد لبعضهما والانعزال بالحديث[2]. وهذا شخص لا ضرر كبير منه، لأن رقابته عرضية، وغير مقصودة، فهو خالي البال من السعي إلى التفريق، وإنما صادف وجوده "الخلوة" بين المحبين.

(1)- ينظر ابن حزم، الرسائل، ص 166.
(2)- ينظر ابن حزم، الرسائل، ص 167.

- والثاني: " رقيب قد فطن من أمرهما بطرف، وأحس بشيء من مذهبهما ، فهو يريد أن يستطلع حقيقة ذلك، فيكثر الجلوس، ويطيل القعود، ويتحرى الحركات، ويراقب الوجوه، ويعد الأنفاس، وهذا أعدى من الجرب."[1] وهذا شخص يراقب عمدا، قاصدا الحيلولة دون لقاء المحبين وهذا "أشنع ما يكون...إذا كان ممن امتحن بالعشق قديما، ودهي به، وطالت مدته فيه، ثم عُري عنه بعد إحكامه لمعانيه، فكان راغبا في صيانته من رقيب عليه"[2]، فهذا الرقيب يعلم التفاصيل، ويحب الانتقام والأذى.
- والثالث مراقب للمحبوب، ولا يملك بدا إلا بإرضائه، وإذا رضيَ فتلك ألذّ الغايات، وهذا المراقب هو من تحدث عنه الشعراء في دواوينهم، ولقد عاينت من تلطّف في استرضاء الرقيب حتى صار الرقيب عليه رقيبا له، متغافلا وقت التغافل، ودافعا عنه وساعيا له وقت الجدّ.

وأما الواشي، أو الوشاة فهم من أرذل القوم يسعون إلى كل سوء، وهم شر الخلق " وهم النمامون، وأن النميمة لَطَبْعٌ يدل على نتن الأصل، ورداءة الفرع، وفساد الطبع، وخبث النشأة، ولابد لصاحبه من الكذب"[3]، والواشي على نوعين:

- أولهما "واشٍ يريد القطع بين المتحابين فقط، و هذا من أبشع الأعمال و أسوئها ، لأنه يدس سمومه و أكاذيبه في المحبوب،ليحرضه على محبوبه،و يغير من شعوره اتجاهه ؛ وأكثر من يقنع الواشي فهو المحبوب، وأما المحبّ فهيهات و بعُد ما يريد". وهذا دليل على سوء خلقه، ورذالة طبعه، لأنه يسعى للتفريق و الضرر، دون هدف محدد،و إنما يفعل ذلك من باب التسلية.
- وثانيهما "واشٍ يسعى للتفريق بين المحبين، ليخلو له الجو و يستأثر بالمحبوب وينفرد به، وهذا أمر فظيع ولا يوجد ما هو أعظم منه ...و هذا ما يسعى الواشي أن يستفيد منه".

(1)- ينظر المصدر نفسه ، ص167..
(2)- حامد أحمد الدباس، فلسفة الحب و الأخلاق، ص189.
(3)-حامد أحمد الدباس، فلسفة الحب و الأخلاق ، ص 190.

- فالأول يريد قطع العلاقة بين المتحابين فقط، وهذا لحاجة في نفسه، ودون هدف معين، والثاني يسعى لقطع العلاقة بينهما لينفرد بالمحبوب، ويستأثر به.

- باب الكذب: ثم عاد ابن حزم يذكر أهم الصفات الاجتماعية المكروهة في الرجال خصوصا وذكر منها الكذب يقول: "الكذب سبب كلّ بلاء، وأصل كلّ سوء، وجالب لمقلت الله سبحانه وتعالى. وعن أبي بكر الصديق رضي الله عنه قال: "كلّ الخلال يُطبع عليها المؤمن لاّ الخيانة والكذب"[1]، فأسوأ الرجال سمعة من اشتهر بالكذب، وشاع عنه بأنّه كذّاب.

وهناك من يعتبر الكذب خيانة عظمى، وهناك من اعتبره كفرا وخروجا من الملة لأن الله هو الحق، وبالحق قامت السماوات والأرض.

وقد ذكر ابن حزم هذا في رسالته في مداواة النفوس، حيث قال: "لا فعل أسوأ من الكذب، وما حسبك بعيب يكون الكفر نوع من أنواعه، فكل كذب كفر، فالكذب جنس والكفر نوع دونه."

- الصداقة: الصداقة علاقة اجتماعية خاصة تقوم على نوع من التجانس الأخلاقي والشعوري بين الأصدقاء، وللصداقة شروط لا تقوم إلا بها، وأولها العلاقة المتبادلة بين الصديقين، فإذا كان الحب والإيثار من أحدهما، وليس الآخر كذلك، لم يحصل إلا على "الخيبة والخزي" ومن جهة أخرى، فإنّه إذا زهدت "فيمن يريدك ويرغب فيك، فإنّه وجه من وجوه الظلم، وترك مقايضة الاحسان" ومن هنا فتبادل العلاقة الشعورية أساس وهام ويغفل هذا التعاطف الخاص[2].

والصداقة كالعشق، إلا أنها لنفس الجنس، وهي عند ابن حزم نوعان:

- الأول: صداقة إخوان الصفاء وعلتها محبة الخير، وهي علاقة منزهة عن المنفعة والغرض، ولها صورتان:

(1)- ابن حزم، الرسائل، ص 175.
(2)- ينظر حامد أحمد الدباس: فلسفة الحب الأخلاق، ص193.

- صداقة لله فقط، فيتصادق القوم في محبة الله، والسعي لإقامة شرائعه، ويتناصرون على إيجاد الفضائل.
- صداقة للمحبة المجردة عينها.
- الثاني: صداقة المنفعة، ولا تسمى هذه العلاقة صداقة، إلا مجازا، وعلة اجتماع الأفراد فيها المنفعة، ومن هنا فإنها صور كثيرة، يُبرز ابن حزم منها–ومن خلال تجربته صورتين–
- مصادقة من أقبلت عليه الدنيا، فصار ذا منصب، أو ثراء...وتدوم هذه العلاقة ما دام السبب، وتزول بزواله. وهذه صداقة زائفة وغير حقيقية وهوما نطلق عليه صداقة المصلحة، فمادام الشخص بحاجة إلى الآخر فهو يصادقه وتنتهي بزوال الحاجة إلى الآخر.
- مصادقة الأرذال ويجسدها المتصادقون "لبعض الأطماع (أو)...المتنادمون على الخمر أو المجتمعون على الذنوب و المعاصي، و أرذل الأعمال والمتآلفون على هتك أعراض الناس". وهؤلاء قوم يجمعهم الظرف، والغرض اللاأخلاقي، فإذا انقضى غرضهم تفرقوا، وربما تعادوا، إذا حصّل أحدهم قدرا من المنفعة أكبر مما حصل غيره.
- وينصح ابن حزم بالحرص على الصديق من النوع الأول، مثلما ينصح بالابتعاد عن الصديق من النوع الثاني، لأن الارتباط به يقود إما إلى إغضاب الله بمسايرته في ضلاله، وإما التعرض للومه، وذمّه بالابتعاد عنه، ولا تساوي هذه الصداقة، ما يحصل من الهم والحزن بسببها، أو بسبب منها كالغدر، فإن أهلها ينكثون العهد فتحل بالإنسان مصائب كثيرة، من جراء هذا ويعتبر ابن حزم " المصيبة في الصديق الغادر الناكث للوعد، أعظم من مصائب الدنيا كلها".[1]

وابن حزم حافظ للمودة، متمسك بالصداقة الحقة، جاهدا ما استطاع لتقوية أواصر المحبة بينه وبين أصدقائه، فهو الحافظ لأخبارهم، والأمين لأسرارهم.

(1)- حامد أحمد الدباس، فلسفة الحب و الأخلاق، ص194.

- باب الوصل: ويعتبر ابن حزم الوصل هو الحياة المتجددة والعيش الرغيد والفرح الدائم والطمأنينة المريحة، وهومن القيم الاجتماعية النبيلة، ومن الأخلاق الحميدة، وليس شرطا أن يكون الوصل بين المتحابين، فزيارة الأهل وصل، وزيارة المريض وصل، وزيارة المقابر وصل.

- يقول ابن حزم: "ولقد جربت اللّذات (الشهوات) على اختلافها، وعرفت الحظوظ على تنوعها، فما للقرب من السلطان، ولا للجاه المنشود، ولا الوجود بعد الفناء، ولا اللقاء بعد طول الغياب، ولا الطمأنينة بعد الهلع، ولا التروّح على المال، من الموقع على النفس بعد الوصال، ولاسيما إن كان بعد طول امتناع [1].

- وهنا يتحدّث ابن حزم عن الراحة والطمأنينة والحلاوة التي تصيب النفس بعد الوصل، وذلك الشعور الجميل الذي يشبه نزول المطر بعد جفاف.

وهنا يلمّح ابن حزم إلى حالته النفسية بفقدانه الأمن ونزوحه عن وطنه وآله، بعد الفتنة.

- باب الوفاء: هو "من حميد الصفات وكريم لأخلاق وفاضل الشيم في الحب وغيره، ... وابن حزم يروّض نفسه على الوفاء لكل من عرف، فهو حافظ للمودة متمسك بالصداقة الحقة جاهد ما استطاع لتقوية أواصرها بينه وبين أصدقائه، ومن قوله في ذلك: "لقد وهبني الله عز وجل الوفاء لكل امرئ و لو لم ألتق به إلا مرة واحدة، ومنحنيي الله الحظ في المحافظة على من يتذمّر مني ولو بمحاورته ساعة...،

- والوفاء عنده فضيلة يجدر بكل أريب عاقل أن يأخذ نفسه بها، وأنّه ليزهي بهذه الصفة لنفسه لوفاء طُبع عليه، وودّ أخذ نفسه به حتى لأولئك الذين أساءوا إليه.

- يقول ابن حزم: "و أعرف كثيرا ممن يقول: الوفاء عند الرجال في قمع الشهوات أكثر منه عند النساء، فأحتار من ذلك و أطيل العجب فيه، وإن لي قولا لا أحيد عنه،أن الرجال والنساء في الجنوح إلى الشهوة و الرغبة سواء، وما من رجل عَرَّضَتْ له امرأة ... نفسها بالحب ... ، ولم

(1)- ينظر ابن حزم، الرسائل، ص 180.

يكن ثمّة مانع أو حائل، إلا وقع في شرك الشيطان، واستهوته لمعاصي، ... و غلبه الطمع، وما من امرأة دعاها رجل إلى مثل هكذا حالة إلاّ وأمكنته، ..."[1].

- وهنا يتجاوز ابن حزم موقف "الجاحظ" الذي جعل سهولة الانقياد من نصيب المرأة وحدها، وكأنّه يردّ عليه[2].
- وللوفاء بين المحبين أمور وجب مراعاتها وقواعد وجب العمل بها منها: حفظ عهد المحبوب ورعاية غيبته، وتستوي عند المحب علانيته وسريرته، ينشر خيره ويطوي شرّه، ويتغاضى عن عيوبه ويمجّد أفعاله و أعماله، ويتغافل عن سقطاته، ويرضى منه بكل شيء، ولا يطلب منه ما ينفره منه، و يبعده عنه ...

- باب الغدر: هو صفة اجتماعية، وليس شرطا أن يحدث بين المتحابين، فالصديق قد يغدر بصديقه، والأخ قد يغدر بأخيه، والزوج قد يغدر بزوجته أو العكس، وهي من أبشع الظواهر التي قد تحدث في المجتمع، وهو من مكروهها و مذمومها و أسوئها، و البادئ به يسمى غادرا أو مغدرا، وأما المقارض بالغدر على مثله–وإن تساوى معه في فعل الغدر– ولا ينعت بالغادر ولا هو معيبا بذلك، والله عز وجل يقول: " (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا) [الشورى:40[". لأن الغدر في الحالة الثانية جاء نتيجة لما قام به الغادر في الحالة الأولى، ولكن لما جانس الفعل الأول الفعل الثاني في الشبه أطلق عليها نفس اسمه"[3].

  ويقول أيضا: "وما شيء أثقل عليّ من الغدر".

- **باب التعفف**: وهو ترك المعصية والفاحشة، والابتعاد عنهما قدر المستطاع. وهو من الصفات الأخلاقية الجميلة التي يجب أن يتحلى بها كل شاب وكل فتاة، وهي من الصفات الاجتماعية التي كانت سائدة في شباب الأندلس، وقد نقل لنا ابن حزم صورة عن امرأة عفيفة دعاها شاب إلى المعصية فأبت يقول: أخبرتني امرأة من النساء اللواتي أثق بهنّ، أنه فتن بها فتى شديد الحُسن

(1)- ينظر ابن حزم، الرسائل ، ص 269.
(2)الجاحظ، الحيوان، ج1، ص 169-170
(3)- ابن حزم الرسائل، ص 213.

وفتنت به وشاع الخبر عليهما، ولما اختليا يوما ببعضهما قال لها: تعالي نحقق ما يشاع عنا. فقالت: لا والله لن أفعل هذا أبدا، وأنا أتلو قوله تعالى: "**الْأَخِلَّاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلا الْمُتَّقِينَ** "-الزخرف (67) قالت: فما لبثنا أن تزوجنا و اجتمعنا في الحلال"[1].

إن المتأمل في "طوق الحمامة" يجد أن الخبر يمثل تقريبا نصف المادة، التي تتكوّن منها الرسالة، في حين يمثّل الشعر النصف الآخر، ذلك أنّ ابن حزم يلاحق الخبر بالشعر، ويسعى في أغلب الأحوال إلى جعل الشعر ما كان تضمّنه الخبر سردا.

ونلاحظ أن هذه الأخبار غير متجانسة من حيث الكم، فبعضها كان شديد الإيجاز لا يتجاوز الجملة أحيانا، يوردها دون تفصيل يذكر، وبعض هذه الأخبار طويل يمتد على صفحات، كالخبر الذي أورده ابن حزم عن عشقه لجارية أيام صباه، ويمتد ذلك من الصفحة السابعة بعد المائة، إلى الصفحة العاشرة بعد المائة، كما يبدو أن بنية هذه الأخبار تأثرت بالمبدأ الذي ألزم به ابن حزم نفسه، في مقدمة الكتاب والمتمثل في أنّه يورد في هذه الأخبار، ما شاهده وعاينه، أو ورد عن ثقة يعرفه، ولا يشك في صدقه، لذلك فإن كثير من هذه الأخبار لم تكن في حاجة إلى سند، فابن حزم هو الذي يرويها باعتباره شاهدها أو عاشها.

ولقد اقتصرنا في "الطوق" على هذه العينات، لأنها الأبرز، ولأنها تستجيب للاختيار الذي ألزم "ابن حزم" نفسه في ابتداء الكتاب وفي خاتمته، وانطلاقا من هذا فإنّ رصيد ابن حزم كان التجربة والمشاهدة، وهوكما يبدو كثير الأصحاب، شديد الاختلاط بالناس وبشرائح مختلفة منهم، وهذا من شأنه أن يجعله واسع التجربة والمشاهدة، كثير الاطلاع قادر على جمع مادة كتابه بنفسه، ولا يكمن في الأسلوب الذي يقدّم فيه الموضوع،بل في اختيار الموضوع أيضا.

(1)- المصدر نفسه، ص 297.

و هذا يعني أن ابن حزم بفضل تلك القصص والتجارب، صار بإمكانه ممارسة دور المعالج النفسي- الاجتماعي، وذلك يتطلب بعد التعمق في الدراسة جرأة على "الاعتراف" وتلك خاصية امتاز بها ابن حزم، ولم تكن لتنقصه.

إنّ الطوق حافل بالمعلومات الثمينة عن حياة ابن حزم، والتي من خلالها نتعرف على شيء من أخلاقه وآرائه، وما تعرض له من الحب، وندرك الكثير عن أصحابه و حياته السياسية، والاجتماعية؛ أضف إلى ذلك تحليله لعاطفة الحب وما يتصل بها تحليلا نفسيا لطيفا، فضلا عما يضمه الكتاب من مقاطع شعرية من شعره.

كما استطاع ابن حزم أن يقدّم لنا صورة لواقع حياة الناس في موضوع "الحب"، كما أن الرسالة تحتوي على نظرة في الحب تشبه فلسفة أفلاطونية، وهي نوع من الحب العفيف أو ما يطلق عليه بالحب العذري و الذي كان قليل الانتشار في الشعر الأندلسي من قبل، إذ إنّ شرح الحب على هذه الطريقة يعتبر أمرا نادر الحدوث في الأندلس، وهو ما جعل بعض الباحثين المستشرقين يبحث في الصلة بين هذه الرؤية الأندلسية و ما طرأ على شعر الحب في أوروبا من تغيير خلال القرن الثاني عشر الميلادي.

ب- رسالة في مداواة النفوس:

تمهيد:

يقول "آسين بلاثيوس": عاش ابن حزم ألوانا من الظلم ما جعل عين الرقة واللين ينضب في نفسه، وشاهد من تلك الفوضى السياسية التي ضربت الأندلس في أيامه ما أنفر نفسه، وأوذي في كرامته و نفسه بما لقى من الاضطهاد، ورأى كيف أنكر الناس قدره، وكيف كانوا يتجهمون له ويقاطعون مذهبه الديني ويحرمونه، فقرر أن يعتزل الناس و الحياة ويستقر وحيدا منفردا في موطن أسرته مُنْتِ لِشَمْ، وهي بلدة على مقربة من وَلْبَة ،و قد تكون قرية كازا مونتيخا المعروفة الآن – وذلك بعد

أن صادر المعتمد بن عباد مؤلفاته وأحرقها – وفي انعزاله هذا ألّف كتابه " الأخلاق والسير في مداواة النفوس"، وهو أشبه باعترافات تفيض بالتشاؤم العميق [1]

و يقدم لنا ابن حزم في هذه الرسالة رؤيته في الحياة على نحو فلسفي أو عقلي حيث تقوم الحياة الاجتماعية في نظره على محور واحد، أحد طرفيه موجب والآخر سالب، أما الطرف الموجب فاسمه "الطمع" و هو ذلك المحرك أو الدافع الداخلي الذي يوجّه المرء نحو هذا الأمر أو ذاك؛ فالطمع موجود في كل مظاهر الحياة الاجتماعية من حب وطموح و أمل وحياة مادية...وإذا كان الطمع في هذه المكانة من حياة الأفراد فمن الطبيعي أن ينجم عنه "الهم"، وهذا الأخير هو الطرف السالب في محور الحياة الاجتماعية"[2].

ويقول ابن حزم:وكل ما نسعى إليه في هذه الحياة هو محاولة لطرد الهم، وأن الناس جميعا يتفقون في هذه الغاية،و يسعون إليها سواء في ذلك المتدين ومن لا دين له، والمتصوف والزاهد والفيلسوف والعازف عن اللذات والملحد وغيرهم.

ويعتبر ابن حزم أن لاقتلاع الهم من جذوره دون أن يولد بين عناصر المجتمع هما جديدا فهو التوجه إلى الله تعالى، فتلك هي الغاية المنشودة التي يسعى إليها الفرد مطمئنا،مرتاح البال. يقول ابن حزم: "فاعلم أن طرد الهم،هو الرجاء المطلوب، وليس إليه إلا سبيل واحد وهو العمل لله تعالى، فما عدا ذلك فضلال وبعد عن الله[3].

وابن حزم يقول بقوة الطمع في تعظيم جانب الشر في الحياة، ومنه استخلص بأن الهم دائما شر.

و يقترب ابن حزم في بعض آرائه الاجتماعية من أصحاب المدرسة النفسية، فنظرية "الطمع" أقل ما يقال عنها أنها تشبه ما يقال عن الغرائز وأثرها، وفي هذا يتوافق مع رأي "فرويد" الذي حصر جميع طاقات الغريزة في الإنسان تحت مسمى "ليبدو" واتخاذه الجنس ممثلا لكل القوى والطاقات.

(1)- ينظر آنجل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، مكتبة الثقافة الدينية، ص216.
(2)- ابن حزم، الرسائل، ص 325-326.
(3)- ينظر المصدر نفسه، ص327.

ومهما يكن في الآراء الاجتماعية التي أوردها "ابن حزم" من نقد إلا أنها تعبر عن مشكلاتنا اليوم، خاصة عندما يقول: أعظم ما يمر على الإنسان الخوف والهم والمرض والفقر".

ثم انتقل بعدها ابن حزم للحديث عن اضمحلال جميع أحوال الدنيا ولن تبقى إلا حقيقة واحدة وهي الموت، فمآلنا إلى الآخرة عاجلا أو آجلا وحينها لن نجد إلا عمل الخير الذي قدمناه لأنفسنا؛ يقول: "العاقل لا يرى إلا الجنة جزاء له".

ثم يعود إلى النصيحة فيقول: باب من أبواب راحة العقل: وهو ترك الاهتمام بكلام الناس، الاهتمام بكلام الخالق عزوجل. [1] وفيه ينصحنا بطرح المبالاة بكلام الناس واستغلال هذه المبالاة في طاعة الله عزوجل.

ثم عاد ينصحنا بأن القوة لله وحده، والفضل لله وحده، والملك لله وحده، وخيرنا من قدّم لنفسه اليوم ما ينفعه غدا يقول: من اتبع دينه(الاسلام) ، واتسع علمه وحسن عمله، فليسعد بذلك، فإنّه سيكون أقرب إلى الملائكة وخيار الناس.

ويستقصي معاني الفضيلة عند البشر مستدلا بآية من التنزيل الحكيم وحديث الرسول عليه الصلاة والسلام مشيرا إلى المزاج الشخصي الذي يكون لصاحبها، مرسخا بعض المفاهيم السلوكية التي عرفت في العصور المتأخرة، قال الله تعالى: " :وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ۝ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى]النازعات:40-

" وهذا جل الفضل، لأن نهي النفس عما تريد و تشتهي هو ردعها.

ثم عاد "ابن حزم" للحديث عن ظاهرة اجتماعية دينية منتشرة بكثرة في مجتمعاتنا وهي البغض والحسد، فلو طلب المسلم من الله أن يمنحه مثل ما منح من يحسده كان خيرا له من أن يبغضه ويدعو عليه يقول: "تمني الغلاء المهلك للناس ... ولمن لا ذنب له، وتمني وقوع البلاء لمن يبغضونه،

(1)- ينظر ابن حزم، الرسائل ، ص 338.

مع يقينهم أن تلك النيات الفاسدة لا تجلب لهم شيئا مما يتمنونه أو يحدثه، وأنهم لو صفوا نياتهم وأحسنوا الظن لأرادوا الراحة لأنفسهم وتفرغوا لمصالحهم."

يقول رسولنا الكريم: " خيركم خيركم لأهله" ويقول أيضا: "مازال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه."ويقول ابن حزم: من جار على أهله وجيرانه فهو أسقطهم، ومن سكت على الجور منهم فهو مثله، ومن لم يرضى عن الإساءة فهو أفضلهم و خيرهم و سيدهم. وفيه يخبرنا أن نحسن معاملة أهلنا وجيراننا وأن لا نقابل السيئة بالسيئة، وأن نعفو عند المقدرة.

وفي فصل العلم تحدّث ابن حزم عن فضل العلم ومرتبة المعلم ودوره في المجتمع، وأن الأمم ترقى برقي علمائها وعلومها، كما اعتبر العلم سببا لدخول الجنة ورفع الجهل عن الأمم يقول: بفضل العلم يهابك الجهال ويحبك العلماء، ويكرمونك، و هذا سبب وجيه لطلبه. فكيف بسائر فضائله في الدنيا والآخرة.[1]

يقول الرسول صلى الله عليه و سلم:"اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد"،وهذا لما للعلم من مكانة في الدين الإسلامي لأنه يفتح العقول و ينير الوجوه.

أما عن أحق العلوم وأجدرها بالتعليم والتعلم في نظره وعند العقلاء تلك الحالة التي يتوصل بها ويتقرب إلى الخالق العظيم، وتعينك على الوصول إلى رضاه، وفي هذا يقول: "أفضل العلوم ما قربك من خالقك سبحانه و تعالى، وما ساعدك في الوصول إلى رضاه"[2].

كما حثّ على دراسة سيرة الرسول الكريم لأن بها من العلم ما ليس بغيرها ومنها تؤخذ الأخلاق والفضائل يقول: من أراد جنة الآخرة وحكمة الحياة وعدل السيرة و الاتصاف بمحاسن الأخلاق كلها والاستحواذ على الفضائل بأسرها فلتكن أسوته محمدا رسول الله- صلى الله عليه وسلم- وليظهر أخلاقه وسيره ما أمكنه [3].

(1)- ينظر ابن حزم، الرسائل، ص 343.
(2)-المصدر نفسه ، ص 344.
(3)- ينظر ابن حزم، الرسائل ، ص 345.

وفي فصل الأخلاق والسير تحدّث عن الصبر والدهاء والثقة ومعرفة عيوب النفس والكرم والعفة والعدل والتسامح وكلها صفات حميدة وجب على المسلم أن يتحلى بها ويعلمها لأبنائه؛ كما تحدّث عن الصفات التي يجب على المؤمن أن يبعدها عنه ويبتعد عنها منه: الظن بالسوء، وتقريب الأعداء من النفس، والظلم، وغفلة النفس ونسيانها، والإفراط في الأنفة. يقول:

"احرص على أن توصف بسلامة الجانب، واحذر أن توصف بالدهاء فيكثر المحتاطون منك، حتى لا يضرك ذلك، ولا يزعجك"

"عوّد نفسك على ما تكره، ينقص همك ...ويكبر سرورك ويتضاعف إذا أتاك ما تريد مما لم تكن قدّرتَه ولا توقعت منه ذلك".

"الغادر يفي بالمحدود والوفي يفي بالمحدود والسعيد في دنياه هو الذي لم يضطره الزمان إلى امتحان الإخوان"[1].

وفي هذا السياق يذهب ابن حزم للاعتراف "بوجود قيمة لتديُّن الآخرين، فهم لا يدينون بالباطل المحض، بل في تدينهم شيء من الحقيقة وجزء من الإسلام، يتفاوتان من دين إلى آخر. ولا عجب أن يصدر هذا الموقف من ابن حزم، وهو القائل في إحدى حكمه"[2]: ثق بالمتدين حتى ولو علمت أنّه على غير دينك، ولا تثق بالمستخف وإن كان على دينك"[3]

ولعل هذا الموقف الإنساني يخفف شيئا ما من الطبع الحاد الذي لازم ابن حزم، وحمله على تجريح مخالفيه.

(1)- المصدر نفسه، ص347.
(2) -عدنان المقراني، نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2008، ص67.
(3)- ابن حزم، الرسائل، ص 350.

وفي فصل الإخوان والصداقة والنصيحة: تحدث ابن حزم عن فضل الإخوان والصداقة الطيبة الحقة الدائمة، فالصديق وقت الضيق والصداقة الحقة هي التي "يشاركك صديقك فيها نفسه وماله لا لسبب معين ،بل لأنه فضلك وآثرك على من سواك بحب صادق."

أما عند تحليله للأنماط الخلقية السلوكية، فيطلعنا ابن حزم على مراتب النصيحة ومتى يتأكد فعلها ومتى يذم؟ يقول: " النصيحة مرتان: فالأولى فرض وديانة، والثانية تذكير و تنبيه، وأما الثالثة فتوبيخ وتقريع، وليس وراء ذلك إلاّ التركّل (الضرب بالرجل) واللطام، اللهم إلا في معاني الديانة، فواجب على المرء إلا أن يزيد النصح فيها رضيَّ المنصوح أو سخط، تأذّى الناصح بذلك أولم يتأذّ.."[1].

كما تحدّث ابن حزم عن بعض الظواهر الاجتماعية السائدة في المجتمع الأندلسي منها: " التلوّن المذموم، هو التكلف الذي لا معنى له، و انتقاله إلى تكلّف آخر أعظم منه في عدم الفائدة، ومن حال لا معنى لها، إلى حال لا فائدة منها بلا سبب يدعو إلى ذلك."[2]

واعتبر الثبات من المظاهر والأخلاق التي وجب على المسلم التحلي بها، كما أمرنا أن نُشغِل فكرنا وعقلنا في الطاعات والفضائل واجتناب المعاصي والرذائل، كما نهانا عن الحمق في ارتكاب المعاصي والرذائل لأن الحُمق ضد العقل ولا واسطة بينهما إلا السخف، وهو والقول و العمل بما لا يحتاجه ، وهو من الأخلاق الذميمة، كما نهى عن التعدي وقذف بيوت الناس بالحجارة والتخليط في القول.

وعن الغرور يقول: "للمعجب: عُد إلى نفسك، فإن عرفت عيوبها فقد داويت غرورك...وإن أُعجبت بفكرك، فخمن في كل فكرة سوء تمرّ بخيالك وفي الأمنيات السيئة الدائرة بفكرك، فستعرف نقص عقلك حينئذ.. وإن أعجبت بأرائك فتذكر سقطاتك ولا تنسها... وإن أُعجبت بعطائك فتفكّر في ذنوبك وتقصيرك وفي عيوبك ووجوهها.. وإن أُعجبت بعلمك، فاعلم أنّه لا فضل لكَ فيه

(1)-ابن حزم، الرسائل ، ص 364.
(2)- المصدر نفسه، ص 377.

وأنّه موهبة و عطاء من الله وهبك إياها ربّك تعالى فلا تقابلها بما يغضبه.. وان أعجبت بشجاعتك فتفكر فيمن هوا أشجع منك.. وان أعجبت بسلطانك في دنياك فتفكر في معارضيك ومن هم في مثل سنك ونظائرك ولعلهم وضعاء و ضعفاء.. وإن أُعجبت بما لديك من مال فهذه أسوا مراتب العجب فانظر في كل وضيع خسيس فهوا أغنى منك فلا تفرح بحالة يفوقك فيها من ذكرت.. وإن أعجبت بحسنك و جمالك ففكر فيه يولد عليك مما نستحي نحن من إثباته وتستحي أنت منه.. وإن أعجبت بإعجاب إخوانك بك فتذكر ذم أعدائك لك..وإن أعجبت بحسبك فهذه أسوأ من كل ما ذكرنا آنفا، فهذا الذي أعجبت به لا فائدة ترجى منه، في دنيا ولا في آخرة،ذلك لأنك لم تختاره بيدك... فإن أعجبت بولادة الفضلاء إياك فما أخلى يدك من فضلهم إن لم تكن أنت فاضلا، وما اقل غناءهم عنك في الدنيا والآخرة إن لم تكن محسنا..."[1]

وهنا ينبه ابن حزم الناس أن كل شيء زائل ومنتهي، فلا تغرَّنك الحياة الدنيا ونعمها، فالجنة أنعم وأبقى.

كما أمرنا بالدهاء والحزم والوقار والرزانة والسلامة، ونهانا عن الغفلة والتضييع والسخف.

وفي نظره فإن أصول الفضائل أربعة هي: العدل والجود والفهم و النجدة، أما منابع الرذائل فأربعة أيضا هي: الجور والجهل والجبن والشح.

واعتبر الكذب من أقبح الصفات جميعا، لأنها نوع من أنواع الكفر يقول: "لا خلق أسوأ من الكذب، وما حسبك بعيب يكون الكفر نمطا من أنماطه. فكل كفر كذب...والكذب ناتج من الظلم والجبن والجهل، لأن الجبن يؤدي إلى إذلال النفس، و الدجل يبعد النفس عن عزتها [2] والكذب أصل كلّ ابتلاء لذا اعتبره ابن حزم كفر لأنه يجر صاحبه إلى معاصي عديدة.

(1)- ابن حزم، الرسائل، ص392.
(2)-ينظر المصدر نفسه، ص 381.

وفي خاتمة هذه الرسالة لا يسعنا أن نقول إلاّ كما قال "آسين بلاثيوس": إنّه أشبه بدفتر يوميات، كتب فيه ابن حزم تجارب أو اعترافات و حقائق تتصل بسيرة حياته، و تأتي هذه الملاحظات دون ترتيب، ذلك أنّ القصد منه التربية و التعليم، ولم يهتم في تسلسلها بمنطق معين. فعند قراءتنا له نجد فيه الوقائع كما دونها رجل فطن شديد الملاحظة مرّ بتجارب كثيرة، صائغا إياها في شكل حكم و مبادئ عامة [1].

كما اتبع ابن حزم الأسلوب الوعظي الحكمي، مع عدم مراعاة الترتيب والتنسيق، فكلما خطرت في باله فكرة دوّنها ولم يراع ما قبلها ولا ما بعدها، كما لا يخلو الكتاب من الفقرات الطوال، مثل الفقرة التي ذمّ فيها الخيلاء و الغرور، أو تلك التي يخبرنا فيها ببعض الصفات أخلاقية الذميمة التي يراها في نفسه، ويقر بها في تواضع وإخلاص، و يصف ابن حزم أخلاق البشر في أسلوب سلس وبسيط،في مواضع أخرى من الكتاب.

وأعظم قيمة لهذه الرسالة التي صدرت عن نفس يشوبها التشاؤم والتصوّف: هي أنها تقدّم لنا صورة واقعية لمسلمي الأندلس و حالاتهم النفسية في القرن الخامس الهجري، وأهم الصفات والأخلاق التي كانت منتشرة في مجتمعهم؛ خاصة ما تعلق منها بحياة ابن حزم نفسه.

(1)-آنجل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الاندلسي، مكتبة الثقافة الدينية، ص 217.

الفصل الرابع:
رسائل ابن حزم الأندلسي في سياقها النفسي.

تمهيد:

شهدت الحركة النقدية حديثا العديد من المناهج، ومن بين هذه المناهج نذكر: المنهج النفسي الذي يهدف إلى تحليل النصوص ومقاربتها من الجانب النفسي للمبدع وما مدى تأثر العمل المبدَع بنفسية الكاتب.

والقراءة النفسية واحدة من القراءات النقدية التي استهدفت قراءة النص الأدبي، وهي تنطلق من منهج نفسي متقن، وذلك في استخدام الأدوات المناسبة من أجل الوصول إلى الغاية المرجوة من النص.

ويتناول المنهج النفسي عند دراسته للأدب ثلاثة اتجاهات هي: المبدع و الإبداع و متلقي الابداع أو قارئه، فيقدم عن كل اتجاه من هذه الاتجاهات تصورا، لما يمكن أن يكون قد تحدّث عنه الكاتب في مبدَعِه.

وهناك من النقاد من اعتبر المنهج النفسي في دراسته للفنون والآداب–وما قدّمه من أفكار وآراء – أقرب إلى التحليل النفسي منه إلى النقد الأدبي أو الدراسة الأدبية.

أولا: تعريف المنهج النفسي:

الأدب ترجمان الحياة، ومنه يستلهم الأديب تجاربه العقلية والنفسية و يترجمها نشاطا أدبيا، ولهذا فالأدب بعبارة أخرى مرآة عاكسة لعقل الأديب ونفسيته[1]، ويقوم المنهج النفسي على ربط الأدب بالحالة النفسية للأديب، ويعمل بالضرورة على دراسة الأنماط النفسية الناقلة للأعمال الأدبية والوقوف على القوانين التي على أساسها تحكّم هذه الأعمال في دراسة الأدب، ومن أهم رواده: "سيغمون فرويد، كارل يونغ، وأدلر [2]

وفي أبسط تعريفات المنهج النفسي: هو ذلك المنهج الذي يُخضِعُ النص الأدبي للدراسة النفسية، محاولا الاستفادة من النظريات النفسية في تفسير الظواهر الأدبية، والكشف عن أسبابها وعلَلِها، وأصولها الخفية، وخُيوطها الرفيعة، وما لها من أبعاد وآثار.[3] وهو المنهج الذي يبحث في المؤلفات عن الحالة النفسية لمؤلفيها، ومدى تأثير الحياة النفسية على سلوكه وكتاباته.

ويستمد المنهج النفسي آلياتِه من نظرية التحليل النفسي أو "التحلسفي" على حدّ نحت "عبد المالك مرتاض"، والتي أسسها "سيغموند فرويد"(1856- 1939) في مطلع القرن العشرين، فرُد على أساسها السلوك الإنساني إلى منطقة اللاوعي (اللاشعور).[4]

ففي نفس كلّ امرىء رغبات مكبوتة ومدفونة ، تصارع دوما لإشباعها، حيث تظهر في أشكال مختلفة كالأحلام، الهذيان والأعمال الفنية ؛ والفن هنا تصور لما لم يستطع الفنان تحقيقه في واقعه الاجتماعي، واستجابة تلقائية للمثيرات النائمة في الأعماق النفسية، والتي قد تكون رغبات

(1)- ينظر عبد العزيز عتيق: في النقد الأدبي، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت لبنان، ط1972.ص295.
(2)- ينظر أحمد الرقب: نقد النقد، يوسف يكاد يكون ناقدا، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان2007، ص91.
(3)- ينظر عبد الله عبد الجواد: المنهج النفسي في النقد، دراسة تطبيقية على شعر أبو الوفاء، مجلة الحرس الوطني، العدد16، ص 87.
(4)-ينظر يوسف وغليسي: مناهج النقد الأدبي، ص 22.

جنسية(حسب فرويد)، أو شعور بالنقص يقتضي التعويض(حسب أدلر)، أو مجموعة من التجارب والأفكار الموروثة المخزنة في اللاشعور الجمعي (حسب يونغ) وهذا النوع الثالث نجده الغالب عند ابن حزم في رسائله، فمعظم ما كتبه هو خلاصة تجاربه في الحياة، أوما وجد أهله وأقرباؤه يفعلونه أوهي أفكار وقصص عاشها أصحابه.

وتعود بدايات المنهج النفسي في النقد الأدبي إلى تلك الملاحظات التي يمكن أن تتجلى من بعض سياقات نظرية أفلاطون عن مدى تأثير الشعر على العواطف الإنسانية، حيث أنه وصل بين الإبداع (العمل الأدبي)ونفسية المبدع (الأديب)، وذلك من خلال نظرية التطهير باستثارة شعور الخوف والشفقة في آن واحد[1]

ويبدو أن نظرية التطهير مرتبطة بالعمل الأدبي وبوظائفه النفسية، والتحليل النفسي في الأدب والنقد ظهر حقيقة مع "سيغموند فرويد" الذي يعتبر أن الإبداع الأدبي ثري بطبقات متراكمة من الدلالة، فهو يكون محاولة لملء رغبات أساسية متخيلة كانت، أم وليدة عالم الفانتازيا، ولا يكون الشغف شغفا ما لم يَحُلْ بينه وبين الإشباع حائل مثل التحريم الديني، أو المنع الاجتماعي[2].

والمنهج النفسي من وجهة نظر اتجاهات النقد الحديثة، يهدف إلى تحليل لغة النص الأدبي، ليصل إلى مكامن النفس اللاشعورية للأديب، من طريق تحليل جل الإشعارات والصور البلاغية المضمرة في بنية العمل الأدبي، وهذا ما يجعله يجمع بين الأسس النفسية ومثيلاتها النقدية ليقف على حقيقة منطق اللاوعي من خلال تحليل لغة الإبداع ولغة اللاشعور.

إذا يهتم المنهج النفسي بنفسية الأديب وتأثير هذه النفسية أو الحالة اللاشعورية على أدبه وآثاره وذلك عن طريق تطبيق آليات وإجراءات المنهج النفسي على الأعمال الأدبية وذلك من خلال إسقاط الحالة النفسية للأديب على عمله وأدبه.

(1)- ينظر صالح هويدي: النقد الأدبي الحديث، قضاياه و مناهجه، دار الآداب، ص 80.
(2)-ينظر ميجان الرويلي، سعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط32002، ص333.

-أما التحليل النفسي فهو الدراسة العلمية لبعض أوجه نشاط الفرد وما يتضمن من سلوك ظاهر وتجارب ذاتية شعورية أولا شعورية، ويمكن القول أن موضوع السياق النفسي ليس هو الشعور واللاشعور، بل هو الإنسان في شموله و إنسانيته و مشاعره، من حيث هو وحده بيولوجية اجتماعية ذات تاريخ.[1]

ثانيا: مفهوم السياق النفسي وبنيته:

أ- مفهومه:

إن الغاية من دراسة السياق النفسي، تتمثل في التمييز بين المعنى النفسي، والمعنى المنطقي، فالمعنى النفسي يختلف باختلاف الأفراد، فهو ذاتي بخلاف المعنى المنطقي الذي يتميز بالموضوعية، ويُعدّ المنهج النفسي أحد المذاهب المعروفة في مجال الدراسة الأدبية، والذي يعتبر أنّ التعبير الفني صياغة لتجربة تحكمها مثيرات وحوافز داخلية وخارجية، كما أنّ هذا التعبير أو العمل لا ينفصل عن شخصية مبدعه، لكن المبدع عندما يعبّر عن نفسه أو فكره، من خلال النص، فإنّه لا يستطيع الخروج عن الإطار اللغوي الذي يشكّل وسيطا بين المبدع والمتلقي، فاللغة وجودها الموضوعي، الذي لا يستطيع المبدع بدونه بناء النص الأدبي، مع إجراء بعض التعديلات في معطياته[2].

- وتؤكد دراسة السياق النفسي، على المنابع النفسية للنص الأدبي، ودورها في إضفاء القيمة الجمالية عليه، فالتحليل النفسي للنصوص يتضمن الجانب الانفعالي فهو يقوم على دلالات الألفاظ ومعانيها النفسية عند الأفراد، فاللغة لا تحتكم إلى العقل فقط، بل تمتزج أحيانا بالعاطفة، فالأديب عندما يستعمل اللغة فإنّه يقوم بتوظيفها واستغلال إمكاناتها للتعبير عن أغوار نفسه، وهو في تحقيق هذه الغاية يَعمدُ إلى تسخير ما يستطيع تسخيره من قدرات اللغة وفنونها؛ كما أنّ فهم المعاني يتفاوت بين الناس بحسب استعدادهم وقدراتهم، فصور الأشياء تتلون في الأذهان بحسب كيفية

(1)- ينظر سيغمون فرويد: الموجز في التحليل النفسي، ترجمة سامي محمود علي، مكتبة الأسرة، ط2000، ص 29.
(2)- ينظر المهدي إبراهيم الغويل، السياق وأثره في المعنى، دار الكتاب للنشر و التوزيع، ص112-114.

إدراكهم لها، وفي هذا يقول "حازم القرطاجني": "إنّ المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان، فكلّ "موجود" خارج الذهن إذا أدرك صارت له صورة في الذّهن، تطابق ما تصوره ، فإذا عبّر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك، اختار اللفظ المعبّر عن تلك الصورة لإفهام السامعين، فصار في أذهانهم وجود آخر للمعنى، من جهة دلالة الألفاظ. فإذا أُحتيج إلى وضع رسوم من الخط تدلّ على الألفاظ لمن لم يتهيّأ له سمعها من المتلفظ بها، صارت رسوم الخط تقيم في الإفهام هيآت الألفاظ فتقوم بها في الأذهان صور المعاني فيكون لها أيضا وجود من جهة دلالة الخط على الألفاظ الدالة عليها"[1]

وهذا يعني أنّ المعاني والصور الموجودة في الذّهن ليست نقلا حرفيا للواقع –الاجتماعي أو النفسي– لأنها خاضعة للعقل والمنطق والعاطفة، ولهذا فإنّ التعبير عن الأشياء يكون تعبيرا عن الصور والمعاني التي تكوّنها، ودرجة الفهم تتفاوت بتفاوُت المدركين لها.

–إنّ المعنى الأدبي ليس معنى موضوعيا ثابتا لأنّه ليس له وجود موضوعي خارج الذّهن في الحقيقة، ومادام هذا المعنى يتكون داخل الذهن من خلال الصور المدركة، فإنه لا مناص من الرجوع والاستناد إلى الشخص المدرك نفسه عند عملية تفسير النص[2]؛ ولهذا يرى بعض الفلاسفة أن الأشياء لا تحمل معنى ولكن المعنى في عقولنا، فالفنان يقصد من عمله الفني معنى، وكل منّا يقدر هذا المعنى تقديرا خاصا، فيحدث لذلك التفاوت[3]

(1) -حازم القرطاجني، منهاج البلغاء و سراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن خوجة، دار العرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1981.، ص18-19.
(2)- ينظر المهدي إبراهيم الغويل، السياق وأثره في المعنى، ص115.
(3)- ينظرعز الدين اسماعيل، الأسس الجمالية في النقد الأدبي، دار الفكر العربي، ط1، 1955، ص80.

فالشعر بوصفه بناء لغويا متميزا، لا يعني أنه انعكاس مباشر للواقع،أو أنّه ينقل لنا الواقع بحذافيره، بل هو بنية موحدة تمنحنا رؤية فنية للحياة وتعبيرا رمزيا عنها، وبفضله يُكشف اتصال الإنسان بمظاهر الوجود الخارجي(1)

-إن العامل المشترك بين الأدب وعلم النفس، هو دراسة الأفكار والعواطف والمشاعر، إلا أنّها تفرق عنها في أن علم النفس لا يقصد من وراء هذه الدراسة الكشف عن العقد النفسية لأن مجرد الدلالة على هذه العقد أمر خارج عن نطاق الأدب، والذي يهُمنا في هذا الجانب بيان قدرة الشاعر على تحويل هذه الصور الذاتية الفردية إلى صور عامة ظاهرة(2).

- ومن الجدير بالذكر أن السياق النفسي وتفاوته بين المتلقين يكشف لنا عن سمو القرآن الكريم من الناحية الأدبية، ومن مظاهر هذا السمو اتساعه لأكثر من معنى بحيث يصعب علينا في كثير من المواضع تخصيص المعنى لوجه دون آخر، ولهذا فإن تعدد المفاهيم بحسب قدرة المتلقين وتوجههم أمر لابد من التسليم به، ففي القرآن ما يرضي أهل العلم والحكماء إلى جانب عامة الناس، وقدرة القارئ على أن يأخذ لنفسه شيئا من القرآن ليست دليلا على أنّه يفهمه فهما كاملا، فهو يُفهم منه ما وسعه عقله وإدراكه، ويترك لغيره...أن يفهموا منه أشياء أخرى ولذا فإنه ينبغي أن لا نزعم أن النص ملك لعقولنا وأنفسنا، لأن عملية التحليل أوالفهم الكامل عملية جماعية لابد أن يشترك فيها كثير من المجتهدين(3).

ب- بنية السياق:

نال السياق مكانة مهمة،ودرجة رفيعة، وعُنِيَ باهتمام بالغ في تحليل الخطاب، "لأنّه المرجع الذي يعود إليه المتلقي حتى يتمكن من فهم مادة القول، ويكون لفظيا أو قابلا للشرح اللفظي" ولتذوق

(1)-ينظر ريتا عوض، بنية القصيدة الجاهلية، دار الآداب، ط1، 1992، ص175.
(2)-ينظر محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، دار الثقافة، ط1973، ص427.
(3)- ينظر المهدي إبراهيم الغويل، السياق وأثره في المعنى، ص 126.

النص الأدبي وتفسيره،لابد من معرفة السياق وإدراكه، وهناك عدة عوامل ساعدت في بناء السياق منها:

1) وجود شخصين على الأقل: أحدهما فاعل حقيقي،أي موجود فعلا، والآخر فاعل على جهة الإمكان، وهما المتكلم أو المخاطب على التوالي، ويشترط أن ينتميا إلى جماعة لسانية على الأقل، أي مجموعة من الأشخاص لها نفس اللسان(اللغة)، واتصال سُبل الاتفاق والانسجام للقيام بالفعل المشترك" الإنجاز".
2) الديناميكية المحركة، و يعتبر أن السياق عبارة عن متوالية من أحوال اللفظ، و ليس مجرد لفظ فكل سياق هو يعبر عن اتجاه مجرى الأحداث، ولما كان ينبغي أن تتحدد السياقات من الوجهة النظرية، كان من الواجب أن تكون لها نهايات: إذ يتعين أن نعرف أية شروط يجب أن يستوفيها العالم الممكن حتى نصف الحالة الابتدائية أو النهائية للسياق. ويتحدد السياق الواقعي بظرفي الزمان والمكان أين تتحقق النشاطات المتداخلة بين المتكلم والمخاطب والمشتركة بينهما، وبحيث تستوفي خواص "الآن " و" هنا" معرفيا و منطقيا، وفيزيائيا ؛و هذا لا ينفي وجود مجموعة من البدائل في كل سياق واقعي، وكل جزء من أحواله الوسطى ، فبعضها قد يكون معتادا عليه، وبعضها الآخر قد يكون ممكنا ومتخيّلا[1].
3) ظهور علاقات جديدة تتطلب موضوعات جديدة وأشخاص جدد، يطلق عليها اسم الفاعلين، فيهم فئة صغرى يعتبرون المشاركين الحقيقيين وهؤلاء يتم اختيارهم حسب خصائصهم المميزة، أي أحوال إنجاز أفعالهم في السياق الواقعي، وهوما ينجر عنه ظهور وظيفتين: وظيفة حال التكلم، ووظيفة حال المخاطَب، أي وجود متكلم ومستمع، وتتمايز قيم هذه الوظائف في كل حالة من السياق، وهذا لا يتحقق إلا بـ:

(1)-ينظر فان دايك، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي و التداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، ط2000، ص258.260.

- معرفة العام الذي تؤول فيه العبارة.
- معرفة المقامات المتنوعة للسياق.
- معرفة اللغة المستعملة ومعرفة أنساق أخرى لضروب مواضع الفعل المشترك "الإنجاز" إذ بدون هذه المعرفة لا يمكن معاملة العبارة معاملة لفظية، ولا يمكن إنتاجها ولا تأويلها.

4) يبدو أن المفاهيم المدرجة هنا على نحو اصطناعي تكون أساسية في السياق إلا أنه يبقى علينا أن نرى ما إذا كانت هذه المفاهيم كافية لتحديد شروط صفة المناسبة تحديدا كاملا. ذلك أنّ مهمة النظرية التداولية معقدة غاية التعقيد حتى إنّه لا يقاس بها التعقيد الدلالي المتعدد العناصر التي تقوم العبارات بالنظر إليها ، وتظهر هذه التعقيدات بوجه خاص في تركيب أفعال الكلام والفعل المشترك الإنجاز.[1]

ثالثا: القراءة وتفسير السياق النفسي للنص:

إذا كانت القراءة النفسية، تعنى بالوظيفة النفسية للنص، فإنها تبني مقولاتها على السياق، والنص المقروء – نفسيا– هو الذي يحقق قصدية صاحبه، وذلك فيما يمتلك من التعبير والدلالات، وهي دلالات " يتعين على القراءات النقدية تحديد مكوناتها وتفسيرها[2]، وهذا يفضي إلى القول بأن القراءة النفسية تتضمن التحليل والتأويل وتفسير السياق، كما تسعى القراءة النفسية إلى مواجهة النص بافتراضات معرفية، انسجاما مع طبيعة انتماءاتها العلمية بهدف الوصول إلى تصور نفسي للنص الأدبي، وهي في ذلك غاية التنظير "الذي يريد أن يصل إليه، انطلاقا من معرفة النص من داخله"[3]

والنص يتكون من العديد من السياقات التاريخية والاجتماعية والنفسية، والتي تمكن الآليات النقدية المتقنة من تحديد طبيعته وإلى أي نوع ينتمي، وكذلك دلالات رموزه و شفراته ونظامه اللغوي، وهذا يدلّ على أن النص الأدبي خاضع لاحتمالات، وليس شيئا ثابتا، وينظر إلى السياق

(1)- ينظر فان دايك، النص والسياق، ص262.
(2)- ينظر سامي الدروبي، علم النفس و الأدب، دار المعارف، مصر، 1971، ص80.
(3)- يمنى العيد، في معرفة النص، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، ص17.

النفسي من منطلق معرفي، والعلم الذي يعيننا على فهم وتحليل هذا النوع من السياقات هو علم النفس، معتمدا على الأدوات النفسية، ومقولات المنظرين النفسيين الذين يعتبرون أن مجال هذا العلم هو الذي يجعله يتصل بحقول الوظائف النفسية الأشد تركيبا وتعقيدا، مثل الكلام و الاستيعاب والتفكير والتخطيط والبحث عن حلول للمشكلات المختلفة.

وهذا يعني أن القراءة النفسية الجيدة لسياق النص تساعد صاحبها في الربط بين متلقي النص وقارئه و مدى التفاعل بينهما على أساس مبدأ القصدية، وبذلك تصبح تجربة استيعاب النص و فهمه أكثر غنى، ويصبح النص المقروء أكثر دلالة ووضوحا مما كان عليه سابقا، الأمر الذي يؤكد على أهمية السياق النفسي الذي يتم من خلاله إنتاج النص وفهمه، ثم إعادة تكوينه لدى القارئ و المتلقي، مما يجعل الأساس و الجوهر الذي يرتكز عليها البحث هي تأويل النصوص.

والقراءة بهذا الشكل تدعو إلى مزيد من الدراسة السياقية، وهي مرهونة باستجابة القارئ، وحنكته في الكشف عن مكنونات السياق، ووضع الاحتمالات الخاصة به، لأن القارئ هو من يُضفي على النص أبعاداً جديدة لم تكن موجودة في النص سابقا[1]، ويهدف إلى احتواء النص والسيطرة عليه، وهذا لا يتم إلا بقارئ متميّز ذي ذخيرة غنية تعادل السياق المنشود في النص[2]

والتعامل مع النص من وجهة نظر نفسية، يعني احتواء النص على قيم كامنة، ولذلك تمكن عملية قراءة السياق أبعادا من التخصيص والتأويل، وللنص الأدبي تراكيبه و أشكاله وسياقاته العملية الإدراكية والنفسية والتداولية والثقافية، كما له جهتان: استقبال وتلقي، وهما عمليتين ضروريتين ليتم اكتماله وتحققه فنيا.

(1)- ينظر نبيلة إبراهيم، القارئ في النص، نظرية التأثير والاتصال، مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الأول، ط1984، ص120.

(2)- ينظر محمد عيسى، القراءة النفسية للنص الأدبي العربي، مجلة جامعة دمشق، المجلد 19، العدد1+2، ط2003، ص29.

وإذا كان التداعي أساسا مهما في تفسير النص، فإن صياغة السياق الصياغة النفسية المطلوبة، هي أبرز غايات القراءة النفسية، وليس الأمر تماهيا من جانب القارئ النفسي، بل هو الانسجام مع أدوات القراءة ذاتها، إذ أن الناقد النفسي لا يكتفي، باستنطاق الدلالات النص الكامنة ، بل يستضيف تأويلاتها، ويتتبع دوافعها و أسبابها، فيعيدها إلى مرجعياتها اللاشعورية في الحياة الباطنية، و يرجعها لقضايا الغرائز واللاوعي الجمعي، وغير ذلك، محاولا الكشف عن العلاقات التي تربط بين تلك الدلالات،و الصلة بينها والعناصر الأخرى المكونة لسياق النص، وهذا ما يجعل القارئ النفسي يظن أنّ النص يقدّم له مادة نفسية غنية، طالما بحث عنها في أثناء تتبعه لقضايا الإبداع والفن، ويغدو تأويله له شكلا من أشكال فهم المغزى العام للنص من منظور نفسي، ويقوم على الدلالات التي عُثِر عليها في النص، وعمل على تأويلها تأويلا مناسبا[1]

وهذا يعني أنّ فهم سياق النص يؤدي إلى قراءات مختلفة على الرغم من بنائها على منهج واحد، هو المنهج النفسي، لأن العبرة تكون في تفسير السياق وفهم طبيعة النص وتأويلاته المختلفة، والقارئ النفسي هومن يكتشف سيمات نفسية في سياق النص، وهذه السمات لا تكون إلاّ في عيني الناقد النفسي الفذّ.

ولهذا فقد أولينا أهمية بالغة للحب وفلسفته عند ابن حزم الأندلسي ومدى تأثير هذا الحب في نفسيته ومن ثمة في كتاباته.

رابعا: الحب وفلسفته عند ابن حزم:

يعتبر كتاب "طوق الحمامة" كتابا في الحب، وأيضا في السيرة الذاتية، ويقترب كثيرا من حياة ابن حزم خاصة الجانب العاطفي منها ، وكذا الحياة الوجدانية لكثير من رفاقه ومعاصريه، الذين شغلوا وظائف رفيعة في القضاء و الإدارة ، كما جمع "ابن حزم" في كتابه ما بين الواقع التاريخي وبين

(1)- ينظر محمد عيسى، القراءة النفسية للنص الأدبي العربي، ص35.

الفكرة بمفهومها الفلسفي، وقد دعم أفكاره بحكايات عاشها أو سمعها من ثقاة، واختار لها العديد من الأشعار المناسبة لكل حالة.

واعتبر ابن حزم التوافق والتنافر بين النفوس مولود مع ولادة البشر، فقد تحب شخصا بدون سبب واضح، كما قد تستثقل آخر حتى ولو لم تره، وما هذا في نظره إلا أنّ الأرواح قد تلاقت من قبل في الملكوت الأعلى، فحدث لها في هذا العالم انجذاب إلى قرنائها، أي إذا لقيت الروح نصفها الثاني أو شقيقها أحبته، لاتفاق القسمين وازدواج الجزأين، وهذا تبعا لقوله تعالى: "هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها". وهذا يعني أن الحب لا يكون إلا إذا وجد التحابب السابق بين الطرفين، أي قبل حلول الروح في الجسد.

والحب عنده تقارب بين الأنفس، ناتج عن سعي الشبيه وراء شبيهه، لما يرى أو يتصور أو يتخيل فيه من جمال و حسن، أولما يبدو عليه من صور الكمال. وهذا التحليل الذي يعطيه لنا ابن حزم، يذكرنا بمناظرة أفلاطون: "لوفيدر" وفيها أن النفس جميلة تحب كل ما هو جميل و تشتاق إليه، وتنجذب نحو الأشكال الكاملة فيقع الحب الحقيقي و بأتم معنى الكلمة، بل إنّه عندما يخبر عن الانجذاب القائم بين المحب والمحبوب، يقول بأنّه يقوم على أساس الاستحسان.

والمتحابان عند ابن حزم لابد أن يكون بينهما تشابه واتفاق في الصفات الطبيعية[1]، مستدلا بالآيات والأحاديث، ومنها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي رواه الشيخان: البخاري ومسلم: "الأرواح جنود مجنّدة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف"[2]

استهل"ابن حزم" الرسالة بتعريف الحب فيقول: " الحب أوله هزل وآخره جدّ"،و قد تسابقت المعاني في وصفه ، مع أنّه لا يدرك إلا بالمعاناة، وهو ليس بمنكر في الشريعة، ولا محظور في الدين، إذ

(1)- ينظر سعد عبد السلام، مسألة الحب بين الدين و الفلسفة عند الإمام الفيلسوف ابن حزم الظاهري، جامعة الجلفة، دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد21، سنة2021، ص204-179، ص189.
(2)-ابن حزم، الرسائل، ص 117.

القلوب بيد الله عز وجل يقلبها كيفما يشاء؛ وقد وقع في شباكه كثير من الخلفاء والأئمة ، منهم بأندلسنا عبد الرحمان بن معاوية و حبه "دعجاء"، والحكم بن هشام بن عبد الرحمان بن الحكم وولهه بـ"طروب أم عبد الله"،و منهم محمد بن عبد الرحمان وقصة غرامه لـ" غزلان" أم بنيه عثمان والقاسم والمطرف معلوم، وكذا الحكم المستنصر وهيامه "بصبح" أم هشام المؤيد بالله رضي الله عنه، وامتناعه عن الإنجاب من غيرها...ومثل قصص الحب هذه كثير.ولولا أن للمسلمين حقوق في رقابهم و واجب عليهم أداؤه على أحسن وجه، لذكر نا من أخبارهم ما فيه الحزم وإحياء الدين...

و هو أمر كانوا ينفردون به في قصورهم مع عيالهم لا ينبغي أن نخبر عنه ولا أن نشيعه،و لولا ذلك، لأوردت من أخبارهم في هذا الشأن غير قليل "ويستطرد قائلا: " والحب، أعزّك الله، داء عياء، وفيه الدواء منه على قدر المعاملة، ومقام مستلذّ، وعلّة مشتهاة، لا يود سليمها البرء، ولا يتمنى عليلها الإفاقة."[1]

وللحب مراحل فصل فيها "ابن حزم"، منها أنّ لكل مراحل الحب جانبان لا ثالث لهما: جانب مضيء تفرح به النفس ويسر به القلب، وجانب مظلم تكره به الحياة وتضيق به الروح وسعيد الحظ من يكون من أصحاب النوع الأول.

خامسا: ابن حزم الرجل المحب:

اعتبر ابن حزم الحب" وضعا إنسانيا له القدرة على تغيير الإنسان المحب لحظة الحب، وبعد التجربة، إذ لابد من أن يخرج الإنسان بنوع جديد من الخبرة الخلقية، لأن التغيّر حصل في عالم النفس، ثم انعكس بالتالي على الجسم فحركت النفس الجسم كيفما تريد تحت نشوة علوية، سهلت الانتقال من حالة إلى حالة."[2]

(1)- ابن حزم،الرسائل، ص 103.
(2)-أحمد حامد الدباس، فلسفة الحب و الأخلاق عند ابن حزم الأندلسي، دار الإبداع للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، ط1993، ص122.

أحد أهم الملامح والسمات التي من الممكن أن نلحظها في شخصية فقيه الأندلس ومفكرها الأشهر، تلك السمة المتعلقة بحسّه المرهف ومشاعره الرومانسية الرقيقة، التي يؤثّر فيها الحب والغرام، فالبيئة الثرية المترفة التي نشأ فيها ابن حزم وتربى فيها، ساعدت كثيرا في صياغة رومنسيته المفرطة، وأسهمت في تشكيل شخصيته الحساسة الميالة للمشاعر الجياشة، "فابن حزم" ولد وعاش في قرطبة، حاضرة الأندلس الكبرى في عهد الأمويين، وتربى في جنبات قصورها العامرة الفخمة، وترعرع في حجرات ومخادع النساء والجواري اللاتي ملأن قصر أبيه وأقربائه، ولذلك فقد كان ميله المبكر للحديث عن الحب والهوى، أمرا طبيعيا لا استغراب فيه ولا تعجب، كل تلك الرومانسية، تفجّرت بشكل واضح في رسالة "ابن حزم" الشهيرة، المعروفة باسم " طوق الحمامة في الألفة والإيلاّف"، والذي يعدّه النقاد الأدبيين و الكتب —خاصة منها –التي شرحت أبعاد الحب الإنساني في الحضارة العربية الإسلامية، ويتناول فيه ابن حزم الفقيه ، عددا من قصص الحب العفيف العذري، سواء تلك التي وقعت معه هو في حد ذاته، أو مع غيره من الأدباء و الشعراء والأعيان.

ويرجح الدكتور: "إحسان عباس" في كتابه "ظاهرة ابن حزم في تاريخ الفكر الأندلسي"، أن الفقيه الشاب قد كتب هذا الكتاب في مرحلة مبكرة من حياته، وبالتحديد عقب خروجه من قرطبة، حيث تظهر نصوص الكتاب، مشاعر "ابن حزم" الحزينة على نكبة أسرته ومصير الأمويين، وتبدو شجونه واضحة جلية [1]

ولكن الذي يدعو للتساؤل كيف استطاع ابن حزم التوفيق بين اتجاهه السلفي الظاهري وبين دراسته لمسألة الحب، وبصيغة أخرى: كيف استطاع ابن حزم وهو الفقيه والعالم بالدين أن يتكلم ويكتب في موضوع الحب، الذي يعتبر من مواضيع الشعراء والعامة؟ وهل اتبعه في طريقه هذا فقهاء آخرون أو أنّه المتفرّد في هذا المجال؟

(1)- ينظر احسان عباس، ظاهرة ابن حزم في تاريخ الفكر الأندلسي، دار الشروق، عمان، ط1997، ص 39.

لقد عنى مجموعة من الفقهاء الظاهرية والحنابلة عناية كبيرة بمسألة الحب كابن حزم، وابن القيم والغزالي، مع أن هؤلاء الفقهاء عُرف عنهم الوقوف مع ظاهر النص الديني، كما اتهموا بالجمود والتحجّر والتزمّت، ومع ذلك انطلقوا في هذا الميدان الإنساني وأشبعوه بحثا وكتبوا فيه الكتب الكثيرة، كما اهتم مفكرو الإسلام به وكانوا على وعي تام وفهم عميق بجزئياته، فأكثروا فيه التأليف وصنّفوا فيه النظريات، واعتبروا أن الحب أشكال وضروب، أفضلها المحبة في الله ومحبة العباد لله، أو محبة الناس بعضهم البعض...، ومحبة العشق الذي لا دواء له إلا باتصال الأجساد و النفوس، وابن حزم يؤكد على أن كل هذه الأشكال من الحب تنتهي بانتهاء الغرض منها، إلا محبة العشق الصحيح فهي لا تنتهي إلا بالفناء والموت؛ ولذلك فإن كتابات ابن حزم في الحب، أختصت بكونها كتابة الفيلسوف والمحلل النفسي الذي يعتمد الإستقصاء والبحث، متكلا على الملاحظة والاستقراء، ليستنبط الأحكام والقواعد العلمية.[1]

سادسا: الحب دافع للإستقرار النفسي عند ابن حزم الأندلسي:

إن الحب عند "ابن حزم" عمل تربوي أخلاقي، "فكم من بخيل جاد، وقطوبٍ تطلق، وجبان تبسّل، وخشن الطبع تظرف، وجاهل تأدّب...، وذي شيخوخة تفتّ، وناسك تفتل[2]..." فالحب عنده ينطوي على قيم إيجابية عديدة خاصة ما تعلق منها بالأخلاق، فالمحبة تولّد الوفاء والصبر والكرم، وتفجّر طاقة الإنسان فتحرك فاعليته للإبداع، وترفع من ذاته الإنسانية، كما تطوّر جانبه الروحي، وتبدّل السلوكيات الشائنة إلى أفعال حسنة خيّرة، وبذلك يصبح الجبان شجاعا، والبخيل كريما والجاهل متأدّبا وهذا ما يؤكّده قوله: " من عجيب ما يقع في الحب أن يكون المرء شرس الخلق

(1)- ينظرسعد عبد السلام، مسألة الحب بين الدين و الفلسفة عند الإمام الفيلسوف ابن حزم الظاهري، جامعة الجلفة، دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد21، سنة2021، ص204-179، ص183-182.

(2)- ينظر ابن حزم، الرسائل، ص 105.

صعب المنال محبا للقيادة...فما هو إلا أن تنسّم نسيم الحب ...، وغرق في بحره، حتى تعود الشراسة لينا، والصعوبة سهالة...فترى المحبّ أنذاك يخفي حزنه ويكتم أسفه. (1)

ويرى ابن حزم أن الزواج هو النتيجة الحتمية للحب، فالحب عنده وسيلة للزواج والسعادة، بل وهي غاية أيضا، ولهذا لم يستطع ابن حزم إخراج الحب عن إطاره الديني.(2)

وقد أشاد ابن حزم بكرامة المحبين وبالعفاف في الحب، فهو عنده وجدانية وليس عبث مراهقين أو لهو غلمان، والإفصاح عنه من شيم الواثق الآمن، كما لم يتحرّج ابن حزم على من ينكر الحديث عنه بأن ذلك الإنكار من نسك الأعاجم، لأن الإسلام هو دين الدعوة إلى الشعور بما في الوجود من طيب وجمال. "فما كان رجال الدين يوما ...غُلف القلوب، ولا عُميَ البصيرة، ولا متلبّدي المشاعر ، بل إن ثقافتهم بطبيعتها تهديهم إلى معجزات الله في الجمال، وتدعوهم إلى تقديرها والاستمتاع بنعمها وحمد المبدع على صنعها (3).

ولهذا نجده يقيم النكير على الذين يكتمون الحب تصاونا، ويدّعون أنّه غير جائز في الشريعة، وما ذاك إلا لأن الحب عنده اضطراري لا اختياري، فهومن قدر الله، حيث يردّ قائلا على من اتهمه بالانمياع(4) يقول:

يلـومُ رجـالٌ فيـك لم يعرفـوا الهـوى		وسيان عنـدي فيـك لاحَ وسـاكتٌ
وهــل يُلــزم الانســانَ إلا اختيــارهُ		وهل بخبايا اللّفظِ يؤخذ صامتٌ(5)

(1)-ينظر المصدر السابق، ص 153-154.
(2)-ينظر حامد الدباس، فلسفة الحب و الأخلاق عند ابن حزم، دار الإبداع والنشر عمان، ط1993، ص176-177.
(3)-ينظر سعيد الأفغاني ابن حزم ورسالته في المفاضلة بين الصحابة، المطبعة الهاشمية، دمشق، ط1940، ص97.
(4)- الإنمياع، من الميوعة
(5)-ينظر ابن حزم، الرسائل، ص 155

سابعا: السياق النفسي في رسائل ابن حزم الأندلسي:

أ- في رسالة طوق الحمامة:

إن الحب حالة وجدانية نفسية، ترتبط بالقوى الكامنة في الإنسان أوما يصطلح عليه بالطبع، وهو شعور خفي يختلج في النفس يدفع المرء للعمل من أجل بلوغ هدفه و مراده، وبذلك تكون الطبيعة البشرية مصدرا للسلوك الخلقي، لأن الحب دافع فطري لا أثر فيه للدين، ويترتب عنه بحث الإنسان عن المنفعة و اللذة حتى ولو كان فيها مخالفة للدين، ويصبح الأهم تحقيقها استنادا لقاعدة: "الغاية تبرر الوسيلة"، زد على ذلك أن : "اللّذة عند أغلب اللّذيين[1] واحدة،- أي لا تفاضل في اللّذات – و هذا يعني أنّه ليس ثمة لذة تفضّل في لذتها على لذّة أخرى..."[2]

ولما كانت أخلاق المنفعة نسبية وظرفية و تختلف من شخص لآخر، فإن المنفعة واللذة في الأخلاق عند ابن حزم تستند إلى العقل و الدين معا.

- **باب علامات الحب**: وأمثلة هذا الباب كلّها تنتمي إلى الفئة الأولى من تقسيم "فرويد" للغرائز، وسنقدّم شرحا لكلّ مثال على حدى:

1) تحدث فيه عن الحب والحب يقع في النفس عن طريق النظر وللحب دلالات يدركها الفطن، ويهتدي إليها الذكي. وبما أن العين باب النفس، فأول هذه العلامات: إدمان النظر؛ وهذا المثال يندرج ضمن الفئة الأولى من تقسيم "فرويد" للغرائز، فالحب غريزة من الغرائز الجنسية تهدف إلى استمرار الحياة.

2) ومنها: الإبتداء بالحديث، فلا يقبل إلا على محبوبه حتى ولو أراد غير ذلك، والإنصات لحديثه إذا تكلم، ومقاومة النفس حتى لا يبتعد عن محبوبه وفي ذلك يقول شعرا:

---

(1)- اللّذيين: أصحاب اللّذة.

(2)- ينظر حامد أحمد الدباس، فلسفة الحب و الأخلاق عند ابن حزم، دار الابداع، عمان، الأردن، ط1993، ص 125.

وقِيــامي إن قمــتُ كــالأنجمِ العــا ليـــةِ الثابتـــاتِ في الإبطـــاء[1]

وهذا أيضا يندرج ضمن غرائز الأنا والغرائز الجنسية لدى تقسيم "فرويد" للغرائز والتي تهدف إلى استمرار الحياة، لأنه يتحدّث فيه عن الحب، والحب يجلب السعادة والإقبال على الحياة.

3) ومنها: اضطراب نفسي وتسارع دقات القلب عند سماع اسم المحبوب أو رؤيته ومنها بهت وروعة تظهر على المحب عند رؤية محبوبه فجأة وظهوره بغتة؛ وكذلك اضطراب يبدو على المحب عند لمحه شبيه محبوبه وحتى عند سماع اسم كاسمه فجأة.

وفي هذا المثال يتحدث عن غريزة الحب وما يعتري المحبّ من اضطرابات أثناء رؤية محبوبه أو سماع صوته، وهي غريزة جنسية، وتهدف إلى الاستمرار؛ فحب الجلوس مع الحبيب ومناجاته لأنه يرى فيه كل صفات الحب والدلال، فما إن تمكن الحب وتغلغل حينها لا ترى الحديث إلا سرا، والإعراض عن كل الحضور إلا جهرا،باستثناء الحبيب.

4) ومن شواهده الظاهرة لكل مبصر: الإنشراح الكثير و الانبساط الزائد في المكان الضيق والقلق و الانزعاج في المكان الواسع، والمجادلة على الشيء أيهما يأخذه، وكثرة الغمز ، والميل بالاتكاء، وتعمد لمس اليد أو الجسم أثناء المحادثة، وتحسس ما يمكن من أعضاء الجسم الظاهرة، وشرب ما أبقى المحبوب في الإناء، مع تحري المكان الذي وضع عليه شفتيه.

ومنها: أن تجد المحب يستعذب سماع اسم من يحب ويستلذ الحديث عن أخباره ويجعلها محور الكلام و أساسه، ولا يرتاح لشيء ارتياحه لمحبوبته، ولا ينهيه عن ذلك خوفه من أن يفهم السامع ويفطن الحاضر، لأن الحب يعمي ويصم. فلو أمكن المحب أن يكون حديث إلا عن محبوبه ما خاض في موضوع غيره،ولما تعداه.

(1)- ابن حزم،الرسائل، ص 104.

5) ومن دلالاته حب الانعزال و الوحدة، والأنس بالإنفراد ،وهذا يسبب نحول الجسم و ذبوله دون سقم يكون فيه ولا ألم مانع للحركة والمشي؛ وهذا دليل قاطع لا يرد ومخبر لا يكذب ولا يخون عن وقوع النفس في علة لا مفر منها.

6) وعلاماته: تسارع دقات القلب واضطراب وقلق سببه انتظار المحبوب وزيارته إياه فيقضي وقت الانتظار ذهابا وجيئة أو حدوث عتاب ولوم بينهما؛ وينزعج لمحب و تبدو عليه علامات القلق و الغضب في آن واحد،و ذلك عند رجائه لقاء من يحب فيعرض عند ذلك أمر طارئ،أو أي حائل حال دون لقائهما.

وكل هذه الأمثلة تتحدث عن غريزة الحب التي اعتبرها "فرويد" من الغرائز الجنسية التي تهدف إلى استمرار الحياة. وفي نفس الوقت هذا هوما عبّر عنه "أدلر" بـ"الأنا الشعوري" ذو الفاعلية القوية في تحقيق الأهداف التي يسعى إليها المرء في الحياة الأولى. ونعني بـ"الأنا الشعوري" شعور المرء بالحب والحياة وبكل الغرائز الجنسية.

و يذكر ابن حزم معرفته بمن كان يعده محبوبه الزيارة، فما كنت تجده إلا غاديا آتيا،جيئة وذاهبا لا يمكنه أن يثبت في مكان واحد،وأن يستقر بقرار، مقبلا مدبرا قد بانت عليه الغبطة بعد أن كان حزينا، وصار نشيطا بعد أن كان هادئا.

ومن أعراضه: الهلع الشديد والحسرة القاتلة التي تغلب صاحبها عندما يرى نفار محبوبه منه وإعراضه عنه، وآية ذالك : قلة الحركة، و كثرة الزفير والتأوه، والتنفس الغير منتظم و بصوت عالي. وهنا يتحدث ابن حزم عن غريزة خيبة الأمل والغضب من المحبوب، وهي غرائز تأتي في صورة العدوان والتدمير، كما أطلق عليها " فرويد" "غرائز التدمير"، وهي غرائز تتجه خارج الشخص، وتجعله يفكر في أذية الطرف الآخر.

7) ومن علامات الحب: البكاء:مع أنّ الناس يتفاضلون فيه، كثرة وقلة، فمنهم كثير الدمع ... تجيبه عينه وتحضره عبرته إذا شاء، ومن الناس جامد الدمع قليل العبرات.. ويجعل ابن حزم حاله مع

الصنف الثاني، ويعلل لذلك بإدمانه لأكل الكنْدُرِ لخفقان القلب الذي أصيب به فإذا بعينه الجمود لا تجيبه إلا في الندرة بقليل الدمع ولو كان في قلبه غصّة أمرّ من العلقم..[1]

ومن دلالاته أنك وُدّ المحب لأهل محبوبته وأقربائها و أصحابها و أصدقائها حتى يكونوا لديه أقربمن أهله ونفسه و خاصته. والبكاء من علامات المحب ولكن يتفاضلون فيه.

وهنا أيضا تحدّث عن غريزة الحب، هذه الغريزة الجنسية المهمة في حياة كل شخص، وهو يندرج ضمن غرائز الأنا، التي تهدف إلى الاستمرارية. كما صنّفها "فرويد"؛ فالحب هومن يجعل المرء يبكي وهومن يجعله سعيدا، وهومن يجعله يحب دائرة المحبوب من الأهل والأقارب والأصحاب.

8) كما تحدث فيه عن سوء الظن في المحبوب وإبعاد كل كلمة عن وجهتها ومقصدها ويعرض في الودّ سوء الظن وتوجيه كل كلمة إلى غير وجهها،و اتهام كل منهما صاحبه بما ليس فيه وهذا أصل العتاب بين المحبين.يقول: "وإني لأعلم من كان أحسن الناس ظنا، وأوسعهم نفسا، وأكثرهم صبرا، وأشدهم احتمالا، وأرحبهم صبرا، ثم لا يحتمل ممن يحب شيئا، ولا يقع له معه أيسر مخالفة حتى يبدي من التعربد فنونا، ومن سوء الظن وجوها"[2].

وهنا ينقل لنا "ابن حزم" تجربة غير شخصية، حيث يقول: و إني أعرف من كان يحسن الظن بالناس، وذا نفس واسعة، وذا صبر وتجلّد.."

وهذا ما يؤخذ على المنهج النفسي، فالأديب لا يعبّر دائما عن تجارب عاشها، أو مرّت في حياته هو.

وفيه أيضا حديث عن غريزة جنسية تتمثل في غريزة الحب، وهدفها استمرار الحياة.

---

(1)- ينظر مصطفى محمد أحمد علي السيوفي: ملامح التجديد في النثر الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري، عالم الكتب، ط1، 1975، ص511.

(1)ابن حزم، الرسائل، ص113.

كما أفاض ابن حزم الحديث عن أعراض وعلامات الحب الكثيرة، مثل كثرة البكاء وفرط الغيرة وسوء الظن، واصفرار الوجه، ومحاولة كتمان الحب رغم الاضطراب الذي يبدو على وجه المحب، مع اللوعة المنبثقة من صبابة العاشقين، والتي تشتعل في جوانح المحب، ثم محاولة المحب تتبّع وتقصي أخبار المحبين السابقين، ومعرفة ما حدث لهم، ونحو ذلك من الدلالات التي تكون قبل وأثناء اشتعال لهيب الحب، وتأجج ناره، فيؤدي ذلك إلى تقلبات حادة في مزاج المحب، فتجده حزينا مكتئبا متشائما حينا، وضاحكا مستبشرا ومنتشيا حينا آخر.

ما يمكن أن نقوله عن باب علامات الحب غير ما أفاض به ابن حزم في بيان علامات وأعراض الحب التي يمكن قبولها كما هي، لكونها ترسم لنا إطارا محددا ودقيقا لمسألة الحب، وإن كانت هذه الأعراض والعلامات ليست دائمة الظهور وبنفس القوة والوضوح عند جميع الناس طيلة مراحل حدوث الحب، سواء في بداياته أوفي أوجّه، أو حتى عند خفوته تدريجيا ليصل إلى نهاياته، إلا أنها غالبا ما تحدث للمتحابين بصمت، أوما يسمى "بالحب الصامت"، والذي قد يكون أغزر وأشد تأثيرا في النفس على المدى الطويل، حيث يمكن هذه الأعراض كأساس لصحة حدوث أي علاقة حب.

- **باب من أحب في النوم:**

يتحدث عن هيام النفس وحبها وعشقها وهي نائمة وهذا داخل في باب التمني والتخييل و عن ذلك يقول ابن حزم: قيل لي " أعجوبة ما سُمِعَتْ قط. قلت: وما ذاك؟ قال: رأيت في نومي الليلة جارية فاستيقظت وقد ذهب قلبي فيها وهِمت بها، وإني لفي أصعب حال من حبها"[1].

وهذا من حديث النفس وأضغاثها، وداخل في باب التمني وتخييل الفكر.

وهذا المثال ينتمي إلى "الهو" أو اللاشعور في الثالوث الدينامي للحياة الباطنية الإنسانية، لدى تقسيم "فرويد" للنشاط النفسي، مع أنه في ظاهره ينتمي لغريزة الأنا التي تتحدث عن الحب، ولكن

(1)-ابن حزم، الرسائل، ص 115.

بما أن هذا الشخص قد أحبّ وهو نائم فهذا ما جعل اللاشعور هو من يعمل لديه. لأن حياة الشخص اللاشعورية هي ما نعبّر عنها بـ "الخيالات والأحلام".

- **باب من أحبّ بالوصف:**

1) فالنفس تعشق بالوصف وفي هذا يقول: "والأذن تعشق قبل العين أحيانا " وهو في باب من أحب بالوصف وهذا شيء غريب في أصول العشق لأن العشق يكون بالنظر لا بالوصف ولا بالأذن، وهذا أمر غريب عن الحب و لوعاته، فيكون العشق والوهم والوجد والهيام من دون الإبصار، فإن للحكايات ووصف المحاسن ... تأثير ظاهر في النفس ؛ فلو يسمع صوتها من وراء الجدران، يكون ذلك سببا للحب واشتغال البال. وقد حدث هذا لكثير من المحبين، فيرسم في ذهنه صورة لامرأة يتوهمها .فتصير له هاجسا، ولا يتصور نفسه يحب غيرها.

والعشق أيضا غريزة من غرائز الجنس، مثله مثل الحب والحياة، وهو أيضا يدفع بصاحبه إلى السعادة المفرطة والإقبال على كل ما هو جميل.

2) وكما يوجد الحب بالوصف يوجد أيضا الكره بالوصف: يقول ابن حزم: وحدث لي ضد هذا مع "أبي عامر بن أبي عامر" ...، فإني كنت له على كراهية شديدة وهو لي كذلك مع أننا لم نلتق، وكان أصل ذلك كلاما يُحمل إليه عني وإليّ عنه، ويؤكده تنافس أبوينا على صحبة السلطان ووجاهة الدنيا، إلى أن وفق الله لاجتماع بيننا فصار لي أحب الناس وصِرتُ له أودّهم، إلى أن حال الموت بيننا[1].

أما هذا المثال فيحمل الفئتين معا لتصنيف "فرويد" للغرائز، فعند الكره نجد الفئة الثانية التي تحمل اسم "الثاناتوس" والتي مبدؤها الهدم والتدمير والعدوان، لأن كل منهما كان يكره الآخر ويتمنى دماره وانتهاءه، وفي الشطر الثاني، وبعد أن تحابا تظهر غريزة الحب والحياة والتي تهدف إلى استمرارية الحياة.

- **باب من أحبّ من نظرة واحدة:**

([1])- ينظر ابن حزم:الرسائل،ص 119.

وهنا وقف ابن حزم موقف المتعجب من ذلك المحب الذي يدعي الحب من النظرة الأولى، ويرميه بالكذب، ويقرر أنّ هذا ليس سوى نوعا من الشهوة الطارئة للاستحسان الموقوت..

وفي ذلك يقول: وأما ما يحدث من أوّل وهلة ما هو إلا استحسان جسدي، واستطراف للنظر الذي لا يجاوز الظاهر، و هذا سرّ الشهوة، ومعناها الحقيقي. (1)

وعن هذا يقول ابن حزم: "وأعرف من كان أول علاقته تعلقه بجارية مائلة إلى القِصرِ فما أحب طويلة بعد هذا.. وأعرف أيضا من هوى جارية في فمها فَوَهٌ لطيفٌ فلقد كان يتقذر كل فم صغير ويذمه ويكرهه."(2)

وهذه كلّها قصص عن الحب والذي يعتبر غريزة فينا مثله مثل الحياة، فكل منهم ينقل لنا تجربته مع الحب، هذا الأخير الذي ينتمي إلى الغرائز الجنسية، والتي تحدّث عنها "فرويد" في الخرائط الطبوغرافية.

فابن حزم يتعجّب من كل من يدّعي الحب من نظرة واحدة ولا يكاد يصدّقه، ولا يجعل حبّه إلا ضربا من الرغبة، لأن الحب لا يلتصق بالأحشاء إلا مع الزمن الطويل، ويؤكد هذه المعاني مرة أخرى حينما يؤكد على أن من أحب من لمحة خاطرة و من نظرة واحدة، و يعتبر هذا دليل على قلة الصبر، ومؤدي لا محالة إلى السلو و الملل، وهذا ينطبق على كل الأشياء، أسرعها نموا أسرعها فناءً.

وبيّن ابن حزم أن الحب من نظرة واحدة لا يكون حبا قويا راسخا، لأن النظرة الواحدة الواقعة على استحسان جسدي تكون مدفوعة من النفس الشهوانية، لأن النظرة الواحدة دليل على قلة الصبر، فالحب يحتاج إلى زمن متطاول لتختبر فيه الصفات، وعن نفسه يقول ابن حزم: "ما لصق

(1)- ينظرمصطفى محمد السيوفي، ملامح التجديد في النثر الأندلسي، ص510. وينظر ابن حزم الأندلسي، الرسائل، ص126.
(2)- مصطفى محمد السيوفي، ملامح التجديد في النثر الأندلسي، ص511. وينظر ابن حزم، الرسائل، ص 130.

بأحشائي حب أبدا، إلا مع الزمن الطويل، ولا يكون هذا إلا بملازمة الشخص لي زمنا و مشاركتي له في كل جدّ وهزل"[1].

- **باب من أحب بالمطاولة:**

وهو مذهب ابن حزم مثلما يوضح في مواضع من الرسالة يقول: "وهذا مذهبي"[2] وهناك من أصحاب هذه الصفة من إن أحس بانجذابه أو ميله اتجاه شخص ما أو اتجاه صفة فيه،فضّل الهجران وترك الملازمة، حتى لا يخرج الأمر عن طوعه...

كما يتعجب ابن حزم و يستغرب في من يدعي أنه يحب من أول نظرة ومن وهلة واحدة، ولا يكاد يصدّقه، ولا يعتبر حبه إلا ضربا من الشهوة الجنسية، التي تنتمي إلى غرائز الأنا، في تقسيم فرويد.

ما يمكننا قوله هنا هو أن ابن حزم ممّن يؤمن بالمطاولة في العشق، فلا يأتي دفعة واحدة ومن أول نظرة، فهنا تتضح العقلية السيكولوجية لابن حزم عند ربطه العاطفة بالزمان وبتعدد التجارب، فهو يرى أن العاطفة البطيئة التي تولّدها المعاشرة والتعامل، أبقى من هذا العشق السريع الذي يراه أقرب إلى الشهوة منه إلى الحب.

- **باب من أحب صفة لم يستحسن بعدها غيرها:**

هناك من الأنفس من إذا وله بصفة في محبوبه الأول جعلها معيارا ونموذجا تقاس عليه في باقي من أحب، "وللحب سلطان على النفوس لا يُرَدُ حكمه، وأمر لا يخالف، وحدٌ لا يُعصى، وطاعة لا تُصرفُ، ونفاذ لا يُردُّ، ...، ويزلزل الثابت، ...، ويحل الممنوع ومع كل ذلك فربما استحسن المحب

(1)- ينظرحامد أحمد الدباس، فلسفة الحب و الأخلاق، ص 171.
(2)- ابن حزم،الرسائل،ص 124.

من محبوبه صفة يستقبحها آخرون.. وصارت تلك الصنعة هجّيراهُم، وعرضه لأهوائهم ومنتهى استحسانهم.."[1].

التدليل والقصة على ذلك قوله: وإني لأعرف من كان عنق محبوبته فيه بعض الوقص[2] فما استحسن بعد ذلك من كانت ذات جيد طويل؛ و... من كانت علاقته الأولى بجارية مائلة إلى القصر ...ما أحب طويلة بعدها...؛ وأعرف ... من أحب جارية في فمها فوه[3]لطيف ...وقد كان يشمئز من كل فم صغير ويذمه ويكرهه أيما كراهية.

وهنا ينقل لنا ابن حزم تجارب غير شخصية لمن عاشوا الحب وعايشوه، ومن أحبوا صفة في محبوبهم الأول، جعلوها معياراً ونموذجاً لكلّ محبوب، أتى بعده. وهذا المثال أيضا ينتمي إلى الغرائز الجنسية، لأنّه يتحدّث عن الحب والمحبين.

ومع ذلك فإنّه ينقل لنا تجربته الشخصية في من أحب صفة لم يحب صفة أخرى بعدها يقول: "وعنّي أخبرك أني أحببت في صباي جارية لي شقراء الشعر، فما استحسنت من ذلك الوقت سواد الشعر... وإني لأجد هذا في أصل تركيبي من ذلك الوقت."[4]

فالحب في بعده الذوقي الجمالي ناتج عن تلك الجاذبية الحيوية، والعشق المتجلي في الجانب الذي تمارسه الأعضاء، وإنما هو النفس بما تشع به من حيوية وما تضفيه من فاعلية وجدانية على هذه المحبة.

هنا يتحدّث ابن حزم عن فكرة "التشبيت" وهي تعني ارتباط المرء في طفولته أو صباه بشخص أو بشيء أو بفكرة ما ارتباطا وثيقا، ولا يزول عنه هذا الارتباط حتى بعد انتقاله من مرحلة الطفولة إلى

(1)- مصطفى محمد السيوفي، ملامح التجديد في النثر الأندلسي، ص511. وينظر ابن حزم الأندلسي، الرسائل، ص129.
(2) -الوقص: قصر العنق.
(3)- الفوه: سعة في الفم
(4)-ينظر ابن حزم، الرسائل ، ص 130.

مرحلة النضج الجسمي والبلوغ العاطفي النفسي، وهوما أكّده علماء التحليل النفسي حديثا: يقول ابن حزم: "وعنّي ... أني أحببت في صباي جارية ... شقراء ... فما استحسنت من ذلك الوقت سواد الشعر... وإني لأجد هذا ... أصل تركيبي في ذلك الوقت..."[1] إذ ثبت أن كثيرا من صور الحب الأولى تختفي في العقل الباطن "اللاشعور" وهوما اصطلح عليه عند مدرسة التحليل النفسي ب "رد الفعل العكسي".

- **باب التعريض بالقول:**

المحب يشغل عقله وفكره في الطريقة التي يصل بها إلى محبوبه وهوما يسمى التعريض وهو نوعان:

1) التعريض قبل الاتفاق: وذلك بالقول، إما بإنشاد بعض الأبيات الشعرية، أو بإرسال مثل، أو ...، أو طرح لغز، أو تسليط مكان وعن هذا يقول ابن حزم: وإني لأعرف من ابتدأ بكشف محبته إلى من يحب بأبيات شعرية قلتها[2].

2) التعريض بعد الاتفاق: التعريض بالقول جنس ثان، ويكون بعد الاتفاق وإدراك المحبة من المحبوب، فعندئذ تكون الشكوى وعقد المواعيد بالتغرير، وإحكام المودة بالتعريض، ويفهم من الكلام غير ماقيل له ، فيجيب السامع بجواب غير ما كان يقصد من الكلام، وبحسب ما سمع هو وما فهم منه ، وفي الحقيقة قد فهم كل منهما عن صاحبه وكانت الإجابة بما لا يفهمه غيرهما. وعن هذا يقول: "وأنا أعرف فتى وجارية كانا يتحابان، فأراد وصلها بما لا يرضي الله و ما لا يحل، فردتق قائلة: والله لأشكوتّك في الملأ علانية ولأفضحتّك فضيحة مستورة"[3].وقد رفض ابن حزم التعريض جملة وتفصيلا سواء قبل الاتفاق وبعده لأنه يتنافى وتعاليم الدين الإسلامي.

(1)-ينظر المصدر نفسه، ص 130.
(2)- ينظر ابن حزم، الرسائل، ص134.
(3)- المصدر نفسه، ص135.

كما نقل لنا ابن حزم هنا أيضا تجربة غير شخصية يقول: "وأنا أعرف فتى وجارية...". فالأديب لا يعبّر دائما عن تجارب عاشها أومرّت به، وأصلا حياته لا تتسع لكل ما يكتب من قصص وأحداث، وهذا ما يعاب على المنهج النفسي، فالإنسان مهما كان لا يمكن أن يعيش التجارب كلّها وإنما يعيش بعضها ويسمع عن بعضها الآخر.

وهذا المثال يندرج ضمن الفئة الأولى لتقسيم "فرويد" للغرائز، والذي يعتبر الحب والحياة من الغرائز الجنسية وغرائز الأنا.

- **باب الإشارة بالعين:**

العين هي قائدة النفس الصادقة ودليلها القاطع، ومرآتها العاكسة لما بداخلها و بها تستجلي الحقائق وتتعرف على الصفات وتعي المحسوسات، وقد قيل ليس المخبِر كالمعاين." وهو أنواع:

1) الإشارة بطرف العين: نهي عن الأمر، وإسدالها إعلام بالقبول.

2) إدامة النظر: تعني التأسف و التألم.

3) كسر النظر: يعني الفرح.

4) إطباق العين بالإشارة: يعني التهديد.

5) قلب الحدقة إلى جهة ما ثم صرفها بسرعة: تعني التنبيه على ما يشير إليه.

6) الإشارة بموجز العينين :تعني السؤال عن شيء ما.

7) قلب الحدقة بسرعة من وسط العين إلى الموق تعني المنع

8) ترعيد الحدقتين من وسط العينين :تعني النهي عموما، ومادون ذلك لا يدرك إلا بالمشاهدة[1].

كما يتواصل المتحابان أيضا بالإشارة خصوصا الإشارة بالعين والعين هي باب النفس ومرآتها التي تبصر بها والعين تحل محل الرسول، وبها يدرك المراد، أما باقي الحواس –الأربع- فهي أبواب إلى القلب

(1)-ينظر ابن حزم ، الرسائل، ص 136.

ومنافذ إلى النفس، أما العين فأبلغها جميعا وأصحها دلالة وأوعاها عملا[1]، وهي مقنعة دائما وعند كلّ الشعوب. وتنوب في كثير من الأحيان عن الكتب وتقطع الشك باليقين لأن أساسها الملاحظة.

إن الحواس مختلفة منها ما يدرك بالمجاورة مثل: الذوق واللمس ومنها ما يدرك بالقرب مثل: السمع ، إلا العين فهي ذات ميزة خاصة فهي تدرك القريب والبعيد والباهت والملون والطري والصلب، وهي تندرج في باب الغريزة الجنسية، لأن بفضلها يتواصل المتحابان.

- **باب المراسلة:**

وبعد التراسل بالعين والإشارة تتطور العلاقة للتراسل بالكتب أوما يسمى بالرسائل وهي قطعة ورقية مستطيلة أو مربعة تكتب فيها الرسالة ثم تطوى على شكل أسطوانة وتربط بخيط غالبا ما يكون أحمر اللون دلالة على الحب والعشق[2] ثم إن خبر وصول الكتاب إلى المحبوب وعَلِمه أنه قد وقع بين يديه ورآه –هذا الأخير– للذة يجدها المحب تعادل مقام الرؤية.

كما أن لرد الجواب والنظر إليه بهجة تقوم مقام اللقاء، ومن شدة لهفة المحب تجده يضع هذا الكتاب على عينيه أو على قلبه،ثم ما يلبث أن يعانقه.

وعن هذا يقول: " ولقد رأيت كتابا من محب لمحبوبه، وقد قطع يده... بسكين ... فسال الدم ... وكتب به الكتاب أجمع"[3].وهذا دليل على قوة الحب بينهما، وعن مكانة الحبيب في قلب المحب. مع أن هذا مبالغ فيه بعض الشيء، فلا نقبله في زماننا هذا.

وأما عن سقي الحبر بالدمع فيذكر ابن حزم أنه عرف من كان يفعل ذلك،وكان يرد عليه محبوبه بسقي الحبر بالريق.

باب السفير:

(1)-ينظر المصدر نفسه، ص 137.
(2)-ينظر ابن حزم، الرسائل ، ص 139.
(3) –المصدر نفسه، ص 140.

السفير هو الذي يقوم بالمراسلة بين المحب وحبيبه "ويجب تخيره ...، فهو دليل عقل المرء، وبيده حياته وموته، وستره وفضيحته."[1]

ويشترط ابن حزم في السفير شروطا، أهمها:

1) أن تكون هيئته لائقة بالمهمة التي أوكلت له.

2) فطنا، يكتفي بالإشارة.

3) يقرطس[2] عن الغائب.

4) يحسن من نفسه ويحاول ألا يغفل عن باعثه شيئا.

5) يؤدي للذي أرسله، كل ما يرى من المحبوب، كأنما كان للأسرار حافظا.

6) وفي العهد.

7) نصوحا.

ولا يشترط أن يكون السفير إنسانا فقد يكون طائرا كالحمامة مثلا، يقول ابن حزم:

" وإني لأعرف من كانت الرسول بينهما حمامة مؤدبة، ويعقد الكتاب في جناحها"[3]

وشخصية السفير هي أساس نظرية التحليل النفسي، نظرا لتأكيدها للعمليات الشعورية، وهي مصدر الإبداع الفني، لأنها تعبّر عن ذلك الشعور الجمعي أو الجماعي الذي يحتفظ بطفولة الجنس البشري، وهوما يطلق عليه "كوستافيونغ" اسم النماذج العليا"، نظرا لما يحوز عليه السفير من صفات حميدة جعلت المحبّ يتخيّره لنقل رسالته إلى محبوبه.

- **باب طي السر:**

(1)-المصدر السابق نفسه، ص141.
(2)-يقرطس: يصيب المرمى
([3]) ابن حزم، الرسائل ، ص 143.

مهما حاول المحب كتم السر فإن السر يأبى "إلاّ ظهورا في الحركات والعين "[1]، ويعود سبب الكتمان تصاؤنُ المحب عن أن يسم نفسه بهذه السمة عند الناس. ولن يخفى المخب وإن تستّر، ولا ينكتم هواه وإن تصبّر.

ومن بعض صفات الحب "الكتمان باللسان، وجحود المحب إن سُئل، والتصنّعُ بإظهار الصبر، وأن يُري أنّه عزهاة خليّ". فالنفس يجب أن تحتفظ بسرّ حبها لنفسها، ولا تبوح به لغيرها، وهذا من علامات الحب، وكلّه من أجل المحافظة على المحبوب وعن العلاقة التي تربطه به.

وهناك عدة أسباب لكتمان سر الحب منها:

1) ألاّ ينفر المحبوب أو يُنفر به، فلو باح بأقل سبب أنّه يهواه لكان منه مناط الثريا قد تعلّتْ نجومها؛ وهذا ضرب من السياسة.
2) الحياء الغالب على الإنسان.
3) أن يصد المحبّ محبوبه و منعه منه، ويكون ذا نفسٍ عزيزة أبيةٍ، فيخفي ويستر ما صدر عن محبوبه حتى لا يشمت به الأعداء...[2].

يقول ابن حزم: "وإني لأعرف بعض من امتُحن بشيءٍ من هذا فسكن الوجد بين جوانحه،...و إذا به يوم جالسا مع ثلة يسألونه عما أشيع عنه بأنه يحب فلانة، وهو يحاول أن ينفي في تزمت ما أشيع عنه، إذ يمر بالقرب منهم ذلك الشخص الذي اتهم بوجود علاقة بينهما، فما إن وقعت عينه على محبوبه، حتى اظطرب ولم يعرف كيف يتصرف، واصفرّ لونُه، وتفاوتت معاني الكلمات في حلقه، و هنا قطع كلامه المتكلمُ معه قلقا فانكفأ واستدعى ...فقيل له: ما عدا عما بدا؟ فقال: هو ما تعتقدون، عذر من عذر، وعذل من عذل."[3]

(1)-المصدر نفسه ، ص 144.
(2)-ينظر ابن حزم، الرسائل، ص 148
(3)-المصدر نفسه، ص 145.

وهذا المثال أيضا يمكن أن نعتبره من النماذج العليا لأن المحبّ يحاول أن يستر محبوبه، ويحافظ عليه بكتم سر حبّه ولأن لديه حس المسؤولية اتجاه من يحب؛ حسب "يونغ"

- **باب الإذاعة:**

وهناك من لم يتمالك نفسه عند رؤية محبوبه فلم يأبه لأبيه ولا لمن معه ورمى ما بيده وذهب نحو محبوبته وهذا لكثرة حبه وهيامه بها. وفي هذا يقول ابن حزم: "حدثني موسى بن عاصم بن عمرو قائلا: كنت بين يدي أبي ... وقد أمرني بكتاب أكتبه، إذ لمحت عيني جارية كنت أكلف بها، فلم أملك نفسي ورميت الكتاب عن يدي وبادرت نحوها. ودهش أبي وظن أنه –قد أصابني مس–أو عارض؛ ثم –عدت إلى رشدي– فمسحت وجهي ثم عدت واعتذرت بأن الدم قد سال من أنفي"[1].

أما هذا الباب فيندرج تحت غريزة الحب، هذه الغريزة الجنسية، التي جعلت من المحب يذيع ما في قلبه دون أن ينتبه لما يقوم به.

- **باب الطاعة:**

فالنفس تولي الطاعة لمن تحب طوعا والمحب يطيع محبوبه في كل أمر يطلبه منه مهما كان صغيرا أو كبيرا فكلما كانت درجة الحب كبيرة زادت طاعة الحبيب لمحبوبه، وفي هذا يقول ابن حزم: "ومن عجيب طاعة المحب لمحبوبه أني أعرف من كان سهر الليالي الكثيرة ولقي الجهد الجاهد فقطعت قلبه ضروب الوجد ...، فحين رأى منه بعض الكراهة لما نواه تركه وانصرف عنه،. وإني لأعرف من فعل هذا الفعل ثم تندم لعذر ظهر من المحبوب"[2].

كما كتب أبياتا تحدّث فيها عن حلاوة الطاعة للمحبوب، وطلب أن لا نعتبر ذلك مذلّة، وأن نتفهم ذلك الشعور الذي لم يسلم منه حتى الملوك والسلاطين

(1)-ابن حزم، الرسائل ، ص150.
(2)-المصدر نفسه ، ص 153.

والطاعة من الصفات الحميدة، وهوما يجعلها من النماذج العليا كما يسميها "يونغ"، ويوصف صاحبها بـ"الأنا الواعية"، لأنه ذو وعي بما يصلح وينفع، ويحاول أن يتحلى بصفة الطاعة التي اكتسبها في طفولته من طاعته لوالديه. لأن الطفل يحتفظ في ذاكرته بالقليل من السنوات الأولى من عمره، وهذا ما يقول به "يونغ".

ثم يذكر لنا كيف يمكن أن يصيّر الإنسان من حال إلى حال في حال أولى الطاعة لمحبوبه يقول: " طاعة المحب لمحبوبه،من أعجب ما يقع في الحب، وجعل طباعه أشبه ما تكون طباع محبوبه، فيتحول المرء من مرء شرس، صعب الطباع، محب للسيطرة، قوي العزيمة، حميّ الأنف، ...، فما هو إلاّ أن يتنسّم بنسيم الحب، و يتغلغل الحب في أعماقه، حتى تعود الشراسة ليناً والصعوبة سهولة، ...، والحميّة استسلاماً"[1]

فهنا يتدرّج أسلوب ابن حزم من الحديث عن الطاعة(طاعة المحب لمحبوبه) ، إلى تصوير المحب ،(شرس الطباع) إلى وصف الحالة عند الوقوع في الحب(تصير الشراسة ليونة) ، إلى النتيجة (الوقوع في الحب).

وفي هذا الباب يذكر العلامات التي تصاحب المحبين يقول: " وللحب علامات: أولها إدمان النظر... ، وفيها الإقبال بالحديث: فلا يحدث إلا محبوبه، ولا ينصت إلا له،ولا يهتم إلا لحديثه وتصديقه حتى ولو كذب، ومساندته إذا ظلم، والوقوف معه وإن جار، وإتباعه كيف سلك...والإسراع بالسير نحو المكان الذي يكون فيه...والاستهانة بكل الخطب التي تدعوا إلى مفارقته، ويتكاسل كلما أراد تركه...وفرحته و ابتهاجه عند رؤية من يشبه محبوبه، أو عند سماع اسمه فجأة"[2].

- **باب المخالفة:**

(1)-ينظر ابن حزم، الرسائل ، ص81.
(2)-سالم يفوت، مقال" الأسس الميتافيزيقية لنظرية الحب لدى ابن حزم، مجلة "تكاملية المعرفة"، جمعية الفلسفة المغربية، عدد7-8، 1982، 1983، ص 12، 32.

وهو أن يخالف المحب طلب محبوبه و أن يخضعه لرغبته، دون أن يأخذ موافقته،و يرغمه على فعل ما لا يريد،وهو تصرف مكروه وغير مقبول، وهو ما يسرع إلى قطع العلاقة بين المتحابين،يقول ابن حزم: " وهناك حالات اتبع المحب فيها شهوته وركب رأسه إلى أن يبلغ مراده من محبوبه، وتعمّد إسعاد نفسه منه على كل الوجوه، –سواء قبل أو رفض– سَخِطَ أو رضي...".[1]

وهذا ما تحدث عنه فرويد، إشباع رغبة المحب وشهوته من محبوبه، وهذا نابع من الغريزة الجنسية لديه لأنه يحبه ومولع به. وما يعاب على فرويد هنا هو الإفراط في التفسير الجنسي للرموز الفنية.

- **باب الوصل**:

ومن وجوه العشق: الوصل: وهو ذلك الشعور الجميل الذي يشبه إلى حدٍّ ما نزول المطر بعد جفاف، وتلك الراحة والطمأنينة التي تصيب النفس لاسيما بعد طول امتناع. كما أن حلاوة الوصل بعد الهجر ألذ من العسل في ريق المحبوب لما لها من أثر نفسي بليغ، فهي ترفع المعنويات وتزيد من هرمونات السعادة.

ومن لذيذ معاني الوصل، المواعيد، وما للقلب من شغف لموعد مع محبوبه وهو نوعان:

1) الوعد بزيارة المحبّ لمحبوبه.

2) انتظار الزيارة بعد وعد قطع بينهما،أي أن يعد المحب محبوبه بزيارة قريبة إليه.

وعن الوصل يقول: " أدركت بنت زكريا بن يحي التميمي ...، وكانت متزوجة بيحي بن محمد بن الوزير يحي بن إسحاق، فعاجلته المنية وهما أغض عيشهما وأنظر سرورهما، فبلغ من أسفها عليه أن باتت معه في دثار واحد ليلة مات، وجعلته آخر العهد به وبوصله، ثم لم يفارقها الأسف بعده إلى حين موتها"[2]. فهي من كثرة حبها له، تغطت معه في نفس الرداء وهو ميت.

(1)- ابن حزم، الرسائل، ص160.
(2)-ينظر ابن حزم، الرسائل ، ص188.

وهذا المثال لا يمكن إلا أن يكون ضمن الفئة الأولى من تقسيم "فرويد" للغرائز، لأنه يتحدث عن الوصل وحلاوة اللقاء بين المحبين، وما للقلب من شغف ولهفة لموعد يظفر به من محبوبه، وما زاد المثال جمالا القصة التي أوردها ابن حزم في النهاية عن الوفاء بين المحبين، فالحبيبة من شدة حبها لمحبوبها تغطّت معه نفس الرداء وهو ميت.

وترى المحب يحب من محبوبه أهله وكل محيطه وكل شخص له علاقة –قريبة كانت أم بعيدة– به، وينالوا بذلك حظوة لديه فتجده يحبهم أكثر من نفسه و أهله و أصحابه، ومن آياته خوف المحب على محبوبه، وحفظ كل شاردة وواردة يقوم بها،و تتبع كل أخباره وتذكر حركاته و كلماته.

- **باب الهجر:**

له تبعيات سلبية على نفس الحبيب وممكن أن يدخل في اكتئاب، وقد يصل إلى حد الموت وهو أنواع:

1) هجر يكون حذرا من مراقب لهما و لحركاتهما؛ وخوفا من انتشار و شيوع سرهما،و يوصف هذا النوع من الهجران بأنه أكثر حلاوة من الوصال.
2) هجر الدلال أو التدلل وهو في النفس ألذ من الوصال، ولا يكون إلا بعد أن يثق كل واحد من المتحابين بصاحبه، وعلمه المسبق بمدى حبه له، وهنا يهجر المحب محبوبه ليرى مدى صبره على هجرانه وفراقه.
3) هجر العتاب،و العتاب يكون لذنب يقع من المحب، وهو أشد على المحب، لكن الفرحة التي تعتري نفسه بالرجوع يمكنها أن تبطل و تمحي ما مضى، وهذا لأن رضى المحبوب بعد غضبه للذة ما بعدها لذة، وارتياح ما بعده ارتياح.
4) هجر يوجبه الوشاة.

5) هجر الملل، والملل مطبوع في الإنسان، وصاحبه لا يصفو له صديق، ولا تصح له الأخوة ولا يثبت على عهد، ...، ولا تطول مساعدته لمحب، ولا يعتقد منه ود ...[1].

6) هجر يكون من طرف المحب، ويكون عندما يميل المحبوب إلى غيره، أو لسبب جعله يثقل عنه ، فشربه لماء الحنظل المر أوهن عنده من رؤية هذا المنظر المميت، فيشعر و كأن قلبه هو الذي يتقطع.

7) هجر القلى،فمن دهي بهذه الداهية فليتصد لمحبوب محبوبه، وليتعمد ما يعرف أنه يستحسنه.

ومن علامات المحب: الإطراق وكثرة الانغلاق، فبينما كان بشوشا ضاحكا كثير الحديث و اللهو، صار منطويا منغلقا على نفسه قليل الكلام كثير السهو، محبا للوحدة ،مستأنسا بالسهر و الانفراد و الظلمة.

- **باب الغدر:**

من أبشع أنواع الغدر أن ينقلب السفيرٌ عن مهنته و يخون أمانته فيسعى حتى يَقلب المحب عن محبوبه ويستخلصه لنفسه، ولهذا بالغ الأثر على نفسية المحبّ، ومن حدث معه هذا مرة تجده لا يثق أبداً في أي أحد، مهما بلغ التقارب بينهما.

- **باب البين:**

تحدث ابن حزم عن أثر الفراق على المحب وما يعتري القلب من غصة، وهم لفراق محبوبه وعلة في القلب وغصة في النفس لا تهدأ إلا بالرجعة.

فالأثر النفسي الذي يحدثه الوداع ولحظاته في نفس المحب وما يتبعه من حزن وهم وزفرات ودموع والوداع يعني رحيل أحد المحبين وهو من المناظر الهائلة والمواقف الصعبة التي تفتضح فيها قوة الرجال وعزيمة النساء. والوداع ينقسم إلى قسمين:

1) وداع بالنظر والإشارة.

(1)- ينظر ابن حزم، الرسائل، ص191-198.

2) وداع بالعناق والأحضان.

يقول ابن حزم: " وأعرف من أتى ليودع محبوبه يوم الفراق فوجده قد فات، فوقف على آثاره ساعة ... ثم انصرف كئيبا ...، فما كان بعد أيام قلائل حتى اعتل ومات."[1].

وتساءل الناس عن أيّ الأمرّين أشد الهجر أم الفراق؟ ووجدوا أن الفراق أمرّ وأهلك للنفس من الهجر ومن الغدر ومن أي شيء آخر .

وأما ذو النفس التواقة الكثيرة النزوع والتطلع فالهجر دواءه وجالب حتفه، والبين له مسلاة ومنساة.

وأما أنا فالموت عندي أهون من الفراق، وما الهجر إلا جالب للألم فقط،.[2]

وهذه الأبواب الثلاثة – باب الهجر، باب الغدر، باب البين– كلها تندرج ضمن الفئة الثانية في تقسيم "فرويد" للغرائز، والتي تقول ب "غرائز الموت" والتي تقوم على الهدم وإنهاء الحياة مبدأ لها، وتعتبر تدمير الأشخاص أساسا لها.

- **باب القنوع:**

يجب على النفس أن تقتنع بما لديها وبما هو موجود، وعلى المحب أن يرضى من محبوبه باليسير القليل، وهو أنواع:

1) الزيارة، وهي على ضربين:

أ. زيارة المحب لمحبوبه.

ب. زيارة المحب لمحبوبه، شرط الاكتفاء بالنظر و الحديث الظاهر.[3]

2) ومن القنوع أن يُسرّ الإنسان ويرضى ببعض آلات محبوبه، وإنّ له من النفس لموقعا حسنا.

(1)-ابن حزم، الرسائل ، ص222.
(2)-ينظر ابن حزم،الرسائل، ص225.
(3)-ينظر المصدر نفسه، ص 230.

3) الرضى بمزار الطيف وتسليم الخيال،

4) كما يقتنع المحبّ بالنظر إلى الجدران و البيت الذي يحوي على من يحب.

5) ومن جمال القنوع أن يرتاح المحب، لرؤية من رأى محبوبه ويأنس به، ويفرح لكل من أتى من موطن محبوبه.

6) كما اهتم الشعراء بفن القنوع حيث أرادوا من خلاله إظهار تمكنهم وإبانةَ اقتدارهم على تشكيل المعاني المبهمة والأغراض البعيدة.

7) ومن أسوأ أنواع القنوع أن يغيب العقل نهائيا، وتفسد طبيعته، ويصعب التمييزُ ويسهل الصعب، وتنعدم الغيرة، وتذهب الأنفة، فيرضى الإنسان بمشاركة يمن يحب[1]. و العياذ بالله منه ومن أهله.

أما باب القنوع، فيندرج ضمن غريزة الحب.

- **باب الضنى:**

ويحدث نتيجة الهجر أو الفراق فتسقم النفس وتتعرض لأنواع الأمراض ومع أن الأعراض جسدية أو ظاهرة للعيان إلا أن المرض نفسي وحسي وداخلي أكثر منه جسدي ولابد لكل محب صادق المودة ممنوع الوصل- إما ببين وإما بهجر وإما بكتمان واقع المعنى – من أن يؤول إلى حد السقام والضنى والنحول، وربما أضجعه ذلك. وفي هذا يقول: " أن الضني يؤدي بالمحب إلى الجنون: وأخبرني أبو العافية مولى محمد بن عباس بن أبي عبدةّ، أن سبب جنون "يحيى بن محمد بن عباس بن أبي عبدة" بيع جارية له كان يجد بها وجدا شديدا، كانت أمه أباعتها وذهبت إلى إنكاحه من بعض العامريات"[2].

أما هذا الباب فيندرج ضمن غرائز الموت، لأن الهجر قد يؤدي بصاحبه إلى الأسقام، أو التفكير في أذيّة محبوبه.

(1)-ينظر ابن حزم،الرسائل ، ص 234-239.
(2)-ينظر ابن حزم، الرسائل، ص 243.

- **باب السلو:**

تطيب النفس من الهجران والنسيان والسلوان والسلو المتولد من الهجر وطوله إنما هو كاليأس يدخل على النفس من بلوغها إلى أملها، فيفتر نزاعها ولا تقوى رغبتها والسلو في التجزئة ينقسم قسمين:

1) السلو الطبيعي ويقابله النسيان، و يعني خلو القلب و العقل من الحب و المحبوب، وكأن الانسان لم يدرك هذا الشعور ولم يعرفه يوما.
2) سلو تطبعي، ويقال له أيضا التصبر،و هو أيضا قهر النفس فأحيانا ترى المرء ولو أظهر الصبر و القوة إلا أن قلبه ينزف دما ،إلا أنه لا يحب أن يظهر أنه ضعيف و هذا لكي يظهر لمحبوبه قوة شخصيته.[1].

والفرق العامي بين المتصبر والناسي، هو أن الصابر ولو أظهر أنه متحملا و متجلدا لمحبوبه فقط فهو لا يحتمل ذلك من غيره.

والأسباب الموجبة للسلو المنقسم هذين القسمين كثيرة، وعلى حسبها وبمقدار الواقع منها يعذر السالي ويذم:

1) فمنها الملل: وهذا يعتبر أن الحب مجرد تسلية ولهو،.
2) الاستبدال: وهو أكثر من الملل بدرجة، بل أقبح منه، وفاعله أحق بالذم.
3) الحياء: سواء كان من المحب او المحبوب وهو الذي يجعل علاقة الحب تتراخى وتطول،بسبب حياء كل واحد منهما من الآخر ،فكلما أراد التعبير عنمشاعره غلبه الحياء وهذا ما يدخل السلو في المحبة،و يجعلها فاترة.

وهذه الأسباب الثلاثة أصلها من المحب وابتداؤها من قبله.

(1)-ينظر المصدر نفسه، ص 245.

وهناك سبب رابع متعلق بالمحبوب وهو:

4) الهجر، والهجر إذا تطاول وكثر العتاب واتصلت المفارقة، يكون بابا إلى السلو[1].

أما الأسباب الثلاثة الباقية فهي من قبل المحبوب، والمتصبر من الناس فيها غير مذموم، وهي:

5) نفار يكون في المحبوب وانزواء قاطع للأطماع؛ وهذا النفار يجعل المحب له الحق في قطع هذه العلاقة ،التي لم تقم إلا قليلا والتي لم يكتب لها الاستمرار لنفور المحبوب من محبوبه

6) الجفاء خاصة عندما يكون من المحبوب، و الذي لا يمكن أن نغض الطرف عنه ،سواء صدر من المحب فما بالك لو صدر من المحبوب،وهنا لا يمكن أن نلوم المحب إذا نسي محبوبه الذي بالغ و أسرف في الجفاء.

7) الغدر، وهو صفة قبيحة لا يمكن للإنسان العاقل تحملها،كما لا يمكن للمحب تجاوزها عن محبوبه

8) ثم سبب ثامن: وهولا من المحب ولا من المحبوب ...وهو اليأس[2]؛ وفروعه ثلاثة هي:

- الموت.
- أو فراق لا ترجى العودة منه.
- أو سبب يدخل على ثقة المتحابين ببعضهم فيُغيِّرها؛ وهذه الفروع الثلاثة من أسباب السلو والتصبُّر[3].

ثم إنّ لليأس عملا في النفوس عجيبا، وثلجا لحر الأكباد كبيراً؛ لذا وجب التأني في النظر إليها، فإذا انقطعت الأطماع وانحسمت الآمال فحينئذ يقوم العذر.

(1)- ينظر ابن حزم،الرسائل، ص 246-247.
(2)-المصدر نفسه ، ص 149-154.
(3)-ينظر المصدر نفسه، ص 154.

وهذا ما عبّر عنه "أدلر" بـ "أن الشعور بالنقص هو السبب الرئيس في نشأة العصبية، مما أوجب السيطرة وحب التملك، وهذا ما جعله يستنتج أن الشعور بالقصور الذي يوحي به أحد أعضاء الفرد، يصير دائما عاملا في ضوء نموّه النفسي"؛ وهذا ما جعله يسلي نفسه بالوصال واللقاء.

- **باب الموت:**

والموت هو آخر مرحلة في الحب الذي يبدأ مودة ثم هجرا أو بينا ثم سقما وضنى وربما إزداد الأمر ورق الطبع فكان سببا للموت ، وقد جاء في الآثار: "من عشق فعفّ فمات فهو شهيد"[1]. ويقول "وأنا أخبرك عن أبي بكر أخي رحمه الله، وكان متزوجا بعاتكة بنت قند، ...فكانا لم يزالا في تغاضب وتعاتب مدة ثمانية أعوام، وكانت قد ...أنحلها شدة كلفها به، حتى صارت كالخيال المتوهم دنفا، ...إلى أن توفي أخي رحمه الله في الطاعون ...وهو ابن اثنتين وعشرين سنة، فما انفكت منذ بان عنها من السقم الدخيل والمرض والذبول إلى أن ماتت بعده بعام " [2]

ويضيف قائلا: "فقد رأينا من مات على ولده كما يموت العاشق أسفا على معشوقه، "[3]

في هذا الباب حاول ابن حزم محاولة جادة في تعداد ووصف وبيان أعراض وعلامات الحب التي قد تؤدي بالمحب إلى الموت، وأهمها ما يعرف ب "الهوس الإكتئابي" ثنائي القطبية، و" قد أرجع البروفيسور "بيتر غيبسون" أمراض الجهاز الهضمي، وأعراض مرض القولون العصبي إلى تغيرات في نسبة السيروتون، وكل ذلك مماثل لما ذكره ابن حزم"[4]

(1)- يروى " من عشق فعف فكتم فمات، مات شهيدا " و يروى " من عشق فعف ثم مات، مات شهيدا" و يروى " فهو شهيد".
(2)-ابن حزم،الرسائل، ص260.259.
(3)-المصدر نفسه، ص 262.
(4) -سعد عبد السلام، مسألة الحب بين الدين و الفلسفة، ص193.

حيث تتضح أهمية هذه المادة وانتظام عملها في جسم الإنسان، وأعراض نقصها وزيادتها وتغير نسبتها في الدم، تشبه إلى حدّ كبير الأعراض والعلامات التي تصيب المحب والتي توصل صاحبه إلى نحول الجسم بلا وجع، وأحيانا إلى المرض والوسوسة بل وحتى الموت أحيانا[1].

- **باب قبح المعصية:**

قال الله تعالى: "**إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ**"(سورة يوسف الآية 53)

فالنفس بطبيعتها ميالة للسوء، وفعل الفواحش والمنكرات، والعين هي أولى أبواب الفتن، والشيطان هو محركها.

كما أورد ابن حزم آيات قرآنية من سور متعددة يثبت فيها أن النفس هي الأمارة بالسوء وهي أصل كل بلوى، وسبب كل ذنب.

ويقول أيضا عن قبح المعاصي: " حدثني القاضي حمام بن أحمد عن يحي بن مالك بن عائذ بإسناد يرفعه إلى أبي الدرداء أنه قال: "أجمّوا النفوس بشيء من الباطل ليكون عونا لها على

الحق"[2].وفي بعض الأثر: "أريحوا النفوس فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد"[3].

وهذان البابان الأخيران من رسالة "طوق الحمامة": وهما يندرجان ضمن الفئة الثانية لغرائز الموت، التي مبدؤها الهدم وإنهاء الحياة. يقال: " ومن الحبّ ما قتل"، فهناك مَن مِن شدة ولعه بمحبوبه وإعراض الأخير عنه، جعله طريح الفراش، ولا يفكر في الحياة بقدر الموت، وبما أن النفس أصل كل بلوى، فهي أقرب لصورة العدوان والتدمير.

ولعل الذي ساعد ابن حزم في تأليف هذه الرسالة وبهذه الدقة وهذا الأسلوب وهذه المعرفة الدقيقة بتفاصيل الحب، والتي لا يمكن أن يعرفتها إلاّ من عاش وعايش النساء، حيث أنّه نشأ وتربى

(1)- ينظر ابن القيم، في روضة المحبين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص 88.
(2)-ابن حزم، الرسائل ، ص 86.
(3)-المصدر نفسه، ص 87.

على أيديهن، فهنّ من هذّبنه، وربينه، حيث قال: " لقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن، مالا يكاد يعلمه غيري، لأني رُبيتُ في حجورهنّ،...وهنّ علمنني القرآن، وروينني كثيرا من الأشعار ودربنني على الخط...وأنا في سن الطفولة."[1] وهذا جعله لا يخالط غير المربيات اللاتي سكنّ القصر ، وقد تلقى العلوم المختلفة من عندهن ومن هنا نلاحظ التأثير النفسي للمرأة في حياته، وقوة معرفته بها، فهذه المرحلة كان لها الدور الأكبر في تشكيل شخصية ابن حزم، لأنه استطاع الولوج إلى عالم النساء ومعرفة أسرارهنّ، مما جعله العالم الخبير بالنساء، إذ كان يتتبع أخبارهن ويتعرّف أحوالهنّ، من خلال إقامته في القصر، والنساء أيضا كنّ يأنسن إليه، ولا يجدن حرجا أن يفضين إليه بأحاديثه فيقول: " فلم أزل باحثا عن أخبارهنّ، كاشفا عن أسرارهنّ، وكنّ قد أنسن مني الكتمان، فكنّ يطلعنني على غوامض أمورهنّ". فهذه النشأة الفريدة من نوعها، ومعرفته بالمرأة عن كثب جعلته أقدر على تأليف كتاب موضوعه الحب ورواية أخبار المحبين.

كما ربط ابن حزم الحب في رسالة "طوق الحمامة" ربطا وثيقا بالأخلاق والدين، داعيا في نفس الوقت للتحلي بالعفة والطهارة، حتى أنّه ختم رسالته ببابين هامين عن "قبح المعصية" و" فضيلة التعفف"، وأراد أن يكون كلامه في الحب طاعة لله وآمرا بالمعروف، ناهيا عن المنكر، رابطا في ذلك بين الحب والدين "متوّجا رسالته الجميلة في الحب بنصائح أخلاقية، وكذلك الأمر عند حديثه عن الجمال، فهذا المفكّر الأندلسي العظيم كان من أعلم وأفقه الناس بما في فلسفة الحب من خير، وخصوصا في الفضائل فليس بدعا أن نجد ابن حزم يربطه بالدين..."[2]

كما قدّم في رسالته هذه أفكارا فلسفية ونفسية عن علامات الحب، حققت فيها الدراسات الفلسفية والنفسية إنجازات كبيرة، وظهرت فيها نظريات ومدارس نفسية أكّدت كلّها صحة ما جاء به ابن حزم" حتى أننا نلتقي في تضاعيف دراسته للحب بكثير من الملاحظات النفسية الدقيقة، والأراء الفلسفية العميقة متبعا في هذه الدراسة منهجي: الاستبطان والاستقراء، فجاءت رسالته حافلة

(1)-ينظر المصدر نفسه، ص 70.
(2)-زكريا إبراهيم، ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي، الدار المصرية، القاهرة، ط1966.ص266، 267.

بالملاحظات النفسية الدقيقة والخبرات الحية، والأمثلة التاريخية الصادقة، وهذا ما جعل منها دراسة فذة..."[1]

كما لم يقف عند حدود النظرة المثالية الأفلاطونية، ولم يغرق في فلسفة الحب التجريدية إنما اعتمد على الواقع والتجربة وما شاهده من حوادث، وما استقرأه من ظواهر سلوكية، ومع أن كثيرين كتبوا قبله وبعده في الحب، إلا أنّه قد فاقهم وسبقهم بدقّة منهجه، وتسلسل أفكاره، وترابطها.

وقد إلتزم ابن حزم في رسالة "طوق الحمامة" بأن لا يورد إلا تجارب واقعية، مما وقع له هو نفسه، أو مما وقع لغيره، وحدّثه به الثقات، وكان هدفه من الرسالة أن يصوّر الحب كيف يُعاش في الواقع، وفي الواقع الأندلسي بصفة خاصة، وكيف تتجسّد المشاعر والأحاسيس والشهوات والنزوات في الحياة الواقعية، وتكون جانبا من النشاط الاجتماعي. هذا بالنسبة للجانب النفسي في طوق الحمامة، والذي يجعلنا نتساءل عن ماهيته في رسالة "مداواة النفوس" وعما تحدث عنه ابن حزم في هذه الرسالة والذي يمكن أن نصنّفه في السياق النفسي.

ب– فصل في مداواة النفوس وإصلاح الأخلاق الذميمة :

يقول ابن حزم عن سبب تأليفه لهذه الرسالة: "فإني قد جمعت في كتابي هذا معاني كثيرة أفادنيها واهب التمييز تعالى... ، وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة، ورقّمت ما سبرت من ذلك بهذا الكتاب، لينفع الله تعالى به من شاء من عباده...وإصلاح ما فسد من أخلاقهم..."[2]

إذا لقد تناول ابن حزم في هذه الرسالة الغاية من الحياة كلّها، وأولى عناية كبيرة لمسألة " طرد الهم"، إذ افتتح بها رسالته هذه، وتمحورت كل آرائه الخلقية حولها، وتحدّث عنها بشكل مستفيض،

(1)-ابن حزم الرسائل ، ص 232-257.
(2)-المصدر نفسه ، ص 333-334.

لأنها جوهر وماهية الإنسان دينيا ونفسيا وأخلاقيا، إنها أسمى خير يتطلّع الإنسان لتحقيقه، وفي نفس الوقت يكون الهم أعظم شرّ يسعى المرء للتخلص منه.

أما عن سبب الهم وعلّة حدوثه في نظر ابن حزم فهو" الطمع"، حيث أنّ شراهة الإنسان وطمعه في تحقيق المستحيل، تجلب له المتاعب والهموم، وهذا ما يجعله بعمل جاهدا للتخلص منها، غير أنّ "الطمع سبب لكل همّ...وأصل كلّ هم، وهو خلق ذميم وهو عكس نزاهة النفس...والطمع مكون من أربع صفات وهي الجبن والشح والجور والجهل، ولولا الطمع ما ذلّ أحد لأحد."[1]

وهذا يستلزم أن الهم شرّ يتوجب طرده، بخلاف جلب الرضا الذي ينتهي بالإنسان حتما إلى الخير، ومن ثمة إلى السعادة، فطرد الهم هو الطبيعة السلبية للسعادة، والناس جميعا على اختلاف اعتقاداتهم وأجناسهم وأمصارهم يسعون إليها، هذه السعادة التي تُتصف بأن قيمتها كامنة فيها.[2]

ذلك أن الهم مصدر الآلام والغموم، ومبعث الهموم والأحزان ، يقول ابن حزم: عن أنواع الآلام: "أشدّ الألام على الناس: الخوف والهم والمرض والفقر، وأشدّها كلّها ...، الهم لفقد المحبوب وتوقّع المكروه، ثم المرض...وأشدّ الأمراض كلّها ألما، وجع ملازم في عضو ما بعينه، وأما النفوس الكريمة فالذل عندها أشد من كل ما ذكرنا."[3]

إنّ المراد بطرد الهم هو دفع الآلام الجسمية و النفسية عن الانسان، وهذا في سبيل تحقيق اللذّة المادية و المعنوية، فكل إنسان مجبول على حبّ التلذّذ بالأشياء، لشعوره وإحساسه بحلاوتها، بل وإدراكه لكونها ملائمة له، ونفوره من الألم لكونه مؤلما ومؤذيا له، فالكل يتلذذ بطرد الهم لأجل تحقيق الحياة السعيدة.

---

(1)-المصدر نفسه، ص 371، 372.
(2)-ينظر حامد أحمد الدباس، فلسفة الحب و الأخلاق عند ابن حزم، دار الإبداع، عمان، ط1993، ص126.
(3)-ابن حزم، الرسائل، ص 404.

ويقول أيضا: "...وإنما يحكم في الشيئين من عرفها لا من عرف أحدهما ولم يعرف الآخر..."[1] أي أنّ من ذاق حلاوة وحُسنا ما، استشعر لذّة روحية لا يمكن أن يعدلها بما يقابلها من لذائذ مادية مهما بلغ شأنها، و"لاشك أن دفع الهم له صلة وثيقة بمذهب المنفعة"[2] الذي قرره أبيقور(ت 270ق.م)حيث يرى أن المعيار الذي يجب أن تقاس به الأفعال الخيرة هوما تجلبه من منفعة، أوما يعود على المرء من لذات مع إبعاد الآلام عنه، فالفعل الجالب للمنفعة يعتبر خيّرا وحسنا، وأما إن جلب ألما أو عاد بالضرر على صاحبه فهو شر وسوء، لكونه لم يحقق المنفعة والسعادة لصاحبه ولم يطرد عنه الهم تبعا لذلك، فدفع الهم فيه منفعة وخير، وبالمقابل يكون الهم شرا وألما يجب دفعه وإزالته[3].

اللذة عند ابن حزم حسب حاجة المحتاج إليها "فلذة العاقل بتمييزه، ولذة العالم بعلمه ولذة الحكيم بحكمته، ..."[4]

وهذا يعني أن ابن حزم يفضّل اللّذات المعنوية النفسية على الجسمية المادية، لأنها أكمل وأطول مدّة، وأشدّ أثرا في اللّذات المادية الزائلة بزوال ما يلتذّ به، بل هي خير وأبقى، معتمدا على مقياس واقعي تجريبي، وهم اللذين لجأوا إلى اللذات الروحية وفضّلوها وأناخوا ببابها رحالهم، لاسيما وأنهم قد ذاقوا من قبل اللذات المادية وعرفوها، وسبروا أغوارها فأدركوا كنهها وماهيتها، وقارنوا بينهما، فوصلوا إلى حقيقة باسقة مفادها تفضيل اللذات الروحية على المادية، وبالمقابل لم يجرّب أصحاب اللذات المادية أي لذّات روحية، ولم يعلموا عنها شيئا، وليس من رأى كمن سمع.

(1)-المصدر السابق ، ص 335.
(2)-توفيق الطويل، مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط 1953، ص 22.
(3)- ابن حزم، الرسائل، ص 179.
(4)- المصدر نفسه، ص335.

وهذا سياق نفسي مفاده أنّ سعادة النفس وراحتها في اكتمال ما ينقصها، وهوما عبّر عنه ابن حزم باللذّة، ويقصد بها: إدراك الملائم من حيث إنّه ملائمٌ، كطعم الحلو عند حاسة الذوق، والنور عند البصر...واللذّة طيب طعم الشيء.

يقول ابن حزم: " ليس من الفضائل والرذائل ولا بين الطاعات والمعاصي إلا نفار النفس وأنسها فقط. فالسعيد من أنست نفسه بالفضائل والطاعات ونفرت من الرذائل والمعاصي، والشقي من أنست نفسه بالرذائل والمعاصي ونفرت من الفضائل والطاعات."[1].

فالإنسان الفاضل من لا يعرّض نفسه للتفريط والتقصير في أداء الواجبات، ولا يشتط أو يبالغ لحد الإفراط، بل هو على استعداد لأن يضحي بنفسه كما في حال الشجاعة في المواطن التي تتطلّب منه ذلك، فيقدم في حال الإقدام ويحجم في حال الإحجام، فالفضيلة وسط بين الإفراط والتقصير، لأن كلا الطرفين مذموم، والوسطية المميزة للفضيلة تنتج عن تعادل قوى العقل والشهوة، لأن هناك صراعا بينهما، فإذا سيطر العقل أصبح الإنسان زاهدا، وإذا سيطرت الشهوة، جعلت الإنسان مجرّدا من القيم الإنسانية.

وهو سياق نفسي يتحدث فيه عن السعادة النفسية التي سببها ترك الرذائل والمعاصي، وترك كل ما يؤدي بالنفس إلى الهاوية.

كما تحدث عن سبب دخول الجنة والنار وهذا السبب هي النفس، فما علينا إلاّ نهي النفس عن الهوى يقول تعالى: " :وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ۝ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى"- النازعات:40 وهو كل الفضل، فنهي النفس عن الهوى هو ردعها "[2]. وعلى هذا الأساس يصنّف ابن حزم النفس إلى ثلاثة أصناف: شهوانية وغضبية وناطقة (عاقلة)، فذو القوة الغضبية لا يرى من ذلك ما يراه ذو القوة الشهوانية الغالبة على نفسه، وكلاهما لا يرى من ذلك ما يراه ذو القوة الناطقة

(1)-المصدر نفسه ، ص 340.
(2)-ابن حزم، الرسائل ، ص341

الغالبة على نفسه، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلّم للذي استوصاه: "لا تغضب"، وأمره أن يحب لغيره ما يحب لنفسه، ففي نهيه عن الغضب ردعا للنفس عن هواها، وفي أمره عليه السلام بأن يُحب لنفسه، ردعا للنفس عن القوّة الشهوانية، [1].

وهذا سياق نفسي تحدّث فيه الرسول صلى الله عليه وسلم عن: ردع النفس عن القوة الشهوانية، كما أوصانا بأن يحب المسلم لنفسه ما يحب لغيره.

وطبّق السياق النفسي حين قال: "وطّن نفسك على ما تكره، يقلّ همّك إذا أتاك ويعظم سرورك ويتضاعف إذا أتاك ما تحب مما لم تكن قدرته.."

-"إذا تكاثرت الهموم سقطت كلّها".

-"السعيد كلّ السعيد في دنياه من لم يظطرّه الزمان إلى اختبار الإخوان".

- "طوبى لمن علم من عيوب نفسه أكثر مما يعلم الناس منها"[2]

وفيها يحثّ النفس على تحمّل ما تكره، ليقلّ همه، ويتضاعف سروره إذا أتاها ما تحب؛ وأنّ الهموم مهما تكاثرت على النفس فستفرج بإذن الله، كما يقول ابن النحوي ت513هـ: اشتدي أزمة تنفرجي قد آذن ليلك بالبلج.

كما اعتبر السعيد في دنياه ذلك الذي لم يختبره الزمان في إخوانه وأقاربه؛ وذلك الذي عرف من عيوبه أكثر من يعلم الناس، فيصلح من نفسه ما استطاع، وهذه الأقوال تشبه "عقود اليواقيت وقد حليت بها الحسان استكمالا للزينة، فيروعك جمالها وفتنتها فتعاود النظر مرات ومرات..."[3]

كما تحدّث عن صفات يجب على المؤمن أن يبعدها عنه وهي: الظن بالسوء، وتقريب الأعداء من النفس والظلم وغفلة النفس ونسيانها والإفراط في الأنفة.

(1)- مصطفى محمد السيوفي، التجديد في النثر الأندلسي، ص 484.
(2)-ابن حزم، الرسائل، ص 347.
(3)- مصطفى محمد السيوفي، ملامح التجديد في النثر الأندلسي، ص 487.

-ويقول عن النفس: "غفلة النفس ونسيانها ما كانت فيه في دار الابتداء قبل حلولها في الجسد كغفلة من وقع في طين غمر عن كلّ ما عهد وعرف قبل ذلك. ثم أطلت الفكر أيضا في ذلك فلاح لي شِعْب زائد من البيان. وهو أني رأيت النائم إذ همّت نفسه بالتخلي من جسده وقوي حسها حتى تشاهد الغيوب قد نسيت ما كان فيه قبيل نومها نسيانا تاما البتة على قرب عهدها به، وحدثت لها أحوال أخر، وهي في كل ذلك ذاكرة حسّاسة متلذذة آلمه، ولذّة النوم محسوسة في حاله، لأن النائم يلتذّ ويحتلم ويخاف ويحزن في حال نومه"[1].

- ويقول "إنما تأنس النفس بالنفس. فأما الجسد فمستثقل مبروم به، ودليل ذلك استعجال المرء بدفن جسد حبيبه إذا فارقته نفسه، وأسفه لذهاب النفس وان كانت الجثة حاضرة بين يديه."[2]

فالنفس أفضل من الجسد، لأن الروح هي الأصل والجسد هو الفرع، ولأن النفس عند الموت تترك جسدها وتصعد إلى السماء، في حين يدفن الجسد في التراب، وشتّان بين الثرى والثريا.

وطبّق السياق النفسي حين تحدّث ابن حزم عن المحبّة وهي: "الرغبة في المحبوب وعدم منافرته."

كما تحدّث عن مراتب المحبّة تلك التي تبدأ بالاستحسان ثم الاعجاب ثم الألفة ثم الكلف ثم الشغف. ويحدد كل مرتبة من هذه المراتب بتعريف لا يتعداه؛ فالاستحسان: أن يتمثّل الناظر صورة المنظور ويستحسنها أو يعجب بأخلاقه وهو يدخل إلى باب التصادق...

والاعجاب: يتمثل في رغبة الناظر إلى المنظور إليه وما يلقاه من سعادة في قربة منه...

والألفة: وهي الوحشة إليه إذا افترق عنه...

والكلف: وهو أن يغلب شغل البال به، وهذا الكلف في باب الغزل يعرف بالعشق...

والشغف: يتمثل في الامتناع عن كل الشهوات إلا اليسير من ذلك على أنّه ربما أدّى إلى المرض أو التوسوس أو إلى الموت.. وليس وراء ذلك من منزلة في تناهي المحبّة[1]

(1)-ابن حزم، الرسائل، ص 351.
(2)-المصدر نفسه، ص 351.

وتحدّث عن خاصية التأمل حيث تميل النفس أحيانا إلى التأمل في قدرة الله سبحانه وتعالى وفي ملكوته وفي سمائه فيزداد إيمانا ويقينا بأن الله موجود وأنّ هذا الكون البديع هومن صنع واحد أحد يقول: "ومن عجيب قدرة الله تعالى كثرة الخلق، ثم لا نرى أحدا يشبه آخر."[2]

(1) -مصطفى محمد السيوفي، ملامح التجديد في النثر الأندلسي، ص 492.
(2) -ابن حزم الأندلسي، الرسائل، ص 384.

خلاصة:

تحدّث ابن حزم في هذه الرسالة عن الإنسان وكيف يداوي نفسه بنفسه من المعاصي والذنوب والرذائل وكيف يعالجها من الصفات المنبوذة والغير محببة، وحثّ على أن يفكّر الإنسان في عيوبه ويحاول إصلاحها "لأن العاقل هومن ميّز عيوب نفسه فغالبها وسعى في قمعها. والأحمق هو الذي يجهل عيوب نفسه..." لذا وجب على الإنسان أن يُحسّن من صورته أمام نفسه وبينه وبين خالقه أولا، وبينه وبين الناس ثانياً.

ويقول: "واعلم أنّ رياضة النفس أصعب من رياضة الأسد، لأن الأسد إذا سُجنت في البيوت التي تتخذها لها الملوك، أُمن شرها، والنفس إن سجنت لم يُؤمن شرها"[1]وهذا دلالة على أن النفس أصل كل شرّ وكل بليّة. فحتى حبسها لا يغني عن شرّها.

ثم يعود ويقول: "من جهل معرفة الفضائل فليعتمد على ما أمره الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فإنّه يحتوي على جميع الفضائل"[2]

وفيه يعود ويؤكد على حكومة العقل في حالة نضجه وكماله مما يدلك من خلاله على نظره فيما كتب علماء الأخلاق من مسلمين وغير مسلمين كالحسن البصري وأفلاطون وبزر جمهر وذلك حين يقول: "كشف العلوم الناقصة يزيد العقل جودة وتصفية من كل آفة ويهلك ذا العقل الضعيف، ومن الغوص على الجنون."[3]

وهذا يعني أن التحليل الخلقي عند ابن حزم استمد مقوّماته من مصدرين:

- الأول: تلك الدراسات الفلسفية المبنية على العقل التي عرفت لأمم اليونان والهند والفرس بعد أن ترجمت إلى اللغة العربية وعرفت بالأندلس
- الثاني: مشاهداته الحيوية وتجاربه الخاصة التي قامت على الاستقراء والتتبع...

(1)-ابن حزم، الرسائل ، ص394.
(2)-المصدر نفسه، ص 394.
(3)-مصطفى محمد السيوفي، ملامح التجديد في النثر الجزائري، ص 479.

ويبدو المصدر الأول جليا في رسالته "الأخلاق والسير في مداواة النفوس "ذلك أنّه اعتمد المقياس الخلقي للفضيلة والرذيلة على الضابط الذي وصفه أرسطو، وهو أنّ الفضيلة وسط بين رذيلتين حيث يقول: "الفضيلة وسيطة بين الإفراط والتفريط، فكلا الطرفين مذموم، والفضيلة بينهما محمودة...."

وتحدّث عن عجائب الدنيا فكل حلال مع أنه مستحسن إلاّ أنه مستثقل وصعب، والحرام رغم أنّه مستقبح إلاّ أنه خفيف وسهل وفي هذا يقول: "من العجائب أن الفضائل مستحسنة ومستثقلة، والرذائل مستقبحة ومستخفة"[1].

ثم أورد الفصل التاسع من الرسالة (رسالة في مداواة النفوس) في غرائب أخلاق النفس يقول: "من عجائب الأخلاق أن الغفلة مذمومة، وأن استعمالها محمود. وكذلك القول في إظهار الجزع وإبطانه، وإظهار الصبر وإبطانه،."[2]

فالغفلة رغم أنها من الصفات المذمومة، إلاّ أنها في بعض استعمالاتها محمودة فالغفلة عن المسيء محمودة، والغفلة عند الإساءة محمودة.

وهذا يندرج ضمن السياق النفسي لأن النفس هي المسؤولة عن هذه الأحاسيس كالغضب والغفلة والفرح والسعادة. "وأما من علق وهمه وفكره بأن يبعد اسمه في البلاد ويبقى ذكره على الدهور، فليتفكّر في نفسه ، ولا يجهدها من أجل أن ينال إعجاب الآخرين، لأنه قد يقوم بتصرّف بسيط ولا يبالي به وينال إعجابهم واستحسانهم؛ على عكس لو بذل النفس والنفيس من أجل ذلك. وكذلك من سعى إلى تخليد اسمه في كل أرجاء المعمورة ونال مُراده ولكن لم يعلم هو بذلك فلا لذة ولا متعة لذلك، وهو نفس إحساس الميّت الذي ترك علما واسما متداولان ولكنه ليس سعيدا بذلك. لأن لا حياة لمن تنادي.

(1)-ابن حزم: الرسائل، ص401.
(2)-المصدر نفسه، ص، 406.

لم يعدم ابن حزم النظرية الفلسفية ولا التحليل العلمي للنفس الإنسانية، فقدّم لنا مذهبا أخلاقيا متكاملا، متناسقا، ولم يكتف بالجانب النظري التجريدي، حيث البحث عن ماهية الفضائل وبيان طبيعة الرذائل، ومعرفة حقيقة الخير من الشر، وإنما سعى إلى تحقيق غاية تربوية عملية تطبيقية، تهدف إلى تربية السلوك الفاضل، وغرس القيم في النفس البشرية لتصلح وتتهذّب فتسعد وتُسعد، كما يتجلى لنا من أفكاره الأخلاقية؛ كما تفرّد ابن حزم الظاهري، بتوظيفه للمنهج الظاهري في معالجته لمسألة بلوغ السعادة وطرد الهم، معتمدا على النص والعقل والتجربة، معالجا هذه القضية النفسية الخلقية الكبيرة. وما يمكنا استنباطه من كلام ابن حزم، أن الإنسان لا يمكن أن يحصل على حقيقة السعادة، إلا بمعرفة الفضائل والتمسّك بها، ومعرفة الرذائل ثم تجنبها، ولن تدرك حقيقة الفضيلة، إلا إذا تم إدراك مسألة طرد الهم، لأن هذا المبدأ هوما يسعى الناس جميعا للتخلص منه، لكنهم لم ولن يتخلصوا منه، لأن وعيهم بالفضيلة ومن ثمة بالسعادة وما يتعلق بمسألة طرد الهم، لا يزال بعيد المنال عن فهمهم وإدراكهم حتى يتمكنوا من التخلص منه، وهو بعد كل هذا يجعل السلامة والراحة النفسية في العزلة والانفراد عن الناس.

ج– فصل في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها:

اعتبرت مسألة النفس من أهم المشاكل الميتافيزيقية الصعبة، التي شغلت بال الفلاسفة والعلماء على مرّ العصور، وقد ذكر الأشعري (ت 330هـ) أنّ: "الناس اختلفوا في الروح والنفس والحياة، وهل الروح هي الحياة أم غيرها؟ وهل الروح جسم أم لا؟ "[1]

وتظهر الأبحاث أن أرسطو رفض موقف أفلاطون،و ذلك من خلال إنكاره لاستقلال النفس عن البدن، لأن الإنسان عنده جوهر واحد: الجسد مادته والنفس صورته، حيث لا يمكن الفصل بينهما ، "فالنفس جوهر بمعنى صورة، أي ماهية جسم ذي صفة معيّنة"[1]

(1) -الأشعري، مقالات الإسلاميين، تح، محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1954، ص 28.

أما عند فلاسفة الإسلام فقد أقرّ"الكندي"(ت 252هـ) أن النفس مستقلة عن البدن باعتبارها جوهرا روحيا بسيطا، نابعا من جوهر الله تعالى، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء، وقد ذهب الفارابي وابن سينا والغزالي وغيرهم إلى أن الروح " جوهر روحاني منفصل عن البدن ومتميّز، وأنّها تدرك وتعقل المفاهيم الكلية والعامة"[2]، بينما ذهب العلاّف والأشعري والباقلاني إلى أن الروح عرض مكوّنة من جوهر مادي، وهذا بناء على مذهبهم القائل بالجوهر الفرد، وأنّ الله يخلق الأجسام وأرواحها التي هي عرض لها خلقا مستمرا بلا انقطاع، وما ذلك إلاّ لأن العالم لديهم مؤلف من جواهر وأعراض لا تستمرّ آنيْنِ، وهكذا تُخلق النفس مثل الذرّات وتنعدم في كل آنٍ باستمرار.

وكلّ هذه الآراء أشار إليها ابن حزم، عارضا لأدلتها، متسائلا عن ماهية النفس وحقيقتها، وعن سبب عجزها عن معرفة حقائق وأسرار ذاتها، وجهلها بنفسها على الرغم من توغلها في تاريخ الأمم، الغابرة، " فهي لا تعرف حقيقة ذاتها ولا محلّها من الجسد، ولا تحريكها للأعضاء الجسدية، ولا تتذكّر أين كانت قبل حلولها من الجسد، ولا من أين أقبلت..."[3]

- **علاقة النفس بالجسد**

يرى ابن حزم أن العلاقة القائمة بين النفس والجسد لا تخرج عن أوجه ثلاثة: ويمكن للنفس وفق هذه الحالات الثلاثة أن تسيّر الجسد وتسيطر عليه وهي:

إما أنّها متغلغلة لجميع الجسد من الخارج ومحتوية له كالرداء.

وإما أنها متغلغلة فيه من الداخل كالماء في المدرّة.

---

(1)-أرسطو، النفس، ترجمة، فؤاد الأهواني، مراجعة جورج قنواتي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1962، ص 43.

(2)-محمود قاسم، في النفس و العقل لفلاسفة الإغريق و الإسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط1954، ص114.

(3)-ابن حزم، الرسائل، ص445-446.

وإما أن تكون في مكان واحد من الجسد كالقلب أو الدماغ وتكون قواها مبثوثة في الجسد وفي أنحائه جميعها[1]

فأي هذه الوجوه كان، فإن النفس ستحرّك الجسد كما تريد، ومع أنها تتصرّف فيه وتسيطر عليه إلاّ أن ابن حزم لم يقطع بوجه محدد للعلاقة القائمة بين النفس والجسد، لكنّه أشار إلى حقيقة اتصالها بالجسد، وأنه على سبيل المجاورة لا الممازجة، لكونهما معا جسمين، وعلى هذا فالمجاورة هي التي تجعل النفس متصلة بالجسد، في حين ترفض وبشكل قاطع فكرة المداخلة.

كما ذكر ابن حزم مجموعة من الخصائص التي تتميز بها النفس وهي: الخفة، الذاكرة، العقل، التمييز، التجزؤ، حساسة لا محسوسة، يقول: "نعم هي خفيفة في غاية الخفة، ذاكرة، عاقلة مميزة، حية، هذه خواصها وحدودها التي بانت بها على سائر الأجسام..."[2]

وأشار إلى أن لفظ الإنسان لا يطلق على كل جزء أو عضومن الأعضاء وحده، أو منفردا، بل على كل هذه الأجزاء والأعضاء إذا تألفت سُمي المتَأَلَّفُ منها إنسانا، يقول: "كأعضاء الإنسان فليس شيء منها يسمى إنسانا...واليد ليست إنسانا، والرّجل...والمعدة...فإذا اجتمع كل ذلك حدث له حينئذ اسم الإنسان"[3].وهذا استنادا لقوله تعالى: " **(خَلَقَ الإنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ)** "(سورة الرحمان الآية 14)وهذه صفة الجسد، في حين في قوله: " **(إِنَّ الإنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا** (١٩) **إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا**(٢٠) **وَإِذَا مَسَّهُ** الْخَيْرُ مَنُوعًا (٢١) "(سورة المعارج الآية 19-21) وهذه بلا شك صفات النفس لا الجسد، لأن الجسد موات، والنفس هي الفعّالة.

- **الصراع النفسي الذاتي:**

(1)-ابن حزم، الفصل في الملل و الأهواء و النحل، تح، يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط2002، ص218.
(2)-ابن حزم، الرسائل ، ص 219.
(3)-المصدر نفسه، ص 175-176.

كما تحدّث عن الصراع النفسي الذاتي أوما يعرف بازدواج الشخصية: وهو حوار بين النفس المدبرة للجسد ونفسه، استهله بسؤالها: يا أيتها النفس المدبرة لهذا الجسد: ألست التي قد عرفت صفات جسدك الذي واليت تدبيره، وحققتها وضبطتها؟

قالت: بلى

قالت: يا أيتها النفس المدبرة لهذا الجسد: ألستِ التي تجاوزت جسدك المضاف تدبيره إليك فخلص فهمك وبحثك إلى سائر ما يليك من الأرض والماء والهواء وسائر الأجرام...فميزت أجناس كلّ ذلك وأنواعه وأشخاصه، وحققت صفات كلّ ذلك الذاتية والغيرية...

قالت: بلى

.....

قالت: فما قطع بك عن معرفة ذاتك وصفاتك، ومكانك وبدء شانك ومحلك وتنقلك، وكيف تعلّقت بهذا الجسد وكيف تصريفك له، وكيف تنقلك عنه؟

فاعترفت بأن لها مدبراً علّمها ما علمت من البعيدات فعلمته، وجهلت ما لم يُطلعها طَلعه من القريبات فجهلته[1].

وهذا برهان واضح على عجز المخلوق ومهانته، وقلة حيلته أمام أمر الله، وهو دليل على أنّ النفس متحكّم بها، فكل ما تفعله وما لم تفعله مرهون بقوّة وإرادة من قبل غيرها لا تتجاوزها ولا تتعداها. ولله الأمر أولاً وأخيراً.

قدّم لنا ابن حزم دراسة فلسفية علمية، مؤسسة من جهة على أصول العقيدة الإسلامية، وعلى أسس النظر العقلي والفلسفي من جهة أخرى، حيث أراد من خلالها ابن حزم بيان رأيه في مسألة

(1)-ينظر ابن حزم، الرسائل، ص 443.445.446.

النفس التي شغلت ولا تزال تشغل الفكر الإنساني برمته، وهي محاولة يسيرة تجعلنا ندرك ما تمتع به ابن حزم من وعي بالحياة النفسية للإنسان.

الخاتمة

إن السياق في الدرس اللغوي لا يقف عند حدود التحليل اللغوي على مستوى البنية اللغوية بل يذهب إلى أبعد من ذلك، حيث يأخذ في اعتباره أيضا الظروف والملابسات التي هي في صميمها جزء من الأحداث اللغوية عند التحليل والتطبيق، وكل ما يتعلق بالمنتج والمتلقي.

وقد أدرك علماء اللغة قديما وحديثا هذه الوظيفة المهمة للسياق، بل إن فكرة السياق ودلالته على المعاني الحقيقية للكلام مطروحة في الفكر الإنساني منذ أفلاطون وأرسطو.

ولعل أهم شيء قد توصلنا إليه في هذه الرسالة هو أن السياق الثقافي ليس له قواعد أو قوانين مضبوطة، شأنها شأن القوانين الصوتية والنحوية، بل يقوم على ضوابط من نوع خاص، تغذيها مجموعة من المعطيات الخاصة التي لا تتضح إلا بتجسيدها في موقف حي، ولها صلة في جوهرها بمكان الإنتاج الكلامي وزمانه وظروف إنتاجه، وطبيعة منتجه ومتلقيه ومستوياتهما الاجتماعية والثقافية والنفسية.

وقد خلصنا بعد البحث في قضايا هذا الموضوع إلى مجموعة من النتائج نجملها فيما يأتي:

1) نعني بالسياق الثقافي دراسة الجوانب الثقافية من لغة وعادات وتقاليد، وسلوك وفكر، وعقائد، ونظم اجتماعية سواء كانت متعلقة بـ:
   - النص باعتباره وثيقة تعبر عن المجتمع المنتمي إليه.
   - ومؤلفه باعتباره فردا من أفراد المجتمع الذي ينتمي إليه النص،
   - أم بالقارئ باعتباره فردا من أفراد المجتمع الذي ينتمي إليه عصر التحليل والتفسير.
2) تحاول القراءة الثقافية أن تنظر إلى النص الأدبي في ضوء سياقاته التاريخية والاجتماعية والنفسية، معتبرة إياه حادثة ثقافية.
3) السياق الثقافي يشير إلى التوقعات والمواقف الاجتماعية التي كانت تعدّ طبيعية بالنسبة للزمان والمكان اللذين حدث فيهما التأليف أو الخطاب.
4) تعددت المصطلحات المتعلقة بـ"السياق الثقافي" حيث لاحظنا أنّ مفهومه تردد بين مصطلح "السياق غير اللغوي" و "السياق الاجتماعي" وغير ذلك.

5) السياق الثقافي عند البلاغيين العرب، ينطلق من حال المتخاطبين، ليعم ملابسات الخطاب كلّه، أما عند التداوليين فيستوعب بالإضافة إلى ذلك مستدعيات المكان والزمان وطبيعة القول، وما يمكن أن يحققه من إنجازية معينة.

6) انطلاقا من الشروط التي أقرتها النظرية السياقية، لتحقيق الحدث الكلامي، أرادوا تحديد مفهوم "السياق الثقافي" في إطار معطيات المجال الذي يجري فيه الخطاب، ولكن طبيعة هذه المعطيات المرنة والمتغيرة جعلتهم يضطربون في احتوائها وتقنينها، وهذا على عكس ما نراه في القوانين التي تقتضيها المستويات اللغوية.

7) تتنوع قوانين تأويل السياق الثقافي، والسر في ذلك يعود إلى التنوع الثقافي والاجتماعي الذي يطبع أفراد البيئة اللغوية المعينة.

8) إن القواعد التي حاولت أن تخرج الدراسة اللسانية من التحليل الشكلي الداخلي للغة إلى التحليل الخارجي كأقوال لها صلات وثيقة بمعطياتها الحالية المتعددة، والتي تسهم بسمة تكاملية ومنسجمة في بناء الحدث الكلامي، ولذلك لا يمكن الفصل بين الفعل القولي والسياق الذي يحتضنه.

9) يحدد السياق الثقافي (السياق التاريخي والسياق النفسي والسياق الاجتماعي) القواسم المشتركة والاختلافات في المعتقدات والسلوكيات التي تحدث في المجتمعات.

10) السياق الثقافي يحدد كيف يمكن لثقافة الشخص وخلفيته أن تؤثر على الطريقة التي يختار أن يتصرف بها.

11) والسياق الثقافي يشير في فكرة اللغة، أنه بدل أن تكون اللغة منعزلة، يجعلها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالثقافة والمجتمع الذي تستخدم فيه.

12) يساعد السياق الثقافي النقاد على فهم الأفكار والحركات الثقافية والاجتماعية السائدة في المجتمع وقت كتابة الرسائل مثلا.

13) السياق الثقافي للنص هو الطريقة التي يتم بها تحديد سمات المجتمع في التأثير على معناه، وهناك جانبان وجب الانتباه لهما هما: نوع المجتمع الذي تعيش فيه الشخصيات، والجانب الذي تم فيه إنتاج نص المؤلف.

كشف البحث عن العناية الواضحة من المدارس والنظريات اللسانية بالسياق قبل "فيرث" وبعده، طرح البحث أهم مواطن البحث في السياق الثقافي والتي يمكن أن نجملها في السياق التاريخي والسياق النفسي والسياق الاجتماعي، وهوما يساعد الباحث على التعرف على الحقبة الزمنية التي عاش فيها المؤلف، وفي نفس الوقت ينقل لنا صورة عن تلك الحقبة، ويبين لنا مدى تأثر الكاتب بتلك الظروف الخارجية، وفي نفس الوقت تأثير تلك الظروف على أدب الكاتب.

وعلى أي حال، فإن هذا البحث حلقة تفتقر إلى المزيد من الحلقات المتتالية، يكمل بعضها بعضا، فأرجو أن أكون أصبت به شيئا من التوفيق. وصدق قول الشاعر أبي البقاء الرندي إذ قال:

لكـــل شـــيء إذا مـــا تم نقصـــانُ فـــلا يَغُـــرَّنَ بطيـــب العـــيشِ إنســـانُ

وفي الختام أسأل الله تعالى أن ينفع بما جاء في هذا البحث، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد المختار وعلى آله الطيبين الأطهار.

والحمد لله أولا وأخيرا.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

المصادر:

ابن حزم الأندلسي،رسائل ابن حزم الأندلسي،ج1،تح، احسان عباس،المؤسسة العربية للدراسات و النشر،بيروت، لبنان،ط2،1987.

المراجع العربية:

1. إبراهيم السلطي، التحليل النفسي في النص الأدبي، دار جليس الزمان، عمان، ط1، 2010.
2. ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر،ج1،تح أحمد الحوفي، دار نهضة مصر، الفجالة، القاهرة، دط، دت.
3. ابن البار، الحلّة السيراء، ج1، تح، حسين مؤنس، القاهرة، 1963.
4. ابن الجزري، غاية النهاية، ج2، تحبرجشتراسر، القاهرة، 1932، 1933.
5. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ج6، تح حيدر أباد الدكن،مطبعة دائرة المعارف النظامية،الهند،ط1326،1هـ.
6. ابن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم الأندلسي،ج1،تح احسان عباس،المؤسسة العربية للدراسات و النشر،ط1987،2،بيروت،لبنان.
7. ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان.دت.
8. ابن خاقان، مطمح الأنفس و مسرح التانس في ملح أهل الأندلس،دار عمار مؤسسة الرسالة،ط1435هـ.
9. ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، الجزء 1،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان.
10. ابن سناء الملك، دار الطراز، دار الفكر،ط1980،3.د.ت.
11. ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة،دار الكتب العلمية، مصر،ط1.
12. ابن بشكوال، الصلة، ج2.دار الكتاب للطباعة و النشر و التوزيع،ط1989.
13. ابن عذارى، البيان المغرب، ج3، تح كولان وبروفنسال،مكتبة صادر،بيروت لبنان،1950.
14. إحسان عباس، العصر الأندلسي في عهد سيادة قرطبة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط8، 1996.

15. احسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2001.
16. احسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، دار الثقافة بيروت، لبنان، ط4، 1983.
17. احسان محمد الحسن، مناهج البحث الاجتماعي، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، ط 2005.
18. أحمد أبوحاقة، الالتزام في الشعر العربي، دار العلم للملايين، ط1، 1979.
19. أحمد الرقب: نقد النقد، يوسف يكاد يكون ناقدا، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان 2007.
20. أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1994.
21. أحمد أمين، النقد الأدبي، ج1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1963.
22. أحمد ربيع، في تاريخ الأدب العربي الحديث، دارالفكر، ط2، 2006.
23. أحمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر المعاصرة، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
24. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مكتبة لسان العرب، ط5، 1998.
25. امحمد بن عبود، جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري، مطبعةالنور، تطوان، المغرب، ط1987.
26. أمينة فزلزي، مناهج دراسة الأدب الشعبي، المناهج التاريخية الأنتروبولوجية والنفسية والمرفولوجية، دار الكتاب الحديث، مصر، ط1، 2011.
27. بسام قطوس، المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، دار الوفاء للنشر، الاسكندرية، مصر، ط1، 2006.
28. بسام قطوس، المنهج النفسي في النقد الحديث، النقاد المصريون أنموذجا، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ط1، 2004.
29. تمام حسان، الأصول، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1981.
30. تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1986.

31. ثائر أحمد غباري، خالد محمد أبوشعيرة، مناهج البحث التربوي، دار الإعصار العلمي، ط1، 2015.
32. حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن خوجة، دار العرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1981.
33. الحافظ أحمد بن علي العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق أبو الأشبال الباكستاني، دار العاصمة للنشر والتوزيع.
34. حامد أحمد الدباس، فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم الأندلسي، دار الإبداع للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1993.
35. حامد طاهر، منهج النقد التاريخي عند ابن حزم، نموذج من نقد التوراة،مكتبة عين الجامعة،مصر،دط،دت.
36. حفناوي رشيد بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة في ترويض النص وتقويض الخطاب، دروب للنشر والتوزيع، ط1، 2011، عمان.
37. حلمي المليحي: علم نفس الشخصية، دار النهضة العربية، لبنان، ط1، 2001.
38. الحميدي، جذوة المقتبس، تح محمد بن تاويت الطنجي، القاهرة، 1952.
39. خريستو نجم، في النقد الأدبي والتحليل النفسي، دار الجيل، بيروت، 1991.
40. خفاجي محمد عبد المنعم: الحياة الأدبية في الأندلس، دار الفكر، ط1.
41. الذهبي شمس الدين، تذكرة الحفاظ، ج3، دائرة المعارف العثمانية،ط1374ه،دط.
42. ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، دلالة السياق، سلسلة الرسائل العلمية الموصى بطبعها33، ط1، مكة المكرمة، جامعة أم القرى معهد البحوث العلمية، 2003.
43. رشيد بن مالك، قاموس مصطلحات السيميائي للنصوص، دار الحكمة.
44. ريتا عوض، بنية القصيدة الجاهلية، دار الآداب، ط1، 1992.
45. زكريا ميشال، الألسنية التوليدية التحويلية وقواعد اللغة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1982.
46. زين الدين المختاري: المدخل إلى نظرية النقد النفسي: سيكولوجية الصورة الشعرية في نقد العقاد، أنموذجا، منشورات اتحاد الكتاب، ط 1997.

47. سامي الدروبي، علم النفس والأدب، دار المعارف، مصر، 1971.
48. سامي عياد حنا، وآخرون، معجم اللسانيات الحديثة، مكتبة لبنان، ط1، بيروت، لبنان،1997.
49. سامي فضل بوزيد، تذوق النص الأدبي، دار المسيرة للنشر والتوزيع، ط1، 2012.
50. سعد أبو رضا، النقد الأدبي الحديث، أسسه الجمالية ومناهجه المعاصرة، رابطة الأدب الإسلامي العالمية، السعودية، ط2008.
51. السكاكي، مفتاح العلوم،تح نعيم زرزور،دار الكتب العلمية،ط1987،2.
52. سمير حجازي: النقد الأدبي المعاصر، دار الكتاب للنشر والتوزيع.دط،دت.
53. سيد قطب، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق، القاهرة، ط8، 2003.
54. شفيقة العلوي، محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، ج1، أبحاث الترجمة والنشر، بيروت.دط.
55. شكري عزيز ماضي، في نظرية الأدب، دارالفاس للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2005.
56. شهاب الدين القرافي، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج1، تح محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994.
57. الصادق محمد آدم، توظيف السياق في الدرس اللغوي (رسالة دكتوراه) الخرطوم، السودان، 2007.
58. صالح هويدي، النقد الأدبي الحديث، قضاياه ومناهجه، دار الآداب،دط،دت.
59. صلاح خالص، محمد بن عمار الأندلسي، دراسة أدبية تاريخية، دار الهدى، بغداد، ط1، 1957.
60. صلاح فضل، في النقد الأدبي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورياط1، 2007.
61. صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
62. صلاح قلنصوة، تمارين في النقد الثقافي، دار ميريت، القاهرة، ط2007.
63. الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس،تح ابراهيم الأبياري، ج2،دار الكتاب المصري،القاهرة،دار الكتاب اللبناني بيروت،ط1 ،1998.
64. طراد الكبيسي، مدخل في النقد الأدبي، دار اليازوري للنشر، عمان الأردن،دط.
65. عبد الرحمان نصرة، في النقد الحديث، دراسة المذاهب النقدية الحديثة وأصولها الفكرية، مكتبة الأقصى، عمان، ط 1979.

66. عبد العزيز عتيق: في النقد الأدبي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1972.
67. عبد القادر عبد الجليل، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، دار الصفاء، عمان،دط.
68. عبد الله محمد عبد الرحمان، مناهج وطرق البحث الاجتماعي،مطبعة البحيرة،البحيرة،ط2007،2.
69. عبد الله ابراهيم، التلقي والسياقات الثقافية، دار أويا للنشر والتوزيع، ط1، 2000.
70. عبد الله محمد الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط3، 2005، المغرب، الدار البيضاء.
71. عبد الله محمد عبد الرحمان، محمد علي بدوي، مناهج وطرق البحث الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002.
72. عبير صلاح الدين الأيوبي، الخطاب الاعلاني في الصحافة المعاصرة في ضوء اللسانيات النصية، عالم الكتب، ط1، 2015، القاهرة.
73. عثمان موافي، مناهج النقد الأدبي والدراسة الأدبية.دار المعرفة الجامعية،ط2012،1.
74. عثمان موافي، مناهج النقد المعاصر، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، الأزاريطة، ط1.دت.
75. عدنان المقراني، نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الوم أ، ط، 1981.
76. عز الدين اسماعيل، الأسس الجمالية في النقد الأدبي، دار الفكر العربي، ط1، 1955.
77. علي اسماعيل علي، نظرية التحليل النفسي واتجاهاتها الحديثة في خدمة الفرد، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1995.
78. علي جواد الطاهر، مقدمة في النقد الأدبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979.
79. علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد، 1986.
80. علي محمود أبو ليلة، بناء النظرية الاجتماعية (دراسة علاقة الإنسان بالمجتمع، الأنساق الكلاسيكية) دار المعارف، القاهرة، ط3، 1991.
81. فوزي حسن الشايب، محاضرات في اللسانيات، وزارة الثقافة، عمان، ط1999.
82. القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج8، تح، بولاق، 1304هـ.

83. كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في علم اللغة،مكتبة الأنجلومصرية،القاهرة،ط1985.
84. محمد السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ الغربي، دار النهضة العربية،بيروت،لبنان،دط،دت.
85. محمد سعيد محمد: دراسات في الأدب الأندلسي، منشورات جامعة سبها، ليبيا.
86. محمد صايل حمدان، قضايا النقد الحديث، دار الأمر للنشر والتوزيع، الأردن ط1، 1991.
87. محمد عبد الجبار خندقي، نواف عبد الجبار خندقي، مناهج البحث العلمي، عالم الكتب الحديث للنشر، عمان، الأردن، ط1، 2012.
88. محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، الشركة العالمية المصرية للنشر، 1994.
89. محمد علي الخولي، معجم اللغة النظري، مكتبة لبنان، لبنان، ط1982.
90. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، دار الثقافة، ط1973.
91. محمد مسباعي، تفسير السلوك الإنساني في روايات نجيب محفوظ، دار هومة، الجزائر، ط1، 2004.
92. محمد مندور، في الميزان الجديد، دار نهضة مصر، الفجالة، القاهرة،دط.
93. مراد عبد المالك، الدراسة النقدية المعاصرة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 2009.
94. المراكشي عبد الواحد، المعجب في أخبار المغرب، تح شوقي ضيف، دار المعرفة، القاهرة، ط1،دت.
95. مصطفى عواطف كنوس، الدلالة السياقة عند اللغويين، دار الشباب، لندن، ط2007.
96. مصطفى محمد أحمد علي السيوفي: ملامح التجديد في النثر الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري، عالم الكتب، ط1، 1975.
97. مصطفى محمد أحمد علي السيوفي، ملامح التجديد في النثر الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري،عالم الكتب للطباعة و النشر و التوزيع،ط1، 1985.
98. المقري، أحمد بن محمد المقري: نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق، احسان عباس، دار صادر بيروت، ط1988.
99. المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب،ج1،دار الكتب الوطنية،ط1.2014.
100. منقور عبد الجليل، علم الدلالة، منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، ط 2001.
101. المهدي إبراهيم الغويل، السياق وأثره في المعنى، دار الكتاب للنشر والتوزيع.دط،دت.

102. ميجان الرويلي، سعد اليازغي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3 2002.

103. ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ترجمة محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987.

104. نسيم عون: الألسنية محاضرات في علم الدلالة، دار الفارابي، بيروت، ط2005.

105. وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي، رؤية إسلامية، دار الفكر، دمشق، ط2، 2009.

106. يمنى العيد، في معرفة النص، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3.دت.

107. يوسف بن حسن لحجازي: المنهج النفسي في النقد، غزة، ط2010.

108. يوسف خليف، مناهج البحث الأدبي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2004.

109. يوسف عبد الفتاح أحمد، قراءة النص وسؤال الثقافة، عالم الكتب الحديث، عمان، ط 1999.

110. يوسف نور عوض، علم النص ونظرية الترجمة، دار الثقة للنشر والتوزيع، ط1، 1410هـ.

111. يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2009.

المراجع المترجمة:

1.إلرود إبش وفوكيما وآخرون، نظرية الأدب في القرن العشرين، أفريقيا الشرق، ط1996، الدار البيضاء.

2.ألفرد أدلر، سيكولوجيتك في الحياة كيف تحياها، ترجمة عبد العلي الجسماني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، 1997

3.إليزابيث درو، الشعر كيف نفهمه ونتذوقه، ترجمة محمد ابراهيم الشوش، منشورات مكتبة منيمنة، لبنان، بيروت، ط1961.

4.إميليوجارثياجوميث، الشعر الأندلسي، بحث في تطوره وخصائصه، ترجمة حسين مؤنس، دار الرشاد، القاهرة، ط2، 2005.

5. آنجل جنثالث بالنثيا، ترجمة حسين مؤنس، تاريخ الفكر الأندلسي، مكتبة الثقافة الدينية.

6.أندريه مارتينيه، مبادئ اللسانيات العامة، ترجمة أحمد الحمو، الطبعة الجديدة، ط1984، دمشق.

7.انريك أندرسون امبرت، مناهج النقد الأدبي، ترجمة الطاهر أحمد مكي، مكتبة الآداب، القاهرة.

8.بالمر، علم الدلالة، ترجمة صبري ابراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط .1995
9.جان بيلمان نوبل، التحليل النفسي والأدب، ترجمة حسن المودن، المجلس الأعلى للثقافة، .1998
10.ديفيد بشبندر، نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، مكتبة الأثر، ط.2005
11.ديفيد ديتش: مناهج النقد الأدبي، دار صادر للطباعة والنشر، ط1، .1967
12.فان دايك، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، ط.2000
13.رينيه ويليك، نظرية الأدب، ترجمة عادل سلامة، دار المريخ للنشر، الرياض، السعودية، ط 1992.
14.سيغمون فرويد: الموجز في التحليل النفسي، ترجمة سامي محمود علي، مكتبة الأسرة، ط.2000
15.كارل كوستافيونغ، علم النفس التحليلي، ترجمة نهاد خياطة، الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 1997.

المراجع الأجنبية:

1. John Firth. Papers in Linguistic. Oxford University. Press New York Toronto 1957.
2. Revenue Journal of the institutional sociology. University Ledbury Herford shire England VXl. Personality and Language in Society Socillogical 1950.
3. Archibald Hill. Linguistics (Voice of America Forum Lectures) 1969.

المجلات:

1. مجلة الحرس الوطني، عبد الله عبد الجواد: المنهج النفسي في النقد، دراسة تطبيقية على شعر أبو الوفاء، العدد16.

2. مجلة جامعة محمد خيضر،بسكرة، فطومة لحمادي، السياق والنص، ، العدد 2-3، جانفي-جوان 2008.

3. مجلة جامعة دمشق، محمد عيسى، القراءة النفسية للنص الأدبي العربي، المجلد 19، العدد 2+1، ط2003.

4. مجلة فصول، نبيلة ابراهيم، القارئ في النص، نظرية التأثير والاتصال، المجلد الخامس، العدد الأول، ط1984.

5. مجلة كلية التربية، واسط، العدد13، 1نيسان2013.

فهرس
الموضوعات

المقدمة .....Erreur ! Signet non défini.

المدخل: الملامح العامة للأندلس خلال القرن الخامس الهجري. 10

تمهيـــد: 11

أولا: الحياة الثقافية: وأكثر ما يميزها: 12

أ- بناء المساجد: 12

ب- وجود حركة نقدية مزدهرة: 12

ثانيا: الحياة الاجتماعية 19

أ- الجلاء: 20

ب- طبقة الفقهاء: 21

ج- مظاهر الترف في عهد الطوائف 22

ثالثا: صورة من عهد المرابطين 23

رابعا: الغنـاء: 24

الفصل الأول: السياق و علاقته بالنقد الثقافي و النظرية السياقية 26

تمهيـد: ..... **Erreur ! Signet non défini.**

أولا: مفهوم السياق 31

ثانيا : النقد الثقافي. 33

ثالثا : السياق الثقافي. 34

رابعا: الدراسات الثقافية. 38

خامسا: النظرية السياقية. 39

سادسا: أنواع السياق: 43

أ- السياق اللغوي..... 43
ب- السياق العاطفي 45
ج- سياق الموقف..... 47
د- السياق الثقافي 49
سابعا: خطوات التحليل السياقي. 50

الفصل الثاني: السياق العام في رسائل ابن حزم الأندلسي. 52
تمهيد:..... 53
أولا: تعريف السياق التاريخي: 54
ثانيا: المنطلقات الفكرية للسياق التاريخي..... 56
ثالثا: تجليات السياق التاريخي وحقوله..... 58
رابعا: خصائص السياق التاريخي..... 59
خامسا: مستويات النقد في السياق التاريخي 61
أ- المستوى الخارجي: 61
ب- المستوى الداخلي: 61
سادسا: نقد السياق التاريخي 62
أ- الجوانب الإيجابية (المزايا) : 62
ب- الجوانب السلبية (العيوب):..... 63
سابعا: السياق العام في رسائل ابن حزم الأندلسي..... 65
أ- على مستوى السياق التاريخي 65

ب- على مستوى الإنتاج الأدبي 67
ثامنا: معايير النقد عند ابن حزم 69
تاسعا: منهج النقد التاريخي عند ابن حزم 71
عاشرا: المنهج التاريخي ونقد التوراة عند ابن حزم: 72
أحد عشر: الدواعي الذاتية والموضوعية لكتابة الرسائل 74
أ- دواعي تأليف الرسائل.....75
ب- طوق الحمامة..... ...76
ب1- سبب التسمية.....76
ب2- تاريخ تأليف الرسالة.....76
ب3- بين النظرية والتطبيق.....76
ب4- صورة ابن حزم في الطوق.....78
ج- رسالة في مداواة النفوس.....79
رسالة في الغناء الملهي.....81
أ- التطبيق الخارجي للنقد التاريخي عند ابن حزم: 73
ب- التطبيق الداخلي للنقد التاريخي عند ابن حزم: 74
اثنا عشر: السياق التاريخي في رسائل ابن حزم:.....82
الفصل الثالث: صورة السياق الثقافي في رسائل ابن حزم الأندلسي. 98
تمهيـد: 99
أولا: علاقة المنهج الاجتماعي بالمنهج التاريخي 100
ثانيا: تعريف المنهج الاجتماعي.....101

ثالثا: مفهوم السياق الاجتماعي ومبادئه 102
أ- المفهوم: 102
ب- المبادئ: 106
رابعا: خطوات المنهج الاجتماعي 107
خامسا: مميزات النقد الاجتماعي 108
سادسا: ملامح النقد الاجتماعي 109
سابعا: نقد النقد الاجتماعي 110
أ- الإيجابيات: 110
ب- المآخذ: 111
ثامنا: النقد الاجتماعي العربي 112
تاسعا: نسق التلقي عند ابن حزم..... 115
عاشرا: خصوصية الكتابة عند ابن حزم 117
أ- في رسالة طوق الحمامة: 117
ب- الحياة الاجتماعية لابن حزم 118
إحدى عشر: القضايا الأدبية المطروحة.في طوق الحمامة 120
الفصل الرابع: رسائل ابن حزم الأندلسي في سياقها النفسي. 142
تمهيد: 143
أولا: تعريف المنهج النفسي 144
ثانيا: مفهوم السياق النفسي وبنيته..... 146
أ- مفهومه: 146

ب- بنية السياق:..... 148
ثالثا: القراءة وتفسير السياق النفسي للنص..... 150
رابعا: الحب وفلسفته عند ابن حزم..... 152
خامسا: ابن حزم الرجل المحب..... 154
سادسا: الحب دافع للإستقرار النفسي عند ابن حزم الأندلسي 156
سابعا: السياق النفسي في رسائل ابن حزم الأندلسي..... 158
أ- في رسالة طوق الحمامة:..... 158
ب- فصل في مداواة النفوس وإصلاح الأخلاق الذميمة 184
ج- فصل في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها 193
الخاتمة: 198
قائمة المصادر والمراجع..... 202
فهرس الموضوعات 212
الملخص 218
Résumé 220
Abstract 222

الملخص

تناولت هذه الدراسة نظرية السياق في مفهوم بعض اللسانيين العرب والغرب الذين آمنوا بفكرة السياق ودوره الفعال بآلية من آليات حيازة المعنى وتقويم الدلالة، وشرط أساسي في فهم الخطاب ويمثل السياق اللغوي أول شقي النظرية السياقية، أما النوع الآخر هو السياق غير اللغوي، كما حدد ذلك اللغوي الإنجليزي ومؤسس هذا الاتجاه "جون فيرث" وتسليط الضوء على جهود العرب في وضع جملة من القوانين الهامة المتعلقة بالنظرية السياقية، ويهدف هذا البحث إلى تجلية معالم هذه النظرية وحدود انتشارها مع التركيز على الجانب الذي يتوافق وعنوان الدراسة، إضافة إلى محاولة رصد وتبيين ما آلت إليه على أيدي متبنيها ومؤيديها فيما بعد.

وقد بذل البحث من الأدلة القاطعة بما لا يدع مجالا للشك، ما يثبت أن علماء العرب القدامى قد احتكموا إلى السياق الثقافي والاجتماعي، من منطلق إيمانهم باجتماعية اللغة، في تعيين الحدث اللغوي، وتحديد المعاني وبيان الدلالات المناسبة لكل مقام، من ذلك احتكامهم للظروف المحيطة والعلاقات الاجتماعية، علاوة على العادات والتقاليد والمعتقدات وغيرها مما يمكن أن ينضوي تحت ما يعرف بالسياق الثقافي.

ويمكن القول بأن الحقائق العلمية التي أقرها علماء اللغة والبلاغة العرب بهذا الصدد، ولاسيما ما يتصل منها بالطبيعة الاجتماعية للغة، وموضوع مناسبة اللغة للمقام من حيث تشكلها أو تحليلها، تكشف بالأدلة القاطعة التي لا تثير شكا ولا تقبل نقضا، تفوقهم على غيرهم وحيازتهم قصب السبق في مجال بحث المعنى والدلالة، بحثا علميا تطبيقيا، الأمر الذي لم تعرفه الدراسات اللغوية الاجتماعية المعاصرة إلا حديثا.

وقد حمل البحث في طياته ردودا على الذين اتهموا العلماء القدامى، بإغفال الجانب الهام في أبحاثهم، وأنهم أهملوا الاعتماد على السياق الثقافي في تحليلاتهم.

Résumé

Cette étude traitait de la théorie du contexte dans le concept de haine des linguistes arabes et occidentaux qui croyaient à l'idée de contexte et à son rôle effectif dans l'un des mécanismes de possession de sens et d'évaluation sémantique et condition préalable à la compréhension du discours. Cette tendance est "John Firth" et de faire la lumière sur les efforts des Arabes dans l'élaboration d'un certain nombre de lois importantes liées à la théorie contextuelle aux mains de ses adoptants et partisans ultérieurs. La recherche a fourni des preuves concluantes¡ hors de tout doute¡ qui prouvent que les anciens savants arabes faisaient appel au contexte culturel et social¡ de leur croyance en la sociabilité de la langue pour déterminer l'événement linguistique¡ définir les significations et clarifier les indications appropriées pour chaque station¡ y compris leur attrait pour les circonstances environnantes et les relations sociales¡ en plus des coutumes¡ traditions¡ croyances et autres choses qui peuvent être incluses dans ce que l'on appelle le contexte culturel. On peut dire que les faits scientifiques endossés par les linguistes¡ les rhéteurs et les Arabes à cet égard¡ en particulier ceux liés à la nature sociale de la langue¡ et au sujet de l'adéquation de la langue au lieu en termes de formation et d'analyse¡ révèlent avec force évidence qui ne soulève pas de doute et n'accepte pas la carence¡ leur supériorité sur les autres et leur possession du premier Dans le domaine de la recherche de sens et de signification¡ une recherche scientifique appliquée¡ qui n'est connue que depuis peu des études sociolinguistiques contemporaines. La recherche a apporté avec elle des réponses à ceux qui accusaient les anciens savants de négliger l'aspect important de leur recherche¡ et qu'ils négligeaient de s'appuyer sur le contexte culturel dans leurs analyses.

Abstract

Abstract

This study dealt with context theory in the concept of hating Arab and Western linguists who believed in the idea of context and its effective role in one of the mechanisms of meaning possession and semantic evaluation and a prerequisite for understanding discourse. And the founder of this trend is "John Firth" and to shed light on the efforts of the Arabs in developing a number of important laws related to contextual theory. Toit at the hands of its adopters and later supporters. The research provided conclusive evidence¡ beyond any doubt¡ which proves that the ancient Arab scholars appealed to the cultural and social context¡ out of their belief in the sociability of language in determining the linguistic event¡ defining the meanings and clarifying the appropriate indications for each station¡ including their appeal to the surrounding circumstances and social relations. In addition to the customs¡ traditions¡ beliefs and others things that can be included under what is known as the cultural context. It can be said that the scientific facts endorsed by linguists¡ rhetoricians and Arabs in this regard¡ especially those related to the social nature of language¡ and the subject of the language's appropriateness to the place in terms of its formation and analysis¡ reveal with conclusive evidence that does not raise doubt and does not accept deficiency¡ their superiority over others and their possession of the first in the field of meaning and significance research¡ an applied scientific research¡ which is only recently known to contemporary sociolinguistic studies. The research carried with it responses to those who accused the old scholars of neglecting the important aspect of their research¡ and that they neglected relying on the cultural context in their analyses.

République Algérienne Démocratique et Populaire
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
Université 8 Mai 1945 Guelma

Faculté : Des lettres et des langues
Département : Langue et littérature arabe
Laboratoire de domiciliation : Etudes linguistique et littéraires

THÈSE

EN VUE DE L'OBTENTION DU DIPLOME DE DOCTORAT EN SIENCE

Domaine : **Langue et littérature Arabe** **Filière :** Etudes littératures

Spécialité : Littératures Algérienne

Présentée par

SABIHA DJELAILIA

Intitulée

Les lettres d'Ibn Hazem Al-Andalussi(384-456) -etude dans les contxtes cultureles -

Soutenue le :10-12-2023 Devant le Jury composé de :

Nom et Prénom	Grade	Université	Qualité
Mrs Zitoune Zoulikha	**Maître de conférence -A-**	Univ. de 8 Mai 1945 Guelma	Président
Mrs Zerguine Farida	**Professseur**	Univ. de 8 Mai 1945 Guelma	Encadreur
Mrs Rouabhia Hada	**Maître de conférence -A-**	Univ. de 8 Mai 1945 Guelma	Examinateur
Mrs Lowati Amel	**Professseur**	Univ. de el amir abdelkader Constantin	Examinateur
Mr Omar Lahssen	**Professseur**	Univ .de badji Mokhtar Annaba	Examinateur

Année Universitaire :2022/2023