الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية — كلية الآداب والحضارة الإسلامية

قسم اللغة العربية

رقم التسجيل: .....

الرقم التسلسلي: .....

الاغتراب في أدب ابن حزم الأندلسي

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الأدب المغربي والأندلسي

إعداد الطالب:

عبد الجليل بضياف

إشراف الأستاذة الدكتورة:

زينب بوصبيعة

لجنة المناقشة

أ.د.رابح دوب	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر	رئيسا
أ.د. زينب بوصبيعة	أستاذة التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر	مشرفا ومقررا
أ.د.آمال لواتي	أستاذة التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا مناقشا
أ.د.الربعي بن سلامة	أستاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة 2 الإخوة منتوري	عضوا مناقشا

السنة الجامعية : 1434 -1435هـ/ 2013-2014م

قال عز من قائل:

﴿...وَما تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾

سورة هود: الآية 88.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين وبعد:

شهدت الأندلس مطلع القرن الخامس الهجري وحتى نهاية العقد الثاني منه تحولا سياسيا عميقا تمثل في نشوب ما سمي بالفتنة البربرية أو القرطبية. هذه الفتنة التي عصفت بالخلافة الأموية بالأندلس ومزقتها كل ممزق، وافتتحت عصرا جديدا آذن بالزوال التدريجي للحكم الإسلامي بإسبانيا الإسلامية ورسم معالم التمزق والاضمحلال لتلك الخلافة التي ظلت على رغم الفتن والأهواء قوية متماسكة لا تنحلّ عراها ولا ينفصم وثاقها، ثم كان لكل شيء من نهاية ولكل أمر إذا ما تم نقصان. عصفت بتلك الديار تلك الفتنة المشؤومة ممزقة أوصال الخلافة، مُؤذنة بضياع ذلك الفردوس والقضاء على حضارة عمرت قرونا متطاولة ثم أذهبت ريحَها الفرقة والتعصب والانغماس في الترف، سنةَ الله التي خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا.

لقد ألقت الفتنة القرطبية بظلالها على كل جوانب الحياة في الأندلس: السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية والثقافية، فقد كانت ظاهرة كبيرة وليست حادثة سياسية ذات نتائج عابرة.

لقد كان أكثر الأدباء تأثرا بتلك الفتنة المُـبيرة وأعمقهم إحساسا بالتغير الذي أحدثته ابن حزم الأندلسي. ذلك أنها فاجأته وهو شاب في ظل النعيم وحياة القصور وأخرجته من نعمته وثرائه ووطنه وامتحنته بالتغريب والاعتقال والإغرام الفادح، وأصيب خط حياته بانكسار تام. غير أنه لم يتخاذل للماضي الأليم، فإذا هو ينبعث كالمارد من هذا الرماد شخصيةً جديدة قوية جبارة تمزج القوة بالمرارة والأمل بالألم والقهر بالتمرد والنزعة الإنسانية بالاغتراب.

أحدثت الفتنة إذن كسرا كبيرا في شخصية ابن حزم وحالة من التمزق الحاد في نفسيته المرهفة، وألقت بظلال قاتمة من الحزن والتشاؤم والشك والإحساس بالاغتراب على مشاعره وتوجهاته ونظرته إلى الحياة والإنسان والمجتمع بل إلى الوجود بأكمله.

ليس غريبا على شخصية منعّمة ورقيقة وعلى شاعر مفعم بالحساسية ألاّ يلتقط تردّدات تلك الفتنة العمياء وألا ترجّع نفسه القلقة الحساسة أصداءها، وهو الذي واجه أعتى العواصف والأعاصير هدفا لكل ألوان الحقد والكراهية والتآمر، وشاهد من مساءات السياسة ما نفّره منها وعاين من ألوان الظلم ما أنضب معين الرقة واللين من أعماله وأحاسيسه، وأوذي في نفسه وأهله وماله وكرامته واضطر إلى أن يعتزل الدنيا والناس محاصَرا وحيدا في قريته التي انطلق منها ثم عاد إليها بعد أن شرب حتى الثمالة من كأس المؤامرات والدسائس وحسد الأقران وتآمر الأعداء، وبعد أن اكتوى بنار

السياسة وذاق مرارة التشريد والتهجير والسجن... فانطوى في قريته "منت لشم" وقد امتلأت نفسه بالألم والإحساس العارم بالخيبة واكتست روحه بغلالة صفيقة من التشاؤم والحزن والنزوع إلى التصوف.

كل هذا انعكس انعكاسا مباشرا على أدب ابن حزم، خاصة ذلك الأدب الذي يمتّ من قريب أو بعيد إلى التغيرات السياسية التي طرأت في الأندلس غداة الفتنة. فالمتأمل في ذلك الأدب يجده ينضح بوصف المحن ومناهضة الدنيا وضرورة الصدّ عنها والشعور بالحزن والألم والتشاؤم والشكوى من الدهر... كما أن إحساسه بالتميز وتنكر بلده له، ثم حادثة حرق كتبه وازدرائه من الخصوم وكذا حديثه عن نكباته السياسية وسجنه وتغريبه ونفيه وتهجيره وتغوّل الحساد، وفقْد العزّ والسلطة والمال والشعور بالعداء وانعدام الأمن والعجز عن التلاؤم مع المجتمع وعدم الشعور بالانتماء إليه، والإخفاق في التكيف مع الأوضاع السائدة وفقد الشعور بالفرح والبهجة وتبرّمه بالمجتمع وبالناس والزمان.....كل ذلك وغيره –مما ينضح به أدبه– جعل من ابن حزم إنسانا مغتربا بامتياز وبكل ما تحمله هذه الكلمة من معان وتجليات.

كما أن الناظر في أدبه يجده يضجّ بأحاسيس القهر والضياع والكآبة والنزوع إلى التشاؤم الحاد وفقدان الثقة في كل شيء حتى في الأصدقاء والقرابات، ثم ذلك التمزق بين حاضر يرفضه لأنه مغترب فيه وبين ماض انصرم ولن يعود. لقد استحال رهينة في يد الحاضر والماضي معا، فهو غريب في الزمان والمكان لا تستقر به دار ولا وطن، وهو قتيل الهموم في عداد الأحياء ودفين الأسى بين أهل الدنيا، وهو يمضي في حياته وقد فقد دفء الحياة الاجتماعية بل فقد حتى مجرد الصلة بذلك المجتمع نتيجة التناقض القيمي وعدم القدرة على التكيف والانتماء ووجود فجوة بينه وبين ومجتمعه، كل ذلك كرس فيه الإحساس بفقدان المغزى من الحياة ومن ثم الاغتراب عنها.

ربما يتفاجأ الكثير من الدارسين والباحثين حين تُطرح عليهم فكرة الاغتراب عند ابن حزم، ذلك أن معظم هؤلاء قد عرفوا ابن حزم فقيها وأصوليا ونَظّارا متكلما وعالما في اللاهوت والديانات، كما عرفوه من خلال كتابه "طوق الحمامة" عاشقا يتكلم في فلسفة الحب والجمال، ولكن لم يدرس أحد اغترابه سياسيا واجتماعيا ومكانيا ووجوديا...رغم أن أدبه ينضح بكل مظاهر الاغتراب وتجلياته بدءا بالشكوى من المجتمع ومن الزمن وبالاضطهاد الفكري والسياسي والاجتماعي الذي رزح تحته، وتغول الحساد والناقمين، ونفيه عن بلده وسجنه ومحاصرته سياسيا وثقافيا وفكريا. كل هذا كان

انعكاسا مباشرا للتغيرات التي خلفتها الفتنة القرطبية البغيضة، والتي غيرت مجرى حياة ابن حزم وضربته في الصميم، وجعلت من إنتاجه الأدبي ومن حياته عموما مسرحا للاغتراب بكل أنواعه وتمظهراته.

ربما يشغّب بعض الباحثين على اتخاذ المناهج والمتصوّرات الحديثة أو الحداثية وينكرون تطبيقاتها على شخصياتِ أو إبداع الأدباء القدامى، فيقولون إن الاغتراب مفهوم حديث نشأ في أحضان الفلسفة الوجودية أو الماركسية أو الهيجلية، فكيف يمكن نسبة هذا المفهوم إلى عالم دين ومتكلم وأصولي وفقيه كابن حزم الأندلسي صاحب "المحلى" وكتاب "الفصل" وغيرهما من الكتب الجليلة التي تصدرت مكتبات الثقافة الإسلامية بلا أدنى نزاع؟

يظهر هذا الاعتراض في محله للوهلة الأولى، وهذا إذا نظرنا إلى الأمور نظرة مسطحة أو اعتباطية. ويمكن أن يكون هذا الاعتراض صحيحا إذا التزمنا بالمفاهيم والسياقات الحداثية التزاما حرفيا، بحيث يتحول التعامل مع هذه المفاهيم أو المصطلحات تعاملا إسقاطيا مستنسخا دون نظر في أبعاده ودلالاته الفكرية أو الإيديولوجية أو السياقية العامة. كما أننا نكون من الحمق ومن السذاجة بمكان حين نطبق مفاهيم الاغتراب الوجودي أو الهيجلي أو الماركسي...تطبيقا حرفيا على فقيه ملتزم وعالم دين مجدد مثل أبي محمد بن حزم. لكن أليس الاغتراب مفهوما إنسانيا عاما بل أليس هو مفهوما إسلاميا أصيلا؟ بل إن هذا المفهوم ليسنده النص الديني ويؤسس له ويبرز تجلياته وآثاره كما سنذكر ذلك بعد. ولاشك أننا نكون مع هؤلاء المعترضين بل في مقدمة هؤلاء المعترضين لو أننا قصدنا إسقاط كل مفاهيم الاغتراب على ابن حزم الأندلسي. ذلك أن بعض هذه المفاهيم لا يمكن تنزيلها على هذه الشخصية الفذة كالدعوة إلى التحرر من كل شيء والتمرد على المقدسات حتى لو كان ذلك يعني الانفلات والثورة على الدين بل على الذات الإلهية نفسها. ولكننا نروم من هذا البحث السعي إلى توصيف الهزات والانكسارات التي عانت منها نفسية ابن حزم وكذا محاولة استنطاق أدبه واعترافاته والتأمل في منعطفات حياته ومحاولة التقاط الذبذبات الحزينة والمؤلمة والمريرة التي رجّعتها نفسه كتجلّ واضح وانعكاس مباشر للتغيرات التي أحدثتها تلك الفتنة البغيضة. وكذلك فإننا نريد تسليط الضوء على حالة الكآبة والخوف والمرارة والإحساس بالقهر والهزيمة والتمزق التي عاشها ابن حزم طيلة حياته بعد نكبة الخلافة الأموية في الأندلس وافتتاح عصر الدول والإمارات، وبالله التوفيق.

أما عن الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع فترجع إلى سبب ذاتي وآخر موضوعي. أما السبب الذاتي فيرتدّ إلى إعجاب شخصيٍّ بشخصية ابن حزم الأندلسي، فمنذ أن تفتحت أعيننا قبل سنوات طويلة على آفاق الفقه الإسلامي، وما إن وقع نظرنا على كتابه الفريد "المحلى بالآثار" وبدأنا في تصفّحه حتى وقعنا تحت تأثير انبهار وإعجاب شديدين بشخصية هذا العالم الفذّ. تلك الشخصية التي ثارت على التقليد جملة وتفصيلا ونبذته ودعت الى التحرر من ربقة المذاهب وإلى الاجتهاد المطلق من العلماء، كما شنت حربا شعواء لا هوادة فيها على الجامدين والمتحجرين من الذين عكفوا وجمدوا على المنقولات والروايات المذهبية، مما أدى بالفقه الإسلامي إلى التحنط والجمود والغرق في بحر متلاطم من النمطية والتكرار والتحجر. إن كل من يقرأ "المحلى" ليشعر ويسمع ضجيجا ويرى غبار معركة فكرية حامية الوطيس، ثم يعجب لذلك النفَس الطويل، وذلك الإصرار العجيب، وتلك الشخصية الصلبة التي لا تلين لها عريكة في نصرة آرائها والدفاع المستيئس عن المذهب الظاهري الذي استطاع ابن حزم بجهوده الفردية الفذة أن يرسي دعائمه وينشره وحدَه في أصقاع الأندلس والمغرب على كثرة الخصوم وتكالب الأعداء. هذا المشهد دفعنا للبحث والتنقيب عن حياة وسيرة ابن حزم، فإذا بنا نصاب بالعجب أيضا، شخصية مشاكسة مثيرة للجدل، كان أبوه وزيرا وشغل هو الوزارة مرارا، نشأ نشأة الشباب المنعّمين داخل غرف وردهات قصور "الزهراء"، ثم تعصف الفتنة بكل شيء: بالمجتمع وبالسياسة وبالمثقفين والأدباء والمفكرين، وتعصف بابن حزم على وجه الخصوص، فيتمالأ عليه الخصوم والحساد، ويزجّ به في السجن ويهجّر تهجيرا قسريا وتنتهب دوره وتخرّب في قسوة....

أما السبب الموضوعي فيرجع أساسا إلى تخصصنا في الأدب المغربي والأندلسي وما يتطلبه هذا التخصص من النهوض والتجرد لخدمة هذا الأدب شعرا ونثرا، ذلك أن الكثير من هذا الأدب لم يدرس بتاتا أو أنه درس على استحياء من المشارقة والمغاربة على حد سواء، على الرغم من الجهود المبذولة من بعض الرواد مثل الدكتور أحمد هيكل والدكتور عبد الله عنان والدكتور حسين مؤنس... لكن يبقى الأدب المغربي والأندلسي غير مخدوم بعدُ بما يناسب ثراءه وتجديده وامتداده التاريخي.

وإنما كان اختياري ابن حزم الأندلسي عيّنة للدراسة لاجتماع جملة من المزايا قلما اجتمعت في أديب غيره: فهو مزيج من دماء عربية وإسبانية أو لعله إسباني خالص، وهو وزير ابن وزير وهو فقيه ومتكلم وأديب لغوي ومؤرخ، وأكثر من ذلك فهو ينتصب شاهدا على مرحلة انتقالية حرجة ودقيقة

هي زوال الخلافة واندثار رسومها وافتتاح عصر التمزق والفتن والانحلال السياسي والاجتماعي والتفكك الجغرافي وهو عصر الطوائف. وهو بعد كل ذلك كان من أكبر ضحايا هذا الانتقال المفاجئ وممن صدمتهم محنة الفتنة البربرية ومزقتهم كل ممزق، مما كرس فيه الشعور بالإحباط والقهر والقلق والسوداوية والتبرم بالناس وبالحياة. من هنا كانت هذه الدراسة تسليطا للضوء على تلك المرحلة وعلى طبيعة إنتاجها الفكري والأدبي وعلى العلاقة الوشيجة والجدلية بين البيئة والثقافة وبين السياسة والمثقف، والله الموفق.

أما عن الدراسات السابقة فأعتقد-في حدود اطلاعي- أن هذا الموضوع -أي الاغتراب وتجلياته في أدب ابن حزم- لم يدرس سابقا. نعم يمكن الاطلاع بسهولة على كمّ لا بأس به من الدراسات المتعلقة بالاغتراب من الناحية النظرية أي ما تعلق بمفهومه الاصطلاحي وسيرته وتقسيماته وأنواعه ومظاهره عند الفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع. كما أن الدراسات التي انصبّت على حياة ابن حزم وسيرته مما لا تكاد تنحصر ما بين تراجم مبثوثة في أمهات كتب التاريخ والأدب أو تلك الدراسات المفردة عن هذا العالم والأديب الفذ مما نجده عند بعض الكتاب المعاصرين. لكن هذا لا يعني أني انطلقت في بحثي هذا من فراغ، إذ لابد من خلفية ثقافية وتراكم معرفي. ومن هنا يمكن ذكر بعض العناوين التي تناولت جزءا من هذا الموضوع من قريب أو من بعيد على النحو التالي:

1- الحمَد: أحمد بن ناصر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، ط1، 1406هـ.

2- يوسف: إسماعيل مصطفى: ابن حزم الأندلسي، حياته وفلسفته، رسالة ماجستير في الفلسفة، جامعة القديس يوسف، بيروت.

3- البرنس: سانتشت: ابن حزم قمة إسبانية، ضمن كتاب: «دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة»: الطاهر أحمد مكي، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1977.

4- إبراهيم: زكريا: ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د ت.

5- حسان: حسان محمد: ابن حزم الأندلسي عصره ومنهجه وفكره التربوي، دار الفكر العربي، القاهرة، د ت.

6- عويس: عبد الحليم: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، ط2،

الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1988.

7– مكي: الطاهر أحمد: دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1987.

وقد كنت في بادئ الأمر أنوي دراسة "ابن دراج" وتجليات الاغتراب في شعره وحياته، فلما أعثرني البحث على رسالة ماجستير بنفس الموضوع الذي كنت أنتوي بحثه وبنفس العنوان ولّيت وجهي شطر ابن حزم، لا من باب التغيير في الأسماء والعناوين، بل لأن هؤلاء الثلاثة: ابن حزم وابن دراج وابن شهيد هم أكثر الشعراء والمفكرين تأثرا بالفتنة القرطبية، إذ قَلَبت حياتهم بل طُرق تفكيرهم رأسا على عقب وزعزعت كياناتهم الفكرية والاجتماعية وحتى القيمية.

والملاحظ أن هذه الدراسات وغيرها لم تتناول الموضوع الذي تصدّيت للبحث فيه لا من قريب ولا من بعيد، غاية الأمر أنها تناولت الجانب النظري الفكري والاجتماعي عند ابن حزم أو تناولت حياة ابن حزم من حيث مولده وظروف حياته وشيوخه، أما موضوع الاغتراب في أدب ابن حزم أو حياته، فلم تلمّ به هذه الدراسات أو غيرها لا قليلا ولا كثيرا.

ولما كان لابد لكل دراسة من مراميَ فإنني أهدف من خلال بحثي هذا إلى جملة من المقاصد والغايات تتمثل في:

1- بيان المعاني الاصطلاحية لمفهوم الاغتراب والرجوع إلى جذوره ومفاهيمه الأولى في النص الديني وفي الفكر الإسلامي والغربي، ثم بيان مساره الفلسفي والاجتماعي والنفسي.

2- التعريف بشخصية ابن حزم الأندلسي تعريفا جديدا أو ما يمكن أن نسميه "رؤية من الداخل" أي الكشف عن الخصائص والتحولات النفسية والتوجهات الفكرية ورصد الأصداء الداخلية، من خلال النبش في ردهات نفسيته والتموقع في الزوايا المظلمة والمساحات المعتّمة التي تربض فيها مشاعره وأفكاره التي عكست التحولات العميقة التي خلفتها أحداث الفتنة القرطبية .

3- محاولة استنطاق النصوص الأدبية لابن حزم الأندلسي واعترافاته ومذكراته، وربطها بمنعرجات ومسارات حياته من خلال سيرته الذاتية وتراجمه التي تعج بها كتب التاريخ والأدب. ومن ثم محاولة الوقوف على المشهد النهائي والشكل الأخير للصورة النفسية التي رسمها الاغتراب بكل تجلياته ومكوناته.

4– الوقوف على مدى التأثر والاستجابة المباشرة للأديب والمفكر والشاعر والعالم والفيلسوف

للتغيرات السياسية التي يمكن أن تحدث في بيئة ما، ومن ثم رصد العلاقة المباشرة والعضوية بين المثقف والسياسة ممثلة في السلطة من جهة، وبينه وبين المجتمع بكل مكوناته وطبقاته وبما يحدث فيه من تغير على الأصعدة الفكرية والثقافية.

5– محاولة تجاوز النظرة الخارجية والرؤية النمطية والتراجم المسطحة للأديب والمفكر ابن حزم الأندلسي، تلك التراجم التي غرقت في الوصف الحسي الخارجي وفي الرؤية الضيقة التي شوهت شخصيته وخرجت بنتائج سريعة وقاصرة وسطحية، مكتفية بمحطات روتينية كالمولد والوفاة والسجن وتقلد الوزارة والحديث عن تلاميذه وصفاته الخلقية والأخلاقية... دون النفاذ إلى عمق الشخصية ورصد العوامل والأسباب التي ساهمت في رسم ملامح شخصيته، والأهم من ذلك الوقوف على التغيرات الداخلية النفسية والتحولات الفكرية التي كانت انعكاسا مباشرا للقلاقل والاضطرابات والصّدوع العميقة التي أحدثتها الفتنة القرطبية في المجتمع الأندلسي وفي الطبقة المثقفة على وجه الخصوص. هذه الطبقة التي يتوّج قمتها ابن حزم الأندلسي طيلة القرن الخامس الهجري بلا تردد ولا نزاع.

6– إثبات أن الاغتراب ليس ظاهرة حديثة أو مفهوما حداثيا، وإنما هو ظاهرة قديمة قدم الإنسان والحضارات.

7– إثبات أن المفاهيم الحداثية ليست حكرا على النصوص الحديثة، وليست بالضرورة متعلقة بها لا تجاوزها إلى غيرها، بل يمكن تطبيق هذه المفاهيم –مع شيء من المرونة– على النص القديم لأن هذه المفاهيم في نهاية المطاف هي مفاهيم عاكسة للتجربة الإنسانية، والتي يمكن تكررها في كل زمان ومكان.

إن أهمية ابن حزم العالم والمفكر والأديب لتكمن في كونه ملتقى لدماء عربية وإسبانية ومجمعا لثقافة إسلامية وأندلسية محلية، مع انفتاح كامل على ثقافات الشعوب الأخرى وصولا إلى تخوم الفلسفة الإغريقية والديانات القديمة والمعاصرة له .

والإشكالية المراد طرحها ثم محاولة الإجابة عنها هي: هل الاغتراب مفهوم حداثي أم أنه موجود بوجود الإنسان؟ وهل هناك علاقة عضوية بين اغتراب المثقف وبين الظروف السياسية والتغيرات الاجتماعية والحضارية المحيطة به والمفروضة عليه؟ ثم إلى أي مدى يمكن أن يتمظهر الاغتراب كمفهوم حداثي في الإنتاج الأدبي والفكري وفي الحياة الخاصة والعامة لابن حزم الأندلسي

وإلى أي حدّ يكمن عمق العلاقة الجدلية بين التحولات السياسية –ممثلة في الفتنة القرطبية وما خلفته من انهيار الخلافة وتمزقها في الأندلس– وبين طبيعة الإبداع الأدبي لابن حزم؟

ومن هذا المنطلق فإن عملي في هذا البحث المتواضع إنما هو تسليط الضوء –من خلال أدب ابن حزم وسيرته الذاتية واعترافاته ورسائله– على تلك الآثار العميقة، وتتبع تلك الخيوط الدقيقة والتفتيش في السراديب والردهات المظلمة من نفسيته وشخصيته. تلك الشخصية التي خضعت حقيقة للغربة والاغتراب بكل أنواعهما وتجلياتهما، متأثرة بارتدادات صدمة الفتنة البربرية التي عصفت بالمنظومة الفكرية والسياسية والاجتماعية والقيمية في البيئة الأندلسية مطالع القرن الخامس الهجري.

وقد تناولت بحثي هذا في بابين وخاتمة. خصصت **الباب الأول** للجانب النظري للموضوع وقد قسمته إلى فصلين: **الفصل الأول** أفردته للحديث عن عصر ابن حزم والإطار الزماني والمكاني للفتنة القرطبية، وكذا التعريف بابن حزم الأندلسي وبحياته وبالظروف السياسية والاجتماعية المحيطة به، وبخاصة إبان ما عرف بالفتنة البربرية وما خلفته من حدوث انكسارات عميقة في حياته ونفسيته، كما عرضت بإيجاز غير مخلّ لوقائع تلك الفتنة وأسبابها ونتائجها، لما لها من علاقة مباشرة وعضوية باغتراب ابن حزم الأندلسي بمختلف أنواعه.

أما **الفصل الثاني** من الباب النظري فقد أفردته للتعريف بماهية الاغتراب لغة ومفهوما ، وبيان مساره الديني والفكري والفلسفي من خلال النصوص الدينية الإسلامية ونصوص الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، ثم عند أعلام الفلاسفة والمفكرين الذين كتبوا فيه سواء المسلمين أو غيرهم من الفلاسفة الغربيين المحدثين.

أما **الباب الثاني** فخصصته لتجليات ظاهرة الاغتراب بأنواعها المختلفة في أدب وحياة ابن حزم، وذلك من خلال الكشف عن أنواع وتمظهرات الاغتراب التي تجلت في أدبه، والتي تمثلت في الاغتراب السياسي والاجتماعي والمكاني والزماني والوجودي...مع ربط هذه التجليات ربطا مباشرا بالجانب التاريخي متمثلا في الانعكاسات المباشرة لأحداث الفتنة القرطبية في اغتراب ابن حزم الأندلسي. وقد قسمت الباب الثاني هذا إلى فصلين: **الفصل الأول** منهما خصصته للكشف عن تجليات الاغتراب السياسي والاجتماعي في أدب ابن حزم، أما **الفصل الثاني** فكان خاصّا بالاغتراب المكاني والزماني والوجودي في ذلك الأدب. ثم ختمت بحثي هذا بجملة من النتائج التي

انقدحت في ذهني أو التي طفت على سطح البحث أثناء الغوص فيه أو بعد الفراغ منه.

أما بالنسبة إلى المنهج: فإن طبيعة الموضوع اقتضت أن ألفّق بين عدة مناهج دون الاقتصار على منهج واحد بعينه. فقد اتبعت المنهج الاستقرائي من خلال تتبع النصوص الشعرية والنثرية التي ترجع نسبتها إلى ابن حزم في أمهات كتب الأدب والتاريخ، وكذا تتبع الروايات التاريخية والتعليقات والآراء النقدية التي تناولت حياته أو أدبه من قريب أو من بعيد، وكذا المنهج التحليلي في تحليل تلك النصوص والروايات، وإثبات أن تلك النصوص محملة بشحنات اغترابية، سعيت إلى توصيفها وتصنيفها وتحليلها والتعليق عليها. كما إنني اعتمدت على المنهج التاريخي في تحرير ونقل الآراء والأقوال والنصوص. وارتكزت على المنهجين الاجتماعي والنفسي في رصد تلك العلاقة الجدلية بين اغتراب ابن حزم وبين التأثر بالتغيرات التي طرأت على المجتمع من الناحية السياسية والاجتماعية أثناء محنة الفتنة القرطبية وما تبعها من تحولات عميقة في البيئة الأندلسية. أما المنهج النفسي –وإن كنت لم أصرح بمقولاته ومصطلحاته– فإني اعتمدته كآلية في رصد الارتدادات التي أحدثتها تلك الفتنة المبيرة في الفضاء النفسي لابن حزم الأندلسي كشاعر ومفكر وفيلسوف وإنسان مرهف الإحساس.

أما بالنسبة إلى **منهجية البحث والكتابة** فتتمثل في الآتي:

- بالنسبة إلى المادة التاريخية والأدبية، رجعت إلى أمهات مصادر التاريخ والأدب ولم أنقل بالواسطة من المراجع الحديثة التي اهتمت بالأدب الأندلسي إلا ما تعلق بتعليق أو تحليل أو رأي نقدي.
- بالنسبة إلى الأقوال والآراء فإنني رجعت إلى المؤلفات التي ذكر فيها أصحابها تلك الآراء، ولم أنقل بالواسطة إلّا في حالات نادرة وذلك عند عدم تمكني من الحصول على ذلك المرجع.
- ترجمت لمعظم الأعلام الذين ورد ذكرهم في البحث خاصة ممن كانت لهم آراء وأقوال مؤثرة في الموضوع، أما من ورد ذكره عرضا فلم أترجم له، وقد أفردت لهؤلاء الأعلام ملحقا خاصا في آخر الرسالة قبل ذكر فهارس البحث، وهذا خشية إثقال الهوامش بالتراجم بما يخل بالانسجام المطلوب في التماشي بين المتن وهامشه.
- في تهميش المصادر والمراجع: فإنني عمدت إلى ذكر لقب المؤلف أو نسبته المشهورة عنه، فاسمه

كاملا، فعنوان الكتاب، فالمحقق إن وجد، فرقم الطبعة إن وجدت، فدار النشر ومكانه، فتاريخ الطبعة، فالجزء والصفحة. هذا إذا ذُكِر الكتاب للمرة الأولى، أما إذا تكرر ذكره فإنني أكتفي بذكر اللقب أو النسبة، ثم عنوان الكتاب، فالجزء والصفحة، مع كتابة الرمز"م س" أي المرجع السابق كلما تكرر ذكره.

- وأما بالنسبة إلى تهميش المجلات والدوريات: فإنني ذكرت لقب المؤلف، فاسمه، فعنوان المقال، فاسم المجلة أو الدورية، فمكان النشر، فرقم المجلد ورقم العدد، فسنة النشر.

ولما كان لا يمكن لأي بحث مهما بلغت بساطته ومهما بلغ تواضعه أن يخلو من صعوبات تعترضه إلى أن يخرج إلى حيز الوجود، فإنه قد واجهتني جملة من الصعوبات في بحثي هذا يمكن ردها إلى انعدام أو قلة بعض المراجع التي تناولت مصطلح الاغتراب أو بعض أنواعه من الناحية النظرية الفلسفية. أما العائق الثاني فهو صعوبة الإحاطة والإلمام والضبط لموضوع الاغتراب كونه مبحثا فلسفيا معقدا ومتشعبا تتنازعه عدة فلسفات كالماركسية والهيجلية والوجودية والفرويدية وفلسفة العقد الاجتماعي. أما أكبر صعوبة واجهتني في بحثي هذا فهي قلة النصوص الأدبية الشعرية والنثرية لابن حزم الأندلسي التي تحتمل مفاهيم الاغتراب أو تجلياته، وهذا ما دفعني إلى الاستنجاد بسيرته وما كتبه المؤرخون عن حياته، إذ وجدتُ في تلك الروايات التاريخية متنفسا لرصد تجليات الاغتراب فيها في ظل شح النصوص الأدبية التي عكست فلسفة الاغتراب عند ابن حزم.

وقد اعتمدت في دراستي هذه على كل ما أمكنني الحصول عليه من مصادر ومراجع، تنوعت ما بين مصادر دينية ولغوية وتاريخية وأدبية وفلسفية ونقدية واجتماعية... فبالنسبة إلى المصادر التراثية الأدبية والتاريخية والتي أرخت للفتنة القرطبية أو لابن حزم الأندلسي، والتي أوردت المادة الأدبية لموضوع الدراسة شعرا ونثرا فإنني رجعت إلى: رسائل ابن حزم بتحقيق إحسان عباس، والذخيرة لابن بسام الشنتريني، وإلى الحلة السيراء لابن الأبار القضاعي وإلى أعمال الأعلام لابن الخطيب، وإلى نفح الطيب للمقري والصلة لابن بشكوال والمغرب لابن سعيد...أما أهم الكتب الحديثة التي أفرِدت للحديث عن الجانب النظري الفلسفي للاغتراب، فإنني عدت إلى "نظرية الاغتراب" للسيد علي شتا، وإلى "اغتراب الإنسان وحريته" للمستشار سالم بيطار و"الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر" لنبيل إسكندر، وكتاب الدكتورة كاميليا عبد الفتاح "الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب"، هذا إضافة إلى مؤلفات التوحيدي وابن عربي وابن باجة...

الباب الأول:

الباب النظري

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول:

عصر ابن حزم وحياته

المبحث الأول: عصر ابن حزم

المبحث الثاني: التعريف بابن حزم وحياته

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: عصر ابن حزم:

أولا: الحياة السياسية في الأندلس في عصر ابن حزم:

1- الإطار الزماني والمكاني للفتنة القرطبية:

ينبغي أن نشير إلى أننا لا نريد التأريخ لعصر ابن حزم، بدءا بزوال الدولة العامرية وما أعقبها من فتن هوجاء أودت في نهاية المطاف بالخلافة الأموية وزوال رسمِها، ثم حلول عصر الطوائف وتمزق دولة الإسلام في الأندلس، وإنما نريد أن نركز على الإطار السياسي الذي كانت الأندلس مسرحا له أواخر القرن الرابع ومطالع القرن الخامس الهجريين وهي الفترة التي عايشها ابن جزم وتأثر بها بعمق.

لقد نجح أبو عامر محمد بن أبي عامر المعافري الملقب بالمنصور في الوثوب إلى الحكم في الأندلس عندما تولى الأمرَ هشام بن الحكم (366هـ-399هـ) صبيا في العاشرة، وقد قامت على رعايته أمه صبح التي نجح ابن أبي عامر في استمالتها إليه بمهارة وذكاء.

لقد استطاع ابن أبي عامر أن يخوض بحور الفتن والدسائس التي كانت سائدة، وأن يخرج إلى شاطئ النجاة ظافرا، وأن يزيح خصومه واحدا بعد الآخر، حتى قضى على الحاجب جعفر المصحفي وزج به في السجن، ولم تنجح كل استعطافاته وقصائده التي كان يطلب فيها الرحمة من ابن أبي عامر في ذلة وضراعة[1].

واستطاع المنصور أخيرا أن يتسنّم ذروة الحكم في الأندلس، ولم يُبقِ من الخلافة إلا رسمها ومن الخليفة إلا الاسم "فمكر بأهل الدولة وضرب بين رجالها، وقتل بعضهم ببعض، وأرخص للجند في العطاء، وأعلى مراتب العلماء وقمع أهل البدع... ثم تجرّد لرؤساء الدولة ممن عانده وزاحمه، فمال عليهم وحطهم عن مراتبهم، وقتل بعضا ببعض، كل ذلك عن أمر هشام[*] وخطّه وتوقيعه حتى استأصلهم وفرق جموعهم... ثم لما خلا الجو من أولياء الخلافة والمرشحين للرياسة، رجع إلى الجند،

---

[1]- كقوله: عفا الله عنك ألا رحمة تجود بعفوك إن أبعدا

لئن جل ذنب ولم أعتمده فأنت أجل وأعلى يدا. ينظر:ابن خاقان: الفتح بن محمد: مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق محمد علي شوابكة، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983، ص159

وكان مقتله سنة اثنتين وسبعين وثلاثمائة. ينظر: ابن بسام: علي بن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1997، ق67/4.

[*]- أي هشام المؤيد.

فاستدعى أهل العُدوة من رجال زناتة والبرابرة، فرتب منهم جندا واصطنع أولياء... فتغلب على هشام المؤيد وحجره واستولى على الدولة وملأ الدنيا وهو في جوف بيته، وتسمى بالحاجب المنصور، ونفذت الكتب والأوامر والمخاطبات باسمه، وأمر بالدعاء له على المنابر...وجند البرابرة والمماليك واستكثر من العبيد والعلوج. وردّد الغزو بنفسه إلى دار الحرب، فغزا اثنتين وخمسين غزوة في سائر أيام ملكه، لم تنتكس له فيها راية...» [1].

وهكذا انتهى بتفرده كأعظم شخصية في الدولة، ومازال ينتزع لنفسه كل يوم كسبا جديدا حتى صارت كل السلطات في يده، وكاد الناس ينسون الخليفة المؤيد أمام الحاجب المنصور[2].

واستكثر المنصور من العبيد والعلوج للاستيلاء على تلك الرتبة، وقهر من تطاول إليها، وأجاز عساكره إلى العُدوة وضرب بين ملوك البرابرة، فضرب بعضهم ببعض، فاستوثق ملكه بالمغرب، وأذعنت له ملوك زناتة وانقادوا لحكمه وأطاعوا سلطانة[3]. وذكر ابن حزم في رسالته «نقط العروس في تواريخ الفقهاء» أنه أراد أن يتسمى باسم الخلافة، فجمع للمشورة فيه قوما من خواصه من الفقهاء وغيرهم، فقال له ابن المكوي: "يا مولاي ومثلك يفكر في هذا، وأنت الكُلّ، وكل شيء في يدك، وإنما يرغب في الأسماء من لا يحقّق، والمدار على الحقيقة وهي بيدك"[4] . وكانت أحوال الأندلس طول أيام حكمه على ما كانت عليه أيام الحكم المستنصر، فحمى الثغور، وساد الأمن أرجاء البلاد. وكانت وفاته قافلا من الغزو ليلة الاثنين لثلاث بقين من رمضان ستة اثنتين وتسعين وثلاثمائة، بعد أن أكثر من وصيته لابنه عبد الملك[*] وأمره بالنفوذ إلى قرطبة[5]، وأن يستخلف أخاه

---

[1]- ابن خلدون: عبد الرحمان بن محمد: تاريخ ابن خلدون، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت، د ت، مج 4، ص147، 148

[2]- هيكل: أحمد، الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار المعارف، القاهرة، 1985، ص 265.

[3]- ينظر: المقري: أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، 398/1- تاريخ ابن خلدون، م س، 148/4

[4]- ابن حزم: علي بن أحمد: رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987،87/2.

[*]- ومما أوصى به ولده عبد الملك: «فإن انقادت لك الأمور بالحضرة، وإلا فانتبذ بأصحابك وغلمانك إلى بعض الأطراف التي حصنتها لك، وانتظر غدك إن أنكرك يومك، وإياك أن تضع يدك في يد بني مروان فإني أعرف ذنبي لهم». ينظر: المغرب في حلى المغرب، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1993، 202/1.

[5]- ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب: م س، 1/ 201، 202.

عبد الرحمان على العسكر[1] .

وورث السلطة من بعده ابنه عبد الملك المظفر الذي سار على سنن أبيه في الغزو حتى لم تكد سنة تخلو من غزوة، فكانت أيامه أعيادا دامت سبع سنين، حتى سميت فترة حكمه بالسابع تشبها بسابع العروس[2]. وذكر مؤرخ الأندلس ابن حيان "ضبطه للدولة بعد موت أبيه ونفيه من خاف فتنته من الغلمان إلى سبتة، فأحبه الناس، وانصبّ التأييد والإقبال عليه، انصبابا لم يسمع بمثله، وسكن الناس منه، إلى عفاف ونزاهة، فأخذوا في المكاسب والزينة وبلغت الأندلس في أيامه إلى نهاية الجمال والكمال"[3] ، ويصفه ابن بسام بأنه كان "مقتبل السعد، ميمون الطائر، وكان على أهل الأندلس أسعد مولود ولد...وأنها لا تزال بخير حياته، وإذا هلك ما أراها إلا بالضد"[4]. وبقي إلى أن مات في صفر عام 399هـ[5]، فقام بالأمر من بعده أخوه عبد الرحمان، الذي سار على نهج أبيه ثم أخيه في الحجر على الخليفة هشام والاستبداد بالملك دونه، بل زاد عليهما بأن امتدت عينه إلى الاستئثار بما بقي من رسوم الخلافة، فحمل الخليفة المستضعف على العهد له بالخلافة من بعده، فنقم عليه أهل الدولة وثارت ثائرة الأمويين والمضريين[6].

وكان عبد الرحمان هذا كضد أخيه "إذ قام نحسا على نفسه وعلى أهل الأندلس، فمنه انفتح باب الفتنة العظمى وفسد الناموس...فأخذ في الانهماك شربا وزندقة وحكي عنه الطعن في الدين قولا وفعلا حكايات شنيعة، ومع هذا فإنه طلب من هشام أن يوليه العهد بعده، ففعل ولقبه بالمأمون"[7].

وبدأ الصراع بين هذا الرجل المتسلق والأرستقراطية القرطبية التي طال سكوتها دون أن ترفع صوتها، وقد أخذ احتجاجها صورة انصراف أفرادها عن التوافد على قصر الزاهرة لأن قادة البربر

---

(1)- ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب م س: 202/1.

(2)- المقري: نفح الطيب، م س، 423/1.

(3)- ينظر: ابن بسام: الذخيرة، م س، 78/4- ابن سعيد: المغرب، م س، 213/1.

(4)- ابن بسام: الذخيرة، م س، 79/4.

(5)- ابن الخطيب: لسان الدين: أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق ليفي بروفنسال، ط2، دار المكشوف، بيروت، 1956، ص 89.

(6)- المقري: نفح الطيب، م س: 424/1.

(7)- ينظر: المقري: نفح الطيب، م س، 426/1- ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، ص90 وما بعدها- ابن سعيد: المغرب، م س، 213/1.

كانوا يتقدمون عليهم، بل إنهم أُمِروا بلبس العمائم وكانت لباس زعماء البربر، والتخلي عن أغطية الرأس الأندلسية[1]. وكانت تسمية عبد الرحمان هذا بولاية العهد لهشام بن الحكم المؤيد «فعلة خارجية» كما يقول ابن حزم، فقتل إلى شهر ولم يتم أمره[2]، فقد تلقاه العسكر مرجعه من طليطلة فحزّوا رأسه، وقد أفرده أصحابه لسوء تدبيره، وانقرضت الدولة العامرية[3]. وقد بلغ من حمقه ورعونته أن أحضر لأمير المؤمنين هشام المؤيد كتابا من إنشاء كاتب الرسائل "أبي حفص بن برد" فيه العهد لعبد الرحمان بن أبي عامر، وأحضر رجال الدولة، وأشهدهم فيما أمضاه من الولاية[4].

وجعل أول الشهود على ذلك العهد قاضي الجماعة "أحمد بن عبد الله بن ذكوان"، ويليه من الوزراء خاصة أسماء تسعة وعشرين رجلا، يليهم أسماء مائة وثمانين رجلا من أصحاب الشرطة وسائر أهل الخدمة من الحكام والقضاة والفقهاء والمشاورين وغيرهم[5] . وأمر بإنفاذ الكتب عنه إلى أقطار المملكة بالأندلس والعدوة يخبر بولاية العهد والإمعان إليهم بالدعاء له على منابرهم[6]. ونقم عليه أهل الدولة ذلك، فكان فيه حتفه وانقراض دولته ودولة قومه، وكان أسرع الناس كراهة له الأمويون والقرشيون، فغصّوا بأمره وأسفوا من تحويل الأمر جملة من المضرية إلى اليمنية، فاجتمعوا لشأنهم، وأجمعوا أمرهم في غيبته ببلاد الجلالقة في غزاة من صوائفه، ووثبوا بصاحب الشرطة، فقتلوه بمقعده من باب القصر بقرطبة سنة تسع وتسعين وثلاثمائة وخلعوا هشاما المؤيد[7].

وهنا تبدأ تلك الفتنة المدلهمّة التي أتت على الأخضر واليابس ومحت رسم الخلافة، وهي الفتنة التي اصطلح بعض المؤرخين على تسميتها بـ «الفتنة البربرية»، والتي سنأتي على ذكر خبرها لاحقا.

والحقيقة أن أكبر خطأ ارتكبه المنصور محمد بن أبي عامر بالرغم من كل حسناته، أنه أزال هيبة الخلافة الأموية من نفوس الناس حين تسلّط عليها وفصل بينها وبين الشعب، ولعل هذا كان من أكبر الأسباب فيما أصاب الأندلس من نكبات الفتنة التي استمرت من سنة 399هـ حتى عام

---

(1)– مؤنس: حسين: معالم تاريخ المغرب والأندلس، دار الرشاد، 2004، ص407.

(2)– ابن حزم: رسائل ابن حزم، م س، 54/2.

(3)– ابن سعيد: المغرب، م س، 213/1.

(4)– ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س ، ص 91.

(5)– م س: ص 93.

(6)– م س: ص 93.

(7)– المقري: نفح الطيب، م س، 426/1.

422هـ، حيث انتهى الأمر بسقوط دولة بني أمية وتبعه دخول الأندلس في عصر الاضمحلال التام، وهو عصر الطوائف[1].

لقد كان إيمان الناس في الأندلس بالبيت الأموي وفضله أقوى بكثير من إيمان الناس في المشرق بالبيت العباسي[2]، ولعل للاختلافات الجنسية أثرا في ذلك، كما أن للبيت الأموي على الأندلس أيادي كثيرة سياسية وحضارية طيلة ثلاثة قرون وبخاصة على عهدي الناصر وابنه الحكم، ولذلك كان البيت الأموي أملا للمخلصين للإسلام في الأندلس باعتباره البيت الذي التفت حوله القلوب، وضعفت على عتبته العنصريات[3].

2- خبر الفتنة البربرية:

ليس لهذه الفترة طابع سياسي أصدق مما وُصفت به من أنها فترة الفتنة المبيرة. فقد عانت الأندلس منذ سقوط الدولة العامرية إلى قيام الحكم الجمهوري فتنة طاحنة، كان من آثارها أن قتل كثير من الأندلسيين وتفككت وحدتهم، وتصدعت قوتهم وهوت قيمهم...وقد دفع حب الغلبة بعض هؤلاء إلى الاستعانة بالأمراء المسيحيين، وكان الثمن هو تسليم بعض المدن والحصون الأندلسية وإباحة العاصمة قرطبة لجند الأسبان الداخلين مع المتغلبين[4].

وقبل الحديث عن آثار الفتنة في الحياة الأندلسية عامة، وفي الحياة الأدبية خاصة، يحسن بنا أن نوجز الخبر عنها.

أراد محمد بن هشام بن عبد الجبار الأموي الملقب بالمهدي أن يتخلص من الدولة العامرية، وكان العامريون قد تسلموا زمام السلطة الفعلية طوال أيام الخليفة المستضعف هشام المؤيد، ونجح المهدي نجاحا مؤقتا، وقتل عبد الرحمان بن أبي عامر وتسلم السلطة، ولكن لم يمهله فيها أموي آخر هو سليمان المستعين الذي تزعم البرابرة، وقصد أن ينتزع الخلافة من المهدي. واجتمع البرابرة مع سليمان لمحاربة قرطبة، ونزلوا في سفح الجبل بها وبشرقيها (11 ربيع الأول سنة 400هـ)، واحتشد

---

(1)- عويس: عبد الحليم: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، ط2، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1988، ص20.

(2)- زيدان: جورجي: تاريخ التمدن الإسلامي، ط6، دار الهلال، القاهرة، 1958، 225/4.

(3)- عويس: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، م س، ص 20.

(4)- هيكل: تاريخ الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، م س، ص 342.

الناس من الكور والبادية فعسكروا بجموع كثيرة، وتداعى الزحفان في الثالث عشر من الشهر المذكور، واندفع أهل قرطبة نحو البربر، فاستدرجهم البربر ثم عطفوا عليهم وأخذوا في تقتيلهم، فانهزموا، ليدخلوا المدينة من مسالك كانوا ضيقوها على عدوهم، فأصبحت حاجزا دون هربهم، وكان البرابرة قد تحالفوا مع النصارى فأبادوا كثيرا من أهل قرطبة، وتُسمّى هذه الوقعة وقعة قنتيس[1]. ومال النصارى يومئذ على المنهزمين من المسلمين فقتلوا منهم نيفا على ثلاثة آلاف رجل...وانبسط البربر يومئذ في أرض قرطبة يقتلون ويأسرون، قال ابن حيان: "وأصيب في تلك الوقعة من المؤدبين خاصة نيف على ستين، أعريت سقائفهم في غداة واحدة منهم...وهلك في تلك الوقعة أخلاط من الناس حتى من أهل الباطل..."[2].

وهبّ المهدي بعد الوقعة إلى طليطلة، مستعينا بالإفرنج وعساكر الثغور، وجمع منهم جموعا، وعاد في شهر شوال من العام نفسه، فانهزم سليمان، ودخل المهدي قرطبة، وكتب إلى المدن الأخرى يذكر فتحه المدينة وكيف قهر الناس وقتل من عصاه، فازداد نفور أهل المدن منه بدلا من أن يتألفهم[3].

وأقام سليمان حوالي سبع سنوات، وصفها ابن حيان بأنها: "كانت شدادا نكدات، صعابا مشؤومات، كريهات المبدأ والفاتحة، قبيحات المنتهى والخاتمة، لم يُعدم فيها حَيف ولا فورق فيها خوف، ولا تم سرور، ولا فُقد محذور، مع تغير السيرة وخرق الهيبة واشتعال الفتنة واعتلاء المعصية وظعن الأمن، وحلول المخافة. دولة كفاها ذمّا أن أنشأها شانجه فقشعها أرمقند، وثبتتها الجلالقة، ومزقتها الإفرنجة، ودبرها فاجر شقي ووزر لها خبّ دنيّ، فتمخضت عن الفاقرة الكبرى، وآلت بمن أتى بعدها إلى ما كان أعضل وأدهى، مما طوى بساط الدنيا، وعفى رسمها وأهلك أهلها"[4].

وبطش المهدي بالبربر لأنهم كانوا عضد المنصور وسند نظامه، وكان أهل قرطبة ينساقون مع المهدي في هذه العاطفة ضد البربر، وسرت إلى العامة عندئذ موجة من التحامل على البربر، فهاجمت بعضُ جموعهم دورهم في ضاحية الرصافة ونهبوا بعضها...

---

(1)- ابن بسام: الذخيرة: م س، 36/1- عباس: إحسان: تاريخ الأدب الأندلسي: عصر سيادة قرطبة، ط2، دار الثقافة، بيروت، 1969: 133، 134 .

(2)- ابن بسام: الذخيرة: م س، 44/1.

(3)- م س: 36/1.

(4)- م س: 36/1.

ولما شعر محمد بن هشام المهدي أن الأمر قد استتب له، أطلق العنان لأهوائه، وبالغ في الاستهتار والمجون، وهذا بعد أن نكل بالخليفة هشام المؤيد وأخفاه في بعض منازل قرطبة، وأعلن عن وفاته، وأحضر الوزراء والفقهاء فشهدوا أن الميت هو هشام المؤيد حقا[1]، إذ إنهم أتوا برجل شبيهه فقتلوه وادعوا أنه الخليفة هشام المؤيد[2]، فلما كان غداة الأحد ثاني وقعة "قنتيس"، أظهر المهدي هشاما المؤيد رجاء أن يستميل البرابرة به، فقال البربر: لا حاجة لنا في إمامته ولا نرضى بغير سليمان، فلما سمع المهدي ذلك خرج في الليل ولحق بطليطلة، وكانت الثغور من طرطوشة إلى الأشبونة باقية على طاعته ودعوته[3]. ودعا الناس إلى القيام بنصرته فجمع له "واضح" عساكر الإفرنجة وأهل الثغور[4]، ودخل بهم المهدي قرطبة، فبرز إليه سليمان، والتقى الجمعان يوم الجمعة في شوال من العام نفسه، فانهزم سليمان، ودخل المهدي قرطبة وبويع له بها، وتردد عليه البربر يحاربونه...وأخرجوا هشاما المؤيد من محبسه بالقصر، وأجلسوه للخلافة، وضربوا عنق المهدي بين يديه وألقوا جسده من أعلى السطح، ورفعوا رأسه على قناة طيف بها البلد كله وقطعت يده ورجله[5].

فلما قتل المهدي جلس هشام للناس وتقدم لحجابته "واضح" وجدد له البيعة وبعث برأس المهدي إلى سليمان أمير البرابرة وإلى من معه يدعوهم إلى ما دخل فيه الناس، فلم يقبلوا ذلك. وفي أخريات ربيع الأول من هذه السنة نزلوا قرطبة ودخلوا مدينة الزهراء، فانتشرت الغارات وانتشر البرابر على كور الأندلس مالقة وإلبيرة وما اتصل بقرطبة، يخربون الديار ويسبُون الحريم، وطلبوا الناس بالأموال، وقطعوا الميرة عن قرطبة فاشتد الغلاء وعظم البلاء...حتى اضطر هشام المؤيد وواضح إلى استصراخ النصارى، ونزلوا لهم عن مائتي حصن، وحضر لذلك الفقهاء والقضاة والمفتون...وتجرد الناس لقتال البرابر حتى بذلوا كل أموالهم، وحتى أخرج السلطان ما في قصره من حلي وذخيرة وآنية

---

(1)- ينظر: أعمال الأعلام، م س، 120- دولة الإسلام في الأندلس، الخلافة الأموية والدولة العامرية: محمد عبد الله عنان، ط4، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997، 644/2.

(2)- ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، ص 112.

(3)- الحميدي: أبو عبد الله محمد بن أبي نصر: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص 18.

(4)- ابن بسام: الذخيرة، م س، 45/1.

(5)- ينظر: الذخيرة، م س: 45/1- أعمال الأعلام: م س، 114-116- جذوة المقتبس: م س، 18.

فضة وذهب حتى الكتب والخزن والمواعين[1]. واقتحم البرابر أرباض قرطبة عنوة، وكان الأمر في هول يومها يجلّ عن الوصف من استيلاء السيف والسبي والنار والتخريب[2]، فاستباحوها وقتلوا أهلها، وغيّب سليمان هشاما المؤيد، فلم يره أحد بعد ذلك، وكان ذلك في شوال سنة ثلاث وأربعمائة[3].

واستقر الأمر لسليمان وانتقل إلى الزهراء وعين الولاة على الجهات، فأعطى البيرة لبني زيري ابن مناد، وأعطى سرقسطة لمنذر بن يحي، وولى علي بن حمود على سبتة، وقسم المدن الأخرى بين زعماء البربر الآخرين[4].

3- بيعة سليمان المستعين:

ذكرنا أن المهدي قد اشتد مجونه وكثر انحرافه وطغيانه، وكان هشام بن سليمان بن الناصر وهو والد سليمان ولي العهد قد وجد على المهدي لأجل انحرافه وطغيانه وخشي سوء العاقبة على بني أمية وانهيار أمرهم، فأخذ يسعى في خلع محمد بن هشام المهدي، وانضم إليه جماعة من الناقمين عليه، وفي مقدمتهم جماعة العبيد العامرين وطوائف البربر، وخرج المهدي في جماعة لمقابلة خصومه، ودار القتال بينهما يومين متواليين، ثم أسفرت المعركة عن هزيمة هشام وجموعه من البربر والعامريين، فأسر هو وأخوه أبو بكر ونفر من الزعماء فقتلهم المهدي جميعا[5]. وانثالت الدهماء على دور البربر، فأعملت فيها التدمير والنهب حتى دخل الليل، وكان ذلك أواخر شوال سنة 399هـ. ودافع البربر عن أنفسهم، ثم انسحب معظمهم إلى «أرملاط»[6] ضاحية قرطبة. ووقع القتال بقرطبة بين من تبقى منهم وبين العامة، وحرض المهدي على قتلهم، وجعل لرؤوسهم أثمانا، فقتلت العامة كثيرا منهم ونهبوا دورهم، واغتصبوا النساء وسبوهم، كل ذلك في مناظر مريعة من السفك والاعتداء الغاشم، وتوجس المهدي من العواقب، فأصدر للبربر أمانا، ونادى بالكف عنهم، ونصحهم بتغيير زيهم اتقاء

---

(1)- ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، 117

(2)- م س: ص 118.

(3)- ابن الأبار: محمد بن عبد الله بن أبي بكر: الحلة السيراء، تحقيق الدكتور حسين مؤنس، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1985، 7/2.

(4)- عباس: إحسان: عصر سيادة قرطبة، م س، ص 134.

(5)- ينظر: أعمال الأعلام، م س، 113- جذوة المقتبس، م س، ص 18- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب: ابن عذاري المراكشي، تحقيق ج.س.كولان وليفي بروفنسال، ط2، دار الثقافة، بيروت، 1980، 84/3

(6)- عنان: دولة الإسلام في الأندلس، م س، 645/2، وهي بالإسبانية (Guadimellato)- ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، ص 113.

الأذى، فلم يلتفتوا إليه، وساروا شمالا إلى قلعة «رباح» وهناك أخذوا ينظمون أنفسهم ويتدبرون أمرهم[1].

ثم إن سليمان بن الحكم بن سليمان بن عبد الرحمان الناصر لحق بالبربر وقد صرفوا وجوههم إلى الثغر، فصار من جملتهم وملكوه، وجمعوا له نحو مائة ألف دينار[2]، وعقدوا له الخلافة وتسمى بالمستعين[*] بالله، وذلك في عقب شوال من سنة 399هـ. ونهضوا به إلى شانجه بن غرسيه بن فرذلند، وعاقدوه على أن يعين سليمان بن الحكم على دخول قرطبة...وبرز إليهم المهدي فيمن معه فهزمهم سليمان، وقتل النصارى يومئذ من أهل قرطبة أزيد من ثلاثين ألفا[**]، وكانت أول ثارات المشركين على المؤمنين[3]، وهلك من خيار الناس وأئمة المساجد وسدنتها ومؤذنيها عالمٌ. ودخل المستعين قرطبة ختام المائة الرابعة، ولحق المهدي بطليطلة واستجاش بابن أذفونش، فنهض معه إلى قرطبة وهزم المستعينَ والبرابر بالمكان المسمى "عقبة البقر" من ظاهر قرطبة، وخرج المستعين مع البربر، وتفرقوا في البسائط ينهبون ولا يبقون على أحد، ثم ارتحلوا إلى الجزيرة الخضراء، فخرج المهدي إليهم، فكثروا عليه حتى لحقوه إلى قرطبة، وحاصرهم المستعين والبربر...فاعتقد الناس أن الفتنة جاءت من جهة المهدي فقتلوه واجتمع الكافة على المؤيد[4].

واستمر حصار المستعين لقرطبة حتى دخلها ومن معه من البربر سنة ثلاث وأربعمائة وقتل هشاما المؤيد سرا[5]، وأخلوا المدينة من أهلها حاشا بعض الربض الشرقي[6]. ومن الغرائب –كما يقول ابن الخطيب– أن ضم ابن عباد بإشبيلية شيخا مأبونا من عرض الرعاع، أضبطه وحبسه وزعم أنه هشام المؤيد، استقر عنده وقام بدعوته وندب الناس إليه، ووقف عليه معاينو هشام أيام حياته،

---

(1)– عنان: دولة الإسلام في الأندلس، م س ، 645/2.

(2)– ينظر: أعمال الأعلام، م س، 113– جذوة المقتبس، م س ، 85– سير أعلام النبلاء: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004، 1904/2.

(*)– وتسمى كذلك «الظافر بحول الله» ، ينظر: الحلة السيراء، م س ، 7/2.

(**)– ونقل الحميدي وابن الأبار أنه قتل فيها نيّف على عشرين ألفا، ينظر: الجذوة، م س، ص 18– الحلة السيراء، م س ، 6/2.

(3)– ينظر: أعمال الأعلام، م س ، 113– الجذوة، م س ، ص 18.

(4)– ينظر: نفح الطيب، م س، 428/1– الحلة السيراء، م س ، 7/2– الجذوة، 18– سير أعلام النبلاء، م س، 1904/2.

(5)– المقري: النفح، م س، 429/1.

(6)– الحميدي: الجذوة، م س، ص 17.

فشهدوا بوجوده حيا لديه، فخُطب له بأكثر بلاد الأندلس وإشبيلية وغيرها زمانا، وتوصل بذلك إلى كثير من تدبيره حتى توطد له الأمر بإشبيلية، واستحكم بناؤه، وأورثه بنيه بعده[1]. وقيل إن هشاما فرّ من يدي المستعين، وكان عندما رأى اضطراب أمره وتيقنه من انصرام دولته أوصى إلى علي بن حمود بالخلافة من بعده[2].

ومن الغرابة أن سليمان لما استوسق له الأمر بعد فراغه من هشام المؤيد –فيما يذكر المؤرخون– قدّم علي بن حمود على مدينة سبتة، فكانت تلك غلطته التي لم يستقلها هو ولا من بعده. فما لبث ابن حمود أن هجم عليه وسلبه ملكه وحوّل دولته ومزق عترته[3]. وقيل إن عبد الله البرزالي من رؤساء البرابرة، لما بلغه أن المستعين قدم بني حمود بضفتي العدوتين دخل عليه فقال له: "تأتي إلى الأحناش فتردهم ثعابين؟"[4]، فقُبض على سليمان وعلى أخيه وأبيه، وسيقوا أسارى إلى علي بن حمود فضرب عنق سليمان بيده ثم ضُربت عنق أبيه وأخيه عبد الرحمان وجعلت الرؤوس الثلاثة في طست، وأخرجت من القصر إلى المحلة مع رؤوس رؤساء البرابرة المقتولين في الوقعة وعلقت في آذانهم رقاع بأسمائهم[5]. وفي ذلك اليوم انقرض ملك بني مروان بالأندلس على رأس مائتي سنة وثمان وستين سنة وثلاثة وأربعين يوما، ثم عاد بعد ذلك سنين يسيرة، وانقرض على الأثر فلم يعد إلى اليوم[6].

وكان سليمان هذا أديبا شاعرا، نقل له الحميدي وابن الخطيب وابن الأبار نتفا من شعره. لكن ذلك لم يغن شيئا عن الشعراء والأدباء بقرطبة لاشتغاله بشأنه وبملكه، ولا أبلغ في وصف حالهم في تلك الأيام من وصف ابن حيان إذ يقول: "واغتنمته[*] شعراء العامرية والدولة الأموية، وقد نسجت على أفواههم ومحاربهم العناكب أيام الحرب والفتنة، واشتدت فاقتهم، وجمحت طباعهم، وكانوا كالبزاة الفذة الجياع انقضت لفرط الضرورة على الجرادة، فلم يبلّ صداهم ولا سدّ خلّتهم

---

(1)– ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س ، ص 120.

(2)– ابن بسام: الذخيرة، المصدر السابق، 37/1.

(3)– م س: 38/1.

(4)– ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س ، 129.

(5)– ينظر: الذخيرة، م س:42/1– الحلة السيراء، م س: 7/2– أعمال الأعلام، م س: 121– الجذوة، م س: 20.

(6)– ينظر: الحلة السيراء، م س: 8/2– نفح الطيب، م س: 43/1– المعجب في تلخيص أخبار المغرب: عبد الواحد بن علي المراكشي، تحقيق دوزي، ط2، مكتبة ليدن، بريل، 1881، ص 31– الجذوة: م س، 20.

(*)– يقصد المستعين.

لاشتغاله بشأنه واشتداد حاجة سلطانه"[1].

ويصف ابن حيان هول القتل والخراب في الصراع الذي نشب بين المهدي والمستعين أبلغ وصف بقوله: "وأما حربه مع المهدي، فإنه لما استوسق الأمر لسليمان حسبما تقدم وتابعته البرابرة، واجتمعوا لحرب قرطبة، فنزلوا في سفح الجبل بها وبشرقيها، يوم الخميس الحادي عشر من ربيع الأول سنة أربعمائة، وقد كان واضح الفتى وافاها قبلهم بيومين في أجناده من رجال الثغر فقلده المهدي أمر الحرب، واحتشد الناس من الكور والبادية، فعسكروا في جموع لم يحصها إلا خالقها، فتداعى الزحفان يوم السبت الثالث عشر من ربيع المؤرخ، فتسرّع إليهم أهل قرطبة وخالفوا واضحا في تدبير حربهم، فاستجرّتهم البرابرة، حتى إذا تمكنوا منهم عطفوا عليهم فانكشفوا عنهم انكشافا ما سمع بمثله، وانهزموا إلى منازلهم وتشعبت الطرق بهم، وعاد تضّيق مسالك كانوا أعدّوها لعدوهم سدادا دونهم، فازدحموا وتناشبوا وقتل بعضهم بعضا، ووضع البرابرة والنصارى السيوف عليهم، فقتل في هذه الوقعة عالم وأبادوا أمة، وهي وقعة قنتيس المشهورة بالأندلس التي قطع المقال على أنه قتل فيها عشرة آلاف قتيل وأزيد"[2].

4- ولاية بني حمود على قرطبة:

وكان علي بن حمود الحسني وأخوه القاسم من عقب إدريس ملك فاس وبانيها، قد أجازوا مع البربر من العدوة إلى الأندلس، فدعوا لأنفسهم واعصوصب عليهم البربر، فملكوا قرطبة سنة سبع وأربعمائة وقتلوا المستعين[3] على الوجه الذي ذكرناه آنفا، "ومحوا ملك بني أمية، واتصل ذلك في خلف منهم سبع سنين، ثم رجع الملك إلى بني أمية"[4].

وتلقب علي بن حمود بـ «الناصر» وخرج عليه العبيد وبعض المغاربة، وبايعوا المرتضى أخا المهدي، ثم اغتيل المرتضى، واستقام الملك لعلي بن حمود نحو عامين إلى أن قتله صقالبته بالحمام سنة ثمان وأربعمائة، فولي مكانه أخوه القاسم، وتلقب بالمأمون، ونازعه الأمر بعد أربع سنين من خلافته يحي ابن أخيه...وفر عمه إلى إشبيلية مستصرخا بالبرابرة بعد أن ملكها يحي سنة ثنتي عشرة

---

(1)- ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، ص 122.

(2)- ابن بسام: الذخيرة، م س ، 43/1.

(3)- المقري: نفح الطيب، م س، 430/1.

(4)- المقري: نفح الطيب، م س، 430/1.

وأربعمائة وتلقب بالمعتلي[1]. وتمشت ولايته -أي المعتلي- الأولى هذه وهي سنة واحدة وستة أشهر ونصف شهر بمسالمة ومعاقدة بينه وبين عمه المجاور له بإشبيلية، ثم اضطر إلى الفرار عن قرطبة شهر ذي القعدة سنة 413هـ[2]، ثم رجع «المأمون» إلى قرطبة سنة ثلاث عشرة وملكها[3]. وما لبث البربر أن انفضوا عنه ورجعوا إلى يحي المعتلي فبايعوه سنة خمس عشرة[4] وسلموا إليه الحصون والقلاع والمدن وعظم أمره[5]. وزحف إلى المأمون عمه فتغلب عليه وأخذه أسيرا عنده وعند أخيه إدريس بمالقة إلى أن هلك بمحبسه سنة سبع وعشرين[6]، وقال الحميدي: "قتل القاسم خنقا سنة إحدى وثلاثين وأربعمائة"[7]، وقال ابن الخطيب: "وكان القاسم[*] قد انصرف طريدا إلى مدينة شريش فاستقر بها، فلحقه المعتلي بالله فنازله بها، إلى أن فتحها وأسره فسجنه مع بنيه بمالقة، ثم أمضى قتله خنقا فيما زعموا"[8].

واتفق أمراء الثغر: منذر بن يحي وابن النون وزهير العامري على إعادة الدولة الأموية، فبايعوا من بني أمية عبد الرحمان بن عبد الملك بن عبد الرحمان الناصر (المرتضى) وزحفوا به إلى قرطبة، ونزلوا «إغرناطة»[*] بادئين بها، ولكن أنصاره من هؤلاء الأمراء خذلوه فانهزموا عنه وقُتل المرتضى[9] . وذلك أن البربر بايعوا المرتضى ثم ندموا على تقديمه لما رأوا من صرامته وحدة نفسه، وخافوا من عواقب تمكنه وقدرته فانهزموا عنه، ودسّوا عليه من قتله غيلة، وخفي أمره. وبقي علي بن حمود بقرطبة مستمر الأمر عامين غير شهرين إلى أن قتله صقالبته في الحمام سنة 408هـ كما ذكرنا آنفا. وبعد مقتل المرتضى ركدت ريح المروانية وتقطعوا في الأرض واستُهينوا، فلم تقم لهم قائمة وكانت هذه

---

(1)- ينظر: نفح الطيب، م س، 431/1- أعمال الأعلام: ص 131، 132- الجذوة، م س: 34- المعجب، م س، ص 35.

(2)- ابن الخطيب: أعمال الأعلام، ص 132.

(3)- ينظر: نفح الطيب، م س: 431/1- أعمال الأعلام، م س: ص 131، 132- الجذوة، م س، ص 34.

(4)- المقري: نفح الطيب، م س: 431/1.

(5)- المراكشي: المعجب، م س، ص 38.

(6)- المقري: نفح الطيب، م س: 431/1.

(7)- الحميدي: الجذوة، م س، ص 24.

(*)- أي المأمون.

(8)- ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، ص 133.

(*) - كذا في أعمال الأعلام، م س، ص 131.

(9)- ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، ص 131.

الوقعة في سنة 409هـ[1] .

5- ولاية عبد الرحمان بن هشام بن عبد الجبار (المستظهر):

وقد بويع يوم خروج القاسم والبرابرة من قرطبة منهزمين يوم الثلاثاء السادس عشر من رمضان سنة 414هـ وتلقب بالظافر بالله[2] وقيل بالمستظهر[3]، وكان لبقا ذكيا قد حنكته التجارب وكاد يستولي على الأمر لو أن المنايا أمهلته، وقد بويع وعقدت له البيعة في التاريخ المذكور آنفا، وكان رفع مقادير مشيخة الوزراء من بقايا مواليه بني مروان منهم أحمد بن برد ومنهم أبو عامر بن شهيد وأبو محمد بن حزم، قدمهم على سائر رجاله، فأحقد بهم أهل السياسة، فانقضت دولته سريعا[4]. فلم يلبث حتى سفك دمه وانحسم الأمل في دولته، وكان قد أرسل رسله إلى أطراف الأندلس يلتمس البيعة، فأخفق ما طلبه واضمحل أمره[5]، فقتل ومضى لسبيله يوم السبت لثلاث خلون من ذي القعدة سنة 414هـ وكان من ذوي الفضل البارع والظرف الناصع[6]. وقد قص ابن حيان خبر مقتله والذي كان سببه أنه قدم البرابرة، وكانوا قد قهروا وطردوا من قرطبة، فهاجت عليه العامة لذلك، فوثبوا عليه بالقصر وقُتل البرابرة حيث وجدوا[7]، ولجأ جماعة منهم إلى الجامع فقتلوا فيه[8]، وجعل الوزراء يتسللون عنه واحدا بعد واحد إلى أن أفردوه، وسُبيت نساؤه وجرى عليهن ما لم يجر على حرم سلطان في مدة تلك الفتنة[9]. وعثر على المستظهر في الحمام بحال قبيحة فجيء به إلى محمد بن عبد الرحمان المستكفي فقتل بين يديه، وكانت سنّه يوم قتل ثلاثا وعشرين سنة، وقد دامت إمارته سبعة وأربعين يوما[10]. قال ابن بسام: "وكان في وقته نسيج وحده، فلم يأت بعده مثله"[11]، وكان

---

(1)- م س: ص 131.

(2)- م س: ص 134.

(3)- ينظر: نفح الطيب، م س، 436/1- الذخيرة، م س، 48/1.

(4)- ينظر: الذخيرة، م س، 48/1-50- الحلة السيراء، م س، 13/2.

(5)- الذخيرة، م س، 52/1- الحلة السيراء ، م س، 13/2.

(6)- ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، ص 135.

(7)- ابن بسام: الذخيرة، م س، 54/1.

(8)- م س: 54/1.

(9)- ابن بسام: الذخيرة، م س، 54/1.

(10)- ينظر: الحلة السيراء، م س، 12/2- الذخيرة، م س، 55/1.

(11)- ابن بسام: الذخيرة، م س، 55/1.

في غاية الأدب والبلاغة والفهم ورقة النفس كما قال ابن حزم وكان خبيرا به[1].

6- بيعة هشام بن محمد المعتد بالله:

لما انقطعت دعوة يحي بن علي رأى أهل قرطبة رد الأمر إلى بني أمية، وكان عميدهم في ذلك الوزير أبو الحزم بن جهور بن محمد بن جهور، فاتفقوا بعد مدة طويلة على تقديم هشام بن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمان الناصر وهو أخو المرتضى المذكور آنفا، وكان مقيما بحصن يدعى «البُنت» فبايعوه في شهر ربيع الأول سنة 418هـ، وتلقب بالمعتد بالله، وبقي ينتقل في الثغور ثلاثة أعوام لا يستقر بموضع، ودارت هنالك فتن عظيمة بين الرؤساء المتغلبين واضطراب شديد إلى أن اتفق رأيهم على أن يسير إلى قرطبة فدخلها في ذي الحجة سنة 420هـ[2]، فلم يقم بها إلا يسيرا حتى قامت عليه طائفة من الجند، فخلع وأخرج من قصره هو وحشمه والنساء حاسرات عن أوجههن حافية أقدامهن إلى أن دخلوا الجامع الأعظم على هيئة السبايا، فأقاموا هناك أياما يتعطف عليهم الناس بالطعام والشراب إلى أن أخرجوا من قرطبة. ولحق هشام بالثغور فأقام عند ابن هود المتغلب على لاردة وسرقسطة وإفراغة وطرطوشة إلى أن مات سنة 427هـ[3].

7- ولاية محمد بن عبد الرحمان المستكفي:

وكان المستكفي هذا كما قال الحميدي "في غاية التخلف، وله في ذلك أخبار يقبح ذكرها، وكان متغلّبا عليه طول مدته لا يُنفّذ له أمر"[4]، ويقول عنه ابن الخطيب: "ووافق لقبه لقب شبيهه من العباسية[*] في كثير من الخلال، منها توثبهما في الفتنة واستظهارهما بالفسقة واعتداء كل واحد منهما على ابن عم، قال ابن حيان: وكان منقطعا إلى البطالة عطلا من الخصال، ضدا لقتيله المستظهر، وفي أيامه استؤصلت القصور الناصرية بالخراب"[5]. وقال ابن حيان أيضا: "ولم يكن من الأمر في صدر ولا ورد، وإنما أرسله الله على الأمة محنة، ولم يجلس في الإمارة في تلك الفتنة أسقط

---

(1)- الحميدي: الجذوة، م س ، ص 26.

(2)- ينظر: المغرب، م س، 55/1- المعجب، م س: ص 40، 41.

(3)- ينظر: المعجب، م س: 40، 41- الجذوة، م س: 27، 28

(4)- الحميدي: الجذوة، م س، ص 27.

(*)-يقصد به المستكفي الخليفة العباسي.

(5)- ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س: ص 135، 136.

منه، وهرب بين النساء لتخنيثه ولم يتميز منهن"[1]، وتحدث ابن حيان عن خاتمته هو وأسرته بقوله: "عضّته الفتنة فأملق حتى استجاز طلب الصدقة. رأيته أيام الخسف بأهل بيته في الدولة الحمودية – ولم يكن ممن لحقه الاعتقال لتحقير أمره– يقصد أهل الفلاحة أوان ضمنهم لفلاحتهم يسألهم من زكاتها تكليما ومخاطبة"[2].

وفي سنة 416هـ تحرك إلى قرطبة يحي بن علي بن حمود من مالقة، فخرج المستكفي متنقبا بين امرأتين، فذكر أنه من خرج معه من رجاله اتهموه بمال فاغتالوه وقتلوه بأقليج من الثغر[3].

وبخلع أهل قرطبة المستكفي صاروا إلى طاعة المعتلي، ثم صرفوا عامله وبايعوا المعتد الأموي أخي المرتضى، وبقي المعتلي يردّد لحصارهم العساكر إلى أن اتفقت الكلمة على إسلام الحصون والمدائن له، فعلا سلطانه، واشتد أمره، إلى أن هلك سنة تسع وعشرين، اغتاله أصحابه بدسيسة ابن عباد الثائر بإشبيلية[4]، وخلع أهل قرطبة المعتلي بن حمود سنة سبع عشرة، وبايع الوزير أبو محمد جهور بن محمد بن جهور عميدُ الجماعة وكبيرُ قرطبة لهشام بن محمد أخي المرتضى، وكان في الثغر عند ابن هود في لاردة –كما ذكرنا– وذلك سنة ثماني عشرة وتلقب بالمعتد بالله. واشتدت الفتن بين رؤساء الطوائف، واتفقوا على أن ينزل دار الخلافة بقرطبة فاستقدمه ابن جهور والجماعة، ونزلها آخر سنة عشرين وأقام بها يسيرا، ثم خلعه الجند سنة ثنتين وعشرين وفر إلى لاردة، فهلك بها سنة ثمان وعشرين[5].

واتفق رأي الجماعة بقرطبة على محو رسم الخلافة الأموية لعدم الصُّلوح في أهل بيتها وسوء الجوار وفناء الأموال، واتفق الملأ على إسناد الأمور بالحضرة إلى شيخ الجماعة وبقية الأشراف من بيوت الوزراء أبي الحزم جهور بن محمد بن جهور[6]. وانقطعت الدولة الأموية من الأرض وانتشر سلك الخلافة بالمغرب، وقام الطوائف بعد انقراض الخلافة "وانتزى الأمراء والرؤساء من البربر والعرب والموالي بالجهات واقتسموا خطتها وتغلب بعضهم على بعض، واستقلّ بأمرها أخيرا ملوك استفحل

---

(1)– ابن سعيد: المغرب، م س، 55/1.

(2)– ابن بسام: الذخيرة، م س، 434/1

(3)– ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، ص 136.

(4)– المقري: النفح: م س، 432/1

(5)– المقري: النفح: م س، 438/1.

(6)– أعمال الأعلام، م س، ص 147.

أمرهم وعظم شأنهم، وأقاموا على ذلك برهة من الزمان حتى قطع إليهم البحر يوسف بن تاشفين اللمتوني، فخلعهم وأخلى منهم الأرض"[1].

وذهب أهل الأندلس من الانشقاق والافتراق ما لم يحدث في غيرها من الأقطار، وانقسموا طوائف ليس لأحد من ملوكهم إرث في الخلافة ولا اكتسبوا شروط الإمامة، فاتخذوا الألقاب وأنشدهم الشعراء ووقفت بأبوابهم العلماء وتوسل إليهم الفضلاء[2].

هذا –باختصار– هو الوضع الذي كان بعد انقضاء الدولة الأموية وزوال العامريين، ولذلك تعد الفتنة القرطبية وفترة الانتقال التي تلتها نقطة تحول في التاريخ والأدب الأندلسيّين، ومعنى ذلك أن سيادة قرطبة قد اضمحلت، وارتخت الأسباب التي كانت تمسك جوانب البلاد الأندلسية إلى مركز واحد، وانتهى تمركز الحياة الأدبية في العاصمة، وكانت الفترة التي تلت الفتنة تمهيدا لقيام أمراء الطوائف.

ثانيا: آثار الفتنة البربرية:

خلفت الفتنة البربرية نتائج انعكست مباشرة على الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، يمكن إجمالها فيما يأتي:

1– من الآثار المباشرة للفتنة التخريب والدمار الذي أصيبت به قرطبة. وقد وصف ابن حيان كيف أن أحدهم كان يتولى الإشراف على هدم القصور، فقال: "بيده بادت قصور بني أمية الرفيعة، ودرست آثارهم البديعة، وحُطّت أعلامهم المنيعة...فعاث فيها عياث النار في يبيس العرفج، وباع آلاتها من رفيع المرمر ومُثمن العمد ونضار الخشب، وخالص النحاس وصافي الحديد..."[3].

2– وكان من آثارها كذلك حالة الهلع والخوف الدائمين اللذين أصيبت بهما النفوس، من تغلب البرابرة وترصدهم الحرم والدور، بالهتك والسلب، ولقد بلغ من إشفاق الناس يومئذ أنهم استفتوا شيوخ المالكية في تعجيل صلاة العتمة قبل وقتها خوفا من القتل، إذ كان متلصصة البرابرة يقفون لهم في الظلام في طرق المسجد، فربما آذوهم أذى شديدا.

---

[1]– المقري: النفح، م س، 438/1.

[2]– ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، ص 144.

[3]– ابن بسام: الذخيرة، م س، 600/1

3– وكان من آثارها أنها قضت على كثير من العلماء والأدباء بالموت أو التشريد، ويكفي أن يراجع القارئ كتاب «الصلة»، حتى يجد فيه كثيرا ممن ترجم لهم ابن "بشكوال" إما قتلوا في الفتنة أو آثروا الهجرة، إلى إحدى المدن الأندلسية، ومنهم من أبعد النجعة فبلغ مصر وغيرها. ومن الأعلام الذين قُتلوا أبو الوليد بن الفرضي صاحب كتاب تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس[1].

4– ومن نتائجها أنها أدت إلى اضطراب موازين الأمور وتخلخل القيم، فقد أخملت الفتنة كثيرا من المشهورين ورفعت كثيرا من المغمورين، وولي الإمارة والوزراء والخلافة رجال "ليس لأحد من ملوكهم إرث في الخلافة ولا اكتسبوا شروط الإمامة..." [2]. ويحدثنا ابن حيان عن الأشخاص الذين تولّوا الوزارة في أيام المستكفي وهم كما وصفهم "أراذل الدائرة، وأخابث النّظّار، فضلا عن زعانف الكتاب والخدمة"[3]، وأكثر من ذلك فإنه–أي المستكفي– عمد إلى نفر من أصاغر الطبقة الفقهية فرفعهم إلى منزلة الشورى ووسَم عامتهم بوَسم الفتوى[4].

وقد انتهت إلينا من تعليقات المعاصرين على تلك الحوادث المتوالية المدهشة تعليق شاهد عيان يقول فيه: "ومن أعجب ما رأيت من عبر الدنيا، أنه تم من نصف نهار يوم الثلاثاء لأربع عشرة ليلة بقيت من جمادى الآخرة المؤرخ، إلى نصف نهار الأربعاء تتمة الشهر، وفي مثل ساعته فتح مدينة قرطبة، وهدم مدينة الزاهرة، وخلع خليفة قديم الولاية وهو هشام بن الحكم، ونصب خليفة لم يتقدم له عهد ولا وقع عليه اختيار وهو محمد بن هشام بن عبد الجبار، وزوال دولة آل عامر، وكرور دولة بني أمية، وإقامة جنود من العامة المحشودة عورض بها أجناد السلطان أهل الدربة والتجربة، ونكوب وزراء جلة، ونصب أضدادهم تقتحمهم العين هجنة وقماءة، وجرى هذا كله على يدي بضعة عشر رجلا من أراذل العامة حجامين وخرازين وكنافين وزبالين، تجاسروا عليه، وقد تكفل المقدور بوقوعه، فتمّ منه ما لم يكن في حسبان مخلوق تمامه"[5].

وقد قص ابن حيان –وهو الذي أرخ للفتنة بالتفصيل– كيف لحق الأذى والقتل والتشريد

---

(1)– عباس: إحسان: عصر سيادة قرطبة، م س، ص 137.

(2)– ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، ص 144.

(3)– ابن بسام: الذخيرة، م س، ص 435/1.

(4)– م س: ص 435/1.

(5)– ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.س.كولان وليفي بروفنسال، ط2، دار الثقافة، بيروت، 1980، 74/3.

بالعلماء والأئمة والأفاضل من الناس ممن وقعت إبادتهم في وقعة "قنتيس" وكيف أصيب فيها نيف على ستين من المؤدبين خاصة "أعريت سقائفهم في غداة واحدة منهم وتعطل صبيانهم"[1].

5– وقد هزت الفتنة قواعد النهضة العلمية والأدبية التي ازدهرت على عهد الحكم المستنصر والمنصور بن أبي عامر. ولكن هذه الهزة لم تلبث طويلا، فقد استعاد الناس ثقتهم في أنفسهم وأقبلوا على الإنتاج العلمي والفكري من جديد. ومن الضّار النافع أن تكون الفتنة سببا في بيع الكتب التي كانت بقرطبة، وخاصة ما كان منها في مكتبة الحكم المستنصر، فقد كان بيعها سببا في تسهيل انتشار العلوم، وفيها عثر طلاب العلم على كتب لم يكونوا يستطيعون الوصول إليها، وبخاصة كتب الفلسفة[2]. فإذا كان الحاجب المنصور قد حاول أول عهده أن يتقرب إلى العامة والفقهاء بمنع الفلسفة وإحراق كتبها "إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بألسنة رؤسائهم، وكان كل من قرأها متهما عندهم بالخروج من الملة ومظنونا به الإلحاد في الشريعة"[3].

ويقول صاعد الطليطلي في كتابه «طبقات الأمم»: "لم يزل أولوا النباهة من ذلك الوقت يكتمون ما يعرفونه منها[*]، ويظهرون ما تُجوّز لهم فيه من الحساب والفرائض والطب وما أشبه ذلك، إلى أن انقرضت دولة بني أمية من الأندلس، وافترق الملك بين المنتزين عليهم في صدر المائة الخامسة من الهجرة وصاروا طوائف...واضطرتهم الفتنة إلى بيع ما كان بقصر قرطبة من ذخائر ملوك الجماعة من الكتب وسائر المتاع، فبيع بأوكس ثمن وأتفه قيمة، وانتشرت تلك الكتب بأقطار الأندلس ووُجد في خلالها أعلاق من العلوم القديمة...فالحال بحمد الله أفضل مما كانت عليه بالأندلس، في إباحة تلك العلوم والإعراض عن تحجير طلبها..." [4].

6– خلّفت الفتنة –كما ذكرنا– خرابا كبيرا في قرطبة ومعالمها ومعاهدها، ولكنها أسست لغرض جديد في الأدب، انطلاقا من مشاهد الخراب التي وجدت في كل مكان، يضاف إلى أغراض الشعر العربي عموما والأندلسي على وجه الخصوص. ذلك الغرض الذي صار فيما بعد من أهم ملامح التجديد في الأدب الأندلسي، وهو رثاء المدن. لقد التفت الشعراء غداة الفتنة البربرية إلى

---

[1]– ابن بسام: الذخيرة، م س، ص 44/1.

[2]– عباس: إحسان: عصر سيادة قرطبة، م س، ص 138.

[3]– صاعد بن أحمد بن صاعد: طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، 1912، ص 66.

[*]–يقصد الحكمة وعلوم الأوائل.

[4]– صاعد: طبقات الأمم، م س، ص 67.

معالم قرطبة، فرأوا كيف حالت عن حالها وخربت دورها، فندبوها ورثوها. وممن رثاها الوزير ابن شهيد[1] معاصر ابن حزم وصديقه بقوله:

فلمثل قرطبة يقلّ بكاء مـــــن يبكي بعينٍ دمعها متفجـــــرُ

دار أقال الله عثرة أهلهـــــــا فتبربروا وتغربوا وتمصـــــــــروا

يا جنة عصفت بها وبأهلهـــــا ريح النوى فتدمرت وتدمـــــروا

آسى عليك من الممات وحقّ لي إذ لم نزل بك في حياتك نفخر

ورثاها ابن حزم كذلك[*] نثرا وشعرا حين وقف على منازل أهله ورآها "وقد طمست أعلامها وخفيت معاهدها وغيرها البلى، فصارت صحاري مجدبة بعد العمران وفيافي موحشة بعد الأنس وآكاما مشوهة بعد الحسن، وخرائب مفزعة بعد الأمن"[2]. ومن شعره فيها[3]:

سلام على دار رحلنا وغـودرت خلاء من الأهلين موحشة قفـرا

تراها كأن لم تغن بالأمس بلقعا ولا عمرت من أهلها قبلنا دهرا

ويا خير دار قد تركت حميـــدة سقتك الغوادي ما أجلّ وما أثرا

7– أثّر زوال مجد قرطبة وانحلال سيادتها كذلك في نمو ظاهرتين أدبيتين[4]:

الأولى: الميل إلى التراجم الذاتية. تلك التراجم التي انبثقت من الشعور بجمال الماضي، وتغير الحاضر، وتقلب الأحوال في قرطبة. ويمثل هذه الناحية كتاب «طوق الحمامة» لابن حزم ورسالة كتبها ابن شهيد إلى المؤتمن عبد العزيز بن عبد الرحمان بن أبي عامر عن ذكرياته في ظل الدولة العامرية[5].

وأما الظاهرة الثانية فهي استقواء النزعة النقدية بُعيد الفتنة، لتخلخل المقاييس واضطرابها في

---

(1)– ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، ص 105.

(*)– سنعود إلى تناول مرثيته عند الكلام عن الاغتراب المكاني في شعر ابن حزم.

(2)– ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، ص 106.

(3)– م س: ص 106، 107.

(4)– عباس: إحسان: عصر سيادة قرطبة، م س، ص 141 وما بعدها.

(5)– ينظر: ابن بسام: الذخيرة، م س: 193/1 وما بعدها في الفصل الخاص بترجمة ابن شهيد.

الحياة الاجتماعية والأدبية معا، ومن الطريف أن كلا من ابن حزم وابن شهيد أبديا شيئا من الوعي الذاتي في تراجمهما الذاتية وأبرزا ذلك الاتجاه النقدي[1]. وقد كانت جهودهما –أي ابن حزم وابن شهيد– منتصبة للإجابة عن مشكلتين عامة وخاصة، أما العامة فهي: ما مكانة الأندلس عامة من الحياة الأدبية، وهل فيها ما يمكن وضعه إزاء شعراء المشرق؟ وكان الجواب أن كتب ابن حزم رسالته في «فضل الأندلس» وكتب ابن شهيد كتابه «حانوت عطار». أما المشكلة الخاصة: فهي مشكلة ابن شهيد نفسه، وما منزلته بين أدباء بلده وأدباء المشرق؟ وهي المشكلة التي دفعته إلى كتابة رسالة «التوابع والزوابع»[2].

8– كان من النتائج السياسية للفتنة حالة التفكك والانحلال السياسي الشامل، فقد أدى انهيار الخلافة الأموية إلى نشوب إمارات وممالك "أقرب ما تكون منها إلى وحدات الإقطاع وإلى عصبة الأسرة القوية ذات العصبية، أو الجماعة القبلية في حالة الإمارات البربرية، وكان الشعب في ظل الأسر أو الزعامات لا حساب له، وليس عليه إلا أن يخضع لما يفرض عليه من مختلف المغارم والفروض..." [3].

واستحالت الأندلس بعد أن كانت كتلة موحدة تمتد من ضفاف «دويرة» شمالا إلى مضيق جبل طارق جنوبا، ومن شاطئ البحر الأبيض من «طركونة» شرقا حتى شاطئ المحيط الأطلنطي غربا، إلى أشلاء ممزقة ورقاع متناثرة لا تربطها رابطة مشتركة[4]. بل لقد بلغ من ضعف أولئك الملوك أن كان ملك قشتالة يعاملهم معاملة الأتباع، ويأخذ عنهم الجزية ويعامل سفراءهم معاملة الخدم. ويكفي أن نقرأ ما ذكره ابن بسام في «الذخيرة» من وصف مشاهد مثول سفراء ملوك الطوائف لدى ملك قشتالة وقت نزوله أمام طليطلة وهي على وشك الاستسلام له[5].

وقد وصف ابن حزم الأندلسي –وهو أعظم مفكري عصر الطوائف– فتنة الطوائف وأمراءها المستهترين ومجتمعها المنحل في رسالته «التلخيص لوجوه التخليص» بقوله: "وهي فتنة سوء، أهلكت

---

(1)– عباس: إحسان: م س: ص 141، 142.

(2)– م س: ص 141، 142.

(3)– عنان: محمد عبد الله: دولة الإسلام في الأندلس: دول الطوائف، ط4، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997، ص419.

(4)– عنان: دولة الإسلام في الأندلس: الخلافة الأموية والدولة العامرية، م س، 676/2.

(5)– الذخيرة، م س: 166/4، 167.

الأديان إلا من وقى الله تعالى من وجوه كثيرة يطول لها الخطاب. وعمدة ذلك أن كل مدبر مدينة أو حصن في شيء من أندلسنا هذه، أولها عن آخرها، محارب لله تعالى ورسوله، وساع في الأرض بفساد، للذي ترونه عيانا من شنهم الغارات على أموال المسلمين من الرعية...وإباحتهم لجندهم قطع الطريق على الجهة التي يقضون على أهلها، ضاربون للمكوس والجزية على رقاب المسلمين"[1].

9- عطلت تلك الأحداث القاسية كل نشاط اقتصادي أو تجاري في قرطبة، وتوقف الإنتاج الزراعي، وأحرقت جُل الأسواق، واجتاحت الأندلس المجاعات والأوبئة والكوارث، وعمت مشاهد الخراب والتدمير قرطبة وقراها[2].

10- أنتجت الفتنة مجتمعا مضطربا قلقا منهار القيم مغمورا بالضياع، مفعما بالمرارة[3]. وانعكس الوضع على الطبقة المثقفة انعكاسا خطيرا، فقد لجأت طائفة إلى الملذات وانغمست في خضم اللهو واللذة، وانطوت طائفة أخرى على نفسها، واعتكفت نائية بنفسها عن بؤر التوتر ومواقع الاضطراب.

هذا على حين سعت طائفة ثالثة إلى الحكام تترضّاهم، يمجدون اليوم هذا ويمجدون غدا قاهره، وغدوا جوّابين على أبواب الأمراء يحرقون البخور على عتباتهم، جزافا من القول في سبيل القوت[4]. ويذكر مؤرخ الأندلس ابن حيان مثالا لذلك عن الشاعر ابن دراج القسطلي بقوله: "وكان ممن طوحت به تلك الفتنة الشنعاء واضطرته إلى النّجعة، فاستقرى ملوكها أجمعين ما بين الجزيرة الخضراء فسرقسطة من الثغر الأعلى، يهز كلا بمديحه ويستعينهم على نكبته، وليس منهم من يصغي له"[5].

كانت هذه هي الصورة الواضحة للمجتمع الأندلسي، مجتمع يعج بالنفاق والوصولية من جهة، والانطواء والحزن والشكوى من جهة أخرى، وقد نتج هذا عن ردة فعل للقلق العام وانهيار

---

(1)- ابن حزم: التلخيص لوجوه التخليص ضمن مجموعة رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987، ج173/3.

(2)- ينظر البيان المغرب: م س، 63/3،64،102،105،107.

(3)- هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، م س، ص 349.

(4)- عباس: إحسان: عصر سيادة قرطبة، م س، ص 138

(5)- ابن بسام: الذخيرة، م س، 61/1.

القيم والشعور بالمرارة والضياع[1].

11- كان من نتائج فترة الفتنة، أن تعطل النشاط الثقافي في قرطبة، فقد أغلقت المدارس وانفضت حلقات الدرس[2] وقتل بعض العلماء[3] وهاجر بعضهم إلى حيث يلتمس شيئا من الأمن، ويأسا من الأوضاع التي آلت إليها البلاد[4].

ولكن كل ذلك لم يخمد أنفاس الثقافة الأندلسية تماما، فقد كانت هناك بقية من العلماء الأندلسيين الذين أدركوا الازدهار في فترة الخلافة، أو انتفعوا بقوة الدفع في فترة الحجابة، فحفظوا للأندلس كثيرا من علمها وتراثها رغم ما كان من فتنة مبيرة. على أن الأقاليم الشرقية البعيدة عن مركز الفتنة ولم تتأثر بأحداثها، قد نعمت بشيء من الحياة العلمية الخصبة[5].

ثالثا: الحياة الاجتماعية في الأندلس على عصر ابن حزم:

بعد أن عرَضنا إلى الحالة السياسية في عصر ابن حزم، لا بد أن نتحدث عن الحالة الاجتماعية وعن طبيعة المجتمع في ذلك العصر، لا سيما أن هذا المجتمع هو الذي أثار الكوامن الفكرية عند ابن حزم، بل كانت كثير من كتاباته رجعا لصدى تلك الحياة والتقاطا لذبذباتها وترددها.

لقد عانى المجتمع الأندلسي من استغلال وجشع ووصولية حاكميه خلال فترة الفتنة وفي عصر الطوائف على مدار ثمانين عاما، فقد تحولت الممالك إلى ضياع خاصة، يستغلونها بأقصى الوسائل وأشنعها، ويجعلون من شعوبهم عبيدا يأخذون ثرواتهم وثمار كدّهم، إرضاء لشهواتهم في إنشاء القصور واقتناء الجواري والعبيد والانهماك في حياة الترف الناعم والإغداق على الصحب والمنافقين...وقد ترتّب عن هذا انهيارٌ كامل للمعايير الأخلاقية، واختلاط الحق بالباطل والحرام بالحلال، وشاع السعي إلى تحقيق الكسب بكل الوسائل[6].

ويصف ابن حزم تلك الفوضى الاجتماعية والاقتصادية بقوله: "...وأما في زماننا هذا وبلادنا

---

(1)- هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، م س، ص 349.

(2)- ابن بسام: الذخيرة، م س:44/1

(3)-كابن الفرضي الذي مات مقتولا في الفتنة أيام دخول البرابرة سنة أربعمائة، ينظر: الذخيرة، م س ، 615/1.

(4)-كابن حزم الذي سنرى طرفا من سيرته في مبحث قادم.

(5)- هيكل: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، م س، ص 350.

(6)- عنان: دولة الإسلام في الأندلس: دول الطوائف، ط4، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997، ص 421.

هذه، فإنما هي باب أغلق عينيك واضرب بيديك...وأما اليوم فإنما هي جزية على رؤوس المسلمين، يسمونها بالقطيع...هذا كله ما يقبضه المتغلبون اليوم، وهذا هو هتك الأستار، ونقض شرائع الإسلام، وحلّ عراه عروة عروة وإحداث دين جديد...» [1]. ويؤكد ابن حزم أن هؤلاء الملوك "لو وجدوا في عبادة الصلبان تمشية أمورهم لبادروا إليها، فنحن نراهم يستمدون النصارى، فيمكنونهم من حرم المسلمين وأبنائهم ورجالهم، يحملونهم أسارى إلى بلادهم يحمونهم عن حريم الأرض وحشرهم معهم آمنين، وربما أعطوهم المدن والقلاع طوعا، فأخلوها من الإسلام وعمروها بالنواقيس...» [2].

أما عن طبيعة التكوين البشري لسكان إيبيريا- والذي كان أحد الأسباب الرئيسة في الفتنة القرطبية- فكان مزيجا معقدا من عناصر جنسية كثيرة، إذ نزلها قديما قبائل من بلاد الغال في الشمال، ثم نزلتها عناصر فينيقية ويونانية وقرطاجنية ورومانية وجرمانية، ونزلها كثير من اليهود، ثم نزلها مع الفتح العرب والبربر، وجلب إليها حكام الدولة الأموية كثيرا من الصقالبة المنتمين إلى شرقي أوروبا وفرنسا وألمانيا[3]، ومن كل هذه العناصر تألف المجتمع الأندلسي، مشتركة في تكوينه عناصر من القارات الثلاث القديمة: أوروبا وآسيا وأفريقيا[4].

وقد أورد المقري في «نفح الطيب» وصفا شاملا لأهل الأندلس في خصائصهم الخلقية النفسية إضافة إلى طباعهم وعاداتهم من "ابيضاض ألوان الإنسان، ونبل الأذهان، وقبول الصنائع وشهامة الطباع، ونفوذ الإدراك، وإحكام التمدن والاعتمار، بما حُرِمه الكثير من الأقطار مما سواها"[5]. وهكذا كان أهل الأندلس ذلك المزيج الذي ازدهرت به الحضارة، فأحيا الآداب والفنون والعلوم، وكانت اللغة العربية وعاء لذلك.

وهكذا أخذت تعمل عوامل كثيرة في المزج السريع بين المسلمين والمسيحيين، منها كثرة المصاهرة، فقد تزوج كثير من الجنود الفاتحين من الإسبانيات. ومن تلك العوامل أيضا روح التسامح الديني الذي بثه الإسلام في أتباعه تجاه النصارى واليهود[6].

---

(1)- ابن حزم: الرسائل، م س: 176/3

(2)- م س: 176/3

(3)- ضيف: شوقي: عصر الدول والإمارات: الأندلس، دار المعارف، القاهرة، 1989، ص 46.

(4)- م س: ص 46.

(5)- المقري: نفح الطيب، م س، ص 126/1.

(6)- ضيف: عصر الدول والإمارات: الأندلس، م س، ص 46.

ووصف ابن سعيد أهل قرطبة بقوله: "ولأهلها رياسة ووقار، لا تزال سمة العلم متوارثة فيهم، إلا أن عامتها أكثر الناس فضولا، وأشدهم تشنيعا وتشغيبا، ويضرب بهم المثل ما بين أهل الأندلس في القيام على الملوك والتشنيع على الولاة وقلة الرضى بأمورهم...وما سلط الله عليهم حجاج الفتنة حتى كان عامتها شرا من عامة العراق"[1].

ويمكن القول إن الوسط الذي عاش فيه ابن حزم كان حافلا بشتى مظاهر الاختلاط. فمن اختلاط الجنسين إلى اختلاط العناصر والسلالات واختلاط بين الديانات الثلاث، إلى صراع بين أصحاب المذاهب والفرق. ولا شك أن كل هذه المظاهر قد عملت على تنشيط الحركة الفكرية والنقدية في أرجاء الأندلس، على الرغم من تفشّي مظاهر الانحلال الخلقي والتفكك الاجتماعي[2].

ومن السمات التي تلاحظ في هذا المجتمع المختلط والمتجانس في آن واحد، هو سيطرة اللغة العربية الفصحى في المجال الثقافي وانحسار اللاتينية ضمن نطاق ضيق لدى رجال الدين.

وينقل "بالنثيا" صرخة القس "ألبارو القرطبي" وحسرته على هجران أبناء الديانة المسيحية للغتهم وكتبهم، يقول: "إن إخواني في الدين يجدون لذة كبرى في قراءة شعر العرب وحكاياتهم ويقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين والفلاسفة المسلمين، لا ليردوا عليها وينقضوها، وإنما لكي يكتسبوا من ذلك أسلوبا عربيا جميلا صحيحا. وأين تجد الآن واحدا من غير رجال الدين يقرأ الشروح اللاتينية التي كتبت على الأناجيل المقدسة؟...يا للحسرة! إن الموهوبين من شبان النصارى لا يعرفون إلا لغة العرب وآدابها ويؤمنون بها ويُقبلون عليها في نهم، وهم ينفقون أموالا طائلة في جمع كتبها، ويصرحون في كل مكان بأن هذه الآداب حقيقة بالإعجاب..."[3]. هذه السيادة للغة الفصحى يقابلها سيادة العامية اللاتينية في المجال الشعبي، وهذا بلا شك انعكاس لسيطرة العناصر الإسبانية الأصلية على الحياة الشعبية العامة. وأوضح مثال على ذلك احتفالات الأندلسيين بعيدي رأس السنة ويوم العنصرة[*]، وهما عيدان مسيحيان، وهذا يعكس مدى الترابط والتجانس الاجتماعي

---

[1]- المقري: نفح الطيب، م س، ص 154/1، 155.

[2]- الحمد: أحمد بن ناصر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ط1، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، 1406هـ، ص 109.

[3]- بالنثيا: أنخل جونثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، ط2، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د ت، ص 485، 486.

[*]- **يوم العنصرة**: حيث تجري سباقات الخيل، وتعمد النسوة إلى رش بيوتهن، ويخرجن ثيابهن إلى الندى بالليل، ويجعلن ورق

السائد، ومدى شيوع الحريات الدينية والتسامح الثقافي بين الطوائف المكونة للمجتمع الأندلسي[1].

لكن رغم هذا التسامح وهذا التعايش برزت هنالك طبقية حادة في المجتمع الأندلسي. ويصف لنا ابن حيان ما بلغته طبقة الوجهاء والأمراء وحاشيتهم في عهد المظفر العامري بقوله: "باحوا بالنعم واستثاروا الكنوز وتناهوا في الأحوال، وتناغوا في المكاسب، وتحاسدوا في اقتناء الأصول وابتناء القصور، وغالوا في الفرش والأمتعة، واستفرهوا المراكب والقيان، فسمت أثمان ذلك في تلك المدة وبلغت الأندلس فيها الحد الذي فاق الكمال"[2]. فإذا كان هذا الثراء الفاحش يقتصر على بعض الفئات القليلة كالأمراء وبعض الفقهاء والكتاب والشعراء والأطباء وقادة الجند، عرفنا أن السواد الأعظم من الناس كانت ترزح تحت الفقر وضنك العيش، وكانت أوضاعهم تزداد بؤسا يوما بعد يوم.

وظل الثراء الواسع سائدا لدى ملوك الطوائف، متجليا في تنافسهم في بناء القصور وتنميقها على نحو ما يذكره ابن بسام في وصفه لقصر «المكرم» للمأمون بن إسماعيل بن ذي النون، حين احتفل فيه بإعذارٍ لحفيده يحي، ونشعر من خلال هذا الوصف أننا في قصر مسحور من قصور ألف ليلة وليلة، لكثرة ما فيه من ضروب الديباج والطنافس والستائر المزركشة وأزر الحيطان المرمرية، وما عليها من تماثيل وصور لحيوانات وأطيار وأشجار وثمار، سوى بحيرتين في القصر صفت عليهما تماثيل أسُود من الذهب، والمياه تنساب من أفواهها[3]. ونعجب أن ينفق أمير طليطلة –وهو أقرب أمراء الأندلس إلى ملوك قشتالة– هذه القناطير من الذهب على قصره «المكرم» ولا يكاد يُبقي في خزائنه ما يشتري به سلاحا للقاء أعدائه، فما هي إلا سنوات حتى سقطت طليطلة من يد حفيده يحي في يد ألفونس السادس ملك قشتالة[4].

وحقا كانت هناك طبقة وسطى من التجار والصناع، غير أنه كان وراءها طبقة من العامة

الكرنب فيما يلبسه، ويغتسلن ذلك اليوم ويتركن العمل، أما أصحاب المكاتب فيأخذون الهدايا من الصبيان، ويصرفونهم أيام هذه الأعياد. ينظر: ابن حزم الأندلسي، حياته وفلسفته: رسالة ماجستير في الفلسفة، جامعة القديس يوسف، بيروت، إعداد إسماعيل مصطفى إسماعيل يوسف، 11.

[1]– ابن حزم الأندلسي، حياته وفلسفته، م س، ص 10.

[2]– ينظر: المغرب، م س، 212/1– ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، ص 84، 85.

[3]– ينظر: الذخيرة، م س: 130/4-135

[4]– ضيف: الدول والإمارات، م س، ص 49.

تكدح وتنصب لطائفة استأثرت لنفسها بزينة الحياة[1]. وقد استمر هذا الرخاء في العيش رغم الفتن والاضطرابات التي حدثت في قرطبة، مع أن قرطبة بقيت تقريبا هي أشد المجتمعات تحفظا وتظاهرا بالدين، والتمسك بالأخلاق[2]، يقول ابن سعيد: "ومن محاسنها ظرف اللباس والتظاهر بالدين والمواظبة على الصلاة وتعظيم أهلها لجامعها العظيم، وكسر أواني الخمر حيثما وقعت عين أحد من أهلها عليها، والتستر بأنواع المنكرات، والتفاخر بأصالة البيت وبالجندية والعلم، وهي أكثر بلاد الأندلس كتبا، وأشد الناس اعتناء بخزائن الكتب...» [3].

كانت قرطبة إذن من أعظم مدن العالم في ذلك العصر، وهي حقيقة وردت في كتب أكثر من أرّخوا لها، ولا أدلّ على كثرة سكانها من أن دور العامة بها بلغت مائة ألف وثلاثة عشر ألفا وسبعا وسبعين دارا، أما دور الأكابر فكانت ستة آلاف وثلاثمائة[4]، وقد وصف "الشقندي" سعة عمرانها بقوله: "ويحكى أن المباني في مدينة قرطبة والزاهرة والزهراء اتصلت إلى أن كان يمشى فيها لضوء السرج المتصلة لعشرة أميال"[5]. كما وصف ابن حوقل قرطبة حين زارها في خلافة الناصر عام 337هـ بقوله: "أعظم مدينة بالأندلس قرطبة، وليس بجميع المغرب لها شبيه ولا بالجزيرة والشام ومصر وما يدانيها في كثرة أهل، وسعة رُقعة، وفسحة أسواق، ونظافة محالّ، وعمارة مساجد، وكثرة حمامات وفنادق"[6].

على أن هذه الأبهة وهذا التأنق إنما يوحي بوجود مجتمع متحضر يسوده الذوق الرفيع في المطعم والملبس وترتيب البيوت والقصور ووضع الآنية. ويقول ابن خلدون في «مقدمته» عن الأندلس وقد نزلها أواخر القرن الثامن الهجري: "فإنا نجد فيها رسوم الصنائع قائمة وأحوالها مستحكمة راسخة في جميع ما تدعوا إليه عوائد أمصارها كالمباني والطبخ وأصناف الغناء واللهو من الآلات والأوتار والرقص وتنضيد الفرش في القصور، وحسن الترتيب والأوضاع في البناء، وصوغ الآنية من المعادن والخزف وجميع المواعين، وإقامة الولائم والأعراس، وسائر الصنائع التي يدعو إليها الترف...فهم على

---

(1)- م س: ص 49.

(2)- ابن حزم وموقفه من الإلهيات، م س، ص 108.

(3)- المقري: نفح الطيب، م س، ص 462/1.

(4)- المقري: نفح الطيب، م س: 540/1.

(5)- ينظر: رسالة الشقندي في الدفاع عن الأندلس في نفح الطيب، م س، 216/3.

(6)- ابن حوقل: أبو القاسم بن حوقل: المسالك والممالك والمفاوز والمهالك، ط5، مطبعة بريل، ليدن، 1939، 111/1

حصة موفورة من ذلك وحظ متميز بين جميع الأمصار...وما ذاك إلا لما قدمناه من رسوخ الحضارة فيهم برسوخ الدولة الأموية وما قبلها من دولة القوط، وما بعدها من دولة الطوائف"[1].

ومن مظاهر الترف والتحضر شيوع الغناء شيوعا كبيرا في مختلف المدن، حتى إن «التجيبي» شارح أشعار كتاب «المختار من شعر بشار » للخالديّين، يقول في مقدمة شرحه إنه بات ليلة في سنة 406هـ بمالقة ساهرا لما كان يخفق حوله من أوتار العيدان والطنابير من كل ناحية. واتسعت الموجة زمن أمراء الطوائف وخاصة في إشبيلية وطليطلة[2].

على أن هذا الترف الفاحش وهذه الطبقية المتوحشة قد ولّدت شعورا مشتركا بالنقمة والسخط عند تلك الطبقات الكادحة المسحوقة[*]، كما أن ازدحام الأندلس بمختلف الأجناس والعناصر، قد ولد شعورا مشتركا بين جميع الفئات والطبقات بشخصيتهم الأندلسية المتميزة عن العناصر الجديدة التي ازداد عددها كالصقالبة[**] والبربر. أما الصقالبة فقد بلغوا في عهد عبد الملك المظفر ستة وعشرين خليفة[3]، وكان الجاري من اللحم على صقالبة ابن أبي عامر في الشهر سبعة وعشرون ألف رطل. وأما عدة الفرسان من البرابرة الغرباء في ديوان المنصور فبلغ ثلاثة آلاف فارس[4]. وقد أسقط المنصور زعماء العرب لئلا ينازعوه السلطة، وجنّد البرابرة والمماليك، واستكثر من العبيد وأسرى الحرب، واستدعى البربر من هؤلاء جميعا جنده[5]. وكان قصد المنصور من ذلك أن يضعف العصبية العربية، فجزأ القبائل وجعل في الجند الواحد فرقا من كل قبيلة، فخفّت الفتن القائمة على العصبية[6]. غير أن هذا السلوك الذي انتهجه المنصور ومن جاء قبله أو بعده، أوجد عيوبا جديدة تسببت في القضاء على السيادة العامة في الأندلس، وفي إشعال الفتنة بين أجناس متنافرة من

---

(1)- ابن خلدون: عبد الرحمان بن محمد: المقدمة، الدار التونسية للنشر، 1984، ج484/2

(2)- ضيف: عصر الدول والإمارات، م س، ص 51.

(*)- هذا على الرغم مما ذكره ابن بشكوال من أن جباية الأندلس بلغت في مدة عبد الرحمان الناصر خمسة آلاف ألف دينار وأربعمائة ألف دينار وثمانين ألفا، ثم من السوق والمستخلص سبعمائة ألف وخمسة وستون ألف دينار، ينظر : نفح الطيب، م س: 211/1.

(**)- وكان من مشاهيرهم: واضح وبشير ونظيف ومجاهد ومظفر وخيران ونصر وواثق، ينظر: أعمال الأعلام، م س: 104.

(3)- ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، ص 104 -كان الصقالبة جماعات يرأس كل جماعة منهم شخص يدعى خليفة.

(4)- م س، ص 102.

(5)- المقري: نفح الطيب، م س، 397/1، 398.

(6)- عباس: إحسان: عصر سيادة قرطبة، م س، 22.

البرابرة والمولدين وبقايا العرب والإفريقيين السود والصقالبة[1].

أما البربر فقد ازداد نفوذهم بشكل ظاهر في عهد عبد الرحمان شنجول، حيث تعدى نفوذهم النفوذ العسكري إلى النفوذ المدني، وكان طلبه من كبار وجهاء الدولة استبدال قلانسهم الطويلة المرقّشة التي كانت ترمز إلى مكانتهم في الأندلس بالعمامة البربرية[2] شاهدا على هذا النفوذ الطاغي للبربر. وينقل المقري مدى الكره الشديد الذي كانت العامة تكنه للبربر[***] ورؤسائهم بقوله: "...فسخطتهم القلوب، وخزرتهم العيون، ولولا ما لهم من العصبية لاستأصلهم الناس. ولغطت ألسنة الدهماء من أهل المدينة بكراهتهم، وأمر المهدي أن لا يركبوا ولا يتسلحوا، ورد بعض رؤسائهم في بعض الأيام من باب القصر..." [3].

وهكذا اشتعل أُوار النزعات العنصرية بين العرب من جهة وبينهم وبين البربر والصقالبة من جهة ثانية. وتهيأت الظروف الاجتماعية لانطلاق شرارة الفتنة، تلك الفتنة التي لم تهدأ نارها حتى أتت على الأخضر واليابس، وحتى محت رسوم الدولة العامرية والأموية معا، وألقت بظلالها القاتمة على كل جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وأكثر من ذلك فإن هذه الفتنة أتت على كل مقدّرات الأمة المالية والاقتصادية لكثرة ما كان يصرف في المجالات العسكرية ورواتب الجند واستمالة المعارضين. يقول ابن الخطيب: "...وتجرد الناس لقتال البرابر وكُلّفوا المال للجيش حتى تلفت أموالهم...واضطر السلطان إلى المال، فأخرج ما في قصره من حلي ثمينة وذخيرة وآنية فضة وذهب وثوب ومتاع، حتى الكتب والخزن والمواعين والفرن وحتى الأدوية الطبية والعقاقير المجلوبة"[4]. ويقول: "وجمع السلطان الناس في القصر، وشكا إليهم القلّ والحاجة، فأظهروا العجز وقالوا لم يبق فينا مطمع ولا علالة! فاخرج بنا إلى العدو، فإننا لا نقيم على هذه الحالة، والموت خير لنا"[5].

---

(1)- م س، ص 22.

(2)- ابن عذاري: البيان المغرب: م س، 48/3

(***) - ينقل ابن حزم بيانا لأهم بيوتات البربر ومنازلهم وأن بعض مواطنهم تكاد تكون مستقلة منعزلة عن مساكن القبائل العربية، ومنهم أسماء البيوت المشهورة التي سيكون لها دور في التاريخ الأندلسي بعد انقضاء الخلافة الأموية، مثل: بني زرين وبني ذي النون وبني عميرة وغيرهم...ينظر: ابن حزم: جمهرة أنساب العرب، م س: 499

(3)- المقري: نفح الطيب، م س، 427/1.

(4)- ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، ص 117.

(5)- م س: ص 118.

هكذا وصلت قرطبة إلى قمة الإفلاس الاقتصادي والاجتماعي والذي عجل إلى حد كبير بنشوب الفتنة ووضع حدّا للخلافة الأموية وإلى الأبد...ويصور لنا ابن خلدون الدورة الحضارية التي مرت بقرطبة في أحوالها المختلفة إلى أن وصلت إلى نهاية مرحلة الازدهار، وذلك وفقا لنظريته «البيولوجية» في الحضارة، يقول: "واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الإسلام، واستوت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بحار العلم، وتفنّنوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين. ولما تناقص عمرانها، وابذعرّ سكانها، انطوى ذلك البساط جملة بما عليه، وفقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام"[1].

المرأة في عصر ابن حزم:

في هذا المجتمع المتعدد الأعراق والأجناس والعناصر والعصبيات كان للمرأة مكانها، وكانت تتمتع بقسط كبير من الحرية، ولم تكن مرتبتها لتنزل عن مرتبة المرأة المشرقية في مدى النفوذ السياسي خاصة، ولا ننسى ما كان لصبح أم الخليفة هشام المؤيد من النفوذ في أيام الحكَم وفي جانب من عهد ابن أبي عامر[2].

وقد تولت المرأة المناصب أيضا، فكانت «لبنى» كاتبة للخليفة الحكم بن عبد الرحمان وهي نحوية شاعرة بصيرة بالحساب وعروضية خطاطة[3]، وشارك بعضهن في رواية الحديث، فكانت غالبة بنت محمد المعلمة تروي الحديث، وشارك أخريات في الشعر منهن عائشة بنت أحمد بن محمد بن قادم القرطبية، وكانت تمدح الملوك وتخاطبهم بما يعرض لها من حاجاتها، وقد جمعت لنفسها مكتبة قيمة... وكذا الغسانية الشاعرة التي كانت تمدح الملوك، وعارضت ابن دراج في إحدى قصائده حين مدحت خيران العامري[4]، ومنهن ولادة بنت المستكفي والتي قال عنها ابن بشكوال: "كانت أديبة شاعرة جزلة القول، حسنة الشعر، وكانت تناضل الشعراء وتساجل الأدباء، وتفوق البرعاء"[5].

ولعل هذه المكانة التي بلغتها المرأة هي التي نبهت الأندلسيين إلى التساؤل حول العلاقة بين

---

(1)- ابن خلدون: المقدمة، م س، 527/2

(2)- عباس: إحسان، عصر سيادة قرطبة، م س ، ص 25، 26.

(3)- ابن بشكوال: أبو القاسم خلف بن عبد الملك: الصلة: تحقيق إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1989، رقم1541، 992/3

(4)- ابن بشكوال: الصلة، م س: رقم1538: 991/3، ورقم 1543: 992/3 ، ورقم 1550: 995/3، 996.

(5)- م س: رقم 1552: 996/3

المرأة والنبوة، وأوقعت الجدل بين الفقهاء القرطبيين في هذه المسألة، وقد قال ابن حزم في إشارة إلى هذا الجدل حول هذه المسألة: "هذا فصل لا نعلمه حدث التنازع العظيم فيه إلا عندنا بقرطبة، وفي زماننا، فإن طائفة ذهبت إلى إبطال كون النبوة بالنساء جملة، وبدّعت من قال بذلك، وذهبت طائفة إلى القول بأنه في النساء نبوة، وذهبت طائفة إلى التوقف في ذلك"[1]. وقد أبى ابن حزم أن يقبل الحديث القائل بنقص الدين والعقل في المرأة على إطلاقه فقال: "إذ بالضرورة ندري أن في النساء من هن أفضل من كثير من الرجال وأتم دينا وعقلا غير الوجوه التي ذكر النبي صلى الله عليه وسلم"[2].

وقد كان في وسع النساء أن يخرجن إلى الطرقات في المدن ويراهن الرائي، وقد بلغن حدا من التحرر أنهن كن يتقبلن الغزل شعرا ويتغزلن في شعرهن[3]. وإن في كتاب «طوق الحمامة» لابن حزم أخبارا كثيرة عن الجواري وغيرهن ممن كان لهن أثرا في الحياة الاجتماعية بقرطبة وغيرها، كما أن هناك أخبار أناس من أفاضل القوم، وبعضهم من العلماء، وقعوا في حبائل الغرام من رؤية جارية في الطريق... [4].

وتجدر الإشارة إلى أن هذا التصور لم يصل إلى حد الابتذال وتجاوز القول والمظهر، فهذه ولادة بنت المستكفي كانت تقول الشعر غزلا وتكتب على طرازها بالذهب من الجانب الأيمن:

أنا والله أصلح للمعالي وأمشي مشيتي وأتيه تيهـا

وعلى الجانب الأيسر:

وأمكن عاشقي من صفح خدي وأعطي قبلتي من يشتهيهـا[5]

ومع ذلك فإن المقري في وصفه لولادة يقول: "وكانت مع ذلك مشهورة بالصيانة والعفاف"[6].

وبالتأكيد فإن ما أصاب الحياة الاجتماعية الأندلسية بعامة من علل، قد أصاب المرأة أيضا،

---

(1)- ابن حزم: علي بن أحمد: الفصل في الملل والأهواء والنِّحل، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمان عميرة، ط1، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، الرياض، م ع س، 1982، 119/5

(2)- م س: 206/4

(3)- اليوسف: إسماعيل: ابن حزم الأندلسي، حياته وفلسفته، م س، ص 15.

(4)- ينظر: ابن حزم: طوق الحمامة في الإلفة والألاف، تحقيق فاروق سعد، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1982، ص 89-90، 119- 122، 130-131، 139-140، 168-169...

(5)- المقري: نفح الطيب، م س، 205/4.

(6)- م س: 205/4.

ولن نسمع بعد ذلك عن المرأة الفقيهة، بل سنسمع عن نوع جديد من النساء من أمثال ولادة، مواز للنوع الجديد من الرجال، ذلك الذي يترك الأندلس تهوي إلى قاع محنتها وينكفئ على لذائذه ومتعه ولهوه...

لقد حفل هذا العصر بابتذال غير مسبوق للمرأة باسم الفن، وكانت قصور الأثرياء مثوى لفنون الغناء والرقص والموسيقى وغيرها...وكان معظم الأثرياء يتنافسون في اقتناء الجواري والفتيات البارعات في العزف والغناء، وكان -كما يقول الأستاذ عنان- في قصورهم منهن أسراب وأسراب[1].

المبحث الثاني: التعريف بابن حزم وحياته:

أولا: أصله وأسرته:

هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، من أسرة كانت تنتسب إلى جد فارسي[*] من موالي بني أمية، وزعم ابن حيان أن أسرته إسبانية من عجم «لبلة» وأنها حديثة العهد بالإسلام[2]. لكن ابن الخطيب يرجح أن أصله من الفرس وجده الأقصى في الإسلام اسمه يزيد مولى ليزيد بن أبي سفيان[3]، بل يرجح هذا الأصل تلميذ ابن حزم الحميديُّ في الجذوة[4] والضبي في البغية[5]، ويقول ابن سعيد: "وكان متشيّعا في بني أمية منحرفا عمن سواهم من قريش، وادعى أنه من الفرس، وهو خامل الأبوة من عجم لبلة"[6].

والذي يُرجّح كونه فارسيا يذهب إلى أن أول من دخل الأندلس من هذه الأسرة خلف بن معدان في زمن عبد الرحمان الداخل، وسكن «منت لشم» على بعد نصف فرسخ من «أونبه» وهي

---

(1)- عنان: عبد الله: دولة الإسلام في الأندلس: دول الطوائف، م س، ص 411.

(*)- وينكر ابن حيان هذا الأصل ويشكك فيه بقوله: "وقد كان من غرائبه انتماؤه إلى فارس"، ينظر: الذخيرة، م س، 170/1.

(2)- ابن بسام: الذخيرة، م س، ص 170/1.

(3)- ابن الخطيب: لسان الدين: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1977 ، 111/4- وينظر: طبقات الأمم، م س، ص 75.

(4)- الحميدي: الجذوة، م س، ص 308.

(5)- الضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1989: 543/2، وكذا الذهبي في: سير أعلام النبلاء، م س: 2725/2 وابن بشكوال في: الصلة، م س ، 605، وياقوت الحموي في: معجم الأدباء: تحقيق إحسان عباس، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993، 1650/4.

(6)- ابن سعيد: المغرب، م س ، ص 355/1.

من كور «لبلة» من غرب الأندلس[1]. وسكن هو وآباؤه قرطبة ونالوا فيها جاها عريضا، فكان أبوه أبو عمرو أحمد بن سعيد بن حزم أحد العظماء من وزراء المنصور محمد بن أبي عامر[2].

هكذا إذن يتفق أكثر المؤرخين على أنه –رحمه الله– فارسي الأصل وأن جده «يزيد» هو أول من أسلم من أجداده، وأنه مولى ليزيد بن أبي سفيان، ويخالف في ذلك ابن حيان وابن سعيد المراكشي– كما ذكرنا آنفا– ويذهب إلى ما ذهبا إليه المؤرخ الإسباني «سانتشت البرنس» فيقول: "ولكن حالة ابن حزم في مواجهة هذا القول[*] أنه مسلم ومتعرب حتى الأعماق، ولكن روحه واصلت إسبانيتها دون أن تنحرف"[3] ، بل يقول: "لا أستطيع أن أوافق أورتيجا فيما وصف به ابن حزم من أنه عربي إسباني، وأجرؤ على أن أناديه بما هو نقيض لقوله: إسباني متعرب"[4].

ويستدل "البرنس" بجملة من القرائن على هذه الإسبانية المزعومة لابن حزم، بشدته في كتاباته وبقلمه الإسباني الصارم[5]، وينقل أقوالا لابن سعيد وابن حيان من أنه كان يصك معارضه صك الجندل، وأن أكثر معايبه جهله بسياسة العلم...ويستدل بحربه على النفاق والكذب، ويبرهن على إسبانيته الكيخوتية[**] بقوله: "حد الشجاعة بذل النفس للموت عن الدين وعن الحُرم وعن الجار المضطهد وعن المستجير المظلوم"[6]، وكذا إلى احتقاره للعادات الاجتماعية ونفوره من خفة الذين يعبدون الشطارة[7]، إنه يعترف "إني لا أبالي موافقة أهل بلادي في كثير من زيهم الذي قد تعودوه لغير معنى"[8]. كما يتحدث "البرنس" عن ثرثرته الإسبانية وعن غضبه الإسباني وبما يعتمل في أعماقه

---

(1)– ينظر: طبقات الأمم، م س، ص 75– سير أعلام النبلاء، م س ، 2725/2.

(2)– صاعد: طبقات الأمم، م س، ص 76.

(*) –أي القول بأن التربية تنتصر على الدم في تكوين الشخصية الإنسانية.

(3)– من مقال له بعنوان: «ابن حزم قمة إسبانية»، ضمن كتاب: «دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة»: الطاهر أحمد مكي، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1977، ص 144.

(4)– ابن حزم قمة إسبانية: المرجع نفسه، م س ، ص 141.

(5)– البرنس: ابن حزم قمة إسبانية ، م س ، ص 153.

(**) –المرجع نفسه، ص 155، "دون كيخوته أو دون كيشوته" بطل رواية ثرفانتيس الخالدة، وتحمل اسم البطل نفسه، وهو رجل كان يحلم بإشاعة العدل ورفع الظلم وتنظيم الكون، ثم رأى أحلامه تتهاوى حلما بعد آخر.

(6)– ابن حزم: الرسائل، م س: 352/1

(7)– البرنس: ابن حزم قمة اسبانية ، م س، ص 156.

(8)– ابن حزم: الرسائل، م س ، 355/1

من صراع داخلي إسباني... [1]. ثم يستدل كذلك بثناء المؤرخين الإغريق والرومان على وفاء الإسبان في صداقتهم، وينقل اتصاف ابن حزم بهذه الخصلة في قوله: "إني جبلت على طبيعتين لا يهنئني معهما عيش أبدا...وفاء لا يشوبه تلون..." [2]. ثم يختتم "البرنس" كلامه بقوله: "لقد أحسست بسعادة غامرة، لأن غرسية غومس وهو ناقد بصير وعلى معرفة واعية بابن حزم ارتأى إسبانية مؤلف «طوق الحمامة» وأنه في الحقيقة كان دون كيخوته من القرن الحادي عشر"[3].

ثم يعقب على كتاب ابن حزم «فضل الأندلس» بأنها –أي الرسالة– "خرجت من قلم ابن حزم، لقد كتبها المفكر الإسباني والقلق يغمره بين عامي 1035 و1040م، فجاءت تعكس بدقة المناخ الكريه الطافح بالحسد الذي عاش فيه، وتساير شموخ إسبانيا المعاصرة..." [4].

ويقول بقول المستشرقين هذا – أعني إسبانية ابن حزم– ويسايرهم في ذلك «طه الحاجري» إذ يقول تعليقا على ما ذهب إليه المقري والذهبي وياقوت ممن نسب ابن حزم إلى الأصل الفارسي، ويصرح –أي الحاجري– بأنه لا ينبغي أن يخدعنا هذا النسب الذي ذكروه وإن أسند بعضهم حكاية هذا النسب إلى ابن حزم نفسه. ثم يقول أخير مقررا نسبه الإسباني ومرجحا رواية ابن حيان: "وإذن فابن حزم خرج من أسرة من أهل اسبانيا الغربية وكانت تقيم في لبلة، وكانت تدين بالنصرانية وظلت على نصرانيتها بعد الفتح الإسلامي أمدا غير قصير، حتى اعتنق حزم الذي يحمل اسمه وينتسب إليه صاحبنا الإسلام في منتصف القرن الثالث الهجري فيما نقدر..." [5].

ومال إلى القول بإسبانية ابن حزم أيضا المستشرق «دوزي»، وادعى أن في شخصيته تأثيرات وراثية مسيحية جاءته من أصله الإسباني. ولكن المطلع على ما كتبه ابن حزم في "إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل" أو ما ورد على لسانه من مناقشات حادة للديانتين اليهودية والمسيحية في كتاب «الفصل»، لا يسعه سوى القول مع «آسين بلاسيوس» المستشرق الإسباني بأنه ليس لأصل ابن حزم الإسباني أية أهمية في حياته الفكرية، خصوصا وأنه يهاجم المسيحية مهاجمة

---

[1]– البرنس: م س، ص156

[2]– ابن حزم: طوق الحمامة، م س: 256

[3]– البرنس: ابن حزم قمة إسبانية، م س، ص 158.

[4]– البرنس: ابن حزم قمة إسبانية، م س:161.

[5]– الحاجري: ابن حزم صورة أندلسية، ص 14–17، نقلا عن: ابن حزم وموقفه من الإلهيات: م س، ص 20، 21.

شديدة[1].

ويرجح الدكتور إحسان عباس نسبه الفارسي "لأن اتهام ابن حزم في نسبه الفارسي إنما صدر عن رجل ميال للذم والثلب، هو ابن حيان المؤرخ، ولا يبعد أن يكون انعدام السابقة والأولية قبل صعود نجم أحمد بن سعيد والد أبي محمد، هو الذي أوحى بهذا الاعتقاد...كما أنه وأبوه كانا ميّالين لبني أمية في عهد العامريين، ولم يكن هذا الميل ليكسب لهما رضى العامريين، ولا بد أن يكون في صدق الولاء ما يدفعهما إلى مثل ذلك"[2].

ثانيا: مولده ونشأته:

الملاحظ أن ابن حزم قد ذكر تاريخ مولده لا بالسنة فقط، بل بالشهر واليوم وجزء اليوم الذي ولد فيه، وتجمع المصادر التي بين أيدينا على أنه ولد بقرطبة عام 384هـ. يقول الذهبي: "إنه كان عمره إحدى وسبعين سنة وعشرة أشهر، لأنه ولد رحمه الله تعالى بقرطبة بالجانب الشرقي في ربض منية المغيرة، قبل طلوع الشمس وبعد سلام الإمام من صلاة الصبح آخر ليلة الأربعاء آخر يوم من شهر رمضان، سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، وتوفي ليومين بقيا من شعبان سنة 456هـ"[3]. وينقل ابن بشكوال قول صاعد الطليطلي: "كتب إليّ أبو محمد بن حزم يقول بخطه: ولدت بقرطبة في الجانب الشرقي في ربض منية المغيرة، قبل طلوع الشمس وبعد سلام الإمام من صلاة الصبح، آخر ليلة الأربعاء آخر يوم من شهر رمضان المعظم، وهو اليوم السابع من نوفمبر سنة أربع وثمانين وثلاثمائة بطالع العقرب"[4].

وهو نفس التاريخ الذي أثبته تلميذه «الحميدي» ونقل أنه مات بعد الخمسين وأربعمائة[5] وأثبت تاريخ المولد هذا الذهبي في «سير الأعلام»[6].

ومهما يكن من شيء فقد نشأ ابن حزم في أسرة غنية النسب كان أهلها ذوي علم وأدب، إذ

---

(1)- إبراهيم: زكريا: ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، د ت، ص 30.

(2)- عباس: إحسان: عصر سيادة قرطبة، م س، ص 305.

(3)- المقري: النفح، م س، 79/2 (لم أجد النقل الذي نقله المقري عن الذهبي في «سير الأعلام» ولعله نقله من تذكرة الحفاظ.

(4)- ينظر: الصلة، م س، ص 606- طبقات الأمم، م س، ص 77 (وليس فيه ذكر مكان المولد ولا عبارة «طالع العقرب»).

(5)- الحميدي: الجذوة، م س، ص 309، أما صاعد في طبقات الأمم، م س، ص 77، فيذكر أنه توفي سنة ست وخمسين وأربعمائة.

(6)- الذهبي: سير أعلام النبلاء، م س، ص2725/2.

كان أبوه «أحمد بن سعيد» من كبار الوزراء، ولي الوزارة للحاجب المنصور ابن أبي عامر ثم لابنه المظفر من بعده. وقد نشأ ابن حزم في قصر أبيه نشأة المترفين المنعمين، والظاهر أن أباه اعتنى بتربيته أشد العناية، فهو يحدثنا في كتابه «طوق الحمامة» عن الرقابة التي فرضها عليه أبوه، والعلماء الذين استقدمهم لتثقيفه وتهذيبه، كما يروي كيف أنه تلقى تربيته الأولى على يد بعض النساء المتعلمات من أهل بيته، وهو يقول في ذلك: "...ولقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري، لأني ربيت في حجورهن ونشأت بين أيديهن، ولم أعرف غيرهن، ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب...وهن علمنني القرآن وروينني كثيرا من الأشعار"[1]. ولا شك أن هذه البيئة النسوية التي نشأ في كنفها ابن حزم قد عملت على إرهاف حسّه وإشعال وجدانه، فكان أن تطبعت نفسه بحب الجمال وتفتحت حواسه على الكثير من أفانين الحب، وإلى الاهتمام بالكثير من المسائل النفسية، والحرص على فهم دوافع الناس الشعورية واللاشعورية[2].

وقد حدثنا ابن حزم عن علاقاته العاطفية، وكان حريصا على تذكّر هذه الفترة من حياته في قصور قرطبة، وفي التحدث عن شؤون قلبه وتجارب حبه[3].

وظل ابن حزم يعيش مع هؤلاء الجواري كما يقول[4] إلى حد الشباب وحتى أصبح يافعا، إذ يذكر أن أباه اصطحبه إلى مجلس الحاجب المنصور سنة 386هـ، ولم يلبث أن أخذ يتتلمذ للشيوخ وفي مقدمتهم ابن الجسور المتوفى سنة 400هـ، وعنه أخذ الحديث وتاريخ الطبري وكان لا يزال في سن مبكرة.

وكان أبوه لا يزال يسكن الجانب الشرقي في ربض الزاهرة من قرطبة، حتى إذا بدأت الفتنة الكبرى سنة 399هـ، رأى أن يتحول إلى الجانب الغربي. يقول ابن حزم: "ثم انتقل أبي رحمه الله من دورنا المحدثة بالجانب الشرقي من قرطبة في ربض الزاهرة إلى دورنا القديمة في الجانب الغربي من قرطبة ببلاط مغيث في اليوم الثالث من قيام أمير المؤمنين محمد المهدي بالخلافة"[5]. ويدل هذا الانتقال على أن الوزير ابن حزم الوالد كان أميل إلى إعادة السيادة الأموية، وأنه نفض يده من الولاء العامري

---

(1)- ابن حزم: طوق الحمامة، م س، ص 141.

(2)- إبراهيم: زكريا: ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي: م س، ص 31.

(3)- عباس: إحسان: عصر سيادة قرطبة، م س، ص 308.

(4)- ابن حزم: الطوق، م س، ص 141.

(5)- م س: ص 250.

ومن الرضى بخلافة هشام المؤيد معا[1].

وظل الفتى يتابع دروسه على الشيوخ في هذه الأثناء، ويتزوج من جارية كلف بها اسمها «نعم»، ولم يلبث القدر أن فجعه بها وهو دون العشرين، حتى ليقول إنه أقام بعدها سبعة أشهر لا يتجرد عن ثيابه حزنا عليها ولا تفتر له دمعه[2]. وفي تلك الأثناء أشيع أن هشاما المؤيد توفي، غير أن المؤيد لم يلبث أن عاد في السابع من ذي الحجة سنة 400هـ، فاتهمهما بتحريك المهدي[*]، يقول: "ثم شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات وباعتداء أرباب دولته، وامتحنا بالاعتقال والترقيب والإغرام الفادح والاستتار، وأرزمت الفتنة وألقت باعها وعمّت الناس وخصّتنا، إلى أن توفي أبي الوزير رحمه الله ونحن في هذه الأحوال عصر يوم السبت لليلتين بقيتا من ذي القعدة عام اثنين وأربعمائة"[3].

وبعد وفاة أبيه فارق قرطبة سنة 404هـ، يقول: "ثم ضرب الدهر ضرباته وأجلينا عن منازلنا، وتغلب علينا جند البربر، فخرجت عن قرطبة أول المحرم سنة أربع وأربعمائة"[4]، فتوجه إلى المرية عند حاكمها خيران أحد فتيان العامريين، ولكنه ما لبث أن وشي به إليه، يقول: "إذ نقل إليه من لم يتق الله عز وجل من الباغين –وقد انتقم الله منهم– عني وعن محمد بن إسحاق صاحبي أنّا نسعى في القيام بدعوة الدولة الأموية، فاعتقلنا عند نفسه أشهرا، ثم أخرجنا على جهة التغريب، فصرنا إلى حصن القصر، ولقينا صاحبه أبا القاسم عبد الله بن هذيل التجيبي، المعروف بابن المقفل، فأقمنا عنده شهورا في خير إقامة وبين خير أهل وجيران، وعند أجل الناس همة وأكملهم معروفا وأتمهم سيادة»[5].

وظل بحصن القصر أشهرا ثم غادره إلى بلنسية وفيها مبارك والمظفر من فتيان العامريين، إذ بلغه أنهما يشايعان أمويا بايعاه بالخلافة وتلقب بالمرتضى فأسرع إليهما، ولم يلبث أن زحف معهما بالمرتضى إلى غرناطة وفيها زاوي بن زيري الصنهاجي سنة 409هـ للاستيلاء منها على قرطبة التي

---

(1)– عباس: إحسان: عصر سيادة قرطبة، م س، ص 308.

(2)– ابن حزم: الطوق، م س: 216

(*)– كنا فصلنا الكلام في خلافة المهدي وما صاحبها من أحداث في المبحث السابق.

(3)– ابن حزم: الطوق، م س: 251

(4)– م س: ص 252.

(5)– م س: ص 262.

صارت إلى القاسم بن حمود، ولكن لم يتحقق مراده، فقد هُزم المظفر ومبارك وقُتل المرتضى.

وعاد ابن حزم إلى قرطبة سنة 408هـ، وتفقد أصحابه فوجدهم قد تفرقوا ومات بعضهم كصديقه ابن الطبني[1] الذي يقول عنه ابن حزم: "وكنا أليفين لا نفترق وخدنين لا يجري الماء بيننا إلا صفاء إلى أن ألقت الفتنة جرانها وأرخت عزاليها، ووقع انتهاب جند البربر منازلنا في الجانب الغربي بقرطبة ونزولهم فيها"[2].

ورأى ابن حزم في قرطبة دورهم ودور أكثر الأمويين والعامريين وقد أصبحت أطلالا، فبكاها طويلا[3]، وتفرغ بعدها لالتهام العلوم من لغوية ودينية وفلسفية، لأنه "أحس بنفسه ضائعا لم ينل دنيا، وتكاد الآخرة تفلت من يده"[4]. ونجده بعد سنوات أي في العام 414هـ عندما فر القاسم بن حمود وبويع المستظهر الأموي، يعود إلى التشبث بالآمال الأموية[*]، فضمه المستظهر إلى حاشيته وأصبح له وزيرا.

وكانت آخر تجاربه السياسة أن سجنه المستكفي هو وابن عمه أبو المغيرة في مطبق، وكان ابن حزم لا يأمن قتله له "لأنه كان سلطانا جائرا ظالما عاديا قليل الدين كثير الجهل غير مأمون ولا متثبت، وكان ذنبنا عنده صحبتنا للمستظهر رضي الله عنه، وكان العيارون قد انتزوا بهذا الخاسر على المستظهر فقتله، واستولى على الأمر واعتقلنا حيث ذكرنا"[5]. وبعد هذا أدركه اليأس من النجاح في السياسة، وعرف أن العلم هو ميدانه الحقيقي، فانصرف إلى نشر مذهبه الجديد وإلى التأليف، يقول صاعد الطليطلي: "ثم نبذ هذه الطريقة وأقبل على قراءة العلوم وتقييد السنن..." [6]، ويقول الفتح بن خاقان: "ونبذ الدنيا وقد تصدّت له بأفتن محيا وأهدت إليه أعبق عرف وريّا، وخلع الوزارة وقد

---

(1)- عباس: إحسان: عصر سيادة قرطبة، م س، ص 309.

(2)- ابن حزم: الطوق، م س، ص 261.

(3)- ينظر: طوق الحمامة: م س، ص 222 (سننقل رثاء ابن حزم لقرطبة وبكاء دياره في الفصل الأخير إن شاء الله).

(4)- عباس: إحسان: عصر سيادة قرطبة، م س، ص 310.

(*)- كان من أسباب نكبة ابن حزم وأسرته ارتباطهم وولاؤهم للأمويين كما قال ابن حيان: «وكان مما يزيد في شنآنه تشيّعه لأمراء بني أمية، ماضيهم وباقيهم بالمشرق والأندلس، واعتقاده لصحة إمامتهم، وانحرافه عمن سواهم من قريش، حتى نسب إلى النصب لغيرهم»، ينظر: الذخيرة، م س، 169/1.

(5)- ابن حزم: التقريب لحد المنطق: الرسائل، م س، 346/4.

(6)- صاعد: طبقات الأمم، م س، ص 76.

كسته ملاها وألبسته حلاها، وتجرد للعلم وطلبه، وجد في اقتناء نخبه"[1].

وهذا هو الدور الثاني من حياته حين عزف عن التعلق بالأسباب التي تصله بالثروة والمجد الدنيوي، "وعاش يكف أساه إلى الماضي ولذائذه، فحينا نراه يسكن شاطبة[**] ومرة أخرى نجده في مالقة يودع صديقة أبا عامر محمد بن عامر في سفرته إلى المشرق ومعهما صديقه أبو بكر بن إسحاق[2]. وكان في تطوافه يلقى العلماء ويجادلهم، كما يجادل الملحدين والذين لا يقرّون بالنبوة قال ابن حيان: "وكان يحمل علمه هذا ويجادل من خالفه فيه...فلم يك يلطف صدعه بما عنده بتعريض ولا يزفّه بتدريج، بل يصكّ به معارضه صك الجندل وينشقه متلقيه إنشاق الخردل، فينفر عنه القلوب ويُوقع بها الندوب"[3]، ويقول الذهبي: "وبسط لسانه وقلمه ولم يتأدب مع الأئمة في الخطاب، بل فجّج العبارة وسب وجدع، فكان جزاؤه من جنس فعله، بحيث إنه أعرض عن تصانيفه جماعة من الأئمة وهجروها ونفّروا منها وأحرقت في وقت"[4]. ونراه في تطوافه هذا يجادل زعماء الأديان الأخرى مثل ابن النغرالة اليهودي وزير صاحب غرناطة[5]...والأستاذ «بالنثيا» مع إعجابه الشديد وافتخاره بابن حزم وإقراره بعلمه الواسع وتمكنه البالغ من اللغة والأدب والشعر والتاريخ والحديث والفقه... [6]، إلا أنه قسا عليه حينما زعم أنه كان في مجادلاته لأهل الكتاب وأصحاب المذاهب والأديان الأخرى "يحرف النصوص أو يفسرها تفسيرا ملتويا مقصودا أو يبتر نصوص من يجادلهم من أصحاب المذاهب أو الأديان الأخرى بترا مشوها مفسدا"[7].

قلنا إن هذه المجادلات العنيفة ودفاع ابن حزم الصلب والمتشدد عن آرائه ومذهبه قد كونت له خصومات كثيرة وخصوما عنيدين، وكانوا يكيدون له عند ملوك الطوائف، حتى جمع المعتضد بن

---

(1)- ابن خاقان: الفتح: مطمح الأنفس، م س، ص 280.

(**)-ابن حزم: الطوق، م س، ص 51 و207

(2)- عباس: إحسان: عصر سيادة قرطبة، م س، ص 310.

(3)- ابن بسام: الذخيرة، م س، 168/1.

(4)- الذهبي: السير، م س، 2725/2.

(5)- ينظر: ابن حزم: «الرد على ابن النغرالة» في الجزء الثالث من رسائله. وقال الحميدي: "وله كتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل"، ينظر: الجذوة، م س، ص 309.

(6)- بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، م س، ص 215.

(7)- م س: ص 215.

عباد كتبه وأحرقها[1]، والظاهر أنه فعل ذلك بعد المناظرة التي كانت بينه وبين الإمام الباجي[2]. فبعد سنة 452هـ ذهب ابن حزم إلى ميورقة في حماية واليها أحمد ابن رشيق أبي العباس الذي كان يميل إلى الحديث والفقه[3] وكان بها الفقيه محمد بن سعيد الميورقي يدرس الفقه والأصول، فلما وردها ابن حزم كتب محمد هذا إلى أبي الوليد الباجي يخبره بقدوم ابن حزم، فسافر الباجي إلى ميورقة من بعض سواحل الأندلس، وهناك تظافرا على ابن حزم وناظراه وأخرجاه منها، وكان ذلك سبب القطيعة بين الباجي وابن حزم[4]، قال القاضي عياض: "ولما قدم الأندلس (يعني الباجي) وجد لكلام ابن حزم طلاوة، إلا أنه كان خارجا عن المذهب، ولم يكن بالأندلس من يشتغل بعلمه، فقصرت ألسنة الفقهاء عن مجادلته وكلامه، واتبعه على رأيه جماعة من أهل الجهل، وحلّ بجزيرة ميورقة، فرأس فيها واتبعه أهلها، فلما قدم أبو الوليد كلموه في ذلك، فدخل إليه وناظره وشهر بباطله، وله معه مجالس كثيرة"[5].

وكثر أعداء ابن حزم في مدن الأندلس، وأخذوا يؤلبون عليه العامة والأمراء ويستصرخون ضده علماء الأمصار، قال ابن حيان: "حتى استهدف إلى فقهاء وقته، فتمالؤوا على بغضه، وردوا قوله وأجمعوا على تضليله وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدّنوّ إليه والأخذ عنه، فطفق الملوك يقصونه عن قربهم، ويسيرونه عن بلادهم إلى أن انتهوا به إلى منقطع أثره بتربة بلده من بادية لبلة، وبها توفي رحمه الله سنة ست وخمسين وأربعمائة، وهو في ذلك غير مرتدع ولا راجع إلى ما أرادوا به، يبث علمه في من ينتابه ببادية تلك، من عامة المقتبسين منه، من أصاغر الطلبة الذين لا يخشون فيه الملامة، يحدثهم ويفقههم ويدارسهم ولا يدع المثابرة على العلم، والمواظبة على التأليف، والإكثار من التصنيف، حتى كمل من مصنفاته في فنون العلم وقر بعير، لم يعدُ أكثرُها عتبة بابه لتزهيد الفقهاء طلاب العلم فيها، حتى أحرق بعضها باشبيلية ومُزقت علانية، ولا يزيد

---

[1]- الذهبي: سير أعلام النبلاء، م س، 2728/2

[2]- المقري: النفح، م س، 67/2، 68.

[3]- ابن الأبار: الحلة السيراء، م س، 128/2

[4]- المراكشي: محمد بن محمد بن عبد الملك: الذيل والتكملة، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ط1، دار الثقافة، بيروت، 1973، 216/6

[5]- المقري: النفح، م س، 67/2، 68.

مؤلفها ذلك إلا بصيرة في نشرها وجدالا للمعاند فيها إلى أن مضى لسبيله"[1].

ثالثا: شخصيته وأخلاقه:

كان ابن حزم ذكيا سريع الحفظ واسع الاطلاع متفانيا في طلب العلم ونشره، وكان في شخصه متواضعا، قال الحميدي: "وما رأينا مثله رحمه الله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين"[2]، وكان عاملا بعلمه زاهدا في الدنيا متدينا كريم النفس [3]. وقد اتهمه ابن حيان بالجهل بسياسة العلم وبعدم السلامة من اضطراب الرأي[4]، كما عابه على جرأته "في التسوّر على الفنون لا سيما المنطق، فإنهم زعموا أنه زل هنالك، وظل في سلوك تلك المسالك، وخالف أرسطا طاليس واضعه مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه"[5]. وقد غمزه الذهبي رحمه الله في تعلمه المنطق والفلسفة فأثرت فيه تأثيرا "ليته سلم منه، ولقد وقفت[*] له على تأليف يحض فيه على الاعتناء بالمنطق ويقدمه على العلوم فتألمت له"[6].

ويرجح الدكتور إحسان عباس الشدة والمرارة التي اتسمت بها هجماته على الخصوم إلى فيض عاطفي أصيل احتبسه التدين في نفسه، حتى إننا نسمعه[7] يقول: "إن من مات في ساعة الوداع كان معذورا"[8]، ولما نُعي إليه من يحب فر إلى المقابر[9]، ويخبرنا أنه لما ماتت جارية كان يحبها مكث أشهرا لا يتجرد عن ثيابه، ولا تفتر له دمعة على جمود عينيه وقلة دمعه، وظل زمنا طويلا لا يقدر على سلوها وما طاب له عيش بعدها[10]، وهو يصرح بظمأ دائم إلى الألفة والمحبة، فيقول إنه:

---

(1)- ينظر: الذخيرة، م س، 168/1، 169- سير أعلام النبلاء، م س، 2727/2- المغرب، م س: 355/1- الإحاطة: 115/4- معجم الأدباء، م س: 1655/4.

(2)- الحميدي: الجذوة، م س، ص 308

(3)- ينظر: الإحاطة، م س: 112/4- مطمح الأنفس، م س: ص 280- بغية الملتمس، م س: ص 543/2- الصلة، م س: ص605.

(4)- ابن بسام: الذخيرة، م س، ص 169/1.

(5)- ينظر: الذخيرة، م س ، 167/1- المغرب، م س، 355/1- سير الأعلام، م س، 2728/2- طبقات الأمم، م س، ص 76.

(*)- الكلام للذهبي.

(6)- الذهبي: السير، م س، 2725/2.

(7)- عباس: إحسان: عصر سيادة قرطبة، م س، ص 316.

(8)-ابن حزم: الطوق، م س، 212.

(9)- م س: ص 211.

(10)- م س: ص 216، 217.

"لم يرو من ماء الوصل قط"[1]. هذا إلى أن تربيته بين الجواري قد غرست في نفسه سوء الظن بالعلاقات بين الرجال والنساء مع غيرة شديدة وجدت في طبعه[2]، ونميز أن ذلك لم ينقص من خصلتين لازمتاه طوال حياته وهما الوفاء وعزة النفس[3]، وهذه الثانية منحته صلابة عجيبة في مواقفه وفي آرائه في مواجهة خصومه وأعدائه.

وقد تعاورت على ابن حزم علل غيرت من قواه الجسمانية، فقد أصيب مرة بعلة أفقدته ما كان يحفظ، وما عاوده حفظه إلا بعد أعوام[4]، كما أنه أصيب بجمود العين وقلة الدمع لإدمانه – فيما يقول– أكل الكندر للعلاج من خفقان القلب، وكان عرض له في الصبا[5]، وأصيب مرة بالرمد، ومرة بمرض ولّد عليه ربوا في الطحال، وهو يقول إن ذلك استلب منه الشعور بالفرح والبهجة وأورثه الضجر وقلة الصبر[6]، حتى إنه يقول: "إذ أنكرت تبدل خلقي، فاشتد عجبي من مفارقتي لطبعي"[7].

ولعل هذه العلل والأعراض المرضية قد أكسبته ضيق الخلق وقلة الصبر مما جعله "نافذ الصبر متجهّم الفكر، شديد الخصومة، سريع الانفعال، حاد اللسان"[8]. ولعل هذا يفصح عن سبب المرارة وحدّة الخطاب في مناظراته ومجادلاته لمخالفيه، كما كان لموقف الفقهاء منه وتتبعهم إياه أثرا في خُلقه ونفسه[9]. ويفسر "آسين بلاثيوس" تلك الحدّة التي ميزت أسلوبه وكتاباته بقوله: "إن ابن حزم قد عاين من ألوان الظلم ما أنضب معين الرقة واللين في نفسه، وشاهد من مساءات الفوضى السياسية ما نفّر نفسه، وأوذي في نفسه وكرامته بما لقي من الاضطهاد، ورأى الناس جميعا ينكرون قدره ويتجهّمون له، ويقاطعون مذهبه الديني ويحرمونه، فاستقر رأيه على أن يعتزل الدنيا والناس، وينزوي في موطن أسرته "منت لشم"...وفي هذا المعتزل كتب كتابه «الأخلاق والسير في مداواة النفوس»

---

(1)– م س: ص 163.

(2)– م س: ص 141.

(3)– م س: ص256

(4)– ابن حزم: الأخلاق والسير ومداواة النفوس: رسائل ابن حزم، م س، 388/1

(5)– ابن حزم: الطوق، م س، ص 79.

(6)– ابن حزم: مداواة النفوس، م س، 391/1

(7)– م س: 391/1

(8)– حسان: حسان محمد: ابن حزم الأندلسي عصره ومنهجه وفكره التربوي، دار الفكر العربي، القاهرة، د ت، ص 43.

(9)– بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، م س، ص 215.

وهو أشبه باعترافات تفيض بالتشاؤم العميق"[1].

وقد أوغل ابن حزم في الهجوم على الفقهاء والنيل منهم وتسفيه آرائهم وحججهم بأقبح النعوت وأقسى الألفاظ "لدودا في خصومته، لا يصفح ولا ينسى ثأره، ولوعا بالسخرية من خصومه شديد الاعتداد بعلمه"[2]، ويقول عنه «آسين بلاثيوس» إنه أقرب إلى العقليين منه إلى العاطفيين "لأن مزاحه الذي جمع بين الهدوء والرزانة والنفاذ والصلابة...جعله بمنأى عن الاستغراق في فيوض الحياة الروحية"[3] .

والملاحظ أن حدته في خطاباته وأسلوبه ومجادلاته وكذا سخريته السوداء لم ينج منها كبار العلماء المعاصرين له أو السابقين عنه ولا جمهرة الفقهاء مهما كانت مراتبهم، خاصة أولئك الذين نصبوا أنفسهم كهنة ناطقين باسم الدين يستغلونه لتزيين الباطل للملوك المتسلطين، يقول: "فلا تغالطوا أنفسكم ولا يغرنكم الفساق والمنتسبون إلى الفقه واللابسون جلود الضأن على قلوب السباع، والمزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم"[4]، أما ملوك الطوائف فقد حمل عليهم في جراءة لم نشهدها عند غيره من الفقهاء والأدباء والمفكرين، فهو يقول: "إن كل مدبر مدينة أو حصن في شيء من أندلسنا هذه، أولها عن آخرها محارب لله تعالى ورسوله وساع في الأرض بفساد"[5]، هذا الوصف والهجوم إنما كان في ظل حالة التردي والفضائح التي كانت الحياة السياسية في الأندلس مسرحا لها. ومن ذلك تعليقه الساخر على ما حدث من قيام محمد بن القاسم ابن حمود بالجزيرة، ومحمد بن إدريس بن علي بمالقة وإدريس بن يحي بن حمود ببشتر وخلف الحصري بإشبيلية بقوله إنها "فضيحة لم يقع في العالم إلى يومنا مثلها...أربعة رجال في مسافة ثلاثة أيام، كلهم يتسمى بإمرة أمير المؤمنين، ويخطب لهم في زمن واحد"[6].

ومن هذه المهازل التي شهدتها الأندلس زمن الفتنة البربرية وكان ابن حزم شاهدا عليها تعليقه على ادعاء خلف الحصري أنه هشام المؤيد بعد اثنتين وعشرين سنة من موته ومبايعة الناس وإقامة

---

(1)- م س: ص 216.

(2)- م س: ص 216.

(3)- بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، المرجع السابق، ص 216.

(4)- ابن حزم: التلخيص لوجوه التخليص، م س، 173/3.

(5)- م س: 173/3.

(6)- ابن حزم: نقط العروس: رسائل ابن حزم، م س، 97/2.

الخطب له على جميع منابر الأندلس في أوقات شتى، وسفك الدماء وتصادم الجيوش في أمره، يقول: "وهذه أخلوقة لم يقع في الدهر مثلها"[1]. ولم يكتف ابن حزم بعدم اعترافه بحكم ملوك الطوائف واعتبارهم محاربين لله بل يهزأ بهم في سخرية لاذعة ويستخف بما اتخذوه من ألقاب ونعوت، يقول: "وانخرق الأمر واتسع ورذل جدا حتى سُمي بهذه الأسماء في المشرق والمغرب السماسرة واللصوص والأنذال، ورذالات الناس، وتطايب الناس بذلك"[2]، بل إنه يتوصل إلى لعنهم جميعا والدعاء عليهم أن يسلط عليهم سيفا من سيوفه[3].

ومن ملامح شخصيته الأساسية والمميزة الصلابةُ والتمسكُ بالرأي بل والعنادُ فيه، ذلك العناد الذي لا يعرف الحدود، كل ذلك أوقعه في كثير من المزالق والأزمات، ومع ذلك فإنه لم يكن ليحيد عن قناعاته وأفكاره مهما اشتد الحصار من حوله وضُيق عليه، يقول: "إني لا أبالي فيما أعتقده حقا من خالفته، ولو أنهم جميع من على الأرض، وإني لا أبالي موافقة أهل بلادي في كثير من زيهم الذي قد تعودوه لغير معنى، فهذه الخصلة من أكبر فضائلي التي لا مثيل لها..." [4]، بل يتوصل ابن حزم إلى إدانة المجتمع كله بل عصره برمته بسبب حالة التردي الشاملة في كل المجالات واختلاط الحلال بالحرام اختلاطا شديدا، ويُرجع ذلك إلى السياسة والسياسيين الذي أفسدوا حياة الناس بأكملها، يقول: "إني لا أعلم أنا ولا غيري بالأندلس درهما حلالا ولا دينارا طيبا يقطع على أنه حلال"[5].

والسبب –فيما يرى– هو ملوك الطوائف الذين سلطوا الجند الذين استظهروا بهم على تقوية أمورهم وتمشية دولهم، ثم يُعطى من ذلك المال للجند المستظهر بهم، فيعامل بها الجندُ التجار والصناع فتحصل بأيدي التجار "عقارب وحيات وأفاعي"[6]، ويبتاع بها التجار من الرعية، فتصير تلك الدنانير والدراهم "دواليب تستدير في نار جهنم"[7].

هذه الأحكام القاطعة التي بلغت الذروة في الحدة إنما تدمغ العصر الذي عاش فيه ابن حزم،

---

(1)– م س: 97/2.

(2)– ابن حزم: نقط العروس: رسائل ابن حزم، م س: 101/2.

(3)– ابن حزم: التلخيص، م س، 176/3.

(4)– ابن حزم: الأخلاق والسير ومداواة النفوس: الرسائل، م س، 355/1.

(5)– ابن حزم: التلخيص، م س، ص 174/3.

(6)– م س: ص 175/3.

(7)– م س: ص 175/3.

فقد كان من أبرز المفكرين المخلصين الذين وضعوا ملوك الفتنة والطوائف في مكانهم الصحيح من التاريخ، مُبيّنين في الوقت نفسه السبب الحقيقي الذي من أجله ضاعت دولة الإسلام في الأندلس[1]، يقول الأستاذ عنان: "ولو شهد الفيلسوف (ابن حزم) هذه المرحلة الأخيرة من انحلال ممالك الطوائف، لكان بلا ريب في تعليقاته وأحكامه أشد قسوة"[2].

رابعا: وفاة ابن حزم:

بعد أن طوف ابن حزم بالأندلس، لجأ إلى إفريقية وأقام بالقيروان سنوات يؤلف ويجتهد ويجلس إلى الناس ويناظر المخالفين والخصوم[3]، وهو نفسه يحدثنا عن بعض مناقشات دارت بينه وبين طائفة من علمائها، يقول: "...ولقد سألني يوما أبو عبد الله محمد بن كليب من أهل القيروان أيام كوني بالمدينة، وكان طويل اللسان جدا مثقفا للسؤال في كل فن..."[4].

وبعد تلك المأساة التي تعرض لها بحرق كتبه باشبيلية[5]، كما يقول ابن حيان: "كمُل من مصنفاته في فنون العلم وقر بعير، لم يعدُ أكثرُها باديته، لتزهيد الفقهاء طلاب العلم فيها، حتى لأُحرق بعضُها باشبيلية ومُزّقت علانية، لا يزيد مؤلفها في ذلك إلا بصيرة في نشرها وجدلا للمعاند فيها إلى أن مضى لسبيله"[6]. ويرجح الدكتور زكريا إبراهيم أن يكون إحراق كتبه حدث في أواخر أيامه أو قبل ذلك بقليل[7].

وأخيرا اضطر ابن حزم أن ينأى بنفسه عن هذه الصراعات وعن هذه الفوضى السياسية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية، وانزوى بعيدا في قريته الصغير ببادية «لبلة» وبالضبط في قرية

---

(1)- عويس: عبد الحليم: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، ط2، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1988، ص 247.

(2)- عنان: دولة الإسلام في الأندلس: دول الطوائف، م س، ص 423.

(3)- حسان: محمد حسان: ابن حزم عصره ومنهجه وفكره التربوي، م س، ص 58. ولا ندري بالضبط من أين حصل المؤلف الباحث على مدة إقامة ابن حزم بالقيروان، والتي لم يشر إليها جل من ترجم له مثل: الحميدي وابن بسام والذهبي وصاعد والمقري...

(4)- ابن حزم: الطوق، م س: 132. لم يخبرنا ابن حزم عن سبب وجوده في القيروان، وقد يكون السبب ما ذكره الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه «ابن حزم الأندلسي»: ص 39، وهو «سعيه لنشر مذهبه الظاهري» وهذا بعد أن ضاقت به بلاد الأندلس.

(5)- ينظر: الذخيرة، م س، 169/1- سير أعلام النبلاء، م س، 2728/2.

(6)- ينظر: الذخيرة، م س، ص 169/1- السير، م س، 2728/2.

(7)- إبراهيم: زكريا: ابن حزم الأندلسي: م س، ص 46.

«منت لشم» وهي بلدة على مقربة من «ولبه» وربما كانت هي قرية «كازا منتيخا» Casa Montiji الحالية[1]. وفي هذا المنعزل كتب كتابه «الأخلاق والسير في مداواة النفوس» وهو أشبه باعترافات تفيض بالتشاؤم العميق[2].

وقد أمضى ابن حزم سنواته الأخيرة في قرية «منت لشم»، يبث علمه –كما قال ابن حيان– في من ينتابه بباديته تلك من عامة المقتبسين منه، من أصاغر الطلبة الذين لا يخشون فيه الملامة، يحدثهم ويفقههم ويدارسهم، ولا يدع المثابرة على العلم، والمواظبة على التأليف والإكثار من التصنيف، حتى كمُل من مصنفاته في فنون العلم وقر بعير[3] وهو في ذلك غير مرتدع ولا راجع إلى ما أرادوا به[4]. وكانت وفاته رحمه الله سنة ست وخمسين وأربعمائة[5].

---

(1)– بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، م س، ص 216.

(2)– م س: ص 216.

(3)– ينظر: الذخيرة، م س، 168/1،169– سير أعلام النبلاء، م س، 2728/2.

(4)– الذخيرة: م س: ص 168/1.

(5)– ينظر: الذخيرة، م س: 168/1– السير، م س، 2730/2.

نقل الذهبي في السير، م س: 2730/2 وابن سعيد في المغرب، م س، 355/1 وابن بشكوال في الصلة، م س، 606 قول صاعد «ونقلت من خط ابنه أبي رافع، أن أباه توفي عشية يوم الأحد لليلتين بقيتا من شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة، فكان عمره إحدى وسبعين سنة وأشهرا».

ومن العجب أن الحميدي تلميذه لم يذكر تاريخا مضبوطا لوفاته فقال: «ومات بعد الخمسين وأربعمائة". ينظر: الجذوة، م س، ص309، ونقل هذا التاريخ عن الحميدي الضبي في «بغية المتلمس»، م س: 544/2، كما أن ياقوتا الحموي ينقل تاريخا آخر، يقول: "قرأت بخط أبي بكر محمد طرخان بن يلتكين بن بجكم، قال الشيخ الإمام أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي الأندلسي: توفي الشيخ الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بقريته، وهي من غرب الأندلس على خليج البحر الأعظم في شهر جمادى الأولى من سنة سبع وخمسين وأربعمائة". ينظر: معجم الأدباء، م س، 1652/4، أما "بالنثيا" فيذكر تاريخا أبعد من التواريخ السابقة سواء المولد أو الوفاة وهو (383–454هـ). ينظر: تاريخ الفكر الأندلسي، م س، 212.

الفصل الثاني:

ماهية الاغتراب

المبحث الأول: الاغتراب لغة ومفهوما

المبحث الثاني: الاغتراب في الفكر الديني

المبحث الثالث: الاغتراب في الفكر الفلسفي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: الاغتراب لغة ومفهوما:

أولا: الاغتراب لغة:

1-في اللغة العربية:

راج استخدام لفظة "غربة" في المعاجم العربية كلها، ففي "لسان العرب" نجد: غَرَب أي بَعُد، وفي الحديث أنه صلى الله عليه وسلم أمر بتغريب الزاني أي نفيه عن البَلَد الذي وقعت فيه الخيانة، والتغرّب البعد[1].

ووردت لفظة "الاغتراب" في لسان العرب لترادف الغربة في مدلولها الحسي، إذ ورد: "الغربة": النزوح عن الوطن، والغريب: البعيد عن وطنه[2]. وقد طرحت المعاجم اللغوية مفهوم "الاغتراب" محمّلا ببعد ومدلول اجتماعي بعيدا عن الانتقال الحسي، كما في القاموس المحيط[3] والصحاح[4]: "تغرّب واغترب" فلان إذا تزوج في غير أقاربه، وفي الحديث "اغتربوا لاتُضووا...".

ويقال: غربت الشمس تغرب غروبا: غابت في المغرب، وكذلك غرب النجم[5]، والتغريب: النفي عن البلد الذي وقعت الخيانة فيه، وفي الحديث "أن رجلا قال له: إن امرأتي لا تردّ يد لامس، فقال: غرّبها" أي أبعدها، يريد الطلاق، وغرّبه الدهر وغرّب عليه: تركه بعدا. والغرباء الأباعد[6]، والغُربة: البعد عن الوطن، يقال: غَرَبت الدار، ومن هذا الباب: غروب الشمس، كأنّه بُعدُها عن وجه الأرض[7]، والغُربة والغُربُ: النزوح عن الوطن والاغتراب، قال المتلمس:

---

[1]- ابن منظور: لسان العرب، ط1، دار صبح، بيروت، 2006، 29/10. والحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، رقم 1697، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1324/3.

[2]- م س: 29/10

[3]- الفيروزابادي: محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: أبو الوفاء نصر الهوريني، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، 196/1

[4]- الجوهري: إسماعيل بن حمّاد: الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 1984، 191/1

[5]-ابن منظور: لسان العرب، م س، 28/10.

[6]-الزبيدي: محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1994، 285/2. والحديث أخرجه أبو داوود في سننه، كتاب النكاح، رقم 2049، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 220/2.

[7]-ابن فارس: أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، ط3، مكتبة الخانجي بمصر، 1981، 421/4

ألا أبلغا أفناء سعد بن مالك رسالة قد صار في الغرب جانبه

والاغتراب والتغرّب كذلك، ورجل غُرُب بضم الغين والراء وغريب: بعيد عن وطنه[1].

والملاحظ من خلال النظر في المعاجم والقواميس العربية أنّ هذا اللفظ –أي الاغتراب– يحمل معنى البعد عن الوطن، والغريب هو من صار بعيدا عن وطنه بإرادته واختياره، والمعنى الآخر: من هو غريب القول، أي الإتيان بغرائب أو نوادر الكلام، ويقال في ذلك "تكلم فأغرب" إذا جاء بغرائب الكلام ونوادره، وتقول: فلان يُغرب كلامه ويُغرِب فيه وفي كلامه غرابة، وقد غربت هذه الكلمة أي غمضت فهي غريبة[2].

وبذلك نجد أن المعاجم والقواميس العربية اقتصرت على معنى واحد للاغتراب، ألا وهو المعنى البيولوجي، أي الاغتراب المكاني. فالاغتراب المكاني شرط ضروري لحدوث الاغتراب، بمعنى لكي يصدق على الشخص أنه مغترب، كما أن هذه اللفظة تأخذ شحنة اجتماعية أو مدلولا اجتماعيا، بمعنى الانفصال الاجتماعي عن الآخرين كالزواج من غير الأقارب والإبعاد عنهم في الصّهر، وكذا الطلاق في بعض معاني الغربة، ولعلّ مما يقرُب من هذا المعنى "الاغتراب الاجتماعي" الذي يفرضه "التغريب" بمعنى "التهجير القسري". نجد ذلك فيما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم من أمره "بتغريب الزاني سنة إذا لم يحصن" وهو نفيه عن بلده[3].

والملاحظ في المعاجم والقواميس التي تعرضّت إلى معاني الاغتراب، أنها لم تورد معنى الاغتراب النّفسي، سواء عن الذّات أو عن الآخرين، بمعنى الاغتراب عن المبادئ والقيم والأفكار والتقاليد التي يُتمسك بها أو التي تهيمن على المجتمع وتتموضع في بنيته.

2– في اللغات الأجنبية:

تعود أصول كلمة (Aliénation) الفرنسية وكلمة (Alienation) الإنجليزية إلى الكلمة اللاتينية (Alenato)، وهي اسم يستمد معناه من الفعل اللاتيني (Alienare)، بمعنى ينقل أو يحوّل أو يسلّم أو يبتعد، وهذا الفعل بدوره مأخوذ من كلمة لاتينية أخرى هي (Alienus) التي

---

[1]– ابن منظور: لسان العرب، م س، 29/10.

[2]– الزمخشري: محمود بن عمر جار الله: أساس البلاغة، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، 159/2 .

[3]– الأزهري: أبو منصور محمد بن أحمد: تهذيب اللغة، تحقيق أحمد عبد الرحمان مخيمر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، 323/6

تعني الانتماء إلى الآخر، وهي مشتقة من (Alius) بمعنى الآخر[1]. والمغترب هو المنزّح عن وطنه الأصلي، وهو بهذا يحتمل وقوع الاغتراب فكريا واجتماعيا، لأنّه لا يكون إلا بالبعد المكاني أي النزوح عن الوطن[2].

وإذا كانت اللغة الانجليزية قد احتفلت بهذا المعنى، فإنها انتقلت به إلى حالة فقدان الوعي أو الابتعاد عنه، أو فتور العلاقة الودية مع الآخر، ما جعله يماثل مصطلح الغربة (Enfrendung) وكذلك هو في اللغة الألمانية (Frend)، فهو الأخذ والسلب والسطو والاضطراب العقلي[3]. وإذا رجعنا إلى المعاجم الإنجليزية في العصور الوسطى، فإننا نجد المعنى المذكور آنفا وهو نقل الملكية، فإنّ بوسع المرء أن يعثر على فعل يفيد قيام شخص ما بتغريب شيء يمتلكه كالأرض أو المنازل، وهكذا كان يمكن أن يؤمر شخص ما في القرن الخامس بأن يقوم بتغريب قطعة أرض على سبيل المثال[4]. ويرى الدكتور سالم بيطار أن الكلمة اللاتينية "Alius" التي تعني "الآخر" أو "الغير" تشير إلى مغزى هذا الارتهان الذي يربط الشخص بالآخر برباط التبعية في اتصال ذوباني، لذا اختار كلمة "اغتيار" بدلا من كلمة "اغتراب" أو غيرها، لأن هذه الأخيرة لا تؤدي المعنى اللاتيني ولا تفصح عن محتواها الواقعي[5].

وورد في موسوعة "Quillet" أن كلمة "Aliènation" تعني الانفصال أو الغربة والاضمحلال في الآخر، وتموضعها في الخارج لتصبح غريبة عن نفسها مستقلة متمردة تائهة في غيرها[6]. أما معجم "لاروس" فعرّف "الاغتراب" بأنه «الحالة التي تنتج عن الترك أو المنع من حق طبيعي»[7].

---

(1)-بوعلامات: أمينة: الاغتراب في الشعر الجزائري الحديث في الفترة (1925-1980م)، رسالة ماجستير، جامعة تلمسان، 2011، ص4.

(2)-جمعه: منى أبو القاسم: الاغتراب الفكري والاجتماعي في الشخصية القومية العربية، ط1، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا، 2008، ص16.

(3)-جمعة: حسين: الاغتراب في حياة المعري وأدبه، مجلة جامعة دمشق، مج27، ع1و2، 2011، ص22.

(4)-قديد: ذياب: المتنبي بين الاغتراب والثورة، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2011، ص12.

(5)-بيطار: سالم: اغتراب الإنسان وحريته، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان ،2001، ص26.

(6)-م س: ص27.

(7)- Grand larousse de la langue Française, Volume I, Libraire larousse, Paris, 1971, P118.

وفي اللغة الألمانية لم ترد لفظة الاغتراب بمعنى النقل القانوني للملكية، كما هو في المفهوم اللاتيني، ولكن وردت بمعنى "النقل بواسطة السطو والسلب والأخذ عنوة"، كما أن لفظة الاغتراب ترتبط بالغربة (Enfrendung)، وهذا الاصطلاح يعني التغريب (vertremdung) أو السطو أو السلب[1].

وفي قاموس "الأكاديمية الملكية"[2] يذكر أن الغربة (Exilio)، هي البعد عن الوطن، وأن الغريب (Exiliado) هو المبعد عن وطنه لأسباب سياسية بشكل عام. وكذلك من معانيها النفي عن الوطن والانفصال عن الأرض التي يعيش فيها الإنسان. ويتكرر هذا المعنى في قواميس أخرى، كما في قواميس "استخدام اللغة الإسبانية" "Diccionario de Uso del Espanol" الذي يذكر أن من معانيها هو أن يُكره شخص على الرحيل، أو أن يترك الإنسان وطنه مكرها تحت ضغط الأحداث السياسية أو العقبات أو عدم ثبات الأوضاع[3].

ومما يلفت النظر أن معنى الكلمة –سواء في الاستخدام العربي أو الإسباني– يشير إلى هذا الجانب الإجباري في ترك الوطن. ففي الاستخدام العربي «تغرب واغترب وقد غرّبه الدهر» و«التغرب النفي عن البلد»، و«غرّب الأمير فلانا إذا نفاه من بلد إلى بلد»، وهو في هذا يشبه الاستخدام الإسباني الذي يشير إلى العوامل السياسية والتقلبات الاجتماعية التي تدفع إلى هذه الغربة أو الإحساس بها[4].

أما قاموس "وبستر" فقد تضمن الإشارة إلى الانفصال العقلي، المتمثل في الكائن المغترب وغير السليم. وأما قاموس "العلوم الاجتماعية" فقد تناول مصطلح "الاغتراب" بشيء من التعليل، محاولا ربط الاستخدامات الكلاسيكية بالاستخدامات الحديثة، ومن ثم أشار إلى أن الاغتراب – حسب الاستخدام الشائع في العلوم الاجتماعية– يشير إلى حالة الغربة أو الانفصال بين الأجزاء أو الشخصية الكلية والجوانب الدالة على الخبرة الخارجية. وهو بذلك يشير إلى الحالة الموضوعية للاغتراب والانفصال وحالة شعور الشخصية المغتربة، وما يعنيه ذلك من انفصال بين الذات والعالم

---

[1]–بوعلامات: الاغتراب في الشعر الجزائري الحديث، م س، ص5.

[2]–دعدور: أشرف علي: الغربة في الشعر الأندلسي عقب سقوط الخلافة، ط1، دار نهضة الشرق، القاهرة، 2002، ص20.

[3]–م س: ص20.

[4]–م س: ص20.

الموضوعي[1].

والملاحظ أن اللغة العربية زخرت باستخدامات عديدة لمصطلح الاغتراب، والشيء الملفت للنظر في هذه الاستخدامات، أنها تشير إلى قدر من الاتفاق بينها وبين الاستخدامات المختلفة في تراث اللغات الأجنبية، خاصة في جوانبها المتعلقة بالانفصال وغربة النفس والخضوع...[2].

وفي ضوء ما سبق يتضح أن الكلمة الشائعة في المعاجم العربية هي كلمة "غربة" التي تدل غالبا على الانتقال الحسي، بينما جاءت لفظة "الاغتراب" لترادف المعنى الحسي للغربة ولتأخذ كذلك بعدا اجتماعيا بالانفصال عن الآخرين.

ثانيا: الاغتراب مفهوما:

يعتبر الاغتراب ظاهرة إنسانية ما لبثت تتفاقم ويتعاظم أثرها كلما ازدادت حدةُ ضغط الحضارة المادية على النفس البشرية، حتى أصبحت التجارب والأحوال –والتي غالبا ما توصف بهذا المصطلح– إنما هي خصائص مميزة لعصرنا الحديث والمجتمع الصناعي بوجه عام والمجتمع الرأسمالي بوجه خاص.

على أن هذه الظاهرة ليست جديدة كلية، كما يتوهم كثير من الناس، وإنما هي ظاهرة عرفت في مختلف المجتمعات وعبر مختلف الأزمنة، وإن لم يكن المصطلح قد انتشر واتخذ أبعادا فلسفية مختلفة كما هي حاله اليوم.

يرى "إيريك فروم" أن القضايا الإنسانية كالحب والحرية والقلق والاضطراب والاغتراب، لا يمكن أن تنفصل عن البناء الاقتصادي والثقافي للمجتمع، لذلك فإن تحقيق الحرية الإيجابية وقهر الاغتراب مرهون بتحقيق التغيرات الاجتماعية والاقتصادية المناسبة التي تسمح للإنسان أن يعبّر عنه بشكل تلقائي حر[3].

ويتجسد مفهوم الاغتراب –إجمالا– بمظاهر العزلة الناتجة عن إحساس الفرد بأن الآخرين لا يواكبونه فكريا، وعما يسود المجتمع من ثقافات مشوهة وتضليل سياسي وتضارب في الآراء

---

[1]–شتا: السيد علي: نظرية الاغتراب من منظور علم الاجتماع، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1993، ص23–25.

[2]–م س: ص23–25.

[3]–فريحات: مريم جبر: الحسّ الاغترابي في أعمال روائية لغسان كنفاني، مجلة جامعة دمشق، مجلد26، عدد3 و4، 2010، ص290.

والأفكار[1].

والظاهر أن مفهوم "الاغتراب" مصطلحا ودلالة، هدفا ووظيفة، قد تطوّر في ماهيته تبعا لاختلاف الزمان والمكان والتصوّر الفكري والفلسفي، وإن ظلت الذات الفردية النفسية مرتكزا ينبثق منها في التنافر الذاتي للفرد، أو في التنافر بينه وبين غيره إنسانا ومجتمعا، كونا وطبيعة، نشاطا وعملا... فهو –إذن– مفهوم يؤكد التجاذب النفسي بين الرضا والرفض، بين الحرية والقهر، بين الانفتاح والانغلاق، بين الرجاء والإحباط، بين سقوط الإنسان ومحاولة تجاوز هذا السقوط... إنه بمعنى آخر تعبير عن التوتر والقلق وضياع الذات واستشعار الخوف من فقدان الأمن والأمان، والفرح والسعادة والتواصل مع الآخر، فهو إذن صراع داخلي للفرد وصراع بينه وبين الوسط المحيط به للخلاص من القهر والظلم والعبث والفوضى... [2].

فحالة الاغتراب هذه تتصل بمشكلات التفكك الاجتماعي والثقافي والسياسي وتدهور القيم، والتبعية والطبقية والطائفية والفئوية والسلطوية، فتسود علاقات القوة والنزاع بدلا من علاقات التعايش والتضامن والتفاعل الحر والاندماج الطوعي[3].

المبحث الثاني: الاغتراب في الفكر الديني:

أولا– في الفكر الديني غير الإسلامي:

الاغتراب –كما قلنا– ظاهرة قديمة، وقد لا نبالغ إذا قلنا إنها قديمة قدم الإنسان نفسه، إذ منذ اللحظة الأولى لتكوُّن التجمعات السكانية صاحبتها مجموعة من الأزمات أو المشكلات التي نتج عنها بعض مظاهر الاغتراب التي عانى منها الفرد، فظاهرة الاغتراب تُعد جزءا من نسيج الحياة الثقافية والاجتماعية للإنسان تنعكس أبعادها في كل مناحي الوجود الثقافي والاجتماعي، وهي "تأتي نتاجا لإكراهات شتى، تتمثل في القمع التاريخي والسياسي والأخلاقي والتربوي والاقتصادي"[4].

---

[1]–فريحات: الحسّ الاغترابي في أعمال روائية لغسان كنفاني، م س، ص290.

[2]–جمعة: حسين: الاغتراب في حياة المعري وأدبه، م س، ص24.

[3]–بركات: حليم: الاغتراب في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006 ، ص28.

[4]–أبو شاويش وعواد: حماد حسن وإبراهيم عبد الرزاق: الاغتراب في رواية البحث عن وليد مسعود، مجلة الجامعة الإسلامية(سلسلة الدراسات الإنسانية)، مج 14، عدد2، يونيو 2006، ص125.

وقد تبلورت فكرة الاغتراب في الفكر الديني المسيحي في مرحلة اشتداد وطأة قهر الإمبراطورية الرومانية، التي كان حُكمها مثالا على سحق الشعوب المستضعفة. وفي هذا المناخ برزت الحاجة إلى مخلّص يتمتع بشجاعة أسطورية يخوض معركة الخلاص من الاستعمار الروماني الغاشم، وكان لا بد من أن يفرز ذلك الوجود الاجتماعي وعيا أدق باغتراب الإنسان يطحنه الاستغلال والقهر. وكان أن تبلورت الإيديولوجية الدينية وبرز المخلّص في شخص المسيح. وإذن فإن الجذور الأولى لمفهوم الاغتراب تكمن في الأفكار المبكرة للاهوت المسيحي[1].

واستخدم رجال اللاهوت المحدثون مصطلح الاغتراب في شرح الرموز القديمة التي يزخر بها التراث اليهودي والمسيحي، خاصة القصص الديني. ويهدف هؤلاء اللاهوتيون بصياغتهم الأفكار القديمة بمصطلحات حديثة أو حداثية، إلى ربط التراث الديني بالأفكار المعاصرة، وأكثر من هذا للتدليل على أن الأفكار والآراء والمذاهب التي تبدو للنظرة الأولى مستحدثة، إن هي إلا صياغة اصطلاحية لمفاهيم وأفكار ضاربة في عمق التاريخ الإنساني.

وحاول علماء اللاهوت المحدثون ربط جذور "الاغتراب" بأفكار دينية قديمة مثل سقوط آدم منذ الخليقة الأولى وكذا الكفارة. ومفهوم السقوط في الفكر اللاهوتي ناشئ عن اعتقاد مسيحي بأن البشر معاقبون مع آدم على خطيئته. وهكذا يتضمن مفهوم السقوط معنى البعد عن الله والانفصال عنه، ويتضمن هذا المعنى كذلك الانفصال عن الآخرين وعن جوهر الذات[2].

وفي قصة الابن الضال التي وردت في العهد الجديد تصوير لاغتراب الإنسان وانفصاله عن أبيه، حيث جمع الابن الأصغر كل شيء وسافر إلى كورة بعيدة، كرمز لاغترابه، ثم تتوالى أحداث القصة لتصل إلى رجوعه إلى نفسه التي كانت بداية عودته ورجوعه إلى أبيه، حيث يقول الابن الضال: "أقوم وأذهب إلى أبي"، فيلقاه أبوه فرحا ويقول: "ابني هذا كان ميتا فعاش وكان ضالا فوُجد"[3].

وينبغي أن نذكر أن المسيحيين كانوا على مدى ثلاثة قرون من ظهور المسيحية أقلية مغتربة في المجتمعات التي كانوا يعيشون فيها، وقد أحسوا منذ البداية أنهم ضد العالم أو ما أسموه "الدنيا"، وقد

---

[1]-إسكندر: نبيل: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988 ، ص24.

[2]-إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، ص26.

[3]-إنجيل لوقا: دار الكتاب المقدس في العالم العربي، 1983، إصحاح 15، عدد (11 إلى 24)، ص124، 125.

ظل المسيحيون في عزلة عن المجتمع في عهد الإمبراطورية الرومانية، فلم ينخرطوا في سلك الجندية ولم يشاركوا في الاحتفالات والأعياد العامة[1].

ولقد استخدم اللاهوتيون مصطلح "الاغتراب" للدلالة على معان متعددة منها: المعنى الأول: المتمثل في المفهوم البؤري للاغتراب في اللاهوت المسيحي وهو انفصال الإنسان عن الله، وهناك نصوص كثيرة في الكتاب المقدس تعبّر عن هذا المعنى منها: ما ورد في العهد القديم: "فقال فرعون ليعقوب: كم هي أيام سني حياتك؟ فقال يعقوب لفرعون: أيام سني غربتي مائة وثلاثون سنة، قليلة ورَدِيّة كانت أيام سني حياتي ولم تبلغ إلى أيام سني حياة آبائي في أيام غربتهم"[2].

وفي العهد الجديد يقول بطرس: "أطلب إليكم كغرباء ونزلاء أن تمتنعوا عن الشهوات الجسدية"[3]، ويقول: "فسيروا زمان غربتكم بخوف"[4] أي حياتكم، والمعنى أن حياة الإنسان على الأرض إنما هي حياة اغتراب عن الله. والمعنى الثاني: اغتراب الإنسان عن جسده باعتباره عائقا عن الله، لأن الروح تشتهي ضد الجسد، يقول بولس: "ويحي أنا الإنسان الشقي من ينقذني من جسد هذا الموت"[5]. والمعنى الثالث: انفصال الإنسان عن الناس الآخرين، والمعنى الرابع: الاغتراب عن التنظيمات الدنيوية الزائلة التي تخرج عن نطاق الروح، على أساس أن الالتصاق بالعالم هو انفصال عن الله.

ويظهر مصطلح الاغتراب في العهد الجديد في رسالة بولس إلى أهل "أفسس" حين يوصيهم ألا يسلكوا كما يسلك غير المؤمنين: "إذ هم مظلموا الفكر ومتجنبون عن حياة الله لسبب الجهل الذي فيهم بسبب غلاظة قلوبهم"[6].

وقد استخدم مارتن لوثر (1453-1546م) مصطلح Entfrunden في ترجمته للعبارة السابقة عن الأصل اللاتيني "Alienatae"[7]، أما "كالفن" (1509-1564م) فقد استخدم

---

[1]-إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، ص27.

[2]-سفر التكوين: م س، إصحاح 47 عدد 9 ، ص81.

[3]-رسالة بطرس الأولى: م س، إصحاح 2، عدد11، ص377.

[4]-رسالة بطرس الأولى: م س، إصحاح 1، عدد17، ص376.

[5]-رسالة بولس إلى أهل رومة: م س، إصحاح 7، عدد24، ص255.

[6]-رسالة بولس إلى أهل أفسس: م س، إصحاح 4، عدد18، ص315، 316

[7]-إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، ص30.

كلمة "اغتراب" في تفسيره للعبارة التالية والتي وردت في رسالة بولس السابقة[1]: "الله الذي هو غني في الرحمة من أجل محبته الكثيرة التي أحبّنا بها ونحن أموات بالخطايا أحيانا مع المسيح"، فقد استهل تفسيره بهذه الكلمات: "بما أن الموت الروحي ليس شيئا سوى اغتراب الروح عن الله... بمعنى انفصال الإنسان عن الله"[2].

وقد ذاعت فكرة الشريد التائه في التراث اليهودي، وصار إبراهيم الخليل عندهم رمزا عالميا خالدا للإنسان المغترب حين ينفصل عن أسرته ومجتمعه، ويتخلّى عن دين قومه، ويهاجر من أرض إلى أرض غريبة مسلّما ذاته لقوة فائقة تأمره في الرؤى فيطيع[3]، مثلما نجد ذلك في سفر التكوين: "وقال الرب لأبرام اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أريك"[4]. وفي أرض غربته تسمى أبرام باسم شهرته "إبراهيم": "فلا يُدعى اسمك بعد أبرام بل يكون اسمك إبراهيم"[5]، كذلك أصبح اسم زوجته "سارة" بدلا من "ساراي"، وقال الله لإبراهيم: "ساراي امرأتك لا تدعوا اسمها ساراي بل اسمها سارة"[6]، ولعل فكرة اكتساب كل من إبراهيم وسارة هوية جديدة وأرضا جديدة كان مكافأة لهما على خضوعهما واستسلامهما لإرادة مغتربة عنهم وهي إرادة الله، وهو المنبع الذي استقى منه أصحاب نظرية العقد الاجتماعي فكرتهم عن تنازل الفرد وتسليمه إرادته لسلطة المجتمع كما سنذكر بعد.

ثانيا: في الفكر الديني الإسلامي:

الاغتراب ليس فكرة دخيلة على الإسلام، فهذا المفهوم –الفكرة– وجد تقريبا بكل معانيه في صميم الفكر الإسلامي الديني والفلسفي على حدّ سواء.

فمن الناحية الدينية نجد فكرة الاغتراب عن الله ترد في قصة آدم –عليه السلام– ثم سقوطه في الخطيئة ومن ثم اغترابه عن الله، في أكثر من موضع في القرآن الكريم، خاصة في سورة البقرة والأعراف.

---

[1]–رسالة بولس إلى أهل أفسس: م س، إصحاح2، عدد4 و5، ص313.

[2]–إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، ص30.

[3]– م س: ص4.

[4]–سفر التكوين: م س، إصحاح 12، عدد 1، ص 18.

[5]–م س، إصحاح17، عدد5، ص24

[6]–سفر التكوين: م س، إصحاح 17، عدد 15، ص 24.

لقد خلق الله آدم على صورته ومثاله وأسجد له الملائكة، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: 34]، واستخلفه في الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة: 30]، إلا أن آدم خالف الوصية والأمر وأكل من الشجرة التي نهاه الله عنها فانتقل إلى حال المعصية، وصدر الحكم الإلهي: ﴿ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ [البقرة: 36] وانفصل الإنسان عن الله واغترب.. وهذه هي فكرة الاغتراب بمعنى الانفصال[1]. يقول الدكتور "محمود رجب": "وتلخيصا لما سبق نستطيع أن نقول إن الإنسان بحسب التصور القرآني قد اغترب عن الله، حينما عصى أمر ربه وأكل من الشجرة المحرّمة فهبط من السماء وصار موجودا على الأرض، ليعيش أزمة، منتظرا عون الله ولطفه حتى يهديه سواء السبيل وتكون إليه الرجعى آخر الأمر"[2]، ولكن الله يمد الإنسان بعونه في أزمته هذه "فإذا كان هذا الإنسان قد اغترب عن الله فإنّ الله لم يغترب عن الإنسان"[3].

ويطرح الدكتور رجب فكرة «تجاوز الاغتراب» حين يقول: "وعلى هذا ففي استطاعتنا أن نقول إن الإيمان من قبل الإنسان والرحمة من قبل الله يقومان وفقا لروح القرآن في مقابل الاغتراب"[4].

وفكرة "الاغتراب" بمعنى الانفصال عن الله بسبب الخطيئة الآدمية الأولى عمقها المتصوفة، بل إنهم استخدموا مصطلح "الاغتراب" ذاته للتعبير عنها، يقول محيي الدين بن عربي: "فأول غربة اغتربناها وجودا حسيا عن وطننا، غربتنا عن وطن القبضة عند الإشهاد بالربوبية لله علينا، ثم عمرنا بطون الأمهات، فكانت الأرحام وطننا، فاغتربنا عنها بالولادة"[5]. فالاغتراب عن الوطن السماوي

---

[1]-إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، المرجع السابق، ص32.

[2]-رجب: محمود: الاغتراب، ص179. نقلا عن "الله والإنسان في فلسفته أبي حيان التوحيدي": حسن الملطاوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989، ص296.

[3]-الملطاوي: الله والإنسان في فلسفة أبي حيان التوحيدي، م س، ص297. (والكلام للدكتور رجب).

[4]-م س: ص297. (والكلام للدكتور رجب).

[5]-ابن عربي: محيي الدين: الفتوحات المكية، مكتبة الثقافة الدينية، د ت، 528/2

اغتراب يشترك فيه الناس، وفي هذا المعنى يقول ابن الجوزي[1]:

وحيّ على جنات عدن فإنها منازلك الأولى وفيها المخيّـــمُ

ولكنّنا سبيُ العدوّ فهل تـــرى نعود إلى أوطاننا ونسلّـــــــمُ

وأي اغتراب فوق غربتنا التي لها أضحت الأعداء فينا تَحكَّمُ

فإنّ الناس كلهم في هذه الدار غرباء، لأنها ليست بدار مقام ولا هي الدار التي خُلقوا لها ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم[2]: "كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل"[3].

وكان الأنبياء عليهم السلام ممن أدركتهم الغربة وهم يحملون الرسالة ويؤمرون بتبليغها ونشرها. فقد خرج موسى من مصر هاربا طريدا خائفا يترقب مناجيا ربه: «إني وحيد مريض غريب» فناداه ربه: "يا موسى: الوحيدُ من ليس له مثلي أنيس، والمريضُ من ليس له مثلي طبيب، والغريب من ليس بيني وبينه معاملة"[4]. وهذا ما يؤكد المعنى السابق من أن قهر الاغتراب ومشاعر اليأس والقلق والألم لن يكون إلا بقرب الإنسان من خالقه، والضراعة واللجوء إليه. فالنبي محمد عليه الصلاة والسلام ذاق الغربة والاغتراب في وطنه مكة حتى اضطر أخيرا إلى النأي والهجرة عنها، فهو عندما خرج من مكة إلى الطائف بعد أن ضاقت به السبل واشتد به الألم توجه بدعائه المشهور الذي يفيض بمشاعر الغربة والألم والحزن والتسليم المطلق لإرادة الله: «اللهم إليك أشكو ضعف قوتي وقلة حيلتي وهواني على الناس، يا أرحم الراحمين أنت ربّ المستضعفين وأنت ربّي، إلى من تكلني، إلى بعيد يتجهّمني أم إلى عدوّ ملّكته أمري»[5].

والصحابة رضي الله عنهم حينما هاجروا من مكة إلى المدينة وخرجوا مطرودين مقهورين،

---

[1]–ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق وتعليق محمد حامد الفقي، ط1، مكتبة الصفا، القاهرة، 2004، 379/2

[2]–الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقائق، رقم 6416، تحقيق محمد زهير بن ناصر، ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ، 89/8.

[3]–خليف: فتح الله: الاغتراب في الإسلام: مجلة عالم الفكر، مجلد 10، عدد1، الكويت، 1979، ص93.

[4]–ابن القيم: مدارج السالكين، م س، 375/2.

[5]–ينظر في قصة الهجرة إلى الطائف "فقه السيرة": محمد الغزالي، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، د ت، ص131. والحديث أخرجه الطبراني في معجمه، باب الدعاء عند الكرب والشدائد، رقم 1036، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ، 315/1.

استوخموا جوّ المدينة واستيقظت فيهم غرائز الحنين إلى الوطن المفقود، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يصبّرهم على احتمال هذه الغربة الفظيعة ويطالبهم بالمزيد من الجهد والتضحية لنصرة الدين بقوله: «لا يصبر على لأواء المدينة وشدتها أحد من أمتي إلا كنت له شفيعا يوم القيامة أو شهيدا»[1]، وهذا ضرب من جمع القلوب على المهجر الجديد حتى تطيب به وتأنس له. وكان بلال رضي الله عنه إذا أقلعت عنه الحمى يرفع عقيرته بقوله[2]:

ألا ليت شعري هل أبيتنّ ليلة بواد وحولي إذخر وجليـــــل

وهل أَرِدَنْ يوما مياه مجنّـــــةٍ وهل يبدوَنْ لي شامة وطفيل

فهو يشعر بوطأة الاغتراب وبقساوة التهجير عن وطنه مكة، فيتذكر مياهها وجبالها على قساوة مناخها وفظاظة أهلها.

وقد وردت في القرآن والسنة عدة نصوص تدل بمنطوقاتها ومفهوماتها على معاني الاغتراب بل حتى على بعض أنواعه وتجلياته.

أولا: القرآن الكريم:

1-الخروج والتهجير عن البلد، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾ ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمْ﴾ [البقرة: 84-85].

قال ابن كثير في تفسيره: "يخرجونهم من بيوتهم، وينتهبون ما فيها من الأثاث والأمتعة والأموال"[3].

2-ابن السبيل المهاجر الغريب: قال تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [البقرة: 177]، قال ابن كثير: هو المسافر المجتاز

---

[1]-مسلم: مسلم بن الحجاج: الجامع الصحيح، كتاب الحج، دار الفكر، بيروت، د ت، 119/4.

[2]-الغزالي: فقه السيرة، م س، ص184.

[3]-ابن كثير: إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم، ط6، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1984، 211/1

الذي فرغت نفقته[1].

3-الهجرة فرارا من الاضطهاد الديني، قال تعالى: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [النساء: 100]، قال المفسرون: كل هجرة لطلب علم أو حج أو جهاد أو فرار إلى بلد يزداد فيه طاعة أو قناعة أو زهدا أو ابتغاء رزق طيب فهي هجرة إلى الله ورسوله[2].

4-النفي من بلد الإقامة (التغريب)، قال تعالى في حد الحرابة: ﴿أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: 33]، قال المفسرون: "هو أن ينفى من بلده إلى بلد آخر..." [3].

ثانيا: الحديث النبوي: لقد كان لحديث النبي صلى الله عليه وسلم دورا فعالا في ظهور هذا المصطلح عربيا، حينما قال في حديثه المشهور والذي ورد بروايات متعددة[4]:

1-«بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء، قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال: الذين يصلُحون إذا فسد الناس».

2-«بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء، قالوا: يا رسول الله ومن الغرباء؟ قال: الذين يزيدون إذا نقص الناس». قال ابن القيم في تفسير معنى الزيادة في الحديث: "فمعناه الذين يزيدون خيرا وإيمانا وتقى إذا نقص الناس من ذلك"[5].

3-«بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء، قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال: ناس صالحون قليل في ناس كثير، من يعصيهم أكثر ممن يطيعهم».

4-«بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء، قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال: النُّزّاع من القبائل».

---

[1]-م س: 366/1

[2]-النسفي: عبد الله بن أحمد: تفسير النسفي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982، 247/1.

[3]-ينظر: تفسير ابن كثير: م س، 560/2

[4]-الحديث: أخرجه ابن ماجة في سننه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، كتاب الفتن، رقم 3988، ج1320/2، وفيه لفظ: النزاع من القبائل. وأخرجه أحمد في مسنده، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، = =مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001، رقم 16690، 237/27، بلفظ: الذين يصلحون إذا فسد الناس. كما أخرجه الترمذي في سننه والدارمي والبزار وابن أبي شيبة والطحاوي في مشكل الآثار والطبراني في المعجمين الكبير والصغير بألفاظ مختلفة.

[5]-ابن القيم: مدارج الساكين: المرجع السابق، 374/2

5-«بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء، قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال: الذين يحبّون سنّتي ويعلّمونها للناس».

فيتضح لنا من هذه الروايات أن الغرباء فئة قليلة من أهل الصلاح والخير استجابت للرسول عليه الصلاة والسلام في مبتدأ الدعوة، ونأت بنفسها عن الشبهات والشهوات حين افتتن بها المسلمون[1].

فحين ابتعث الله نبيّه بالإسلام لم يستجب له إلاّ الواحد بعد الواحد من القبائل، فكان المستجيب نزّاعا من القبيلة غريبا في حيّه وقبيلته، غريبا بين أهله وعشيرته يتحمل الأذى والاضطهاد والتشريد والتهجير، فكان هذا وأضرابه غرباء بين الناس[2]. فوجه الغربة هذه منطلقة من أفعالهم الخيرة التي تعدّ غريبة في مجتمع تهالكت قيمه وابتعد الناس فيه عن سواء السبيل، ولقد شجعهم على هذه الغربة أو الاغتراب أن الإسلام يدعو إليها ويزيّنها، ويدعو إلى اعتبار الدنيا دار عبور ومحطة زائفة، وأن الوطن الحقيقي هو الآخرة. وهكذا فإنّ الإنسان الذي يتمسك بالدين الصحيح ويبتعد عن شهوات الدنيا يشعر بأنه غريب فيها، يحنّ دائما إلى وطنه الأصلي (الدار الآخرة) أما الذين يغترون بها ويستمسكون بمتاعها "فلا يشعرون بالاغتراب في الدنيا بل يستوحشون من تركها وترك ملذاتها"[3]، وهذه الغربة قد زالت عن المسلمين حين ظهر الإسلام وانتشرت دعوته ودخل الناس في دين الله أفواجا.

ولكن الإسلام ما لبث أن عاد إلى الاغتراب والترحّل حتى عاد كما بدأ، فلم يكد يمضي قرن من الزمان على الإسلام حتى وُصف المسلمون بالغربة من جديد، وكان أحمد بن عاصم الأنطاكي وهو من كبار العارفين، يقول: "إني أدركت من الأزمنة زمانا عاد فيه الإسلام غريبا كما بدأ، وعاد وصف الحق فيه غريبا كما بدأ. أن ترغب فيه إلى عالم وجدته مفتونا بحب الدنيا، يحب التعظيم والرياسة، وأن ترغب فيه إلى عابد وجدته جاهلا في عبادته مخدوعا صريعا غدره إبليس قد صعد به إلى أعلى درجة العبادة، وهو جاهل بأدناها، فكيف له بأعلاها"[4].

---

[1]-العنزي: صغير غريب: الاغتراب في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، رسالة ماجستير، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، م ع س، 1423هـ، ص6.

[2]-خليف: الاغتراب في الإسلام، مجلة عالم الفكر، م س، مجلد 10، عدد1، ص84.

[3]-سلامي: سميرة: الاغتراب في الشعر العباسي، ص24 نقلا عن الاغتراب في الشعر الجزائري الحديث، م س، ص17.

[4]-ابن رجب الحنبلي: كشف الكربة في وصف الغربة، طبعة القاهرة، (د.ت)، ص15.

لا عجب إذن وقد تطاول الزمان وابتعد الناس عن فترة الوحي وعن القرون المفضلة أن يغترب الإسلام بعد أن "زال الورع وطُوي بساطه، واشتد الطمع، وقوي رباطه، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدّوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات، وركنوا إلى اتباع الشهوات..."[1].

عاد الإسلام –إذن– غريبا بعد سيطرة الجشع والركون إلى الدنيا، وفشت فاشية الشبهات والشهوات. على أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد حذّر من هذا الضرب من الفتن وبيّن خوفه على أمته من الإخلاد إليها، فكان عليه الصلاة والسلام يقول: «إنما أخشى عليكم الشهوات التي في بطونكم وفروجكم»، وقوله: «ما الفقر أخشى عليكم، ولكن أخشى عليكم أن تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها، فتهلككم كما أهلكتهم»[2]. وجاء في الخبر أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بكى لما فتحت عليه كنوز كسرى وقال: "إن هذا لم يفتح على قوم قط إلا جعل بأسهم بينهم"[3]، ولقد صحت نبوءة عمر ضي الله عنه، فما هو إلا أن تداعت الفتن والقلاقل على عهد عثمان رضي الله عنه، واشتعلت نار الحرب بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، ثم ما كان من تعرض آل البيت للأذى والاضطهاد والتقتيل، كل ذلك أدخل الرعب في قلوب المسلمين وأفقدهم الشعور بالأمان، وحرّك في الناس الميل إلى العزلة والزهد. دخل عمر بن الخطاب المسجد فوجد معاذ بن جبل جالسا إلى بيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبكي فقال له عمر: ما يبكيك يا أبا عبد الرحمان؟ هلك أخوك؟ قال: لا، ولكن حديثا حدثنيه حبيبي صلى الله عليه وسلم وأنا في هذا المسجد فقال: ما هو؟ قال: «إن الله يحبّ الأخفياء الأحفياء الأتقياء الأبرياء الذين إذا غابوا لم يُفتقدوا، وإذا حضروا لم يُعرفوا، قلوبهم مصابيح الهدى يخرجون من كل فتنة عمياء مظلمة»[4]. فهؤلاء هم الغرباء حقا، الناس في واد وهم في واد آخر، ومن صفاتهم التزام السنة وترك ما أحدثه الناس من البدع، وهؤلاء هم القابضون على الجمر حقا وأكثر الناس لائم عليهم عاذل لهم، لغربتهم بين الخلق يعدّونهم أهل شذوذ وبدعة ومفارقة للسواد

---

[1]–القشيري: أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت، ص 2، 3

[2]–أخرجه البخاري في صحيحه، م س، كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدرا، 84/5.

[3]–ابن رجب الحنبلي: كشف الكربة، م س، ص9.

[4]– ابن القيم: مدارج السالكين: المرجع السابق، 374/2، 375

الأعظم[1].

وعلى ذلك يكون الاغتراب بالمعنى الإسلامي اغترابا عن الحياة الاجتماعية الزائفة، واغترابا عن النظام الاجتماعي غير العادل. فالغرباء قاوموا الحياة ومغرياتها بطريقة إيجابية وسلبية معا، فقهروا السلطتين معا: سلطة الحكام، وسلطة النفس بترويضها على الطاعات والمجاهدات واعتزالهم عن الناس[2].

والملاحظ مما سبق من نصوص أن الاغتراب ثلاث درجات[3]: اغتراب المسلم بين الناس، واغتراب المؤمن بين المسلمين، واغتراب العالم بين المؤمنين. وهذه الغربة الأخيرة هي أشد أنواع الاغتراب لقلة العلماء بين الناس ولقلة مشاركة الناس لهم، ولذلك يعرف الهروي الأنصاري الاغتراب بأنه "أمر يشار به إلى الانفراد عن الأكفاء"[4].

وهذا الانفراد إما أن يكون بالجسم أو بالفعل أو الهمّة. فأما غربة الجسم أي الاغتراب عن الوطن فإنه مشترك بين المسلمين، فإن الدنيا ليست بدار مقام، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل»[5]. فقد دعا الإسلام إلى الزهد في الدنيا باعتبارها دار فناء وتحوّل وانتقال إلى دار البقاء، فزهد المسلمون فيها وثاروا عليها وعلى متاعها في مقابل إقبال نهم عليها من فئات عريضة في المجتمع، أقبلت عليها إقبالا شديدا حتى ظهرت طبقة مترفة ذات ثراء واسع يقابلها طبقات واسعة ترسف في الفقر وترزح تحت نير الفاقة والحاجة. هذا ما حدا بالصحابي أبي ذرّ الغفاري إلى الثورة على هذا الوضع، فطالب أن يكون لفقراء المسلمين حقا في فضل أموال أغنيائهم، وتحمّل في سبيل دعوته تلك ألوانا من الأذى والاضطهاد والعنت من بني أمية حتى نُفي من بلده وهُدّد بالقتل، يقول: «إن بني أمية يهدّدونني بالقتل وبطن الأرض خير لي من ظهرها ، والفقر أحب إليّ من الغنى»[6]، ومما يؤثر عنه: «يولدون للموت ويعمرون للخراب، ويحرصون على

---

[1]–خليف:الاغتراب في الإسلام، عالم الفكر، م س، مجلد10، عدد1، ص87.

[2]–م س: ص88.

[3]–م س: ص92.

[4]–ابن القيم: مدارج السالكين، م س، 379/2

[5]–سبق تخريجه: ص 60.

[6]–خليف: الاغتراب في الإسلام، عالم الفكر، م س، مجلد 10، عدد1، ص93.

ما يفنى ويتركون ما يبقى، ألا حبّذا المكروهان الموت والفقر»[1].

أما غربة الحال فهي غربة أهل الصلاح والتقوى بين أهل الفجور، وغربة الصدّيقين بين المنافقين، وغربة العلماء بين الجاهلين[2]. وأما غربة الهمة فيعرفها الهروي الأنصاري بأنها: "غربة طلب الحق، وهي غربة العارف، لأن العارف في شاهده غريب، ومصحوبه في شاهده غريب، وموجوده لا يحمله علم أو يظهره وجد أو يقوم به رسم أو تطيقه إشارة أو يشمله اسم غريب، فغربة العارف غربة الغربة، لأنّه غريب الدنيا والآخرة"[3].

هذه هي الغربة الباطنة وهي غربة الصوفية أصحاب المعرفة الذوقية، ذلك أن الصوفية تميّز بين نوعين من الإدراك: إدراك عقلي وهو "العلم" ويسمّى صاحبه "عالما"، وإدراك قلبي وهو "المعرفة" ويسمى صاحبه "عارفا"[4].

ويقول القشيري في وصف العارف واغترابه عن الخلق: "فإذا صار من الخلق أجنبيا ومن آفات نفسه بريّا، ومن المساكنات والملاحظات نقيا، ودام في السر مع الله مناجاته، وحق كل لحظة إليه رجوعه، وصار محدّثا من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره، يسمّى عند ذلك عارفا وتُسمى حالته معرفة، وفي الجملة فبمقدار أجنبيّته عن نفسه تحصل معرفته بربه"[5].

في ضوء ما تقدم نستطيع أن نقف عند النصوص التي أوردها الهروي الأنصاري في اغتراب العارفين. فغربة الهمة عنده في درجة أعلى من غربة الأبدان وغربة الأفعال، لأنّ همة العارف حائمة حول معروفه وهو الله سبحانه، فهو غريب في أبناء الآخرة، أما هم فهم واقفون مع علمهم وعبادتهم وزهدهم وإيمانهم وإسلامهم يرجون ثواب الآخرة على ما قدّموا من طاعات وعلى امتثالهم للأوامر والنواهي والتكاليف، أما العارف فهمته واقفة على معبوده[6]. يقول القشيري: "الزاهد غريب في الدنيا والعارف غريب في الآخرة"[7].

---

[1]–م س: ص93.

[2]–ابن القيم: مدارج السالكين: م س، 380/2

[3]–م س: 380/2

[4]–خليف: الاغتراب في الإسلام، عالم الفكر، م س، مجلد10، عدد1، ص94.

[5]–القشيري: الرسالة القشيرية، م س، ص141.

[6]– خليف: الاغتراب في الإسلام، م س، ص96.

[7]–الرسالة القشيرية، م س، ص 56

ومعنى ما ذكره الهروي من أن "العارف في شاهده غريب"، أي الدليل على صحة ما وصل إليه من معرفة، وكما يقول الغزالي فإنما هو نور يقذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف. ولذلك لما سئل رسول صلى الله عليه وسلم عن "الشرح" ومعناه في قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ﴾ [الأنعام: 125]، فقال: "هو نور يقذفه الله تعالى في القلب"، فقيل: وما علامته؟ قال: "التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود"[1].

فسبيل هذه المعرفة التجافي والاغتراب عن الدنيا والإنابة إلى دار القرار، فالعارف في دليله غريب، وهو غريب بين من لم يذق طعم هذه المقامات، وهو غريب لأنّه سلك طريق الباطن خلافا لعامة الناس والعلماء الذين سلكوا طريق الظاهر[2]. ومكمن الغربة في هذه المعرفة أنها ليست وليدة الأدلة الحسيّة أو البرهانية، فلا مجال للعقل أو البرهان ولا مكان للاستدلالات العقلية والمنطقية. يقول ابن عربي: "فمن أراد العثور على هذه الحكمة فيلنزل عن حكم عقله إلى شهوته، ويكون حيوانا مطلقا، حتى يكشف ما تكشفه كل دابة فيما عدا الثقلين فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته، وعلامته علامتان: الواحدة هذا الكشف والعلامة الثانية الخرس، بحيث أنه لو أراد النطق بما رآه لم يقدر"[3].

فالصوفية إذن كانوا مغتربين عن ذواتهم وعن مجتمعاتهم. ومن هنا كان اغتراب الصوفية مختلفا عن اغتراب غيرهم، لأنهم على العكس من المغتربين الآخرين لا يعانون من العذاب والألم والقلق واليأس، التي هي من النتائج الشعورية المباشرة للاغتراب، بل أكثر من ذلك فهم مستأنسون بوحدتهم، وهي سبيلهم للوصول إلى الله، فعلى حين يغلب على المتصوفة الشعور بالغربة الكونية إلى درجة الإحساس معها بنزعة عدمية، نجد مقابلها شعورا غامرا بالسعادة بالرجوع إلى الله والفناء في حبّه والانخراط في حضرته، ويعبر عن هذا الشعور إبراهيم بن أدهم الزاهد المتصوف بقوله:

هجرت الخلق طُرّا في هواك وأيتمت العيال كيما أراك

---

[1]-الغزالي أبو حامد: محمد بن محمد بن أحمد: المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الكريم المرّاق، الدار التونسية للنشر،1984، ص 32، 33. وينظر كذلك: تفسير ابن كثير، ط6، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،1984، 97/3.

[2]-خليف: الاغتراب في الإسلام، م س، عالم الفكر، مجلد 10، عدد1، ص98.

[3]-ابن عربي محيي الدين: أبو بكر محمد بن علي: فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980، ص186.

فلو قطّعتني في الحد إربـــا لما حنّ الفؤاد إلى سواكـــا[1]

وقد عقد ابن القيم في كتابه "مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين" وهو شرح لكتاب "منازل السالكين" للهروي، بابا خاصا للغربة في منحاها الصوفي والديني، فتكلم عن الغرباء وأصنافهم ودرجاتهم، وعن الغربة ووحشتها حين تكون موحشة، وأنسها حين تكون مؤنسة.

ويعتبر "ابن القيم" بما كتبه عن "الغربة والاغتراب" من أوائل الذين تعمقوا في هذا الموضوع، ونريد أن نقدم تلخيصا لهذا الباب وخاصة لمراتب الاغتراب. فالاغتراب عنده ثلاث مراتب:

الأولى: الغربة عن الأوطان: ومعناها النزوح عن الوطن والبعد عنه، ويكون الموت فيه خارج الوطن شهادة، وهذا للحديث المأثور: وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم على قبر رجل بالمدينة فقال: «يا له لو مات غريبا» فقيل: وما للغريب يموت بغير أرضه؟ فقال: «ما من غريب يموت بغير أرضه، إلا قيس له من تربته إلى مولده في الجنة»[2].

الثانية: غربة الحال: وهي غربة الغرباء الذين طوبى لهم. وهو الرجل الصالح في زمان فاسد بين قوم فاسدين أو عالم بين قوم جاهلين أو صدّيق بين قوم منافقين. ويُراد بالحال هنا ما عليه الشخص من مبادئ وتمسك بالدّين، وهو عند الصوفية العالم بالحق والعامل به والداعي إليه[3]، فإنّ صفات المذكورين سابقا -أعنى الصالح والعالم والصديق- وأحوالهم تنافي صفات من هم بين أظهرهم، وهذا سبب اغترابهم.

الثالثة: غربة الهمة: وهي غربة العارف، لأنّ العارف في شاهده غريب ومصحوبه في شاهده غريب، وموجوده لا يحمله علم أو يظهره وجد، أو يقوم به رسم أو تطيقه إشارة أو يشمله اسم غريب، فغربته غربة الغربة، لأنّه غريب الدنيا والآخرة[4].

وإنما كانت هذه الدرجة أعلى مما قبلها، لأن الغربة الأولى غربة بالأبدان والثانية غربة بالأفعال والأحوال، وهذه الثالثة: غربة بالهمم، فهو غريب في أبناء الآخرة فضلا عن أبناء الدنيا، كما أن

---

[1]-ابن رجب: كشف الكربة، م س، ص27.

[2]-ابن القيم: مدارج السالكين: م س، 379/2، 380.

[3]-الفيومي: محمد إبراهيم: ابن باجة وفلسفة الاغتراب، ط1، دار الجيل، بيروت، 1988، ص59.

[4]-ابن القيم: مدارج السالكين: م س، 380/2

طالب الآخرة غريب في أبناء الدنيا[1]، وأما معنى قوله «فغربة العارف غربة الغربة» أي كون الإنسان بين أبناء جنسه غريبا مع أنه له نسبا فيهم، فلا يبقى بينه وبينهم نسب إلا بوجه بعيد، لأنّه في شأن والناس في شأن آخر فغربته غربة الغربة[2]، وأيضا فالصالحون غرباء في الناس والزاهدون غرباء في الصالحين والعارفون غرباء في الزاهدين، والنتيجة أنه "غريب الدنيا وغريب الآخرة"، فأبناء الدنيا لا يعرفونه لأنّه ليس منهم، وأهل الآخرة –أي العبّاد والزهاد– لا يعرفونه، لأنّ شأنه وراء شأنهم، همتهم متعلقة بالعبادة وهمته متعلقة بالمعبود، مع قيامه بالعبادة، فهو يرى الناس والناس لا يرونه[3].

تلك مراتب الغربة كما ذكرها الهروي وشرحها "ابن القيم"، فمن هم الغرباء؟ صدّر الهروي باب الغربة بقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ﴾ [هود: 116]، وعلق عليه "ابن القيم" بقوله[4]: "استشهاد شيخ الإسلام بهذه الآية في هذا الباب يدل على رسوخه في العلم والمعرفة وفهم القرآن". فلا شك أن الغرباء في العالم –كما يذهب الهروي– هم دائما أولوا بقية ينهون عن الفساد في الأرض، ولذلك مدحهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "طوبى للغرباء".

ويرى "ابن القيم" أن هناك غربة مؤنسة وغربة موحشة، يقول[5]: "فهؤلاء هم الغرباء الممدوحون المغبوطون، ولقلّتهم في الناس جدا سُمّوا "غرباء" فإنّ أكثر الناس على غير هذه الصفات. فأهل الإسلام في الناس غرباء، والمؤمنون في أهل الإسلام غرباء، وأهل العلم في المؤمنين غربـاء وأهل السنة الذين يميزونها من الأهواء والبدع فهم غرباء، والداعون إليها الصابرون على أذى المخالفين هم أشدّ هؤلاء غربة، ولكن هؤلاء هم أهل الله حقا فلا غربة عليهم، وإنما غربتهم بين الأكثرين الذين قال الله عز وجل فيهم:﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: 116]، فأولئك هم الغرباء من الله ورسوله ودينه". ثم يصف ابن القيم غربتهم بأنها هي "الغربة الموحشة"، وإن كانوا هم المعروفين المشار إليهم، كما قيل:

---

[1]–الفيومي: ابن باجة وفلسفة الاغتراب، م س، ص60.

[2]–م س: ص62.

[3]–م س: ص62.

[4]–ابن القيم: مدارج السالكين: م س، 373/2، 374

[5]–ابن القيم: مدارج السالكين، م س: 375/2

فليس غريبا من تناءت دياره ولكن من تنأّين عنه غريب[1]

وهؤلاء المغتربون لا ينتسبون إلى شيخ أو طريقة ولا إلى مذهب أو طائفة، بل ينتسبون إلى الله بالعبودية له وحده وإلى رسوله بالاتّباع لما جاء به، وأكثر الناس –بل كلّهم– لائم لهم، فلغربتهم بين هذا الخلق يعدّونهم أهل شذوذ وبدعة ومفارقة للسّواد الأعظم[2].

وبهذا كان المستجيبون لدعوة الإسلام نُزّاعا من القبائل بل آحادا منهم، تغرّبوا عن قبائلهم وعشائرهم ودخلوا في الإسلام، فكانوا هم الغرباء حقا حتى ظهر الإسلام وانتشرت دعوته، ودخل الناس فيه أفواجا، فزالت تلك الغربة عنهم، ثم أخذ في الاغتراب والترحُّل حتى عاد غريبا كما بدأ[3]. ويرجح ابن القيم أن الإسلام الحق الذي كان عليه رسول الله وأصحابه هو اليوم أشدّ غربة منه في أوّل ظهوره، وإن كانت أعلامه ورسومه الظاهرة مشهورة معروفة، فالإسلام الحقيقي غريب جدا وأهله غرباء أشدّ الغربة بين الناس[4].

ويعلل ابن القيم سبب انقلاب الإسلام إلى هذه الحال من الغربة بل إلى كونه أشد غربة من أول ظهوره، بأن الحق أو الغرباء صاروا فرقة واحدة قليلة جدا غريبة بين اثنتين وسبعين فرقة ذات أتباع ورياسات ومناصب وولايات، ولا يقوم لها سوق إلا بمخالفة ما جاء به الرسول... فكيف لا يكون المؤمن السائر إلى الله على طريق المتابعة غريبا بين هؤلاء الذين قد اتبعوا أهواءهم وأطاعوا شُحّهم وأُعجب كل منهم برأيه[5].

وإذن فإنّ المؤمن يظل غريبا في دينه لفساد أديان من يعيش فيهم، غريبا في تمسكه بالسنة لتمسكهم بالبدع، غريبا في اعتقاده لفساد عقائدهم، غريبا في صلاته لسوء صلاتهم، غريبا في نسبته لمخالفة نسبهم، غريبا في معاشرته لهم لأنّه يعاشرهم على ما لا تهوى أنفسهم... [6].

وبعد: فإننا نرى أن الأديان الثلاثة الكبرى تكاد تلتقي على مفهوم أساسي واحد للاغتراب الذي يعني الانفصال، أي انفصال الإنسان عن الله وانفصال الإنسان عن الطبيعة (الملذات

---

[1]–م س: 375/2

[2]–م س: 376/2

[3]–م س: 376/2، 377

[4]–م س: 377/2

[5]–ابن القيم: مدارج السالكين، م س: 377/2

[6]– م س: 378/2

والشهوات) وانفصال الإنسان المؤمن عن غير المؤمن، والملاحظ أن المفهوم الديني للاغتراب عن الآخر وعن الطبيعة ينطوي على أن الاغتراب ظاهرة حتمية في الوجود الإنساني[1].

المبحث الثالث: الاغتراب في الفكر الفلسفي:

أولا: عند الفلاسفة المسلمين:

1-عند الفارابي:

لقد كان المفكرون والفلاسفة المسلمون أشد الناس معاناة لضروب الاغتراب في حياتهم. فالفارابي كان فيما ينقل ابن خلكان "منفردا بنفسه، لا يجالس الناس. وكان أزهد الناس في الدنيا، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن..." [2].

فاجتناب الناس واعتزال الحياة هو أحد النتائج الشعورية لظاهرة الاغتراب، "وهذه الصورة التي تنقل لنا عن الفارابي تحلّل لنا السبب الكامن وراء تأليفه المدينة الفاضلة، فهو لون من الهرب من الواقع، ملائم جدّا لعزلته، فمدينته حلم طوباوي بمدينة حكماء مستقبلية، طالما راود الفلاسفة منذ أفلاطون في جمهوريته إلى عصور قريبة"[3].

2- عند التوحيدي:

أما المفكر الذي تبلور عنده مفهوم الاغتراب تبلورا تاما وشاملا بأبعاده المادية والمعنوية- خاصة الاغتراب الاجتماعي- فهو أبو حيان التوحيدي الذي كان مثالا للمثقف المغترب في مجتمعه الذي خاب أمله ورجاؤه فيه، فهو لم يحظ بالمكانة المرموقة التي تليق بمنزلته، ولذلك استوحشت حياته وعاش غريبا في مجتمعه، والنتيجة أنه أحرق كتبه بنفسه، كنهاية تراجيدية احتجاجا منه على وطنه الذي لم يوفرّ له الحياة الكريمة، بل ذاق فيه ألوان الفقر والحاجة والعوز حتى غدا أغرب الغرباء في وطنه. يقول: "وأغرب الغرباء من صار غريبا في وطنه، وأبعد البعداء من كان بعيدا في محل

---

[1]-ينظر: الشعر العربي القديم: دراسة نقدية تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س: ص6- الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، ص35.

[2]-ابن خلكان: أحمد بت محمد: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 153/5 .

[3]-زامل: صالح: تحوّل المثال، دراسة لظاهرة الاغتراب في شعر المتنبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2003، ص 17، 18.

قربه"[1].

وإذن فقد عاش هذا المفكر الكبير حياة بائسة، وكان كثير الشكوى من شدة الضنك وضيق العيش، فكان بؤسه "بؤسا نفسيا أكثر منه بؤسا ماديا، فقد كان يرى كثيرين ارتفعوا في الحياة وهم دونه في الثقافة والمعرفة والأدب والكتابة، فكان يشعر بضجر شديد وبشقاء لا حدّ له، يملأ قلبه حسرة وروعة"[2].

ولعلّ سبب اغتراب التوحيدي يعود إلى علاقته السيئة بمن حوله من كبار القوم وعامتهم، فقد برموا منه كما برم هو منهم، وكان أن ألف كتابا في مثالب بعض الرؤساء وقال عن عامتهم: "طلب الرفعة بينهم ضعة والتشبه بهم نقيصة"[3].

ولتوتر هذه العلاقة بينه وبين أبناء مجتمعه، وإخفاق هذه العلاقة كذلك مع سادة عصره ونظرته المتشائمة إلى الحياة من حوله، فإننا نجد روح الاغتراب تصدر عن كثير من كتبه مثل مقدمة كتاب "المقابسات"[4] في ذمه لأهل زمانه، وكذا في رسائله، كرسالته عن "الغريب والغربة" التي وردت فيها عبارته الشهيرة التي جسّدت معنى الاغتراب الاجتماعي والتي ذكرناها آنفا. ومن هنا نجد أن التوحيدي يشير إلى الغريب بأنّه الشخص الذي يُقتلع من عالمه ولا يمتلك جذور ثقافة تربطه به[5]، وهو بهذه الصورة يقترب من لحظة الانكسار، إذ نراه يقول: "بل الغريب من هو في غربته غريب...الغريب من نطق وصفه بالمحنة بعد المحنة"[6]، وهذا يقودنا إلى تلمّس المعنى النفسي للاغتراب والذي يشكل أشد أنواعه إحساسا بالغربة، حيث يصل الأمر إلى درجة الإحساس بالغربة عن الذات، إذ يتسم الشخص العصابي بالعجز عن إقامة علاقات اجتماعية والافتقار إلى مشاعر الدفء واللين والرقة مع الآخرين. ومن ثم استشعار الغربة عن العالم والإحساس بالفتور والجفاء في العلاقة مع الآخرين[7].

---

[1]-التوحيدي: أبو حيان: الإشارات الإلهية، تحقيق عبد الرحمان بدوي، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1981، ص 115

[2]-ضيف: شوقي: تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات (الجزيرة العربية، العراق، إيران)، ط5، دار المعارف، القاهرة، 2007، ص455.

[3]-م س: ص455.

[4]-العنزي: الاغتراب في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، م س، ص9.

[5]-شتا: نظرية الاغتراب من منظور علم الاجتماع، م س، ص26.

[6]-التوحيدي: أبو حيان: الإشارات الإلهية، تحقيق عبد الرحمان بدوي، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1981، ص114.

[7]-العنزي: فلاح معاشي: انكسار الأحلام في شعر سعدية مفرح، جامعة الشرق الأوسط، 2010-2011م، ص7.

لقد عرف التوحيدي تجربة السجن والنفي والإقصاء، هذه التجربة سببت له معاناة شديدة انعكست على مجمل إنتاجه الفكري –وخاصة شعره– نوعا من الشعور بتأثير الطغيان السياسي الرهيب، وهكذا انشطر عن أمته ليشكل ثقافة مناقضة لتلك التي يريدها الحكام[1].

وانطلاقا من مقولات التوحيدي، فإنّه يميّز بين نوعين من الاغتراب[2]، الأول: اغتراب ناجم عن إقصاء الشخص عن وطنه وثقافته وهو النوع السلبي، أما الثاني: فهو إيجابي، حيث يكون الشخص غريبا في وطنه ويتّسم بنوع من التحدّي ورفض التقولب بأفكار المجتمع، وهذا الذي يقصده التوحيدي بقوله إنه قصيّ عن المعهود[3] أو بعيد عن الشائع.

ومن هنا يكون "المغترب" في تصوّر التوحيدي ومعظم المفكرين العرب والمتصوّفة هو الإنسان الذي يجد ذاته بعيدة عن الجماهير، ولا شك أن هذا يشير إلى اغتراب الانفصال، وهو يختلف عن النوع الثاني من الاغتراب الذي يعني في تصوّر الوجوديين أن المغترب هو الإنسان الذي يفقد ذاته الحقيقية في خضم الجماهير أو الناس[4].

وقد رسم التوحيدي صورة واضحة للمغترب الذي يعاني من الانفصال وعدم التكيف مع بني جنسه، وأثر ذلك في نفسيته وما يلقاه من حزن وأسى، والتي تحدث من خلالها عن ثلاثة أنماط من الاغتراب[5] : وهي الاغتراب عن الوطن والاغتراب داخل المجتمع ثم الاغتراب عن الذات.

ويصوّر التوحيدي مفهوم الغريب في "الإمتاع والمؤانسة"[6]، حين يسأل ابن الجلاء الزاهد: ما صفة هذا الغريب؟ ويجيب هو بلسان ابن الجلاء بقوله: "يا بني هو الذي يفرّ من مدينة إلى مدينة ومن قُلة إلى قُلّة، ومن بلد إلى بلد، ومن برّ إلى بحر، ومن بحر إلى برّ، حتى يسلم، وأنى له بالسلامة مع هذه النيران التي طافت بالشرق والغرب، وأتت على الحرث والنّسل، فقدمت كل أفوَه، وأسكتت كل ناطق، وحيّرت كل لبيب، وأشرقت كل شارب، وأمرّت على كل طاعم، وإن الفكر في هذا الأمر لمختلس للعقل وكارث للنفس ومحرق للكبد". وهذا يشير إلى الاغتراب عن الحياة الاجتماعية

---

[1]–المعوش: سالم: شعر السجون في الأدب العربي الحديث والمعاصر، ط1،دار النهضة العربية، بيروت، 2003، ص 304.

[2]–شتا: نظرية الاغتراب من منظور علم الاجتماع، م س، ص26.

[3]–التوحيدي: أبو حيان: الإشارات الإلهية، م س، ص115

[4]–شتا: نظرية الاغتراب من منظور علم الاجتماع، م س، ص26.

[5]–العنزي: الاغتراب في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، م س، ص10.

[6]–التوحيدي: أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة، ضبط وتصحيح: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، بيروت، 79/2.

الزائفة، والاغتراب عن النظام الاجتماعي غير العادل، وهنا يتحقق اغتراب المسلم الذي يحسّ بوطأة هذه الغربة وسط هذا الحشد الذي قد نخره الفساد. ويصف التوحيدي الحالة النفسية للمغترب بأبيات له في قوله[1]:

إن الغريب بحيث ما حَطّت ركائبُه ذليلُ

ويد الغريب قصيرة ولسانه أبدا كليلُ

والناس ينصر بعضُهم بعضا وناصره قليلُ

وهو هنا لا يتحدث عن المعنى الوجودي للاغتراب، وإنما عن المعنى الحسّي المتمثل في الاغتراب عن الوطن، بدليل قوله فيما بعد: "هذا وصف غريب نأى عن وطَن بُنِيَ بالماء والطين، وبعد عن ألّاف له عهدهم الخشونة واللين، ولعله عاقرهم الكأس بين الغدران والرياض، واجتلى بعينه محاسن الحُدق المراض، ثم كان عاقبة ذلك كله إلى الذهاب والانقراض"[2].

ويصف التوحيدي وصفا فوتوغرافيا الأحوال النفسية للغريب عن وطنه: "وأين أنت من غريب لا سبيل له إلى الأوطان ولا طاقة به على الاستيطان؟ قد علاه الشّحوب وهو في كنّ، وغلبه الحزن حتى صار كأنّه في شنّ"[3]، ثم يقول عنه: "إن نطق نطق خزيان منقطعا، وإن سكت سكت حيران مرتدعا، وإن قرب قرب خاضعا، وإن بعد بعد خاشعا، وإن ظهر ظهر ذليلا، وإن توارى توارى عليلا، وإن طُلب طُلب واليأس غالب عليه، وأن أُمسك أُمسك والبلاء قاصد إليه، وإن أصبح أصبح حائل اللون من وساوس الفكر، وأن أمسى أمسى مُنتهب السّر من هواتك السّتر، وإن قال قال هائبا وإن سكت سكت خائبا، قد أكله الخمول ومصّه الذبول وحالفه النحول..."[4].

ويقترب التوحيدي من معاني الاغتراب الوجودي وحالة المفاصلة بين المغترب والمجتمع الذي يعيش فيه، يقول: "بل الغريب من هو في غربته غريب، بل الغريب من ليس له نسيب، بل الغريب من ليس له من الحق نصيب... إن حضر كان غائبا وإن غاب كان حاضرا، والغريب من إن رأيته

---

[1]-التوحيدي: أبو حيان: الإشارات الإلهية، م س، ص113

[2]-التوحيدي: أبو حيان: الإشارات الإلهية، المصدر السابق ، 113

[3]-م س: 113

[4]-م س: 113

لم تعرفه وإن لم تره لم تستعرفه"[1]. فالغريب عنده من اكتنفته الأحزان وتحكمت فيه الأيام وملأت الحسرات حياته وشتّته الزمان والمكان، لا يستمع إليه أحد وإن رآه الناس لم يلتفتوا إليه، بل هو يحترق في أسى وفي أسف[2].

ويصل التوحيدي إلى أتون الاغتراب بمعناه الصوفي في قوله: "اللهم إنا قد أصبحنا غرباء بين خلقك"[3]، وغربته هذه تتماهى مع تصوّفه وفهمه للدين، فهو يربط –إذن– غربته بغربته الدينية والصوفية، أي بين إحساسه بالاغتراب وبين شعوره الديني بقوله: "اللهم إنهم عادونا من أجلك لأنا ذكرناك لهم فنفروا، ودعوناهم إليك فاستكبروا.. وتعرّفنا بك إليهم فتنكروا، وصنّاك عنهم فتنمروا"[4]. و"المغترب" عنده من اتسمت شخصيته وأحاسيسه وتلبّست بالحزن والتشاؤم والقلق النفسي المستمر، يقول: "يا هذا الغريب في الجملة من كلّه حُرقة، وبعضه فُرقة، وليله أسف، ونهاره لهف، وغداؤه حزن، وعشاؤه شجن"[5].

وقد أرجع عبد الرحمان بدوي "الاغتراب" عند التوحيدي إلى حياته وتجربته في دنيا الناس، وكذا تجربته الروحية، مع ملاحظة التكوين الفنّي والوجودي الذي يجعل أقل الحوادث عنده حدث الأحداث، إذ إن كل حادث عند مثل هؤلاء رمز كما يقول جوته، ولهذا راح الدكتور يبرر –في شيء من التكلّف– هذا الاغتراب ويرجعه إلى أصل التوحيدي، وكونه من الموالي الذين اختلطت فيهم العناصر والدماء فكونت مركبا غريبا، على أنه كان يشعر بواشجة قربى مع الغرباء والأفاقين[6]، ولأنّه –حسبه– نشأ في أسرة تشتغل بالتجارة، وطبيعة التجارة أشد ما تكون تنافرا مع الثقافة بالمعنى الرفيع[7].

وهذا التعليل من الدكتور "بدوي" يعسُر علينا الاقتناع به، خاصة أنه يرجع مسألة الاغتراب عنده إلى أسباب وجذور قد يشترك فيها كثير من أمثال التوحيدي، ومع ذلك لم يبلغنا عنهم هذا

---

[1]–م س: 114.

[2]–الملطاوي: حسن: الله والإنسان في فلسفة أبي حيان التوحيدي، م س، 204.

[3]–ينظر: الإشارات الإلهية: م س، 116

[4]–م س: 116

[5]–م س: 116، 117

[6]–بدوي: عبد الرحمان: مقدمة كتاب الإشارات الإلهية، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1981، ص7.

[7]–م س: ص7.

الشعور الحاد بالاغتراب، وإنما نعتقد أن رهافة حسّ التوحيدي وطبيعة تكوينه وثقافته وميولاته الصوفية الوجودية كانت هي السبب الحقيقي في اغترابه هذا، ولعلّ هذا ما قاده إلى تشريح هذه الظاهرة والحديث عن تقسيماتها، وكذا عن أوصاف المغتربين ومواقفهم وأحاسيسهم، بل إلى تحليل نفسياتهم ووصف شخصياتهم بما لا يقلّ دقة عن التحليل النفسي والاجتماعي لظاهرة "الاغتراب" وأحوال المغتربين عند الفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع المحدثين.

3-عند ابن باجة وابن طفيل والمتصوفة:

عرَف ابنُ باجة الاغتراب بمختلف ضروبه، فاقتفى بذلك أثر الفيلسوف المشرقي "الفارابي" فقد أحبّ العزلة وأحبّ أن يعيش مغتربا عن الناس، فقد ضاق ذرعا بالحياة، فكانت بذلك غربته غربة روحية فلسفية عقلية. وأغلب الظن أن اغترابه هذا كان مصدر إمتاع ومؤانسة له[1]، حيث كان اعتزال الناس هو سبيل المرء الوحيد للعيش الأمثل، وهذا هو شأن المتوحدين المغتربين الذين يسميهم هو بـ"النوابت"، وهم "من لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة"[2]، وهؤلاء هم الأغراب الذين غادروا أوطانهم، وظلوا هناك غرباء في عاداتهم وفي آرائهم وأفكارهم.

فاختلاف هؤلاء الأشخاص في رؤيتهم وإيمانهم بأفكار وعاداتٍ غير تلك السائدة في مجتمعاتهم جعلهم مغتربين معنويا، وبالتالي ماديا، وذلك عندما اضطروا إلى مغادرة أوطانهم فاقدين كل شعور بالانسجام والتوافق مع مجتمعاتهم، وهذا هو صميم المفهوم الفلسفي الوجودي للاغتراب. ويصف ابن باجة هؤلاء المغتربين بقوله: "وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم الغرباء، لأنهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى هي لهم كالأوطان"[3].

فابن باجة هنا يسجل فتحا جديدا في تحديد وضبط مفهوم "الوطن"، فليس هو ذلك الحيّز الجغرافي الذي يحتوي الأهل والقرابة، بل هو ذلك الفضاء الذي تتجسّد فيه أفكار هؤلاء الفلاسفة الذين ألجأتهم الظروف ومحدّدات الثقافة السائدة والتقاليد المحافظة والمنظومة الفكرية الراهنة إلى هجرة أوطانهم والبحث عن ملاذات جديدة للدفاع عن أفكارهم وآرائهم.

---

[1]-بوعلامات: الاغتراب في الشعر الجزائري الحديث، م س، ص19.

[2]-ابن باجة: أبو بكر محمد بن يحيى: تدبير المتوحد، دار سراس للنشر، تونس، 1994، ص13

[3]-م س: ص13.

فالمتوحد إذن عند ابن باجة هو من اعتزل الهيئة الاجتماعية المرهقة بأدناس العرف والعادات والجهل، وتمركز في داخل نفسه. وهؤلاء المعتزلون أو المتوحدون هم عناصر الكمال الناقصة في المجتمعات التي تسودها الأرستقراطية أو الأوليجارشية أو الطغيان[1].

هؤلاء المتوحدون وإن كانوا غرباء في المجتمع الحقيقي، إلا أنّ جرأتهم الروحية تدفعهم إلى مجاورة شروط الواقع وإلى سلوك منهج عقلي يهيئون به أسباب السعادة في الدنيا والآخرة[2].

والظاهر أن ابن باجة تخيل مدينته الفاضلة من حيث فكره بالإقامة فيها، فلزمها ليبُثّ شكواه، فهي مرثيته لما آل إليه مجتمعه[3] من تفكك وضياع، "إنها صيحة يائسة لا يخفّف من وطأتها إلا شيء من الاستسلام والاتجاه في حرارة إلى الله وحده"[4].

ذلك هو التوحد بمعنى الانفراد والاغتراب عن المجتمع بالعزلة الداخلية ومكابدة آلام تلك العزلة عن المجتمع، لا بهدف الهروب والانسحاب، وإنما بدافع التوحّد مع ذاته وفكره دون أن يعتزل الهيئة الاجتماعية التي يعايشها.

من هنا كان "الاغتراب" الذي عاناه "ابن باجة" في واقعه الاجتماعي هو اغتراب عن الأفكار والمفاهيم السائدة، فهو في داخله ينشد صورة المجتمع العادل الذي فيه تأتلف القيم الإنسانية العليا وحين يفتقدها في مجتمعه الذي أنهكته الصراعات يعود إلى ذاته ينكفيء عليها متأملا في تلك الحياة التي يعيش فيها مغتربا بل محكوما عليه بالاغتراب[5].

لا ريب –إذن– أن كتاب "تدبير المتوحد" هو كتاب في "أدب الاعتراف"، والذي يعطي انطباعا لدى قارئه أنه فلسفة تحمل معنى التمرد على قضايا عصره السياسية والاجتماعية والفكرية ولا شك أن هذه النزعة الذاتية ما كان لها أن تطفو على السطح لو لم يكن الإحساس بالذات قويا، في بيئة من شأنها أن تجبر الفرد على الاستسلام الكامل للظروف والنظم الاجتماعية والسياسية السائدة، ومن ثم تتوارى تلك الشخصية خلف الصورة العامة لمجتمع آيل للانهيار أو منهار فعلا ومن

---

[1]–الفيومي: ابن باجة وفلسفة الاغتراب، م س، ص93.

[2]–الفيومي: ابن باجة وفلسفة الاغتراب، م س، ص97.

[3]–م س: ص105.

[4]–م س: ص105.

[5]–م س: ص107.

ثمّ يصبح اعتزال المجتمع والاغتراب عنه هو النمط الوحيد من الحياة الذي له ما يبرره على الصعيد الخلقي "وبذلك تكون العزلة هنا ضربا من الاحتجاج السلبي وهروبا من صراع لم يعد وراءه طائل ونفورا من حياة فانية ملؤها الدماء والشهوات والأطماع"[1].

لقد أعانت الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في الأندلس على بروز مفهوم الاغتراب وتبلوره عند "ابن باجة"، ذلك أنها دفعت الإنسان المفكر والمثقف إلى أن يتخذ من ذاته الباطنة ملجأ يحتمي به من أخطار محدقة من مجتمع فاسد وغير متوافق مع الفرد المتميز الذي يسميه "ابن باجة" بصيغة الجمع: "النوابت"، لأنّ هؤلاء وإن كانوا في أوطانهم –كما يقول– وبين أترابهم وجيرانهم غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى هي لهم كالأوطان، وفي هذه الحال التي يكونون عليها، فإنه يرى أنهم "متى وُجِدوا في المدن الأربع، فإنّ وجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة. ويعنى المتوحّد أنه مقابل المنفرد، أي هؤلاء الثوابت بين غيرهم يُجمع بينهم في المدينة الكاملة فيتوحدون على عمل واحد، فتزول غربتهم وتدوم عليهم السعادة"[2].

وهكذا فابن باجة يجمع في مدينته الكاملة الثوابت أو النوابت من المدن الأخرى أو المنفردين بتوحدهم وإحساسهم بالوعي الذاتي المنفرد والشعور بالغربة الفكرية المتمردة، ليصبحوا شيئا واحدا مع وعيهم الاجتماعي[3]، وفي ذلك عودة من الاغتراب إلى الطبيعة الأولى للإنسان، فهو كائن اجتماعي بطبعه وفطرته ووجوده.

كما نجد "ابن طفيل" يجسّد اغتراب الإنسان في قصته "حي بن يقظان" وذوبان هذه الغربة في الطبيعة، فيصوّر تخطّيه هذه الغربة ليلتحم بالطبيعة، فتكون الطبيعة وما فيها من حيوان ونبات أهلا له، حتى يتطوّر وتنمو مداركه ويصل إلى الكمال، ومن ثم يسمو إلى الحقيقة التي أولها معرفة الله [4].

أما الصوفية، فإنّ غربتهم مزدوجة، فهم مغتربون عن ذواتهم وعن مجتمعاتهم، فغربتهم روحية، وهم يفنون ذواتهم للوصول إلى الذات الإلهية، ومن هنا اختلف اغتراب الصوفية عن اغتراب غيرهم،

---

[1]–م س: ص111، 112

[2]–الفيومي: ابن باجة وفلسفة الاغتراب، م س، ص122.

[3]–م س: ص122.

[4]–الألوسي :عادل: العبقرية والاغتراب، ص60. نقلا عن الاغتراب في الشعر الجزائري الحديث، م س، ص19.

لأنهم على العكس من المغتربين الآخرين لا يعانون من العذاب والألم واليأس والقلق التي هي من النتائج المباشرة لهذه الظاهرة، فهم مستأنسون بوحدتهم من حيث هي سبيلهم للوصول إلى الله[1].

ومن هؤلاء المتصوفة ابن عربي الذي استعمل مصطلح "الغربة" مُعطيا بعدا جديدا لمفهوم "الاغتراب"، باعتباره جعل مجرّد الهبوط الآدمي من الجنّة بمثابة الانفصال الحقيقي عن الله، يقول في كتابه "الفتوحات المكية": "إن أول غربة اغتربناها وجودا حسيّا عن وطننا غربتُنا عن وطن القبضة عند الإشهاد بالربوبية لله علينا، ثم عمرنا بطون الأمهات، فكانت الأرحام وطننا، فاغتربنا عنها بالولادة"[2].

ويعمق هذا المعنى أكثر الصحابيُ الجليل أبو ذر الغفاري، وإن كان متقدما بقرون طويلة عن ابن عربي —حين يقول– وقد اختل ميزان العدل بين طبقات المسلمين في أوائل العهد الأموي، وتهافت الناس على الملذات الدنيوية بقوله: "يولدون للموت ويعمرون للخراب ويحرصون على ما يفنى ويتركون ما يبقى، لا حبذا المكروهان الموت والفقر"[3].

وهكذا فإنّ الاغتراب في الفكر الديني والفلسفي قضية تزامنت مع نزول الإنسان إلى الأرض، حيث اغترب عن وطنه الأول —الفردوس– وهذا ما وجدناه عند ابن عربي —كما تقدم– مما أوجد علاقة وطيدة بين الاغتراب والخطيئة. هذه العلاقة تفسّر احتفاء البيئة الدينية بهذه القضية (الاغتراب) فيكون نتاج مفهوم الاغتراب في البيئة الدينية هو انفصام الإنسان عن نفسه إثر تحوّله إلى الكون أو إلى النظام والمؤسسات وسائر الماديات الأخرى التي أبعدته عن عالمه الداخلي[4] وهذا المعنى الديني للاغتراب هو الأصل، لذلك فهو وثيق الصلة بكل معاني الاغتراب في البيئات الأخرى. فالجامع بين كل هذه المعاني هو الصراع بين الذات الإنسانية والآخر، أيا كان هذا الآخر، والذي يهدّدها بالانفصام والهدم[5].

والملاحظ أيضا أن وعي الإنسان بظاهرة الاغتراب يبدأ بإحساس غامض بنشدان الأمن

---

[1]–بوعلامات: الاغتراب في الشعر الجزائري الحديث، م س، ص20.

[2]–ابن عربي: محيي الدين: الفتوحات المكية، م س، 528/2

[3]–إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، ص33.

[4]–عبد الفتاح: كاميليا، الشعر العربي القديم: دراسة نقدية تحليلية لظاهرة الاغتراب، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2008، ص5.

[5]–م س: ص6.

المفقود. وفي إلياذة "هوميروس" يصوّر لنا الشاعر هروب أولئك الذين ينشدون الأمن ولا يجدونه كما يصوّر لنا في "الأوديسة"[*] من لا قلب له ولا قبيلة ولا وطن، فصوّرا انعدام الأمن والخوف والضياع والتآمر والتناحر، وعجز الإنسان منتصرا أو مهزوما، عن تحقيق الأمن الذي ينشده، حتى لو أنه هرب من ميدان القتال لينجو بحياته، فإنّه سيموت بخزيه وبعاره. كما عبّر الدين اليهودي عن نفس الفكرة، حين يصف حالة "أبرام" قبل أن يصير "إبراهيم" وهو حائر بين يقظته ونومه، وبين وجوده ووعيه[1]. ويؤصّل الدين حالة الاغتراب في صميم الوجود المزدوج للإنسان (الجسد والروح): الجسد أرضي ترابي والروح إلهي متسام، والإنسان معذب بين قواه المتصارعة، يتنازعه ضمير معذب وجسد مكدود.

فالاغتراب في الفكر الديني والفلسفي حالة حتمية –كما ذكرنا– لا مفر منها، وحياة الإنسان في الأرض إن هي إلا غربة عن وطنه الأسمى، وطنه السماوي، كما رأينا ابن عربي يصرّح بذلك[2].

ثانيا: عند الفلاسفة الغربيين:

لاقى مفهوم الاغتراب في العصر الحديث مزيدا من الاهتمام والدّرس، حيث تعقدت الحياة الإنسانية وتشابكت قضايا الإنسان مع الوجود، ومن ثمّ زاد الوعي بمشكلات هذا الإنسان، وقد عرفت ظاهرة "الاغتراب" في مختلف المجتمعات وعبر مختلف الأزمنة، وإن لم يكن هذا المصطلح قد اتخذ أبعادا فلسفية مختلفة، كما هو الحال في العصر الحديث.

وعلى الرغم من تعدّد آراء الفلاسفة والمفكّرين في مفهوم الاغتراب، إلاّ أن معظمهم يرون أن الإنسان المغترب يعاني من توتّر نفسي وقلق شديد مع شعور بعدم القدرة على الانسجام مع المجتمع، والإحساس بالضياع وفقدان الحرية، أو فقدان القدرة على المواجهة أو الانسجام مع الذات[3]، ويتسم وضع الإنسان المغترب بالعجز وعدم القدرة على تقرير مصيره أو حتى على

---

[*]-صوّرت الإلياذة والأوديسة لـ"هوميروس" اغتراب الإنسان أمام الطبيعة والقوى المحركة لها، وجسّد "هملت" شكسبير الإنسان المغترب عن كل ما حوله و"الملك لير" المغترب عن العالم الخارجي، كما نجد الشخصيات المغتربة عند "بلزاك" في "الكوميديا البشرية"، ثم في روايات "ديكنز". ينظر: الحسّ الاغترابي في أعمال روائية لغسان كنفاني، م س، ص289.

[1]-إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، ص36.

[2]-ابن عربي: الفتوحات المكية، م س، 528/2.

[3]-التميمي: حسام عمر: تجربة الاغتراب عند فدوى طوقان، ص124.

المشاركة في صنعه، وكذا بتهدّم وانحلال القيم وتناقضها وازدواجية تفسيرها، هذا في المرحلة الأولى[1]، أما في المرحلة الثانية في وعي الإنسان لوضعه في المجتمع، فتتصف بعدم الرضى ورفض الأوضاع والقيم والثقافة السائدة، وترافق هذه الأحاسيس مشاعر العجز والقلق والإحساس بالظلم والقهر والاقتلاع والنفي والغضب والتمرد، وتكون المرحلة الثالثة[2] في ردّة فعل الإنسان المغترب واختياره بين التمرد الفردي أو الثورة، أو الهروب والخضوع والانسجام مع الواقع المسبّب للاغتراب، ومن ثم الهرب واللامبالاة واليأس والرضوخ للأوضاع القائمة والتعاون معها قهرا.

إن ظاهرة الاغتراب تعدّ جزءا من نسيج الحياة الثقافية والاجتماعية، وهي تأتي نتيجة لإكراهات شتى تتمثل أساسا في القمع التاريخي والسياسي والأخلاقي والتربوي والاقتصادي.

والاغتراب ليس نتيجة وحسب، بل هو نتيجة وسبب في آن واحد، ذلك أن ممارسة القمع والإرهاب ظاهرة اغترابية في حد ذاتها، وهكذا تتداخل الظاهرتان في كينونة واحدة يتعانق فيها السبب بالنتيجة والشكل بالمضمون[3].

1- الاغتراب في الفلسفة اليونانية:

تشير بعض الدراسات إلى أن الجذور الأولى للاغتراب كاصطلاح فلسفي هي جذور يونانية، ويرتد هذا المفهوم إلى فلسفة أفلاطون، فهو أول من أسس لفكرة الاغتراب بوعي، وذلك حينما قسّم العالم إلى مطلق ووجود، والمطلق هو عالم المثل، والوجود هو عالم الظلال والصور المشوهة، ثم كانت جمهوريته تجسيدا لهذه الفكرة الاغترابية[4]. والمثال هو ما كان أفلاطون يطمح إلى تحقيقه أو هو الصورة التي كان يريد لمجتمعه أن يكون عليها، لأنّه لم يكن يشعر بالرضا عنه، "فقد كان أفلاطون مغتربا بالنسبة إلى أخلاقيات عصره ومجتمعه، وما اعتبار الواقع ظلا لفكرة كانت تتمحور في ذهنه طوال حياته سميّت بالمثال، إلا تأكيدا على وجود الاغتراب"[5].

ويتضح في محاورات أفلاطون وخاصة في كتابه "الجمهورية" مفهومه السابق، حيث يعتبر هذه

---

[1]-بركات: حليم: اغتراب المثقف العربي، مجلة المستقبل العربي،عدد2، مجلد7، 1978، بيروت، ص106.

[2]-م س: ص106.

[3]-أبو شاويش وعواد: الاغتراب في رواية البحث عن وليد مسعود، م س، ص125.

[4]-زامل: صالح: تحول المثال، م س، ص12، 13.

[5]-محمود: إبراهيم: الاغتراب الكافكاوي، مجلة عالم الفكر، م س، مجلد15، عدد2، 1984، ص82.

الظلال تبدو وكأنها صورة حقيقية لعالم الحقيقة، فيعيش الإنسان بذلك حالة أشبه بالاغتراب[1]. وبالنسبة لأفلاطون فإنّ الإنسان فقدَ عالمه الحقيقي وأن عالمه الأرضي عبارة عن ظلال توهمها الإنسان وآمن بها، في حين كان وجوده الحقيقي في عالم المثل، ولذلك اعتبر أن هذا الوجود نوع من الانفصال بين الإنسان وبين وجوده الحقيقي أي جوهره[2].

وقبل أفلاطون عُرف سقراط بعبارته المشهورة "اعرف نفسك، واتبع الرب الصغير، ضميرك"[3]، فاعتُبر نموذجا حقيقيا للاغتراب، فاغتراب الإنسان عن ذاته يعني عدم وعيه لنفسه[4].

ونستطيع أن نستخلص من أفكار أفلاطون عن الإنسان بالذات (المثال) –الذي تتحقق فيه كمالات النوع الإنساني، والذي هو معيار ما هو إنساني– أنه يدرك حالة اغتراب الإنسان كما هو في الواقع عن ذاته الحقّة، وأن ما هو كائن ناقص وشائه، فإنه كائن مسخه واقع مجتمع عبودي مغترب[5].

2– الاغتراب في الفلسفة الغربية الحديثة:

أ– عند روسو:

يقول محمود رجب: "لم يدّخر روسو جهدا في دفع معاصريه إلى الوعي بالذات، والنظر إليها على أنها مشكلة يجب أن تلقى منهم مثلما لقيت منه هو نفسه أكبر قدر من العناية والتفكير"[6].

وعلى خلاف الرواقيين، يذهب روسو إلى أن التحرر من الضياع وتجاوز الاغتراب الذاتي يكون بالتوجّه إلى داخل النفس، حيث السكينة وحرية عدم الاكتراث، لا باعتزال العالم الخارجي الحافل بالشرور[7].

لعلّ "روسو" هو أول من استخدم لفظة الاغتراب عندما تحدث عن اغتراب حقوق الفرد

---

(1)–أفلاطون: الجمهورية: دراسة وترجمة د.فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004، ص403-408.

(2)–جمعة: منى أبو القاسم: الاغتراب الفكري والاجتماعي في الشخصية القومية العربية، م س، ص17.

(3)–زامل: صالح: تحول المثال، م س، ص12.

(4)–إبراهيم محمود: الاغتراب الكافكاوي،م س، ص82.

(5)–إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، ص12، 13.

(6)–الفيومي: ابن باجة وفلسفة الاغتراب، م س، ص76.

(7)–م س: ص77.

الطبيعية لصالح المجتمع[1]، يقول: "أن تغترب يعني أن تعطي أو أن تبيع، فالإنسان الذي يصبح عبدا لآخر لا يعطي ذاته، وإنما يبيع ذاته على الأقل من أجل بقاء حياته، أما الشعب فمن أجل ماذا يبيع نفسه"[2].

فالفرد في نظر "روسو" عندما يتخلى لأفراد آخرين عن حقوقه ودوره في ممارسته للسيادة الخاصة به، فإنّه بذلك يأخذ طريقه إلى العزلة داخل وطنه، ومن هنا يأتي الشعور بالعزلة التي هي مظهر أساسي من مظاهر الاغتراب، ولكن في نظر "روسو" فإن هذا النوع من "الاغتراب" إيجابي، لأنّه يشتمل على تضحية الفرد لتحقيق هدف نبيل يتمثل في قيام الدولة والمجتمع، وبموجب ذلك تنتقل الحقوق الطبيعية للفرد إلى الدولة[3].

ومعنى ما تقدم أنه نتيجة "للعقد الاجتماعي"، يتخلى الإنسان عن حريته الطبيعية مقابل وضع يديه على كل ما يشتهي، أي أن الفرد يقدم لجماعته شخصه وقواه، وهذا في نظر روسو ضروري لجعل الشخص جزءا لا ينفصل عن الكل، وبذلك يأخذ الاغتراب صورته الإيجابية[4].

أما المفهوم السلبي للاغتراب فهو اغتراب اجتماعي في ماهيته ثم يتحول إلى اغتراب نفسي، يقول: "أن تغترب يعني أن تعطي أو تبيع..."[5].

وهكذا أدخل "روسو" مفهوم الاغتراب في صميم نظريته للعقد الاجتماعي. لقد "نظر روسو إلى موضوع الاغتراب كإشكالية مصاحبة للفرد في علاقته بمجتمعه، وهي تعني عنده التخلي عن الذات (Soi) لصالح الأنا الاجتماعي... وهكذا تتم عملية التخلي التدريجي عن الحرية الطبيعية للشخص، وكذا التخلي عن حقوقه ليندمج في الجماعة، ومن ثم يقدم نفسه كآخر لا كذات مستقلة"[6].

---

[1]–شتا: نظرية الاغتراب، م س، ص32.

[2]–روسو: جان جاك: العقد الاجتماعي، ترجمة عبد العزيز لبيب، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011، ص84.

[3]–ينظر: العقد الاجتماعي م س، ص 93، والاغتراب في الشعر الجزائري الحديث، م س، ص8.

[4]–شتا: نظرية الاغتراب، م س، ص32.

[5]–وهبة: مراد: الاغتراب والوعي الكوني، عالم الفكر، م س، مجلد 10، عدد1، ص99. والعبارة الواردة في "العقد الاجتماعي" هي: "أن يتنازل المرء هو أن يهب أو أن يبيع"، ينظر: العقد الاجتماعي، م س، ص 84.

[6]–بوطارن: محمد الهادي: الاغتراب في الشعر العربي الرومانسي: مقاربة موضوعاتية للخطابات الشعرية، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2010، ص29.

والاغتراب عند "روسو" يحدث عندما تتقيد حرية الإنسان في مجتمع طبقي، وبذلك يكون المجتمع الطبقي مجتمعا مغتربا، يغترب فيه الكادحون عن كل شيء، حيث يجردهم الرأسماليون من كل ما يكون لديهم، وإذا كانت الدولة توفّر لهم الحماية، فإنما تفعل ذلك للمحافظة على سلامة أدوات الإنتاج والذي هو في خدمة الطبقة الرأسمالية[1].

فالإنسان –إذن– عند روسو مغترب، برغم أنه ولد حرّا، ولكن فرضت عليه قيود المجتمع من أجل الجماعة، ورغم هذا الاغتراب الذي يكون فيه الإنسان مقيّدا بالآخرين، فإنه لا يتنازل عن خصائصه الجوهرية، فهو وإن اغترب عن ثروته بتنازله عنها، لكن خصائصه الجوهرية أي شخصيته غير قابلة للاغتراب، وبذلك يكون الاغتراب في منظور روسو محكوما بالعقد الاجتماعي[2]. فاغتراب الإنسان –إذن– عن طبيعته إنما هو من خلال العيش في وسط اجتماعي مفروض ومصطنع[3]، وهذا معنى قوله في نقده لمجتمع المدينة: " فالإنسان يخسر جراء العقد الاجتماعي حريته الطبيعية وحقا لا محدودا في كل ما يستهويه ويمكنه الوصول إليه"[4].

ويشير "روسو" إلى الآثار السلبية التي تحوّل الإنسان عن طبيعته الأصلية، فيغترب عنها ويتحول إلى إنسان زائف، حيث تستبدل دوافعه وعواطفه منذ الطفولة بنماذج مصطنعة من السلوك، وتمتد عملية الإفساد من المدينة إلى الريف نتيجة لهيمنة المجتمع الحضري، ويسحق ركب الاغتراب سحر الطبيعة ويكرس التناقض بين المدينة والريف، فتزداد المدن غنى ويزداد الريف فقرا. وبهذا يربط روسو بين مصادر الاغتراب ومظاهره، فيربط الظاهرة بتركز المال والثروة في المدن[5]. ولكن إشكالية "العقد الاجتماعي" كما تحدث عنه "روسو" بين الفقراء والأغنياء أنه لا يتم بين طرفين على قدم المساواة، بل بين طرف قوي وآخر ضعيف، فيُرغَم الضعيف على الاغتراب عن كل شيء مقابل لا شيء أو بالأحرى مقابل استعباده[6].

يقول "روسو": "أنت في حاجة إليّ، لأنني غني وأنت فقير، دعنا إذن نعمل عقدا كل منّا مع

---

[1]–جمعة: منى أبو القاسم: الاغتراب الفكري والاجتماعي في الشخصية القومية، م س، ص23.

[2]–ينظر: الاغتراب الفكري والاجتماعي في الشخصية القومية، م س: ص24 والاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س: ص42.

[3]–إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، ص60.

[4]–روسو: العقد الاجتماعي، م س، ص100.

[5]–إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، ص61.

[6]–م س: ص64.

الآخر، سأمنحك شرفا بأن أسمح لك بخدمتي شريطة أن تعطيني القليل الذي لم تتخلّ عنه بعد، في مقابل العناء الذي سأتحمله في الإشراف عليك"[1]، وبذلك يبلغ الاغتراب أقصاه لأن "العقد الاجتماعي" لا يستخدم إلا للإبقاء على الفقير في فقره والغني في الوضع الذي اغتصبه، بل تتحول القوانين إلى أدوات لنفع الذين يمتلكون، والإضرار بأولئك الذين لا يمتلكون شيئا[2].

وهكذا يمكن القول: إن فكرة الاغتراب عند "جان جاك روسو" قد بلغت درجة النضج، واستطاع معها أن يدرك جانبها الإيجابي وجانبها السلبي[3]. جانبا إيجابيا وهو أن يسلّم الإنسان ذاته إلى الكل، وأن يُضحّي بها في سبيل هدف نبيل كقيام المجتمع أو دفاعا عن الوطن، وجانبا سلبيا وهو أن يتحول الإنسان إلى سلعة للبيع، وأن يصبح شيئا يفقد الإنسان معه وفِيهِ ذاته وجوهره.

ولعلّ الجذور الاجتماعية لمفهوم الاغتراب عند "روسو" إنما ترجع إلى طبيعة حياة "روسو"، فمن المعروف أنه عاش غريبا بين البشر، وكان يشعر أنه غريب عن العالم، فقد كانت معارضته للمجتمع وعدم رضوخه لمسلّماته الفكرية والاجتماعية والسياسية مما جعله يتمرّد وينعزل عن الناس وينطوي على نفسه[4].

ب– عند هيجل:

جاء "هيجل" ليعطي لمصطلح "الاغتراب" بعدا آخر، بعد أن أعطاه اتجاها فلسفيا لم يظهر من قبل عند "روسو"، فقد كان العصر الذي عاشه "هيجل" لا يخلو من تأزم وتمزق، والأزمة التي صدرت عنها فلسفته هي أزمة إنسان يعيش في مجتمع يعلو عليه وهو غريب عنه، بمعنى أننا أمام إنسان يحسّ التناقض الحاد بينه وبين مجتمع مكون أساسا من مؤسسات وقوانين تستبعد هذا الإنسان، وهو في الحقيقة الخالق لها جميعا.

وقد وصف "هيجل" حالة التمزّق والانحلال التي كانت تعاني منها ألمانيا بقوله: "إن الدولة

---

[1]– روسو: العقد الاجتماعي، م س، ص90. ذكر المترجمون هذا القول بعبارات مختلفة ومتباينة أحيانا، ولكنها تحمل معنى متقاربا.

[2]–الفيومي: ابن باجة وفلسفة الاغتراب، م س، ص81.

[3]–م س: ص82.

[4]–زامل: تحول المثال، م س، ص23.

الألمانية في العقد الأخير من القرن الثامن عشر لم تعد دولة"[1]، دولة لم يكن لها جنديا واحدا، بلا دخل تقريبا، وحيث تمارس فيها كل ألوان الجشع والنزوات والرشاوى، وحيث ينتشر الرق، والفلاح يقترب من وضع السوائم، والأمراء يؤجرون رعاياهم كمرتزقة في بلاد أجنبية[2].

و"الاغتراب" عند "هيجل" حقيقة أنطولوجية متأصلة في طبيعة ووجود الفرد، وذلك حين تأتي المواجهة بين ما يبدعه الإنسان من فنّ ولغة وعلم وبين الأشياء الخارجية المغتربة عنه. ويتمثل أصل الاغتراب عنده في انقسام الذات إلى فاعل ومفعول به، ذلك أن النفس –الذات– ليست فقط ذاتا تسعى إلى تشكيل العالم طبقا لمقاصدها وأهدافها، ولكنها في نفس الوقت موضوعا يتحدد طبقا للصورة التي يرسمها الآخرون له[3].

وبالنظر في أعمال "هيجل" خاصة كتابه "ظاهريات الروح"، فإنّه يتحدّث عن الطابع المزدوج لمفهوم الاغتراب الذي يشير إلى سلب المعرفة وسلب الحرية باعتبارهما بعدين أساسيين يقوم عليهما الفهم النسقي لمفهوم الاغتراب. فالروح المغترب –عنده– هو الذي يكون وعيُه ذا طبيعة منقسمة ومزدوجة ومجرّد كائن متضاد[4]، وإنما يحدث اغتراب الروح تحت وطأة الحضارة، ممّا ينتُج عنه "انتقال" أو "تخلّي"، أو ضياع الذات في بؤرة الجوهر الاجتماعي[5].

من هذا المنطلق عرّف هيجل "الاغتراب" "بأنه حالة اللاقدرة أو العجز التي يعانيها الإنسان عندما يفقد الفرد سيطرته على مخلوقاته ومنتجاته وممتلكاته، وبهذا يفقد الفرد القدرة على تقرير مصيره والتأثير في مجرى الأحداث التاريخية بما فيها تلك التي تسهم في تحقيق ذاته"[6].

فالاغتراب عند "هيجل" هو نقيض "الحرية"، وهي "أن يكون الإنسان واحدا مع نفسه"[7]، أما الاغتراب فيعني "انفصال الإنسان عن ذاته وعن أفعاله وعن الآخرين، انفصالا تبدو معه هذه

---

[1]–زيدان: عبد القادر عبد الحميد: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2003، ص12.

[2]–م س: ص12.

[3]–إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، ص78، 79.

[4]–شتا: نظرية الاغتراب، م س، ص35.

[5]–عبد الفتاح:كاميليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س، ص07.

[6]–بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س، ص37.

[7]–الفيومي: ابن باجة وفلسفة الاغتراب، م س، ص86.

الأمور كلها وكأنها غريبة عنه وعدوّة له، أي عدم امتلاك الإنسان لذاته وضياعها واستلابها على نحو يؤدي إلى الوقوع في العبودية بأصنافها المختلفة"[1].

ويستخدم "هيجل" مصطلح "الاغتراب" بمعنيين[2]: الأول انفصال الذات عن الجوهر الاجتماعي، وهذا الانفصال ينتج عن انعدام وعي الفرد بحقيقة وجوده، وأن ما يبدو خارج الذات وكأنه ضدّها هو من صنعها. أما المعنى الثاني: فهو تنازل الفرد عن استقلاله الذاتي وتوحّده مع الجوهر الاجتماعي، أي أن هيجل يرى أن الإنسان مغترب بالضرورة، إما عن ذاته أو عن مجتمعه، فهو يسير عبر مدارج نموّه من الاغتراب الاجتماعي إلى الاغتراب الذاتي[3].

ويتجاذب قضية "الاغتراب" عند "هيجل" بعدان أساسيان: الأول هو الضرورة، والتي تعني عنده الاعتماد على الطبيعة ورضوخ الإنسان لما تفرضه من حدود[4]، أما البعد الثاني فهو الحرية، وقد فهمها من خلال العلاقة الجدلية التي تجمع بين مفهوم الحرية من جهة ومفهوم الضرورة من ناحية أخرى.

وإذا كان هدف الإنسان عند "هيجل" هو الحرية التي يسترجع عن طريقها ذاته، فإن هذه الحرية لا تتحقق إلا داخل علاقة جدلية بينها وبين الاغتراب، وهنا يدخل عنصر المعرفة الذي يساعد الذات على معرفة حقيقتها، ليس على أنها شيئا آخر أكثر من ذاتها ولا التجريد النظري للأنا، ولكن الأنا الذي داخله الآخر، ومن ثم يؤكد "هيجل" على أن الإنسان لا يتطور ولا يترقى مؤكدا حريته إلا في علاقته بذلك الآخر الذي يحمله في صميم وجوده[5]. وهنا يقصد هيجل الحرية الحقيقية، ويرى أن بلوغها ممكن، لأنها ضاربة في أعماق الشخصية الإنسانية والعملية التاريخية، أما الحرية الصورية التي تختزل كل شيء في إرادة عامة، والتي تبدو كما لو كانت خليطا من الإرادات الفردية المتصارعة، حيث يسعى كل فرد إلى فرض إرادته على الآخرين، فإن هذه العملية تؤدي إلى أن يعمّ الاستبداد حيث تبيح الليبرالية الضّحلة لإرادة واحدة أن تزيح الإرادة العامة وتحل محلّها، وهذا الاستبداد سيضع "شبح الحرية" مكان الحرية الحقيقية التي تقوم على حق الحكم وحق

---

[1]-م س: ص86.

[2]-إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، ص81.

[3]-إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، المرجع نفسه، ص81.

[4]-شتا: نظرية الاغتراب، م س، ص37.

[5]-م س: ص39.

النقد[1].

يميّز "هيجل" نوعين من "الاغتراب"، الأول: الاغتراب المتمثل في عملية السلب، والتي تتم فيما بين الإرادة العامة والإرادة الخاصة، والتي تتحوّل بمقتضاها الإرادة الخاصة إلى عامة، وذلك عن طريق خضوع الفرد للمجتمع بالتشرّب والاستيعاب الذي يأخذ الفردَ من عزلته لكي يُطمس في الواقع الاجتماعي[2]. أما النوع الثاني فهو اغتراب الانفصال، وأول أنواعه انفصال الذات عن العقل الموضوعي نتيجة لعدم وعيها به وتشربها له[3]. هذا النوع من الاغتراب (الانفصال) هو الذي يعطي للتاريخ ديناميته، ومن ثم كان التاريخ عنده عملية ديالكتيكية وروحية معا[4].

وأثار هيجل –وهو بصدد التمييز بين أنواع الاغتراب على مستوى الشخصية والنظم الاجتماعية والثقافية– قضية جوهرية ما زالت تمارس تأثيرها على الفكر الحديث والمعاصر، وهي أن اغتراب الشخصية يكمن في الصدام القائم بين ما هو ذاتي وما هو واقعي، فضلا عن اغتراب الصدام بين الذاتي والموضوعي وما يترتب عنه من فقدان السيطرة الفردية، وهناك الاغتراب الفكري أو العقلاني نتيجة للقهر والطمس الناجم عن خضوع شخص ما لشخص آخر يمارس قواه وسلطته الكاملة على تلك الشخصية[5].

وهكذا فإننا لا يمكن أن نطرح موضوع الاغتراب إلا وطرحت معه قضية الحرية، ومن ثم نجد هيجل يميّز بين نوعين أو جانبين للحرية: جانب سكوني يرتبط بالخضوع للعقل الموضوعي الذي يتحقق عن طريق التثقيف الذاتي والتربية الذاتية، وهي التي ينظر إليها "هيجل" على أنها تجسيد للحرية العاقلة، وهذا الجانب يرتبط مباشرة بقضية اغتراب الخضوع عن طريق المعرفة، في حين نجد أن الجانب الثاني للحرية وهو الجانب الديناميكي مرتبط بالحرية الروحية الباطنة، التي نصادفها لدى رجال الفكر، والتي لا يكون لأي نظام سياسي أي سلطان على تطورها الباطني، وهي التي تمكننا من بلوغ أعلى صور الحضارة[6]. ومن هنا كان التاريخ البشري تاريخ صراع من أجل اعتراف

---

[1]–إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، ص91.

[2]–شتا: نظرية الاغتراب، م س، ص43.

[3]–ينظر: نظرية الاغتراب: م س، ص42 والاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، م س، ص31.

[4]–شتا: نظرية الاغتراب، م س، ص43.

[5]–م س: ص44.

[6]–ينظر: نظرية الاغتراب: م س، ص40 والاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، م س، ص32.

الآخرين بحرية الذات واستقلالها، وهو أيضا صراع الشخصية لإثبات ذاتها والحصول على اعتراف الآخر بالأنا، دون إنكار تلك الذات لحقوق الآخر في الوجود والبقاء، وهو ما يؤدي إلى التفاعل معه والحصول على الإقرار والاعتراف الذي تبحث عنه هذه الذات لتؤدي دورها في الحياة، وتأخذ مكانها في حركية التاريخ[1].

والخلاصة أن هيجل يستعمل مصطلح "الاغتراب" "Enfrendung" بصورة مزدوجة، فهو أحيانا —وفي بعض معالجاته- يستعمله في سياق الانفصال "Séparation" وفي مواضع أخرى من بحوثه يعطيه معنى التخلّي أو التنازل "Relinquishment" الذي يشير إلى علاقة متحللة بين الأفراد ومجتمعاتهم، وهذه الفكرة لم تطرح قبل هيجل، فهو قد طرحها على أساس أن انفصال الفرد يكون بينه وبين الجوهر الاجتماعي غير الشخصي، ويؤدي هذا الاستعمال إلى مفهوم الانفصال عن النفس أو الاغتراب الذاتي "Self alienation" الذي يبحثه هيجل بوصفه متعلقا بطبيعة الإنسان[2]. أما مفهوم التخلي عنده فمعناه اتحاد الفرد بالجوهر الاجتماعي نتيجة لتنازل ذلك الفرد عن فرديته[3].

- تجاوز الاغتراب عند هيجل:

يرى هيجل أن الإنسان المغترب بالمعنى التاريخي هو ذلك الإنسان الذي يعيش في عالم ميّت لا إنساني، عالم وصفه هيجل بأنه حياة متحركة للأموات[4]، كما يرى -علاجا لحالة الاغتراب التي يعانيها الإنسان- أن يعود إلى الحب الحقيقي الذي يحول بين أفراد المجتمع وبين الوقوع في التضاد والتناقض، حيث يتم تجاوز مرحلة الفردية إلى مرحلة الاتحاد الكامل بعكس "روسو" الذي نادى بالعودة إلى الطبيعة.

لقد كان هيجل يرى أن على الفكر أن يتخطى مرحلة الفوضى التي تميّز الحياة الإنسانية إلى مكانة أسمى من الثقافة تعود منها الروح وقد اكتسبت درجة أسمى من الوعي[5]. هذا التوحد الكامل بين الفرد والأفراد الآخرين —برأي هيجل- لا يكون إلا بما يسميه بـ"التسامي" أي التخلّي عن

---

[1]-بوطارن: الاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، م س، ص33.

[2]-النوري: قيس: الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا، عالم الفكر، م س، مجلد10، عدد1، ص20.

[3]-م س: ص21.

[4]-بوطارن: الاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، م س، ص33.

[5]-زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س، ص18.

الاستقلال والأثرة، وإن كان هذا التسامي لا يعني انعدام الفردية، لأنّه في الحب تبقى الفردية[1]. لكن هذا التسامي يكون تحقّقه ممكنا إذا اندمجت المصالح الخاصة والعامة، وتمكّن الفرد من تحقيق مصيره، والتمتّع بالحرية الحقيقية في ظل دولة مركزية قوية[2].

ويرى هيجل أن الدين إلى جانب الحاجة إلى الفلسفة هو الذي يتم به التسامي إلى الحب، يقول: "ممارسة الدين هي الأقدس والأجمل في كل الأشياء، إنها محاولتنا لنوحد التناقضات التي يستلزمها نموّنا لإظهار الوحدة بين عناصر طبيعتنا في المثل الأعلى، كوجود تام غير مضاد للحقيقة"[3]، كما ركز هيجل كذلك في مقاله عن "فيخته وشيلنج" على الحاجة الملحة للفلسفة بوصفها حلّا للتناقض المتأصل في الطبيعة الإنسانية، ومن ثمّ تحقيق التوافق بين العقل والجسد"[4].

ج- عند ماركس:

يرى ماركس أن الاغتراب يتجلى في عملية سلب العامل نتاج عمله، ومن ثمّ افتقاد العامل للمغزى الذاتي والجوهري للعمل الذي يقوم به الإنسان وما يصاحب ذلك من الرضى والفخر والسعادة. وهذا هو سبيل الاغتراب عن النفس، وذلك بسبب اختفاء هذه المزايا عن العمل الحديث[5]. هذا مع ما يرافق هذا الاغتراب الاقتصادي من اغتراب سياسي بوضع الرعية تحت وطأة الملكية الخاصة، وهذا ما يُعدِم -في نظر ماركس- إنسانية الإنسان، فالإنسان المغترب في نظره "ليس في الحقيقة إنسانا، لأنّه لا يعرف نفسه، لأنّه لم يَعِ تاريخه وإمكاناته، والإنسان غير المغترب هو الإنسان الحقيقي، وهو سيّد مصيره وما ينتجه، وهو الذي يحقق لنفسه الحرية"[6]، ذلك أن اغتراب العامل عن ناتج العمل وعن العمل نفسه يجعله لا يحس بالانتماء إلى العمل، كما أنه يجعله يشعر أن العمل لا ينتمي إلى ماهيته الإنسانية، ومن ثم فإنّ الإنسان لم يعد يشعر بحريته في أفعاله المتعلقة بالعمل وعملية الإنتاج[7].

---

(1)-إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، ص79.

(2)-بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س، ص38.

(3)-إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، 80.

(4)-م س: 81

(5)-بوطارن: الاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، م س، ص37.

(6)-م س: ص39.

(7)-شتا: نظرية الاغتراب: م س، ص123.

وينظر ماركس إلى الاغتراب باعتباره العملية التي يفقد فيها المرء قدرته على التعبير عن ذاته، والتي تحولت وصارت تبدو متمثلة في استغلال إنتاج العامل بواسطة الرأسمالي[1]. وهو يشير هنا إلى وظيفة الاغتراب بالنسبة إلى طبقة البروليتاريا، والتي تشعر بذاتها مسحوقة بواسطة الاغتراب، ومن ثم تدرك حقيقة وضعها اللاإنساني، والذي يعتبر شكلا من العبودية، والتي تعتبر بدورها نتاجا لعلاقة العامل بالإنتاج وبعمله كذلك[2].

وإضافة إلى هذا التحليل والتفسير الاقتصادي لظاهرة "الاغتراب" يطرح ماركس جملة من المفاهيم المتعلقة بالاغتراب، فكتاباته هي أول تعبير واضح لفكرة "التشيؤ Reification" أي تحويل التعبير المجرّد إلى واقع حسي، إذ يحوّل المجتمع الرأسمالي جميع العلاقات الإنسانية الشخصانية إلى علاقات حسية بين أشياء أو سلع، بحيث تتحول العلاقات الاجتماعية إلى علاقات بين أشياء تتّسم بخصال البشر، الأمر الذي يؤدي إلى وقوع البشر في حوزة الأشياء، فيمنحون ثقتهم للأشياء وليس لبعضهم البعض[3]، ومن ثم تُمنَح هذه الأشياء أوصافا وخصالا لا يتصف بها غير الإنسان[4]، ويصبح بالتالي ذلك الإنسان ملحقا بالآلة كمجرد جزء منها[5].

ويرى ماركس أن الاغتراب ليس شيئا مفروضا على الإنسان من القوى الخارجية بل نظر إليه على أساس أنه نشاط من العلاقات الانتاجية في مجتمع رأسمالي، "فالإنسان لا يخلق الله فقط في نفسه، وإنما هو يخلق من نفسه كذلك قوانين ومبادئ ومؤسسات وفلسفات وسلعا ورؤوس أموال، ويفترق عنها مغتربا كأنها لم تكن له وليس هو مصدرها"[6]. وهكذا يمر الإنسان بأوضاع يفقد فيها ذاته، بل يكاد يفقد إنسانيته كلها، فليس الأمر مجرد خطأ أو نسيان، بل هو فقدان للذّات حين يتعرّض الإنسان لقوى معادية، ربما كانت من صنعه ولكنها تنقلب عليه[7]، وأكثر من ذلك فإنه يفقد إحساسه بالفن والجمال، هذا الإحساس الذي يتعرض للنسف تحت وطأة الشر المادي.

---

(1)–م س: ص125.

(2)–شتا: نظرية الاغتراب: م س، ص125.

(3)–وهبة: مراد: الاغتراب والوعي الكوني، عالم الفكر، م س، مجلد 10، عدد1، ص106.

(4)– بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س، ص41.

(5)–م س: ص41.

(6)–جمعة: منى أبو القاسم: الاغتراب الفكري والاجتماعي في الشخصية القومية العربية، م س، ص24، 25.

(7)–قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س، ص16.

-تجاوز الاغتراب عند ماركس:

يرى ماركس أن إزالة اغتراب الإنسان وتجاوزه، إنما يتم عن طريق اعتماد الملكية العامة لوسائل الإنتاج التي تتيح للإنسان الفرصة للسيطرة على الطبيعة وتحويلها لصالح وجوده، ومن ثمّ خلق علاقات جديدة بين الأفراد، لأنّ كل ألوان الاغتراب في نظره ليست إلا أوجها متباينة لابتعاد الإنسان عن جوهره وطبيعته[1]، ومن هنا كان الشرط الأساسي للتخلّص من الاغتراب هو القضاء على التقسيم العدائي للعمل والملكية الخاصة للإنتاج، والتخلص من العنصر الإجباري في العمل وأشكاله المنتظمة، والإنتاج بواسطة المجتمع بأسره[2]. ومن هنا كانت الاشتراكية هي الملاذ الأخير للقضاء على الاغتراب، بتحطيم صنمية المال والملكية الفردية، وإزاحة الاستغلال عن الإنسان، وإيقاظ وعيه وتحريره، فبوعيه لذاته وللآخرين وأوضاعهم يمكنه الإطاحة بالقوى الضاغطة التي تتسبب في اغترابه[3].

وفي هذا الصدد يقول المفكر اليوغسلافي "فرانكي" في مقالته "الاشتراكية ومشكلة الاغتراب"[4]: "إذا كانت رغبتنا هي الإسهام في تحرير الإنسان، أي التغلّب على الأشكال المختلفة للاغتراب، فلا بد من أن تركز الاشتراكية على الإنسان...". فقهر الاغتراب إذن يكون بإلغاء الملكية الخاصة والاستغلال، وذلك لا يكون إلا بالوعي والتمرد على الاستعباد والاستغلال الرأسمالي، يقول لينين: "العبد الذي يعلم بحالة استعباده ويناضل ضدها هو إنسان ثوري، أما العبد الذي لا يدري بحالة استعباده ويعيش بليدا في صمت، لا يتنوّر بالوعي، وفي عبودية ساكنة، فهو مجرد عبد"[5].

من كل ما تقدم فإنّ ماركس يرى أن الملكية الرأسمالية بأشكالها ورموزها المختلفة تؤدي إلى اغتراب الإنسان عن عمله وعما ينتج، كما تؤدي إلى اغتراب الناس ملاكا وعمالا عن ذواتهم ومجتمعاتهم، ويعتبر ماركس الملكية الرأسمالية هي النتيجة الحتمية للعمل المغترب.

د- عند الوجوديين:

---

[1]-بوطارن: الاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، م س، ص36.

[2]-شتا: نظرية الاغتراب، م س، ص128.

[3]-بيطار: اغتراب الإنسان وحريته، م س، ص73.

[4]-م س: ص73.

[5]-جمعة: منى أبو القاسم: الاغتراب الفكري والاجتماعي في الشخصية القومية العربية، م س، ص26.

اختلف تناول الفلسفة الوجودية للاغتراب عن تناول الفلسفات الأخرى وعن تناول علماء النفس والاجتماع، حيث كان المبدأ أو القانون العام الذي يحتفي به أصحاب هذه الفلسفة –وهو قولهم إن الوجود يسبق الماهية– هو القانون الأساسي الحاكم لكثير من آرائهم ونظرتهم إلى الحياة، وكان دافعهم إلى الحفاظ على الوجود الأصيل للذات، والتفرقة بينه وبين الوجود الزائف.

ولعلّ الاختلاف الأساسي بين نظرة الوجودية للاغتراب ونظرة سائر الفلسفات السابقة عليها، إنما يكمن في أن الأخيرة ترى إمكانية علاج الاغتراب، حيث رأى الماركسيون وعلماء النفس أن الاغتراب ظاهرة تنشأ في ظروف اجتماعية أو اقتصادية أو نفسية، يمكن تجاوزها بالعودة إلى الموقف الشرعي للإنسان، إذا ما استحوذ على نتائج عمله، وإذا ما وُجد في مجتمع وفي نظام له فيه دور في صنعه وفي أخذ القرار فيه. ويمكن عن طريق المحلّلين النفسانيين العودة بالإنسان إلى تذكر ماضيه واكتشاف ذاته، وبالتالي الوصول إلى علاقات اجتماعية سوية[1].

أما الوجودية فإن الاغتراب عندها ميتافيزيقي الأصل، وليس مرتبطا بالوجود العيني في جوهره، بل مرتبط بطبيعة خلق الحياة، فالاغتراب داخل في صميم الوجود الإنساني، فنحن مدانون بالاغتراب، ومهما حاول الإنسان من خلال الحرية ومن خلال علاقاته الاجتماعية، ومن خلال العمل، أن يشفى من الاغتراب، فإنّه سيموت مغتربا، لأن الحياة نفسها اغتراب[2].

ولعلّ منشأ الاغتراب في الفلسفة الوجودية هو هذا الصراع بين تناهي الإنسان وامتداد الكون، فقد رأى كيركجورد –أبو الوجودية– أنه لا يوجد حل لمعضلة الوجود البشري، لأنّ تناهي الإنسان وخطيئته يجعلان من المستحيل عليه أن يصل إلى خلاصه، ولا يمكن أن يشفى من الاغتراب، لأن الإنسان مدان به، كما أنه ليس هناك حل عقلي، لأنّ مفارقة الوجود البشري لا يمكن حلّها بمقولات عقلية[3].

ولعلّ أهم أسباب وعوامل الاغتراب عند الوجوديين هي: محدودية المعرفة الإنسانية في هذه الفلسفة التي ترى أن أهمية المعرفة الإنسانية أعمق من مجرد إشباع الفضول، فهي في حقيقتها محاولة معرفة المصير، ومحاولة السيطرة على الفوضى، وما يسود الوجود من ظلمات، أما العامل الثاني فهو

---

[1]–عبد الفتاح:كاميليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س، ص11.

[2]–حنفي: حسن: ندوة الاغتراب، مجلة عالم الفكر، م س، مجلد 10، عدد1، ص116.

[3]–م س: ص136.

ما تعتقده الوجودية من تغلغل الشر في نسيج الكون وهيمنته على الوجود الإنساني[1]، "فنحن نشعر في كل لحظة بأن جذور الشر متأصلة في أعماق الوجود، لأنّ الحيوان يتألم والإنسان يشقى والعالم يفنى... وليس التأمل الفلسفي سوى ضرب من الدهشة الأليمة، لأن كل ما يدفعنا إلى التفلسف إنما هو إدراكنا لما في الوجود من ألم وشر أخلاقي"[2].

والاغتراب عند الوجوديين ينطلق من مقولة "أسبقية الوجود على الماهية" وهي حجر الزاوية في الفلسفة الوجودية، أي أن الوجود هو أولا وجودي أنا، أنا الذات المفردة، هذه الذات التي وجدت في عالم ليس إياها، أي أنها "موجودة في" أي في حالة إحاطة وتعيّن مع الغير، ومن هنا كان هذا "الغير" هو حجر الزاوية في مشكلة اغتراب الذات عند الوجوديين كافة[3].

لكن يجب أن نفرق هنا بين تيارين داخل الفلسفة الوجودية، الأول ما يسمى بالوجودية المؤمنة، وهو الذي يرتكز في تحليله للوجود على أسس دينية لاهوتية، ويمثل هذا الاتجاه الفيلسوف "كيركجورد"، فهو يربط بين القلق وازدواج الطبيعة الإنسانية، وعلى أساس هذه الرابطة يفسّر قصة الخلق والسّقوط. ويرى "كيركيجورد" أن حالة القلق والاغتراب كامنة في الأعماق السحيقة للوجود الإنساني، فالقلق ظاهرة إنسانية ومن ثم يكون الاغتراب حالة حتمية. ثم يطرح "كيركيجورد" الحلّ الديني للاغتراب أي الإيمان في مقابل اليأس الذي ساد عصره[4].

وإذن فمصدر الاغتراب –أي اغتراب الذات– عند "كيركيجورد" هو ما سماه "التسوية" أي التسوية بين الأفراد عن طريق الرأي العام أو الجماهير، والنتيجة هي هدم الذات المتفردة والقضاء عليها بضياعها في "شيء خارج عنها"، ومن هنا يكون الواجب على الإنسان أن يتوجه إلى باطنه حتى يكتشف ذاته الحقة[5]، ويكون ذلك بمجرد تسليم الإنسان بالدين المسيحي. ويمثل هذا الاتجاه إلى جانب "كيركيجورد" كل من "برديائيف" و"كارل يسبرز" و"مارتن بويد"[6]. أما التيار الثاني

---

[1]–عبد الفتاح:كاميليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س، ص12.

[2]–إبراهيم: زكريا: مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، د ت، ص88.

[3]–بدوي: عبد الرحمان: دراسات في الفلسفة الوجودية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، 1980، ص23، 24.

[4]–إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، ص279، 280.

[5]– زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س، ص 21، 22.

[6]–إبراهيم: محمود: الاغتراب الكافكاوي، عالم الفكر،م س، مجلد 15، عدد2، ص84.

داخل الوجودية فهو الوجودية الملحدة بزعامة "هيدغر" ثم تلميذه "سارتر".

استخدم "مارتن هايدغر" (1889-1976م) مصطلح "الاغتراب Enfrendung" في كتابه "الوجود والزمن" (Being and time =Sen Und Zeil)، وهذا في معرض حديثه عن "الوجود الزائف" للإنسان الذي يعيش مغتربا عندما يتم تحديد وجوده من الآخرين، ويفشل في تحقيق وجوده الأصيل[1]. وهذا الآخر أو "الغير" يعني عند "هيدجر" "السقوط "، أي السقوط في فخ "الوجود مع"، حيث يجد الفرد نفسه في معترك الحياة العامة، وهي حياة مكرورة معادة لا تخلو من زيف وابتذال، وفي هذا قضاء على تفرّد الإنسان وذاتيته ووجوده الحقيقي، ولا بد في هذه الحالة للإنسان أن يعيش في قلق دائم لينتبه إلى حقيقة وجوده. هذا القلق الذي سوف يوقظه من سباته[2].

في هذا الجوّ القاتم تكونت فلسفة "سارتر" الملحدة، فلسفة تقوم على العبث واللامبرر واللاغاية. يقول سارتر: "كل حيّ يولد بلا مبرر ويستمر عن ضعف ويموت مصادفة، وهكذا يكون الإنسان شهوة لا جدوى لها"[3]. وهكذا يرى سارتر أن الاغتراب ما هو إلا انعدام الحرية الإنسانية، ونظرة الغير هي عامل من عوامل الاغتراب على المستوى الفردي، هذا الاغتراب الذي يرادف مصطلح "التشيؤ" (Réification) الذي يظهر بوصفه استلابا لعالم الفرد وحريته من خلال الخضوع للأساليب المقنّنة اليومية للآخر[4].

ويعتقد سارتر أن الاغتراب هو "حالة ظنية"، فنحن أحرار ونظن أننا مستعبدون، آمنون ونظن أننا مهددون، فنحن مغتربون بسبب غبائنا، هذا الغباء الذي يجعل الإنسان يتخلّى –طوعا أو جهلا– عن إنسانيته وحريته[5]. وفي ظل هذا الوضع يتحوّل الموجود البشري عن وجوده العميق إلى وجود مزيّف، بحيث "لا يكون ذاته وإنما مجرّد صفر على الشمال في الوجود الجمعي للجماهير"[6]. ومن هنا تنشأ تلك العلاقة الإقصائية بين "الذات" و"الغير"، يقول سارتر: "فالغير هو الموت المستور

---

[1]–بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س، ص46.

[2]–زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س، ص23.

[3]–بيطار: اغتراب الإنسان وحريته، م س، ص81.

[4]–م س: ص83.

[5]– إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، ص290.

[6]–بوعلامات: الاغتراب في الشعر الجزائري الحديث، م س، ص13.

لإمكاناتي" و"سقوطي هو وجود الغير"، بمعنى أن التواجد مع "الغير" في المجتمع هو تواجد زائف ومشوّه[1].

لكن هذا الغير على الرغم من أنه يحوّل عالم الأنا إلى عالم مليء بالصراع والاغتراب، بعداوته واغتصابه لهذا العالم، فإنّه يعدّ من خلال مفهوم "سارتر" مرحلة ضرورية لكي ينمو شعور الأنا بذاتها، يقول سارتر: "وهكذا نجد أن الغير هو أولا بالنسبة إليّ هو الوجود الذي من أجله أنا موضوع، أي الموجود الذي به أكسب موضوعيتي"[2].

ولكن كيف يكون الخلاص في نظر سارتر؟ يوضح لنا سارتر أن سبب الاغتراب رهن باستسلام الذات لنظرة الغير، بوصفها تجميدا واستلابا لإمكانات الذات، وخلاص الإنسان في هذه الحالة أن يبحث عن ذاته "فليس ثمّ شيء يمكن أن ينقذه من نفسه، بل عليه هو أن ينقذ نفسه من الماضي الذي يوجد فيه، وإلا تحجّر وأصبح شيئا"[3]. وهذا مع التسليم –حسب سارتر– بأن الاغتراب شرط ضروري للحرية، فالحرية لا تكون إلا منغمسة في موقف استلاب أمام حرية الغير، يقول سارتر: "لأني أجيء إلى العالم بوصفي حرية تواجه الغير، يعني أنني أجيء إلى العالم بوصفي إنسانا منسلبا"[4]، ويقول: "وهكذا اللحظة التي يسميها هيجل الوجود للغير، نجدها مرحلة ضرورية في نموّ الشعور بالذات"[5]، ويقول كذلك في كتابه "جمهورية الصمت"[6]: "إن السر الإنساني يكمن في قدرته على مقاومة التعذيب والموت، ومواقف الجبر والقهر هي شروط الحرية".

ومن النتائج الشعورية للفلسفة الوجودية التي ترتكز على اللاعقلانية والعبث هي سيطرة مشاعر الألم واليأس والقلق والتمرد، هذا التمرد الذي هو أحد وسائل مقاومة الوجود الزائف أو الوجود المغترب[7].

---

[1]–زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س، ص23.

[2]–زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي: المرجع نفسه، ص24.

[3]–بدوي: دراسات في الفلسفلة الوجودية، المرجع السابق، ص266.

[4]–بيطار: اغتراب الإنسان وحريته، م س، ص85.

[5]– م س: ص85.

[6]–نقلا عن المرجع السابق، ص88.

[7]–عبد الفتاح: كامليا: الاغتراب في الشعر العربي القديم، م س، ص15، 16.

هـ- عند مدرسة التحليل النفسي:

يمكننا أن نتكلم عن الاغتراب الذي تغلغل في نتاج "الفرويدية" المرتبطة أصلا بالأزمات الحادة التي شهدها الإنسان المعاصر. والفرويدية تتبنى فكرة مفادها أن الاغتراب يعتبر ملازما للإنسان وليس هناك أي دخل أو اعتبار للعوامل الخارجية والاجتماعية، أي أن الإنسان مغترب وعنيف ومفعم بالجريمة بطبعه، يقول فرويد: "إن تاريخ الإنسانية البدائية مفعم بالجريمة، وحتى اليوم فإن تاريخ العالم الذي يتعلمه أطفالنا في المدرسة، هو في الأساس سلسلة من الجرائم ضد الجنس البشري"[1].

ويرى فرويد أيضا أن الاغتراب يكمن في عدم تحقيق الفرد رغباته الجنسية إذا لم يتمكن من إشباع نزواته. فالسعادة هي مشكلة الادّخار الجنسي للفرد، وكل قرار متطرف يحمل عقوبة، لأنّه يستدعي الجري وراء موضوع عدم الاكتفاء بالنسبة إلى تقنية المعيشة المطرودة[2].

وقد أشار فرويد وهو بصدد الحديث عن اغتراب الوعي إلى قضية هامة تتمثل في سلب المعرفة، إذ إن الوعي يغترب عن حقيقة التجارب الشخصية والحوادث الماضية، نتيجة لسلب حرية اللاشعور من التداعي الحر[3]. وقد فسّر فرويد عملية الكبت تلك بما يحدث من صراع بين رغبتين متضادتين[4]، أي بين الرغبة في إعادة الأحداث الماضية المؤلمة إلى الذاكرة عن طريق التداعي الحر وبين الرغبة في طمر تلك الأحداث والذكريات.

وقد أقام فرويد نظريته حول "الاغتراب" على عدة محاور. الأول: هو فرض وجود جهاز نفسي يتكون من ثلاث منظمات نفسية في حالة مواجهة مباشرة ومستمرة، الأنا في مقابل الغرائز، أي في مواجهة الهو من ناحية وفي مواجهة الأنا الأعلى من ناحية أخرى. أما الثاني: فهو أن النزعة إلى العدوان استعداد فطري غريزي قائم بذاته في نفس الإنسان. والثالث: هو حبّ الذات في مواجهة حبّ الغير. والرابع: أن كل من مبدأ "اللذة والألم" ومبدأ "إجبار التكرار" يقاوم أي تغيير للقديم، ويعمل على مناهضة التغيرات الجديدة التي تقابل الكائن الحي. فمبدأ اللذة والألم يجاهد لخفض التوتر الذي تبعثه التغيرات الخارجية، بينما إجبار التكرار يحاول أن يعود بالكائن الحي إلى

---

[1]-إبراهيم : محمود: الاغتراب الكافكاوي، عالم الفكر،م س، مجلد 15، عدد2، ص84.

[2]-قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س، ص17.

[3]-شتا: نظرية الاغتراب: م س، ص159، 160.

[4]-م س: ص159، 160.

أحواله السابقة[1]، وهكذا تصبح الحدود الفاصلة بين الذات والعالم الخارجي غامضة كما أن هناك حالات تظهر فيها أجزاء من جسد الإنسان بالذات وحتى من حياته الفكرية والعاطفية غريبة عنه. وفي سبيل التخفيف من حدة معاناته يلجأ إلى صلب عالمه الداخلي من خلال الوهم والفانتازيا ومخادعة الذات، وقد يلجأ إلى النشاط العلمي أو الفلسفي أو الفني من خلال التسامي (Sublimation) [2].

ويُرجع فرويد سبب تعاسة الإنسان واغترابه إلى ثلاثة مصادر: تفوّق قوة الطبيعة، وضعف الجسد، والحضارة المتحكمة والمسيطرة والمشكّلة للعلاقات الاجتماعية في الأسرة والدولة والمجتمع. ويركز فرويد على المصدر الثالث باعتبار أن متطلبات الحضارة تقتضي أن يضحي الفرد برغباته ويكبتها لأجل هدف أسمى، وهو بناء المجتمع، ولذا يحدث الصراع –في التصور الفرويدي– بين السعادة الفردية وبين قيام الوحدة الإنسانية، والمعنى أن متطلبات الحضارة تسبّب تعاسة الإنسان، لأنها تطلب منه كبت رغبتين أساسيتين هما: الرغبة الجنسية والنزعة العدائية[3]. يقول فرويد: "إن الحضارة تقوم على كبت الغرائز، فهي عصابية الطابع"[4]، بمعنى أن الاغتراب هو ظاهرة حضارية، لكن الحضارة –في نظر فرويد– مستعدة فقط للتسامح مع الرغبة الجنسية، لأنّه ليس هناك بديل لاستمرار النوع البشري، ولكن على الرغم من هذا التسامح فإنها –أي الحضارة– لم تعد "تفسح المجال للحبّ الطبيعي البسيط بين إنسانين"، ممّا يبرّر الافتراض بأن أهمية الجنس "كمصدر من مصادر السعادة قد هزلت أكثر من المعقول"، حتى إن الحضارة فقدت قدرتها على أن "توحي فينا إحساسا بالرضى عن حياتنا" كما يقول فرويد[5].

وهكذا صارت الحياة الحضارية القائمة –وبسبب وهم القوانين والقواعد السلوكية التي تلزم بها الحضارة الهو– أكبر عائق لإشباع الغرائز الفطرية التي تجتمع في "الهو" أو تحررها بشكل كامل، لذلك فـ"الأنا الأعلى" المتمثل في السلطات الأخلاقية المثالية، يمارس فاعلية تحريمية لتلك النزعات متواطئا مع التقييدات الأخلاقية للمجتمع.

---

[1]–إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، ص285.

[2]–بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س، ص49.

[3]–م س: ص50.

[4]–وهبة: الاغتراب والوعي الكوني، عالم الفكر، م س، مجلد10، عدد1، ص107.

[5]–بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س، ص50.

ويطرح فرويد أيضا ما يسميه "اغتراب اللاوعي" أو "اللاشعور"، بوجود صراع بين الشعور واللاشعور بسبب الكبت المستمر للرغبات، مما ينتج أعراضا مرضية تنتاب المصابين، ومن ثم يسعى فرويد إلى حل هذا الاغتراب أو الانفصال عن طريق إحلال العقل محل الكبت اللاشعوري[1].

هذا هو مفهوم الاغتراب عند فرويد، في حين نجد "كارين هوربني"، تهتم أكثر بالجانب الثقافي والظروف الاجتماعية كبواعث للاغتراب، مبتعدة بذلك عن التحليل الفرويدي الذي يحصره في الجانب الغريزي المكبوت للفرد. حيث ترى "هوربني" أن حياة الفرد داخل إطار حضاري مادي تسوده قيم الاستغلال والفردية والتنافس يجعله يحس بالوحدة والعزلة والخوف وعدم الشعور بالأسف تجاه بعضهم بعضا[2]. وكمحاولة للتخلص من هذا النوع يتّجه الفرد إلى الابتعاد عن ذاته بخلق صورة مثالية، وهي الصورة التي يتوقع الفرد أنه عليها، وهي في حقيقة الأمر مجرّد خدعة للهروب من الواقع، وهذا كله يؤدي إلى فقدان الشخصية أو الاغتراب الذاتي للشخصية. وهذا الاغتراب مرده إلى الفجوة التي نتجت عن الاختلاف بين الصورة الحقيقية والصورة المثالية التي ينسبها الشخص المغترب لذاته[3]، وهنا تنشأ ذات زائفة مغتربة عن الذات الأصلية، مما يؤدي إلى حدوث تناقض واضح بين الإنسان وبين عالمه الخارجي، بين ما يملكه وبين ما يطمح إليه، بين ما هو عليه وبين ما يحلم به.

---

[1]–شتا: نظرية الاغتراب، م س، ص160، 161.

[2]– بوعلامات: الاغتراب في الشعر الجزائري الحديث، م س، ص23.

[3]–م س: ص23، 24.

الباب الثاني:

تجليات الاغتراب

في أدب ابن حزم الأندلسي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول:

الاغتراب السياسي والاجتماعي

في أدب ابن حزم الأندلسي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: الاغتراب السياسي

المبحث الثاني: الاغتراب الاجتماعي

المبحث الأول: الاغتراب السياسي:

طبيعي أن تنعكس ظلال الفتنة القرطبية المبيرة على النفوس فتملؤها "بالقلق والاضطراب وتفعمها بالمرارة والأسى والإحساس بالضياع، وتدفعها الى التماس الراحة والبحث عن المستقر. والناس مختلفون في التماس راحة قلوبهم والبحث عما يقرّ أنفسهم.. فمنهم من يجد راحته في إغراق همومه في الكأس وإخفاء متاعبه في الملذات، ومنهم من يجد استقراره في الهروب من قلقه إلى الانطواء والفرار بنفسه إلى العزلة..."[1].

وإذا تأملنا حياة ابن حزم وأدبه، وجدناه يحاول جاهدا أن يحقق توازنه عن طريق تحويل نمط السياسة أو السلطة بكل ما أوتي من قوة، متمسكا في ذلك بمبادئه وقيمه وقناعاته. فهو يسعى إلى تحقيق حريته انطلاقا من ذاته نفسها. يقول هيجل: "إن الحرية هي الحقيقة الوحيدة للروح في وعيها بذاتها، فليس لها وجود خارج ذاتها، فوجودها في داخلها وضمن ذاتها، وهو وجود مكثف بذاته، قادر على إبراز مكنونه بما له من قوة يعبر عنها على صفحة التاريخ"[2]. ولا تتحقق الحرية في نظر هيجل إلا بالدولة العادلة أي في ظل القانون والعدالة[3].

وهكذا فإن تلاشي كيان الدولة في الأندلس وانهيار صرح الخلافة الأموية وتشرذم الممالك الإسلامية، وحالة الفوضى العارمة التي عصفت بالدولة " بمنشآتها وأجهزتها"[4]، كل ذلك حوّل الواقع السياسي "بما يمثله من مجموعة قيود وسلسلة لا نهاية لها من الأغلال"[5] تحويلا سلبيا جذريا، وكل ذلك ألقى بابن حزم في أتون اغتراب سياسي لا يرحم، وقد ساعدت التغيرات التي طرأت على السلطة السياسية على التنكيل به. فقد كان يكفي لمن يرغب في الانتقام من شخص ما أن يشكك في ولائه للسلطة المتغلبة، كما حدث لابن حزم مع المستكفي، إذ يقول ابن حزم: "وكان العيارون قد انتزوا بهذا الخاسر على المستظهر فقتله واستولى على الأمر واعتقلنا حيث ذكرنا"[6]، ويقول:" وكان

---

[1] هيكل: أحمد: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، م س، 349

[2] بيطار: اغتراب الإنسان وحريته، م س: 50

[3] م س: 52

[4] م س: 53

[5] م س: 53

[6] ابن حزم: الرسائل، م س: 346/4

ذنبنا عنده صحبتنا للمستظهر رضي الله عنه"[1].

فالقضية –إذن– التي شغلت ابن حزم والتي سببت اغترابه السياسي، هي أنه كان يعيش في لحظة تمفصل بين العصر الذهبي للأمة وعصر الانحطاط الذي بدأت نذره تلوح في الأندلس مطالع القرن الخامس الهجري. فهو كان يدرك أن سقوط ذلك الماضي الذي كان ينتمي إليه، والذي كان متكيفا معه، يعني سقوط عالمه الداخلي بالدرجة الأولى. ومن هنا تعمقت مأساته " نتيجة إحساسه القومي وارتباطه بماضي أمته وحاضرها ومستقبلها"[2].

فنحن نلاحظ أن ابن حزم لم يستطع أن يتكيف مع الواقع السياسي الجديد بسبب "العجز عن مواجهة الدولة"[3] التي تحاول السيطرة عليه. ومن هنا تحوّل وبسرعة إلى وضعية "اللامنتمي" على حد تعبير كولن ولسون. ذلك اللامنتمي الذي لا يستطيع "قبول ما يراه ويلمسه في الواقع، إنه يرى أكثر وأعمق من اللازم. إنه يشعر بأن ما يراه في العالم غير منتظم وغير معقول... فهو إنسان استيقظ على الفوضى، ولم يجد سببا يدفعه الى الاعتقاد بأن الفوضى إيجابية بالنسبة إلى الحياة "[4].

هذا الواقع المتسم بالفوضى واللامعقولية، ولّده بدايةً وصول أشخاص انتهازيين وأنذال وعديمي الكفاءة إلى أعلى هرم السلطة في قرطبة وفي الأندلس عموما. يقول ابن حزم في نقده لملوك الطوائف وتتفيه ألقابهم والسخرية منها: "وانخرق الأمر واتسع ورذل جدا، حتى سمّي بهذه الأسماء في المشرق والمغرب السماسرة واللصوص والأنذال ورذالات الناس"[5]. هؤلاء الملوك الذين انتزوا على الملك وفرّقوا شمل الخلافة وقطّعوا أوصال الدولة، كانوا سبب اندحار دولة الاسلام في الأندلس أمام الممالك المسيحية الشمالية وتغلبها عليها.

وقد سار ابن الخطيب في الحملة على هؤلاء الملوك على خطى ابن حزم في استخفافه بهم والتحقير من شأنهم، فيقول عن هؤلاء الملوك: "...ليس لأحدهم في الخلافة إرث ولا في الإمارة سبب، ولا في الفروسية نسب، ولا في شروط الإمامة مكتسب، اقتطعوا الأقطار واقتسموا المدائن الكبار، وجبَوا العمالات والأمصار، وجندوا الجنود، وقدموا القضاة وانتحلوا الألقاب، وكتبت عنهم

---

[1] ابن حزم: الرسائل، م س: 346/4

[2] قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س: 55

[3] أبو شاويش وعواد: الاغتراب في رواية البحث عن وليد مسعود، م س: 125

[4] ويلسون: كولن: اللامنتمي، ترجمة أنيس زكي حسن، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 1963، ص 15، 16

[5] ابن حزم: رسالة نقط العروس: الرسائل، م س: 101/2

الكتاب الأعلام، وأنشدهم الشعراء ودونت بأسمائهم الدوواين، وشهدت بوجوب حقهم الشهود، ووقفت بأبوابهم العلماء، وتوسلت إليهم الفضلاء، وهم مابين مجبوب، وبربري مجلوب، ومجند غير محبوب، وغُفل ليس في السراة بمحسوب...من معتمد ومعتضد ومرتضى وموفق ومستكف ومستظهر ومستعين ومنصور وناصر ومتوكل..."[1].

إن ابن حزم ومعه ابن الخطيب من بعده يندب حظه وحظ غيره من النوابغ والمفكرين في زمن سادت فيه طبقة من الجهال امتلكوا الثروات –وإن عدموا الفضائل– وليس لهم رصيد من نسب أو علم أو فضل. وهذا الاختلال هو "ثمرة ضياع القيم وانقلاب الموازين في عصور الفتن"[2].

لقد كانت مأساته بحق هي مأساة المثقف الذي يشعر بنكبة أمته وضيق حالها وعدم جدوى الحياة في ظل نظم متهتكة بالية. هذه النظم التي حكمت بيد من حديد، قد ملأت النفوس بالخيبة واليأس، ولعل مأساة ابن حزم قد تعمقت وترسخ معها اغترابه نتيجة إحساسه "بالعجز عن التدخّل وإحداث تغيير في الحياة السياسية للبلاد"[3].

إننا أمام إنسان يعاني من التناقض الحاد مع مجتمعٍ مكون من مؤسسات وقوانين تستعبد هذا الإنسان[4]. هذه المؤسسات والأوضاع والقوانين التي "تُفقد الفرد القدرة على تقرير مصيره، والتأثير في مجرى الأحداث التاريخية بما فيها تلك التي تساهم في تحقيق ذاته"[5].

لقد حاولت السلطة السياسية في الأندلس –متحالفة مع المؤسسة الدينية الرسمية– خنق صوت ابن حزم المعارض. فليست السلطة السياسية وحدها هي التي تخنق الحرية، فالسلطات الاجتماعية والدينية تشتركان معها[6]. قلت: لقد حاولت هاتان السلطتان خنق صوت ابن حزم المناهض للاستبداد وكل أشكال الدكتاتورية الصاعدة في الأندلس، وهذا هو مصدر اغترابه السياسي. يرى ماركس أن الاغتراب السياسي يكون حين يصبح الفرد تحت تأثير سلطة طاغية،

---

[1] ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س: 144

[2] دعدور: الغربة في الشعر الأندلسي عقب سقوط الخلافة، م س: 129

[3] بوعلامات: الاغتراب في الشعر الجزائري الحديث، م س: 92

[4] زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س: 12

[5] بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س: 37

[6] الجيوسي: سلمى خضرا: اغتراب المثقف: المستقبل العربي، م س: 116

بحيث يتحول إلى مجرد وسيلة ولعبة لِقوّة خارجة عنه[1].

إن ابن حزم يمثل –بلا جدال– في عصر الفتنة القرطبية وعصر الطوائف "النموذج المقموع"، وهو أحد تجليات المعذب التي تُبرز "خضوع الشاعر لظاهرة سلطوية تحدّ من حريته وتقيّد تفكيره "[2].

أولا: السجن والحصار والتشريد:

لقد كان السجن بداية رحلة ابن حزم مع الاغتراب السياسي منذ اعتقله خيران العامري. يقول: " إذ نَقل إليه من لم يتق الله عز وجل من الباغين — وقد انتقم الله منهم– عنّي وعن محمد بن إسحاق صاحبي أنّا نسعى في القيام بدعوة الدولة الأموية، فاعتقلَنا عند نفسه أشهرا ثم أُخرجنا على جهة التغريب فصرنا الى حصن القصر..."[3]. وكان قبل ذلك قد اتُّهم من المؤيد (سنة 400 هـ) بمشايعة المهدي في أثناء إشاعة وفاة المؤيد، يقول:" ثم شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات وباعتداء أرباب دولته، وامتُحِنا بالاعتقال والتغريب والإغرام الفادح والاستتار، وأُرزمت الفتنة وألقت باعها وعمّت الناس وخصتنا"[4]. ثم كان سجنه لدى المستكفي، والذي يقول عنه ابن حزم: "وكنت لا آمن قتله لأنه كان سلطانا جائرا ظالما عاديا قليل الدين كثير الجهل غير مأمون ولا متثبّت، وكان ذنبنا عنده صحبتنا للمستظهر رضي الله عنه، وكان العياريون قد انتزوا بهذا الخاسر على المستظهر فقتله، واستولى على الأمر واعتقلنا حيث ذكرنا"[5].

وإذا كانت تجربة السجن لدى الشعراء والأدباء والمفكرين قد أثرت فيهم أيما تأثير، وأوقعتهم في "مفارقة كبيرة بين العالم الخارجي والحبس، ووصفوا أثره الهادم في النفس...وكثرت صرخات الضجر والانهيار عند الشعراء المساجين"[6]، وإذا كان قد وُجد من الأدباء من وصفوا حالة الهلع والرهبة لمّا تبدّت لهم النهاية المرعبة داخل السجن، ومنهم من اعتراه شعور الراغب بإيقاف الزمن حتى لا يتقدم الى النهاية –وقد حكم عليهم بالإعدام– كقول مالك بن الأشتر:

---

[1] قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س، 16

[2] قاروط: ماجد: المعذب في الشعر العربي الحديث، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999، ص 182

[3] ابن حزم: طوق الحمامة، م س: 262.

[4] م س: 251

[5] ابن حزم: الرسائل، م س، 346/4.

[6] الصمد: واضح: السجون وأثرها في الآداب العربية، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1995، ص204

ألا ليت هذا الليل أصبح سرمدا على الناس لا يأتيهمُ بنهـار[1]

وإذا كان بعضهم قد لجأ إلى بذل الاستعطاف والاستلطاف لسجّانيه رجاء عفو أو رحمـة مثلما نُقل عن الحاجب جفعر بن عثمان المصحفي لما سجنه المنصور بن أبي عامر:

عفا الله عنك ألا رحمـــة تجود بعفوك إن أبعـــــدا

لئن جل ذنب ولم أعتمده فأنت أجلّ وأعلى يـــدا[2]

فإننا نجد أن ابن حزم قد حاول تجاوز هذه المحنة وهذا الاغتراب باستفراغ جهده ووقته وأحاسيسه في حل المسائل العويصة المتعلقة بالفقه والديانة "من كليات الجمل التي تقع تحتها معان عظيمة، مما كثر فيها الشغب قديما وحديثا"[3]، بل لقد كانت فرحته بحل المسألة من هذه المسائل العويصة أشد من فرحته بترقب الإفراج عنه، يقول: "فبالله الذي لا إله إلا هو الخالق الأول مدبّر الأمور كلها أقسم، الذي لا يجوز القسم بسواه، لقد كان سروري يومئذ وأنا في تلك الحال بظفري بالحق فيما كنت مشغول البال به، وإشراق الصواب لي، أشد من سروري بإطلاقي مما كنت فيه"[4].

وهكذا نجد أن ابن حزم قد تمرد على هذا الواقع وعلى هذه الحياة الرازحة تحت وطأة الحبس والحصار ومصادرة الحريات بمحاولة "صناعة عوالم خاصة تشعره بانتمائه"[5]، عوالم تقوم أساسا على المفاصلة الشعورية بين واقع السجن بكل ما يحمله من قهر وحصار ومرارة وألم ووحدة وعزلة وسلب للحرية، وبين طموحاته وأهدافه الرسالية ممثلة في الانهماك في البحث والتحقيق في أمهات المسائل العلمية.

هكذا نجد ابن حزم قد استطاع –إلى حدّ ما– تجاوز مرارة السجن وسياط الجلادين وقسوتهم وتجاوز واقعه البائس باللجوء إلى فضاءات أخرى لقهر هذا الواقع وهذا الاغتراب، وهذا مثل "التأملات الفكرية والفلسفية التي تتيحها ظروف بعض السجون كالوحدة وخلواتها، والصمت المطبق

---

[1] الصمد: واضح: السجون وأثرها في الآداب العربية، م س، 208.

[2] ابن خاقان: الفتح: مطمح الأنفس، م س، 159.

[3] ابن حزم: الرسائل، م س، 346/4.

[4] م س: 346/4

[5] قدور: سكينة: الحبسيات في الشعر العربي الحديث، أطروحة دكتوراه دولة في الشعر العربي الحديث، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2007، ص284

أحيانا، مما يدفع بالشاعر السجين إلى التأمل والتفكر والاستعانة بخبرته في الحياة وتجربة سجنه وعرض خلاصة آرائه"[1].

وإضافة إلى ظلم وظلام السجون، فإن ابن حزم يصرح بأنه كان ضحية لعمليات متواصلة من النفي والإبعاد والتغريب، وقد نالت منه إلى أبعد حد، بل إنه يعترف أنه ألف كثيرا من كتبه وهو مبعد مغرب يقول: "وما ألفنا كتابنا هذا وكثيرا من كتبنا إلا ونحن مغرّبون مبعدون عن الوطن والأهل والولد، مخافون مع ذلك في أنفسنا ظلما وعدوانا"[2].

ولم يكتف خصومه من الملوك والبرابرة والمنتزين على الحكم بنفيه وسجنه، بل ألّبوا عليه الفقهاء والعامة "فتمالؤوا على بغضه وردوا قوله وأجمعوا على تضليله وشنّعوا عليه، وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عن الدنوّ إليه والأخذ عنه، فطفق الملوك يقصونه عن قربهم ويسيّرونه عن بلادهم إلى أن انتهوا به إلى منقطع أثره بتربة بلده من بادية لبلة"[3]. ومازال خصومه من المالكية يثيرون العامة عليه ويكاتبون السلاطين يحذرونهم منه ويثيرونهم عليه، حتى طورد في كل مكان حل به، يقول: "فعادوا إلى المطالبة عند أمثالهم، وكتبوا الكتب السخيفة إلى مثل ابن زياد بدانية وعبد الحق بصقلية..."[4]، لكن ابن حزم يخرج من هذه المعركة منتصرا شامخا شامتا بخيبة خصومه وتهاوي مساعيهم، يقول: "فأركس الله جدودهم وأضرع خدودهم، وخابوا في ذلك فعادوا إلى المطالبة عند السلطان وكتبوا الكتب الكاذبة، فخيب الله سعيهم وأبطل بغيهم...ولم يبق لهم وجه إلا مثل هذه السخافة، فرموا سهمهم الضعيف، فأظهر الله في ذلك عوارهم وأبدى عارهم..."[5].

هذا –إذن– ما كان من أمر أولئك الحاسدين والمشايعين للملوك الظلمة والحكام المستبدين. أما هو فإنه كان واثقا من أنه سيخرج من هذه المعركة صلبا قويا لا تلين له عريكة ولا تتصدع له إرادة، وإنما غاية ما في ظلم أعدائه له أنه خير مخبأ عند مضطهديه كما يقول[6]:

---

[1] قدور: سكينة: الحبسيات في الشعر العربي الحديث، م س: 319.

[2] ابن حزم: الرسائل، م س: 345/4

[3] الكلام لابن حيان: ينظر: الذخيرة: م س: 169/1 – المغرب: م س: 355/1 – النفح: م س: 78/2 - الإحاطة: م س: 115/4

[4] ابن حزم: الرسائل: م س: 116/3

[5] م س: 116/3

[6] ابن حزم: الديوان: م س: 72

وكل زارع خير عند مضطهـد فسوف يحصد ما قد كان يزرعه

فعش عزيزا على الأيام محتكما ما هزّ ذيل الصّبا غصنا يُزعزعه

ثانيا: الاضطهاد الفكري والمذهبي والسياسي:

لم يكتف الفقهاء الذين كانوا أكبر عضد لأمراء الطوائف في تبرير طغيانهم وتثبيت ظلمهم ابتزازا للأموال وسعيا وراء المناصب عندهم، كما قال الأستاذ عبد الله عنان عنهم بأنهم كانوا "يأكلون على كل مائدة ويتقلبون في خدمة كل قصر"[1]. قلت: لم يكتف هؤلاء الفقهاء باتهام ابن حزم بالانحراف والسقط واضطراب الرأي والزلل والضلال والجهل بفهم الكتب على حقيقتها واتهامه بالشذوذ، واستهدافه والتمالؤ على بغضه ورد قوله والإجماع على تضليله والتشنيع عليه[2]، بل حذّروا السلاطين من فتنته- بزعمهم – ونهوا عوامهم عن الدّنوّ إليه والأخذ عنه[3]، فطفق الملوك يقصونه عن قربهم ويُسيّرونه عن بلادهم كما قال ابن حيان[4]، وهذا بعد أن قام عليه جماعة من المالكية، وجرت بينه وبين أبي الوليد الباجي مناظرات ومنافرات، فنفّروا منه ملوك الناحية، فأقصته الدولة وأحرقت مجلدات من كتبه[5]. وكان الذي أحرق كتبه هو المعتضد بن عباد سيئ السمعة، والذي قال ابن بسام في وصفه: "قطب رحى الفتنة، ومنتهى غاية المحنة، من رجل لم يثبت له قائم ولا حصيد، ولا سلم منه قريب ولا بعيد، جبار أبرم الأمور وهو متناقض، وأسد فرس الطّلى وهو رابض، متهور تتحاماه الدهاة، وجبّار لا تأمنه الكماة... حربه سم لا يبطئ، وسهم لا يخطئ، وسِلمه شر غير مأمون، ومتاع الى أدنى حين"[6].

هذا السلوك الذي نهجه العامة والفقهاء والساسة المتغلبون من التمالؤ على ابن حزم وضربه عن قناة واحدة، إنما هو ما يُعبر عنه في سيكولوجية الاغتراب بـ"تلاشي المعايير"، بمعنى أن تلك المعايير والقيم التي "كانت تتمتع باحترام الجميع وإجماعهم لم تعد تستأثر بذلك الاحترام، الأمر

---

[1] عنان: دولة الإسلام في الأندلس: دول الطوائف، م س: 421

[2] ابن بسام: الذخيرة، م س: 168/1

[3] م س: 168/1

[4] م س: 168/1

[5] الذهبي: سير أعلام النبلاء، م س: 2727/2

[6] ابن بسام: الذخيرة، م س: 24/2

الذي يفقدها سيطرتها على السلوك.. مع ما يرافق ذلك من مواقف انتهازية ونفعية"[1].

هكذا كان سبب الاغتراب السياسي لابن حزم الأندلسي هو وقوعه تحت طائلة اضطهاد ملوك الفتنة والطوائف مستندين الى دعم جموع الفقهاء في تزكية حكمهم وشرعنة استبداهم بالرعية رغبة في الأكل على موائد أولئك الملوك وإحراز المال والنفوذ مقابل وضع "خدماتهم الدينية والفقهية لتأييد الظلم والجور"[2].

لقد تحول هؤلاء الى أشبه ما يكونون بالمرتزقة والأجراء الذين يبيعون أنفسهم مقابل حفنة من المال، لقد تحولوا الى سلعة في السوق[3]. والحقيقة أن هؤلاء الفقهاء والمثقفين صاروا هم أنفسهم مغتربين، لأن الشخص المغترب –كما يقول روسو– هو" الذي يبيع ذاته من أجل بقاء حياته.."[4]، بل يتحول الإنسان في نظره إلى أرخص سلعة في السوق مادام باع نفسه[5].

ولم يفت ابن حيان –مؤرخ الأندلس– أن يشير الى هذا التآلف بين الأمراء والفقهاء في تأييد الاستبداد، إذ يقول: "ولم تزل آفة الناس مذ خُلِقوا في صنفين كالملح: فيهم الأمراء والفقهاء، قلّ ما تتنافر أشكالهم، بصلاحهم يصلحون، وبفسادهم يفسدون، فقد خص الله تعالى هذا القرن الذي نحن فيه من اعوجاج صنفيهم بما لا كفاية له ولا مخلص منه، فالأمراء القاسطون قد نكبوا بهم عن نهج الطريق ذيادا عن الجماعة وجريا إلى الفرقة، والفقهاء أئمتهم صموت عنهم، صُدُف عما أكده الله عليهم من التبيين لهم، قد أصبحوا بين آكل من حلوائهم، وخابط في أهوائهم، وبين مستشعر مخافتهم، آخذا بالتقية في صدقهم"[6].

ويبدو أن مما عمق من الاغتراب السياسي لدى ابن حزم هو هذا التبدل الذي طرأ على بناء السلطة "بسبب الانتفاضات السياسية والانتقالات الثورية، لأن ذلك يستدعي تكيفا سريعا يصعب

---

[1] النوري: قيس: الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا، عالم الفكر، م س، المجلد 10، عدد 1، ص 16

[2] عنان: دولة الإسلام في الأندلس: دول الطوائف، م س: 421

[3] الفيومي: ابن باجة وفلسفة الاغتراب، م س: م س: 80

[4] جمعة: حسين: الاغتراب في حياة المعري وأدبه: 25

[5] م س: 26

[6] ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، ط1، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1981، 180/5، 181.

تحقيقه من قبل المجتمع والفرد"[1]، وهذا ما ينطبق تماما على التحولات السياسية التي ضربت الأندلس غداة الفتنة البربرية وأفضت الى انفراط عقد الخلافة.

وإذا كان عامة المجتمع قد تكيفت سريعا مع الوضع السياسي الجديد تحت وقع الحديد والنار ورشوة النخبة وشراء الذمم، فتحول المجتمع القرطبي الى مجتمع مغلوب على أمره "مستلب من حقوقه وممتلكاته المادية والمعنوية ومهدد في صميم حياته وكيانه"[2]، بحيث صارت مؤسسات الدولة تتصرف وكأن الشعب خلق لخدمتها والامتثال الطوعي أو القسري لإرادتها التي هي فوق كل إرادة[3]، وهنا تتحول الدولة الى مصدر حقيقي لاغتراب الأمة بأكملها والأفراد على وجه خاص، لأنها لم تعد توفر الأمن والسلام للأفراد وتحولت إلى سارقة لثمرة جهد الفرد، وهنا سيكون ذلك الفرد قد اغترب سلبيا.

فابن حزم لم يرض أن يكون مع ذلك القطيع الذي سار على وقع السنفونية السياسية الجديدة التي عزفها ملوك الفتنة وأمراء الطوائف، بل قاوم هذا الوضع بكل ما أوتي من قوة وحتى آخر رمق في حياته، مازجا آلامه وأحزانه واغترابه بآلام شعبه وأحزانه واغترابه ووحدته.

وهكذا تحول عن طريق النفي والحصار والطرد إلى منبوذ يعاني من الرفض ومن الشعور بأنه "في عالم يبدو كأنه لم يصمم للإنسان ولم يهيأ ليستجيب لخصائصه الإنسانية[4]، وهذا ما يزيد ويعمق من اغتراب الإنسان لأنه يحس أنه يعيش في عالم ميت لا إنساني أو كما يقول هيجل: "حياة متحركة للأموات"[5].

ولكن ابن حزم لم يخضع لضغط السلطة الحاكمة وتهديداتها واتجه نحو التمرد والرفض القاطع للقيم الجديدة التي سيطرت على الأوضاع السائدة في عصره. ومن هنا يمكن اعتباره امتدادا لقافلة المغتربين الثوريين منذ أقدم العصور، أولئك الثوريون الذين"كثيرا ما اضطروا إلى مغادرة أوطانهم وعانوا من الاغتراب"[6].

---

[1] النوري: الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا: عالم الفكر، م س، المجلد10، عدد1، ص 26

[2] بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س: 76.

[3] م س: 91.

[4] م س: ص 33

[5] شتا: نظرية الاغتراب، م س: 43

[6] النوري: الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا: عالم الفكر، م س، المجلد10 ، عدد1، ص30

هذا ما يفسر تلك النظرة القاسية وغير المهادنة من ابن حزم تجاه السلطة الحاكمة ومن ظاهرها من الفقهاء والمثقفين. أولئك المثقفون الذين غرقوا في "حضارة الصمت، أي الانسجام مع الواقع التعس والانصراف نحو تأمين العيش مشدّدين على قيم الصبر والمصالح الخاصة، وممارسة التقية"[1]. لقد بلغ من كرهه وقسوته على أولئك المثقفين والفقهاء أن وصفهم بأنهم مجرد جماعة من الذئاب، نافيا كل صفة إنسانية عنهم، يقول: "فلا تغالطوا أنفسكم ولا يغرّنّكم الفساق والمنتسبون إلى الفقه واللابسون جلود الضأن على قلوب السباع..."[2].

والملاحظ أن أولئك الفقهاء والمثقفين المظاهرين للسلطة المزينين للملوك المتغلبين باطلَهم، قد عانوا هم أنفسهم من الاغتراب السياسي، بمعنى التخلي والتنازل عن الحرية الطبيعية لصالح سلطة المجتمع السياسي[3]، وهذا التخلي عن الحرية يكون مقابل وضع أيديهم على ما يشتهون[4]، أي أنهم عانوا من الاغتراب عن الذات من أجل الظفر بالسلطة السياسية والاجتماعية والحصول على التقدير والاحترام[5]. لكن ابن حزم رفض دفع هذه الضريبة وهذه المبادلة الرخيصة، ومن هنا ارتضى لنفسه التعرض لكل أشكال القهر والتهجير والسجن على أن يغترب عن حريته. فبالنسبة إليه فإن الحرية غير قابلة للتنازل "فالفرد لا يغترب عن حريته حتى لو أراد ذلك "[6].

لقد قاوم ابن حزم اغتراب الذات الذي يؤدي إلى الذوبان في الواقع المفروض المتمثل في كل أشكال الوصولية والانتهازية وبيع الضمائر والتزلف واستئجار الأقلام والمتاجرة بالفتاوى، بل إنه سعى إلى الحفاظ على ذاته وعلى آرائه ومواقفه السياسية من ملوك الطوائف ومن الواقع السياسي العام باحثا عن تحقيق ذاته والتعرف عليها، مقاوما الاغتراب الذي "يؤدي إلى الذوبان في الآخر ويطمس فردية الإنسان ويستأصل إنسانيته"[7].

لقد أيقن ابن حزم أن مقاومة الاستبداد أو كافة الشرور التي أنتجها الوضع الجديد لا يكون

---

[1] بركات: حليم: اغتراب المثقف العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد2، مجلد7، 1978، بيروت، 108

[2] ابن حزم: الرسائل، م س: 173/3

[3] إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س: 61

[4] شتا: م س: 32

[5] م س: 58

[6] إسكندر: م س: 65

[7] جمعه: منى أبو القاسم: الاغتراب الفكري والاجتماعي في الشخصية القومية العربية، م س: 32

باعتزال العالم الخارجي الحافل بالشرور*، وإنما يتم تحرير الإنسان وتحقيق الذات على نحو أصيل داخل هذا العالم نفسه[1]. وخلافا لرأي ابن حيان السابق، وخلافا لفلسفة ابن باجة القائمة على الوعي على أساس التأمل ورفض الاستبداد والفساد السياسي والأخلاقي عن طريق الفلسفة، فإن ابن حزم يتجاوز التأمل إلى العمل بمعنى "أنني سأغير من وجود الشيء عن طريق استيعابه بالعمل والحركة"[2]. وسنتحدث فيما بعد عن كيفية تجاوز ابن حزم للاغتراب السياسي، وعن العلاقة الصدامية المتوترة بينه وبين ملوك الطوائف، لأنه أدرك أن اكتساب الحرية "لا يمكن أن يجيء إلا ثمرة لجهاد عنيف في سبيل التحرر من يد الاستغلال والاستعباد..."[3].

لقد عانى ابن حزم من فقد الحرية ومن حصار شامل في كل شيء: السجن والنفي والتهجير والمطاردة من الملوك ومن تأليب الفقهاء للعامة عليه فصار –بالنسبة إليه– "انعدامُ الحرية مرادفا للاغتراب السياسي"[4].

كما أن الاستبداد بالرعية قد عمق هذا الشعور بالاغتراب، حيث أباح هذا الاستبداد لإرادة واحدة أن تزيح الإرادة العامة وتقرر مكانها وتحل محلها. واستبداد كهذا "سيضع شبح الحرية مكان الحرية الحقيقية التي تقوم على حق الحكم وحق النقد وحرية الرأي"[5].

لقد حاولت السلطة الحاكمة في الأندلس من خلال تلك المعاملة القاسية لابن حزم، القائمةِ على القهر والتعذيب، سلب إمكاناته وسرقة عالمه عن طريق سلب حريته، وهكذا افتقد ابن حزم لانتمائه السياسي بزوال الخلافة الأموية، ومن ثم أحس نفسه متواجدا في عالم جديد يفتقد للأمن ويضجّ بالاضطراب، فتحوّل إلى إنسان مثقل بالتوترات النفسية "يعيش وسط زحام الجماعات وحيدا في عزلة وانعدام أمن نتيجة لانهيار الأطر القديمة التقليدية التي كان يعيش في كنفها يستمتع بالأمن والاستقرار"[6].

---

*كما يقول روسو

[1] الفيومي: ابن باجة وفلسفة الاغتراب، م س، 76

[2] بيطار: اغتراب الإنسان وحريته، م س، 56

[3] م س: 68

[4] م س: 82

[5] إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، 91

[6] م س: 267

ومما عمق شعوره بالاغتراب السياسي موقف الفقهاء–وهو واحد منهم– منه وتحريضهم عليه ووصمه بالجهل والانحراف، وتحريض العامة والملوك عليه والإفتاء بحرق كتبه، وهنا يغترب الفرد بذاته ودينه بقدر ما "تتمكن السلطة السائدة من استخدام الدين كأداة سيطرة"[1]. وهكذا يتم استخدام الدين للتخفيف من الاحتجاج والشكوى في محاولة لتأمين الانسجام مع الوضع القائم، وذلك باعتبار الشكوى عند هذه الأوساط الدينية كفرا[2]. وقد أشار "ماركس" إلى استعمال الدين من قبل القوى السائدة في المجتمع من أجل تثبيت شرعيتها وتشجيع الضعفاء والفقراء على تقبل أوضاعهم والاستكانة لها بدلا من العمل على تغييرها[3].

ونحن إذا عدنا الى أصحاب نظرية العقد الاجتماعي رأينا على رأس من حدد مفهوم الاغتراب السياسي الفيلسوفُ "لوك"، إذ يرى أن الحكومات تستمد شرعيتها من حسن أداء وظيفتها الأساسية وهي المحافظة على حياة الناس وحرياتهم واستقرارهم وثرواتهم التي اقتنوها بجهدهم، فإذا فشلت الحكومة أو انحرفت عن هذا الهدف لم تعد حكومة شرعية، وبذلك لا يكون من واجب المواطنين الولاء لها، بل يكون من حقهم الثورة عليها وتغييرها. وبهذا ألمّ "لوك" بجوهر عملية الاغتراب، وأقام نسقا نظريا شمل شروط الحياة الديمقراطية الاجتماعية والسياسية، وكشف جوهر عملية "الاغتراب" في صميم العلاقة الجدلية بين الإنسان والسلطة السياسية[4].

هذا هو إذن منشأ الاغتراب السياسي عند الإنسان وهو تخلي الدولة أو السلطة السياسية عن دورها في حماية الأمن وحماية الإنسان، وتحوّلها إلى مصدر للخوف وتوليد العنف وانعدام الأمن، ومن ثمّ تتحوّل إلى مصدر للفساد وحماية الثروات الخاصة وسلب مقدّرات الأمة. وهذا مثلما يحدثنا ابن حزم عن حالة الفوضى وفقدان الأمن، والسطو المنظم على أموال الناس أثناء الفتنة البربرية وما بعدها في فترة حُكم سليمان المستعين، وهو "الذي سلّط جنده من البرابرة فأخلوا مدينة الزهراء وجمهور قرطبة، حاشا المدينة وطرفا من الجانب الشرقي، وأخلوا ما حوالي قرطبة من القرى والمنازل والمدن،

[1] بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س، 126

[2] م س: 109

[3] م س: 128

[4] إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، 55، 56

وأفنوا أهلها بالقتل والسبي، وهو لا ينكر ولا يغير عليهم شيئا"[1]. فإلى هذا الحد كانت حال السلطة السياسية من القتل والبطش والإبادة الجماعية والتهجير الجماعي للسكان. بل تحول هؤلاء وجنودهم إلى أشبه بعصابات قطع الطريق، تُغير على الناس وترهق كاهلهم بالمكوس والضرائب. يقول ابن حزم: "...للذي ترونه عيانا من شنّهم الغارات على أموال المسلمين من الرعية التي تكون في ملك من ضارّهم، وإباحتهم لجندهم قطع الطريق على الجهة التي يقضون على أهلها، ضاربون للجزية على رقاب المسلمين، مسلطون لليهود على قوارع الطرق للمسلمين..."[2].

وهكذا تحولت السلطة الحاكمة في الأندلس الى مصدر للخوف والعنف ومصادرة الحريات وقمع الأفكار. فكان اغتراب ابن حزم –إذن– وليد تلك الفترة الانتقالية في تاريخ الأندلس حيث "يتسيد الاضطراب وتهتز القدوة السياسية، ويتأرجح الواقع الاقتصادي بين القمة والقاع هاويا بكثيرين الى العدم والحيرة، وتتعرض كثير من المعتقدات والثوابت الحقيقية للضياع، حيث تبدو الإطاحة بها طوق النجاة السريع للكثيرين، بينما تتربع صفوة قليلة فوق القمم الشاحبة عاجزة عن التكيف مع النظم الفاسدة"[3].

وهكذا تحول المجتمع الأندلسي –لا ابن حزم فحسب– إلى مجتمع مغترب بامتياز، مجتمع يغترب فيه الكادحون لأن السلطة قد جردتهم من كل شيء، هذه السلطة التي تتعالى على الشعب "وتسلبه قوته وتتنكر لأمانيه وأحلامه... فيصبح هو مُلك المؤسسات وليست مُلكه، خارجة عن إرادته مستقلة عنه معادية له مسيطرة على مصيره مضادة لحياته"[4]. وبذلك تنشأ فجوات عميقة تفصل بين الشعب والدولة والحاكم والمحكوم[5]، بل يمكن القول إن السلطة السياسية في الأندلس قد أجبرت الشعب على الاغتراب عن كل شيء مقابل استعبادها له، أو كما يقول روسو: "أنت في حاجة إليّ، لأنني غني وأنت فقير، دعنا نعمل إذن عقدا كلّ منّا مع الآخر، سأمنحك شرفا أن أسمح لك بخدمتي شريطة أن تعطيني القليل الذي لم تتخلّ عنه بعد، في مقابل العناء الذي سأتحمله في

---

[1] ابن حزم: علي بن أحمد: جمهرة أنساب العرب، مراجعة وضبط لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص102

[2] ابن حزم: الرسائل، م س: 173/3

[3] عبد الفتاح: كامليا: الاغتراب في الشعر العربي القديم، م س: 07

[4] بركات: حليم: اغتراب المثقف العربي، مجلة المستقبل العربي، م س،عدد2، مجلد7، م س: 107

[5] بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س: 96

الإشراف عليك"[1].

على أن هذا الاغتراب السياسي يأخذ بعدا اقتصاديا حين تنزع الثروات والأموال من أيدي الناس وتتعرض مقدراتهم للنهب بل يتحول المجتمع الى حالة تشبه السخرة، أي أن يوجه العمل والإنتاج إلى إشباع حاجات الآخر، أي السلطة وطبقة الأثرياء، وبذلك تتحول الهيمنة الاقتصادية إلى هيمنة سياسية ويتحول الاغتراب من سياسي إلى اقتصادي أو العكس، وهذا عن طريق سلب حرية الأفراد وتحويل نشاط العامل إلى "نشاط قهري مفروض عليه من خلال حاجة خارجية تحكمية وليس حاجة داخلية ..."[2]، وبذلك تصبح حياة العامل ذاتها وليس عمله وإنتاجه فقط ملكا لغيره، ما يفقده سيطرته على حياته بالذات[3]، فيتحول ذلك الإنسان إلى إنسان مغترب لأنه لم يعد يعرف نفسه، ولم يعد يعِ تاريخه وإمكاناته ولم يعد سيّد مصيره وما ينتجه، ولم يعد يحقق الحرية لنفسه[4]، ومن ثم يغترب عن ذاته وعن مجتمعه[5].

وكان المتوقع في الأندلس أن هذه الطبقة المستغلّة المسحوقة سوف تثور بمجرد أن تنضج وتتسلح بالوعي الطبقي لاستعادة إنسانيتها المهدرة، لكن شيئا من ذلك لم يحدث، بل ظلت الفئات الضعيفة والكادحة تعاني السحق والقهر تحت حكم ملوك الطوائف.

ومن هنا كان اغتراب ابن حزم متجذّرا في وعيه الفكري السياسي لكل ما يراه من "فقدان المساواة والعدل في الحياة السياسية والاقتصادية..."[6]. فقد تحول المجتمع الأندلسي تحت حكم الطوائف إلى وضع يشبه وضع "تانتلوس" في الأسطورة الإغريقية، الذي حكمت عليه الآلهة أن يقف وسط بركة ماء عذب وكلما حاول أن يشرب تغور المياه تحت أغصان مثقلة بالثمار لا يستطيع الوصول إليها.. فهو مجتمع غني بالموارد غير أن فئة قليلة تنعم بالغنى فيما يظل هو فقيرا محروما[7]. يقول ابن حزم في معرض نقده لملوك الطوائف: "..وعمدة ذلك أن كل مدبر مدينة أو حصن في

---

[1] روسو: العقد الاجتماعي، م س، ص90

[2] إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، 124

[3] بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س: 40

[4] بوطارن: الاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، م س، 39

[5] إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، 153

[6] ينظر: الاغتراب في حياة المعري وأدبه، م س، 55

[7] بركات: حليم: اغتراب المثقف العربي، مجلة المستقبل العربي، م س، عدد2، مجلد7، 108

شيء من أندلسنا هذه أولها عن آخرها، محارب لله تعالى وساع في الأرض بفساد، للذي ترونه عيانا من شنهم الغارات على أموال المسلمين من الرعية التي تكون في ملك من ضارهم وإباحتهم لجندهم قطع الطريق على الجهة التي يقضون على أهلها، ضاربون للمكوس والجزية على رقاب المسلمين، مسلطون لليهود على قوارع طرق المسلمين في أخذ الجزية والضريبة من أهل الإسلام..."[1].

والذي يؤلم ابن حزم حقيقة ويعمق من اغترابه، هو انعدام الرزق الحلال -في رأيه- وتلبس أبواب الكسب كلّها بالحرام، وهذا هو الاغتراب الاقتصادي في منظور الإسلام والذي هو انعكاس لحالة الاغتراب السياسي، يقول ابن حزم: "وأما ما سألتم عنه من وجه السلامة في المطعم والملبس والمكسب فهيهات أيها الإخوة، إن هذا لمن أصعب ما بحثتم عنه وأوجعه للقلوب وآلمه للنفوس...وبرهان ذلك أني لا أعلم لا أنا ولا غيري بالأندلس درهما حلالا ولا دينارا طيبا يُقطع على أنه حلال..."[2]. ويدلل ابن حزم على هذا الأمر بقوله: "فإن الذي ينزل منه في أيديهم، يعني أيدي المستخرجين له بعدما يؤخذ منهم ظلما فهو كماء النهر في الحل والطيب..."[3].

ويقصد ابن حزم بذلك أن السلطة السياسية هي السبب في تعميم الحرام على مكاسب الناس بأخذ أموال الرعية ظلما وسلب ثرواتهم، وضرب الجزية على رقابهم وفرض الضرائب الفادحة عليهم، فالمزارعون والصناع والتجار ما إن "يقع الدرهم في أيديهم حتى يؤدوه بالعنف ظلما وعدوانا بقطيع مضروب على جماجمهم كجزية اليهود والنصارى، فيحصل ذلك المال المأخوذ منهم بغير حق عند المتغلّب عليهم، وقد صار نارا، فيعطيه لمن اختصه لنفسه من الجند الذين استظهر بهم على تقوية أمره وتمشية دولته وتأخذها الحاشية، يعامل بها التجار والصناع فتصير في أيديهم عقارب وحيات وأفاع، يبتاع بها التجار من الرعية، فهكذا الدنانير والدراهم كما ترون عيانا دواليب تستدير في نار جهنم.."[4].

فالشعور بالاغتراب السياسي عند ابن حزم قرين للشعور بالاغتراب الاقتصادي ... ما يعني

---

[1] ابن حزم: الرسائل، م س: 173/3.

[*] إن تشكل هذه الرؤية العدمية تجاه ملوك الطوائف مردّه الى حالة الانكسار التام التي وصل إليها حيث " يصل الإنسان إلى مرحلة العجز التام بعد فشل أحلامه وبعد مراهنته الخاسرة على مستقبل مشرق": انكسار الأحلام في شعر سعدية مفرح، م س، 92.

[2] ابن حزم: الرسائل، م س، 174/3.

[3] م س: 174/3.

[4] م س: 175/3.

أن اغترابه متجذّر في وعيه الفكري السياسي لكل ما يراه من "فقدان المساواة والعدل في الحياة السياسية والاقتصادية"[1].

وما يزيد من حدة هذا الاغتراب وعمق مأساة الإنسان الأندلسي هو أن يغترب العامل عن عمله وعما ينتجه، حيث يتحول ناتج عمله من ملكية خاصة ذاتية الى ملكية خاصة قائمة على الاستغلال والسلب من طرف الملوك المستبدين ومن يدور في فلكهم، ومن هنا يغترب الناس عمالا وفلاحين وصناعا عن ذواتهم وعن مجتمعاتهم بالوقوع تحت نير الهيمنة السياسية المتحالفة مع الإقطاع الاقتصادي. يقول ابن حزم: "وأما في زماننا هذا وبلادنا هذه، فإنما هو باب أغلق*... فإنما هي جزية على رؤوس المسلمين يسمونها بالقطيع ويؤدونها مشاهرة وضريبة على أموالهم"[2].

بل أكثر من ذلك فإن هؤلاء الملوك المتغلبين أباحوا بيع الخمر من المسلمين في بعض البلاد لأخذ الضرائب عليها والاستعانة بأموال النصارى مقابل تمكينهم من حرم المسلمين وأبنائهم ورجالهم، يحملونهم أسارى إلى بلادهم، يقول: "وهذا هو هتك الأستار ونقض شرائع الإسلام وحلّ عراه عُروة عروة وإحداث دين جديد ..."[3]. كل هذا من أجل الحفاظ على عروشهم وإطالة مدة ملكهم، مهما كان الثمن الذي يُدفع، من استعباد للرعية والتنكيل بالمفكرين وبالعلماء وتقبيل أيدي ملوك النصارى، بل وإحداث دين جديد بتزييف الإسلام وحل أركانه، بل كما يقول ابن حزم عنهم: "لو علموا أن في عبادة الصلبان تمشية أمورهم لبادروا إليها"[4].

كل هذا خلق لونا من الاغتراب السياسي الحادّ في المجتمع الأندلسي، اغتراب عن الخلافة وانفصال عنها، لذلك وقر في كثير من النفوس "الشعور بالصغر والذل والضآلة والاضطراب والخوف والتهديد الدائمين، ووقرت في نفوس البعض الآخر معاني اليأس المطلق من كل قيمة، والإيمان المطلق بلا جدوى كل إصلاح"[5]، ومن ثم أدرك المجتمع لونا آخر من الاغتراب هو الانفصال عن الحاكم

---

[1] جمعة: حسين: الاغتراب في حياة المعري، م س، 55

* يقصد باب الحلال

[2] ابن حزم: الرسائل، م س، 176/3

[3] م س: 176/3

[4] م س: 176/3

[5] عبد الفتاح:كاميليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س، 110

وافتقاد النموذج الصالح لوليّ الأمر[1]، وهذا ما تكلم عنه ابن حزم في وصفه الذي ذكرناه لملوك الطوائف بالمحاربين والأراذل. يضاف الى ذلك اغتصاب أموال وثروات الناس وسرقة جهدهم وعرقهم، بحيث "لم يعد لانتماء العمل لصاحبه أي اعتبار بسبب سيطرة قوى خارجية على جهده وعمله، فهي التي تهيمن عليه ولا يكون عندئذ لإرادته ومصالحه أي اعتبار"[2]. يقول ابن حزم: "فحسبكم وقد علمتم ضيق الأمر في كل ما يأتي من البلاد التي غلب عليها البربر من الزيت والملح، وأن كل ذلك غصب من أهله"[3]. بل بلغ الأمر بالبربر حال سيطرتهم على قرطبة أن خربوا البيوت وأحرقوها وصادروا الأموال وفرضوا الفدية على أسراهم، بل قطعوا التموين عن قرطبة حتى عمّ الفقر والجوع وعدمت المآكل واشتد الغلاء وعظم البلاء[4].

ثالثا: قهر وتجاوز الاغتراب السياسي عند ابن حزم (موقفه من ملوك الفتنة والطوائف):

حاول ابن حزم أن يقهر الاغتراب السياسي الذي رزح تحت نيره عن طريق تحويل نمط السياسة والإطاحة بالسلطة الحاكمة الجديدة بكل ما أوتي من قوة. ولم يكن مثل أولئك الشعراء الرومانسيين الذين كانت ردة فعلهم تجاه الحياة وما يعانونه من تمزق وألم، الهروب والانسحاب من ملحمة الحياة اليومية "واللجوء إلى جنات مفقودة وتضخيم عواطفهم كبديل للواقع المادي"[5]. بل لقد سعى بكل ما أوتي من قوة إلى "المعارضة والتمرد والثورة"[6]. ذلك أنه أيقن أن التغيير والسعي إلى التحرر "لا يكون باعتزال العالم الخارجي الحافل بالشرور، بل يتم بتحرير الإنسان وتحقيق الذات على نحو أصيل داخل هذا العالم نفسه"[7] كما يقول روسو، ولتفادي الشعور بالاغتراب والقهر على المرء "الكفاح من أجل التحرير.. فالاغتراب إذن هو دافع من دوافع الثورة"[8].

---

[1] عبد الفتاح:كاميليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س، 111

[2] إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، 179

[3] ابن حزم: الرسائل، م س، 177/3

[4] ابن عذاري: البيان المغرب، م س، 102/3

[5] بوعلامات: الاغتراب في الشعر الجزائري الحديث، م س، 82

[6] شتا: نظرية الاغتراب، م س، 398

[7] الفيومي: ابن باجة وفلسفة الاغتراب، م س، 77

[8] قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س، 16

لقد اتخذ ابن حزم موقف السخرية السوداء والنقد اللاذع لملوك الطوائف ساعيا إلى تجاوز حالة القهر والحصار والمطاردة التي كان ضحية لها من طرفهم، فهو يكتب عن الفضائح وحالة التردي والعبث السياسي الذي سيطر على الأندلس أثناء الفتنة القرطبية وبعدها، فيقول مثلا عن بعض هذه الفضائح والاستخفاف بمنصب الخلافة: "أخلوقة لم يقع في الدهر مثلها: ظهر رجل حصري بعد اثنتين وعشرين سنة من موت هشام بن الحكم المؤيد وادعى أنه هو، فبويع له وخطب له على جميع منابر الأندلس في أوقات شتى وسفكت الدماء وتصادمت الجيوش في أمره"[1]. ويقول في فضيحة أخرى: "فضيحة لم يقع في العالم إلى اليوم مثلها: أربعة رجال في مسافة ثلاثة أيام في مثلها كلهم يتسمى بأمير المؤمنين ويخطب لهم بها في زمن واحد"[2]. وهذا النقد يعتبر بداية لنقد غيره من المؤرخين لحالة التردي السياسي وتهاوي نظام الحكم في الأندلس جملة، يقول ابن عذاري: "...وجرى هذا كله على يدي بضعة عشر رجلا من أراذل العامة حجّامين وخرّازين وكنّافين وزبالين..."[3].

بل نجد أن ابن حزم أيضا يسخر من تلك الألقاب الضخمة التي تسمى بها ملوك عصره وينكر عليهم أحقيتهم في الخلافة، يقول: "وانخرق الأمر واتسع ورذل جدا حتى سمي بهذه الأسماء في المشرق والمغرب السماسرة واللصوص والأنذال ورذالات الناس..."[4].

لقد اتخذ ابن حزم من السخرية السوداء أسلوبا في مقاومة مظاهر الفساد والتحلل السياسي. فالسخرية ليست مجرد فكاهة أو ضحكة عابرة وإنما هي:" تعبير مكثف يخفي حقائق اجتماعية وسياسية وفكرية، وغالبا ما تكون هذه السخرية وليدة الألم الذي يعاني منه الكاتب أو الشاعر"[5].

لقد كان ابن حزم يهدف إلى قيام مجتمع حقيقي وإلى ضرورة قيام "دولة مركزية قوية، لكي يتمكن المجتمع من أن يتحكم في مصيره"[6]. وربما كان هذا الطموح هو الذي جعل ابن حزم دائم الحنين إلى ذلك "الزمن الجميل" في رحاب الخلافة الأموية والدولة العامرية، ولا شك أن محاولته العودة إلى هذه المرحلة هي "حالة تعويضية عن الواقع الحقيقي. إنه يهرب من قوانين الواقع التي باتت

---

[1] ابن حزم: نقط العروس: الرسائل، م س، 97/2

[2] م س: 97/2

[3] ابن عذاري: البيان المغرب: م س، 74/3.

[4] ابن حزم: نقط العروس ، م س، 101/2

[5] قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة ، م س، 283، 284

[6] بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س، 38

تشكل عبئا عليه"[1]. نجد ذلك جليا في وقوفه على أطلال قرطبة وخاصة بيوتهم بالجانب الغربي من بلاط مغيث بعد أن أحالها البربر إلى خرائب، يقول:

وقلت ودمعي ساكب متحـــــــدرٌ وإنسان عيني في هَواميه غامـــــسُ

لقد كان عيشي فيك لو دام مونقا ولكن أتت ذاك الحظوظ الأباخسُ

وإذ شملنا باق جميع مجســـــــــدٌ ولم تقتطع ذاك الدهور الدهـــارسُ[2]

فهو إذ يقا و م اغترابه السياسي في ظل حكومات مستبدة طاغية دموية وظالمة، يحنّ إلى تلك الأيام المستقرة المزدهرة تحت ظلال الخلافة الأموية و الدولة العامرية، قبل أن تلقي النكبات السياسية والان قلابات بظلالها على تلك الديار وتدعها رسوما عفى عليها الزمن.

لقد كانت هذه الذكريات "والعودة إلى الماضي أحد أشكال مقاومة الانكسار، فالماضي البعيد كنز من الدروس والعبر ومستودع الأمجاد بالنسبة إلى الأمة"[3]، فالذاكرة هي أعمق مبدأ أنطولوجي للإنسان، فهي تمرد على خطو الزمن ودبيبه، وعن طريق الذاكرة يستطيع الإنسان أن يعيش الأمس بكل ما احتواه من حياة خصبة دفاقة، وكأنها الواقع المعيش[4].

ويقول ابن حزم أيضا لما وقف على أطلال دياره بحومة بلاط مغيث من الأرباض الغربية: "...وتذكرت أيام نشأتي فيها وصبابة لداتي بها مع كواعب غيد إلى مثلهن يصبو الحليم! ومثّلت لنفسي انطواءهن بالفناء، وكونهن تحت الثرى، إثر تقطع جمعنا بالتفرق والجلاء بالآفاق النائية والنواحي البعيدة..."[5].

فالماضي صار بالنسبة إليه "في حالة حضور دائم... أما المستقبل فلم يعد مجهولا، إنه يثير الشك والخوف والتشاؤم..." [(6)]. فمحاولة بعث الماضي وإحيائه هو اعتراف بسطوة الزمن وتأثيره[(7)] ومن ثم –وتحت وطأة هذا الاغتراب وهذه الهزيمة– يكون الشاعر "مسكونا بهاجس الذاكرة والعودة

---

[1] ينظر: انكسار الأحلام في شعر سعدية مفرح، م س: 38- المعذب في الشعر العربي، م س، 150

[2] ابن حزم: ديوان ابن حزم الأندلسي: جمع وتحقيق ودراسة: الدكتور صبحي رشاد عبد الكريم، ط1، دار الصحابة للتراث، طنطا، ج م ع، 1990، ص 64

[3] ينظر: انكسار الأحلام في شعر سعدية مفرح، م س، 116

[4] زيدان: الغربة والتمرد في الشعر الجاهلي، م س، 220

[5] ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، 107

[(6)] زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س، 188

[(7)] م س: 205

إلى الماضي بحثا عن الهوية الضائعة "[1].

وقد لاحظ بعض الباحثين أن الاتجاه الظاهري لابن حزم كان ردة فعل لحالة التّفسخ السياسي الذي وصلت إليه الأندلس في عصر الطوائف، فكان "الفقه هو الميدان الذي لجأ إليه ليصلح من خلاله ما فشل فيه من خلال السياسة... وذلك بإصلاح الفقه الذي يمكن أن يتيح له من طريق آخر إصلاح السياسة نفسها عن طريق إشاعة نظام سياسي إسلامي جديد. فقد سبر ابن حزم غور المجتمع الأندلسي وشهد من المهازل التي تجري على مسرح السياسة باسم الشريعة، ما جعله يقتنع بأن هذه الموبقات والمفاسد والانحرافات إنما وقعت في غيبة الشريعة الإسلامية وفي تجاوز ظاهرها الصريح، وتأويلها باسم القياس والاستحسان والتعليل.. واختار المذهب الظاهري، لأنه المذهب الذي يمنع التقليد والتلاعب بالنصوص..."[2]. ويرى الدكتور إحسان عباس أن اختيار ابن حزم للظاهر كان ردّا وتجاوزا لمحاصرته من الفقهاء ولضيقه بهم، وهكذا اتخذ من التمذهب بالظاهر حجابا يحول بينه وبين تقديم الفتاوى لهم أو المشاركة في تسويغ أفعالهم[3].

لم يرضخ ابن حزم –إذن– لملوك الطوائف، ولم يبع ضميره لأحد منهم، ولم ينتفع بأُعطياتهم كما فعل نظراؤه كأبي الوليد الباجي والمؤرخ ابن حيان وغيرهما[4]، بل إنه نقدهم نقدا لاذعا وشهّر بهم وكشف حقيقتهم وخيانتهم لقضايا الإسلام في الأندلس، يقول: "وعمدة ذلك أن كل مدبر مدينة أو حصن في شيء من أندلسنا هذه أولها عن آخرها محارب لله ورسوله وساع في الأرض بفساد، للذي ترونه عيانا من شنّهم الغارات على أموال المسلمين من الرعية التي تكون في ملك من ضارهم، ضاربون للمكوس والجزية على رقاب المسلمين، مسلطون لليهود على قوارع طرق المسلمين في أخذ الجزية والضريبة من أهل الإسلام... [5].

ولا يكتفي ابن حزم بهذا النقد بل يفتي بضرورة الثورة عليهم ومحاربة منكرهم، يقول: "فالمخلص لنا فيها (أي الفتنة) الإمساك للألسنة جملة واحدة إلا عن الأمر بالمعروف والنهي عن

---

[1] بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س، 154

[2] عويس: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، م س، 88، 89

[3] عباس: إحسان: مقدمة الجزء الثاني من رسائل ابن حزم، م س، 19/2

[4] عويس: م س، 245

[5] ابن حزم: الرسائل، م س،173/3

المنكر وذم جميعهم*... فلو اجتمع كل من ينكر هذا بقلبه لما غُلبوا"[1].

ويعتبر ابن حزم مقاومة الظلم السياسي والاستبداد والفساد مما لا يحقّ لأحد التفريط فيه، يقول: "فأما الغرض الذي لا يسع أحدا فيه تقيّة، فأن لا يعين ظالما بيده ولا بلسانه، ولا أن يزين له فعله ويصوب له شره، ويعاديهم بنيته ولسانه عند من يأمن على نفسه"[2].

فهو هنا يحدد ضوابط التعامل مع هؤلاء الحكام الظلمة بالقيام عليهم في إنكار المنكر بكل الوسائل المتاحة، وعدم إعانتهم في ظلمهم أو تزيين شرهم أو مدحهم أو الدخول عليهم إلا عند الضرورة الملحة أو لدفع الظلم عن نفسه، وأن يتبرأ منهم في سره وجهره ما أمكنه ذلك.

لقد طالب ابنُ حزم عامة الشعب ومثقفيه برفض مواقف ملوك الطوائف وأعمالهم وانتقادهم[3]. فكان بذلك مثالا لذلك المتمرد الرافض "لاستبدادية السلطات الاجتماعية والسياسية"[4].

يرفض ابن حزم –إذن– كل أشكال التملق والمجاملة والتقية والتنازل، ولكنه يرخص للعامة والضعفاء في الرضوخ الظاهري فقط للسلاطين عند العجز عن تغيير الواقع وهذا كخيار "مؤقت على أمل تبدل الظروف التاريخية"[5]، وهو يعي عدم جدوى التغيير الفردي (التمرد)، فلذا لا بد من النشاط "ضمن حركات اجتماعية شعبية في سبيل تغيير الواقع"[6]. ولذلك يراهن ابن حزم كما ذكرنا –من خلال الدعوة إلى إنكار منكر الحكام والمفاصلة الشعورية معهم– على التحرك الجماهيري للإطاحة بأمراء السوء والاستعداد للحظة الحاسمة التي يأتي فيها التغيير.

لقد تراءى لابن حزم إحساس بضرورة البحث عن حياة جديدة، لأن الحياة الراهنة فقدت حيويتها، وبالتالي أصبحت بحاجة إلى التغيير. إنه يرفض "أنصاف الحلول ويشن حربا على دعاة

---

* يقصد ملوك الطوائف

[1] ابن حزم: الرسائل، م س،173/3

[2] م س: 174/3

[3] شلبي: عمر راجح: دور علماء الأندلس في الحياة السياسية خلال القرن الخامس الهجري، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية)، المجلد السادس عشر، العدد الثاني، يونيو 2008، ص269

[4] بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س، 179

[5] م س: 83

[6] م س: 83

التعقل في الإقدام، واتخاذ مبدأ الاغتراب والانطواء بعيدا عن المشاركة الفاعلة في النضال الثوري"[1]. لقد كان متمردا على واقعه رافضا حلول عصره وواقعه، فتمرده هذا "تمرد إيجابي يهدف إلى التغيير نحو الأفضل، وإزالة عالم يعج بالسلبيات وبالقلق المستبد بالنفوس"[2].

يشن ابن حزم حربا عنيفة وعارمة على جميع ملوك عصره دون استثناء، ولم يكتف بلعنهم بعمومهم بل نقد أعيانهم على التفصيل كقوله في المستعين: "وهو الذي كان شؤم الأندلس وشؤم قومه"[3]، وكقوله في المستكفي بأنه "كان سلطانا جائرا ظالما عاديا، قليل الدين كثير الجهل..."[4].

لقد كان عصر ابن حزم عصرا ساده واقع سياسي متردّ ومتدهور انعدم فيه الأمن واهتز النظام، وأصبحت الفوضى عنصرا مميزا لتلك البلاد، مما أيقظ لديه الشعور بضرورة الثورة على تلك النظم... ولكن ثورة ابن حزم العنيفة هذه لم تخص الملوك فقط، بل إنه توجه بسهامه القاسية شطر الفقهاء المظاهرين للساسة المتسلطين على الرعية والمتسترين وراء الدين لحماية الكراسي والعروش، يقول: "فلا تغالطوا أنفسكم ولا يغرنكم الفساق والمنتسبون إلى الفقه، اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع المزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم"[5]، فهو إذن لم يركن إلى أولئك الملوك الظلمة المتغلّبين، ولم يشكل لجنة دعم ومساندة لأولئك المستبدين، بل قاومهم إلى آخر رمق، حتى ألجأوه في نهاية المطاف إلى قريته "منت لشم" من أعمال "لبلة"...

وتبلغ الحدة والعنف أوجّها حين يصنف هؤلاء الملوك في صفّ الكافرين وأعداء الإسلام، والمتنصلين من كل انتماء إلى الأمة الإسلامية، هذا على أن ممالك الطوائف في عصره كانت في إبان قوتها وعنفوانها قبل أن تنحدر انحدارا شاملا فيما بعد. فلو أدرك ابن حزم ذلك لكان أشد قسوة وعنفا...[6]، لأن أولئك الملوك توصلوا إلى التضحية بالدين وبأعراض المسلمين وبالبلد بأكمله للبقاء في ملكهم. يقول ابن حزم: "هذا كل ما يقبضه المتغلبون اليوم، وهذا هو هتك الأستار ونقض شرائع

---

[1] قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س، 277

[2] م س: 303

[3] ابن حزم: علي بن أحمد: جمهرة أنساب العرب، مراجعة وضبط لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص 102

[4] ابن حزم: الرسائل، م س، 346/4

[5] م س: 173/3

[6] عنان: دولة الإسلام في الأندلس: دول الطوائف، م س،422

الإسلام وحل عراه عروة عروة، وإحداث دين جديد والتخلي من الله عز وجل. والله لو علموا أن في عبادة الصلبان تمشية أمورهم لبادروا إليها...وربما أعطوهم (أي النصارى) المدن والقلاع طوعا فأخلوها من الإسلام وعمروها بالنواقيس، لعن الله جميعهم وسلط عليهم سيفا من سيوفه"[1].

مهما يكن من شيء فإن دعوة ابن حزم إلى الثورة والتمرد على هؤلاء الملوك المتغلبين تنطلق من رؤية دينية إيمانية قدرية، فهو يقول: "فاعلم يا أخي، وفقنا الله وإياك أن خوفك المشغّبين لا يكُفّ عنك غرب أذاهم، لو قدروا لك على مضرة، وأن كشفك الحق وصدعك به لا يقدم إليك مؤخرا عنك"[2].

وهكذا يكون ابن حزم قد واجه اغترابه السياسي بالرفض والتمرد على أمراء الطوائف وأمراء فترة الفتنة، وأبى أن يتجاوز ذلك الاغتراب بالاستسلام واللجوء إلى "الانكفاء والانسحاب والهروب"[3]. فالحرية بالنسبة إليه "لا يمكن أن تأتي إلا ثمرة لجهاد عنيف في سبيل التحرر من الاستعباد"[4]، هذا الجهاد الذي يكون بإزاحة الاستغلال عن الإنسان، وإيقاظ وعيه وتحريره، وبنقضه لكل ما هو بال ومتحجر، والإطاحة بالقوى الضاغطة التي تتسبب في الاغتراب[5]. فالوجود الإنساني مرادف للحرية، والاغتراب ما هو إلا انعدام للحرية. والقهر والاستبداد والتعذيب...كلها من عوامل الاغتراب[6]، وفي النظم الدكتاتورية لا يمكن قهر الاغتراب إلا بالوعي والثورة[7].

وهذه الحرية التي سعى إليها ابن حزم "ليست مبدأ باطنيا نستشعره في لحظات ركود الأنا، وإنما هي واقعة دينامية لا نعيشها إلا في لحظات اهتمامنا بالعالم.." [8]. وليست الحرية بالمطلب الهين، بل هي هدف كبير وشاق، خاصة في ظل حالات القمع والأزمات المفروضة التي تعرض لها ابن حزم منذ سقوط الخلافة الأموية في قرطبة.

---

(1) ابن حزم: الرسائل، م س، 176/3

(2) م س: 188/3

(3) ينظر: انكسار الأحلام في شعر سعدية مفرح، م س، 102

(4) بيطار: اغتراب الإنسان وحريته، م س، 68

(5) م س : 73

(6) بيطار: اغتراب الإنسان وحريته ، م س، 82

(7) م س: 87

(8) شتا: نظرية الاغتراب، م س، 41

وابن حزم في سعيه إلى هذا التغيير يقف حقيقة على الحافّة، فهو لا يبالي إن وجد المؤازرة من معاصريه أو وقف وحده في مواجهة الواقع السياسي المغترب عنه، فالأمر عنده سيّان ولا يغير من موقفه في شيء، يقول: "وأما الذي يعيبني به جهّال أعدائي من أني لا أبالي فيما أعتقده حقا عن مخالفة من خالفته، ولو أنهم جميع من على ظهر الأرض...فهذه الخصلة من أكبر فضائلي التي لا مثيل لها"[1].

ويبلغ من عنفوان مقاومة ابن حزم ورفضه وتمرده أنه -كما يقول ابن حيان- حين "طفق الملوك يقصونه عن قربهم ويسيرونه عن بلادهم إلى أن انتهوا به إلى منقطع أثره بتربة بلده من بادية "لبلة"[2]، لم يرتدع ولم يرجع إلى ما أرادوا به، بل ظل يبث علمه فيمن ينتابه من بادية بلده من عامة المقتبسين منهم من أصاغر الطلبة الذين لا يخشون فيه الملامة ...[3]. لقد اختار بكل شموخ نزعة التمرد والثورة، وأبى السير مع الواقع السياسي الجديد، واقع جبار ساحق مستبد، مؤكدا على رفض الأنظمة السائدة...

وهو حين مزق ابن عباد كتبه بإشبيلية وأحرقها علانية، لم يزده ذلك إلا بصيرة في نشرها وجدالا للمعاند فيها إلى أن مضى لسبيله[4]. بل إنه -وفي شموخ أيضا- قابل هذه الهمجية بتجديد تحدّيه وتمرده، وأنه لن ينثني عزمُه، ولن يني ينشر علمَه، ولن يستطيع أحد أن يخرسه إلا الموت، يقول:

فإن تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذي ... تضمّنه القرطاس بل هو في صـــدري

يسير معي حيث استقلّت ركائـــبي ... وينزل إن أنزل ويُدفن في قبـــــــري

دعوني من إحراق رقّ وكاغـــــــد ... وقولوا بعلمٍ كي يرى الناس من يدري[5]

ولم يُخف ابن حزم -رغم ضراوة الحصار والاضطهاد والقهر- مشايعته لبني أمية، بل تمنّي عودة

---

(1) ابن حزم: الرسائل، م س، 355/1

(2) ينظر: الذخيرة، م س، 168/1 – المغرب، م س، 355/1- سير أعلام النبلاء، م س،2728/2- النفح، م س، 78/2 – معجم الأدباء، م س،1655/4

(3) ينظر: الذخيرة، م س، 168/1 – سير أعلام النبلاء ، م س ،2728/2

(4) سير أعلام النبلاء ، م س، 2728/2 – معجم الأدباء، م س، 1655

(5) ينظر: الذخيرة، م س، 171/1 – معجم الأدباء، م س، 1657/4 – سير أعلام النبلاء ، م س، 2729/2

ملكهم والسعي في ذلك، ومظاهرة كل من حاول إعادة الخلافة الأموية. وتشيّعُه للأمويين ظاهر غير مكتوم، ومن ثمّ اعتقاده بصحة إمامتهم، وانحرافه عمن سواهم حتى نُسب إلى النّصب لغيرهم كما يقول ابن حيان[1]. بل إن ابن حزم يعتبر أنه بذهاب الدولة الأموية "وبهدمها انهدمت الأندلس إلى الآن، وذهب بهاء الدنيا بذهابها"[2]. ويقول متحسرا على ضياع هذه الدولة وانفراط عقدها: "فلم يك في دول الإسلام أنبل منها ولا أكثر نصرا على أهل الشرك ولا أجمع لخلال الخير"[3].

لكن ابن حزم لا يُقدّم -رغم ولائه للأمويين- لبني أمية صكا على بياض، فهذا التشيع لا يعني إغماض الطرف عن سيئاتهم، ولكنه كان يرى للدولة الأموية في الأندلس دورها الكبير، ويقارن بين ما كانت عليه الأمور في عهدها وما آلت إليه في عهد ملوك الطوائف. والدليل على عدم تعصبه "أنه يؤمن بخلافة ابن الزبير ولا يؤمن بخلافة مروان وأنه لا ينكر دور بني العباس في الخلافة، وما كان لهم من مآثر"[4].

ولم يكتف ابن حزم بهجر ملوك الطوائف ونقدهم نقدا لاذعا ولعنهم، بل إنه كان ينهى عن مخالطتهم أو صحبتهم أو الدخول عليهم إلا للضرورة الملحة، لأنه من "ابتُلي بصحبة سلطان فقد ابتلي بعظيم البلايا وعُرّض للخطر الشنيع في ذهاب دينه، وذهاب نفسه وشغل باله وترادف همومه"[5]، ولكنه لا يكتفي بالامتناع عن الدخول عليهم وصحبتهم، بل نراه يحث على التصدي لظلم السلاطين ومقاومة بغيهم والإنكار عليهم في حضرتهم وإن أدى ذلك إلى الهلاك على أيديهم "فأن يتلف مظلوما مأجورا محتسبا محمودا، أفضل من أن يبقى ظالما مسيئا آثما مذموما"[6].

---

[1] ينظر: الذخيرة، م س، 169/1 – المغرب، م س، 355/1

[2] ابن عذاري: البيان المغرب، م س، 39/2

[3] م س: 39/2

[4] عباس: إحسان: مقدمة رسائل ابن حزم، م س، 23/2

[5] ابن حزم: الرسائل، م س، 76/4

[6] م س: 76/4

المبحث الثاني: الاغتراب الاجتماعي:

أولا: معنى الاغتراب الاجتماعي:

يمكن تحديد مفهوم الاغتراب الاجتماعي بأنه "حالة نفسية يشعر الإنسان من خلالها بالانفصال عن الآخرين وعدم الانسجام معهم نتيجة للشعور بالعزلة وعدم القدرة على التكيف الاجتماعي"[1].

ويلاحظ أن هذا المعنى للاغتراب لا يشير إلى العزلة الاجتماعية التي تواجه الفرد والمثقف كنتيجة لانعدام التكيف الاجتماعي أو لضآلة الدفء العاطفي أو لضعف الاتصال الاجتماعي للفرد[2].

فحالة الاغتراب _إذن- هي حالة شعورية يحس الإنسان معها بعدم القدرة على التواصل مع الآخرين، وانعدام التجاوب الاجتماعي مع المحيط الذي يعيش فيه، مما يجعله يعاني من توتر وقلق نفسي شديد مع شعور بعدم القدرة على الانسجام مع أفراد مجتمعه، والإحساس بالضياع والظلم، وعدم الاندماج الفكري والنفسي مع المقاييس السائدة في المجتمع، بمعنى الانفصال عن المجتمع وثقافته وانعدام التكيف الاجتماعي[3]، فتحقيق الانسجام والمواءمة –إذن- بين الفرد والمجتمع أمر في غاية الصعوبة في ظل النقائض التي يحفل بها المجتمع، فالفرد والمجتمع يصبحان يمثلان طرفي صراع[4].

فالاغتراب الاجتماعي بالتالي هو "حالة عجز للإنسان في علاقاته بالمؤسسات والمجتمع والنظام العام بعد أن تحولت هذه كلها إلى قوة مادية ومعنوية تعمل ضده بدلا من أن تستعمل لصالحه"[5]. هذا ما يشار إليه بأنه حالة لا انتماء، وكما يقول "مورتون جرودزيتر" في دراسته للمنتمي واللامنتمي بأنه: "الحالة التي لا يشعر فيها الأفراد بمعنى الانتماء لمجتمعهم المحلي أو أمتهم"[6].

---

[1] قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س، 18

[2] النوري: الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا: عالم الفكر، م س ، مج 10، عدد1، ص17

[3] التميمي: تجربة الاغتراب عند فدوى طوقان، م س، 124

[4] م س: 130

[5] بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س، 205

[6] شتا: نظرية الاغتراب، م س، 239

ثانيا: تجليات الاغتراب الاجتماعي في أدب ابن حزم وحياته:

1- الاغتراب عن المجتمع:

منذ الوهلة الأولى نلاحظ أن ابن حزم كان يمتاز بنفس أبيّة طموحة متطلعة إلى المعالي، وكان يحسّ بنزعته القوية إلى السيادة وبعلوّ قدره وعظمة نفسه، لكنه وجد نفسه يعاني من النكران والجحود والازدراء والاستصغار من أهل الأندلس، علمائهم وعامتهم على حد سواء. كل ذلك خلّف في نفسه إحساسا عميقا بالاغتراب والانفصال عن مجتمعه. يقول في معرض الحديث عن خصومه:

إني لأعجب من شأني وشأنهـــــــمُ واحسرتا إنني بالناس ممتحـــنُ
أما لهم شُغُل عنّي فيشغلهـــــــــم أو كلهم بي مشغول ومرتهـن
كأن فكريَ شيخ به أُمـــــــــروا فليس يغفل عنّي منهمُ لسـنُ
إن غبت عن لحظهم ماجوا بغيظهـم حتى إذا ما رأوني طالعا سكنوا[1]

فإلى هذا الحد كان يشكو كثرة الحساد وتجرد الخصوم لعدائه وحربه حتى كأنهم "مرتهنون" بذكره والطعن فيه. وهذا يوحي بشعوره الحاد بالتميّز عنهم وعدم التلاؤم معهم، بل إنه لا يتردد في الشماتة بهم والسخرية منهم والتشفي فيهم، يقول:

دعهم يعضّوا على صمّ الحصى كمدا من مات من قوله عندي له كفن [2]

هذا الإحساس الطاغي بالتميز والتفرد والتفوق نجده يصرح به في مقطعته التي أرسلها إلى صديقه "أبي المطرف" والتي يقول فيها:

يطالع في سُبْل البلاغة مذهبي وهل يستوي منها ليَ الحَزن والسهبُ
وكيف أنا فيها إذا ما تشعّبت وضاق على طلّابها المنهج الرحـــب
فلُحت له خرّيت غفل ومجهل يضلّ لديه النجم والقشَم النّكـــب[3]

---

[1] ابن حزم: الديوان، م س، 63

[2] م س: 63

[3] م س: 73

ثم نراه يسترسل في تعداد مزاياه وإبرازها، حتى إنه لينسب إلى نفسه السبق في العلوم جميعا وأن أرباب العلوم قد دانوا وسلموا له، وأن رجال العلم إذا أصابهم التعب لم يصبه شيء مما أصابهم وأن حدّة ذهنه لا يعجزها شيء، فاللحم والفولاذ عنده سواء، يقول:[1]

ومن دان أرباب العلوم بأسرهم ... له بصريح الرق وهو لهم ربُّ

أعيذك أن ترتاب أنني الذي ... أتى سابقا والكل ينجز أو يحبو

ومثلي إذا جدّ الرجال وأَتعَبوا ... نفوسهمُ سعيا وكدّهمُ الخطب

تقدم سبقا ثانيا من عنانه ... وغادر من جاراه في رهجه يكبو

أمثلك يعشو عن مكاني ويمتري ... بأني من أفلاك ذا الأدب القُطبُ

أيخفى عليك البدر ليلة تمّه ... ولم يستتر عنك النيازك والشهبُ

فلو كُسِي الفولاذ حدّة خاطري ... تساوى لديه اللحم والحجر الصّلبُ

فالشاعر –إذن– كان ذا ثقافة عالية جعلته يحسّ بتضخم الأنا، دون زهو أو غرور كما يقول[2] :

وحاشاي أن يمتد زهو بمنطقي ... وأن يستفزّ الحلمَ في قولي العجبُ

ولكن لي في يوسف خير أسوة ... وليس على من بالنبي ائتسى ذنبُ

يقول وقال الحق والصدق –إنني ... حفيظ عليم– على ما صادق عتب

وفي الآن نفسه جعل هذا التميز والإحساس بالتفوق دائرة الانفصال تتسع بينه وبين عصره ومجتمعه، أي "إحساس الفرد بالمسافة أو الانفصال عن المجتمع، وبأنه لا يستطيع أن يمتّ إليه بصلة وبأنه منسلخ عنه"[3].

ربما يكون لفردية ابن حزم الطامحة طموحا لا حدود له أثرا كبيرا في إحساسه بالتميز والتفرد "مما جعل الشاعر يحس في أعماقه بالتباين بينه وبين مجتمعه، لهذا فمن الطبيعي ألا يظل على النسق

---

[1] ابن حزم: الديوان، م س، 74

[2] م س: 74

[3] بركات: الاغتراب في الشخصية القومية العربية، م س، 30، 31

نفسه الذي هو عليه مجتمعه ... وهذا لشعوره بقيمة نفسه وإحساسه بعلو همته"[1].

لقد كان كل شيء يشير منذ البداية إلى هلهلة الارتباط بعالمه وعلى الضيق به والتبرم منه. فابن حزم إذن في غربته الاجتماعية يتماهى مع نموذج المغتربين عند ابن باجة الذين يصفهم بأنهم "من لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة"[2]، وظلوا هناك غرباء في عاداتهم وفي آرائهم وأفكارهم.

هذا النوع من الاغتراب أو الشعور به نشأ عند ابن حزم وعند غيره من المثقفين الذين يتمتعون بقدر كاف من الوعي والإحساس بمشكلات الأمة ومعاناة الإنسان، وفي الغالب فإن اغتراب المثقف "يحدث نتيجة تحطم الآمال المنشودة على صخرة الواقع وعجز المثقف عن التوافق والتكيف مع الأوضاع العامة ومع القيم والتقاليد السائدة" [3]. فإذا كان انغماس المثقف في المجتمع يمثل ضياع الذات وانسحاقها، فإن "التميز والتفرد اغتراب أيضا، لأنه يعني وجود نواقض معرفية بين الفرد والمجموع، أي وجود فجوة بينهما. فطبقة العلماء والمفكرين أكثر الناس تعرضا للاغتراب، حيث يكونون أكثر قدرة على الرؤية والنقد والتقييم وأكثر استجابة لصورة المجتمع البديل الذي يندفعون إلى تحقيقه بطرح قيم بديلة لا يستجيب لها المجتمع المحيط في الغالب"[4].

يبلغ ابن حزم ذروة الاغتراب الاجتماعي حين يحس –مع ما بلغه من العلم حتى وصل صداه إلى المشرق وطوق الآفاقَ ذِكرُه– بزهد أهل الأندلس فيه وبازدراء مجتمعه له وتفريطه فيه مع أنه لو رحل إلى المشرق لرغب فيه واحتضنه أهله، وأحلّه المحل الذي يرتضيه، يقول [5]:

أنا الشمس في جوّ العلوم منيرة ... ولكنّ عيبي أن مطلعيَ الغـــــــربُ

ولو أنني في جانب الشرق طالع ... لجدّ على ما ضاع من ذكريَ النهـــبُ

ولي نحو أكناف العراق صبابــة ... ولا غرو أن يستوحش الكَلِف الصّبُ

فإن يُنزلِ الرحمان رحلي بينهــم ... فحينئذ يبدو التأسف والكـــــــربُ

فكم قائل أغفلته وهو حاضـــر ... وأطلب ما عنه تجيء به الكتْـــــبُ

---

[1] قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س، 101

[2] ابن باجة: تدبير المتوحد، م س، 13

[3] أبو شاويش وعواد: الاغتراب في رواية البحث عن وليد مسعود، م س، 140

[4] عبد الفتاح: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س، 08

[5] ابن حزم: الديوان، م س، 77

فابن حزم هنا يدين المجتمع بأكمله، ويُحمّله مسؤولية جزء كبير من اغترابه، ذلك المجتمع الذي تكدس في ضميره النكران والجحود والظلم. إنه يشعر بتصدّع "الاتصال بالمجتمع والارتباط بـه"[1] وهو يشعر "بالوحدة وأنه غير مقبول وغير محبوب وغير ذي قيمة"[2].

إنه يصف زمنه بأنه زمن مجدب لكونه يحوي مجتمعا ضاعت فيه "مكانة الشاعر والمثقف وتخلخلت فيه القيم وفقد فيه الأشباه والنظائر"[3]، إنه ينحو على الزمان وعلى المجتمع بخسارته خسارة تفوق خسارته هو[4]، إنه هنا عرضة لمفهوم"التسوية" التي تعني محاولة "هدم الذات المتفردة، والقضاء عليها"[5].

إن ابن حزم يشعر بأن المجتمع الأندلسي يسحقه ويحول دون نموه، وهو يشعر بالبعد والانفصال عنه وبأنه لا ينتمي إليه، فيتحول ذلك المجتمع إلى عامل من "عوامل ضياع ذاته الحقيقية وشخصيته الفردية، ولذلك فهو ينشد دائما التجوال والترحال والسفر، وذلك أنها مناسبات للكشف عن نفسه والتعرف عليها بعيدا عن الدهماء والجماهير [6]،حتى ليصدق عليه قوله[7]:

لم تستقرَّ به دار ولا وطـــــــن ولا تدفّأ منه قط مضجعهُ

كأنما صِيغ من رَهْوِ السحاب فلا تزال ريح إلى الآفاق تدفعهُ

وهو بقوله هذا يزيدنا يقينا بأنه قد تصدع داخليا لعدم تحقق الانسجام، وهذا ما يعكسه كثرة أسفاره وتنقلاته، فما هو إلا أن يحل ببلد حتى يشد الرحال إلى بلد آخر، لأن السفر المتواصل هو انعكاس لنفسيته القلقة المتأججة التي لا تستطيع الاستقرار والمكوث في مكان بعينه... هذا ما يفسر لنا شعوره بالتصدع وعدم القدرة على تكوين علاقات اجتماعية من شأنها أن تزيل وحشة الغربة وتطفئ نار العزلة عنه.

وهو يصرخ صرخته المدوية الأخيرة في وجه وطن ضاق به على رحابته، مُعبّرًا عن ضيقه وتبرّمه

---

[1] شتا: نظرية الاغتراب، م س، 363

[2] م س: 363

[3] دعدور: الغربة في الشعر الأندلسي عقب سقوط الخلافة، م س، 118

[4] م س: 157

[5] زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س، 22، 21

[6] بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س، 38

[7] بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، م س، 75

من مجتمع حاسد زاهد في أبنائه وعلمائه، يقول:

وإن رجالا ضيعوني لضُيّع وإن زمانا لم أنل خصبه جدب[1]

إنه يجأر ويتعالى نشيجُه من تهميش أهل بلده له، ويصرّح بثقل وطأة الاغتراب في بلده وبين ظهراني قومه، يقول: "ولاسيّما أندلسنا، فإنها خُصت من حسد أهلها للعالم الظاهر فيهم، الماهر منهم، واستقلالهم كثيرا مما يأتي به، واستهجانهم حسناته وتتبع سقطاته وعثراته، وأكثر ذلك مدة حياته، بأضعاف ما في سائر البلاد. إن أجاد قالوا سارق مغير ومنتحل مدّع، وإن توسّط قالوا غثّ بارد وضعيف ساقط، وإن بأكر الحيازة لقصب السبق قالوا: متى كان هذا؟ ومتى تعلم؟ وفي أي زمان قرأ؟ ولأمه الهبل... وصار غرضا للأقوال، وهدفا للمطالب، ونصبا للتسبب إليه، ونهبا للألسنة، وعُرضة للتطرق إلى عرضه، وربما نُحل ما لم يقل، وطُوّق ما لم يُقلّد، وألحق به ما لم يفُه به ولا اعتقده قلبه، وبالحريّ وهو السابق المبرز إن لم يتعلق من السلطان بحظ، أن يسلم من المتالف، وينجو من المخالف، فإن تعرض لتأليف غُمز ولُمز، وتُعرّض وهمز، واشتُطّ عليه، وعُظّم يسير خطبه، واستشنع هيّن سقطه وذهبت محاسنه، وسُترت فضائله، وهتف ونودي بما أغفل، فتنكس لذلك همته، وتكل نفسه وتبرد حميته..."[2].

إن ابن حزم هنا يعبر حقيقة عن عمق غربته الاجتماعية، حين ينظر حوله فلا يرى شيئا جديرا بإجلاله، خليقا بآماله وطموحاته، وهو يرى أنه أعلى منهم ثقافة وأكبر همة وأعز نفسا. إنه يشعر بالبعد والانفصال عن مجتمعه وأنه لا ينتمي إليه، إنه يجأر بالشكوى من النظرة الدونية إلى المثقف المحلي، وبحاجة هذا المثقف الأندلسي إلى استقلاليته وتفرده في وجه "قوى اجتماعية ساحقة وتراث تاريخي وثقافة خارجية"[3] قاتلة.

إنه يقف لا في مواجهة المشارقة فقط وقد امتلؤوا زهوا بثقافتهم وبغزو تلك الثقافة لبلاد المغرب والأندلس، بل يقف في مواجهة "الغير" الذي هو المجتمع الأندلسي المحتقِر للطاقات الفكرية المحلية. هذا الغير صار بالنسبة إلى ابن حزم، وبتعبير سارتر هو "الموت المستور لإمكاناتي"[4].

---

[1] ابن حزم: الديوان، م س، 78

[2] ابن حزم: رسالة فضل الأندلس وذكر رجالها: الرسائل، م س، 177/2

[3] إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، 268

[4] زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س، 23

وهنا نشعر أن ابن حزم يعاني من القهر الفكري والاجتماعي، فهو يشعر أنه "مع المجتمع ولكن ليس منه"[1]. وهو حين يهدد بأنه سيرحل إلى العراق* وسيلقى الحظوة والاهتمام من أهل العراق، وهناك سيبدو التأسف والكرب عند أهل الأندلس، فهو يرمي إلى تحقيق حياة مغايرة غير تلك التي يحياها في الأندلس، حياة ملؤها المرارة والنكران وخيبة الأمل "فغدا الإحساس بالتصدع من هذا الواقع الحادّ والمؤلم سببا في البحث عن حياة أخرى تتحقق فيها شروط الحياة"[2].

هكذا إذن تتبلور العزلة والاغتراب الاجتماعي الساحق نتيجة شعور الفرد بأنه في المجتمع وليس مع المجتمع، وإحساسه بالانفصال عن النظام الاجتماعي الكلي وانعدام الولاء للتنظيمات الاجتماعية"[3].

ولعل هذا الإحساس بالغربة والعزلة وبتجهم أهل الأندلس لابن حزم مردّه إلى شخصيته المتمردة الرافضة للتملق والرياء ومجاراة المجتمع في عاداته وأفكاره، وهو يعتبر هذه الخصلة من أكبر فضائله [4]، يقول: "وأما إحكام أمر الدنيا والتودد إلى الناس بما وافقهم، وصلحت عليه حال المتودد من باطل أو غيره أو عيب ما عداه، والتحيّل في إنماء المال، وبعد الصيت، وتمشية الجاه بكل ما أمكن من معصية ورذيلة فليس عقلا..."[5].

لم يكن ابن حزم ذلك المداهن اللبق في التعامل مع الخصوم بل مع المجتمع برمّته، فابن حيان يقول عنه: "كان يصك معارضه صك الجندل، وينشقه متلقّيه إنشاق الخردل، فينفّر عنه القلوب ويوقع بها الندوب، حتى استهدف إلى فقهاء وقته، فتمالؤوا على بغضه وردوا قوله وأجمعوا على تضليله"[6].

هذه الفردية الطاغية عمقت شعوره بالاغتراب، حيث لم يجد القدرة على "التواصل مع

---

[1] شتا: نظرية الاغتراب، م س، 411

* تبدو حسرة أبي محمد على إنكار أهل الأندلس لفضله، وتوقعه الرحلة إلى العراق، وهي أماني جاشت في نفسه في لحظة ثم صرفته الأيام عن كل ذلك. ينظر: عصر سيادة قرطبة، م س،21.

[2] قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س، 202

[3] إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، 228

[4] ابن حزم: الرسائل، م س، 1 /355

[5] م س: 379/1

[6] ينظر: الذخيرة، م س، 168/1 – المغرب، م س، 355/1

الآخرين والانسجام معهم"[1]، وهذا الشعور بعدم الانسجام مع محيطه الاجتماعي هو شعور غريب يحاصر نفرا غير قليل من أفذاذ الرجال، رغم وجودهم في أوطانهم، بين أهلهم وذويهم...فهو يدل على أن التجانس الفكري أو الشعوري ليس كاملا بين هؤلاء ومن يحيطون بهم، وهذا بسبب التهميش والعزل والإقصاء، بحيث يشعر الفرد باللاانتماء[2] إلى المجتمع الذي يعيش فيه.

لأجل ذلك يرفض ابن حزم "ضياع ذاته في المجموع البشري وما يعنيه المجموع من آراء ومعتقدات ومقاييس"[3]، ولذلك يتخذ طريق الخروج عن هذه المعتقدات وعن نواميس السائد الاجتماعي من خلال مناهضتها أو مغادرتها ومحاولة إسقاطها "باعتبار أن هذا السائد الاجتماعي من عوامل ضياع الذات"[4].

لقد أضحى ابن حزم مغتربا عن قيم مجتمعه بسبب انعدام تفاعله "عاطفيا وفكريا مع تلك القيم"[5]، إن هذا الشعور بالاغتراب عن قيم مجتمعه والمعايير التي تحكمه مع الرغبة في تغيير تلك القيم التي وقف منها موقف الرفض، إنما هو تعبير عن مقاومته إلى آخر رمق لما تفشى في المجتمع من زيف، بحيث وقفت الذات "تواجه مصيرها من غير رضوخ ولا استكانة"[6]. إنه يصر على وجوده الأصيل برفض كل أشكال الزيف والتشوه داخل المجتمع وذلك عن طريق "الارتحال الداخلي النفسي حين يصر الإنسان على وجوده الأصيل ويرفض كل ما هو مشوّه مبتور"[7].

إن ابن حزم يرفض فكرة التسوية التي "تعني هدم الذات المتفردة والقضاء عليها"[8]، فهو يعيش وجودا اغترابيا بقدر ما يمتثل للعادات وتوقعات الآخرين ويفشل في تحقيق وجوده الأصيل[9]. فهو بذلك يرفض أي مسوغات للانسجام –ولو شكليا– مع واقعه ذلك، إنه يرفض الانضواء تحت راية الخوف أو إيثار السلامة ضد قناعاته ورغباته مظهرا تبرمه واستياءه من المجتمع، وهنا يتمركز فيه

---

(1) قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س، 103

(2) بوطارن: الاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، م س، 200

(3) زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س، 22

(4) فريحات: الحس الاغترابي في أعمال روائية لغسان كنفاني، م س، 303

(5) النوري: الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا، عالم الفكر، م س، مجلد10، عدد1، ص31

(6) قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س، 131

(7) عبد الفتاح: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س، 66

(8) زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س، 22

(9) بركات: الاغتراب في الثقافة العربي، م س، 46

الاغتراب الاجتماعي كنتيجة حتمية من نتائج "الانفصال والتفكك والتباين بين المطالب الاجتماعية والقيم والميول الفردية"[1]. فأحاسيسه تتسم بـ"عدم الرضى ورفض الأوضاع السائدة مع الشعور بالضجر والعجز والقلق والظلم والتعرض للقهر والاستغلال والنفي وفقدان الكرامة "[2]. فالتحدي الكبير بالنسبة إليه هو كيفية "الحفاظ على الفردية في مواجهة القوى التي تكتنفها وتغمرها"[3].

هذه القوى الضاغطة سعت بكل قوة وقسوة إلى تغريب ابن حزم وعزله اجتماعيا بمحاولة دفعه خارج البناء الاجتماعي، وهذا ما حدا به إلى "البحث عن أو إحضار بناء جديد"[4]، هذا ما يفسر لنا صرخته المفعمة بالأسى والمرارة والخيبة في قوله:

ولي نحو أكناف العراق صبابة ولا غرور أن يستوحش الكلِف الصبُّ[5]

فهو السعي إلى إيجاد عوالم أخرى بديلة لوطن ضاق به ومجتمع احتقره وازدراه وتنكر له.

لقد شهد المجتمع الأندلسي خلال فترة الفتنة القرطبية وما بعدها خلخلة في المنظومة القيمية الاجتماعية، أفسحت المجال لخضوع المجتمع لأسس غير سليمة تسيّره ولنُظُم مشبوهة وأقيسة تحددها "الغرائز والمصالح والتقلبات المزاجية لا العقل والمنطق، ويدرك المغترب وحده هذه الأعماق الآسنة محترقا يراقب عن كثب وعن بعد في نفس الوقت"[6].

وقد تناول ابن حزم الحياة الاجتماعية في عصره بنقد عنيف أوغر عليه نفوس الناس، وجلب عليه الظنون، ولم ينج من نقده أحد من الأفراد أو أتباع المذاهب أو الفرق، حتى استهدف للخصوم، فرموه عن قوس واحدة.

لقد أدرك ابن حزم –في ضوء التفكك السياسي والحياة الدينية والفكرية المضطربة والمناخ العقلي غير المتشبع– أن الناتج الوحيد لهذه الأوضاع هو التحلل الأخلاقي وانهيار المنظومة القيمية للمجتمع الأندلسي. فالواقع مزدحم بتكتل بشري متعفّن متمثلا في ملوك الفتنة المتغلبين، محاطين

---

(1) شتا: نظرية الاغتراب، م س، 402

(2) بركات: اغتراب المثقف العربي، المستقبل العربي، م س، 106

(3) شتا: نظرية الاغتراب ، م س، 100

(4) م س: 390

(5) ابن حزم: الديوان، م س، 77

(6) عبد الفتاح: كاميليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س، 108

بشبكة من الوصوليين والانتهازيين، والذين وصفهم الأستاذ عنان بالآكلين على كل الموائد والمتقلبين في خدمة كل قصر[1]. وهو تكتل ينشر "الهمجية والتخريب والأمراض الأخلاقية"[2] في المجتمع كله. ولذلك فإن ابن حزم يشعر بالاغتراب متجسدا في الحصار والتهديد والشعور بعدم الأمان والاتهام والإدانة ومحاولة نفيه عن ذاته وخصوصياتها.

وقد بلغ ابن حزم ذروة الاغتراب حينما مُنع طلبتُه من السماع منه والجلوس إليه ومُنع من نشر علمه، فحاصره الفقهاء ونهوا العامة عن القرب منه. يقول ابن حيان: "حتى كمل من مصنفاته وقر بعير، لم يعدُ أكثرها عتبة بابه لتزهيد الفقهاء طلاب العلم فيها"[3]. بل لقد بلغ الأمر بخصومه من الفقهاء أن تمنُّوا أن يريح الله منه العباد والبلاد[4]، ولم ينج حتى من ألسنة العلماء الثقات العدول المعروفين كأبي بكر بن العربي المالكي الذي وصف الظاهرية بقوله: "أمة سخيفة تسوّرت على مرتبة ليست لها وتكلمت بكلام لم نفهمه... وكان أول بدعة لقيت في رحلتي القول بالباطن، فلما عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ به المغربَ سخيف كان من بادية إشبيلية يُعرف بابن حزم"[5]. لكن ابن حيان –على شدته على ابن حزم– يدين المجتمع بأكمله على هذا الحصار والنكران الذي فرض على عالم في مرتبة ابن حزم، يقول: "وعلى ذلك فليس ببدع فيما أضيع منه، فأزهد الناس في عالم أهله، وقبله أردى العلماء تبريزُهم على من يقصّر عنهم، والحسد داء لا دواء له"[6].

على أن الذي ذكره ابن حيان من تنفير ابن حزم العلماءَ منه بقسوته عليهم وشدته على خصومه ليس مجاف للصواب، ويمكن أن نذكر أمثلة على ما ادعاه ابن حيان. فنحن نرى ابن حزم حين هوجم لتعلمه المنطق وكتب الإغريق، يرد على خصومه بقوله: "أخبرنا عن هذه الكتب من المنطق وإقليدس والمجسطي: أطالعتها أيها الهاذر أم لم تطالعها؟... ولو كان لك عقل تخاف به الشهرة لم تتكلم في كتب لم تدر ما فيها... ثم خرج إلى السّفه الذي هو أهله... فيلعلم هذا الجاهل

---

(1) عنان : دولة الإسلام في الأندلس: دول الطوائف، م س، 421

(2) عبد الفتاح: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س، 126

(3) ابن بسام: الذخيرة، م س، 169/1

(4) ابن حزم: الرسائل، م س، 127/3

(5) الذهبي: سير أعلام النبلاء، م س: 2726/2 . لكن الذهبي رد على أبي بكر بن العربي وبأنه " على عظمته في العلم لا يبلغ رتبة أبي محمد ولا يكاد" . ينظر: السير، م س، 2726/2

(6) ابن بسام: الذخيرة، م س، 172/1

السخيف وأشباهه...[1]. ونراه يصف من هاجمه بقلة الدين وقلة العقل والجهل وقلة التمييز[2]، ثم يقول في نفس الرد: "قال عليّ: فلو علم هذا المجنون الفاسق، أن هذه صفته وصفة أمثاله (أي الجنون) لأعول على نفسه"[3]. وهو يرد على من قال له: "فانتبه أيها الجاهل، واعرف منزلتك، فإنك جاهل بمقدار نفسك. قال علي: فلو أوصى نفسه بهذه الوصاة أو قبلها لوفّق، فهي والله صفته يقينا"[4]، ولم يتحرج ابن حزم في وصف خصومه بأقبح النعوت كالخشارة[5] والطبقة الجاهلة المجهولة[6] والحمير[7]...

فهذا المعجم العنيف الممزوج بروح السخرية السوداء التي ملأت نفسه، إنما هي "إحدى مقومات المفارقة النفسية لما يستشعره من ثقل المعاناة الاجتماعية والثقافية"[8]، فعلى الرغم من أن شخصية ابن حزم هي شخصية تشعر بتحطمها وانسحاقها إلا أنها تتحدى الخصوم وتسخر منهم، وتحاول أن تتجاوز الواقع وتعلو عليه.

وقد واكب لغته العنيفة هذه شعور نفسيّ طافح بالألم، داعيا إلى الثورة على الظلم والاستبداد. فتلك اللغة العنيفة إذن تجسد مبلغ الإحساس بالمأساة التي يعانيها واغترابه بين أهله ومجتمعه، فكانت ألفاظه النارية تعبيرا عن ثورة دفينة في الأعماق تجاه كل شيء حوله.

لقد كان ابن حزم –إذن– رجل الطموحات والغايات القصوى التي لم تهدأ على حال، ولم تقف عند حد، وقد أدت هذه الغايات الطامحة في ثورتها بالشاعر إلى غربة يعيشها مصيرا اختاره لنفسه، نتيجة البون الشاسع الذي عاينه بين تحقيق هذه الغايات وبين الواقع المعاين من ناحية أخرى. ونتيجة لشعوره بذاتيته المفرطة فإنه لا يضطر إلى المداراة أو التغاضي عن أفعال يمقتها، فهو يرفض إلغاء طبيعته الجوهرية ويرفض تجاوز اغترابه وعزلته بالاندماج في البنية الاجتماعية ولو بتكسير ذاته وإلغائها، أي أنه يرفض الاغتراب عن ذاته والانفصال عنها في سبيل تجاوز اغترابه الاجتماعي.

---

[1] ابن حزم: الرسائل، م س، 122/3

[2] م س: 122/3

[3] م س: 123/3

[4] م س: 125/3

[5] م س : 82/3

[6] م س: 83/3

[7] م س: 83/3

[8] جمعة: حسين: الاغتراب في حياة المعري وأدبه، م س،31

إنه يرفض بذلك الوجود المزيف بين الآخرين وإقامة علاقات اجتماعية مشوّهة، أي إنه يرفض -على رأي هايدجر- سقوط الذات في "معترك الحياة العامة التي يعيشها بقية الناس، ومن هنا يصعب عليها أن تمارس حياتها الذاتية التي تخصها"[1].

هذا هو إذن مصدر الاغتراب الاجتماعي لابن حزم، هذا الاغتراب الذي تعمق أكثر باقتناعه بتغلغل الشر في مفاصل المجتمع، حتى صار الحلال مطلبا بعيدا جدا، يقول: "وأما ما سألتم عنه من وجه السلامة في المطعم والملبس والمكسب فهيهات أيها الإخوة، إن هذا لمن أصعب ما بحثتم عنه وأوجعه للقلوب وآلمه للنفوس... وبرهان ذلك أني لا أعلم أنا ولا غيري بالأندلس درهما حلالا ولا دينارا طيبا يقطع على أنه حلال"[2].

كل هذه المشاعر السوداوية اضطرته الى الرحيل الدائم من مكان إلى مكان بحثا عن ملاذ آمن تأنس فيه نفسه، إلا أنه كان يطارَد في كل مدينة أو إقليم يحل به، يقول: "فعادوا إلى المطالبة عند السلطان، وكتبوا الكتب الكاذبة فخيب الله سعيهم وأبطل بغيهم... فعادوا إلى المطالبة عند أمثالهم فكتبوا الكتب السخيفة إلى مثل ابن زياد بدانية وعبد الحق بصقلية "[3].

وهكذا تجسد مفهوم الاغتراب الاجتماعي عند ابن حزم بمظاهر العزلة الناتجة عن إحساس الفرد "بأن الآخرين لا يواكبونه فكريا، وعما يسود المجتمع من ثقافات مشوهة وتضليل سياسي وتضارب في الآراء والأفكار..." [4]. هذا ما يفسر العجز عن مدّ الجسور التي تصل بينه وبين الآخر المختلف معه، وهذا ما أنتج نفور القلوب منه - كما قال ابن حيان-[5] أي وجود تنافر حقيقي بين ابن حزم ومحيطه الاجتماعي، وفقدان الانسجام المتبادل بينه وبين مجتمعه. أي أن سبب الاغتراب هو "العجز عن الاتحاد بالجوهر الاجتماعي"[6]. هذا الانفصال نتج أيضا عن رفض ابن حزم "التخلي" عن ذاته وطبيعته وخصائصه كما ذكرنا. كل هذا جعل من ابن حزم كائنا يعيش على

---

[1] زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س: 23.

[2] ابن حزم: الرسائل، م س: 174/3.

[3] م س: 116/3.

[4] فريحات: الحس الاغترابي في أعمال روائية لغسان كنفاني، م س: 290.

[5] ابن بسام: الذخيرة، م س: 168./1

[6] ينظر: الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا، عالم الفكر، م س، مجلد 10 ، عدد1، ص 21 – تجربة الاغتراب عند فدوى طوقان، م س: 125.

هامش المجتمع، يعيش في عالم مجرد من القيم، يسوده جو كريه لدرجة أنه "لا يرفض الحياة فقط بل يعاديها"[1].

وهكذا تحتم عليه أن يعيش وحيدا حتى وسط المجموع[2]، ذلك المجموع الذي راح ضحية التفكك الاجتماعي والفوضى الأخلاقية وانهيار القيم في المجتمع تحت وطأة التمزق السياسي ومخلفات الفتنة، ما حوّل الأفراد –ومنهم ابن حزم– إلى مجرد "شظايا متناثرة"[3] على حافة المجتمع.

إن هذا التشظي وهذا الشعور باللاانتماء إلى المجتمع الأندلسي إنما يرتد إلى غياب العلاقات الايجابية مع الآخرين، وربما هذا ما يفسر تلك اللغة الساخرة والعنيفة التي تميز جل خطاب ابن حزم لخصومه.

وبالتأكيد فإن ضياع الخلافة الأموية وانهيار صرحها عمق إحساسه بالاغتراب وسط المجتمع الجديد فهو "يعيش وحيدا وسط زحام الجماعات، وحيدا في عزلة وانعدام أمن نتيجة لانهيار الأطر التقليدية التي كان يعيش في كنفها يستمتع بالأمن والاستقرار"[4].

ولكن ابن حزم رغم كل هذا الألم والمعاناة لم يكن من أولئك الفقهاء أو الأدباء الذين سيطر عليهم العجز وعدم القدرة "على تحدي الواقع وأخذ زمام المبادرة، والشعور بالعبودية والخنوع لمجتمع أفقدهم القدرة على تطوير الذات"[5]. إنه يرفض الاستسلام والانحناء لأنه أيقن أن وجوده الأصيل لن يتحقق إذا ما انسحق تحت أقدام المجموع، وهو بذلك يعلن رفضه أن يكون "منطمسا في الزحام أو رأسا في القطيع المسحوق" [6].

---

[1] مجدي أحمد محمد: الاغتراب عن الذات والمجتمع وعلاقته بالسمات الشخصية نقلا عن الاغتراب في الشعر الجزائري الحديث، م س، ص 24

[2] إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س، 214

[3] م س: 214

[4] م س: 267

[5] التميمي: تجربة الاغتراب عند فدوى طوقان، م س، 129

[6] عبد الفتاح:كاميليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س، 134

2- الاغتراب عن الأسرة والأصدقاء:

أ- الاغتراب عن الأسرة:

توصف الأسرة بأنها أول نظام إنساني قائم على وجه الأرض، فهي عبارة عن مجتمع صغير متكتل قديم قدم الإنسان. وقد توجد في حياة الأسرة فترات حرجة تتعرض لها فتصاب بالتفكك والضعف، نتيجة لأسباب اجتماعية أو اقتصادية وحتى سياسية، فيصاب بناء الأسرة بالتصدع والانهيار. وقد استطاع الشعراء أن يعبّروا عن هذا الكيان أصدق تعبير وأن يصفوا بدقة مأساة الأسرة التي تصاب بالتمزق والتشرد وتشتت أفرادها ووقوعهم بين براثن الغربة...

والظروف المأساوية التي مرت بها الأندلس جعلت شمل كثير من الشعراء والمفكرين يتمزق "فلا يكاد أحدهم يستقر بموضع حتى يرحل عنه، مما عمق هذا الإحساس بالغربة"[1]، فالرحيل الدائم حياتهم، وقد ألفوا الغربة التي لا نهاية لها إلا مع نهاية حياتهم[2].

يبدو أن أسرة ابن حزم القريبة كانت تنتمي إلى بيت عزّ وشرف ومجد. وقد اختلف المؤرخون في النسب البعيد لهذا البيت، وهل ينحدر هذا النسب من أصل بعيد عريق، أم إنه حديث عهد بالعزّ والشرف. فثمة جمهرة من المؤرخين والباحثين يرون أن ابن حزم تكاد ترتبط عراقته بعهد عمر ابن الخطاب، فجدّه الأقصى في الإسلام وهو "يزيد" كان مولى ليزيد بن أبي سفيان بن حرب الكندي المعروف بـ"يزيد الخير" الذي أسلم عام الفتح، وأرسله أبو بكر قائدا لأحد الجيوش الأربعة التي اتجهت لفتح الشام وكانت وجهته دمشق[3]. ويزيد هذا كان فارسيا، أصبح مولى بني أمية، فهو فارسي النسب قرشي الولاء.

وقد أثبت معظم المؤرخين على ما ذكرنا في الفصل الأول من هذه الرسالة نسبه الفارسي. وابن حزم نفسه يعتز بهذا الانتماء، بل إنه يعبر عن اغترابه نتيجة سيادة الأنذال ومن لا كفاءة له ولا عراقة في النسب، في حين أنه إنما ساد هو وأسرته في وقت سابق عن زمن الفتنة لاستحقاقهم وأهليتهم وجدارتهم، ولأن أصلهم يشفع لهم في تلك السيادة، يقول[4]:

---

(1) دعدور: الغربة في الشعر الأندلسي عقب سقوط الخلافة، م س، 114

(2) م س : 115

(3) الذهبي: سير أعلام النبلاء، م س، 2725/2

(4) ابن حزم: الديوان، م س، 67

زمان يسود المرء فيه بحقـــــــــه ولا كزمان ساد فيه الفَلافِـــــــسُ
زعيمون أن يُقضى لنا دون غيرنا إذا ازدحمت عند الملوك القلانـــسُ
سمونا فما في دهرنا غير حاســـــد وطُلنا فلم يدرك فم ثمّ نابـــــــس
إذا ما تراميني مفاخرُ معشـــــــرٍ فأيسر فخري للمفاخر هـــــارسُ
سما بي ساسانُ ودَارَا وبعدهـــــم قريشُ العلى أعياصها والعنابـــــس
فما أخّرت حرب مراتب ســؤددي ولا قعدت بي عن ذرى المجد فارسُ
هنالك مجد الدهر طالت فروعـــه فهنّ مَوَاضٍ صُعّد لا نواكـــــسُ
ملكنا ملوك الأرض من كل جانبٍ فَحدُّ مُنَاوينا الحدود الأواكـــــسُ[1]

يبدأ الاغتراب الأسري بالنسبة لابن حزم منذ أن هبت رياح الفتنة البربرية على قرطبة عامة وعلى آل حزم خاصة، فقد رمتهم بما لا يكاد ينحصر من الدواهي والنكبات، من الاعتداء والاعتقال والنفي والتهجير وحرق الديار... الخ.

ويقص علينا ابن حزم طرفا من الفاجعة التي عصفت بأسرته من صنوف الاضطهاد بعد قيام هشام المؤيد، ثم يذكر لنا ما حل بالأسرة بعد فقد أبيه بعد عام واحد من موت أخيه بالطاعون، ثم وفاة زوجته "نعم" في فاجعة قصمت ظهره وأورثته حزنا امتد لعشرات السنوات.

وهكذا تظهر الصورة مزدحمة بالأحداث الجسيمة مصوّرة دُوره ودُور الأسرة* في الجانب الغربي من قرطبة وهي تنتهب وتحرق على أيدي البربر الناقمين. يقول: "ثم انتقل أبي رحمه الله من دورنا المحدثة بالجانب الشرقي من قرطبة في ربض الزاهرة إلى دورنا القديمة في الجانب الغربي من قرطبة ببلاط مغيث في اليوم الثالث من قيام أمير المؤمنين محمد المهدي بالخلافة، وانتقلت أنا بانتقاله، وذلك في جمادى الآخرة سنة تسع وتسعين وثلاثمائة، ثم شُغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات وباعتداء أرباب دولته، وامتُحنا بالاعتقال والترقيب والإغرام الفادح والاستتار، وأرزمت الفتنة وألقت باعها وعمّت الناس وخصّتنا إلى أن توفي أبي الوزير رحمه الله ونحن في هذه الأحوال، بعد العصر يوم

---

[1] ابن حزم: الديوان، م س، 68

* وكانت دارهم في الجانب الشرقي بقرطبة إلى الدرب المتصل بقصر الزهراء، وكانت ملاصقة لدار المنصور ابن أبي عامر. ينظر: طوق الحمامة، م س، 186 .

السبت لليلتين بقيتا من ذي القعدة عام اثنتين وأربعمائة"[1].

ثم كان خروجه من قرطبة عام 404 هـ. ولكن لا نعلم بالتحديد هل خرجت أسرته الصغيرة والكبيرة معه أم كان وحده؟ غالب الظن أنه خرج وحده، لأن أخاه كان قد توفي في الطاعون الذي ضرب قرطبة في شهر ذي القعدة سنة إحدى وأربعمائة وهو ابن اثنتين وعشرين سنة[2]، وأما أمه فلا نعلم عنها شيئا، ولم يصلنا عنها شيء، بل هي "تمثل المشكلة الغامضة في حياة ابن حزم. وعلى وضوح حياة ابن حزم وكثرة ما روى عن تجاربه الشخصية... فابن حزم لم يتعرض لشيء عن أمه قط.. ونحن نرى أن هذه الأم كانت قد ماتت قبل أن يشب ابن حزم عن الطوق..."[3]، ولعله لم يعرفها معرفة واعية وهو بعد في سن الطفولة[4]. وإن كان الأستاذ "عويس" قد رجّح أن يكون لابن حزم أخا واحدا هو أخوه أبو بكر الذي يكبره بخمس سنين[5]، فنحن لا نعلم إن كان له أخوات عند خروجه عن قرطبة عام 404 هـ.

ومهما يكن من شيء فإن ابن حزم خرج من قرطبة بعد ثلاث سنين من فقدان أخيه الوحيد أبي بكر وبعد سنتين من فقد أبيه الوزير وبعد عام واحد من انقطاع آخر خيط وانتشار آخر عقد في أسرته وهو موت زوجته الأولى "نعم"، والتي يحدثنا ابن حزم عن الأثر العميق الذي لحقه بموتها والذي سمّاه ابن حزم بـ"الفادحة" و"المصيبة"[6]. يقول: "وذلك أني كنت أشد الناس كلفا وأعظمهم حبّا بجارية لي كانت فيما خلا اسمها "نعم" وكانت أمنية المتمنّي وغاية الحسن خَلقا وخُلُقا وموافقــة لي وكُنت أبا عذرها، وكنا قد تكافأنا المودة، ففجعتني بها الأقدار واخترمتها الليالي ومرّ النهار، وصارت ثالثة التراب والأحجار، وسنّي حين وفاتها دون العشرين سنة، وكانت هي دوني في السن، فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجرد عن ثيابي ولا تفتُر لي دمعة على جمود عيني وقلة إسعادها، وعلى ذلك فوالله ما سلوت حتى الآن. ولو قُبل فداء لفديتها بكل ما أملك من تالد وطارف وببعض أعضاء جسمي العزيزة عليّ مسارعا طائعا، وما طاب لي عيش بعدها ولا نسيت ذكرها ولا أنِست

---

[1] ابن حزم: الطوق، م س، 251

[2] م س: 250

[3] عويس: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، م س، 56

[4] الحمد: أحمد بن ناصر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، م س، 35

[5] عويس: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، م س، 56، 57

[6] ابن حزم: الطوق، م س: 216

بسواها، ولقد عفّى حبّي لها على كل ما قبله وحرّم ما كان بعده، ومن مراثيّ فيها قصيدة منها:

كأني لم آنس بألفاظك التي على عُقَد الألباب هنّ نوافـــثُ

ولم أتحكم في الأمانيِ كأنني لإفراط ما حُكِّمتُ فيهن عابث"[1]

ولم يعد شيء بعد فقدها كافيا لصدّ تيار الحزن الجارف المتدفق في نفسه. لقد كانت جزءا من ماضيه، ولكن ذلك الماضي كله انهار دفعة واحدة، حيث ذهبت الدور والقصور وانطفأ العزّ والجاه والغنى وتشتت الشمل وتهاوى البلد الحبيب تحت مطارق الدمار.

وبلغ من شدة تأثره وعمق ألمه لفقد زوجته "نعم" أن فقد كل إحساس بالجمال والسعـادة يقول: "وما إيراق النبات بعد غبّ المطر ولا إشراق الأزاهير بعد إقلاع السحاب السواريات في الزمان السجسع، ولا خرير المياه المتخللة لأفانين النوار، ولا تأنّق القصور البيض قد أحدقت بها الرياض الخضر، بأحسن من وصل حبيب قد رُضيت أخلاقه، وحُمدت غرائزه، وتقابلت في الحسن أوصافه"[2]. ونحن إذا ما رجحنا ما ذهب إليه الأستاذ "عويس" من أن أمه كانت قد ماتت وهو بعد في المهد[3]، تكون حلقات المأساة قد اكتملت وأحكِم طوقُها حول عنق ابن حزم، فهو ما كاد ينيّف على العشرين حتى كان قد فقد كلّ أفراد أسرته، حتى زوجته "نعم" التي كانت تمثل جدار الصد الأخير، كان قد تداعى إلى الأبد.

ويبدو أن موت زوجته قد أدخله في مرحلة كاملة من العزلة النفسية، فقد كان فقدها بمثابة اقتلاع آخر جذور انتمائه، ومن ثم قذف به موتها في أتون غربة خاصة هي "غربة فقدان الأحبة" وأوقفه على "لون كئيب من الحياة"[4] جعله يصدف عنها، وقتل فيه "كل محاولة لمهادنة الدهر أو التزلف إليه"[5]، حيث ظهر له الدهر خؤونا قاسيا لا يرحم.

كان موت "نعم" –إذن– هو موت الذات بالنسبة إليه، لأنه أمات العلاقة بينه وبين الحياة في عمومها. ثم جاءت الفتنة البربرية فغمرته بأمواجها مزعزعة كيانه الاجتماعي والسياسي وحتى الفكري

---

[1] ابن حزم: الطوق، م س، 217

[2] م س: 157، 158

[3] عويس: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، م س، 62

[4] عبد الفتاح: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س، 196

[5] م س: 197

والثقافي، فقد توالت الضربات على آل حزم فأُجلوا عن منازلهم وتغلب عليها البربر وتركوها يبابا وقاعا بلقعا، وهو يحدثنا عن ديار أهله في غصة وتفجّع لما استولى الخراب عليها بعد سيطرة البربر عليها، ويخبرنا عن ما تركه ذلك من أثر عميق في تمزيق الأسرة وتفرق الجماعة، في مرثية تذكرنا بمراثي "إرميا" من العهد القديم، يقول: "وقفت على أطلال منازلنا بحومة بلاط مغيث من الأرباض الغربية... فرأيتها قد امّحت رسومها، وطمست أعلامها، وخفيت معاهدها، وغيّرها البلـى فصارت صحاري مجدبة بعد العمران، وفيافي موحشة بعد الأنس، وآكاما مشوهة بعد الحسـن وخرائب مفزعة بعد الأمن...بعد طول غنيانها برجال كالسيوف، وفرسان كالليوث...حل الدهر عليهم بعد طول النّضرة، فبدّد شملهم حتى ساروا في البلاد أيادي سبأ، تنطق عنهم الموعظة..."[1].

فهو إذن الحنين إلى المنازل التي شهدت اجتماع الأسرة في ظلال تلك "المحاريب المنمقة والمقاصير المرشقة والتي زادها اجتماع الشمل ودفء الحركة في عرصاتها"[2]. فهو يبكي ويتأوه على أسرته في أيامها الخوالي وهي تحظى بالأمن والرخاء. فهي أيام المجد والأضواء والجاه والترف بالنسبة إليه وبالنسبة إلى أسرته، ولكنها أيام ولّت مخلّفة جروحا غائرة في نفسيته ماحية كل أثر للفرح والبهجة من قلبه، مورثة فيه شعورا بالمرارة والأسى والحزن الدائم العميق. لقد أصبح ماضيه وماضي أسرته في حالة حضور دائم، " أما المستقبل فهو يثير الخوف والشك والتشاؤم"[3].

إنه يحاول قهر اغترابه الاجتماعي الناتج عن تمزق الأسرة وتحطمها، وهذا عن طريق العودة إلى الماضي هربا من مآسي الحاضر ومصاعبه، "ذلك الماضي الذي وجد قبل أن يتمكن الاغتراب من الشاعر..."[4].

وها هو ذا نراه بعد خروجه عن قرطبة يلحق بالمرية عند عاملها "خيران" أحد فتيان المنصـور ثم سجنه له بعد أن وُشيَ به، ثم يصير إلى حصن القصر عند صاحبه أبي القاسم عبد الله بن هذيل التجيبي[5]، فيظل به أشهرا ثم يغادره إلى بلنسية ومنها إلى غرناطة للانقضاض منها إلى قرطبة التي

---

(1) ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س، 106، 107

(2) م س: 107

(3) زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س، 187

(4) العنزي: انكسار الأحلام في شعر سعدية مفرح، م س، 38

(5) ابن حزم: الطوق، م س، 262

صارت إلى القاسم بن حمود[1]. ولكن الحلم لم يتحقق، فكانت آخر تجاربه السياسية حين نراه في سجن المستكفي[2] ثم نراه بعد ذلك بشاطبة[3] ونراه يجادل الإمام الباجي في ميورقة[4]...

وهكذا أدار الزمان ظهره لابن حزم وبدأت تلك الحياة الرضية في قصر أبيه تتلاشى أمام المحن المتتالية والضربات المتلاحقة. هذه المحن التي فرقت شمل الأسرة وهدمت كيانها،كانت كافية لتعمق إحساسه بالاغتراب الاجتماعي، بفقده كل سند يتكئ عليه.

هذا الإحساس بالفقد وبالافتقار لدفء الأسرة نتيجة التشريد والقهر والطمس الناجم عن خضوعه لسيطرة قوى معادية، جعله يتجه بعقله وقلبه إلى الماضي، بكل ما يتضمّنه ذلك الماضي من مشاعر الدفء والأمان داخل الأسرة وفي حضن أفرادها. هذا هو سبب حنينه الدائم إلى الماضي بكل هذه المشاعر المفعمة بالشوق والحرارة، يقول: "وإن حنيني إلى كل عهد تقدم لي ليغصّني بالطعام ويشرقني بالماء... وما انتفعت بعيش ولا فارقني الإطراق والانغلاق مذ ذقت طعم فراق الأحبة، وإنه لشجى يعتادني وولوع هم ما ينفك يطوّقني، ولقد نغّص تذكري ما مضى كل شيء أستأنفه، وإني لقتيل الهموم في عداد الأحياء ودفين الأسى بين أهل الدنيا"[5].

وهكذا صار ابن حزم رهينا لقبضة الماضي نتيجة اغترابه عن الحاضر فهو "يركن إلى الحديث عن الماضي وتكرار الأحداث التي مرت به"[6]، إنه هنا يذعن لهزيمته أمام الحاضر بكل سطوته وجبروته، فهو يستدعي الماضي بكل "ما احتواه من حياة خصبة دفاقة وكأنها الحاضر المعـــاش"[7] وعندئذ يصبح استدعاء الماضي إحدى ضرورات التعزي عن آلام الحاضر، "ذلك أن حديث الذكريات قد ينتشله من كآبة الواقع ويتجاوز به ضغوطه... وعندئذ يخرجه من دائرة اغترابه إلى عالم أكثر رحابة وإنسانية يسمح له بتذوق الحلم أو بتجاوز أحزانه، وعندئذ تتحول الظاهرة الى ضرب من

---

(1) عباس: عصر سيادة قرطبة، م س، 303

(2) ابن حزم: الرسائل، م س، 346/4

(3) م س: 207

(4) ابن الأبار: محمد بن عبد الله بن أبي بكر: الحلة السيراء: تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف، 128/2

(5) ابن حزم: الطوق، م س، 93، 94

(6) زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، 205

(7) م س: 220

التعويض النفسي لدى الشاعر، وكأنه حين يغترب يجد ذاته من خلال اللجوء الى ماضيه"[1].

إن ابن حزم يبدو من شدة اغترابه وكأن علاقته بالعالم قد تحطمت، فإلى هذه الدرجة من الاغتراب عن الحاضر وعن المجتمع يعد نفسه ميّتا بين الأحياء. فالحزن والألم والوحدة وفقد النسب الأسري –بعد سنوات من الجاه والعزّ والترف– أورثه إحساسا دائما بالظمأ لأنه لم يرتو من دفء الأسرة ولم يتملّأ من مشاعرها سواء مع ابن أو زوجة أو ولد أو أخ أو قريب، فلم يعد يرويه شيء إلا العودة إلى الماضي السعيد والزمن الجميل، ولهذا كان اغترابه عن الأسرة التي فقَد معظمَها وشُرّد عن باقي أفرادها يزيد في حرارة ذلك الظمأ، يقول: "وعني أخبرك أنّي ما رويت قط من ماء الوصل ولا زادني إلا ظمأ"[2].

هذه الأحاسيس المشحونة بالكآبة والحزن والحنين الدائم إلى الماضي الذي كان يضج بالحياة والبهجة والصخب، إنما كانت نتيجة ضغط الواقع بفقد الاستقرار والسكن وضياع الديار والأموال وتشتت الأسرة. وما زاد من ثقل هذا الإحساس هو تفكره الدائم في بُعد من بقي من أهله وولده والتفكير في كيفية صيانتهم والاهتمام بهم. يقول*: "فأنت تعلم أن ذهني متقلب وبالي مهصّر بما نحن فيه من نبوّ الديار، والجلاء عن الأوطان وتغير الزمان، ونكبات السلطان، وتغير الإخوان، وفساد الأحوال وتبديل الأيام وذهاب الوفر والخروج عن الطارف والتّالد، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد والغربة في البلاد، وذهاب المال والجاه، والفكر في صيانة الأهل والولد، واليأس عن الخروج إلى موضع الأهل"[3].

وهكذا نجد أنفسنا أمام شخصية مسحوقة ولكنّها صابرة ومتجلدة، مع شعورها بالمسؤولية الكاملة تجاه الأسرة التي شرّدتها الأيام ومزّقت شملها السياسةُ والحروب. إنه دائم الفكر في إنقاذ ما تبقى من أسرته على نأي الدار وانعدام المعين، وفقد السند وذهاب الوفر وتقلب الأصحاب.

ونحن نجد في ديوانه قصيدة تقطر أسى وتنضح ألما وتفجعا على الأهل والولد الذين تَذكَّرهم وهو في غياهب السجن. وهي قصيدة صاعدة من وراء القضبان تضجّ بالشكوى والحزن والتأوه

---

[1] خليف: مي: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الفجالة، 1990، ص45.

[2] ابن حزم: الطوق، 163.

* كان هذا جوابا لكتاب ورد من صديق له من مدينة المرية، وابن حزم في مسكنه بشاطبة. ينظر: الطوق: م س، ص 51.

[3] ابن حزم: الطوق، م س، 323، 324

والألم والشوق، وإن كنا لا ندري على وجه التحديد ما هو السجن الذي قيلت فيه، هل هو سجن "المطبق" أم في سجن الحموديين أو لعله مدة أسْر قصيرة في إحدى المدن، إذ إنه كان مطاردا في كل مكان حلّ به، وكان محلّ وشاية وإشاعة لدى الملوك والأمراء جميعا.

يقول رحمه الله وقد حُبس يتشوق إلى أهله وولده[1]:

مسهّد القلب في خدّيه أدمُعـــــه ... قد طال ما سرقت بالوجد أضلعهُ

وَانِي الهموم بعيد الدار نازحهـــــا ... رجعُ الأنين سكيبُ الدمع مصرعه

ذكرى أُفيراخِه في كل ناحيـــــة ... توحي إلى القلب أسرارا تقطعـــهُ

كم قد تحمل من أعباء نأيهـــــم ... نضوا نَبَا بلذيذ النوم مضجعـــــه

قد عاند الحزن حتى عاد يرحمـــــه ... وساور الدمع حتى جفّ مدمعـــه

أم كيف حالة حيّ ساكن جدثـــا ... يرنو بعين أسير عزّ مطعمـــــــه

قد طال في هاويات السجن محبسه ... وانشتّ من شمله ما كان يجمعـــهُ

يا راحلا عند حيّ عنده رمقـــــي ... إقْرا السلام على من لم أودّعـــــه

واطول شوقاه ما جدّ البعاد بهـــم ... إليهمُ مذ سعوا للبين أقمعـــــهُ

عسى لطائف من لا شيء يعجــزه ... تحنو على شملنا يوما فتجمعـــــه

فهو هنا يجأر بالشكوى التي تنضح بالألم والضعف والاغتراب عن الأهل والولد. والذي يعمق مأساته ويضرب قلبه في العمق هو تذكر أبنائه، الذين يصف ضعفهم وحاجتهم إليــه بـ"الفراخ". فالأبناء "يشكلون هاجسا كبيرا لدى الأب السجين الذي اختُطِف من بين أيديهم وهم في أمس الحاجة إليه"[2].

إن الشاعر هنا في أجلى لحظاته ضعفا ورهافة حسّ، "إنه في لحظاته الوجدانية، حيث يشتد به الشوق إلى الحياة الخارجية والحنين إلى الأهل"[3]، فمن وراء جدران السجن الكثيفة تظهر نفس

---

[1] ابن حزم: الديوان، م س، 69- 71

[2] قدور: سكينة: الحبسيات في الشعر العربي الحديث، م س، 295

[3] المعوش: سالم: شعر السجون في الأدب العربي الحديث والمعاصر، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 2003، ص98.

مرهفة ملتاعة، تحتمل العذاب في صمت.

إن تذكره لأهله يزيد في مأساته لبعده عنهم وجهله أخبارهم، فهو من كثرة بكائه عليهم وعلى نفسه قد جفّ الدمع من عينيه. وما يزيد في قسوة الذكرى أنه لم يودعهم عند مفارقته لهم، فيبدو وكأنه اختُطف من مكان ما، فلم تتح له الفرصة ليودع – مجرد وداع- أهله أو يُلقي عليهم النظرة الأخيرة قبل الرحيل إلى المجهول.

فالشكوى هنا واضحة من تشرده وضياعه، ومن تتابع الهموم التي أصابته، والفاجعة التي دهمت أسرته. إنه يحس حين يقول: "قد طال في هاويات السجن محبسه" و"واطول شوقاه..." أن الزمان يَنتزع منه رويدا رويدا "كل ما سبق أن منحه إياه، وتزداد غربته بعد رحيل الأحباب بلا عودة"[1]، وهو لا يجد مندوحة في سجنه من الالتفات إلى واقعه وإلى أعماق نفسه والحالة التي تردى فيها، فهو واقع تحت وطأة المقارنة بين العالم الخارجي المشبع بالحرية والانطلاق، وبين الأسر الشديد الضاغط على النفس والجسد معا[2].

إن ابن حزم يتعرض إلى "تجربة الفصل والخلع بطريقة ما... فافتراق الزوج أو انفصاله عن زوجته هو نمط من الاغتراب"[3]. إنه هنا يصور "تلك المصائب الكائنة مع الفتنة وما سببته من حالة الاغتراب الدائم في البلدان بعد فقد الأحباب والخلان، وما أصابه من ضياع ومعاناة وفقدان الاستقرار"[4].

هذا المناخ المشحون بالضياع والتشتت وخلل المحيط الأسري "لا يدع مجالا للاستقرار والطمأنينة ويعجز المرء عن أن يجد حلاّ لما يجري"[5]. كل هذه العوامل حرّضت على تعميق الاغتراب والشعور بالضياع كظاهرة نفسية واجتماعية عند ابن حزم.

ب- الاغتراب عن الأصدقاء:

يمكن رصد نوعين من الصداقات ونوعين من الأصدقاء كانوا محيطين بابن حزم وينتمون إليه بصلة قريبة أو بعيدة، وهذا تبعا لتجاذبات الحياة

---

[1] زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س، 192

[2] المعوش: شعر السجون في الأدب العربي الحديث والمعاصر، م س، 99

[3] النوري: الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا، عالم الفكر، م س، مجلد 10، عدد 1، ص 31

[4] دعدور: الغربة في الشعر الأندلسي عقب سقوط الخلافة، م س،91

[5] قاروط: المعذب في الشعر العربي الحديث، م س، 145

السياسية وتقلباتها في فترة الفتنة القرطبية وما تلاها.

أما النوع الأول فهم أولئك الأصدقاء الذين وقفوا إلى جانبه وتجرعوا معه مرارة المحنة... فهو يحدثنا في كتابه "طوق الحمامة" عن حادثة سجنه مع صديقه محمد بن إسحاق عند خيران العامري، في يقول: "إذ نقل إليه من لم يتق الله عز وجل من الباغين -وقد انتقم الله منهم- عني وعن محمد بن إسحاق صاحبي أنا نسعى في القيام بدعوة الدولة الأموية، فاعتقلنا عند نفسه أشهرا، ثم أخرجنا على جهة التغريب فصرنا إلى حصن القصر..."[1].

وقد كان كذلك من أصدقائه الأوفياء والذين فرقت بينهم الفتنة القرطبية صديقه الحميم ابن الطبني، وقد توفي وابن حزم بعدُ مشرد مهجّر عن وطنه. وقد وصفه ابن حزم وصفا ينم عن إكبار وإجلال وتقدير كبير له فيقول: "فإنه كان رحمه الله كأنه قد خُلق الحسن على مثاله... لم أشهد له مثلا حسنا وجمالا وخلقا وعفّة وتصونا وأدبا وفهما وحلما ووفاء وسؤددا وطهارة وكرما ودماثة وحلاوة ولباقة وإغضاء وعقلا ومروءة ودينا.. وكنت أنا وهو متقاربين في الأسنان، وكنا أليفين لا نفترق وخدنين لا يجري الماء بيننا إلا صفاء، إلى أن ألقت الفتنة جرانها وأرخت عزاليها ووقع انتهاب جند البربر منازلنا في الجانب الغربي بقرطبة ونزولهم فيها... وتقلبت بي الأمور إلى الخروج عن قرطبة وسكنى مدينة المرية..."[2]. ورغم تنائي الديار وحالة التشرد التي كان يعاني منها ابن حزم وصاحبه ابن الطبني، إلا أن هذه الفتن الهوجاء وهذه الظروف القاسية التي من شأنها أن تمنع الإنسان من التفكير في غير سوى نفسه، رغم كل ذلك إلا أنهما ظلا يتواصلان ويتبادلان الرسائل والمخاطبات وكان آخر ما بعثه ابن الطبني الى صديقه ابن حزم قوله[3]:

ليت شعري عن حبل ودّك هل يُم ... سي جديدا لديّ غير رثيثِ

وأراني أرى محياك يوما ... وأناجيك في بلاط مغيث

فلو أن الديار يُنهضها الشّو ... قُ أتاك البلاط كالمستغيث

ولو أن القلوب تسطيع سيرا ... سار قلبي إليك سير الحثيث

كن كما شئت لي فإني محبّ ... ليس لي غير ذكركم من حديثِ

---

[1] ابن حزم: الطوق، م س، 262

[2] م س: 260، 261

[3] م س: 261

فإلى هذه الدرجة كان تعلق ابن الطبني برفيق شبيبته ابن حزم حتى صار غاية متمناه أن يرى وجهه وأن يسمع صوته يخفق في أرجاء بلاط مغيث مرعى صباهما الأول.

وبينما كان ابن حزم ينتقل إلى المرية ويُسجن عند صاحبها خيران ثم يصير الى حصن القصر، ثم يركب البحر قاصدا بلنسية، وفيها يلقى صديقه أبا شاكر عبد الرحمان بن محمد بن موهب العنبري، فيَنعى إليه ابنَ الطبني[1].

ويورد ابن حزم قصة مؤثرة غداة دخوله قرطبة في خلافة القاسم بن حمود، فإنه لم يقدم شيئا على قصْدِه أخي ابن الطبني، فيسأله عن أشعاره ورسائله، يقول ابن حزم: "إذ كان الذي عندي منه قد ذهب بالنهب في السبب* الذي ذكرته في صدر هذه الحكاية. فأخبرَني عنه أنه لما قربت وفاته وأيقن بحضور المنية ولم يشك في الموت دعا بجميع شعره وبكتبي التي كنت خاطبته أنا بها، فقطعها كلها ثم أمر بدفنها. قال أبو عمرو: فقلت له، ياأخي دعها تبقى. فقال: إني أقطعها وأنا أدري أني أقطع فيها أدبا كثيرا، ولكن لو كان أبو محمد بعيني حاضرا لدفعتها إليه، تكون عندي تذكرة لمودتي، ولكني لا أعلم أيّ البلاد أضمرته ولا أحيّ هو أم ميّت، وكانت نكبتي اتصلت به ولم يعلم مستقري ولا إلى ما آل إليه أمري"[2]. وقد رثاه ابن حزم بقصيدة مشجية منها:

لئن سترتك بطونُ اللحـــود فوجدي بعدك لا يستتـــــرْ

قصدتُ ديارك قصد المشُوق وللدّهر فينا كرور ومَـــــرّْ

فألفيتها منك قفرا خـــــلاء فأسكبتْ عيني عليك العَبرْ[3]

إذن فقد بلغ من اغتراب ابن حزم عن أصدقائه واغترابهم عنه أن عصفت بهم الفتنة وفرقتهم كل مفرق، فلم يعد يدري الواحد منهم بمستقرّ صاحبه ولا إلى ما آلت إليه أموره، بل لم يعد يدري أحي هو أم ميت! ثم تبلغ المأساة أوجّها حين يعمد الواحد منهم إلى دفن رسائل صاحبه وأشعاره، لاعتقاده بموت صاحبها، فلم يعد هناك مبرر لإبقائها وقد رحل من كتبها بلا عودة.

ومن أصدقاء ابن حزم الذين خلّد المؤرخون علاقته الحميمية به، صديقه الوزير الكاتب

---

[1] ابن حزم: الطوق، م س، 262

* يقصد الفتن المتلاحقة التي أتت عليه.

[2] م س:263، 264

[3] م س: 264

الأديب ابن شهيد، وقد وليا الوزارة في خلافة المستظهر. وعلى الرغم من شخصية ابن شهيد المفرطة في الحساسية واعتقاده أنه محسود من جميع أقرانه، لكن ذلك لم يمنعه من أن يكون صديقا حميما لابن حزم، لأنهما نشآ معا في الدولة العامرية وسنّاهما متقاربان.

ولما مرض ابن شهيد كتب إلى ابن حزم بأبيات يذكر فيها أخوته وصداقته ويطلب إليه أن يؤبّنه بعد وفاته، ويُشيع ذكره ويدعو له الله أن يغفر له[1]، يقول ابن شهيد[2]:

فمَن مبلغ عنّي ابنَ حزم وكان لي ... يدا في مُلمّاتي وعند مضايقـــــي

عليك سلام الله إني مفـــــارق ... وحسبك زادا من حبيب مفــارقِ

فلا تنس تأبيني إذا ما فقدتـــني ... وتذكار أيامي وفضل خلائقـــي

فلي في ادّكاري بعد موتي راحـة ... فلا تمنعونيها علالة زاهــــــق

فأجابه ابن حزم بقوله[3]:

أبا عامر ناديتَ خلاّ مصافيـــا ... يفدّيك من دُهم الخطوب الطوارقِ

وآلمتَ قلبا مخلصا لك ممحِضًـــا ... بودّك موصول العرى والعلائـــقِ

ثم يهدّيء من جزعه ويتمنى له بعد الشدة رخاء، ويتفجع لفقده -إن حدث ذلك- ويتمنى اللحاق به إن كانت الأخرى[4]. ومما يروى كذلك في إقباله على ابن شهيد وتعاهده له بالزيارة مهما كانت أحواله، أنه قصد يوما أبا عامر في يوم غزير المطر والوحل شديد الريح، فلقيه أبو عامر وأعظم قصده له على تلك الحال، وقال له: ياسيدي، مثلك يقصدني في مثل هذا اليوم، فأنشده أبو محمد ابن حزم بَديهًا:

فلو كانت الدنيا دُوينك لجّـــة ... وفي الجوّ صعق دائم وحريقُ

لسهَّل ودّي فيك نحوك مسلكا ... ولم يتعذر لي إليك طريـــق[5]

---

(1) عباس: عصر سيادة قرطبة، م س، 283

(2) الحميدي: الجذوة، م س، 133

(3) م س: 134

(4) الأبيات في الجذوة، م س، 134

(5) المقري: النفح، م س، 83/2

وقد كان بعض الأصدقائه يتهمون ابن حزم بأنه كان فيما ينقل ابن حيان "مذلّ بالأسرار لا يكاد يحفظ سرّا"[1]، غير أن ذلك لم يمنعه من الوفاء لأصدقائه مهما كانت قسوة الظروف التي يمر بها. هذا على الرغم من أن علاقاته لم تكن لتقوم إلا بعد التجربة الطويلة، فلم تكن محبته لتصح إلا بعد التمادي في الأنس[2]. هذا الوفاء الشديد لأصدقائه كان يُرمض نفسه، لأنه كان يكلّفه الحمل على نفسه.

ومما كان يزيد في ألمه اقتران هذا الوفاء بعزة النفس. فالوفاء يتطلب تحمل الضيم من الصديق، وعزة النفس لا تُقِر على الضيم "ومن صراعهما يتولد قهر الذات وحملها على التصبّر وتحمل الألم الممض"[3]. وفي هذا الوفاء وشدة التمسك بالصداقة مهما أوذي فيها يقول ابن حزم: " لقد منحني الله عز وجل من الوفاء لكل من يمتّ إليّ بلُقية واحدة، ووهبني من المحافظة لمن يتذمم مني بمحادثة ساعة... وما شيء أثقل عليّ من الغدر، ولعمري ما سمحت نفسي قط في الفكرة في إضرار من بيني وبينه أقل ذمام، وإن عظمت عليّ جريرته وكثرت إليّ ذنوبه، ولقد دهمني من هذا غير قليل، فما جزيت على السوءى إلا بالحسنى"[4].

ومما يدل أيضا على وفائه لأصدقائه وتخيّر كل مناسبة تسنح لبيان فضائلهم وإبراز خصالهم وإشهار مناقبهم، أنه خص في رسالته "فضل الأندلس وذكر رجالها" عددا من أصدقائه بالتنويه والثناء على غرار ابن عبد البر بقوله: "ومنها كتاب التمهيد لصاحبنا أبي عمر يوسف بن عبد البر وهو الآن بعد في الحياة، لم يبلغ سن الشيخوخة، وهو كتاب لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله أصلا" [5]. كما لا ينسى ذكر صاحبه ابن شهيد وهو يفاخر أهل المشرق بعلماء وشعراء الأندلس: "ولنا من البلغاء أحمد بن عبد الملك بن شهيد صديقنا وصاحبنا وهو حيّ بعدُ، لم يبلغ سن الاكتهال"[6]. ومن أقرب أصدقائه إليه "أبو المطرف عبد الرحمان بن أحمد بن بشير" قاضي الجماعة في قرطبة ويعرف بابن الحصار، وكانت بينه وبين ابن حزم صداقة وتدوولت بينهما

---

[1] ابن بسام: الذخيرة، م س، 168/1

[2] ابن حزم: الطوق، م س، 92

[3] عباس: إحسان: مقدمة رسائل ابن حزم: 75/1

[4] ابن حزم: الطوق، م س، 200

[5] ابن حزم: رسالة فضل الأندلس وذكر رجالها: الرسائل، م س، 179/2

[6] ابن حزم: رسالة فضل الأندلس وذكر رجالها: الرسائل، م س، 188/2

الرسائل[1]. وهو الذي خاطبه أبو محمد بالقصيدة البائية التي يفخر فيها بنفسه وعلومه، يقول[2]:

أخ لي مشكور المساعي وسيّد تُسَرُّ بواديه إذا ساءك الصعبُ

فيا أيها القاضي المبجل والـذي مواردة من سُرَى البارد والعـذب

ومن دان أرباب العلوم بأسرهم له بصريح الرق وهو لهـــم ربُّ

ثم يتوجه إليه ذاكرا أنه قد دان له –أي لابن حزم– أرباب العلوم، وأنه هو السابق في مضمار العلوم وأن كل الناس إنما يحبون في أثره...[3].

ثم يشكو إليه غربته بين أهله وفي وطنه، لأن البلد كلها تنكّرت له ولم تقدره حق قدره. يقول[4]:

أنا الشمس في جو العلوم منيـــرةٌ ولكن عيبي أن مطلعي الغـــــــربُ

ولو أنني من جانب الشرق طالعٌ لجدّ على ما ضاع من ذكريَ النهبُ

فالملاحظ إذن أن الوحدة قد أطبقت على حياة ابن حزم وحرمته من التفاعل مع الآخرين، خاصة الأصدقاء، فهو يعيش في ظلام العزلة بلا رفيق يخفف المعاناة، ويخرجه من عزلته وأحزانه، وكل ما حوله يشعره بعجزه وقد اشتدت عليه وطأة العزلة، وتعاظم شعوره بالضياع. وهو في هذا الجو المغترب –وقد فقد الروابط الحميمية التي تربطه بالنسيج الاجتماعي– يبحث عن صديق يعينه في اغترابه في هذا المناخ المعتّم، يأخذ بيده ويقف معه في محنته.

لا شك إذن أن وفاء ابن حزم لأصدقائه على الرغم من الأزمات التي مرّ بها والإكراهات التي تعرض لها، إنما ينهض دليلا على نبل أخلاقه وحسن عشرته. وهو نفسه يصف لنا هذا الوفاء بأنه "وفاء لا يشوبه تلوّن، قد استوت فيه الحضرة والمغيب، والباطن والظاهر... وإنّي لأُجفى فأحتمل، واستعمل الأناة الطويلة والتلوّم الذي لا يكاد يطيقه أحد، فإذا أفرط الأمر، وحميَت نفسي، تصبرت

---

[1] الضبي: بغية الملتمس، م س، 467/2

[2] ينظر: ديوان ابن حزم، م س: 73– الجذوة، م س، 270

[3] ينظر: الديوان، م س: 74، 75

[4] م س: 77

وفي القلب مافيه...." [1].

لقد حاول ابن حزم جاهدا أن ينسج علاقات إيجابية وصداقات وثيقة لمقاومة العزلة والاغتراب الذي فرض عليه، فتكون هذه العلاقات "منهجا تعويضيا يعتمده المغترب للخروج من العزلة"[2]، ولا شك أن تحمله مشقة الوفاء في سبيل الإبقاء على هذه العلاقات، مع وجود قرينتها عزّة النفس، قد برّح به وأذاقه من ألوان الأسى والمكابدة الشيء الكثير، يقول:[3]

لي خلتان أذاقاني الأسى جزعا ونغّصا عيشتي واستهلكا جلَـــدي

كلتاهما تُطبيني نحو جبْلَتِهـــــا كالصيد ينشب بين الذئب والأسدِ

وفاءُ صدقٍ فما فارقتُ ذا مِقة فزال حزني عليه آخر الأبـــــــد

وعزة لا يحلّ الضيمُ ساحتَهـــا سماحة فيه بالأموال والولـــــــد

فابن حزم يقيم ضربا من التعارض بين هاتين الخلتين: الوفاء وعزة النفس، فقد كان الوفاء عنده إخلاصا للغير ومحافظة على العهد وإبقاء على الود، وعزة النفس عنده احترام للذات واعتداد بها، وهذا الاستقطاب الحاد الذي قام في نفسه، هو الذي أشاع في نفسه ذلك التوتر العنيف، فأحال حياته النفسية إلى ضرب من التمزق الباطني العنيف.

هذا الجانب المشرق في علاقات ابن حزم، حيث وفاؤه لأصدقائه، ووفاء أصدقائه له، وتذكرهم إياه ومراسلتهم له، وتذكرهم أيام صباهم معه وأيام الشباب المشتركة، وما فيها من حنين إلى الزمن الجميل حيث الخلافة الأموية والنجوم العامرية، يقابله جانب آخر قاتم في صداقاته، حيث تنكُّرُ كثير من أصدقائه له ومعاداة البعض منهم له.

ولسنا ندري كيف دبت القطيعة بين ابن حزم وبين أصدقائه، وما هي أسباب هذه القطيعة، بل هذه العداوة الصريحة أحيانا؟ يُرجع الدكتور "زكريا إبراهيم" هذه القطيعة إلى عناد ابن حزم وتصلّبه، وأنه آثر فقدان صداقتهم على التنازل عن رأيه[4]. وابن حزم يبرر تلك العداوة بحسد أقرانه

---

[1] ابن حزم: الطوق، م س، 256

[2] أبو شاويش وعواد: الاغتراب في رواية البحث عن وليد مسعود، م س، 137

[3] ابن حزم: الطوق: م س، 256، 257

[4] إبراهيم: زكريا: ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي، م س، 44

له وعجزهم عن الوقوف في وجهه، يقول: "أن قوما من مخالفيّ شرّقوا بي، فأساؤوا العتب في وجهي وقذفوني بأني أعضد الباطل بحجتي، عجزا منهم عن مقاومة ما أوردته من نصر الحق وأهله وحسدا لي"[1].

ويرجح الدكتور زكريا إبراهيم أن أصدقاءه وإخوانه قد يكونون أشفقوا على أنفسهم وعليه من كثرة الخصومات وعداوة الساسة وتكالب الأعداء عليه، فجعلوا ينتقدونه لأجل ذلك خوفا عليه لا كراهة له، يقول: "وأغلب الظن أن إخوان ابن حزم لم يكونوا يريدون له التمادي في معاداة قومه، والمغالاة في التمسك برأيه، فكان بعضهم يشير عليه بمسايرة رأي الأغلبية وموافقة المعتقد السائد"[2].

ولكن ابن حزم لم يكن ليرتضي هذه الطريقة بل كان يرفضها رفضا قاطعا، كقوله: "وأما قولهم إن الذي عليه الأكثر هو الهدى والطريقة المثلى فكلام في غاية السخف"[3]. فهو يرفض بشدة الذوبان في القناعات والأفكار المسيطرة على المجتمع، وهذا هو الاغتراب الحقيقي الذي يعني: "هدم الذات والقضاء عليها. ويتمثل هذا الهدم والقضاء على الذات في ضياعها في شيء خارجي عنها كالمجموع البشري وما يعني هذا المجموع من آراء ومعتقدات ومقاييس"[4]، وفي ذلك قضاء على تفرد الإنسان وذاتيته ووجوده الحق، وهذا ما يسميه "كيركيجورد" بالسقوط[5].

إن ابن حزم يؤمن مع أبي حيان التوحيدي بأن "الحق لا يصير حقا بكثرة معتقديه ولا يستحيل باطلا بقلة منتحليه"[6]، فلم يكن له أن يتخلى عن معتقده لمجرد أن الأكثرية لا ترى فيه صوابا.

أورثت إساءات أصدقاء ابن حزم إليه وتغيرهم عليه حساسية مفرطة تجاه تلك الصداقات، وهو يبرر ذلك بالنكبات التي حلت به، مما زاد في حساسيته تجاه الحفاظ على العهود الماضية، فأخذ في علاقاته يتكئ على التأني والتربص والمسالمة وخفض الجناح -رغم توقّد حدّته- كلما أحس أنه

---

(1) ابن حزم: الطوق، م س، 201

(2) إبراهيم: زكريا: ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي، م س، 45

(3) ابن حزم: الرسائل، م س، 96/3

(4) زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س، 22

(5) م س: 23

(6) التوحيدي: أبو حيان علي بن محمد بن العباس: المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، ط1، المطبعة الرحمانية بمصر، 1929، ص161

قد يفقده التعجل والغضب صديقا من أصدقائه[1]. يقول ابن حزم: "وما لصق بأحشائي حب قط إلا مع الزمن الطويل وبعد ملازمة الشخص لي دهرا..."[2].

ويبدو أنه أصبح يشكّ ويتردد في اختيار صداقاته، وهذا الإحساس ربما كان نتيجة شعور باطني بعدم وجود الصداقة بين هؤلاء القوم بعدما اضطربت القيم والأخلاق في المجتمع. فالصداقة تحولت إلى ضرب من الخداع، والمجتمع يعجّ بالنفاق والخيانة والزيف.

ومع هذا الحذر المشوب بسوء الظن والتوجّس من الإخفاق في الصداقات، استمر لديه "التحمل للأذى والصبر على الألم من الإخوان والخصوم على حدّ سواء، حتى اتهمه البعض بتبلد الإحساس"[3]، وبلغ من رهافة حسّه في أمر الصداقة ما قصه علينا في "طوق الحمامة"[4] من أنه كان في بعض الزمن صديقان له، وكانا أخوين فغابا في سفر ثم قدما –وقد أصابه مرض– فتأخرا في عيادته، فكتب إليهما يعاتبهما في ذلك.

وهو –رحمه الله– يصرح بما كان من أثر النكبات المتلاحقة التي سببتها الفتنة البربرية من تغير حال الأصدقاء تجاهه، وصدودهم عنه وتنكرهم لسالف عهدهم معه، يقول: "... وذلك أن محمد ابن مكسر الكاتب كان متصلا بي ومنقطعا إليّ أيام وزارة أبي رحمة الله عليه، فلما وقع بقرطبة ما وقع وتغيرت أحوال، خرج إلى بعض النواحي، فاتصل بصاحبها فعرُض جاهُه وحدثت له وجاهة وحال حسنة. فحللتُ أنا تلك الناحية في بعض رحلتي، فلم يوفّني حقي، بل ثقل عليه مكاني وأساء معاملتي وصحبتي، وكلفته في ذلك حاجة لم يقم فيها ولا قعد واشتغل عنها بما ليس في مثله شغل"[5]. وفي هذا الصنف من الأصدقاء يقول:

وكل من كان في دنياي يصحبني ... ناديته حين خانتني فلم يجبِ

كلام من جرّب الأمرين وانفتحت ... له المذاهب من جِدّ ومن لعبِ[6]

---

[1] عباس: إحسان: مقدمة رسائل ابن حزم، م س، ج 75/1

[2] ابن حزم: الطوق، م س، 93

[3] عباس: إحسان: مقدمة رسائل ابن حزم، م س، 77/1

[4] ابن حزم: الطوق، م س، 183

[5] م س: 197

[6] ابن حزم: الديوان، م س، 80

فهو يجأر بالشكوى من تقلب الأصحاب مع تقلب الدهر، فما هو إلا أن حلت به وبأسرته النكبات والمصائب ولجأ إلى أصحابه القدامى مستصرخا بهم حتى تنكروا له وقلبوا له ظهر المجنّ ونسوا عهوده الماضية وصداقته القديمة أيام عزه ووزارة أبيه. لكن هذا لا ينفي وجود قلة قليلة من الأصدقاء والذين يسميهم هو "الإخوان" ممن وقفوا معه في محنته وسعوا إلى مواساته والتخفيف من وطأة المصيبة وشدة الفاجعة التي ألمت به، يقول في وصف أحد هؤلاء[1]:

لم أشكُ صدًا ولم أُذعر بهجـــرانِ ولا شعرت مدى دهري بسلوانِ
بالله أنسى أخا لي قد لهجتُ بـــه نفسي تحدثني أن ليس ينســاني
فإن يك فيه ظنّي صادقا فلقـــــد عهدتُ ظني قديما غير خـــوّان
هذا على قسمة الأيام ليس عــلى أني أخاف عليه طبعَ نسيـــانِ
قد كنت ألقى زماني منه مُدّرِعـــا على تغوّل أيامي وأزمـــــاني
درعا يقول الردى من أجلها حذرا ما شأنك اليوم يا هذا وما شاني
فالآن أظلمتِ الدنيا لغيبتـــــــه فالليل عندي وغير الليل سيـــان
عجبتُ مني إذا أشكو توَحُّشَـــه وأسفح الدمع سحّا غير ضنّـــان
ووجهه نصب عيني ما يفارقـــــني وطيفه مؤنسي في نصفه الثـــاني
ومُهجتي عنده والقلب مسكنـــــه هذا وجدّك عينُ الحاضر الـــداني
وشخصه قائل في ناظري أبـــــدا وفي ضميري إذا ما غبن أجفـاني
قد كان منك فؤادي حاسدا بصري والآن يحسد فيك القلب عينـــان
حتى لقد صار دهري فيك يحسدني فبان عنّي مغلوبا وأنـــــــآني

وقوله في هذه المقطعة "فإن يكن فيه ظني..." يكشف عن حالة الشك وعن معاناة الشاعر من مرارة فقد الأصدقاء والأحبة وإخفاقه في تكوين علاقات صداقة دائمة ومستمرة إلا في القليل النادر، فسرعان ما يطرأ تغيّر سواء بالموت أو فقدان الأحباب أو اختلاف الرأي الذي يؤدي إلى

[1] م س: 84، 85

الفراق. وهو مع رهافة حسّه يرفض إقامة علاقات صداقة متقلبة حسب الأحوال والظروف.

وربما يكون الدكتور "زكريا إبراهيم" قد جانب الصواب حين يعلل طغيان الصراع والخصومة والعداوة في علاقات ابن حزم مع معاصريه ومن ثمّ فشله في تكوين علاقات متينة معهم، بأن ذلك راجع إلى أنه كان "يتميز بمزاج حادّ عنيف، وطبع عارم جاف"[1]، كما وصفه بالحدّة والقسوة والاندفاع[2]، ويفسر ذلك بأنه تأثر بذلك المرض الذي حدثنا هو نفسه عنه، فقد ذكر لنا أنه أصيب بداء ولّد الحدّة في خلقه وأفقده الاتزان والسكينة، ويقصد بذلك قول ابن حزم: "لقد أصابتني علة شديدة ولّدت عليّ ربوا في الطحال شديد، فولّد ذلك عليّ من الضجر وضيق الخلق، وقلة الصبر والنزق، أمرا حاسبت نفسي فيه، إذ أنكرتُ تبدّل خلقي واشتد عجبي من مفارقتي لطبعي، وصحّ عندي أن الطحال موضع الفرح، وإذا فسد تولد ضده"[3].

ولا ندري إلى أي مدى يمكن اعتبار هذا التحليل صحيحا، وإلى أي حدّ يمكن أن يؤثر الربو أو مرض الطحال في مزاج الإنسان وتوازنه العاطفي. ولكن الدكتور "زكريا" يخلُص إلى أن توازنه العاطفي أصيب بالخلل[4]، وهذا ماجعل أحكامه في بعض الأحيان تتّسم بشوائب الهوى والعاطفة والوجدان، وهذا ما دفع كثيرا من خصومه إلى اتهامه بالاندفاع والتهور والشطط والعناد وطول اللسان"[5].

لكن الظاهر أن ابن حزم كان يسعى إلى تشكيل شبكة قوية ومستقرة من الصداقات، وكان يجنح إلى الحفاظ على تلك العلاقات مهما كان الثمن الذي يمكن له أن يدفعه في سبيل الحفاظ عليها، وهذا هو معنى قوله: "وإنّي لأُجفى فأحتمل، وأستعمل الأناة الطويلة والتلوم الذي لا يكاد يطيقه أحد"[6]، وقوله: "ولعمري ما سمحَت نفسي قط في الفكرة في إضرار من بيني وبينه أقلّ ذمام، وإن عظُمت جريرته، وكثرت إليّ ذنوبه، ولقد دهمني في هذا غير قليل، فما جزيت على السوءى إلا

---

(1) إبراهيم: زكريا: ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي، م س، 85

(2) م س: 85

(3) ابن حزم: رسالة في مداواة النفوس: الرسائل، م س، 391/1

(4) إبراهيم: زكريا: ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي، م س، 86

(5) م س: 88

(6) ابن حزم: الطوق، م س، 256

بالحسنى"[1].

فهو –إذن– يحاول أن يلتمس المعاذير لكل من يجافيه، ويتمسّك بأرفع خيط للصداقة، مثلما يحدثنا في الطوق "أن رجلا من إخواني كنت أحللته من نفسي محلّها، وأسقطت المؤونة بيني وبينه فحاكوا له وأنجح سعيهم عنده، فانقبض عما كنت أعهده، فتربصت عليه مدّة في مثلها أَوبُ الغائب، ورضى العاتب، فلم يزد إلا انقباضا فتركته وحاله"[2].

وربما أضعف تلك الصداقات أنه كان صريحا مع الناس ومع أصدقائه على وجه الخصوص في نصيحته إياهم، إذ لم يكن طبعه يسمح له بالمداهنة والمراءاة، وهو يحدّثنا أن واحدا من أصحابه كان يعرفه أيام طلبهم العلم، وكان من أهل الورع والقيام والنسك، فما هو إلا أن تمكن الشيطان منه واشتهر بأقبح المعاصي، فلامه ابن حزم وتشدّد معه حتىّ فسد عليه وخبثت نيته له وتربّص به دوائر السّوء، يقول: "وكان بعض أصحابنا يساعده بالكلام إليه، فيأنس به، ويُظهر له عداوتي، إلى أن أظهر الله سريرته، فعلمها البادي والحاضر، وسقط في عيون الناس كلّهم بعد أن كان مقصدا للعلماء ومنتابا للفضلاء، ورذل عند إخوانه جملة"[3].

والظاهر أن العداء الذي ابتُلي به ابن حزم قد اتّسع ليشمل بعض أفراد أسرته، فقد ناصبه العداء ابن عمه أبو المغيرة عبد الوهاب بن حزم، وكان حريًّا أن يقف إلى جانبه في محنته "ولكنه آثر أن يُعين الزمان عليه بدلا من أن يعينه على الزمان، ويتضح لنا من المراسلات التي دارت بينهما أن أبا المغيرة كان يحسد ابن عمه ويغار منه، فليس بدعًا أن نجده يعرّض به ويشمت فيه"[4]. ويقصد الدكتور "زكريا إبراهيم" من كلامه هذا تلك الرسالة التي بعثها أبو المغيرة إلى أبي محمد بن حزم ما أوجب أن يجاوبه برسالة ضمّنها الأبيات الآتية:

تتبّع سواي أمرأ يبتغـــــي ... سبابك إن هواك السّبـــابُ

فإني أبيتُ طلاب السّفاه ... وصُنت محليّ عما يعـــــابُ

---

[1] ابن حزم: الطوق، م س، 200

[2] م س : 257

[3] م س: 280

[4] إبراهيم: زكريا: ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي، م س، 49

وقُل ما بدا لك من بَعْدِ ذَا وأكثرْ فإن سكوتي خطاب[1]

فهو يحفظ حق الصداقة والقرابة ولا يسقط في فخّ الاستفزاز، واستجلاب العداوة، ويصرّح بأنه انقاد إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "صل من قطعك، واعف عمّن ظلمك"[2]، ورضي بقول الحكماء: كفاك انتصارًا ممّن تعرض لأذاك إعراضك عنه[3]، وفي هذه الرسالة يقول ابن حزم:[4]

كفاني بذكر الناس لي ومآثـري ومالَكَ فيهمْ يا ابن عمّيَ ذاكرُ

عدوّي وأشياعي كثير كذاك منْ غدا وهو نقّاع المساعي وضائرُ

وإني وإن آذيتني وعققتنـــي لمحتملٌ ما جاءني منك صابـرُ

فهو هنا يعبر بألم عن غربته الاجتماعية وكثرة أعدائه وتكالبهم عليه وتخلّي أقرب الناس عنه في محنته التي ألمت به، وكان الأجدر بهم أن يكونوا من أشياعه لا أن ينقلبوا عليه ويطعنوه في ظهره. فنحن نرى ابن عمه يتخلىّ عنه ويتحامل عليه ويستصغره ويقلّل من شأنه هازئا منه فيقول[5]:

نعقت ولم تدْرِ كيف الجواب وأخطأت حتى أتاك الصوابُ

وأَجريتَ وحدك في حلْبـــةٍ نأت عنك فيها الجياد العِرابُ

وبِتَّ من الجهل مستنبحًـا لغير قرى فأتتك الذئـــاب

فنحن نرى كيف يتحامل عليه ويصفه بـ "الغراب الناعق" وينقُده نقدا قاسيا واصفا إياه بالجهل وعدم الأصالة وبالكلب الذي يستنبح مع أنه ليس من أهل القرى... وهكذا انضمّ ابنُ عمه أبو المغيرة إلى القافلة الطويلة من المتحاملين عليه والذين حاربوه في كل مكان نزل به، وهيّجوا عليه العامة وأهل السلطة والسياسة، وشنّعوا عليه وحذّروا سلاطينهم منه، ونهوا عوامّهم عن الدنوّ إليه والأخذ عنه، فطفق الملوك يقصونه عن قربهم ويسيّرونه عن بلادهم...

---

(1) ابن حزم: الديوان، م س، 90

(2) الحديث أخرجه أحمد في مسنده، رقم 1752، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1422هـ، 654/28.

(3) ابن سعيد: المغرب، م س، 355/1

(4) ينظر: ديوان ابن حزم، م س، 91- المغرب، م س، 356/1

(5) ابن حزم: ديوان ابن حزم، م س، 91

وهكذا يظهر أن ابن حزم لم يعرف معنى الصداقة الحقيقية إلاّ نادرًا جدا، حيث نراه كلّما لقي شخصا وأَنس إليه ورجى منه حسن الصحبة وأمل فيه خيرا حتى انقلب عليه ولم ير منه إلا الجفاء والخيانة، فهو مغترب عن معنى الصداقة، وهو ما عكَس حالة التردّي والزيف وانهيار القيم في مجتمعه الذي كان فيه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني:

الاغتراب المكاني والزماني والوجودي في أدب ابن حزم الأندلسي

المبحث الأول: الاغتراب المكاني

المبحث الثاني: الاغتراب الزماني

المبحث الثالث: الاغتراب الوجودي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: الاغتراب المكاني:

عانى ابن حزم من الاغتراب المكاني ورزح تحت نيره معظم حياته منذ أن هبّت رياح الفتنة على الأندلس وما أفرزته من تمزق دولة الأندلس إلى ممالك وطوائف. وقد تجلّى هذا الاغتراب في المظاهر الآتية:

أولا: النفي والتهجير:

لقد فرضت الظروف القاسية التي مرّ بها ابن حزم والنكبات المتلاحقة التي حلّت به وبأسرته عليه الكثير من الرحلات الاضطرارية التي رمته مباشرة في أتون النفي والتشرّيد. فكان بذلك واحدًا من أولئك الشعراء والمفكّرين الذين وقعوا في مواجهة مباشرة مع السلطة السياسية الحاكمة ومع المؤسسة الدينية على حدّ سواء، تلك المواجهة التي "جعلتهم يَقبلون العذاب والألم والغربة والتشرد حفاظا على ذواتهم من التمزق والضياع" [1].

فاغتراب ابن حزم عن وطنه كان نتيجة حتمية لصدام المثقف مع السلطة. لقد تحولت حياته غداة تلك الفتنة المشؤومة إلى رحلة طويلة من النفي والسجن والتهجير والمطاردة، حتى صدق قوله في نفسه[2]:

لم تستقرَّ به دار ولا وطـــــــنٌ ولا تدّفأ منه قط مضجعهُ

كأنما صِيغ من رَهو السحاب فما تزال ريح إلى الآفاق تدفعه

لقد اضطر إلى مغادرة قرطبة –حاضرة العلم والسياسة– سنة 404 هـ على إثر الخراب الذي ألحقه بها البرابرة، واتجه بعدها إلى المرية، حيث أقام عند حاكمها خيران العامري. ولكنّ خيران ما لبث أن سجنه برهة من الزمان ونفاه بعدها إلى حصن القصر... ولما بلغته دعوة المرتضى سنة 408هـ، ركب البحر إلى بلنسية وأقام بها، وصار وزيرا للمرتضى إلى أن قتل، فعاد ابن حزم إلى قرطبة عام 409هـ بعد غياب عنها ست سنين، ثم كانت خلافة المستظهر سنة 414 هـ، ولكنها لم تدم إلا أسابيع قليلة، قتل بعدها المستظهر، وسُجن ابن حزم على إثرها دهرًا، ثم أُطلق بعد لأي، فخرج بعدها إلى شاطبة، والظاهر أنه كتب فيها رسالته الشهيرة "طوق الحمامة"، فإننا نجده يتحسّر فيها على موطنه الأصلي قرطبة فيقول: "أنت تعلم أن ذهني متقلّب وبالي مهصّر بما نحن فيه من نبوّ

---

[1] زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س : 112

[2] بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، م س: 75

الديار، والجلاء عن الأوطان، وتغير الزمان ونكبات السلطان، وفساد الأحوال، وتبدّل الأيام، وذهاب الوفر، والخروج عن الطارف والتالد، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد، والغربة في البلاد، وذهاب المال والجاه، والفكر في صيانة الأهل والولد، واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل..."[1].

فهو هنا يشكو ما آل إليه حاله وحال الأسرة جميعها من التهجير عن الوطن ومصادرة الأموال وتمزق الشمل، حتى إنه لم يعد يعلم حال أهله وأبنائه. إنه يمزج التوجع والألم بالحنين إلى الديار، بما يعمق مشاعر الاضطراب والقلق والتمزق وتضخم الإحساس بالاضطهاد، وهكذا تتكدّس همومه "وكأنه يستجمع مشكلات حياته في لحظة واحدة، بالإضافة إلى ذلك الإحباط الاجتماعي الذي كان ضحية له"[2].

إنه يشعر بالضياع يحاصره تماما، حين يكتشف أنه قد فرّ من غربة إلى غربة، وأن ثمة مسافات شاسعة تفصله عن الآخر، عن الأهل والأرض والولد وعن المجتمع برمّته، فالغربة هذه لم تكن اختيارية وإنما هي"غربة فرضت على الإنسان ولا يمكن الخلاص منها، فالمنفي في هذه الحالة مقتلع من جذوره وتربته وماضيه"[3].

ففضلا عن استحالة التكيف مع هذه البيئات الجديدة، كان تذكّره وأمثالُه من المهجّرين لأوطانهم "وحنينهم إليها مما يزيد من معاناتهم، خاصة حين حالت الأوضاع السياسية والاجتماعية المتردية دون عودتهم"[4].

وتُلقي هذه الغربة المكانية التي أنتجت القلق والتمزق والتقلقل النفسي بظلالها على ابن حزم كمثقف وشاعر ومفكر، فقد اضطر إلى مواصلة رسالته العلمية والفكرية وهو مبعد مغرب مشرد، فهو يقول عن رسالته في "التقريب لحد المنطق": "وما ألّفنا كتابنا هذا وكثيرا من كتبنا إلاّ ونحن مغرّبون مبعدون عن الوطن والأهل والولد مُخافون مع ذلك في أنفسنا ظلما وعدوانا"[5].

هكذا كانت رحلات ابن حزم "هجرات إجبارية" مشحونة بالألم والتوجع والحسرة، فهو لم

---

[1] ابن حزم: الطوق، م س: 201

[2] خليف: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، م س: 101

[3] بركات: الاغتراب في الثقافة العربية، م س: 148

[4] دعدور: الغربة في الشعر الأندلسي بعد سقوط الخلافة، م س: 101

[5] ابن حزم: الرسائل، م س: 346/4

يترك قرطبة رغبة منه أو تشوّفا إلى طموح سياسي ما، وإنما هُجّر منها واقتلع منها اقتلاعا.

وقبل خروجه عن قرطبة، كانت الأسرة بأكملها قد هَجَرت ديارها القديمة بالجانب الشرقي منها، يقول: "ثم انتقل أبي رحمه الله من دورنا المحدثة بالجانب الشرقي من قرطبة في ربض الزهراء إلى دورنا القديمة في الجانب الغربيّ من قرطبة ببلاط مغيث في اليوم الثالث من قيام أمير المؤمنين محمد المهدي بالخلافة"[1].

وفي هذه الفترة يحدثنا عن حملة الاعتقالات والنفي وفرض الغرامات الضخمة التي طالت الأسرة كأثر مباشر للانقلاب السياسي الذي جدّ بقرطبة، يقول: "ثم شُغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات وباعتداء أرباب دولته، وامتُحنّا بالاعتقال والترقيب والإغرام الفادح والاستتار..."[2]. وكان من أثر ذلك أو لعلّه وافق تلك الأحداثَ وصاحَبَها وفاة والده في تلك الأثناء، ثم وفاة أخيه بالطاعون الذي عصف بقرطبة أو لعله أصاب الأندلس جميعا على ما بسطنا القول فيه آنفا[3]، ثم كانت الفاجعة بتهجير الأسرة وتغريبها عن قرطبة نهائيا، يقول: "ثم ضرب الدهر ضرباته وأُجلينا عن منازلنا، وتغلّب علينا جند البربر، فخرجت عن قرطبة أول المحرم سنة أربع وأربعمائة"[4].

لم يكن ابن حزم ينوي ترك قرطبة والهجرة عنها إلى أي مكان آخر في العالم، ولعل المكان الوحيد الذي تمنّى أن يزوره هو المشرق، وخاصة بغداد حاضرة العلم وكعبة الفكر في العالم الإسلامي كله، والتي يصفها ابن حزم وصف المتشوّق إلى زيارتها أو ربما الاستقرار فيها، فيقول عنها إنها: "حاضرة الدنيا، ومعدن كل فضيلة، والمحلة التي سبق أهلها إلى حمل ألوية المعارف، والتدقيق في تصريف العلوم، ورقة الأخلاق والنباهة والذكاء وحدة الأفكار، ونفاذ الخواطر"[5]. هذه الأماني وهذه التشوّفات إلى ريح الشرق إنما مردّها إلى الاضطهاد والنكران والجحود والتحقير الذي لقيه من بلده الأندلس، فقد كان العالم الفذّ فيها –أي في الأندلس– لا يُعترف به ولا يُنزّل المنزلة التي هو أهلها مهما بلغ شأوه في العلم وعلوّ كعبه فيه، حتى يحصل على تأهيله وأحقيته من المشرق. يقول ابن

---

(1) ابن حزم: الطوق، م س: 250

(2) م س: 251

(3) ينظر تفصيل ذلك في الفصل الأول من هذه الرسالة.

(4) ابن حزم: الطوق، م س: 252

(5) ابن حزم: فضل الأندلس: الرسائل، م س: 176/2

حزم[1]:

أنا الشمس في جوّ العلوم منيـــرة ولكنّ عيبي أن مطلعيَ الغـــــــربُ
ولو أنّني من جانب الشرق طالعٌ لجدّ على ما ضاع من ذكريَ النهـــبُ
ولي نحو أكناف العراق صبابـــــة ولا غرو أن يستوحش الكَلفُ الصّبُّ
فإن يُنزل الرحمان رحلي بينهـــــم فحينئذ يبدو التأسف والكـــــــربُ
فكم قائل أغفلته وهو حاضـــــر وأطلب ما عنه تجيء به الكتْـــــبُ
هنالك يدري أن للبعد قصـــــــة وأن كساد العلم آفته القـــــــــربُ
فيا عجبا من غاب عنهم تشوّفوا له ودنّو المرءِ من دارهم ذنـــــــــبُ

فطموح ابن حزم يجرّه إلى إطلاق العنان لخياله وأحلامه، فيتجاوز حدود المكان والزمان، ويتكيء على الحلم بعد أن حاصره الاغتراب عن المكان الذي ضاق به على رحابته. فالصورة تبدو "مشبعة بحلم اليقظة مرتبطة بحالة وجدانية يعيشها الشاعر موزعة بين الطموح والرجاء"[2].

إنه يلجأ –تحقيقا لتوازنه النفسي– إلى الحلم وقد صار واقعه سوداويا " فيصبح الحلم وقاية من الانكسار"[3]. إنه يحسّ بوطأة الظلم المسلط عليه من أهل بلده، ممّا خلق فجوة كبيرة بينه وبينهم عكست حالة من الاغتراب أو عدم الاتساق بين الذات وواقعها. لذلك فهو يقارن بين المكان الهندسي (الأندلس) بكل ما يحمله من ظلم واضطهاد وتحطيم للطموح وغلق للآفاق، وبين المكان الافتراضي الذي يحلم الشاعر بتجسيد طموحه ومكانته فيه. فالمكان الهندسي (الأندلس) "تحول إلى سجن ضيّق تحت ضغط الشعور بالوحدة والألم والقهر"[4].

إنه يشعر بوطأة افتقاده لمعنى المواطنة وحلمها "وهو حلم يكاد ينازع كل الدوافع الغريزية لدى الإنسان، ذلك أن الإنسان بطبعه كائن اجتماعي لا يستطيع العيش خارج الجماعة، فكيف يمكنه

---

[1] ابن حزم: الديوان، م س: 77

[2] خليف: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، م س: 92

[3] العنزي: انكسار الأحلام في شعر سعدية مفرح، م س: 114

[4] فريحات: الحس الاغترابي في أعمال روائية لغسان كنفاني، م س: 314

العيش ضمن جماعة ترفضه في الوقت الذي يعلن انتماءه إليها"[1].

فالاغتراب المكاني عند ابن حزم ناتج عما كان يشعر به من ضيق في وطنه، وما كان يتعرض له من ذلّ وإهانة في بلده، ولذا فهو "يشعر برغبة ملحة في فراق وطنه هروبا من الظلم والاضطهاد"[2]، وهو يعيش حالة انفصام أو حالة من الازدواجية بمعنى "الحضور في الوطن جسدا والغياب عنه روحيا"[3].

وما عمق إحساسه بالاغتراب عن وطنه هو شعوره بالتميّز والتفوق والاعتداد البالغ بالنفس إلى حدّ قوله[4]:

ولو أنّ رسطاليس حيّ بزَزْتُه وما عاش إلا وهو لي بالحَرِي تِربُ

رغم هذا التميّز وهذه الثقة في نفسه وقدراته، إلا أنه يحس بالاغتراب عن وطنه وعن مواطنيه إلى الحدّ الذي يحسّ معه بضيق المكان على رحابته، يقول:

وإن مكانا ضاق عنّي لضيق على أنّه فيحٌ مذاهبُه سُهـــــــــبُ[5]

ذلك أن زهد بلده فيه لا يرتدّ إلى قلة علمه أو تأخّره عن شأو علماء المشرق، بل عيبه أنه من بلاد المغرب، فمهما بلغ من العلم –ولو أنه يبزّ أرساطا طاليس– فلن ينال شيئا في بلده. ويكرّر ابن حزم هذه الشكوى من بلده وأهل بلده في قوله[6]:

أنا العلق الذي لا عيب فيه سوى بلد وأنّي غير طـــاري
تَقَرّ العراق ومن يليهـــــــا وأهل الأرض إلا أهل داري
فمهما طار في الآفاق ذكري فما سطع الدخان بغير نارِ

---

(1) العنزي: انكسار الأحلام في شعر سعدية مفرح، م س: 81
(2) بوطارن: الاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، م س: 82
(3) م س: 134
(4) ابن حزم: الديوان، م س: 77
(5) م س: 77
(6) م س: 94

فقد وضحت الصورة إذن، فلا عيب فيه ولا مطعن في علمه ومكانته، ولكن عيبه الذي قعد به عن العلا والمجد إنما هو تخلف أهله وبلده عن نصرته والنهوض به، فلا يمكن للدخان أن يسطع بغير نار.

إن الخيبة والفشل ليلقيان بظلالهما على نفسية ابن حزم، فيسيطر عليه جوّ قاتم من الشعور بالخيبة العارمة من بلده، وهذا ما غمر نفسه بالألم والعذاب والانكسار والاغتراب النفسي.

والأبيات السابقة تدل على حدوث قطيعة بين الشاعر وبين مجتمعه وبلده "وتمكُّن الاغتراب والوحشة من نفسه"[1]. لقد تحولت رؤيته إلى الأشياء –بما في ذلك وطنه– إلى رؤية سوداوية قاتمة. وعبارته "مهما طار في الآفاق ذكري" تدل على تمكن اليأس والخيبة والانكسار منه.

وفي رسالته عن "فضل الأندلس" يجأر مرة أخرى بالشكوى من أهل بلده وقومه لأنهم لم يكتفوا بإنكار مكانته بل سعوا –حسدا منهم– إلى تحطيمه والتزهيد في علمه وأدبه واستصغاره وانتقاص قيمته، يقول: "وأما جهتنا فالحُكم في ذلك ما جرى به المثل السّائر: أزهد الناس في عالم أهله، وقرأت في الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال: "لايَفقد النبي حرمته إلا في بلده"... ولاسيّما أندلسنا، فإنها خُصّت من حسد أهلها للعالم الظاهر فيهم، الماهر منهم، واستقلالهم كثير ما يأتي به، واستهجانهم حسناته وتتبّعهم سقطاته وعثراته... إن أجادَ قالوا: سارق مغير، ومنتحل مدّع، وإن توسط قالوا: غثّ بارد وضعيف ساقط، وإن باكر الحيازة لقصب السبق قالوا: متى كان هذا؟ ومتى تعلم؟ وفي أي زمان قرأ؟ ولأمه الهبل... وصار غرضا للأقوال، وهدفا للمطالب، ونصبا للتّسبّب إليه، ونهبا للألسنة..."[2]. فالأصل أن يرتبط الإنسان بالمكان الذي نشأ فيه ارتباطا وثيقا ولكنه "إذا لم ينسجم مع مجتمعه، فإن علاقته بالمكان الذي نشأ فيه وترعرع تضعف، ويشعر عندئذ بحاجة إلى الفرار من بيئته. فيختار لنفسه بيئة أخرى يحيا فيها بروحه ويحلق فيها بخياله"[3]. فأهل بلده لن ينصفوه ولن يقروا بمكانته –مهما فعل– سواء أجاد أو توسط أو اجتهد ليحوز قصب السباق، ومهما بلغ من العلم فلن يُعترف به "إن لم يتعلق من السلطان بحظ"[4]، بل يتعرض للغمز واللمز وتُعظّم صغائره وتُستشنع سقطاته وتذهب حسناته وتُستر فضائله، ثم تكون النتيجة البائسة أن

---

[1] أبو شاويش وعواد: الاغتراب في رواية البحث عن وليد مسعود، م س: 134

[2] ابن حزم: رسالة فضل الأندلس: الرسائل، م س: 177/2

[3] التميمي: تجربة الاغتراب عند فدوى طوقان، م س: 142

[4] ابن حزم: فضل الأندلس، م س: 2 /178

"تنكس لذلك همتُه، وتكل نفسه وتبرد حميتُه"[1].

هكذا تشكلت في داخل ابن حزم هذه الرؤية العدمية بعد فشل أحلامه وبعد مراهنته الخاسرة على مستقبل مشرق في بلده.

ومهما يكن من شيء، فإننا نجده بعد استقرار دام ثلاث سنوات بالمرية، منفيا هو وصاحبه محمد بن إسحاق من طرف عاملها خيران العامري إلى حصن القصر بإشبيلية، بعد أن سجنه خيران العامري. وبعد فشل دعوة المرتضى وقتله[2]، عاد ابن حزم مرة أخرى إلى قرطبة، فرأى دورهم وأكثر دور العامريين والأمويين قد أصبحت أطلالا فبكاها طويلا بكاء يقطر أسى ولوعة على الحال التي آلت إليها بعد أن كانت عامرة بأهلها مؤنسة بالحركة الدائبة فيها، يقول: "فكأن تلك المحاريب المنمّقة، والمقاصير المزينة التي كانت تشرق إشراق الشمس، ويجلو الهمومَ حسنُ منظرها، حين شملها الخراب وعمّها الهدم، كأفواه السّباع الفاغرة، تؤذن بفناء الدنيا، وتريك عواقب أهلها"[3].

إن إحساس ابن حزم بالاغتراب عن وطنه لا يتوقف عند مجرّد الحنين إليه والعودة إليه كلما حانت الفرصة، وإنما يرافق ذلك الإحساسَ صراع داخلي عنيف في نفسه، صراع سوف "ينتهي بها إلى مظهر من مظاهر الاغتراب الروحي والنفسي"[4].

إننا نقف الآن أمام مرثية تاريخية لمدينة قرطبة، مدينة العلم والحياة والبهجة والحياة الصاخبة المليئة بالأضواء، مرثية "تنضح تشاؤما وزهدا، في جمل قصيرة مزدوجة موجعة وتمثيل مجسم، حزين الإيقاع، تكاد معه ترى كل شيء وتلمسه"[5]. تلك الديار التي استباحها البربر، فتحول منظرها المشرق وعمرانها المشيد إلى أكوام من الحجارة وركام من الخرائب تعوي فيها الذئاب وتعول بين جنباتها الرياح، يقول ابن حزم [6]: "وقفت على أطلال منازلنا، بحومة بلاط مغيث من الأرباض الغربية، ومنازل البربر المستباحة عند معاودة قرطبة، فرأيتها قد امّحت رسومها، وطمست أعلامها وخفيت معاهدها، وغيرها البلى فصارت صحاري مجدبة بعد العمران، وفيافي موحشة بعد الأنس

---

[1] ابن حزم: فضل الأندلس، م س: 178/2

[2] ينظر الفصل الأول

[3] ابن حزم: الطوق، م س: 222

[4] فريحات: الحس الاغترابي في أعمال روائية لغسان كنفاني، م س: 317

[5] مكي: الطاهر أحمد: دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1987، ص214

[6] ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س: 106، 107

وآكاما مشوهة بعد الحسن وخرائب مفزعة بعد الأمن، ومآوي للذئاب وملاعب للجان، ومغاني للغيلان، ومكامن للوحوش، ومخابئ للصوص، بعد طول غُنيتها برجال كالسيوف، وفرسان كالليوث، تفيض لديهم النعم الفاشية، وتغص منهم بكثرة القطين الحاشية، وتكنس في مقاصيرهم ظباء الأنس الفاتنة تحت زبرج من غضارة الدنيا تذكّر بنعيم الآخرة. حال الدهر عليهم بعد طول النّضرة فبدد شملهم حتى ساروا في البلاد أيدي سبأ، تنطق عنهم الموعظة. فكأن تلك المحاريب المنمّقة والمقاصير المرشقة التي كانت في تلك الديار كبروق السماء إشراقا وبهجة، يقيد حسنها الأبصار ويُجلي منظرها الهموم، كأن لم تغن بالأمس، ولا حَلّتها سادة الأنس، قد عبث بها الخراب وعمّها الهدم، فأصبحت أوحش من أفواه السّباع الفاغرة...وكررت النظر ورددت البصر، وكدت أُستطار حزنا عليها، وتذكرت أيام نشأتي فيها وصبابة لداتي بها، مع كواعب غيد إلى مثلهن يصبو الحليم، ومثّلتُ لنفسي انطواءهن بالفناء، وكونهن تحت الثرى إثر تقطع جمعنا بالتفرق والجلاء في الآفاق النائية، والنواحي البعيدة...وأرخيب سمعي صوت الصدى، والبوم زافيا بها، بعد حركات تلك الجماعة المنصدعة بعرصاتها، التي كان ليلها تبعا لنهارها، في انتشارها بسكانها، والتقاء عُمّارها، فعاد نهارها تبعا لليلها في الهدوّ والاستيحاش، والخفوت والإخفاش، فأبكى ذلك عيني على جمودها، وقرع كبدي على صلابتها، وهاج بلابلي على تكاثرها، وحركني للقول على نبوّ طبعي، فقلت:

سلام على دار رحلنا وغودرت خلاء من الأهلين موحشة قفــرا

تراها كأن لم تغن بالأمس بلقعا ولا عُمرت من أهلها قبلنا دهرا"

يقف ابن حزم مذهولا من فرط الصدمة التي أصابته إزاء مشهد دياره التي كانت تضج بالحياة وقد تحولت إلى آكام وخرائب ينعق فيها البوم وتعوي الذئاب، وتُرجع أطلالُها أصوات الغيلان والوحوش. وقد انعكس هذا المنظر على نفسية ابن حزم فأصابه الانكسار والألم والكآبة.

لقد اتضح بجلاء انسحاقُه التام واغترابه أثناء الوقوف على هذه الأطلال. هذا الاغتراب المتجلي في الغياب والفقدان، "فقدان الوطن، ومنازل القبيلة، وفقدان الأهل والأحبة، فقدان الماضي السعيد والحياة الخصبة المنعمة..."[1]. فهو أمام تلك الدمن التي كانت تموج بالحياة والحركة "يصدمه الإحساس بالفناء والضياع ويدرك كم هو وحيد في هذا الكون، وغريب مطارد من قوى خفية لا

[1] بوطارن: الاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، م س: 57

يدرك كيف يواجهها"[1].

لقد كان وقع الفاجعة على ابن حزم كبيرا، وهو الإنسان والشاعر الذي هام بقرطبة وعشقها، وإذا بالكارثة تقضي على كل شيء، تدمر العشيرة وتمزقها، وتنسف ذلك الماضي الجميل بما فيه من حركة وأنس ودفء الأسرة والأصدقاء، "فالاغتراب هنا كان في فقد الأحباب والأهل وفي دمار الوطن، أو أنه معادل موضوعي للعقم والجدب والعدم"[2].

إن من يقرأ مرثية ابن جزم النثرية هذه يشعر بثقل الإحساس بالاقتلاع والضياع والغربة، فابن حزم يحمل عبء جراحه وتشرده، عبء ماضيه بذكرياته وأحزانه، تائها في حاضر لا يرحم، مشدودا إلى الذاكرة والوطن. إنه هنا يبُرز حالة التمزق الشديد التي يعاني منها جراء تفكك الجماعة التي كان ينتمي إليها، تلك الجماعة التي "تتميز بروابط أولية وتضامن آلي، والتي تملك دورا هاما في وقاية الفرد من الاغتراب"[3].

لذلك ارتبط الاغتراب المكاني عند ابن حزم بحالة انهيار تلك الجماعة التي انتمى إليها، وتحول أفرادها إلى "شظايا اجتماعية متناثرة"[4]. ومن خلال مطلع القصيدة:

سلام على دار رحلنا وغودرت خلاء من الأهلين موحشة قفـرا

تراها كأن لم تغن بالأمس بلقعا ولا عُمِرت من أهلها قبلنا دهرا

فهذا المطلع الكئيب يعد واحدا من المؤشرات التي تدل على الواقع النفسي الأليم للمغترب "باعتبار ما فيها من تصوير لانتصار الفناء على الموت، ذلك أن الطلل هنا يظل واحدا من رموز الانهيار البشري..."[5]، ويكشف في الوقت ذاته لا عن تغير الزمان وصيرورته فحسب بل عن تغير الإنسان وعدم ثباته على حال[6].

يبدو إلقاء ابن حزم السلام هنا على الأطلال إلقاءً للسلام على أصحابها الذين عمروها في

---

[1] زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س: 189

[2] طنوس: وهيب: الوطن في الشعر العربي من الجاهلية إلى نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، ط1، 1976، ص 334

[3] إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س: 214

[4] م س: 214

[5] خليف: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، م س: 85

[6] زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س: 190

الزمن الماضي. إنه يلغي عامل الزمن ويخترقه ويخاطب الأطلال "وكأن أهلها ما يزالون فيها"[1]. إن مفهوم "الوطن" هنا يتطور ليصبح "كائنا يموج بالحياة لا مجرد أرض أو سماء أو ذكريات"[2].

نرى ابن حزم هنا في قلب الصراع بين الزمنين الماضي والحاضر، فهو يقف بينهما حائرا مترنحا، "إذ ربما كان الماضي إحدى وسائله للتغلب على أحزانه، أو كان وسيلة للفرار من قهر الواقع والخلاص من كآبته وآلامه، فإذا به يؤثر ذلك الفرار من خلال الحلم أو الأمنية، أملا في استرجاع ذلك الماضي، الذي ربما يعيد إليه بعضا من ذكريات حياة مشرقة، أو بقايا نمط خصب من أنماط العيش جارَ عليه الزمان حين أغار عليه فأفقده كل مباهجه إلا من واقع مخيلته، وفي إطار أحلامه التي يبدو من الاستحالة لها أن تتحقق..."[3].

وكأن ابن حزم نسي واقعه تماما أو انفصل عنه في ظلال ذلك الحلم عبر الماضي البعيد، وهنا يتداخل الزمن لديه "حتى لَيصل التداخل إلى درجة محققة حين يتصور الأطلال واقعا يمكنه أن يتفاعل معه... وكأنه يعمد من خلال تلك الأطلال إلى استدعاء شتى مشاهد الماضي، فلعلها تطمس جانبا من المشاهد الكئيبة التي يمليها عليه الحاضر حتى يضيق بها ويبدو عاجزا عن طمسها"[4].

فابن حزم يقاوم الاغتراب الذي يعانيه في أطر واقعه الزمانية والمكانية على السواء. وهكذا تأتي محاولة الحوار مع الطلل أو من خلاله إحدى صور التمنّي لتجاوز التجربة –بعد التفاعل معها– والإفلات من حلقة الحيرة والقلق، يقول[5]:

فيا دار لم يُقفرك منا اختيارُنـــــا ولو أننا نسطيع كنتِ لنا قبـــــــرا

ولكن أقدارا من الله أنفـــــــذت تدمرنا طوعًا لما حل أو قهـــــــرا

ويا خير دار قد تُرِكت حميـــــــدة سقتك الغوادي ما أجلّ وما أســـرا

---

[1] قباجة: محمد عبد المنعم: الغربة والحنين إلى الديار في شعر العصر العباسي الثاني، رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة الخليل، 2008، ص 42

[2] طنوس: الوطن في الشعر العربي، م س: 365

[3] خليف: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، م س: 41

[4] خليف: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، م س: 46، 47

[5] ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س: 106، 107

ويا مجتلى تلك البساتين حفهـــــا ... رياض قوارير غدت بعدنا غبـــــرا
ويا دهر بلغ ساكنيها تحيـــــــتي ... ولو سكنوا المروَينِ أو جاوزوا النهرا
فصبرا لسطو الدهر فيهم وحكمــه ... وإن كان طعم الصبر مستثقلا مــرّا
لئن كان أظمانا فقد طال ما سقى ... وإن ساءنا فيها فقد طال ما ســرّا
وأيتها الدار الحبيبة لا يـــــــرِمْ ... ربوعَك جونُ المزن يَهمي بها القطرا
كأنك لم يسكنك غيدٌ أوانـــــس ... وصيدُ رجالٍ أشبهوا الأنجم الزهـــرا
تفانوا وبادوا واستمرت نواهـــــمُ ... لمثلهم أسكبتْ مقلتي العَبـــــــرا
سنصبر بعد اليسر للعسر طاعـــة ... لعل جميل الصبر يُعقبنا يســـــــرا
وإني ولو عادت وَعُدنا لعهدهـــا ... فكيف بمن من أهلها سكن القبـــرا
ويا دهرنا فيها متى أنت عائـــــد ... فنحمد منك العَود إن عدت والكرّا
فيا رُب يوم في ذراها وليلـــــــة ... وصلنا هناك الشمس باللهو والبدرا
فواجسميَ المضنى وواقلبي المُغـــرى ... ووانفسي الثكلى وواكبدي الحـــــرّا
ويا همّ ما أعدى ويا شجوُ ما أبرا ... ويا وجد ما أشجى ويا بَين ما أفـــرا
ويا دهر لا تبعُد ويا عهد لا تَحـــــلْ ... ويا دمع لا تجمد ويا سقم لا تبـــرا
سأندب ذاك العهد ما قامت الخضرا ... على الناس سقفا واستقلّت بنا الغبرا [1]

هكذا –إذن– افتقد ابن حزم لكل معاني الاستقرار والسكينة بسبب التهجير ورحلة التشرد الطويلة، فهو لم يذق طعم القرار والراحة، والاضطرابُ والقلق وتعكُّر نفسيته ومزاجِه ظاهر للعيان، إنه في حالة "بحث دائب عن أشتات من صور الذكريات"[2]، فهو يرحل من خلال مشاهد البساتين والرياض ومنظر الغيد الأوانس المتنقلات بين أفنية القصور الدارسة "منقبا عبر هذا الماضي الذي يتمنى أن يتحول إلى واقع معاش، أو أن يؤول إلى حقيقة تتجاوز حدود الوهم... ومن ثم يكون

[1] ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س: 108
[2] خليف: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، م س: 49

تفرسّه في المكان بحثا عن بقايا ذلك الماضي"[1] .

لقد صار الوقوف أمام أطلال دياره والتفرس فيها يجسد خوفه واغترابه، فهو "مغترب في زحام واقع كئيب لا يرضى عنه، وعبر ماض لا يستجيب لندائه ولا يمكن أن يعود إليه"[2]، وهذا ما نلحظه بشكل واضح في تلك الصرخة اليائسة: "ويا دهرنا فيها متى أنت عائد..."، فهو يدرك ذهاب الحياة وانسيابها من بين يديه دون أن يقوى على استبقائها ولو للحظة، فلا يجد ملاذا إلا الاتّكاء على الأمنية والحلم، فهو يعود إلى الماضي متّكئا على الذاكرة، فعن طريقها "يستطيع الإنسان أن يعيش الأمس بكل ما احتواه من حياة خصبة دفاقة وكأنها الحاضر المعيش"[3].

لم يكن وصف ابن حزم لهذه الأطلال أو ذكر تلك الديار مجرد صورة تقليدية جامدة لا حسّ فيها ولا حياة، بل كان ذلك الوقوف وذلك التذكر دلالة إحساس صادق بالحياة ودلالة وعي فطري بالوشائج الإنسانية التي تربط الإنسان بالناس والأشياء[4] والمكان، لذلك نراه يطيل التحديق والتفرس والطواف والتأمل، عله يجد شيئا أو يحصل على شيء يطمئن نفسه –التي يصفها بالثكلى– وقد فقدت كل معاني الاستقرار والأمن "وكأن تلك الشواهد الحجرية يلوذ بها الشاعر بعد غربته التي لا تنتهي على طريق الحياة، وكأنه يريد أن يتّخذ من الحطام المتبقّي موطنًا له ومآبا"[5].

ومن خلال الوقوف على تلك الأطلال يشعر برغبة جامحة في العودة إلى وطنه والاستقرار فيه ولو كان ذلك وسط تلك الربوع الدراسة، وهذا حين تتبدل الظروف السياسية، ولكنه لا يعلم متى تتبدل تلك الظروف، أيمتد به العمر حتى يشهد هذا التبدل أم يخترمه الموت؟ ومن هنا كان الإحساس العارم بالقلق يحاصره ويسيطر عليه.

على أنّ وطأة النفي والتهجير والاغتراب القاسي يدفعان المرء إلى اليأس "حتى تمنّي الموت"[6]، لكن ابن حزم يتمنى الموت في وطنه الذي هجره لا عن رغبة منه ولكنه التهجير والاقتلاع الذي

---

(1) خليف: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، م س: 49

(2) م س: 51

(3) زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س: 220

(4) حجازي: محمد عبد الواحد: الأطلال في الشعر العربي دراسة جمالية، ط1،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2002 ، ص198

(5) خليف: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، م س: 211.

(6) طنوس: الوطن في الشعر العربي، م س: 338 .

اضطره إلى ترك بلده، يقول:

فيا دار لم يقفرك منا اختيارُنا ولو أننا نسطيع كنتِ لنا قبـــــرا

يقف ابن حزم أمام أطلال قرطبة التي لحقها الدّمار، فاندثرت معالمها وعفت رسومها فأثارت في نفسه جوًّا من الذكريات المؤلمة، تلك المعالم "التي كانت بالأمس عامرة بالأنس، يغمرها الحبّ، وتحفّها ظلال من الودّ والمحبة، أمّا الآن فقد ارتحل عنها الأصحاب، فأصبحت خالية، تشكو ألم الفراق ولوعة النوى"[1].

إنه يتوجع من خلال تذكره لماضي الديار، فقد تذكر مواقفه مع أحبّته فيها في ظلال حياة مترفة عبر زمن بعيد غدر به في نهاية المطاف "ولم يبق له من واقعه إلاّ هذا التوجع الصريح. بل ربما توجعت الديار أيضًا بنفس الدرجة ولكنها بدت عاجزة عن الإجابة، فالسائل والمجيب كلاهما على درجة من الهزال والضعف والسلبية، بما لا يسمح له ولا لها إلاّ بالتعبير عن ذلك الاستسلام، واستمرار التفجّع من هول الفراق..."[2]. لم يبق أمامه –إذن– إلاّ البكاء الذي يتحول شيئا فشيئا إلى "أنين مغترب حقيقي يقاسي مرارة التجربة"[3].

كل هذه المشاعر الاغترابية جعلت ابن حزم يحسّ برائحة الموت والفناء تزكم أنفه، فالنغمة المأساوية والإحساس الحزين تسيطران على الجو العام لمرثية قرطبة. فالموت جاثم في كل مكان، والمعجم المستخدم يكرّس هذه الأجواء وتلك الأحاسيس: (يقفرك– قبر– تفانوا– بادوا– العبرا– دمع– سأندب– الثكلى– شجو– وجد– بين...).

أمّا في مرثيته النثرية فنجد سطوة نفس المعجم المشبع بالأسى والحزن والتشاؤم: (امّحت رسومها– طمست– البلى– صحاري مجدية– فيافي موحشة– آكاما مشوهة– خرائب مفزعة– مآوي للذئاب– مكامن للوحوش– مخابئ للصوص– الخراب– الهدم– البوم– الاستيحاش– الخفوت...). فهو معجم كئيب تنبعث منه رائحة الفناء والخراب، حتى صار الموت ماثلا أمامه يلتف حول عنقه، لا يستطيع الانفكاك منه أو التخلص منه، إذ أصبحت الكلمات ذات طاقات موسيقية وذات إيحاء

([1]) قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س: 169.

([2])خليف: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، م س: 86

([3]) م س: 89.

وظلال، ليتمكن من أن يجعل من قوة التعبير "وسيلة فعالة في تنبيه النفوس"[1].

ويتكرر النداء في آخر القصيدة (يا دهرنا- يا رب- واجسمي- وانفسي- يا همّ- يا وجد- يا دهر- يا دمع)، ليوحي إلى الأذهان أنّ الأمر يتعلق بالغرق والنجدة، بعد أن بقي الشاعر لوحده يعاني الاغتراب، وهو يدعو كلّ من يمكن أن ينتشله من غياهب الغربة والعذاب الذي خيّم على حياته. فحدة الاغتراب هي التي ولّدت كل هذا المعجم السوداوي، حيث يبرز الشقاء والتيه والبؤس والحزن والكآبة، كما نلاحظ أن هناك ميلا –خاصة في مرثيته النثرية- إلى الجمل القصيرة والمزدوجة، وكأن الإحساس الاغترابي القاسي يأبى أن يكثف إلا في الجمل القصيرة وينفر من المطولات. والمعلوم عند الكتاب والشعراء خاصة أنهم "كانوا يُدبّجون القصائد الطوال في الأغراض الشعرية التقليدية من مثل المديح أو الرثاء، لكنهم حين يعبّرون عن إحساسهم الاغترابي يميلون إلى الأبيات المفردة في ثنايا قصائدهم أو إلى المقطعات المستقلة"[2].

ونلاحظ في مرثية ابن حزم الشعرية لمدينة قرطبة وديارة في بلاط مغيث البعد عن الموسيقى الصاخبة ذات الوقع المجلجل التي يتسم بها عادة شعر الحرب والحماسة، ولا شك أنّ هذا يعود إلى "طبيعة المشاعر التي تدفع الشاعر إلى التعبير... وهي طبيعة انفعالية معمقة وحزينة وكئيبة، ومن الطبيعي أن تكون مشاعر الحزن ذات إيقاع خافت ومهموس"[3].

وهكذا نلاحظ بسهولة أنّ البنية الفنية لشعر أو نثر الاغتراب المكاني عند ابن حزم قد شُحنت بمعاني الأسى والحزن والكآبة والتمزق والشعور بالعزلة، سواء تعلق ذلك بالمعجم أو بالموسيقى أو حتى الصورة الفنية، وإن كنا لم نقصد الكلام عن البنية الفنية لأدب الاغتراب عند ابن حزم الأندلسي.

هكذا تتضاعف هموم ابن حزم وتزداد معاناته، مع أن تلك الأطلال قد مضت وزالت ولن تعود وهي تزداد "هرما وقدما مع مرور الزمن، لهذا يتمسك بها الشاعر في حياته ويراها نوعًا من تحقق رغباته، والاتصال الروحي بالأحباب الذين رحلوا عنه"[4].

([1])قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س: 335.

([2]) العنزي: الاغتراب في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، م س : 462

([3])العنزي: الاغتراب في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، م س: 463، 464.

([4]) قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س، 170.

لم تتوقف رحلة النفي والتهجير والإبعاد والاغتراب عن قرطبة بالنسبة إلى ابن حزم عند هذا الحد، بل نجده بعد مأساة المستظهر صديقه قد قرّر هجر السياسة إلى الأبد والتفرغ إلى علومه وبحوثه ونشر مذهبه وعلمه. فبعد أن يئس من إمكانية التغيير عن طريق السياسة بدأ رحلة طويلة وشاقة في سبيل تغيير المجتمع عن طريق العلم والدعوة إلى الإصلاح الأخلاقي والثقافي والعلمي والاقتصادي وحتى السياسي. فقد لجأ إلى الأقاليم الشرقية بحكم طابعها العامري وقربها من الأموية، فنراه أول الأمر بشاطبة[1] إحدى مدن إمارة بلنسية، كما نراه في مالقة يودّع صديقه أبا عامر محمد بن عامر في سفريته إلى المشرق[2]، ومرة أخرى نجده في غرناطة يجادل ابن النغرالة اليهودي وزير صاحب غرناطة[3]، ثم نراه متنقلاً بين مدن الأندلس، فيزور قلعة "البونت" في حماية واليها أحمد بن رشيق الكاتب أبي العباس[4]. وفي ميورقة ظهر لابن حزم خصم لدود هو محمد بن سعيد الميورقي أحد مشاهير المالكية وأساطينهم، وقد استقدم أبا الوليد الباجي إلى ميورقة، وتظافرا على مناظرة ابن حزم حتى تمكنا من إفحامه وإجلائه عنها بعد مناظرات كثيرة، وكان ذلك سبب القطيعة بين الباجي وابن حزم[5]. وقد اضطر ابن حزم إلى الذهاب إلى إشبيلية، لكنه لم يلبث أن كاد له فقهاؤها فأخرجوه عنها بعد أن أحرق المعتضد بن عباد كتبه فيها[6].

وأخيرًا –وبعد تطواف قسري في أرجاء الأندلس– تنتهي به الرحلة مُلجأً إلى قريته الصغيرة "لبلة" موطن أسرته ومنبت أرومته، وهناك أمضى بقية حياته معزولاً مقهورًا وحيدًا، بعد أن ترك – وإلى غير رجعة– قرطبة عاصمة الخلافة ومدينة الشهرة والأضواء وقبلة العلماء ومحجّة أهل الفكر والأدب والسياسة، ويبدو أنه أمضى في قريته هذه حياة عادية مكرورة، وقد التف حوله جمع قليل من صغار الطلبة. قال ابن حيان: "...حتى استهدف إلى فقهاء وقته، فتمالؤوا على بغضه، وردّوا قوله، وأجمعوا على تضليله، وشنّعوا عليه وحذّروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدّنو إليه والأخذ عنه، فطفق الملوك يقصونه عن قربهم ويسيّرونه عن بلادهم، إلى أن انتهوا به إلى منقطع بلده

([1]) ابن حزم: الطوق، م س: 207.

([2]) عباس: عصر سيادة قرطبة، م س: 310.

([3]) ينظر كتاب الرد على ابن النغرالة ضمن رسائل ابن حزم: ج41/3 وما بعدها

([4]) ابن الأبار: الحلة السيراء، م س: 128/2

([5]) ينظر: الذيل والتكملة: محمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ط1، دار الثقافة، بيروت، 1973، 216/6 – النفح، م س:67/1، 68.

([6]) الذهبي: سير الأعلام، م س:2727/2.

من بادية لبلة، وبها توفي رحمه الله سنة ستّ وخمسين وأربعمائة، وهو في ذلك غير مرتدع ولا راجع إلى ما أرادوا به، يبث علمه في من ينتابه ببادیته تلك، من عامة المنتسبين منه من أصاغر الطلبة الذين لا يخشون فيه الملامة..."[1].

لا يمكن تصوّر مقدار ذلك الانكسار والقهر والاغتراب الذي أصاب ابن حزم والذي يظهر في عبارة ابن حيان الأخيرة. إذ كيف يمكن للمرء أن يتصوّر عالما في رتبة ابن حزم، يتربع على عرش مفكري القرون الوسطى في أوربا وربما العالم بأكمله، أن يَهجُر إلى غير رجعة عاصمة العلم والثقافة والأدب والفكر –قرطبة– التي كانت تضاهي بغداد في ذلك الزمن؟ كيف يُهجّر منها ويطارد –بلا رحمة– في كل أنحاء الأندلس غريبًا وحيدًا منفيًا، وأن يُدفع إلى الانزواء في بادية منسية في الأندلس يتوسط فئة غير ذات شأن من صغار الطلبة من أبناء تلك البادية. ولولا ما تركه لنا من مؤلفات نشرت بعد وفاته لما وصلنا عن هذا الحَبر العظيم شيء من علمه وأدبه وفكره، إذ إنه في ذلك العهد لم يُسمح لعلمه بالانتشار بل وُئد في مهده كما قال ابن حيان: "حتى كمل من مصنفاته وقر بعير لم يعدُ أكثرُها عتبة بابه لتزهيد الفقهاء طلاب العلم فيها"[2].

وبعد: هل استطاعت هذه المحن وهذا الجوّ النفسي المضطرب وهذه الرحلة الطويلة من النفي والتهجير والمطاردة في كل مكان أن تدمّر فكره وتحطم معنوياته؟

يظهر أن النكبات والفتن التي تعرض لها ابن حزم، وتمالؤ العامة والفقهاء والملوك على حربه، لم يؤثر بتاتًا في إنتاجه الفكري والعلمي والأدبي، بل لم يوهن ذلك من عزيمته ولا من توقد ذهنه في شيء، بل استمر عطاؤه بنفس الحزم والعزيمة والتحدّي حتى آخر رمق فيه، وكما يقول ابن حيان: "غير مرتدع ولا راجع عما أرادوا به"[3]. وابن حزم نفسه يلخص لنا تلك النفسية الصلبة العجيبة التي لم ينل من عزيمتها السجون والمعتقلات وتربص الموت به في كل الزوايا، فهو يقول عن أيام سجنه أيام المستكفي: "... وكنت مفكرًا في مسألة عويصة من كليات الجمل التي تقع تحتها معان عظيمة كثر فيها الشغب قديمًا وحديثًا في أحكام الديانة ... فطالت فكرتي فيها أيامًا ولياليَ، فبالله الذي لا إله إلا هو الخالق الأول مدبّر الأمور كلها أقسم بالذي لا يجوز القسم بسواه، لقد كان سروري يومئذ

([1]) ينظر: الذخيرة، م س: 168/1، 169 – المغرب، م س: 355/1 – الإحاطة، م س: 115/4.

([2]) ابن بسام: الذخيرة، م س : 169/1.

([3]) ابن بسام: الذخيرة، م س: 169/1.

وأنا في تلك الحال بظفري بالحق فيما كنت مشغول البال به، وإشراف الصواب لي، أشدّ من سروري بإطلاقي ممّا كنت فيه، وما ألّفنا كتابنا هذا وكثيرا مما ألفنا إلاّ ونحن مغرّبون مبعدون عن الوطن والأهل والولد، مخافون مع ذلك في أنفسنا ظلمًا وعدوانا"[1].

وهكذا استمر يؤلف ويدرّس ويشتغل بالبحث في أمهات المسائل محاطًا بنفر من صغار الطلبة ممّن لم تأخذهم فيه لومة لائم، غير مرتدع ولا راجع عن آرائه إلى أن مضى لسبيله.

ثانيا: السجن:

منذ قيام الفتنة البربرية والنكبات تتوالى على ابن حزم وتعصف به وبأسرته ومحيطه، فمنذ تغلب البربر على قرطبة ووفاة والده وأخيه في غضون تلك الفترة وانتهاب بيوتهم، ثم أعقبتها رحلة طويلة من التشرد والنفي والتهجير والسّجن، يقول: "ثم شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات وباعتداء أرباب دولته، وامتحنّا بالاعتقال والتّرقيب والإغرام الفادح والاستتار ..."[2]. فما هو إلاّ أن أُجلي وأسرتُه من منازلهم بقرطبة حتى قصد المرية في أول المحرم سنة 404هـ[3]، حيث أخلد إلى السكينة والهدوء، يقرأ ويتعلم ويتهادى النظم والنثر مع أصدقائه ومنهم ابن الطبني، يقول ابن حزم: "...إلى أن ألقت الفتنة جرانها وأرخت عزاليها، ووقع انتهاب جند البربر منازلنا في الجانب الغربي بقرطبة ونزولهم فيها، وكان مسكن أبي عبد الله (يقصد ابن الطبني) في الجانب الشرقي ببلاط مغيث، وتقلبت بي الأمور إلى الخروج عن قرطبة وسكنى مدينة المرية، فكنا نتهادى النظم والنثر"[4]. لكن خيران صاحب المرية ما لبث أن انقلب على بني أمية حين انقطعت دولة بني مروان وقتل سليمان الظافر، وظهرت دولة الطالبية وبويع على بن حمود الحسني المسمّى بالناصر بالخلافة وتغلب على قرطبة وتملّكها، واستمر في قتاله إياها بجيوش المتغلبّين والثوار في أقطار الأندلس[5]، وعلى إثر ذلك نكب خيران صاحب المرية ابن حزم وسجنه.

كانت هذه هي المرة الأولى التي ذاق فيها ابن حزم مرارة السجن، وإن كانت المدة لم تطل فيه، إذ سُجن أشهرًا في المرية، وأمّا المرة الثانية –والتي لم تطل كذلك– فكانت في عهد المستكفي،

([1]) ابن حزم: التقريب لحد المنطق: الرسائل، م س: 346/4

([2])ابن حزم: الطوق، م س: 251.

([3]) م س: 252.

([4]) ابن حزم: الطوق، م س: 261.

([5]) م س: 262.

لأن عهد المستكفي لم يطل، فقد انقضت أيامه في سنة ستة عشر وأربعمائة، ورُدّ الأمر إلى يحي بن علي الحسني، فعيّن عليها أميرًا، فأتيح لأبي محمد أن يخرج من السجن[1].

وقد زج المستكفي بابن حزم وابن عمه أبي المغيرة في المطبق بعد مقتل المستظهر. وكان ابن حزم لا يأمن قتل المستكفي له لأنه كما يقول: "كان سلطانًا جائرًا ظالما عاديًا، كثير الجهل، غير مأمون ولا متثبت، وكان ذنبنا عنده صحبتنا للمستظهر رضي الله عنه، وكان العيارون قد انتزوا بهذا الخاسر على المستظهر فقتله واستولى على الأمر واعتقلَنا حيث ذكرنا"[2].

ولم يمنع السجن ابن حزم من إتمام رسالته العلمية –وهو في سجن المستكفي– وبذل غاية الوسع في البحث والتأليف، بل نجد أنه كان في سجنه منشغلاً بالبحث في المسائل العويصة وكليات الجمل والمسائل في شتى الفروع، وأنه كان يصل الليالي بالأيام مفكّرًا في أعوص المسائل الفقهية والكلامية[3]. فقد اتخذ من الاعتصام بالعلم مسلكا لقهر الاغتراب المكاني(السجن). بل إنه يصرح أن استغراقه في تلك المسائل مما كان ينسيه ظلمة وضيق السجن والخوف المسلط عليه في كل لحظة، يقول: "لقد كان سروري يومئذ وأنا في تلك الحال بظفري بالحق فيما كنت مشغول البال به وإشراق الصواب لي أشدّ من سروري بإطلاقي مما كنت فيه، وما ألفنا كتابنا هذا* وكثيرًا من كتبنا إلا ونحن مغرّبون مُبعدون عن الوطن والأهل والولد مخافون مع ذلك في أنفسنا ظلمًا وعدوانا، لا نُسِرّ هذا بل نعلنه"[4].

ويبدو أن ابن حزم بعد تجربة السجن هذه، قد اعتزل السياسة لا خوفًا من ملوك الطوائف أو توقفًا عن الطعن فيهم والتّشنيع عليهم ونقدهم أقذع النقد وأقساه، ولكن لأن اليأس أدركه من النجاح في السياسة، فعرف أنّ العلم هو ميدانه الحقيقي، فانصرف إلى نشر مذهبه الجديد وإلى التأليف، بل أكبّ على دراسة الشريعة، وسعى إلى "تسخير جميع القوى والروافد في خدمتها"[5]. يقول صاعد الطليطلي: "ثم نبذ هذه الطريقة وأقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن ... وأَوغَلَ

([1]) الحمد: أحمد بن ناصر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، م س: 43.

([2]) ابن حزم: التقريب لحد المنطق: الرسائل، م س: 346/4.

([3])ينظر: م س: 346/4.

(*) أي كتاب التقريب لحد المنطق.

([4])ابن حزم: التقريب لحد المنطق: الرسائل، م س: 346/4.

([5]) عباس: مقدمة رسائل ابن حزم، م س: ج17/2.

بعد هذا في الاستكثار من علوم الشريعة حتى نال ما لم ينله أحد قط بالأندلس قبله"[1]. وهو –أي ابن حزم– يحدثنا أنه كره السياسة لتلوث طريقها وكثرة الانتهازيين فيه فيقول: "...ويطالع آثار المفسدين في الأرض وسوء الآثار عليهم، وما أبقَوا من الأسماء الذميمة، فيمقت طريقهم، ويجتنب أن يكون مذكورًا فيهم، ويجعل هذا العلم خاصةَ وقتِ راحتِه وسآمته"[2]. بل قد أورثه الإخفاق في السياسة والنكبات التي حلّت به بسبب ذلك نظرةً زهدية عميقة، يقول: "فإن كان المرء في كفاف من العيش من وجه مُرضيٍّ، فليحمد الله عزّ وجل، وليقنع به، وليعمل لدار القرار، ولا يسره الإكثار من أحجار وخرق يتركها عما قريب أو تتركه"[3].

وإذا رجعنا إلى حادثة سجنه المتكررة وبحثنا في أسبابها ودوافعها، وجدنا لذلك سببين اثنين ذكرهما المؤرخون. أمّا الأول فهو أنه كان مواليًا لبني أمية، يرى صحة خلافتهم وبطلان حكم من خرج عليهم، قال ابن حيان: "وكان مما يزيد في شنآنه تشيّعُه لأمراء بني أمية، ماضيهم وباقيهم بالمشرق والمغرب والأندلس، واعتقاده لصحة إمامتهم، وانحرافه عمّن سواهم، حتى نُسب إلى النصب لغيرهم"[4]. وهذا الولاء ظاهر لا يخفيه، فهو على الرغم مما لحقه وأسرته بعد قيام هشام المؤيد من الاعتقال والترقيب والإغرام الفادح والاستتار، إلاّ أنه لا ينفي عن هشام صفة الخلافة[5] على صغر سنّه وضعفه وتسلط حاشيته عليه، وهو حين يذكر المستظهر يشفعه بقوله "رضي الله عنه"[6]. وفي مقابل ذلك فهو حين يذكر من خرجوا على الحكم الأموي كالمستكفي مثلا، فإنه يصفه بالعدوان والظلم وقلة الدين وكثرة الجهل، وبالخسران[7]. كما أنه يصف الملوك وأصحاب الحصون الذين قضوا على الخلافة الأموية وأسسوا إمارات خالية من رسوم تلك الخلافة، بأقبح الصفات وأقسى النعوت، كقوله فيهم: "وعمدة ذلك أن كل مدبر مدينة أو حصن في شيء من أندلسنا هذه، أولها عن آخرها، محارب لله تعالى ورسوله، وساع في الأرض بفساد..."[8]. وقوله: "لعن الله جميعهم وسلط

([1]) صاعد: طبقات الأمم، م س: 76.

([2]) ابن حزم: رسالة مراتب العلوم: الرسائل، م س: 73/4.

([3]) م س: 76/4.

([4]) ينظر: الذخيرة: 169/1 – المغرب، م س: 355/1.

([5]) ابن حزم: الطوق، م س: 251.

([6]) ابن حزم: التقريب لحد المنطق: الرسائل، م س: 346/4.

([7]) م س: 346/4.

([8]) ابن حزم: الرسائل، م س: 173/3.

عليهم سيفًا من سيوفه"[1].

أمّا السبب الثاني لسجنه –وإن كان لا يبدو سياسيًا مباشرًا– فهو اتباعه للمذهب الظاهري والتصدي لنشره، والذود عنه بكل ما أوتي من قوة وتسخير آلة جدلية كلامية جبّارة في الدفاع عنه. وقد أنكر عليه فقهاء المالكية ذلك ومنعوه وأستاذه "أبا الخيار" مسعودَ بن سليمان بن مفلت من التدريس في جامع قرطبة، فكان لموقف الفقهاء منه وتتبّعهم إياه أثرًا عميقًا في نفسه وخُلُقه[2].

وكان ممّن حمل على ابن حزم حملة شديدة وقسا عليه الإمام أبو بكر بن العربي المالكي في كتابه "القواصم والعواصم"، فهو يقول في الظاهرية وصاحبها ابن حزم: "وهي أمة سخيفة تسوّرت على مرتبة ليست لها وتكلمت بكلام لم نفهمه ... وكان أول بدعة لقيت في رحلتي القول بالباطن، فلما عدت وجدت القول بالظاهر، قد ملأ به المغربَ سخيفٌ كان من بادية الشام يعرف بابن حزم، نشأ وتعلق بمذهب الشافعي ثم انتسب إلى داوود، ثم خلع الكل واستقل بنفسه، وزعم أنه إمام الأمة يضع ويرفع، ويحكم ويشرّع، ينسب إلى دين الله ما ليس فيه..."[3].

هذا إضافة إلى أنّ ابن حزم اتُّهم بالضلال والانحراف عن الدين لأنه درس الفلسفة وعلوم الأوائل، يقول ابن حيان: "غير أنه لم يخل فيها من الغلط والسّقط، لجرأته في التسوّر على الفنون لا سيّما المنطق، فإنهم زعموا أنه زلّ هنالك، وضلّ في سلوك تلك المسالك"[4]. كل ذلك جعله يُستهدَف لكثير من فقهاء عصره، ويعاب بالشذوذ. لكنه لم يتخاذل ولم يضعف بل ردّ الصاع صاعين وجادل عن علمه بلا لطف ولا تعريض بل "كان يصك معارضه صك الجندل ... حتى استهدف إلى فقهاء وقته، فتمالؤوا على بغضه وشنّعوا عليه وحذّروا سلاطينهم من فتنته ونهوا عوامهم عن الدنو إليه"[5].

لكن مقابل صورة ابن حزم هذه القويةِ الصلبة المتمردة المفعمة بالعنفوان والقوة والعناد، تتجلّى صورة أخرى من الضعف والألم والاغتراب والمعاناة والتهاوي، في قصيدة لابن حزم تنضح أسى وضعفا وشكوى، حتى ليظهر لنا فيها "إنسانا" متهالكا مثيرا للشفقة، في مقابل تلك الصورة النمطية

([1])ابن حزم: الرسائل، م س: 176/3.

([2]) بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، م س: 215.

([3]) الذهبي: سير الأعلام، م س:2726/2.

([4]) ابن بسام: الذخيرة، م س: 167/1.

([5])م س: 167/1، 168.

لشخصية ابن حزم الجبارة.

هذه القصيدة ترصد من الداخل حالته النفسية المهلهلة ، والتي تئن تحت وطأة الاغتراب الذاتي الناتج عن قساوة السجن وجبروته، وفيها يبكي ابن حزم نفسه ويرسل السلام إلى من فارقه دون أن يتمكن من وداعه، ويتوسل بالله ثم يستشفع بأبي هلال ذلك العزيز العالي لدى الخليفة... ولا ندري بالضبط متى كتب هذه القصيدة، وفي أي سجن كان ذلك، وفي أي مدينة! يقول:

مسهّد القلب في خدّيه أدمعـــه ... قد طال ما سرَقَت بالوجد أضلعـــهُ

وَاني الهموم بعيدُ الدار نازحهـــا ... رجعُ الأنين سكيب الدمع مصرعـــهُ

يأوى إلى زفرات لو يباشرهـــــا ... قاسى الحديد فواقا ذاب أجمعـــــهُ

إذا تخلل في أرجائها فَرِحًـــــا ... ظلت قواصفُها باليأس تقرعـــــهُ

وإن ونت لوعة عن كنه صولتها ... هبّت له لوعة رقشاء تلسعـــــهُ

تاهت به في بحار الحزن فكرتـــه ... حتى رمته سحيقًا ضلّ مرجعـــــهُ

كم فكرة دلّته في مسارحهـــــا ... تسقيه سمّا نقيعا بات يجرعـــــهُ

ذكرى أُفَيرَاخه في كل ناحيـــة ... توحي إلى القلب أسرارا تقطعـــــهُ

كم قد تحمّل من أعباء نأيهـــمُ ... نضوا نَبَا بلذيذ النوم مضجعـــــهُ

وصار يرحمه من كان يعذلـــــه ... لما اصطفاه من الأحوال أشنعُـــــهُ

تجُولُ حُلّته في ذاته فتـــــرى ... آثار ما الدهر بالأحرار يصنعـــــهُ

جسم تخوّنت الأيام جثتـــــه ... فعاد كالشِّنّ مرآه ومسمعـــــهُ

تناهبت نُوَب الدنيا محاسنـــــه ... فالضيم ملبسه والسجن موضعـــــهُ

يشكو إلى القيد ما يلقاه من ألم ... فيالا بين لدى شكواه يُرجعـــــهُ

يا هاجعا والرزايا لا تؤرقـــــه ... قل كيف يهجع من في الكبل مهجعهُ[1]

يستيقظ الشاعر في ظلام الليل الطويل حيث لا جليس ولا سمير ولا ضوضاء ولا حركة،

([1]) ابن حزم: الديوان، م س: 69، 70

فيجلس إلى نفسه وتستيقظ في داخله الأحاسيس والمشاعر المختلفة، "وكأن تلك الهموم والآلام دخلت عليه فجأة"[1]. وهنا يتجلّى اغترابه من خلال الإحساس بالألم، فإذا هو يعكس ضروبًا من المعاناة والتوجع والحيرة والقلق وتضخم الإحساس بالاضطهاد والألم. إنه يبوح بهمومه في ظلام الليل وهدأته "فالسكينة تسمح للذات الداخلية أن تستيقظ ولكوامن المشاعر أن تبرز، فيظهر الشاعر تحت هجمتين من عذاب الجسد وأحزان القلب معًا"[2].

تلك الأحزان التي تراءت بحرًا خضمّا تصارع أفكارُ الشاعر لججَها، فهو معلق بين اليأس والرجاء والحضور والغياب. وهو يذكر أبناءه في قوله: "ذكرى أفيراخه في كل ناحية"، وقد خلّفهم وحدهم يشربون الدمع بعد أن كانوا في ماضيهم القريب أسعد ما يكونون في حضن والد عطوف يسهر على رعايتهم ويحمي ضعفهم. إنه يرفض الواقع (السجن) الذي هو فيه ببعديه الزماني والمكاني، ولكن الزمن القادم يبدو أكثر قسوة من الحاضر، فلا مفر إذن "من الهرب إلى الزمن الماضي والاستئناس به بحثًا عن قيمته المفقودة"[3].

فنقطة الارتكاز في اغتراب ابن حزم هي مأساة الحاضر، "مأساة العزلة التي يعيشها الشاعر بعيدًا عن الأهل والوطن والخلاّن"[4]، فلذا أصبحت العودة إلى الماضي ومحاولة استرداده إحدى ضرورات التعزي لديه عن آلام السجن النفسية. فالذكريات قد تنتشله من كآبة الواقع وتتجاوز به ضغوطه، وقد تخرجه من دائرة الاغتراب إلى عالم أكثر رحابة وإنسانية "وعندئذ تتحول الظاهرة إلى ضرب من التعويض النفسي لدى الشاعر"[5]، وكأنه يسعى إلى طمس تلك الجوانب الكئيبة التي يحدّثنا عنها (الدمع- الهم- بعد الديار- الحزن- الزفرات ...) التي يمليها عليه الحاضر، فهو يسعى إلى مراوغة الزمن والواقع، إنه يرفض الاغتراب الذي يعانيه في أطر واقعه الزمانية والمكانية على السواء.

وهكذا يبدو أنّ ابن حزم –في محاولة لقهر اغترابه وتجاوز عزلته وآلامه- يحاول أن يعيش عالَمًا

([1]) واضح الصمد: السجون وأثرها في الآداب العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1995، 211.

([2]) م س: 209.

([3]) بوطارن: الاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، م س: 114.

([4]) م س: 136.

([5]) خليف: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، م س: 45.

افتراضيًا هو عالم الأسرة (الأهل وذكرى الأبناء)، وهي عوالم تعويضية مصطنعة تتشكل عن طريق إحياء ذكريات الأهل ومحاولة التواصل معهم في ظلّ فضاءات نفسية "صنعها السجين هروبًا من واقعه المسدود الآفاق، وبحثًا عن بعض أجواء السعادة والفرح في ربوع الماضي"[1].

ولكن هذه المحاولة محدودة القيمة إذ سرعان ما يرجع إلى الحديث عن سجنه ويومياته المظلمة التي يخنقها الحزن والبكاء والألم، فهو ينطلق ليحدّثنا عن تحول جسمه إلى "ميدان تتصارع فيه القوى الذاتية للإنسان وقوى الزمن، وإن كانت قوى الزمن لها الغلبة في النهاية"[2]، فالجسم قد استحال جثة تعبث بها الأيام، وقد ذهبت محاسن وجهه وجسده الذي لبس الضيم، وصارت الزفرات مأواه والقيد مضجعًا له، يقلّب الأغلال والكبول التي تثقله، ويقضي الليل مسهّدا أرِقًا لا صاحب له ولا أنيس.

وهكذا يتحول استرداد الماضي إلى محاولة مؤلمة وعبثية، فكأن "خيط الذكريات يتيه من يده، فيعود إلى واقعه المرير يجر أذيال الخيبة"[3]. يقول[4]:

أم كيف حالة حيّ ساكن جدثـــا ... يرنو بعين أسيرٍ عزّ مطمعُـــه

قد طال في هاويات السجن محبسه ... وانشتَّ من شمله ما كان يجمعهُ

فكم زفير يقدّ الصخرَ أيســـــرُه ... وكم أنين بنار الوجدِ يَسفعُـــهُ

لقد تحول السجن إلى فضاء للأشباح، بل تحول إلى قبر حقيقي (جدث) تنبعث منه رائحة الموت والفناء، وابن حزم هنا يصف مأساته المتنامية، وقد دُفع إلى الحافة الرهيبة التي تهوي به وتشرف على الموت، إذ نسمعه –في أنين مكظوم– "ينتحب على نفسه ويرثي نفسه قبل أن يرثيه أهله ليقينه أنه على موعد محتوم مع الموت"[5]، ثم يقول:

ما رجّعت سجعها حينا مطوقـــةٌ ... إلا من فضل شجوي ما ترجّعه[6]

([1]) قدور: سكينة: الحبسيات في الشعر العربي الحديث، م س: 285.

([2]) زيدان: الغربة والتمرد في الشعر الجاهلي، م س: 191.

([3]) قدور: سكينة: الحبسيات في الشعر العربي الحديث، م س: 291.

([4]) ابن حزم: الديوان، م س: 70.

([5]) واضح الصمد: السجون وأثرها في الآداب العربية، م س: 209.

([6]) ابن حزم: الديوان، م س: 70

لقد جاء ذكر الحمام على صورة "مثير للحنين، فهديلها يبعث في نفس الشاعر الشوق والحنين إلى ديار الأحبة وساكنيها"[1]. لقد تحول صوت الحمام وترجيعه إلى مبْعث للتذكر ودافع للبكاء والتألم، فتستحيل الحمامة هنا قرينا يخفف الآلام عن الشاعر، فيجد من خلاله "عزاء حين يأسى لحاله من خلال تصوّر حال ذلك القرين"[2]. فالحمام هنا صار المنفذ الوحيد الذي يطل منه الشاعر على العالم الخارجي. ثم يقول:

يا راحلا عند حيّ عنده رمقـــي إقرا السلام على من لم أودّعهُ

وسله بالله عن عهدي أيحفظـــه فعهده بمكان لا أضيعـــــــهُ

وكيف يهنى، ومن أمسى يصبّره أم كيف بعدَ بعادي عنه أربُعُـهُ

تجهّمت نوب الدنيا لعامرهـــــا فَلا يَدٌ عن يد الضراء تمنعـــــهُ

واطول شوقاه ما جدّ البعاد بهم إليهمُ مذ سعوا للبين أقمعـــــهُ

لئن تباعد جثماني فلم أرهـــــم فعندهم –وأبيك– القلب أجمعه[3]

فالشاعر يعتصم بالذكرى والأمل في محاولة للاستعلاء على المأساة، فهو يحاول –مرة أخرى– الالتحام بالذاكرة محاولا قهر الاغتراب ومحنة الانفصال. إنه يتشبث بالأمل عن طريق الحلم، حتى لو كان إغراقا في أحلام اليقظة أمام قسوة الزمن وعنفه، فلعل في هذا الحلم ما يمكن أن يكون تعويضا نفسيًّا للشاعر وقد اغترب حقيقة عن مقومات واقعه.

إن خيال الشاعر "يخرق جدران السجن السميكة وأبوابه الموصدة إلى مراتع صباه، إلى الأهل والأحبة، إلى ذلك العالم الغني بالذكريات القادرة على إثارة العواطف المستكنة"[4]. ثم يلجأ الشاعر إلى الفضاء الإيماني كملاذ أخير يعتصم ويواجه به الأفق المسدود والجدران المرتفعة والقيود الملتصقة بالجسد. فهو من أولئك الشعراء الذين يلوذون بالدعاء والمناجاة والتمني "بعد محاولات الصبر والتصبر والنسيان والتجاوز والتأسّي"[5].

([1]) قباجة: الغربة والحنين إلى الديار في شعر العصر العباسي الثاني، م س: 58.

([2])خليف: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، م س: 72.

[3] ابن حزم: الديوان، م س: 71

[4] واضح الصمد: السجون وأثرها في الآداب العربية، م س: 215

[5] قدور: سكينة: الحبسيات، م س: 322

يقول[1]:

عسى لطائف من لا شيء يعجزه تحنو على شملنا يوما فتجمعهُ

بمبتنى المجد مذْ حُلّت تمائمـــــــه بحيث لا نُوَبُ الدنيا تضعضعهُ

بحيث يشتجر الخطّيُّ في صفـــــد ويفطم السّيفُ ذا بأس ويرضعهُ

تبدو الأبيات مشبعة بحلم اليقظة، وكأنه يتصور أنْ سيحقّق أمنيته بشكل ما، وإذا به يطلق العنان لخياله وأحلامه، فيتجاوز الزمن ويَعبُر إلى الماضي حيث كان الشمل مجتمعا والأسرة ملتحمة. إنه يهرب من آلام الحاضر وصوره القاتمة الكئيبة "فيتخذ من الحلم متكأ يستند إليه، كلما حزبه أمر الاغتراب"[2].

والشاعر هنا يتعرض إلى موجات عاطفية "تجعله يعيش في أجواء ملؤها الرجاء والأمل، ثم لا يلبث أن يتعرض إلى ومضات قاتمة تجعله يعيش في جوّ من السأم واليأس، لذلك نجده يخرج من يأس إلى أمل ومن أمل إلى يأس"[3]. ثم يعرج الشاعر على ذكر "الحاجب أبي هلال" ويتوسل به في إطلاق سراحه ويذكر صفاته ويثني عليه:

بالحاجب المرتجى السّامي أرومته أبي هلال الذي بالسعد مطلعهُ

سما إلى غايةٍ في المجد ساميـــــةٍ فنال غاية ما قد كان يَزْمَعُـــــهُ

فأصبحت قُلل السّامين خاضعة لعزّه وسماء المجد موضعـــــــــهُ

نِعمَ الشفيعُ لمن ضاقت مذاهبـــه لدى الخليفة أسمى من يُشفّعه[4]

هكذا تتصاعد حالة القمع في النص عن طريق سرد الاضطرابات النفسية المفعمة بالقلق والانتظار والأسى والأمل المفقود والعذاب النفسي والجسدي، والتشوّهات النفسية وحتى الجسمية الخطيرة، فالجسد تحوّل إلى شنّ، وملامح الوجه والجسد بهتت إلى حدّ خطير. إنها حالة إنسان ضائع مغترب يعيش على هامش الزمن "لأن الواقع المفروض قد فرّغ الزمان من محتواه الجميل وجعله هامشيًّا

[1] ابن حزم: الديوان، م س: 71

[2] خليف: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، م س: 93

[3] واضح الصمد: السجون وأثرها في الآداب العربية، م س: 214

[4] ابن حزم: الديوان، م س: 71، 72

ولا معنى له"[1].

فابن حزم لم يعد يحدّد الأيام والأسابيع والأشهر وإنما هي أزمنة مطلقة (طال- تاهت- ذكرى- كم...)، فلم يعد للزمن عنده من معنى، أو أنه فقد انتماءه إلى الزمن لأنه صار يعيش على هامشه فلا معنى لتحديده أصلا. وأي معنى للزمنِ والحياةِ عند إنسانٍ (عاد الحزن يرحمه، وصار يرحم من كان يعذبه، وصار يأوي إلى زفرات، ومن صار ساكنا جدثا...؟) فقد اختفت كل مظاهر الحياة والبهجة وتصاعدت بدلا عنها أحاسيس القلق والاضطراب والقبح والسّوداوية، "فالشاعر يُحس بعزلة قاتلة وبوحدة قاهرة وحصار مجهول تدعوه إلى أن يستجدي ويستعطف وينادي الأصدقاء ليخرجوه من هذا المكان الموحش المظلم"[2]. فالنداء "يا راحلا" يوحي مباشرة بالغياب والغرق وطلب النجدة. لقد استحال خشبة صغيرة تتقاذفها الأمواج في بحار عاتية مظلمة.

وابن حزم –على صلابته وقوة تحمله وتصبره– يواجه ذاته وقد تعرّت أمامه، فلم يعد يستطيع أن يكتم الوهن الذي تملّك نفسه في عزلته، ولم يعد يقدر أن "يخنق شجونه التي كانت تزعزع نفسه وتشدّ دموعه"[3].

نحن أمام إنسان يعيش نهايته، "فالموت يزحف داخل جسده وروحه بعد أن قطّعوا عروقه، فهو كالذي يجرع سمًّا وجلس ينتظر النهاية"[4]، إنه يطلق صرخته في وجه النهاية، وقد تكشفّت له الحقيقة، حقيقة رحيله منفردا في غياهب السجن، واغترابه عن أهله وأصحابه، بينما الحياة في تدفقها واستمرارها.

إن الشاعر يريد أن يجلب الانتباه أو ربما الاستعطاف إلى معاناته. لذلك يكثر من استخدام الألفاظ الموحية بالحزن والتوجع والأنين والشكوى مثل (مسهّد- أدمع- الوجد- الهموم- نازح- أنين- اليأس- الحزن- جثة- الضيم- القيد- الرزايا...) وكأنه "يريد قرع آذان السامعين لتشبّ عندهم العاطفة الخامدة، فهو يريد أن يسلط الضوء على نقطة حسّاسة في التعبير اللفظي، ويكشف عن اهتمامه بها، يبغي من وراء ذلك التأثير على السامع لجذبه ومشاركته ما يعانيه بطريقة لا شعورية "[5].

---

[1] قاروط: المعذب في الشعر العربي الحديث، م س: 190

[2] بوطارن: الاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، م س: 132

[3] واضح الصمد: السجون وأثرها في الآداب العربية، م س: 210

[4] زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س: 207

[5] واضح الصمد: السجون وأثرها في الآداب العربية، م س: 255

كما يلاحظ تكرار أساليب النداء (يا هاجعا- يا راحلا...) والتي من شأنها تحريك السامع بأداء "الوظيفة الإيحائية للكلام، وهذا ما يفسّر استخدام هذه الصيغة في الأدب المأساوي الذي يصدر عن المسجون المتلهف إلى استرداد حريته "[1].

وأخيرا يمكن أن نلاحظ أن السجن قد ترك آثارا عميقة جدًّا في نفسيّة ابن حزم وترك في ردهاتها ظلالا من الضيق والكآبة والحزن دفعته إلى التأمل - بعمق- في حياته وفي سيرورة الأحداث التي عاشها واكتوى بنارها، بل في فلسفة الحياة بأكملها، يقول:

وكلّ زارع خير عند مضطهـــد فسوف يحصد ما قد كان يزرعهُ

فعش عزيزا على الأيام محتكما ما هزَّ ذيل الصبا غصنا يزعزعهُ[2]

المبحث الثاني: الاغتراب الزماني:

يقف الزمان على قمة المفردات الميتافيزيقية التي يواجهها المغترب. فالزمان قوة متسلطة تشعر المغترب بضآلته ووهنه[3].

وقد أخذ التعبير عن الاغتراب الزماني عند ابن حزم صورًا متعدّدة تبدأ بذمّ الزمان الذي عاش فيه، ثم بذم أهل ذلك الزمن وما كانوا عليه من عيوب ومثالب لم يسلم منها الحكام وذوو الشأن في المجتمع، ليصل من ذلك إلى حالة من الانفصال عن المجتمع، بل عن البلد بأكمله نتيجة لضياع مكانته وعدم الاعتراف به واحتقاره.

وحقيقةً فإن استعراض موقف ابن حزم من الزمن الذي عاشه وعايشه ابتداء من عصر الفتنة ووصولا إلى تشكّل ما سمّي بعصر الطوائف، يعطينا وثيقة هامة عن طبيعة تلك الفترة التاريخية من تاريخ الأندلس منعكسة بذلك على "نفوس الشعراء الذين فقدوا الانتماء إلى مجتمعاتهم ونظروا إليها بعيون رافضة وناقدة، فعاشوا فيها خارج حدود الزمن"[4] .

وأول ما يصادفنا من خلال نظرة ابن حزم إلى الزمن وموقفه منه، هو معاناته وشكواه من زمن

---

[1] واضح الصمد: السجون وأثرها في الآداب العربية، م س: 259

[2] ابن حزم: الديوان، م س: 72

[3] عبد الفتاح: كاميليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س: ص187

[4] دعدور: الغربة في الشعر الأندلسي، م س: 119

غير مواتٍ ومخاصم له، فيتوجّه باللائمة إليه ويتهجم عليه، لأنه عانده ووقف له بالمرصاد وأعلن الحرب عليه. فهذا الزمن هو خصم لدود لا يكلّ ولا يعرف الراحة من طلب ثأره من ابن حزم، ولكن ابن حزم لا يستسلم له مهما اشتد القتال ومهما أصابه من جراحات في هذا العراك القاسي، يقول[1]:

عجبت لدهر لا يَني وهو طالبي بثأر ولا ينفك دأبا يمـــــــارسُ

إذا ما اصطرعنا فالتداول بيننـــا عراك فمنهوس هناك وناهـــسُ

فتسع وعشرون أُتيحت سهامُها لرأسي فعضّت فيه فالرأس هارسُ

فهذه الأبيات انعكاس لتلك الروح الصلبة التي تميّز بها ابن حزم، فهو من شدة اعتداده بنفسه لا يضطرب ولا يتراجع في مواجهة الزمان ومقاومته. إنه مغترب عن الزمن وفي حالة نفور منه وثورة عليه، فنوائب الدهر لا تخيفه ولا تفتّ في عزيمته، إنه يعاني حقيقةً الوحدةَ والعزلة والاغتراب، ولكنه لا يتوانى عن أن يقف مجابها للزمن "مهما كانت أضراره ومصائبه"[2].

إنه يقف أمام الزمن ثابتا صلبا، دون تردّد أو خوف، فمن لا يصارع الدهر ويتحدّاه ليثبت وجوده فسوف ينحدر إلى هامش الحياة، حيث يمضي يومياته في خضوع وذل.

ويظهر ابن حزم ناقما وساخطا على الزمن، ويصوّره على أنه عدو للإنسان، وهو تحت ضغط قلق وجودي تصاعدي ولا متناه، يجد نفسه في مواجهة زمان يطحن الآمال وقد "استدعى كلّ أشكال الضغائن"[3] تجاهه. وهو ينسب إلى الزمن كل أشكال الجور والحسد وطلب الثأر، لكنه بهذا لا يدين الزمن فحسب، بل يدين المجتمع الذي تجسّدت في أفراده هذه الصفات، فهو بذلك "يهجو أهل زمانه في حركتهم عبر الزمان"[4]. إنه يوظف-بذلك- فكرة الزمن للتعبير عن موقفه من المجتمع ومن أحداث عصره ومن السياسة والسياسيين.

لا ينظر ابن حزم –إذن- نظرة رضا إلى ذلك الزمن الذي طارده كشبح مخيف وصادره حقه في حياة آمنة ومستقرة، كيف لا وقد عدا على موطنه ودياره بالخراب والتدمير، فلم يُبقِ منها غير

---

[1] ابن حزم: الديوان، م س: 69

[2] قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س: 192

[3] جمعة: حسين: الاغتراب في حياة المعري وأدبه، م س: 52

[4] قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س: 179

أطلال ورموس. يقول في وصف أطلال منازله بعد خرابها واستِحالتها إلى خرائب [1]:

أجل هو ربع قد عفته الروامـــس فهل أنت فيه - ويب غيرك- حابسُ

لعل له إن تحبس العير ساعـــــة عليه فتبكيك الرسوم الطوامـــــسُ

على أربع قد كان دهرًا بطولـــــه لِلَهوك فيه مربع ومجالـــــــــسُ

عسى يستجيب الدمع إذ أنا سائل وهل تُرجِع اللفظَ الطلـــول الدوارسُ

تندرج فكرة الطلل تحت إطار الموت، إذ من خلال الوقوف به ترتسم معاناة الشاعر إثر رحيل الأحباب عنه، لأن الطلل كان بالأمس دارًا عامرة بالحياة. فهذا الارتداد في سلوك الشاعر هو نوع من الحنين إلى الماضي المجيد الذي كان يحياه.

ويعيد الطلل إلى الشاعر ماضيه العامر بالذكريات الحلوة الجميلة حيث البيوت العامرة بالأنس المغمورة بالدفء، والتي أصبحت الآن رسوما خالية تشكو ألم الفراق ولوعة النوى، وهكذا "يكون الماضي هو ملاذ الغريب الذي يدفع به الوحشة عن روحه"[2]. ومن خلال الوقوف بالطلل ينبثق إحساس الشاعر بالدهر كقوة خارقة "لا يمكن مقاومتها، تأخذ كلّ شيء وتغير كل شيء"[3] .

إن ابن حزم يحسّ - من خلال الوقوف بالطلل- بحتمية الموت وطرادِه "وكونه حقيقة مطلقة مستبدّة بوجود الإنسان، فالموت قوة متسللة غادرة"[4]. وإن مجرّد بعثه للماضي - من خلال الطلل- ليس تحقيقا للأبدية أو انتصارا على الموت وإنما على العكس، يدعّم هذا الإحياء من قوة الزمان وسطوته. فالشعور بفقد الأحبة ودروس الماضي جعل الشاعر يتمثل الموت واقفا أمامه، فهو لا يستطيع أن يفكّ إساره، ولذلك تسيطر النغمة المأساوية على شعوره ويطغى الإحساس الحزين على شعره. فهو قد ضاق ذرعا بحركة الزمن وقد أحال كل شيء إلى خراب. فأيام المرتبع حيث كان وأهله يحلّون فيه قد ذهبت إلى الأبد، "ولا جدال أن عدم ثبات الأشياء وتحولها يبعث في النفس شعورًا عميقا بالكآبة والخوف"[5]، لذلك يرى الشاعر في الوقوف على الطلل وسيلة لاختراق الزمن والرحلة

[1] ابن حزم: الديوان، م س: 64

[2] فريحات: الحس الاغترابي في أعمال روائية لغسان كنفاني، م س: 294

[3] أدونيس: علي أحمد سعيد: مقدمة للشعر العربي، ط3، دار العودة، بيروت، 1979، ص 28

[4] عبد الفتاح: كاميليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س: 209

[5] زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س: 92

عبره و"نوعا من تحقق الرغبات والاتصال الروحي بالأحباب الذين رحلوا"[1].

ثم يقول[2]:

فعُجتُ عليها ناقتي وهي سبسب سقته وجادته الغمام الرواجسُ

وقلت ودمعي ساكب متحدّر وإنسان عيني في هواميه غامسُ

لقد كان عيشي فيك لو دام مونقا ولكن أتت ذاك الحظوظ الأباخسُ

ليالي من أهوى يُمسي كأنه من العُفرِ ظبيٌ بالصريمة كانسُ

وإذْ شملنا باق جميع مجسّد ولم تقتطع ذاك الدهورُ الدهارسُ

هكذا يعجز الشاعر عن إيجاد بديل نفسي للحالة التي هو فيها إلا في ظلال البكاء والتفجّع. ذلك أن الدهر ظلمه وحطم كيانه النفسي بجلب أبخس الحظوظ له وحرمانه من أهله ومنازله وتفريقه شمل أحبّته وتقطيع أسرته وتحويل مرابعه ومغاني صباه إلى طلول يقف عليها بناقته المتخيَّلة، ويذرف عليها دموعه الحرىّ.

إنه يتذكر على وجه الخصوص زوجته "نعم" والتي حدثنا عنها في "طوق الحمامة"[3]، تلك التي ترك فقدُها أثرا عميقا في غربته وعزلته النفسية، ولم يعد شيء كافيا لصدّ تيار الحزن الجارف المتدفّق في نفسه، وأوقفه على "لون كئيب من الحياة جعله يصدف عنها، وقتل فيه كل محاولة لمهادنة الدهر أو التزلف إليه، حيث بان له الدهر خؤونا قاسيا"[4].

وهكذا يتجلى اغتراب ابن حزم في زحام واقع كئيب ومغترب، حيث يقف أمام ماضٍ لا يستجيب ولا يمكن أن يعود، وأمام مجهول غامض ومبهم. وهو في زحام ذكريات الزمان والمكان يروق له بعض من ملامح الرخاء التي ارتبطت بالأسرة من نضارة العيش وترف الحياة و"اجتماع الشمل" كما يقول، فهو يحاول إشباع الذات المغتربة عن زمانها الحاضر "بصور من الحنين الدائب إلى الماضي، فلعل فيه من صور العزاء ما يصلح لأن يكون تعويضا نفسيا للشاعر، وقد اغترب

---

[1] قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س: 17

[2] ابن حزم: الديوان، م س: 64

[3] ابن حزم: الطوق، م س: 123، 124

[4] عبد الفتاح: كاميليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س: 196، 197

بالفعل عن مقومات واقعه المعيش"[1].

كم كان ابن حزم يودّ لو تُرجع هذه الأطلال الأسئلة التي طرحها عليها، ولكنها لا تُبين ولا تُرجع له جوابا، ولو قُدّر لها الجواب "لروت الكثير عن الحياة وعما فعله الزمن بالأهل والأحباب"[2]، يقول[3]:

فكان جواب الربع إذ أنا سائل وهل تفهم القولَ الربوع الأخارسُ

كذلك حكم الدهر آت وذاهب وفي الدهر أصناف مدوس ودائسُ

إنه الإحساس الحاد بالزمن وبالموت، إحساس ولّدته المعاناة الشخصية ومآسي الحياة، وهو أيضا "نهم المغترب القلق الخائف من فجاءات الدهر، الشاك في ديمومة الأشياء"[4]، فالدهر ينبيء برؤية قاتمة للمستقبل، والشاعر لا يحسّ تجاهه سوى بالضياع والفقد والهزيمة. ترى الدكتورة سهير القلماوي أن وقفة الشاعر على الأطلال ما هي إلا "صورة من صور الانفعال بسير الزمن والإسراع نحو الفناء الذي لا بد منه"[5]. وإذا قلنا إننا قد نستشعر في لحظات سريعة خاطفة تلك الحاجة الملحّة إلى تركيز ذواتنا في الحاضر، من أجل التمتع بوحدة الحياة البشرية في صورتها الحقيقية العالية على الزمان[6]، فإنه يمكن أن نقول إن ابن حزم سعى -من خلال محاولة استعادة الماضي- إلى التغلب على بطش الزمان بتكثيف أقسامه في اللحظة الحالية، وذلك باستدعاء اللحظات السعيدة الغابرة هروبا من قسوة الاغتراب. فكان ارتداده إلى الماضي إحدى وسائله للتغلب على قسوة أحزانه واغترابه، أو هو وسيلة للفرار من قهر الواقع وكآبته وآلامه، أملا في استرجاع "بعض من ذكريات حياة مشرقة، أو بقايا نمط خصب من أنماط العيش جار عليه الزمان، حين أغار عليه فأفقده كلّ مباهجه إلا من واقع مخيلته"[7].

---

[1] خليف: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، م س: 56

[2] زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س: 212

[3] ابن حزم: الديوان: م س: 65

[4] عبد الفتاح: كاميليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س: 45

[5] القلماوي: سهير: تراثنا القديم في أضواء حديثة، مجلة الكاتب، عدد3، يونيو 1961، دار التحرير للطبع والنشر، القاهرة، ص50

[6] إبراهيم: زكريا: مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، دت ، ص 85

[7] خليف: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، م س: 41

إن ابن حزم يحاول كسر حواجز الزمن واختراق حدوده لإيجاد ضرب من العزاء والتسلية من هول الواقع "ذلك أن حديث الذكريات قد ينتشله من كآبة الواقع ويتجاوز به ضغوطه ويخلّصه من قبحه، وعندئذ يخرجه من دائرة اغترابه إلى عالم أكثر رحابة وإنسانية"[1] .

ولكن ابن حزم في حالة تيهان، فهو لا يعرف أين هو من الزمن بالتحديد: عبر مشاهد الماضي وبقاياه أم بين آلام الحاضر وصوره القاتمة الكئيبة، أم إزاء مخاوف الإنسان الدائمة تجاه المجهول؟

وفي الحوار السابق بين ابن حزم والطلل من خلال السّؤال والجواب، استطاع أن يكشف لنا عن أغواره النفسية البعيدة، عن أحلامها وأزمتها الداخلية، كما أنه من خلال الاسترجاع باستدعاء الماضي واستحضار الذكريات، كشف عن عمق مأساته الإنسانية الحالية بما تحمله من ألم ويأس وقهر وطمس وتمزق واغتراب وعجز. ولأنه يرفض الزمن الحاضر، ولأن الزمن القادم يبدو مخيفا، فلا مفر من "الهروب إلى الزمن الماضي والاستئناس به بحثا عن قيمه المفقودة"[2].

ويعبّر ابن حزم عن نظرته المريبة للزمن وأنه لا يثق به ويتشاءم منه، وربما كان مبعث التشاؤم عنده نظرته إلى الحياة نفسها، تلك الحياة التي لا يرى فيها إلا الظلم، بدءًا من نكساته السياسية وتهدّم صرح الخلافة وزوال مجد الأسرة السياسي، ثم ما حّل بها من تهجير ونفي ومطاردة وسجن واعتقال ومصادرةٍ للأموال، ثم خيبة أمله في الأصدقاء والقرابات والعلماء والعامة... كلّ ذلك عمق إحساسه بالتشاؤم والنفور من الحياة، والتوجّس من الدهر، في ظل شعور حاد بالعزلة والقلق إزاء واقع مفعم بالمرارة والحزن والألم والحيرة.

هذا الشعور القوي والعميق بالقلق والحزن والوحدة المضنية التي يكابدها ويعاني مشقتها، دفعه إلى الحنين الدائم إلى أهله، فهو يرجو نهاية لهذا الاغتراب القاسي في كنف أحبابه وبين أهله. ولكن كيف ذلك وقد عدا الزمن على أهله بالموت والتشريد؟ لم يكن له بد من صناعة عالم افتراضي أو استدعاء الماضي محمّلا بأجواء الهدوء والاستقرار والبهجة والدفء.

فهو حين يقف أمام الطلل ويحاوره ويتفرس في آثاره الدارسة، فإنما يعبر عن "الرابطة المتينة التي

---

[1] خليف: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، م س: 45

[2] بوطارن: الاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، م س: 114

تشدّه إلى هذه الديار التي اندثرت وأصبحت رسوما ماثلة للناظر"[1]، ولكن الطلل مضى وزال ولن يعود وهو يزداد هرما وقدما بفعل الزمن، لذلك يتمسك به الشاعر، وهو يدرك أن الحياة قد ذهبت وهي تنساب باستمرار بين يديه دون أن يقوى على استبقائها ولو للحظة. وقد تكون هذه الدّمن البوالي قد تحولت إلى نوافذ يطالع الشاعر من خلالها –ونحن معه– مأساة الإنسان وعذاباته في الحياة، وكأن الشاعر يريد أن يتخذ هذا الحطام المتبقي موطنا ومآبا له[2]. ثم يقول[3]:

زمان يسود المرء فيه بحقّـــــــــه ولا كزمان ساد فيه الفلافـــــسُ

زعيمون أن يُقضى لنا دون غيرنا إذا ازدحمت عند الملوك القلانسُ

سمَونا فَما في دهرنا غير حاســـد وطُلنا فلم يدرك فَم ثمّ نابـــــسُ

فزمان ابن حزم ليس زمانا سهلا، بل هو زمن العراك والتضحيات، إنه زمان يعجّ بالحسّاد والمناوئين، ولا يبقى فيه إلا الأقوى، أما الضعفاء فيدهسهم الدهر ويسحقهم بلا رحمة. إنه يتتبع الإنسان بمخالبه الفولاذية القاتلة كلما ألمت بذلك الإنسان مصيبة أو سقط إعياء في معركة الحياة. فهو يحدثنا أنه حينما زُجّ به في السجن لم يرحمه الزمن ولم يرقّ له، بل على العكس صار جسمه مسرحًا لعبث الزمن فيه بكل قسوة ودون أي إحساس بالشفقة، يقول[4]:

جسم تخوّنت الأيام جثّتـــه فعاد كالشّنّ مرآه ومسمعـــــهُ

تناهبت نُوَب الدنيا محاسنـــــه فالضيم ملبسه والسّجن موضعهُ

فقد تحوّل الدهر إلى عدوّ لدود يطالب بثأره من ابن حزم بل استحال "غولا" يحيط خيالُه المخيف به من كل جانب، وهو ما يفتأ يُعمِل فيه مِعول الهدم والتخريب، يقول[5]:

أقول والدهر قد غالت غوائلـــه وحَطَّ مني مكانا كان يرفعـــهُ

فالزمان ما يفتأ يناوشه ويحط من قيمته بعد أن سما إلى ذروة المجد، لا بضربة حظ بل بجهده وكفاءته وعلوّ همته، يقول:

---

[1] قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س: 166

[2] زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي،، م س: 211

[3] ابن حزم: الديوان، م س: 67

[4] ابن حزم: الديوان، م س: 70

[5] م س: 71

سموت بنفسي لا بمجد هوتْ به من الزمن العدّاء آلاته الحـدبُ[1]

فالدهر ليس له شيئا من الفضل في بلوغ ابن حزم ذروة المجد، فما باله يسعى إلى تحطيمه والنيل منه؟ فهو على علوّ كعبه في شتى ميادين العلم وأنه وارث علم العرب والعجم، ولكن الذي قعد به عن بلوغ سنام المجد أو البقاء فيه إنما هو الزمن نفسه الذي عدا عليه وحطمه، يقول[2]:

أنا الشمس في جو العلوم منيـرة ولكن عيبي أن مطلعي الغـــــربُ
ولو أنني في جانب الشرق طالع لجدّ على ما ضاع من ذكريَ النهب

هكذا تتحول الأندلس إلى مكان معادٍ بالنسبة إلى ابن حزم، وإلى سجن كبير تحت ضغط الشعور بالوحدة والألم والقهر والتهميش، إنه يشعر أنه "غير مقبول وغير محبوب وغير ذي قيمة"[3]. ولكن ابن حزم رغم ضياعه وانسحاقه يشعر أنه يعتلي قمة هؤلاء الناس، ومن هنا كان هذا مكمن اغترابه والذي جسده صراع محموم بين طموحه اللانهائي وبين واقع يحدّ من تلك الإمكانيات وذلك الطموح، صراع بين السعي إلى الغايات القصوى التي يريد تحقيقها، وبين تنكر قاس وواقع مؤلم ومحطِّم، هذا الصراع عزز من الاغتراب الزماني ومن إحساس ابن حزم بعمق المأساة وقساوة الصراع مع الدهر.

وعلى الرغم من الألم الذي يلاحق نفسه المثخنة بالجراح إثر تعاقب النكبات، إلا أن إراداته لم تتحطم وعزيمته لم تلن في سعيه الدائب ورغبته الجامحة في إيجاد واقع بديل عن واقعه المرّ. فراح يتطاول على هذا الواقع مستجيبا لغريزة التحدي التي فُطر عليها. لذلك راح يهدد أهل بلده بالرحيل عنهم إلى عوالم أرحب وأكثر احتضانا لطموحه ومكانته، "فالرحيل حياة، وغربة المكان أحب لدى الشعراء من غربة الزمان الذي يعيشون فيه خاملين، فغربتهم داخل وطنهم بين أبناء زمانهم هي أشبه بالموت"[4].

فأزمة الشاعر في غربته الزمانية تتمثل في هذا الإهمال لمكانته وفضائله من قبل مجتمعه وأبناء زمانه[5]، ولا شك أن نزعة التعالي والاعتداد بالذات وتضخّمها عند ابن حزم إنما هي رفض لأن

[1] ابن حزم: الديوان، م س: 75
[2] م س: 77
[3] شتا: نظرية الاغتراب، م س: 363
[4] دعدور: الغربة في الشعر الأندلسي عقب سقوط الخلافة ، م س: 168
[5] م س: 168

يستسلم للظروف الاجتماعية، حتى لا تتوارى "الشخصية الفردية خلف الوجه العام للمجتمع المنهار"[1]. ثم يقول[2]:

وإن رجالا ضيعوني لضُيَّـــع وإن زمانا لم أنل خصبه جدبُ

فهو زمن مجدب لأنه زمن ضاعت فيه "مكانة الشاعر والمثقف، وتخلخلت فيه القيم، وفقدت فيه الأشباه والنظائر"[3]. إنه يلقي باللائمة على هذا الزمان الذي لم يعد ينتمي إليه ولم تعد تربطه به أية آصرة، بل يحكم عليه بالجدب وعدم القيمة وانتهاء الصلاحية، لأنه لم ينل منه إلا الحزن والألم والتحقير والاضطهاد. وهو من خلال نقده للزمان إنما ينقد ويدين المجتمع ككل وخاصة خصومه الذين تلفعوا بذلك الزمان وتحركت شخوصهم من خلاله.

ولكن رغم تغول الزمن وسطوته فإن ابن حزم لا يستسلم له ولا يدعه يشمت به، فهو يتحداه ويذكّره بأنه حصّل من الدنيا ما يريد، وأن المال والمتاع لم يعد فقدهما يؤثر فيه، فمهما جد الزمان في سعيه إلى حرمانه منهما فلن يحصّل شيئا في نهاية المطاف يقول[4]:

بلغت من لذة الدنيا ذُرى أَربي في لذة العيش والسلطان والنشـبِ

فأذهبت دُول الأيام منزلـــتي وزاد فقديَ اللذات في كـــــربي

وكان مالي لهذا كله تبعـــــا بل صار عونا لأعدائي على طلبي

وبعد، فما الذي دفع بابن حزم وهو الذي نشأ منعما في القصور المفعمة بالبهجة والصخب، إلى هذا التوجه الزهدي الحاد والعميق؟

بالتأكيد كانت الفتنة القرطبية وما تركته من آثار سلبية سببا في ميل ابن حزم ونزوعه إلى الزهد وفي تنامي تلك النظرة الصوفية، من خلال الابتعاد عن متاع الدنيا الزائل تحت وطأة ذلك الزمن المتقلب. وهو يخبرنا في الأبيات السابقة أن من أسباب هذا النزوع الزهدي هو تشبعه من كل ألوان الترف والحياة المنعمة في قصر أبيه –منذ نعومة أظفاره– ثم أعقبت ذلك النعيمَ محن ونكبات عصفت

[1]: الفيومي: ابن باجة وفلسفة الاغتراب، م س: 108

[2]: ابن حزم: الديوان، م س: 78

[3]: دعدور: الغربة في الشعر الأندلسي عقب سقوط الخلافة ، م س: 157

[4]: ابن حزم: الديوان، م س: 79

بكل ذلك المتاع وأوقفته على شفير الفقر والضياع والتشرد والسجن.

كل ذلك أوقفه على حقيقة الدهر، وأنه لا يبقى منه إلا الفجائع، وأما اللذات والمتع فهي إلى زوال. يقول الفتح بن خاقان في وصف هذا الانقلاب الكبير في حياة ابن حزم: "ونبذ الدنيا وقد تصدت له بأفتن محيا، وأهدت إليه أعبق عرف وريا، وخلع الوزارة وقد كَسته ملاها، وألبسته حلاها، وتجرد للعلم وطلبه، وجدّ في اقتناء نُخَبه"[1].

فقد أدرك عبثية الزمن وقسوته وتغوّله عليه –كما يقول– فسيطرت عليه نزعة التشاؤم منه، وأقبل على الآخرة وعلى طلب العلم في نهم منقطع النظير. يقول إحسان عباس في تبرير هذا التوجه وهذا الانقلاب التام في خط حياته: "وقد بلغ ابن حزم هذا الموقف على إثر الإخفاق السياسي الذي مُنيت به الأندلس بعد الفتنة البربرية وإخفاقه هو في الاحتفاظ بالمجد الدنيوي أو في العمل السياسي، وفيما أصبح يعانيه من وضع اقتصادي، وكان البديل عن كل ذلك نظرة زهدية معتدلة توجه خطواته"[2]، وقد اتخذ هذا الموقف بعد أن شعر غداة خراب قرطبة بنفسه ضائعا لم ينل دنيا وتكاد الآخرة تفلت منه[3]. لكن نعتقد أن هذا السبب الذي ذكره الدكتور إحسان عباس ليس كافيا لتبرير هذا التوجه الحاد نحو الزهد والتخلي عن معترك الحياة وكل نوازعها .

ولعل أهم الأسباب هو ذلك الانكسار الحاد والإخفاق الذريع الذي أصابه، كونه كان يأمل في تغيير جذري للواقع السياسي والاجتماعي، فخاض كالجندي المعزول في الجبهة حربا يائسة لأجل إنقاذ ما يمكن إنقاذه في مجتمع آيل للانهيار، ولكن الواقع كان أقوى منه، لقد كان واقعا جبارا مستعصيا على التغيير، بكل ما اتسم به ذلك الواقع من حالة الفوضى العارمة وسيطرة الوصولية وانهيار القيم وتغلغل النزعات المادية في مفاصل المجتمع. يقول ابن حيان عن الفتنة القرطبية وما أعقبها من سنوات نحسات: "كانت شدادا نكدات صعابا مشؤومات، كريهات المبدأ والفاتحة، قبيحة المنتهى والخاتمة، لم يُعدم فيها حيف ولا فورق خوف، ولا تمّ سرور، ولا فُقد محذور، مع تغير السيرة وخرق الهيبة، واشتعال الفتنة واعتلاء المعصية، وظعن الأمن، وحلول المخافة "[4].

---

[1]: ابن خاقان: مطمح الأنفس، م س: 280

[2]: عباس: إحسان : مقدمة رسائل ابن حزم، م س: 17/2.

[3]: عباس: عصر سيادة قرطبة، م س : 309

[4]: ابن بسام: الذخيرة، م س: 36/1

كما كان لتعمق ابن حزم في دراسة التاريخ والنظر في أخبار الأمم السابقة والحضارات القديمة التي عدا عليها الزمن، ووقوفه على فناء الممالك وخراب البلاد المعمورة ودثور المدائن المشهورة، وذهاب من كان فيها وانقطاعهم وذهاب الملوك الذين قتلوا النفوس وظلموا الناس، واستكثروا من الأموال والجيوش، فذهبوا وانقطعت آثارهم ورحل بنوهم وضاعوا[1]، مما أوقفه على حقيقة الزمن، فهو قد رأى كيف أن الزمان قد سلب الممالك الفخمة رواءها وأذهب جمالها وحيويتها، فلم يعد له من وظيفة إلا تكدير الخواطر وتعكير صفو النفوس "فهو خؤون يحسن ويسيء، متقلّب لا يلبث على حال"[2].

لذلك نظر ابن حزم إلى الدنيا على أنها تجارة خاسرة، وأن الإنسان شديد الحمق حين يكدّ ويتعب من أجل متاع دنيوي خادع وزائل. لقد أصبحت الحياة برمّتها تتراءى له متلوثة بالشقاء والعذاب.

هذه النظرة المثخنة باليأس والإحباط ليست موقفا مزاجيا آنيا، وإنما هي نتاج حالة إحباط مزمنة نتجت عن "صدّ لجهود ورغبات أمل الشاعر بتحققها"[3]، ومن هنا تأتي النزعة الزهدية في الحياة كرد فعل اغترابي تجاه الحياة نفسها، وتكون حتمية الانكفاء والعزلة والزهد كمحصلة طبيعية لقسوة الاغتراب[4].

لقد كان للاختلال الذي أصاب المنظومة القيمية في المجتمع الأندلسي وحالة التردي الشاملة وسيطرة الجهال وسفلة الناس على مقاليد الأمور، واليأس من استقامة الأوضاع وإمكانية الإصلاح، مما دفع بابن حزم إلى الانعزال عن صخب الحياة وضوضاء المجتمع والعمل من أجل الآخرة، والزهد في "أحجار وخِرَق يتركها عما قريب أو تتركه"[5] كما يقول. هذه الخيبات المتواصلة التي نالت منه، تحولت إلى حالة انكسار تام للذات أمام العالم "أمام واقع يسحق كل من لا يتواءم معه"[6].

وإذن فقد تخلص ابن حزم من براثن الدهر، ولم يعد للزمان أن يطلب روحه وأن يحكم عليه

---

[1]: ابن حزم: الرسائل، م س: 72/4

[2]: قديد: المتبني بين الاغتراب والثورة، م س: 176

[3]: العنزي: انكسار الأحلام في شعر سعدية مفرح، م س: 36

[4]: م س : 89

[5]: ابن حزم: الرسائل : 76/4

[6]: العنزي: انكسار الأحلام في شعر سعدية مفرح، م س: 90

بالشقاء طوال حياته، فهو قد قاوم غربة الزمن ووحشته وعداوته بالإقبال على الآخرة وبالانهماك في العلم. هذا العلم الذي يكثر أهله ويجعله صديق من يشاء ولا يفرض عليه علاقات لا يريدها، كما أنه لا يُحْوِجه إلى أن يبذل الحرس والمال لحمايته من النهب، وفوق ذلك فهو الذي يضمن تخليد ذكره عبر الزمن*، يقول[1]:

لكن رجعت وقد جد الزمان إلى ... كنز من العلم والأخـلاق والأدبِ

فأعجز الدهرَ أن يودي بواحـــدة ... منها وأقصر عني واهيَ السبـــــبِ

لا أختشي تضع الأيام منزلـــــتي ... مدى الحياة وعندي أغلب الطلبِ

أأبذل المال يُفني البذلُ حاصلَــه ... ولست أبذل ما يَنمى على النهبِ

وكيف أستر مُعلي رتبتي أبـــــــدا ... ومن يخلّد ذكري آخر الحقـــــــبِ

ومن يُكثّر أهلي ويجعلـــــــــــني ... صديق من شئت من عجم ومن عربِ

أنيس روحي إذا ما الدهر أوحشني ... ونور عقلي وجالي غمّة النكـــــــبِ

فالشاعر لم يعد يحسب للزمن حسابا، ولم يعد يهتم به أو يخافه، وكأنه أصبح يعيش خارج الزمن، ولم تعد للزمن سيطرة عليه.

إن ابن حزم يطمح إلى حياة جديرة بالعيش، حياة مترعة بالأمل خارجة عن سطوة الزمن وتصاريف الدهر ونوائبه، وهكذا تجاوز الإحساس بالتصدع من واقع حاد وأليم، وتراءى له إحساس جديد بضرورة البحث عن حياة ثانية "لأن الأولى فقدت حيويتها وبالتالي أصبحت بحاجة إلى التغيير"[2]، ومن هنا يسلك طريق الثورة والتمرد على الزمان، ويدخل معه في صراع لاهث محموم.

فعلى الرغم من الحالة الاغترابية التي يعيشها فهو في تحدّ دائم للزمان وصروفه، ومن خلال الثورة على الزمن فهو يجسد ثورته "على الناس الذين يتحركون عبره"[3]. هذه الثورة إنما كانت نتاجا

---

* يقول ابن حزم " فإن العلم منشط ومنتزه ولذة، وهو أفضل من سلوك آثار المفسدين في الأرض وما أبقوا من الأسماء الذميمة ". ينظر: الرسائل:73/4

[1]: ابن حزم: الديوان :79، 80

[2]: قديد: المتبني بين الاغتراب والثورة، م س : 205

[3]: م س: 206

لوقفة تأمل طويلة مع ذاته واللجوء إلى أغوار نفسه. يرى "روسو" أن الإنسان إذا أراد أن يتحرر وأن ينفذ من الضياع، عليه أن يعتزل هذا العالم الخارجي لما فيه من عشوائية وقهر وأن يلجأ إلى داخل نفسه حيث السكينة والطمأنينة[1]. ثم يقول ابن حزم[2]:

فقد حصّلت على الآمال أجمعها وخاب في من سوى ذا كان ذا التعبُ

إنه يرى أن الحياة صارت تجارة خاسرة، وأن الإنسان شديد الحمق حين يكدّ في ما هو مخيِّب لا محالة. ولا شك أن هذه النظرة ما هي إلا وليدة تجاربه السابقة وإخفاقاته المتكررة، فأصبحت الحياة بالنسبة إليه "متلوثة بالشقاء والعذاب والخداع"[3].

يرجع السبب الأساس في الاغتراب الزماني الذي رزح تحته ابن حزم إلى انقلاب الموازين واختلال منظومة القيم في المجتمع وفي مفاصل الحياة السياسية والاجتماعية برمتها، فالفوضى والانتهازية هي المظهر العام للمجتمع الأندلسي الجديد، فهو زمن العبثية المطلقة واللاجدوى. ومن ثم يعتذر ابن حزم لما يحدث في المجتمع من أمور خرجت عن السيطرة واستعصت على الفهم وعلى التغيير، يقول[4]:

لا تلمني لأن سبقة لحـــــــــظٍ فات إدراكُها ذوي الألبـابِ

يسبق الكلب وثبة الليث في العَد وٍ ويعلو النُّحال فوق اللبابِ

هذا التعبير القاسي عن حال المجتمع الأندلسي والمعايير التي باتت تتحكم فيه، كانت نتاجا طبيعيا للأحداث الخطيرة التي هزت الأندلس في عصر ابن حزم من تحولات سياسية عميقة وقهر اجتماعي وتحلل أخلاقي وانهيار قيمي في كل المستويات. فكثير من الفئات "استغلت الأوضاع المتدهورة وتسلّقت حتى وصلت إلى مكانة ومنزلة لا تستحقها، ووصلت إلى مراتب ومناصب دون امتلاكها مقومات تجعلها جديرة بها، بل زاحموا الشعراء والمفكرين في مكانتهم الاجتماعية وأزاحوهم عنها، مما عمق لدى أولئك الشعراء الإحساس بالمأساة"[5].

---

[1]: الفيومي: ابن باجة وفلسفة الاغتراب، م س: 77

[2]: ابن حزم: الديوان، م س: 81

[3]: قديد: المتبني بين الاغتراب والثورة، م س: 223

[4]: ابن حزم: الديوان، م س: 92

[5]: دعدور: الغربة في الشعر الأندلسي عقب سقوط الخلافة: م س: 123

ويزداد عمق الإحساس بالظلم والاضطهاد، إذا كان المثقف أو المفكر أو الشاعر ذا مجد أو منزلة عالية أو كان وزيرا من أسرة وزراء ووجهاء كابن حزم الأندلسي .

وتبلغ نزعة الزهد والتشاؤمية ذروتها، حين يتمرد ابن حزم على الزمن ويثور عليه، بل يفرغه من كل خير أو لذة، ويلصق به سمات الغدر والخداع ويحمله مسؤولية ما يلحق الإنسان من همّ وحسرة وقلق، يقول[1]:

هل الدهر إلا ما عرفنا وأدركنا ... فجائعُه تبقى ولذّاته تفنى
إذا أمكنت منه مسرة ساعة ... تولتْ كمَرِّ الطيف واستخلفت حُزنا
إلى تَبعاتٍ في المعاد وموقف ... نَودُّ لديه أننا لم نكن كنا
حصَلنا على هم وإثم وحسرة ... وفات الذي كنا نلذ به عنّا
حنين لما ولّى وشغل بما أتى ... وغمٌّ لما يرجى بعيشك لا تهنا
كأن الذي كنا نُسَرّ بكونه ... إذا حققته النفس لفظ بلا معنى

فإلى هذه الدرجة يفرغ ابن حزم الدهر من كل لذة ومن كل بهجة أو فرح، بل يعتبره كأنه خدعة كبيرة، إذ هو لا يعدو أن يكون جسما بلا روح ولفظا بلا معنى. إنه يقول مع هملت شكسبير: "من الذي يحتمل الأعباء الفادحة في حياة شاقة كلها أنين وعرق يتصبب؟ "[2].

لقد تعمق إحساسه بأن الحياة تافهة وأنها ذميمة لا تحفظ عهدا ولا تستقر على حال، "فلم يعد هناك جدوى من الحديث عن أيام سعيدة، بل إن الأيام كلها سواء، وكلها عبارة عن زمن فارغ من حيوية الحياة ونشاطها[3].

لقد بلغ اغترابه حدّا فقدت الحياة عنده معناها "ولم يجد شيئا ينتمي إليه انتماء مؤكدا سوى الموت والعدم"[4]، فقد كان لتلك الخيبات المتتالية والإخفاق المستمر أثرا في تعميق هذا الحس المأساوي، لقد تجرع من ويلات الفتنة ومرارتها حتى أصبح الألم ماثلا أمام عينيه في كل مكان حل به، إلى جانب كثرة الحساد والخصوم، كما أن لهلاك كثير من أصحابه وأحبته ومعظم أفراد الأسرة في غضون تلك الفتنة البغيضة أثرا في تعميق إحساسه بسطوة الموت وبأنه–أي الموت– قابع في كل زوايا

[1]: ابن حزم: الديوان، م س : 98
[2]: شكسبير: وليم: هاملت، ط3، دار المعارف، القاهرة، 2000، ص106، 107
[3]: قاروط: المعذب في الشعر العربي الحديث، م س: 175
[4]: قديد: المتبني بين الاغتراب والثورة، م س: 18

الحياة. وإذن فهل هناك حقيقةٌ اسمها الحياة؟ أم أن الحقيقة الوحيدة هي الفناء والموت؟

ينظر ابن حزم إذن إلى الزمن نظرة محملة بالشك والريبة والاتهام، ويرى فيه عاملا من عوامل الانحطاط والفناء، بل إن مهمته الأولى هي إدخال الغم في قلوب الناس وتنغيص حياتهم، بل إنه هو مصدر الهلاك أو هو الهلاك بعينه وهو منبع الشرور كلها، إنه هو الذي "يغتصب من الإنسان حقوقه وينتزع ممتلكاته"[1]، فهو لا يعدو أن يكون "وسيلة من وسائل الشر، لأن كل أنواع الخسّة والدناءة تمثلت فيه"[2].

والبيت الأول في المقطعة السابقة يعبر حقيقة عن نفس مثخنة بالجراح تطفح بالآلام، وهو يؤشر على أن الحزن واليأس والتشاؤم قد بلغ من نفسه إلى أخمص القدمين، "فالحياة لا مجال فيها للفرح، ولا فائدة ترجى من محاولة استجلاب الغيب، وعلى الإنسان ألا يركن إلى الأماني الخادعات"[3].

ويظهر من خلال الأبيات السابقة شعور قوي وعميق لدى ابن حزم بالهم والقلق نتيجة إحساسه بعبثية الحياة وبالوحدة والعزلة المضنية، وكذا الاندحار أمام الزمن الحاضر وأمام الحياة التي أمطرته وابلا من المصائب والأحزان والهموم، وسلسلة لا متناهية من الإحباط والخيبة .

وهكذا يتفجر الإحساس باللاجدوى من الحياة مادام الأمر في نهاية المطاف هو الموت "فالموت حتمية مطلقة لا سبيل إلى الفرار من أسرها مهما كان جبروت الإنسان"[4].

كان طبيعيا أن يفقد ابن حزم ثقته بهذا الزمن المعادي له كسائر الشعراء الذين عانوا ويلات الفتنة وكانت لهم تجارب أليمة فقدوا خلالها منزلتهم ومكانتهم، لذلك راحوا يحذرون من الزمان ومن صروفه وتقلباته[5]. لقد فاجأته الفتنة وهو شاب في ظل النعيم وحياة القصور، وأخرجته من نعمته وثرائه ووطنه وغيرت مجرى حياته، حتى إن الناظر إلى حاله في نشأته الأولى وحاله بعد خراب قرطبة غداة الفتنة ليدهش لما أصاب خط حياته من انكسار[6].

---

[1]: قديد: المتبني بين الاغتراب والثورة، م س: 173

[2]: م س : 173

[3]: زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س : 161

[4]: قديد: المتبني بين الاغتراب والثورة، م س : 373

[5]: دعدور: الغربة في الشعر الأندلسي عقب سقوط الخلافة: م س: 122

[6]: عباس: عصر سيادة قرطبة، م س: 303

هكذا يستشعر ابن حزم عداوة الدهر له، ويلتقط ترددات الحملة الشرسة التي يشنها عليه، وإن كان يُقر أن لا سبيل إلى هزيمة الدهر ولا مطمع في النيل منه، وقد فرض سطوته على الحياة وقهر بجبروته كل القوى المعادية، يقول[1]:

تمنّ يَلذّ المستهامُ بمثلـــــــــــه وإن كان لا يُغني فتيلا ولا يجدِي

وغيظ على الأيام كالنار في الحشا ولكنه غيظ الأسير على القيـــدِ

وهكذا تتحول الأيام بل الحياة بأكملها إلى قيد كبير أو سجن لا فكاك منه، ويتحول الموت عند الشاعر إلى لون من النعيم يلقاه الإنسان، "فالدنيا أهون من أن يلقي الإنسان إليها باله، أو يؤمل فيها حياة كريمة طيبة، وليس الموت المفاجيء إلا ضربا من القتل والغيلة"[2]، بل إن الحياة نفسها هي لون من الأسر يفلت منه الأسير بالموت المرصود.

فالحياة ومن ورائها الزمان قيد لحرية واختيارات وطموح الإنسان، ولكن الزمان صلب وأصم وقاسٍ فلا جدوى من لعنه أو التبرم منه أو مخاصمته، فيجب التسليم –إذن– بعداوة الزمان وبأنه مظنة المصائب والحظ العاثر والفساد والوجه الكالح. لذلك سعى ابن حزم –وفي حالة تركيز شديد– إلى التحرر من ربقة الزمن الذي كان يقبض عليه ويخنقه من الداخل. فقد سعى إلى المفاصلة الشعورية بينه وبين الزمن والعيش خارج إطاره تماما، وذلك باستحداث زمن افتراضي يعيش في داخله.

المبحث الثالث : الاغتراب الوجودي:

المتتبع لحياة وأدب ابن حزم يجد بعض النظرات والملامح والأفكار التي نادت بها الفلسفلة الوجودية فيما بعد، "وهذا لا يعني أن المذهب الوجودي اكتشف شيئا جديدا لم يكن معروفا من قبل، وإنما صاغ هذه النظرات وأعطاها مدلولها وأبعادها الفلسفية"[3].

والفلسفة الوجودية في جوهرها هي انصراف عن المجرد إلى المشخّص وتحول عن الماهية إلى الوجود، وتعلق بالإنسان من حيث هو وجود فردي[4].

---

[1]: ابن حزم: الديوان، م س: 100

[2]: عبد الصبور: صلاح: قراءة جديدة في شعرنا االقديم، دار الجيل، بيروت، 1973، ص54.

[3]: قديد: المتبني بين الاغتراب والثورة، م س : 355

[4]: زكريا: إبراهيم: الفلسفة الوجودية، سلسلة إقرأ ، 1956، دار المعارف، القاهرة ، ص11.

وإذا كنا نريد أن نقف على بعض التجليات الوجودية في أدب ابن حزم، فإننا لا نزعم أنه كان وجوديا بالمعنى الفلسفي الحرفي للوجودية. وإنما سنقف على بعض التقاطعات والملامح الوجودية في أدبه وحياته وأحاسيسه. وتتعدد مظاهر وتجليات هذه الفلسفة في أدب ابن حزم فيما يأتي ذكره .

أولا: الذات والحرية:

الحرية مبدأ من المبادئ الأساسية التي ترتكز عليها الفلسفة الوجودية. فهذه الفلسفة "تمجد الإنسان وتدعوه إلى طلب الحرية، لأنها هي السبيل الوحيد لإبراز وإثبات وجوده، وبالتالي تسعى دائما إلى إبراز قدرات الكائن البشري في إطار الحرية التي ينبغي أن يتمتع بها الإنسان[1]. فإذا كان الوجود الإنساني هو وجود اجتماعي، فإن هذا الوجود مرتبط بحريته، وبالتالي فهو يخوض صراعا من أجل إثبات ذاته والحصول على اعتراف الآخر بالأنا، دون أن يكون في وسع الأنا إنكار حق الآخر في الوجود والبقاء[2].

يرى سارتر "أن الإنسان حر أراد ذلك أم لم يرد"[3]، ويقول غبرييل مارسيل: "إذا كانت حريتنا كثيرا ما تبدو لنا شيئا منيعا بعيد المنال، فذلك لأنها ليست شيئا آخر سوى وجودنا"[4]. ولذلك يرى سارتر أن الاغتراب ما هو إلا انعدام الحرية الإنسانية[5]، كما أن هذا الاغتراب في نظر سارتر يظهر في شكل استلاب عالم الفرد وحريته من خلال الأساليب المقننة اليومية للآخر[6]، فأنا عبد للآخر بقدر ما أستسلم لنظرة الغير وأرتمي في أحضان حريته[7].

يَبرز اهتمام ابن حزم بالحرية وتقديسه لها حين يرفض الانقياد والتبعية ويدعو إلى الحرية غير المشروطة في الرأي والثقافة والفكر، وينتهي إلى رفض الاستسلام لتحكم العادات وهيمنتها على سلوك الأفراد والمجتمع ككل، بما يؤدي إلى تنميط سلوكاتهم حتى في مجال المأكل والملبس على حساب رغبات الأفراد وأذواقهم وحرياتهم الشخصية.

---

[1]: قديد: المتبني بين الاغتراب والثورة، م س: 356

[2]: إبراهيم: زكريا: هيجل، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1970، ص219

[3]: إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س: 65

[4]: بيطار: اغتراب الإنسان وحريته، م س: 24

[5]: م س: 82

[6]: بيطار: اغتراب الإنسان وحريته، م س: 83

[7]: م س: 84

يرفض ابن حزم الحجْر والتضييق والنمطية الفكرية والثقافية، ويدعو إلى التحرر الفكري الكامل ونبذ الجمود والتقليد. ولذلك جابه هجوما لاذعا وعنيفا أخذ أبعادا مأساوية فيما بعد من طرف الفقهاء المتزمتين المسنودين من السلطة السياسية الحاكمة، والذين حجروا على الناس في الأندلس الخوضَ والاشتغال بالفلسفة وعلوم الأوائل، حتى عيب من هؤلاء العلماء بالشذوذ كما قال ابن حيان[1]، وأُحرقت كتبه بإشبيلية ومُزقت علانية، ثم ناظره هؤلاء الفقهاء وتمالؤوا عليه وشهروا بباطله بزعمهم، وأخذوا يؤلبون عليه العامة والأمراء ويستصرخون ضده علماء الأمصار، "وأجمعوا على تضليله وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه"[2]، كما أعابوا عليه دراسته للفلسفة والمنطق، واعتبروا هذه العلوم بزعمهم سبب ضلاله، فإنهم زعموا أنه زل هناك وضل في سلوك تلك المسالك[3].

ولكن ابن حزم لم يركن ولم يستكن، فقد رفض الانقياد والتبعية لآراء الفقهاء، ودعا إلى الحرية الفكرية وتمسك بها وناضل من أجلها حتى زُجّ به في السجن وطورد في كل أصقاع الأندلس دفاعا عن آرائه وأفكاره. فهاجم أولئك الفقهاء المتزمتين الجامدين على المنقولات المروية في كتبهم، المحاربين لكل خروج عن تلك المنقولات، يقول: "فلا تغالطوا أنفسكم ولا يغرنّكم الفسّاق والمنتسبون إلى الفقه واللابسون جلود الضأن على قلوب السباع والمزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم"[4].

لقد هاجم في سبيل حرية الفكر والرأي من شنعوا عليه دراسته الفلسفة وعلوم الأوائل واتهموه بخبث السريرة والتعويل على كتب الدهرية وأصحاب المنطق وغيرهم من الملحدين[5]، يقول: "قال علي: فنقول وبالله تعالى التوفيق، أخبِرْنا عن هذه الكتب من المنطق وإقليدس والمجسطي، أطالَعتَها أيها الهاذر أم لم تطالعها ؟ فإن كنت طالعتها، فكيف تنكر على من طالعها كما طالعتها أنت؟ وهلا أنكرت ذلك على نفسك؟ وإن كنت لم تطالعها فكيف تنكر ما لا تعرف"[6]. بل أكثر من

---

[1]: ابن بسام: الذخيرة، م س: 167/1

[2]: م س: 168/1، 169

[3]: ينظر: طبقات الأمم، م س: 76- المغرب، م س: 355/1- الذخيرة، م س: 67/1

[4]: ابن حزم: التلخيص لوجوه التخليص: الرسائل، م س: 173/3

[5]: ابن حزم: الرسائل، م س 122/3

[6]: م س: 122/3.

ذلك فإنه يصف من شنّع عليه وحاول التضييق عليه، بأبشع الصفات وأقساها، يقول ابن حزم: "وأما تشنيعه بما ذكر فمنزلة نهيق ناهق وعواء عاو"[1].

لقد حارب ابن حزم هؤلاء الفقهاء الذين باعوا أنفسهم مقابل حفنة من المال، وهكذا تحولوا -كما يرى روسو- إلى "شيء" أو "سلعة" ذات قيمة في السوق، واستحالوا إلى مجرد أجراء مرتزقة[2]. وهو في حربه لهؤلاء الأغيار إنما يسعى لإثبات ذاته ودفاعا عن حريته، فالإنسان — كما يقول هيجل- "لن يقهر اغترابَه إلا استردادُه لصفاته وخاصة الحرية"[3] .

لقد قاوم ابن حزم هذه "الثقافات السائدة المشوهة والتضليل السياسي"[4] الذين شكلا قطب الرحى في اغترابه وإحساسه بالعزلة. وقد حارب بكل قوة ما سماه "فيورباخ" فيما بعد "ثيولوجيا الدين" أو الجوهر الزائف للدين، ودعا إلى ما سماه "أنتربولوجيا الدين" أي الجوهر الحقيقي للدين[5]، هذا الدين الذي استُعمل -كما يقول ماركس- من قبل القوى السائدة في المجتمع من أجل تثبيت شرعيتها وتشجيع الضعفاء والفقراء على تقبل أوضاعهم المغتربة في المجتمع والاستكانة لها[6]. تلك القوى التي سماها ابن حزم بالسباع اللابسين جلود الضأن[7] والمتحالفين مع أهل الشر من الساسة والمتغلبين، مجبرين العامة على التسليم والاستكانة والتقبل القدَري لأوضاعهم التي تزداد سوءا يوما بعد يوم.

إنه يرفض أن يفقد حريته وخصائص ذاته، بمعنى أنه يرفض أن يتحول إلى رأس في قطيع أولئك الفقهاء المزيفين الذين باعوا أنفسهم للشيطان متحالفين مع طغمة حاكمة مستبدة متغلبة ووصولية. وهو في ذوده عن حريته والتضحية لأجلها ورفض المساومة عليها وسعيه للحفاظ على ذاته وسط ذلك الحشد الذي يتململ نحو الهاوية، وفي حرصه على تفرده كفرد متميز في مجتمعه، يأبى حتى تلك العادات -والتي تبدو لنا بسيطة تافهة- التي تحد من حريته الشخصية وتجعل منه صورة مكرورة لسائر

---

[1]: ابن حزم: الرسائل، م س: 3/ 125

[2]: الفيومي: ابن باجة وفلسفة الاغتراب، م س: 80

[3]: محمود رجب : الاغتراب : 124/1 نقلا عن تجربة الاغتراب عند فدوى طوقان، م س: 147

[4]: فريحات: الحس الاغترابي في أعمال روائية لغسان كنفاني، م س: 290

[5]: حنفي: حسن: الاغتراب الديني عند فيورباخ، عالم الفكر، م س ، مجلد 10، عدد1، ص 53

[6]: بركات : الاغتراب في الثقافة العربية، م س: 128

[7]: ابن حزم: التلخيص لوجوه التخليص، م س: 173/3

أفراد المجتمع، يقول: "وإني لا أبالي في ما أعتقده حقا من خالفته ولو أنهم جميع من على الأرض، وإني لا أبالي موافقة أهل بلادي في كثير من زيّهم الذي قد تعودوه لغير معنى، فهذه الخصلة من أكبر فضائلي التي لا مثيل لها"[1]. إنه يجسد دعوته الصريحة إلى الحرية الفردية والجماعية وعدم الرضوخ إلى أي قوة أو سلطة من شأنها أن تحد من حرية الإنسان ككائن بشري ينزع نحو الحرية. فليست السلطة السياسية وحدها هي التي تخنق الحرية، فالسلطتان الاجتماعية والدينية تشتركان معها كذلك[2] .

لقد نشأ عند ابن حزم شعور بالرفض والتمرد على مبادئ وأفكار التنظيم الاجتماعي إلى درجة أنه "يفقد الرغبة والاهتمام بتلك المبادئ"[3]، فهو يرفض "السقوط" باصطلاح الوجوديين، أي السقوط في فخ "الوجود مع"، حيث يجد الفرد نفسه في معترك الحياة العامة، وهي حياة مكرورة معادة لا تخلو من زيف وابتذال، وفي هذا قضاء على تفرد الإنسان وذاتيته الحقيقية[4]. لقد صار الغير –وهو المجتمع– بالنسبة إلى ابن حزم بمثابة "الموت المستور" لإمكانات الفرد، كما يقول سارتر[5]. ذلك الغير (المجتمع) الذي يخضع لأسس غير سليمة تسيّره، ويقوم على أقيسة ونظم مشبوهة تحددها الغرائز والمصالح والتقلبات المزاجية لا العقل والمنطق[6].

إن ابن حزم يسعى إلى أن يخلق ثقافة مضادة للثقافات السائدة، فيكون بذلك قد اغترب عن المجتمع إلا أنه رفض أن يغترب عن ذاته، فالإنسان بتعبير روسو"يستطيع أن يغترب عن ثروته أو يتنازل عنها للآخر، طالما أنها شيء خارجي بطبيعته، ولكن لا يمكن أن يغترب عن خصائصه الجوهرية التي تكوّن شخصيته، فتلك غير قابلة للاغتراب"[7]. وهنا يتبلور مفهوم العزلة والاغتراب في شعور الفرد "بأنه في المجتمع وليس مع المجتمع، وإحساسه بالانفصال عن النظام الاجتماعي الكلي وانعدام الولاء للتنظيمات الاجتماعية" [8].

هذا الفرد المغترب قد يلجأ –كما فعل ابن حزم– في سبيل إثبات وجوده وتحقيق حريته إلى

---

[1]: ابن حزم: الرسائل، م س: 355/1

[2]: الجيوسي: سلمى الخضرا : اغتراب المثقف العربي، المستقبل العربي، م س: 116

[3]: النوري: الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا، عالم الفكر، م س، مجلد 10، عدد 1: ص31

[4]: زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س: 23

[5]: م س: 23

[6]: عبد الفتاح: كاماليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س: 108

[7]: عبد الرحمان: منى أبو القاسم: الاغتراب الفكري والاجتماعي في الشخصية القومية العربية، م س: 24

[8]: إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س: 228

الخروج عن نواميس السائد الاجتماعي "من خلال مناهضة تلك النواميس أو مغادرتها ومحاولة إسقاطها"[1].

وهكذا نجد أن ابن حزم يتماهى مع نموذج المغتربين عند ابن باجة وهم الذين يسميهم –أي ابن باجة– بالنوابت وهم "من لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة"[2]، وظلوا هناك غرباء في عاداتهم وفي آرائهم وأفكارهم. فهو إذن يرفض ضياع ذاته في المجموع البشري وما يعنيه المجموع من آراء ومعتقدات ومقاييس[3]، لأن ذلك الخضوع يعني –كما يرى سارتر– استلاب عالم الفرد وحريته من خلال الخضوع للأساليب المقننة اليومية[4]، فيصبح عالم الفرد وكأنه عالم من أجل الغير، ويظهر وجوده وكأنه تحت تصرف الغير[5].

هذا ما رفضه ابن حزم وتمرد عليه وحاول إسقاطه، وهذا هو مصدر اغترابه، إذ إنه آثر العزلة عن المجتمع والخروج عن نواميسه والعيش خارج إطاره، حارِما نفسه "من دفء العلاقات الاجتماعية المتاحة"[6]، رافضا إعطاء أية " أهمية للأهداف الثقافية العامة أو اعتناق المعتقدات الشائعة السائدة في مجتمعه"[7]، فهو يرفض بذلك أن يتحول إلى فرد في القطيع، أو مجرد صفر على شمال المجتمع، ذلك أن الأشخاص الذين يحيون حياة العزلة والاغتراب "لا يرون قيمة كبيرة لكثير من الأهداف التي يثمّنها أفراد المجتمع"[8]، فاغتراب هؤلاء الأفراد ناشئ بفعل العجز عن الاتحاد بالجوهر الاجتماعي[9] نتيجة عدم التفاعل عاطفيا وفكريا مع القيم والأساليب التي تحكم المجتمع[10]. ومن هنا فإن الوجود مع الغير هو حجر الزاوية في مشكلة اغتراب الذات عند الوجوديين كافة، أي أن الوجود أولا "هو وجودي أنا، أنا الذات المفردة. هذه الذات وُجدت في عالم ليس إياها، أي أنها "موجودة في" أي في

---

[1]: فريحات: الاغتراب في أعمال روائية لغسان كنفاني، م س: 303

[2]: ابن باجة: تدبير المتوحد، م س، 13

[3]: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س: 22

[4]: بيطار: اغتراب الإنسان وحريته، م س: 82

[5]: م س: 84

[6]: إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س: 208

[7]: إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س: 208

[8]: النوري: الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا، عالم الفكر، م س، مجلد10، عدد1، ص 17

[9]: م س: ص21

[10]: م س: ص 31

حالة إحاطة وتعيّن مع الغير"[1].

وبعد، فلقد كان لفردية ابن حزم الطامحة طموحا لا حدود له، أثرا كبيرا في إحساسه بالتميز والتفرد، لذا كان من الطبيعي ألا يظل على النسق ذاته الذي عليه مجتمعه، فقد كان كل شيء يشير منذ البداية إلى هلهلة ارتباطه بعالمه وبمجتمعه وإلى عجز في "التكيف مع الأوضاع العامة ومع التقاليد السائدة"[2]، هذا العجز قاده إلى الرفض والتمرد والمواجهة الحادة بين ذاته الثائرة وبين مجتمع "الأوهام والحقائق المزيفة" كما يقول "فيورباخ"[3]. فهو قد رزح تحت كل أنواع الغربة والألم والتشريد والسجن حفاظا على حريته وعلى ذاته من التمزق والضياع .

ثانيا: الإحساس بالكآبة والضجر:

الإحساس بالكآبة والقلق سمة مميزة في الفكر الوجودي. وقد سيطرت هذه الفكرة على فلاسفة الوجودية، وخاصة "كيركيجورد" الذي يرى أن القلق صفة أصيلة في الوجود الإنساني. ويرتبط القلق عنده بالحرية، إنه دوار الحرية، إنه الوقوف على حافة الممكن الذي يوشك أن يتحقق، إنه الاندفاع نحو المحتمل بعد رفض الواقع[4].

وهذا الإحساس هو نتاج الشعور بقرب نهاية الوجود وبعبثية الحياة، وبالخوف من المصير المجهول للإنسان، وكذا نتيجة الشعور بتفشي الشر وتغلغله في مفاصل الوجود، "فنحن نشعر كل لحظة بأن جذور الشر متأصلة في أعماق الوجود، لأن الحيوان يتألم والإنسان يشقى والعالم يفنى، وليس التأمل الفلسفي سوى ضرب من الدهشة الأليمة، لأن كل ما يدفعنا إلى التفلسف إنما هو إدراكنا لما في الوجود من ألم وشر أخلاقي"[5].

ويربط "كيركيجورد" –الذي هو أبو "الوجودية المؤمنة" التي ترتكز في تحليلها للوجود على أسس دينية لاهوتية– بين القلق وازدواج الطبيعة الإنسانية، وعلى أساس هذه الرابطة يفسر قصة الخلق والسقوط. فهو يفسر السقوط بالقلق الذي يؤدي إلى انتقال الإنسان من حالة التوافق

---

[1]: بدوي: عبد الرحمان: دراسات في الفلسفة الوجودية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980 ، ص23، 24.

[2]: أبو شاويش وعواد: الاغتراب في رواية البحث عن وليد مسعود، م س : 140

[3]: حنفي: حسن: الاغتراب الديني عند فيورباخ: عالم الفكر، م س، مجلد10، عدد1: ص46

[4]: إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س: 279

[5]: إبراهيم: زكريا: مشكلة الإنسان، م س: 88

والتكامل والتناغم إلى حالة التوتر والتنافر مع هذا الوجود. ويرى أيضا أن حالة القلق والاغتراب كامنة في الأعماق السحيقة للوجود الإنساني، فالقلق ظاهرة إنسانية، ومن ثم كان الاغتراب حالة حتمية. ويطرح "كيركيجورد" الحل الديني للاغتراب أي الإيمان في مقابل اليأس الذي ساد عصره[1].

ويرى "هايدجر" أن حالة القلق التي يعيشها الإنسان ضرورية في سعيه إلى الانعتاق من الحياة المكرورة التي لا تخلو من زيف وابتذال مع ما في هذه الحياة من القضاء على تفرد الإنسان وماهيته، ومن هنا كانت حتمية القلق ليتنبه الإنسان إلى حقيقة وجوده وللاستيقاظ من سباته[2].

ومن النتائج الشعورية للفلسفة الوجودية هي سيطرة مشاعر الألم واليأس والتمرد كذلك. هذا التمرد الذي هو أحد وسائل مقاومة الوجود الزائف أو الوجود المغترب[3].

إن هذه المشاعر تكشف عن الوضع البشري في جوانبه المعتمة[4]، ذلك أن الاغتراب يقترن في ظروف كثيرة بالضياع والتّشتت والتوتر النفسي والقلق والخوف، إذ يشير القلق إلى حالة من عدم الطمأنينة وعدم الثقة بالمستقبل والخوف من المجهول[5].

يمكن بسهولة إدارك ورصد صفة القلق والتأزم في شخصية ابن حزم، من خلال التأمل في حياته وأدبه، وخاصة مناظراته التي توحي لنا بشخصية متوترة قلقلة وضجِرة. وإن كان يصرح بأن سبب ذلك إنما هو علة جسمانية أصابته فأثّرت في مزاجه كما يقول: "لقد أصابتني علّة شديدة ولّدت عليّ ربوا في الطحال شديدا، فولّد عليّ ذلك من الضجر وضيق الخلق وقلة الصبر والنَّزَق أمرا حاسبت نفسي عليه، إذ أنكرت تبدّل خلقي، فاشتد عجَبي من مفارقتي لطبعي"[6].

وقد تعاورت على ابن حزم علل غيرت من قواه الجسمانية والنفسية والخلقية —فيما يخبر– فقد أصيب مرة بعلة أفقدته ما كان يحفظ وما عاوده حفظه إلا بعد أعوام[7]، كما أنه أصيب بجمود العين

---

[1]: إسكندر: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، م س: 279، 280

[2]: زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س: 23

[3]: عبد الفتاح: كامليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س: 15، 16

[4]: م س: 15

[5]: قاروط: المعذب في الشعر العربي الحديث، م س: 145

[6]: ابن حزم: الرسائل، م س: 391/1

[7]: ابن حزم: الأخلاق والسير ومداواة النفوس: الرسائل، م س: 388/1

وقلة الدمع لإدمانه أكل الكندر –فيما يقول– للعلاج من خفقان القلب وكان عرض له في الصبا[1]، وأصيب مرة بالرمد ومرة بمرض ولّد عليه ربوا في الطحال. وهو يقول إن ذلك استلب منه الشعور بالفرح والبهجة وأورثه الضجر وقلة الصبر[2].

ولعل هذه العلل والأعراض المرضية الجسدية قد أثرت في مزاجه ونفسيته فصار كثير القلق والضجر قليل الصبر متلبسا بالكآبة والنزق وسرعة الانفعال، وجعلته نافذ الصبر، متجهِّم الفكر، شديد الخصومة، سريع الانفعال ..."[3].

ويعبّر ابن حزم عن هذا القلق النفسي –وإن كان التعبير عنه قد أخذ شكلا ماديا جسديا– بقوله:

لم تستقرّ به دار ولا وطـــــــن ولا تدفأ منه قط مضجعهُ

كأنما صِيغ من رهْو السحاب فلا تزال ريح إلى الآفاق تدفعه[4]

فما هذا الانتقال المستمر والترحال الذي يضرب به في الأرض شرقا وغربا، سوى نوع من الإحساس بالقلق المفروض عليه، وكان نتيجة ذلك شعور دائم بالكآبة والضّجر والتبرّم بالحياة وبالناس. يقول: "وإني لقتيل الهموم في عداد الأحياء، ودفين الأسى بين أهل الدنيا"[5].

لكن كل هذه التبريرات المتعلقة بما كابده ابن حزم من أمراض وأعراض مرضية جسدية لا تفسّر تفسيرا كافيا ذلك القلق والكآبة العارمين اللذين سيطرا على معظم أطوار حياته. والذي يظهر أن الفتنة البربرية وما أحدثته من نكبات ومصائب متلاحقة انعكست بشكل مباشر وحادّ على نفسيته ومزاجه. فكان لمعاناته من القهر والظلم والسجن والنفي والتهجير والمطاردة وحرق الكتب والمنع من التدريس وإقصائه عن حواضر العلم، وتحريض الفقهاء للعامة والسلاطين عليه وما شاهده من مساءات السياسة، وإيذائه في شخصه وتخريب بيوته وتشريد الأسرة بأكملها وضرب صداقاته والبطش بها، وتنكّر معظم أصدقائه له حين سُدّت في وجهه السبل، وكذا خيانة بعضهم لهم في

---

[1]: ابن حزم: الطوق، م س: 79

[2]: ابن حزم: الرسائل، م س: 391/1

[3]: حسان: محمد حسان: ابن حزم الأندلسي، عصره ومنهجه وفكره التربوي، م س: 43

[4]: بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، م س: 75

[5]: ابن حزم: الطوق، م س: 94

أعصب الظروف، كل ذلك أورث في نفسه إحساسا حادّا بالقلق والتبرم والكآبة والحزن العميق والأسى العارم، ومسحة من اليأس والسوداوية والإحساس بلا جدوى الحياة، يقول[1]:

هل الدهر إلا ما عرفنا وأدركنا فجائعه تبقى ولذاته تفـــــــــــنى

إذا أمكنت منه مَسَرّة ساعـــة تولّت كمرّ الطيف واستخلفت حزنا

فلم يعد الألم الذي سببه الدهر لابن حزم مجرد حالة نفسية عابرة اصطبغت بالحزن والأسى، بل صار الألم نبرة مميزة، لها خطوطها العريضة وجذورها العميقة وآثارها البارزة. لقد اصطدمت أحلام ابن حزم وطموحاته بواقع قاس وأليم، لذلك غلب عليه الشعور بالقهر والاكتئاب نتيجة هذا الصدام[2]، ذلك أن الفرد المنتمي إلى تنظيم ما، حينما يمارَس عليه القهر والخَلع والنّبذ من قِبل تنظيمه، فإن ذلك يعجّل إليه الشعورَ بالكآبة والقلق والضجر والسخط على ذلك التنظيم.

لقد كان لتلك الخيبات المتتالية التي ألمت بابن حزم أثرا عميقا في هذا الحس المأساوي، فحياته كانت سلسلة لا متناهية من المآسي، حيث وقف وحيدا أمام نوائب الدهر رافضا الخضوع أو الاستسلام رغم العزلة القاتلة التي فرضت عليه وخضع لحكمها. ونتيجة لهذه العزلة وعدم وجود من يقف معه ويسنده في محنته تعمّق إحساسه بالأسى والتبرم والكآبة والقلق، القلق من هذا المصير المفعم بالحزنِ من واقعِ مجتمعه الذي يدعوه إلى التشاؤم ويبعث في النفس الحيرة والقلق ولا يقينية الأشياء نتيجة تصدع القيم والثوابت في هذا العالم، ومصدر هذا القلق هو شعوره بأنه يواجه أحاسيس وحشية وبغيضة في مجتمعه. وقد عكست عزلته المادية(السجن والنفي والحصار والتشريد) عزلة نفسية سببت له رفضا للعالم المحيط، وجعلته يرتد إلى الداخل رافضا الخارج الذي يبدو غاية في الفوضى والعدوانية.

ثالثا: الإحساس بالتشاؤم وبعبثية الحياة:

العبث في مفاهيم الفلسفة الوجودية هو افتقاد المنطق والنظام، والنتيجة هي معايشة الفوضى في الأنظمة المحيطة[3]، وهذا حين يدرك الإنسان فجأة أن الحياة لا معنى لها[4].

---

[1]: ابن حزم: الديوان، م س: 98 .

[2]: العنزي: انكسار الأحلام في شعر سعدية مفرح، م س: 109

[3]: عبد الفتاح: كاماليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س: 231

[4]: العشماوي: محمد زكي: الأدب وقيم الحياة المعاصرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980، ص61

أما التشاؤم فقد سيطر على الفكر الوجودي وكان الطابع المميز للفلسفة الوجودية، حيث ظهرت نزعة التشاؤم في مؤلفات الوجوديين سواء كانت أدبية أم فلسفية[1]. فالألم المنغّص لمتعة الحياة التي تبدو عبارة عن فراغ أو"عدم" أدى إلى التساؤل الدائم عن جدواها، وولّد حيرة لدى الشعراء وشعورا بالغربة داخل الوطن أو غربة عن المكان والزمان[2].

فإذا رجعنا إلى ابن حزم وجدنا أن صراعه الدائم بين اللاانهاية والمحدودية، بين الطموح والواقع تسبب في تبلور نزعة التشاؤم والشعور بالإحباط واليأس في نفسيته. فهو يلتقي بلا ريب بالوجوديين في فلسفتهم التي تتّسم بالتشاؤم والشعور بالضجر من هذه الحياة.

هذه المشاعر العدمية والأحاسيس المتلفعة بالتشاؤم والحزن "هي جزء من وعي الشباب في الحضارات القديمة الاضطهادية"[3]، وهذا ما ينطبق على ابن حزم انطباقا يكاد يكون تاما. فالتضعضع الذي أصاب دولة الإسلام في الأندلس وانقسام البلاد، وانهيار صرح الخلافة، وتفكك الدولة المركزية واستشراء الفساد السياسي والاجتماعي، كان سببا في طغيان نزعة التشاؤم والعبثية عند المثقفين في الأندلس. وقد تولد هذا الشعور عند ابن حزم نتيجة الإخفاقات المتلاحقة وذلك الصراع اللاهث بين الطموح اللامحدود والفشل المتلاحق، أي بين ما يتفاعل في نفسه من آمال وما يشاهده في مجتمعه من إحباطات وخيبات نتيجة "استمرارية الواقع على الوضع المرفوض، وهذا ما يسبب للإنسان الانكفاء والعزلة والإحباط"[4].

فالتشاؤم ظاهرة نابعة من ذات الإنسان، ولكن المجتمع هو المتسبب الحقيقي لها، يقول ابن حزم في رسالته "فضل الأندلس": "وأما جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثل السائر "أزهد الناس في عالم أهله"، وقرأت في الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال "لا يفقد النّبي حرمته إلا في بلده"...ولا سيّما أندلسنا فإنها خصت من حسد أهلها للعالم الظاهر فيهم، الماهر منهم، واستقلالهم كثير ما يأتي به، واستهجانهم حسناته وتتبعهم سقطاته وعثراته ...إن أجاد قالوا: سارق مغير ومنتحل مدع، وإن توسط قالوا غثّ بارد وضعيف ساقط، وإن باكر الحيازة لقصب السبق قالوا: متى كان هذا؟ ومتى تعلم؟ وفي أي زمان قرأ؟ ولأمة الهبل. وبعد ذلك إن ولجت به الأقدار أحد

---

[1]: قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س: 368.

[2]: الاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، م س: 121.

[3]: يوسف اليوسف: لماذا صمد المتنبي: ص: 123 نقلا عن: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س :369.

[4]: العنزي: انكسار الأحلام في شعر سعدية مفرح، م س: 09.

الطريقين إما شغوفا بائنا يعليه على نظرائه أوسلوكا في غير السبيل التي عهدوها، فهنالك حمي الوطيس على البائس وصار غرضا للأقوال وهدفا للمطالب ونصبا للتّسبب إليه، ونهبا للألسنة وعرضة للتطرق إلى عرضه"[1]. فابن حزم يعتقد أنه مهما كان سبقه وتبريزه، فإنه إن لم يتعلق من السلطان بسبب فلن يسلم من المتالف وسيُعظم هين سقطاته، وتذهب محاسنه وتُستر فضائله "فتنكس لذلك همته وتكل نفسه وتبرد حميته"[2] .

ربما كان هذا النكران وهذا الجحود هو مبعث تشاؤم ابن حزم في الحياة، تلك الحياة التي لا يرى فيها إلا الظلم والنكران والاحتقار. فقد خاب أمله في عصره وفي بلده. فهو يذكر أنه الشمس في جو العلوم منيرة وأنه من دان له أرباب العلوم وأن رسطاليس لو كان حيا لبزّه... ولكن كل شيء بدا متجهّما ومتنكّرا له ومنكرا عليه هذه القيمة، خاصة وهو يرى من هو دونه قد تبوأ أعلى المراتب، في حين لا يجد هو مكانا يأوي إليه ويُسند إليه رأسه إلا غياهب السجون أو غربة المنافي...

هذا الصراع المرير بين الطموح اللامتناهي والعجز المحيط به هو سر شقائه وتشاؤميته المفرطة. يقول الدكتور عبد الرحمان بدوي: "إن سر شقاء الإنسان الذي يجعله أشد الكائنات عذابا هو أن له قدما في المتناهي وقدما أخرى في اللامتناهي، وأنه قد صار هكذا ممزقا تتجاذبه ليس فقط أربع خيول كما كان يحدث في العهود الرهيبة الغابرة، بل عالَمان متناقضان"[3].

إن ابن حزم يبدو في حالة اشتباك دائم ومؤلم بين ذاته وأحلامه وطموحاته من جهة وبين المؤسسات السلطوية وخاصة الاجتماعية منها من جهة أخرى. ولكن قسوة الاغتراب تتجلى في أن ذاته هشة لا تملك وسيلة غير اللغة والكلام في مواجهة "مؤسسات تتمترس داخل قلاع منيعة من النظم الأخلاقية والاجتماعية وحتى القانونية"[4] .

إننا أمام شخصية تسيطر عليها النزعة التشاؤمية والإحساس العارم بالألم والحزن واليأس، نزعة نابعة من عوامل سياسية واجتماعية. هذه النزعة ليست نتاج حدّة رومانسية مبالغ فيها، بل هي انعكاسات موضوعية لحالة الانهيار السياسي والاجتماعي والأخلاقي والقيمي الشامل في الأندلس

---

[1]: ابن حزم: الرسائل، م س: 177/2

[2]: م س: 178/2

[3]: بدوي: عبد الرحمان: العبقرية والموت: 180 نقلا عن: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س: 222

[4]: العنزي: انكسار الأحلام في شعر سعدية مفرح، م س: 109

غداة الفتنة القرطبية.

ومما عمق نزعة التشاؤم عند ابن حزم فشلُه في تكوين علاقات اجتماعية ناجحة سواء مع السياسيين أو الفقهاء من طبقته أو الأصدقاء بل حتى القرابات، وقد رأينا فيما سبق كيف أن هؤلاء رمَوْه عن قوس واحدة، فطفق الملوك والأمراء –بتحريض من خصومه من الفقهاء– يقصونه ويطاردونه في قرطبة وفي المرية وشاطبة وإشبيلية وميورقة حتى ألجأوه مهزوما إلى بادية"لبلة". وحتى أولئك الأصدقاء الذين ظن أنهم سيؤازرونه في محنته، تنكروا له في الأعم الأغلب واستثقلوه وتخلوا عنه في أحلك الظروف التي مر بها، يقول[1]:

وكم أخ لي مُصفٍ غيرِ مضطـربٍ لأن ما فيه آخى غير مضطربِ

وكل من كان في دنياي يصحبـني ناديته حين خانتني فلم يجـــبِ

كلام من جرّب الأمرين وانفتحت له المذاهب من جد ومن لعبِ

ومن هنا تعمق شعوره بالتشاؤم من قدرته على نسج علاقات اجتماعية صادقة ودائمة، بل تعمق لديه الإحساس بعبثية ولا جدوى هذه العلاقات أصلا إلا في القليل النادر جدا. هذا ما جعل ابن حزم يتحول إلى أقصى مراتب الاغتراب وهي حالة "اللاإنتماء"، فاللامنتمي "يشعر بأن ما يراه في العالم غير منظم وغير معقول. فهو إنسان استيقظ على الفوضى، ولم يجد سببا يدفعه إلى الاعتقاد بأن الفوضى إيجابية بالنسبة إلى الحياة"[2]، ومن هنا يجد نفسه يتمزق تحت تأثير التناقضات التي يراها حوله، مما يجعل التشاؤم والإحساس بالمرارة يسيطران على نظرته ورؤيته للحياة.

هذه الأجواء المشحونة بالفوضى والعبثية ولدتها أيضا حالة التردي التي أفرزها واقع سياسي مثير للإحباط واليأس. حيث آل الأمر في الأندلس إلى أراذل الناس من العيارين والمتشطرين ممن ليس لهم في الخلافة إرث ولا سبب، "اقتطعوا الأقطار واقتسموا المدائن الكبار، وجبوا العمالات والأمصار وجندوا الجنود وقدموا القضاة وانتحلوا الألقاب...وهم ما بين مجبوب، وبربري مجلوب، ومجند غير محبوب، وغفل ليس في السراة بمحسوب"[3]. هذه المهزلة السياسية التي لم يسبق لها مثيل لا في المشرق

[1]: ابن حزم: الديوان، م س: 79، 80

[2]: ولسون: كولن: اللامنتمي، م س: 15، 16

[3]: ابن الخطيب: أعمال الأعلام، م س: 144

ولا في المغرب من سيطرة "السماسرة واللصوص ورذالات الناس"[1]، عمقت لدى ابن حزم الإحساس بالفوضى والتشاؤم المفرط من إمكانية استرجاع مجد الخلافة الأموية التي يقول ابن حزم عنها "وبهدمها انهدمت الأندلس إلى الآن، وذهب بهاء الدنيا بذهابها"[2].

وما زاد من حدة تشاؤمه هو إحساسه بالعجز عن التدخل وإحداث تغيير ما في الحياة السياسية في البلد، وهنا تكمن مأساة المثقف الذي يشعر بنكبته ونكبة أمته "وعدم جدوى الحياة في ظل نظم متهتكة بالية"[3]، دون أن يقدر على إحداث تغيير أو إصلاح ما.

وممّا زاده أيضا إيمانا بعبثية الحياة ولا جدواها أنه شهد بنفسه ما سمّي في سيكلوجية الاغتراب بـ "تلاشي المعايير" بمعنى "أن المعايير التي كانت تتمتّع باحترام الجميع وإجماعهم لم تعد تستأثر بذلك الاحترام، الأمر الذي يفقدها السيطرة على السلوك...مع ما يرافق ذلك من مواقف انتهازية ونفعية"[4]. وكيف لا يستشعر ابن حزم تلاشي المعايير وهو يرى - بمرارة وألم- الفقهاءَ والمثقفين الذين كان الواجب عليهم الانتفاض على الملوك الظلمة ومحاربة منكرهم وبغيهم والإنكار على فسادهم وعلى نهبهم أموال الرعية ومقدّرات الأمة، لكن على العكس من ذلك وجدناهم يسارعون في تبرير طغيانهم وتزكية سلوكاتهم وتمكينهم من الرعية والاستبداد بها.

ويصف مؤرخ الأندلس ابن حيان هؤلاء الفقهاء بقوله: "فالأمراء القاسطون قد نكبوا بهم عن نهج الطريق ذيادًا عن الجماعة وجريا إلى الفرقة، والفقهاء أئمتهم صموت عنهم، صُدُف عمّا أكده الله عليهم من التبيين لهم، قد أصبحوا بين آكل من حلوائهم، وخابط في أهوائهم، وبين مستشعر مخافتهم، آخذ بالتقية في صدقهم"[5].

إن وصول ابن حزم إلى تلك الرؤية وإلى تلك النظرة العدمية تجاه التغيرات التي شهدتها الحياة السياسية والاجتماعية في الأندلس غداة الفتنة القرطبية مردّه إلى الحالة التي وصلها. تلك الحالة التي يبلغها الإنسان حين يصل "مرحلة العجز التام بعد فشل أحلامه وبعد مراهنته الخاسرة على مستقبل

---

[1]: ابن حزم: نقط العروس: الرسائل، م س: 101/2

[2]: ابن عذاري: البيان المغرب: م س، 39/2

[3] عبد الرحمان شكري شاعر الوجدان: 100 نقلا عن الاغتراب في الشعر الجزائري الحديث(1925، 1980)، م س: 81

[4] النوري: الاغتراب اصطلاحا ومفهوما وواقعا، عالم الفكر، م س، مجلد10، عدد 1، ص 16

[5] ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، ط1، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1981، 180/5، 181.

مشرق"[1].

وتبلغ هذه الرؤية السوداوية للواقع وللحياة ذروتها حين تتسع تلك النظرة لتستغرق كل مجالات الحياة وعناصرها، حتى إن ابن حزم يصف جميع الأموال التي تدور بين أيدي الناس في الأندلس برمّتها بالحرمة وأنه لا يوجد درهم حلال واحد يقطع بأنه حلال وأن "لا سبيل إلى السلامة من الحرام في المأكل والمشرب"[2]، بل إنه يشبّه الأموال التي صارت في أيدي الناس بسبب تفشي الفساد المالي والاقتصادي بأنها صارت في أيديهم -أي أيدي العامة- "عقارب وحيات وأفاع"[3].

وهكذا تحوّل بلد بأكمله فريسة للعبث والخوف والظلام...وما زاد في تغلغل نزعة التشاؤم والشعور بالخيبة والأسى والشك وانعدام الثقة لدى ابن حزم في كل شيء وفي الناس خاصة، هو تغير أصدقائه عليه وتنكرهم له في أشد الظروف التي مرّ بها قساوة. يقول إحسان عباس: "وكم جلب تغير الحال من تنكر الإخوان والأصدقاء ممّا زاد في حساسيته تجاه الحفاظ على العهود الماضية..."[4]. وهو –رحمه الله– يصّرح في رؤية سوداوية ظاهرة بما كان من تأثير تلك النكبات التي أنتجتها الفتنة في تغيّر حال أصدقائه تجاهه وتنكرهم لعهودهم معه. فلما حلت به النكبات صدّوا عنه وتنكروا له وأساؤوا معاملته وثقُل مكانه عليهم[5].

كّل ذلك أقام حاجزًا غير قابل للاختراق من أحاسيس الضيق والتشاؤم من الحياة والاعتقاد بلا جدواها، ومن ثم انعزال كلّ مشاعر الفرح والبهجة والإقبال على الحياة ومباهجها.

يمكن القول إن ابن حزم جمع بين تشاؤمية المتنبي وتشاؤمية أبي العلاء المعرّي. فإذا كان تشاؤم أبي الطيب راجعا "إلى إخفاقه في آماله"[6]، وإذا كان تشاؤم أبي العلاء راجعا إلى "شعور عميق ببعد الإنسانية عن حياتها المثلى"[7]، وأن سخط أبي الطيب ينتهي به إلى خوض الحياة دون مبالاة بالحياة،

---

[1] العنزي: انكسار الأحلام في شعر سعدية مفرح، م س: 92

[2] ابن حزم: الرسائل، م س: 174/3

[3] م س: 175/3

[4] عباس: مقدمة رسائل ابن حزم، م س: 75/1

[5] ابن حزم: الطوق، م س: 197

[6] خفاجي: محمد عبد المنعم: الفكر النقدي والأدبي في القرن الرابع الهجري، رابطة الأدب الحديث، القاهرة، د.ت : ص171

[7] م س: 170، 171

وسخط أبي العلاء ينتهي به إلى الزهد فيها والانصراف عنها[1]، فإن تشاؤمية ابن حزم قد جمعت بينهما، أي أن إحساسه بالتشاؤم نابع من عمق الهوة بين المثل الإسلامية العليا وبين ما يحياه المجتمع من نفاق ووصولية وانتهازية وغدر وخيانة، وكذا هو نابع من إخفاقاته المتتالية في المجال السياسي أولا ثم في المجال العلمي أخيرًا بحرق كتبه وإقصائه عن قرطبة حاضرة العلم والأدب...

وهكذا فإن إحساس ابن حزم بالتشاؤم وبعبثية الحياة يشكّل إطارًا واضحًا لحياته، فقد قادته سلسلة إحباطاته وإخفاقه في مجال علاقاته مع المحيط السياسي والاجتماعي، وكذا –وهو أهم الأسباب– انكسار أحلامه في استرجاع مجد الخلافة الأموية، إلى سيطرة الإحساس بلا جدوى الحياة وبعدميّتها. فهو يرى من وصفهم بأرذال الناس والأنذال والسّماسرة واللصوص يحصلون على أعلى المراتب وتقف الشعراء بين أيديهم ويخطب الخطباء لهم على المنابر، في الوقت الذي ظل هو مطاردًا بائسا وحيدا يعاني من آلام العزلة والاضطهاد.

لقد كان تبدل الحياة عن الشاعر عنيفا خاليا من الرحمة بعد أن ذهب الأمس، وتسربت منه الأيام، فإذا به "فجأة في نهاية الطريق وحيدا يعاني مرارة الغربة والانفصال بعد أن اتضحت له النتيجة الحتمية في صراعه مع الزمن"[2].

ويعبّر ابن حزم بوضوح عن إحساسه بعبثية الحياة –والتي هي من أهم سمات الوجودية– في نظرته إلى الحياة والموت من خلال تساويهما، ومن خلال إفراغ الحياة من محتواها الجميل ومن جدواها. فالموت بالنسبة إلى ابن حزم يُلقي بظلاله القاتمة على كلّ زوايا الحياة ويغرز إبره الحادة المسمومة في كل زواياها، فاللذات تفنى والفجائع تبقى والمسرّات تمضي سريعا والحزن مقيم لا يتحرك. يقول[3]:

هل الدهر إلا ما عرفنا وأدركنا ... فجائعُه تبقى ولذّاته تفنى

إذا أمكنت منه مسرّةُ ساعةٍ ... تولّت كمرّ الطيف واستخلفت حزنا

[1] خفاجي: محمد عبد المنعم: الفكر النقدي والأدبي في القرن الرابع الهجري، م س: 171

[2] زيدان: التمرد والغربة: م س: 198

[3] ابن حزم: الديوان، م س: 98

تبدو هنا حساسية ابن حزم المفرطة من هاجس الموت "الذي يشكل خطرا كبيرا على البشرية"[1]. حيث أصبح لا يرى في الحياة سوى مؤشر على الفناء والموت. وهنا تتجلى فلسفة ابن حزم العدمية التي تتمثل في أن الحياة نفسها لا معنى لها أو أنها صارت جزءا من الموت، وهنا يلتقي ابن حزم تماما مع الفلسفة الوجودية في مسألة الاغتراب عن الحياة والاغتراب فيها وبها.

فالحياة لا تستحق إلا الذم لأنها لا تعطي العيش المكتمل، بل هي نفسها مبعث للتشاؤم لأنها تذكر بالموت والفناء، فنحن "إذا كنّا كثيرا ما نخشى الحياة نفسها فما ذلك إلا لأننا نستشعر بأن استمرار الحياة، هو في صميمه انقضاء للزمان، وانقضاء الزمان معناه السّير الوئيد نحو الموت، أو الانحدار السريع نحو هاوية العدم"[2]، ويرى "شوبنهور" أن الحكيم هو من نظر إلى الموت والحياة معا دون اكتراث[3].

ولذلك لا يأبه ابن حزم للموت بل على العكس يستثقل خطواته ويهيب به ليسرع الخطو، فالزمن عنده مصاب بالترهل، أو لعله قد توقّف تماما، إنه يستشعر ثقل الزمن وأنه أصبح طويلا مملاّ، فالأيام تجمّدت بالنسبة إليه "واستحالت إلى عصور" كما يقول خليل الحاوي[4]. وهذه الأيام الثقيلة المملّة "لا تستحق أن تعاش، لأنها ممتلئة بالفراغ والموت"[5].

إن ابن حزم في معركته مع الموت من جهة ومع الحياة من جهة أخرى، يقف عاريا أمام الموت لا يأبه له ولا يبالي به، فهو يرحّب بالشيب ويهش له، يقول[6]:

فأهلا بوفد الشّيب إذ جاء وافدا ... وكنت وقلبي ذا منه واجـــــــــسُ

ولما أتى رُدّت نفوس بغيظهـــــــا ... ولم تنبسط نحوي اللحاظ النواعسُ

ولم أر مثل الشيب أوفى زينـــــــة ... ليذعِرَ عقيانَ النهار المؤانـــــــسُ

---

[1] قديد: المتنبي بين الاغتراب والثورة، م س: 376.

[2] إبراهيم: زكريا: مشكلة الإنسان، م س: 112

[3] عبد الفتاح: كامليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س: 13

[4] يقول: وعرفت كيف تمط أرجلها الدقائق... كيف تجمد، تستحيل إلى عصور. ينظر: بيادر الجوع: خليل حاوي، دار العودة، بيروت، د ت، 305

[5] قاروط: المعذّب في الشعر العربي الحديث، م س: 173

[6] ابن حزم: الديوان، م س: 66

وكنّا نجوما طالعات مضيئـــــــــة تنير بأدناها الخطوبُ الحنـــــادسُ

لقد كان لي في بعض ذلك واعظ وما اختلَستنيه الصروف الخوالـسُ

إن ابن حزم هنا يجسّد كبرياء المغترب أمام مصيره، وهو "الإقبال على العدم في طواعية وشجاعة، إنه احتضان السّحق، واتخاذ الموت انتماء ووجهة"[1]، هذا على الرغم من ذلك الواقع النفسي الكئيب والممزق إزاء الزمن الذي يدفع إليه الشيب دفعا[2]، وهو هنا يتناغم مع سارتر أو لعل سارتر هو الذي يتناغم مع ابن حزم حين يعتبر –أي سارتر– أن الموت يظهر كجزء من الصفقة[3]، أي صفقة الحياة أو الوجود.

فالأبيات تصوّر حقيقةَ أن ابن حزم لم يعد يَمُتّ إلى الحياة بصلة، لقد صار منتميا إلى الموت، حيث صار يرى فيه منبع الحقائق، أو لعله هو الحقيقة الوحيدة، في حين يرى في الحياة وجودا مزّيفا ومغتربا.

لقد قلب ابن حزم النظرة التقليدية إلى "المشيب" رأسا على عقب، ذلك أن الشيب يحمل معنى الفقد، فقدِ الحاضر الذي يتسرّب ليصير ماضيا. هذا الماضي الذي يقف عليه الشاعر ليتحسّر عليه لما فيه من إشارة إلى قرب النهاية المطلقة. ولا يخفى ما ترمز إليه الحسرة من الضياع والغربة والتأثير المادي للزمان، "هذا التأثير الذي يغزو قدرة الإنسان الجسدية لينتهي بهذا الرأس المشتعل"[4].

والشعراء كثيرا ما اشتكوا من الشيب ومن تغير النساء مع من شاب رأسه، كما يقول المزرّد بن ضرار[5]:

فلا مرحبا بالشيب من وفد زائر متى يأت لا تُحجب عليه المداخلُ

---

[1] عبد الفتاح: كاماليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س: 228

[2] خليف: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، م س: 53

[3] ماكوري: جون: الوجودية، ترجمة: د، إمام عبد الفتاح، سلسلة عالم المعرفة، رقم 58، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت: ص219

[4] زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س: 189

[5] الضبي: المفضل محمد بن يعلى: المفضليات، تحقيق الدكتور قصي الحسين، ط1، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، 1998، ص54، 55.

وسُقيا لريعان الشباب فإنـــــــه أخو ثقة في الدهر إذ أنا جاهــلُ

فمن خلال الشّيب "يتحول جسم الإنسان إلى ميدان تتصارع فيه القوى الذاتية للإنسان وقوى الزمن"[1]. لكن بالنسبة إلى ابن حزم لم يعد الشيب ذلك الوافد المثير للهلع والخوف، بل هو ضيف عزيز، وليس ذلك فحسب، فهو حلّة وزينة، وهو كالنجوم المضيئة التي تنير درب الإنسان التائه في عتمة الحياة، إنه المنبّه من سبات الإنسان الطويل.

لقد صار وقوف ابن حزم أمام الزمان علامة انتصار الإنسان على الزمن، لأنه يبشّر بالانفصال عن الحياة التي تجسّد الظلم والألم واليأس القاتم. فحين يستبد الواقع المظلم بالإنسان فإنه "لا يدفعه إلى اشتهاء الموت فقط، بل إلى أن يهش للموت ويطرب إليه إلى حدّ الشبق"[2].

لقد استحالت الحياة بالنسبة إلى ابن حزم شقاء متواصلا، أما الدهر فلا رجاء فيه، لأنه يخسف بآمال الإنسان، فيكون الموت هو المنقذ والخلاص. إنه يهيب بالموت إشفاقا على نفسه من القناعة بفتات الحياة وإشفاقا على روحه من الذل، ولعل الموت كذلك هو إنقاذ له من قسوة الاغتراب السياسي والاجتماعي والمكاني الذي رزح تحته.

[1] زيدان: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، م س: 191

[2] عبد الفتاح: كاماليا: الشعر العربي القديم، دراسة تحليلية لظاهرة الاغتراب، م س: 200

الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بعد هذه الجولة المضنية في ثنايا وردهات هذا البحث نخلص إلى جملة من النتائج التي فرضت نفسها وطفت على سطح الموضوع محلّ هذه الدراسة المتواضعة. ويمكن أن نجملها في النقاط الآتية:

1- برز جليّا للعيان وجودُ حالة انكسار عميقة في أحلام المثقفين الأندلسيين في مطلع القرن الخامس الهجري وما تلاه من عقود، سبّبها وجود فجوة عميقة بين الطموحات والأحلام الطوباوية والمدينة الفاضلة التي كان يحلم بها أولئك المثقفون وبين واقع سياسي واجتماعي متردّ وآيل إلى الانهيار، وقد تلخّصت حالة الانكسار هذه في تجربة الاغتراب العنيفة التي عاشها ابن حزم الأندلسي كواحد من كبار المثقفين الكبار، والذي توّج الحركة الثقافية والأدبية في الأندلس في القرن الخامس الهجري.

2-تتصل حالة الاغتراب اتصالا وثيقا وعضويا بمشكلات التفكك الاجتماعي والثقافي والسياسي، وتدهور القيم، والطبقية والفئوية والسلطوية والاستبداد. فتغلُّب تلك النزعات على حساب الإنسان والمجتمع يعجل بسيطرة أجواء الاغتراب وتغلغلها في البنى الاجتماعية والثقافية للمجتمع.

3- هناك أوضاع متشابكة سياسية واجتماعية وثقافية ونفسية قد تحيل المثقف إلى كائن مغترب عن نفسه وعن مجتمعه وعن القيم والمؤسسات الاجتماعية القائمة، هذا ما حدث بالضبط لابن حزم الذي وجد نفسه في مواجهة مباشرة وحادّة مع بيئة متحجرة ومناهضة تماما لوعيه ولطموحاته، ومن ثم اتسعت الفجوة بينه وبين الأوضاع والأنظمة القائمة، نتيجة عجزه عن التكيف مع معطيات الواقع السياسي والاجتماعي.

4- إن الإحساس العميق بالاغتراب النفسي والاجتماعي والسياسي والمكاني لا يتموضع في البنية الفكرية والنفسية لكل إنسان بنفس الدرجة والحدة، بل يزداد هذا الإحساس عمقا إلى أن يصل إلى حدود المأساوية عند الأدباء والمفكرين والأدباء. هؤلاء-وعلى رأسهم ابن حزم-كانوا ضحية رهافة إحساسهم وعمق تفكيرهم وبعد نظرتهم، فرزحوا تحت نير الاغتراب بكل أنواعه وتمظهراته، وبذلك تبرز مأساة المثقف حين تُفرض عليه وتحاصره أوضاع غريبة عنه ومضادة له ومناقضة لمبادئه وقيمه وقناعاته وأفكاره.

5- البدائل المطروحة أمام المغترب هي الخضوع والاستسلام للأمر الواقع ومحاولة إيجاد الأقنعة المناسبة للتكيف مع الأوضاع القائمة، كما يُعتبر الانسحاب واللامواجهة والانكفاء على الذات والتقوقع داخل العوالم الخاصة بديلا مثاليا لتجاوز حالة الاغتراب وبحثا عن ملاذات آمنة من قسوة ذلك الاغتراب وسطوته، لكن ابن حزم اختار طريق المواجهة المباشرة والعمل الثوري ضمن مشروع سياسي واجتماعي وثقافي متكامل.

6- جسّد الاغتراب عند ابن حزم بكل أنماطه صفاتِه وحياتَه وسلوكَه ومعاناته، وحالات الألم والتمزق، واتخذ هذا الاغتراب أبعادا واقعية ورمزية واجتماعية، ولا سيما حين عبس الدهر بوجهه وعصفت الأحداث السياسية الخطيرة بحياته وبالخلافة الأموية وبالأندلس برمّتها.

7- كانت أفكار ابن حزم وفلسفته وميولاتُه الفكرية والسياسية وحتى الشخصية هي السبب الرئيس لاغترابه، إذ وضعته أفكاره وفلسفته تلك في مواجهة مباشرة مع الوسط الثقافي والديني المفروض والمصطنع من طرف منظومة سياسية سلطوية ومستبدة.

8- أدت الأوضاع القائمة في الأندلس والتي فرضتها التغيرات السياسية والاجتماعية والقيمية الخطيرة غداة الفتنة القرطبيةالمبيرةإلى تشكل معالم نزعة تشاؤمية حادة عند ابن حزم، ترجمها نزوع حادّ نحو الزهد بجميع تمظهراته، زهد في الحياة وفي السياسة وفي المناصب والعلاقات وزهد في عالم الشهرة والأضواء.

9- إن ظاهرة الاغتراب ليست ظاهرة حديثة وليست ظاهرة مرتبطة بالتطور الحضاري والاجتماعي والعلمي وسيطرة المادة والآلة، وتغوُّل النزعات الفردية، بل هي ظاهرة قديمة قدم الإنسان فحيثما تبرز التجمعات السكانية، وحيثما تظهر الانكسارات السياسية والاجتماعية، ويسود الاضطهاد والقهر والاستبداد والأحادية الفكرية، تسيطر هواجس القلق والخوف والاغتراب بكل أنواعه وتجلياته، فهي إذن جزء من نسيج الحياة الاجتماعية، تنعكس أبعادها في كل مناحي الوجود الإنساني.فهذه الظاهرة ليست جديدة كلية، كما يتوهم كثير من الناس، وإنما هي ظاهرة عُرفت في مختلف المجتمعات وعبر مختلف الأزمنة، وإن لم يكن المصطلح قد انتشر واتخذ أبعادا فلسفية مختلفة كما هي حاله في العصر الحديث.فالأفكار والآراء والمذاهب التي تبدو للنظرة الأولى مستحدثة، إن هي إلا صياغة اصطلاحية لمفاهيم وأفكار ضاربة في عمق التاريخ الإنساني.

10- إن ظاهرة الاغتراب تأتي نتاجا لإكراهات شتى تتمثل في القمع السياسي والحصار الاجتماعي والفكري والديني وحتى العاطفي. والاغتراب بالنسبة إلى ابن حزم هو تجربة شعورية اتسمت بعدم الرضا وبرفض الأوضاع القائمة وبعدم التكيف مع الاتجاهات السائدة في المجتمع.

11-يظهر ابن حزم كشخصية مغتربة بامتياز، شخصية يسيطر عليها الشعور بالإحباط والضياع، فهو في بحث لاهث عن ذاته وعن وجوده وعن تحقيق أحلامه وطموحاته، مظهرا في الوقت ذاته التبرم والضيق من أوضاع قاسية لا ترحم، ومن مجتمع متحجر رافض للتطور والإصلاح.

12- يحيل الاغتراب السياسي والاجتماعي والمكاني عند ابن حزم على اغتراب وجودي حادّ، أبرزته حالة

التمزق والانشطار والإحساس بالألم والتشاؤم نتيجة الخيبة والإخفاق المستمر، والتناقض الحادّ بين الداخل والخارج، بين الممارسة والفكر، بين الحلم والواقع.

13- من مظاهر الاغتراب الاجتماعي عند ابن حزم العجز عن التكيف واضطراب العلاقات الشخصية والاجتماعية، والجفاف العاطفي، والإحساس بالخلع والرفض والتهميش من طرف مجتمع منحطّ وآيل للانهيار.

14. على الرغم من تعدد آراء الفلاسفة والمفكرين حول مفهوم الاغتراب إلا أن معظمهم يرون أن الإنسان المغترب يعاني من توتر نفسي وقلق حادّ، وشعور بعدم القدرة على الانسجام مع البيئات المحيطة به والمفروضة عليه.

15. عاش ابن حزم الألم والتمزق والانسحاق والعجز والفشل والخيبة في تجاربه السياسية والفكرية وحتى العاطفية، كل هذه العوامل دفعت به بلا رحمة وإلى غير رجعة إلى أتون اغتراب قاس متعدد الأوجه والمظاهر.

16. لأول مرة تقريبا نقف أمام شاعر يهش للموت ويستعجل خطواته، ويرحب بالشيب ويستبشر به. إننا لسنا أمام إنسان مغترب عن الحياة فحسب بل أمام شخصية منتمية إلى الموت، شخصية تحتضن الموت والعدم في حرارة تبلغ حد الشبق.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملحق التراجم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملحق التراجم:

1. ابن أدهم: إبراهيم(ت 162هـ): القدوة العارف سيد الزهاد، نزيل الشام، مولده في حدود المائة. قال عنه سفيان: كان إبراهيم بن أدهم يشبه إبراهيم الخليل، ولو كان في الصحابة لكان رجلا فاضلا. ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، م س، رقم 23، 643/1- 646.
2. الباجي: سليمان بن خلف(403-473هـ): من كبار فقهاء المالكية، رحل إلى المشرق ثم عاد إلى بلاده ودرّس الفقه والحديث، وكان بينه وبين ابن حزم مناظرات ومجالس. من مصنفاته: المنتقى، شرح المدونة، إحكام الفصول في أحكام الأصول. ينظر: ابن فرحون: إبراهيم بن علي: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، ط2، دار الثريا، القاهرة، 2005، 273/1.
3. التوحيدي: علي بن محمد بن العباس(310-414هـ): شيرازي الأصل، صوفي السمت والهيئة، كان متفننا في جميع العلوم، وكان متكلما على رأي المعتزلة، كان كثير الذم والثلب والشكوى من الزمان. من تصانيفه: رسالة الصداقة والصديق، الرد على ابن جني، الإمتاع والمؤانسة، الإشارات الإلهية، المقابسات، كتاب البصائر وهو عشر مجلدات. ينظر: الحموي: ياقوت: معجم الأدباء، م س، رقم 820، 1923/5-1946.
1. ابن حوقل: أبو القاسم محمد بن حوقل(ت917هـ): جغرافي ورحالة عربي، من أهل بغداد، جاب مابين الهند والأندلس وإيطاليا، ووضع كتاب: المسالك والممالك. ينظر: البعلبكي: منير: موسوعة المورد، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1992، 160/5.
4. ابن حيان: حيان بن خلف(377-467هـ): من موالي الأمير عبد الرحمان بن معاوية. له كتاب "المقتبس من تاريخ الأندلس" في عشر مجلدات، وكتاب المتين في "ستين" مجلدا. ينظر: ابن خلكان: أحمد بن محمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ت.

5. أبو ذر الغفاري(ت31هـ): الزاهد المشهور، كان من السابقين إلى الإسلام، وقصة إسلامه طويلة مشهورة. ينظر: ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي: الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت، 4/63-65.

6. سارتر: جان بول(1905-1980م): روائي وكاتب مسرحي وفيلسوف فرنسي زعيم المدرسة الوجودية الفرنسية. من آثاره الروائية: الغثيان، ومن أعماله المسرحية: الذباب، الأيدي القذرة، ومن آثاره الفلسفية: الوجود والعدم. ينظر: البعلبكي: منير: موسوعة المورد، م س، 8/213.

7. ابن العربي: محمد بن عبد الله(468-543هـ): محمد بن أبي بكر الإشبيلي المعروف بابن العربي، حافظ متبحر وفقيه من أئمة المالكية، بلغ رتبة الاجتهاد، رحل إلى المشرق ثم عاد بعلم لم يأت به أحد قبله ممن كان له رحلة إلى المشرق. من تصانيفه: عارضة الأحوذي، أحكام القرآن، القبس شرح الموطأ... ينظر: مخلوف: محمد: شجرة النور الزكية، المطبعة السلفية، مصر، 1349هـ، 1/136- ابن فرحون: الديباج المذهب، م س، 2/198.

8. ابن عربي: محمد بن علي(ت 638هـ): العلامة صاحب التواليف الكثيرة، سمع من ابن بشكوال وسكن الروم مدة، وكان ذكيا كثير العلم. كتب الإنشاء لبعض الأمراء بالمغرب، ثم تزهد وتفرد وتعبد وتوحد وعمل الخلوات، وقد ذمه جماعة منهم عز الدين بن عبد السلام. ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، م س، رقم 5597، 3/3593.

9. الغزالي: محمد بن محمد(ت 505هـ): حجة الإسلام وأعجوبة الزمان، تفقه ببلده ولازم إمام الحرمين، ومهر في الكلام والجدل ودرّس في المدرسة النظامية. من مؤلفاته: تهافت الفلاسفة، وإلجام العوام، والمعتقد، والرد على الباطنية... ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، م س، رقم 5803، 3/3676-3681.

10. الفارابي: محمد بن محمد بن طرخان(ت339هـ): أبو نصر الفارابي الفيلسوف، من فاراب، استوطن بغداد وتعلم بها على يوحنا بن جيلاد، وشرح كتب المنطق وقربها. من تصانيفه:

البرهان، كتاب القياس الصغير، كتاب الجدل، كتاب النجوم، وآراء أهل المدينة الفاضلة... ينظر: ابن القفطي: تاريخ الحكماء، ليبزيغ، 1909.

11. فرويد: سيغموند(1856-1939م): طبيب أمراض عصبية نمساوي. أحد أشهر علماء النفس وأبعدهم أثرا في الفكر الحديث. أكد على أثر الغريزة الجنسية في تكوين الشخصية. من أشهر آثاره "دراسات في الهستيريا" و "تفسير الأحلام". البعلبكي: منير: موسوعة المورد، م س، 173/4.

12. فيورباخ: لودفيغ(1804-1872م): فيلسوف ألماني، تتلمذ على هيجل، ولكنه انتهى إلى نقد فلسفته. من آثاره "في الفلسفة والنصرانية"، "روح المسيحية". البعلبكي: منير: معجم أعلام المورد، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1992.

13. ابن القيم: محمد بن أبي بكر(691-751هـ): فقيه أصولي مجتهد متكلم، تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية. من تصانيفه: أعلام الموقعين، زاد المعاد في هدي خير العباد، مفتاح السعادة... ينظر: ابن العماد: عبد الحي بن أحمد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط1، دار ابن كثير، دمشق، 1986، 186/6.

14. كيركيجارد: سورين(1813-1855م): فيلسوف ومفكر ديني دانمركي، يعتبر مؤسس الفلسفة الوجودية. من أشهر آثاره: شذرات فلسفية، محطات على طريق الحياة. ينظر: البعلبكي: منير: موسوعة المورد، م س، 53/6.

15. لوثر: مارتن(1483-1546م): راهب ألماني وزعيم حركة الإصلاح البروتستانتي في ألمانيا. هاجم متاجرة الكنيسة بصكوك الغفران. حرمه البابا ليو العاشر من شركة المؤمنين. ترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية الدارجة. ينظر: البعلبكي: منير: موسوعة المورد، م س، 155/6.

16. لوك: جون(1632-1704م): فيلسوف إنجليزي، اشتهر بدعوته إلى التسامح الديني وبدفاعه عن حقوق الإنسان الطبيعية. عارض نظرية الحق الإلهي وقال بأن الاختيار أساس

المعرفة. تأثر بآرائه التحررية كثير من رجال الثورتين الأمريكية والفرنسية. ينظر: البعلبكي: منير: موسوعة المورد، م س، 138/6.

17. مارسيل: غابرييل(1889-1973م): فيلسوف فرنسي من رواد الوجودية المؤمنة. من آثاره: لغز الوجود. البعلبكي: منير: موسوعة المورد، م س، 194/6.

18. ماركس: كارل(1818-1883م): عالم اقتصاد وفيلسوف اجتماعي ألماني، نشر مع صديقه "أنجلز" البيان الشيوعي. أشهر آثاره "رأس المال" في ثلاثة مجلدات. البعلبكي: منير: موسوعة المورد، م س 1992، 206/6.

19. هايدجر: مارتن(1889-1976م): فيلسوف ألماني، يعتبر أحد أبرز ممثلي الفلسفة الوجودية. أشهر آثاره: الوجود والزمن. ينظر: البعلبكي: منير: موسوعة المورد، م س، 86/5.

20. الهروي: عبد الله بن محمد(396-481هـ): شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري الهروي، كان بارعا في اللغة حافظا للحديث، له كتاب "منازل السائرين" في الزهد و"ذم الكلام" و"الفارق في الصفات"... ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، م س، رقم 3406، 2507/2-2511.

21. هيجل: فريدريك(1770-1831م): فيلسوف ألماني، درس اللاهوت بجامعة "توبنجن" ودرس الطبيعة والفلسفة. من مؤلفاته: ظاهريات الفكر، موسوعة العلوم الفلسفية، وأسس فلسفة القانون. ينظر: الشنيطي: محمد فتحي: مقال عن هيجل، موسوعة تراث الإنسانية، دار الفكر، 715/4، ص716 .

الملخص:

تناول هذا البحث موضوع الاغتراب كظاهرة أدبية وإنسانية قديمة قِدَم الإنسان والحضارات. هذه الظاهرة التي ألقت بظلالها وانعكست بتجلياتها وتمظهراتها في أدب وحياة ابن حزم الأندلسي، كردة فعل وانعكاس مباشر للتغيرات العميقة التي خلفتها الفتنة القرطبية، وما أعقبها من تحولات سياسية واجتماعية خطيرة مطالع القرن الخامس الهجري، وصولا إلى انهيار صرح الخلافة الأموية والإيذان بافتتاح عصر الطوائف. وقد عالجتُ هذه الفكرة في بابين: ضم الباب الأول وهو الباب النظري فصلين، أُفرد الأول منهما للتعريف بالإطار الزماني والمكاني لأحداث الفتنة القرطبية لكونها أثرت بعمق في حياة وأفكار وتوجهات ابن حزم الفكرية والفلسفية. كما عرضت للتعريف بابن حزم الأندلسي، ورصد التموجات والانكسارات التي ضربت خط حياته كانعكاس للمناخ الاغترابي الذي عاناه وعاش فيه. وخصصت الفصل الثاني لتوصيف ظاهرة الاغتراب مفهوما وسيرة في الفكر الديني الإسلامي وغير الإسلامي، وكذا في الفكر الفلسفي الإسلامي والغربي، بدءا بالفلسفة اليونانية وانتهاء بالفلسفة الوجودية ومدرسة التحليل النفسي.

أما الباب الثاني وهو الباب التطبيقي فهو خاص بتجليات ظاهرة الاغتراب في أدب ابن حزم الأندلسي، والذي ضم بدوره فصلين: الأول منهما خُصص لتجليات الاغتراب السياسي والاجتماعي في أدب ابن حزم، ورصدت فيه المناخ السياسي والاجتماعي المعادي له، والذي عجز عن التأقلم معه نتيجة الصدمات العنيفة والتغيرات العميقة التي ضربت الحياة السياسية متمثلة في انهيار صرح الخلافة الأموية وحلول عصر الفتن والتمزق، وكذا التغيرات الاجتماعية وبروز مناخات اغترابية في البنية الاجتماعية الأندلسية.

وأما الثاني فأفرد في ثلاثة مباحث للاغتراب المكاني والزماني والوجودي وتجلياتها في أدب ابن حزم. أما الاغتراب المكاني فكان نتيجة حياة النفي والتهجير والسجن والاعتقال والتشريد التي عاناها ابن حزم في أعقاب أحداث الفتنة القرطبية. وأما الاغتراب الزماني والوجودي فمن خلال رصد علاقة ابن حزم بالزمن وموقفه من الدهر، ومن ثمة بروز الأفكار والمشاعر الوجودية متمثلة في التمركز حول الذات، والدعوة إلى الحرية بمختلف مظاهرها، وكذا الإحساس بالكآبة والضرر والتشاؤم وبعبثية الحياة.

ثم ختمت بحثي هذا بجملة من النتائج والتي كان أهمها بيان العلاقة الجدلية بين المثقف والسلطة وبين الفكر والسياسة، وبين التغيرات السياسية والاجتماعية والقيمية وعلاقتها بالإنتاج الفكري والأدبي والفلسفي لابن حزم الأندلسي وللمثقف بشكل عام.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Summary :

This research addresses the issue of alienation as a very old literary and human phenomenon, since the dawn of time. This phenomenon is reflected clearly in the writings and life of Ibn Hazm manifesting from deep changes of the Courdue socio-political crisis since the beginning of the 5th century hygire up to the decadence of the oumyade dynasty.

We have treated this idea into two parts, the first theoretical part contains two chapters; the first is dedicated to the definition of the space-temporal framework of the events of the crisis of the Courdue since it has deeply marked the life and philosophical beliefs and ideological as well as the biography of the Andalusian Ibn Hazm and highlight fluctuations that have struck the moments of its existence which reflect the atmosphere of the phenomenon being studied has known Ibn Hazm. After, we booked the 2nd chapter description of the phenomenon of alienation as a concept and biography in religion, philosophy Islamic and Western ideology.

As the 2nd practical part, is reserved for the analyses of this phenomenon in literature and life of Ibn Hazm. This part includes also two chapters: 1st is dedicated to political and social alienation the 2nd to the space-temporal and existential alienation and its manifestations in the Ibn Hazm literature.

However, the other spatial disposition was a life of exile, displacement, imprisonment, detention and displacement of Ibn Hazm, the temporal and ontological alienation through the monitoring of Ibn Hazm relationship with time, the position of eternity , the emergence of feelings and the existential thoughts in a very centric freedom, making an apology in its various manifestations, such as a sense of melancholy and pessimism and the absurdity of life. Then I concluded my research with a series of results among which the most important statement was the dialectical

relationship between the educated and the authority and between thought and politics, between changes in political, social, ethical and intellectual production and their relation with literary and philosophy of Ibn Hazm Al-Andalusi and intellectuals in general.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Résumé :

Cette recherche aborde le sujet de l'aliénation comme phénomène littéraire et humain très ancien, depuis la nuit des temps. Ce phénomène s'est reflété clairement dans les écrits et la vie d'Ibn Hazm qui manifeste les changements profonds issus de la crise socio-politiiqueà Courdue depuis les débuts du 5ème siècle hygire jusqu'à la décadence de la dynastie oumyade.

Nous avons traité cette idée entre deux parties, la première partie théorique comporte deux chapitres; le premier est consacré à la définition du cadre spacio-temporel des évènements de la crise du Courdue puisque celle-ci a profondément marqué la vie et les croyances philisophiques et idéologiques ainsi que la biographie de l'andalous Ibn Hazm et mettre en lumière les fluctuations qui ont frappé les moments de son existence qui traduit l'atmosphère du phénomène étudié qu' a connu Ibn Hazm. Ensuite, nous avons réservé le 2ème chapitre à la description du phénomène de l'aliénation en tant que notion et biographie dans l'idéologie religieuse, philosophique, islamique et occidentale.

Quant à la 2ème partie pratique, elle est réservée aux analyses de ce phénomène dans la littérature et la vie d'Ibn Hazm. Cette partie comporte aussi deux chapitres: le 1er est consacré à l'aliénation politique et sociale, le 2ème à l'aliénation spacio-temporelle et existentielle et ses manifestations dans la littérature d'Ibn Hazm.

Toutefois, la disposition spatiale était une vie d'exil, déplacement, emprisonnement, détention d'Ibn Hazm, l'aliénation temporelle et ontologique grâce à la surveillance de Ibn Hazm relation avec le temps, la position de l'éternité, l'émergence de sentiments et les pensées existentielles dans une liberté très centrique, faisant des excuses dans ses diverses

manifestations, comme un sentiment de mélancolie et le pessimisme et l'absurdité de la vie. Alors j'ai conclu mes recherches avec une série de résultats parmi lesquels l'instruction la plus importante a été la relation dialectique entre les personnes instruites et l'autorité et entre la pensée et la politique, entre changements politique, sociale, éthique et intellectuelle de production et leur relation avec la littérature et la philosophie d'Ibn Hazm Al-Andalusi et les intellectuels en général.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الآثار

قائمة المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية

الآية	الرقم	الصفحة
البقرة		
﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾	30	59
﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ ﴾	34	59
﴿ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ ...﴾	36	59
﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ ...﴾	85-84	62
﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ ...﴾	177	62
النساء		
﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾	100	62
المائدة		
﴿أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾	33	62
الأنعام		
﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾	116	70
﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾	125	67
هود		
﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ ...﴾	116	69

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث

طرف الحديث	الصفحة
اغتربوا لاتُضووا...	50
إن الله يحبّ الأخفياءالأحفياء الأتقياء الأبرياء...	65
أن رجلا قال له: إن امرأتي لا تردّ يد لامس، فقال : غرِّبها...	50
إنما أخشى عليكم الشهوات التي...	64
أنه صلى الله عليه وسلم أمر بتغريب الزاني أي نفيه عن البَلَد...	50
بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء...	63
بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ...	63
بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء...	63
بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء...	63
بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء، ...	63
صل من قطعك، واعف عمّن ظلمك...	161
كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل...	60 و66
لا يصبر على لأواء المدينة وشدتها أحد من أمتي...	61
اللهم إليك أشكو ضعف قوتي وقلة حيلتي...	61
ما الفقر أخشى عليكم، ولكن أخشى عليكم ...	64
وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم على قبر رجل بالمدينة...	68

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآثار

طرف الأثر	الصفحة
يولدون للموت ويعمرون للخراب ويحرصون على ما يفنى ويتركون ما يبقى، لا حبذا المكروهان الموت والفقر	66
إن هذا لم يفتح على قوم قط إلا جعل بأسهم بينهم	64، 65
إن بني أمية يهدّدونني بالقتل وبطن الأرض خير لي من ظهرها ، والفقر أحب إليّ من الغنى	66

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

المصادر والمراجع:

1. ابن الأبار: محمد بن عبد الله بن أبي بكر: الحلة السيراء، تحقيق الدكتور حسين مؤنس، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1985.
2. إبراهيم: زكريا: ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دت.
3. إبراهيم: زكريا: مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، د ت.
4. إبراهيم: زكريا: مشكلة الحرية، ط3، مكتبة مصر، القاهرة، د ت.
5. إبراهيم: زكريا: هيجل، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1970.
6. إبراهيم:زكريا: الفلسفة الوجودية، سلسلة إقرأ، 1956، دار المعارف، القاهرة.
7. أبو داوود: السنن،تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
8. أدونيس: علي أحمد سعيد: مقدمة للشعر العربي، ط3، دار العودة، بيروت، 1979.
9. الأزهري: محمد بن أحمد:تهذيب اللغة، تحقيق أحمد عبد الرحمان مخيمر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت،2004.
10. إسكندر: نبيل: الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988.
11. أفلاطون: الجمهورية: دراسة وترجمةد.فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004.
12. ابن باجة: أبو بكر محمد بن يحي، تدبير المتوحد، دار سراس للنشر، تونس، 1994.
13. بالنثيا: أنخل جونثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، ط2، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د ت.

14.البخاري: محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر، ط1، دار طوق النجاة، 1422هـ.

15.بدوي: عبد الرحمان: دراسات في الفلسفة الوجودية،ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، 1980.

16.بدوي: عبد الرحمان: مقدمة كتاب الإشارات الإلهية، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1981.

17.بركات: حليم: الاغتراب في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.

18.البرنس: سانتشت: ابن حزم قمة إسبانية، ضمن كتاب: «دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة»: الطاهر أحمد مكي، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1977.

19.ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: تحقيق إحسان عباس، ط1، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1981.

20.ابن بسام: علي بن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1997.

21.ابن بشكوال: أبو القاسم خلف بن عبد الملك: الصلة: تحقيق إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1989.

22. البعلبكي: منير: معجم أعلام المورد، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1992 .

23. البعلبكي: منير: موسوعة المورد، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1992.

24.بوطارن: محمد الهادي: الاغتراب في الشعر العربي الرومانسي، مقاربة موضوعاتية للخطابات الشعرية، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2010.

25.بيطار: سالم: اغتراب الإنسان وحريته، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان،2001.

26.التميمي: حسام عمر: تجربة الاغتراب عند فدوى طوقان.

27.التوحيدي: أبو حيان علي بن محمد بن العباس: المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، ط1، المطبعة الرحمانية بمصر، 1929.

28.التوحيدي: أبو حيان: الإشارات الإلهية، تحقيق عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1981.

29.التوحيدي: أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة، ضبط وتصحيح: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، بيروت.

30.جمعة: منى أبو القاسم: الاغتراب الفكري والاجتماعي في الشخصية القومية العربية، ط1، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا، 2008.

31.الجوهري: إسماعيل بن حمّاد: الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 1984.

32.حاوي: خليل: بيادر الجوع، دار العودة، بيروت، د ت.

33.حجازي: محمد عبد الواحد: الأطلال في الشعر العربي دراسة جمالية، ط1،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2002.

34.ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي: الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت .

35.ابن حزم: طوق الحمامة في الإلفة والألاف، تحقيق فاروق سعد، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1982.

36.ابن حزم: علي بن أحمد: التلخيص لوجوه التخليص ضمن مجموعة رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987.

37.ابن حزم: علي بن أحمد: الفصل في الملل والأهواء والنِّحل، تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمان عميرة، ط1، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، الرياض، م ع س، 1982.

38.ابن حزم: علي بن أحمد: جمهرة أنساب العرب، مراجعة وضبط لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

39.ابن حزم: علي بن أحمد: رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987.

40.ابن حزم: علي بن أحمد:ديوان ابن حزم الأندلسي: جمع وتحقيق ودراسة: الدكتور صبحي رشاد عبد الكريم، ط1، دار الصحابة للتراث، طنطا، ج م ع، 1990.

41.حسان: حسان محمد: ابن حزم الأندلسي عصره ومنهجه وفكره التربوي، دار الفكر العربي، القاهرة، د ت.

42.الحموي: ياقوت: معجم الأدباء: تحقيق إحسان عباس، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993.

43.الحميدي: أبو عبد الله محمد بن أبي نصر: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، الدارالمصرية للتأليف والترجمة، 1966.

44. ابن حنبل: أحمد بن محمد: مسند أحمد بن حنبل، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت.

45.ابن حوقل: أبو القاسم بن حوقل: المسالك والممالك والمفاوز والمهالك، ط5، مطبعة بريل، ليدن، 1939.

46.ابن خاقان: الفتح بن محمد: مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، تحقيق محمد علي شوابكة، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.

47.ابن الخطيب: أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق ليفي بروفنسال، ط2، دار المكشوف، بيروت، 1956.

48.ابن الخطيب: لسان الدين: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1977.

49.خفاجي: محمد عبد المنعم: الفكر النقدي والأدبي في القرن الرابع الهجري، رابطة الأدب الحديث، القاهرة، دت.

50.ابن خلدون: عبد الرحمان بن محمد: المقدمة، الدار التونسية للنشر، 1984.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

51.ابن خلدون: عبد الرحمان بن محمد: تاريخ ابن خلدون، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت، د ت.

52. ابن خلكان: أحمد بن محمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ت.

53.خليف: مي: ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الفجالة، 1990.

54.دعدور: أشرف علي: الغربة في الشعر الأندلسي عقب سقوط الخلافة، ط1، دار نهضة الشرق، القاهرة، 2002.

55.الذهبي: شمس الدين محمد بن أحمد: سير أعلام النبلاء، تحقيق حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004.

56.ابن رجب: كشف الكربة في وصف الغربة، طبعة القاهرة، دت.

57.روسو: جان جاك: العقد الاجتماعي، ترجمة عبد العزيز لبيب، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011.

58.زامل: صالح: تحوّل المثال، دراسة لظاهرة الاغتراب في شعر المتنبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2003.

59.الزبيدي: محمد مرتضى:تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1994.

60.الزمخشري: محمود بن عمر: أساس البلاغة، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

61.زيدان: جورجي: تاريخ التمدن الإسلامي، ط6، دار الهلال، القاهرة، 1958.

62.زيدان: عبد القادر عبد الحميد: التمرد والغربة في الشعر الجاهلي، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2003.

63.ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1993.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

64.شتا: السيد علي: نظرية الاغتراب من منظور علم الاجتماع، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1993.

65.شكسبير : وليم: هاملت، ط3، دار المعارف، القاهرة، 2000.

66.الشنيطي: محمد فتحي: مقال عن هيجل، موسوعة تراث الإنسانية، دار الفكر، د ت.

67.صاعد بن أحمد بن صاعد: طبقات الأمم،المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، 1912.

68.الضبي: المفضل محمد بن يعلى: المفضليات، تحقيق الدكتور قصي الحسين، ط1، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، 1998.

69.الضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1989.

70.ضيف: شوقي: تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات: الجزيرة العربية، العراق، إيران، ط5، دار المعارف، القاهرة، 2007.

71.ضيف: شوقي: عصر الدول والإمارات: الأندلس، دار المعارف، القاهرة،1989.

72.الطبراني:معجم الطبراني،تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ.

73.طنوس: وهيب: الوطن في الشعر العربي من الجاهلية إلى نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، ط1، 1976.

74.عباس: إحسان: تاريخ الأدب الأندلسي: عصر سيادة قرطبة، ط2، دار الثقافة، بيروت، 1969.

75.عبد الصبور: صلاح: قراءة جديدةفي شعرنا القديم، دار الجيل، بيروت، 1973.

76.عبد الفتاح: كاميليا: الشعر العربي القديم، دراسة نقدية تحليلية لظاهرة الاغتراب، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2008.

77.ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.س.كولان وليفي بروفنسال،

ط2، دار الثقافة، بيروت، 1980.

78.ابن عربي: محمد بن علي: الفتوحات المكية، مكتبة الثقافة الدينية،د ت.

79.ابن عربي: محمد بن علي: فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.

80.العشماوي: محمد زكي: الأدب وقيم الحياة المعاصرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980.

81.ابن العماد: عبد الحي بن أحمد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط1، دار ابن كثير، دمشق، 1986.

82.عنان: محمد عبد الله: دولة الإسلام في الأندلس: الخلافة الأموية والدولة العامرية، ط4، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997.

83.عنان: محمد عبد الله: دولة الإسلام في الأندلس: دول الطوائف، ط4، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997.

84.العنزي: فلاح معاشي: انكسار الأحلام في شعر سعدية مفرح، جامعة الشرق الأوسط، 2010-2011م.

85.عويس: عبد الحليم: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، ط2، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1988.

86.الغزالي أبو حامد:محمد بن محمد:المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الكريم المرّاق، الدار التونسية للنشر،1984.

87.الغزالي: محمد: فقه السيرة ، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، د ت..

88.ابن فارس: أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، ط3، مكتبة الخانجي بمصر، 1981.

89.ابن فرحون: إبراهيم بن علي: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، ط2، دار الثريا، القاهرة، 2005.

90.فريحات: مريم جبر: الحسّ الاغترابي في أعمال روائية لغسان كنفاني، مجلة جامعة دمشق، مجلد26، عدد3و4، 2010.

91.الفيروزابادي: محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق أبو الوفاء نصر الهوريني، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007.

92.الفيومي: محمد إبراهيم: ابن باجة وفلسفة الاغتراب، ط1، دار الجيل، بيروت، 1988.

93.قاروط: ماجد: المعذب في الشعر العربي الحديث، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999.

94.قديد: ذياب: المتنبي بين الاغتراب والثورة، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن،2011.

95.القشيري: أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربي،بيروت، د ت.

96. ابن القفطي: تاريخ الحكماء، ليبزيغ، 1909.

97.ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق وتعليق محمد حامد الفقي، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 2004.

98.الكتاب المقدس: دار الكتاب المقدس في العالم العربي، 1983.

99.ابن كثير: إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم، ط6، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1984.

100. مؤنس: حسين: معالم تاريخ المغرب والأندلس، دار الرشاد، 2004.

101. ابن ماجة: محمد بن يزيد: سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

102. ماكوري: جون: الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح، سلسلة عالم المعرفة، رقم 58، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د ت.

103. مخلوف: محمد: شجرة النور الزكية، المطبعة السلفية، مصر، 1349هـ.

104. المراكشي: عبد الواحد بن علي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق دوزي، ط2، مكتبة ليدن، بريل، 1881.

105. المراكشي: محمد بن محمد بن عبد الملك: الذيل والتكملة، تحقيق الدكتور إحسان عباس، ط1، دار الثقافة، بيروت، 1973.

106. مسلم: مسلم بن الحجاج: الجامع الصحيح، دار الفكر، بيروت، د ت.

107. مسلم:الجامع الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

108. المعوش: سالم: شعر السجون في الأدب العربي الحديث والمعاصر، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 2003.

109. المقري: أحمد بن محمد: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.

110. مكي: الطاهر أحمد: دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1987.

111. الملطاوي: حسن: الله والإنسان في فلسفته أبي حيان التوحيدي ، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989.

112. ابن منظور: لسان العرب، ط1، دار صبح، بيروت، 2006.

113. النسفي: عبد الله بن أحمد: تفسير النسفي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982.

114. هيكل: أحمد: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار المعارف، القاهرة، 1985.

115. واضح الصمد: السجون وأثرها في الآداب العربية، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1995.

116. ويلسون: كولن: اللامنتمي، ترجمة أنيس زكي حسن، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 1963.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الدوريات:

1. أبو شاويش وعواد: حماد حسن وإبراهيم عبد الرزاق: الاغتراب في رواية البحث عن وليد مسعود، مجلة الجامعة الإسلامية(سلسلة الدراسات الإنسانية)، مج 14، عدد2، يونيو 2006.
2. بركات: حليم: اغتراب المثقف العربي، مجلة المستقبل العربي،بيروت ،مجلد7،عدد2، 1978.
3. جمعة: حسين: الاغتراب في حياة المعري وأدبه، مجلة جامعة دمشق، مج27، ع1و2، 2011.
4. الحمد: أحمد بن ناصر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ط1، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، 1406هـ.
5. خليف: فتح الله: الاغتراب في الإسلام، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد 10، عدد1، 1979.
6. زكريا: إبراهيم: الفلسفة الوجودية، سلسلة إقرأ، دار المعارف،القاهرة ، 1956.
7. شلبي:عمر راجح: دور علماء الأندلس في الحياة السياسية خلال القرن الخامس الهجري، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية)، المجلد السادس عشر،العدد الثاني، يونيو 2008.
8. فريحات: مريم جبر: الحسّ الاغترابي في أعمال روائية لغسان كنفاني، مجلة جامعة دمشق، مجلد26، عدد3و4، 2010.
9. القلماوي: سهير: تراثنا القديم في أضواء حديثة، مجلة الكاتب، عدد3،دار التحرير للطبع والنشر، القاهرة ، يونيو 1961.
10. محمود: إبراهيم: الاغتراب الكافكاوي، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد15، عدد2، 1984.

الرسائل الجامعية:

1. يوسف: إسماعيل مصطفى: ابن حزم الأندلسي، حياته وفلسفته، رسالة ماجستير في الفلسفة، جامعة القديس يوسف، بيروت، د ت.

2. بوعلامات: أمينة: الاغترابفيالشعرالجزائريالحديثفيالفترة (1925-1980م)،رسالةماجستير،جامعةتلمسان، 2011.

3. قباجة: محمد عبد المنعم: الغربة والحنين إلى الديار في شعر العصر العباسي الثاني، رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة الخليل، 2008.

4. العنزي: صغير غريب: الاغتراب في العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، رسالة ماجستير، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، م ع س، 1423هـ.

5. قدور:سكينة:الحبسيات في الشعر العربي الحديث، أطروحة دكتوراه دولة في الشعر العربي الحديث، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2007.

الحمد: أحمد بن ناصر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ط1، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، 1406هـ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

مقدمة ..... أ–ي

الباب الأول:الباب النظري

الفصل الأول: عصر ابن حزم وحياته

المبحث الأول: عصر ابن حزم..... 3

أولا: الحياة السياسية في الأندلس في عصر ابن حزم 3

1–الإطار الزماني والمكاني للفتنة القرطبية..... 3

2–خبر الفتنة البربرية..... 7

3–بيعة سليمان المستعين..... 10

4– ولاية بني حمود على قرطبة..... 13

5– ولاية عبد الرحمان بن هشام بن عبد الجبار (المستظهر)..... 15

6–بيعة هشام بن محمد المعتد بالله..... 16

7– ولاية محمد بن عبد الرحمان المستكفي..... 16

ثانيا: آثار الفتنة البربرية..... 18

ثالثا: الحياة الاجتماعية في الأندلس على عصر ابن حزم..... 25

المبحث الثاني: التعريف بابن حزم وحياته..... 34

أولا: أصله وأسرته..... 34

ثانيا: مولده ونشأته..... 37

ثالثا: شخصيته وأخلاقه..... 42

رابعا: وفاة ابن حزم..... 47

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني: ماهية الاغتراب

المبحث الأول: الاغتراب لغة ومفهوما 50
أولا: الاغتراب لغة..... 50
ثانيا: الاغتراب مفهوما 54
المبحث الثاني: الاغتراب في الفكر الديني 56
أولا: في الفكر الديني غير الإسلامي..... 56
ثانيا: في الفكر الديني الإسلامي 59
المبحث الثالث: الاغتراب في الفكر الفسلفي..... 72
أولا: عند الفلاسفة المسلمين..... 72
ثانيا: عند الفلاسفة الغربيين..... 81

الباب الثاني:

تجليات الاغتراب في أدب ابن حزم الأندلسي

الفصل الأول: الاغتراب السياسي والاجتماعي في أدب ابن حزم الأندلسي

المبحث الأول: الاغتراب السياسي..... 103
أولا: السجن والحصار والتشريد..... 106
الثاني: الاضطهاد الفكري والمذهبي والسياسي..... 109
ثالثا: قهر وتجاوز الاغتراب السياسي عند ابن حزم (موقفه من ملوك الفتنة والطوائف)..... 119
المبحث الثاني: الاغتراب الاجتماعي..... 128
أولا: معنى الاغتراب الاجتماعي..... 128
ثانيا: تجليات الاغتراب الاجتماعي في أدب ابن حزم وحياته 129
1-الاغتراب عن المجتمع 129

2-الاغتراب عن الأسرة والأصدقاء 141

الفصل الثاني: الاغتراب المكاني والزماني والوجودي في أدب ابن حزم الأندلسي

المبحث الأول: الاغتراب المكاني..... 164
أولا: النفي والتهجير 164
ثانيا: السجن..... 180
المبحث الثاني: الاغتراب الزماني..... 190
المبحث الثالث: الاغتراب الوجودي..... 205
أولا: الذات والحرية..... 206
ثانيا : الإحساس بالكآبة والضجر..... 211
ثالثا: الإحساس بالتشاؤم وبعبثية الحياة..... 214
خاتمة 226
ملحق الأعلام 228
الملخصات..... 233

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية 234
فهرس الأحاديث النبوية 235
فهرس الآثار 236
قائمة المصادر والمراجع 237
فهرس الموضوعات 248

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية