مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية
مجلة علمية محكمة تصدر عن كلية التربية الأساسية – جامعة بابل

فلسفة الخير والشر عند ابن حزم الاندلسي

أ.م.د. هناء زايد عباس
الجامعة المستنصرية / كلية التربية / قسم العلوم التربوية والنفسية

The Philosophy of Good and Evil in Ibn Hazm Al-Andalusi

Asst. Prof. Dr. Hanaa Zayed Abbas
University of Mustansiriya / College of Education / Department of Educational and Psychological Sciences
Hana.z76@uomustansiriyah.edu.iq

Abstract:

Ibn Hazm is one of the few thinkers who were distinguished by the accuracy and rigor of his thinking and by his strong adherence to his method and ideas. This fact is clear to anyone who reads his biography from the beginning of his scientific journey until he secluded himself in his small town. The persecutions, slander, misunderstandings, and thinking he was exposed to, as well as the distortion of his books, did not shake his faith in the truth of his claim. For this reason, he received the attention of contemporary researchers, Arabs and Orientalists. They studied various aspects of his encyclopedic thought, which included religion, theology, jurisprudence and its principles, history, civilization, literature, love, politics, genealogy, philosophy, logic, and ethics.

Keywords: Philosophy - Good - Evil - Ibn Hazm

الملخص :

ابن حزم واحد من المفكرين القلائل الذين تميزوا بدقة التفكير وصرامته وبشدة التمسك بمنهجه وأفكاره وتتضح هذه الحقيقة لكل من يقرأ سيرته منذ بدأ رحلته العلمية وحتى انزوى في بلدته الصغيرة فالمطاردات والتشنيعات وسوء الفهم والتفكير الذي تعرض له وتحريف كتبه لم يزعزع إيمانه بصدق دعواه ولهذا حظي باهتمام الباحثين المعاصرين عرباً ومستشرقين وقد درس هؤلاء جوانب مختلفة من فكره الموسوعي الذي شمل الدين وعلم الكلام والفقه وأصوله والتاريخ والحضارة والأدب والحب والسياسة والانساب والفلسفة والمنطق والأخلاق .

الكلمات المفتاحية : فلسفة – الخير – الشر – ابن حزم

المقدمة :

انطلق ابن حزم في تحديد الخير والشر ، من مسلمة ميتافيزيقية هي الاقرار بان الله تعالى خالق كل شيء، وأن خلقه للأشياء جميعاً حسن [١]، لذلك فأن الأشياء لا توصف بأنها خير لذاتها

، أو شر لذاتها ، يقول ابن حزم : " لا قبح لعينه ، ولا حسن لعينه البتة"[٢]، و " لا قبح الا ما حكم الله تعالى بأنه قبيح ، ولا حسن إلا ما حكم بأنه حسن "[٣].

يشتمل تحديد الله لقيم الخير والشر جميع الافعال الإنسانية ، سواء المخلوقة منها ، أو المكسوبة ، لقد حرم الله بالنسبة للأفعال الأولى الوطء ، قبل النكاح ، وحلله بعده ، فهو شر بالإضافة إلى زمن معين وحلال بالإضافة إلى زمن آخر معين كذلك ، أما الكسبي فمثاله " نقض الذمة وسائر الشريعة كلها"[٤].

يتحدد الخير والشر في النهاية عند ابن حزم من قبل الإنسان ، فالقتل لا يكون شراً ، إلا إذا أوقعه الإنسان على غيره ، بلا سبب يوجبه ، والعدل خير ، لا يحمده الله تعالى إلا إذا أوقعه الفرد على آخرين يقول ابن حزم : " إنما قبح ما قبح من ذلك من الإنسان لأن الله سمى وقوع ذلك قبيحاً وسمى بعض ذلك حسناً "[٥]. وبهذا جاء البحث بمبحثين تضمن المبحث الأول الحديث عن الخير واشباه الخير وكذلك علاقة الخير باللذة وبالذات وما تضمنه من وسائل للوصول اليه . وتكلمت بالمبحث الثاني عن الشر والشر الأقصى بالإضافة الى حديثنا عن الرذائل بالإضافة الى الأثر التربوي والأخلاقي لفعلي الخير والشر واثر الخبرات الطفولية في الحياة الخلقية .

المبحث الأول :

مفهوم الخير والشر لغة واصطلاح :

أولا : معنى الخير لغة واصطلاحاً .

الخير في اللغة هو اسم تفضيل على غير قياس وهو ضد الشر والخير الحسن لذاته لما يحققه من لذة أو نفع أو سعادة وجمعه خيور وخيار وأخيار [٦].

أما معنى الخير اصطلاحاً فقد وردت له عدة تعريفات منها من ينظر اليه بانه الشعور بكل لذة هي خير بالنسبة إلى الفرد الذي يمارسه بغض النظر عن المصدر ، ويرى آخرون بان الخير هو الواجب فالحياة الخيرة التي ينبغي لكل حكيم ان يسعى إليها هي تلك التي يتحدد بها واجب الإنسان ، ومن يرى بأن الخير هو خلاص النفس من سعيها المادي باتصالها بالواحد الأحد ، وهناك من يصف الخير بكل ما هو طيب ونافع للإنسان فرداً أو جماعة [٧].

ثانيا : معنى الشر لغة واصطلاحا .

أما الشر في اللغة قال ابن فارس " الشين والراء أصل واحد يدل على الانتشار والتطاير "[٨]، والشر خلاف الخير وهو السوء والفساد ومنه الشرر ، وهو ما يتطاير من النار ومفردها شررة أي يتطاير دسماً[٩].

أما المعنى الاصطلاحي للشر فلا يختلف عن المعنى اللغوي فقد عبر العلماء عن اصطلاح الشر بقولهم : " وهو عدم ملائمة الشيء الطبع "[١٠]، أي أن الشر اسم جامع للرذائل والخطايا والفساد والسوء .

ثالثا : ابن حزم الاندلسي (حياته ومنهجه) .

هو علي بن أحمد بن سعيد بن غالب[١١]، بن صالح بن خلف بن معدات بن سفيان بن يزيد الفارسي [١٢]، وكنيته أبو محمد وشهرته ابن حزم " أصل آبائه الادنين من قرية منت نشيم من إقليم الزاوية من عمل أوله من كورة ليلة "[١٣]، ولد بقرطبة ستة واربع وثمانين وثلاث مائة[١٤] ، في ربض منية المقبرة بالجانب الشرقي بالقرب من مدينة الزاهرة مقر حكم المنصور ، ولقد ذهب أغلب الذين ترجموا لابن حزم الى التأكيد على أصله الفارسي نسبة إلى جده خلف بن معدات بن يزيد[١٥].

تفرد ابن حزم بتمسكه وتوظيفه للمنهج الظاهري الذي يعتمد على نص القرآن ونص الحديث الموثوق ، وعالج من خلاله القضايا الخلقية الكبرى من تحليل القضاء والقدر وإبراز حرية الانسان دور الانسان فيها بما ينعكس على دوره الخلقي وسلوكه الواقعي[١٦]، وأكد على قدرة هذا المنهج وملائمته لمواجهة ظروف العصر المتردية .

رابعا : معنى الخير عند ابن حزم الاندلسي .

يتمثل الخير عند ابن حزم في صورتين : الأولى أن الخير ما حدده الله ورتبه وقام به الإنسان ، وسمى فاعله محسناً[١٧]، والثانية ما سعى إليه الإنسان دوماً ، باعتباره الفرض الذي اتفق عليه جميع الناس ، وهو طرد الهم ، ويقول " تطلبت غرضاً استوى الناس كلهم في استحسانه ، وفي طلبه ، فلم اجده إلا واحداً وهو طرد الهم"[١٨].

وقد اهتم ابن حزم بالصورة الثانية في كتاباته الفلسفية فميزها عن أشباهها .

١- أشباه الخير :

يتحدث ابن حزم عن اللذات باعتبارها أحد الاهداف التي يسعى اليها الإنسان ، الا ان اللذات تتفاوت في الدرجة فهي نوعان :

لذة نفسية ، ترتبط بالقوة العاقلة في الإنسان ، ولذة حسية ترتبط بالقوى الحسية .

يتميز النوع الأول من اللذة بتفوقه وسموه على اللذة من النوع الثاني ، ويرجع ذلك إلى طبيعة الباعث عليها ، ويقول ابن حزم : " إن لذة العاقل بتميزه ، ولذة العالم بعلمه ، ولذة الحكيم

بحكمته ، ولذة المجتهد لله تعالى باجتهاده ، أعظم من لذة الاكل بأكله ، والشارب بشربه ، والواطئ بوطئه ، والكاسب بكسبه ... "[١٩].

إن لذة النوع الأول حالة ترتبط بوصول الإنسان الى ضرب من الادراك الذاتي للحقيقة ، فهي اقرب الى الخير من اللذة الحسية ، التي تخضع لسيطرة الحواس ورغبات الجسد ، فالسعي للذات هروب من هموم اضدادها " وإنما أكل من اكل ، وشرب من شرب ، ليطردوا عن انفسهم هم اضداد هذه الهموم ، وسائر الهموم "[٢٠].

يتفق التصور السابق للذة مع ذاك الذي نادى به أبو بكر الرازي ، فاللذة اولاً هي في التخلص من الأذى المقابل لها ، أنها " ليست بشيء سوى الراحة من الالم "[٢١]، والألم ليس بشيء سوى الخروج عن الطبيعة ، والطبيعة ليست بألم ولا لذة "[٢٢]، وبالتالي فليس للذة الحسية وجود ذاتي ، لكنها صورة سلبية للألم .

تعود أصول هذه النظرية إلى ابيقور ، الذي عرف اللذة بأنها " التحرر من الألم ، سواء الجسدي ، أو العقلي "[٢٣]، وذهب أيضاً إلى أن لذات العقل وآلامه ، أهم بكثير من لذات الجسم وآلامه[٢٤]، لقد سبق لديمقرطس أيضاً أن مجد اللذة العقلية واعلى من قيمتها بالإضافة إلى اللذة الجسمية[٢٥]، ومن ثم فأن هناك أكثر من مصدر يحتمل أن يكون ابن حزم قد وقف على النظرية من خلاله . تتميز قيمة اللذة عند ابن حزم انها نسبية لأنها لا تطلب لذاتها فمن " الناس من يبغض اللذات بطبعه ، ويستنقص طالبها "[٢٦]، الأمر الذي يدل على أن اللذة وأن طلبها الإنسان دائماً او في بعض الأوقات فأنها ليست خيراً في ذاتها.

٢- علاقة الخير باللذة :

تبين مما سبق أن اللذة عند ابن حزم نوعان : لذة عقلية ولذة حسية مما يعني أنها ذات قيمة تتفاوت بحسب نوعها ، أما الخير في ذاته فغرض " استوى الناس كلهم في استحسانه وطلبه "[٢٧] ، باعتباره غاية في ذاته وهذا " مذهب قد اتفقت الأمم كلها منذ خلق الله تعالى العالم ، إلى أن يتناهى عالم الابتداء ويعاقبه عالم الحساب على أن لا يعتمدوا بسعيهم شيئاً سواه "[٢٨].

أن تفاوت قيمة اللذات فيما بينها ، قد اسقط عنها قيمتها الذاتية أنها لا تصل بالإنسان إلى السعادة التي يرجو لكنها تساعد في أحداث سعادات جزئية وبهذا يخالف ابن حزم ما ذهب إليه ارمتيب من أنه " ليس ثمة لذة تفضل في ذاتها لذة أخرى "[٢٩].

أما ان اللذتين العقلية والحسية مختلفتان عند ابن حزم " فبرهان ذلك أن الحكيم والعالم ، والعامل ، واجدون لسائر اللذات ، كما يجدها المنهمك فيها ويحسها كما يحسها المقبل عليها ، وقد

تركوها واعرضوا عنها وآثروا طلب الفضائل عليها ، وإنما يحكم في الشيئين من عرفهما لا من عرف أحدهما ، ولم يعرف الآخر "[٣٠].

لقد وقفت الفلسفة الخلقية اليونانية من اللذة وأنواعها مواقف مختلفة ، فذهب افلاطون الى اعتبار اللذة ضرباً من الخير ، وليست هي الخير[٣١]، وقسم ارسطو اللذات الى نوعين : الأول : هو اللذة العقلية وتقاس بدرجة نقائها من الحزن والشهوة " مثل لذة التأمل والنظر "[٣٢]، والثاني هو اللذة الحسية ، ويسميها " اللذة في الجسم "[٣٣]، وتتصف هذه اللذة بالإفراط ، لذلك فأنها ليست خيراً ، لأن كل صفة مالت الى الافراط تصبح رذيلة .

أما الموقف الثاني من اللذة في الفلسفة الخلقية اليونانية فيتلخص في التوحيد بينها وبين الخير الاقصى، وهذا هو الموقف الذي تبناه كل من ارستيب وابيقور . أما اللذة عند ارستيب فهي العمل الفاضل الذي يؤدي الى خير جديد . " لأنه ينشأ عن بصيرة وإدراك عقلي للفعل ، كوسيلة تؤدي إلى هذا الخير ، وتسعى كل الكائنات الحية لهذا مسوقة بدوافعها الطبيعية في حين تفرق عن ضدها وهو الالم"[٣٤]، ويتضح ذلك في اللذة الحسية .

وقد رأى ابيقور كما رأى ارستيب " أن اللذة هي الخير الوحيد الاقصى وأن الالم هو الشر الوحيد"[٣٥].

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

٣- الخير في ذاته :

ينتهي الخير بالإنسان الى ما يسميه ابن حزم بـ " طرد الهم " وهو الصفة السلبية للسعادة الإنسانية ، وتتصف هذه السعادة بأن قيمتها كامنة فيها ، وأن جميع الناس يسعون اليها ، يقول ابن حزم : " تطلبت غرضاً استوى الناس كلهم في استحسانه وفي طلبه ، فلم أجده إلا واحداً وهو طرد الهم ، فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا في استحسانه فقط ، ولا في طلبه فقط، ولكن رأيتهم على اختلاف أهوائهم ، ومطالبهم ، تباين هممهم وإرادتهم، لا يتحركون حركة أصلاً إلا فيما يرجون به طرده ، ولا ينطقون بكلمة أصلاً الا فيما يعانون به إزاحته عن أنفسهم "[٣٦].

لقد أكد ابن حزم ان طرد الهم مذهب للناس يسعون اليه ، إلا أنه لم يصرح بان السعادة هي الفرض الاقصى لسببين : الأول ان السعادة هي التعبير المطلق عن الراحة الإنسانية ، وهذه لا تكون في الدنيا ، إذ أن السعادة أمر مشترك بين عالمي الدنيا والاخرة وهي كل لا يتجزأ

، أما الثاني فأن الدنيا دار ابتلاء وعمل ، وخاصة بعد هبوط النفس الى الجسد ، فيشتغل الإنسان بأمور دنياه المادية ، ويتعلق بها ، فيألم لفقدها ويهتم لذلك فطرد الهم " مذهب اتفقت الأمم على أن لا يعتمدوا بسعيهم شيئاً سواه ، وكل غرض غيره ، ففي الناس من لا يستحسنه ، إذ في الناس من لا دين له ، فلا يعمل للآخرة وفي الناس من أهل الشر من لا يريد الخير ولا الآمن ولا الحق وفي الناس من يؤثر الخمول بهواه ، وإرادته عن بعد الموت ، وفي الناس من لا يريد المال ، ولا يؤثر عدمه على وجوده "[٣٧]، وبما أن طرد الهم غاية فأنه يحتاج الى وسائل لبلوغه منها :

أ- العمل لله :

ينظر ابن حزم الى " العمل لله " باعتباره فعلاً ذا طبيعة مزدوجة فهو وسيلة بالنظر الى ما يترتب عليه من نتائج أخروية ، مثلما انه غاية مطلوبة لذاتها ، يقول : أن " كل أمل ظفرت به فعقباه حزن أما بذهابه عنك ، واما بذهابك عنه .. الا العمل لله (عز وجل) فعقباه على كل حال سرور في عاجل وآجل ، اما في عاجل فقلة الهم بما يهتم به الناس، وأنك به معظّم من العدو والصديق ، واما في الآجل فالجنة "[٣٨].

ان العمل لله في جوهره فعل اخلاقي يؤدي لذاته ، ومن ثم فأنه يختلف عن الافعال الغائية والنفعية كطلب المال الذي يراد منه طرد هم الفقر عن النفس ، او طلب العلم لطرد هم الجهل في انه الفعل الذي يتضمن قيمته في ذاته ، انه فعل بريء " من كل عيب خالص من كل كدر "[٣٩]، لذا فأن فاعله متمسك به لما له من قيمة فهو " أن قصد بالأذى سر ، وأن نكبة سر ، وأن تعب فيما سلك فيه سر ، فهو في سرور متصل ابداً "[٤٠]، لما يتضمنه هذا العمل من قيمة ذاتية مطلقة .

ينتج عن ارتباط العمل لله بالثواب الاخروي دون الدنيوي ، أن يصير دعامة للحياة الفاضلة ، فالإنسان الفاضل لديه اليقين بالجزاء العادل ، فهو سعيد وان سيق الى السجن او قرع بالعصا او جلد بالسياط أو مات صلباً ، اما من يتحلى بالفضائل من أجل الدنيا فقد لا يستمر على درب الفضيلة ، لأن اللذة أو المنفعة تتحكم في سلوكه .

ب- النية الطيبة :

يدرك ابن حزم مكانة " النية الطيبة " في تحقيق السعادة الإنسانية التي تتمثل في طرد الهم ، او الراحة النفسية ، العقلية ، يقول : " رأيت أكثر الناس الا من عصم الله تعالى وقليل ما هم ، يتعجلون الشقاء لهم والتعب لأنفسهم في الدنيا ، ويحتقبون عظيم الاثم الموجب للنار في الاخرة ، بما لا يحظون معه بنفع أصلاً من نيات خبيثة يخبون عليها من تمنى الغلاء المهلك

للناس وللصغار من لا ذنب له وتمني أشد البلاء لمن يكرهونه ، وقد علموا يقيناً أن تلك النيات الفاسدة لا تعجل لهم شيئاً مما يتمنونه أو يوجب كونه وانهم لو صفوا نياتهم وحسنوها لتعجلوا الراحة لأنفسهم وتفرغوا بذلك لصالح امورهم "(٤١).

إن صاحب النية الطيبة انسان حق ، يتعاطف مع الناس من حوله " يألم لآلام الاخرين ليتحاشى ايلامهم او يبذل وسعه لتخفيف آلامهم ، كما أن من يسعد بمسرات الاخرين يتحاشى أن يعكر عليهم صفوهم ، بل أنه ليفكر جاداً في انمائها "(٤٢).

لقد اعتبر الرواقيون الموقف النفسي ، الركن الاساسي في السعادة الإنسانية التي تتوقف على اللذات الإنسانية ، أكثر مما تتوقف عندهم على الظروف الخارجية المحيطة بالإنسان ، إذ " ترى فقط من خلال الفعالية العقلية أو الفضيلة "(٤٣)، وترتبط بالإرادة الإنسانية التي تحمل في ذاتها كل خير أو شر (٤٤)، ان الافعال الخارجية ليست حسنة او قبيحة في ذاتها ، اذا ما فصلت عن الارادة العاقلة التي تحدثها وبالتالي فأن " الخير هو ما يفعله المرء مع حسن النية والشر ما يفعله مع سوء النية "(٤٥).

وواضح مما سبق ان تصور ابن حزم للسعادة الإنسانية يكشف عن تأثر واضح بالفلسفة الرواقية وهو امر لعبت حياته المضطربة دوراً كبيراً في تبنيه ، فالتنقل والاضطهاد جعلت من السكينة ذروة السعادة في نظره .

ج- السيطرة على الذات :

تتنازع الإنسان قوى النفس المختلفة ، فتنوس حياته بين قطبي الانجذاب والامتناع ، مما يؤدي الى اضطرابه، وتكدير صفو سكينته ، ومن هنا يدعو ابن حزم الى توطين النفس على اعتبار ما تكره والامتناع عما تحب ويقول : " وطّن نفسك على ما تكره ، يقل همك إذا أتاك ولم تستضر بتوطينك أولاً ، ويعظم سرورك ويتضاعف إذا أتاك ما تحب مما لم تكن قدرته "(٤٦).

كما يدعو الى تكون حياة الإنسان في اليقظة بمثل سكينة حياته في النوم لأن المرء " إذا نام خرج من الدنيا ، ونسي كل سرور وكل حزن ، فلو رتب نفسه في يقظته ، على ذلك أيضاً لسعد السعادة التامة " (٤٧).

معلوم ان السيطرة على الذات والتحرر من سلطان الرغبات والحاجات من ابرز ما دعت اليه الرواقية التي نادت بان الطبيعة قد غرست فينا رغبات قوية في اشباع الحاجات الطبيعية من طعام وشراب ، فإذا صار الإنسان عبداً لهذه الحاجات ، كثر همه وللخلاص من هذا البؤس يدعو الرواقيون الإنسان الى التحلي بإرادة قوية لكبح جماح هذه الرغبات والتطلعات

والاتجاهات لكي ينعم بالسلام ويشعر بالسكينة والهدوء ، فحينئذ فقط لن يتألم الإنسان لأنه لن يهتم لفقد شيء أو ضياع ثروة"[٤٨].

د– دور العقل في تحقيق السعادة :

إن ادراك الإنسان للحقيقة ، يوسع من مجال الاختيار المتاح له ويبصر قوى النفس بحاجاتها ، ولهذا فأنه وسيلة هامة لطرد الهم الناتج عن سوء الاختيار ، يقول ابن حزم : " لو لم يكن من فائدة العلم والاشتغال به ، الا انه يقطع بالمشتغل عن الوساوس المضنية ومطارح الآمال التي لا تفيد ، غير الهم ، وكفاية الافكار المؤلمة للنفس ، لكان ذلك أعظم داع اليه "[٤٩]، غير ان العقل لا يكتفي بالقدر السابق ، بل يولد السعادة في الإنسان نتيجة كشفه للأمور الخفية [٥٠]، وإزالته الهم الناتج عن غياب الحقائق عنه .

أن معرفة الإنسان بالحقيقة تحرره من عيوبه الهيجان والغضب والتخبط ، فالمطلع على الحقائق يألم لما يلحقه من سوء ، لكنه يظل ساكن النفس ، مطمئناً يقول ابن حزم عن نفسه " قد عابني... بعض من غاب عن معرفة الحقائق، اني لا آلم لنيل ما نال مني ... اما انا فأني أن قلت لا آلم لنيل ما نال مني لم أصدق ... لكني قد قصرت نفسي على ان لا اظهر لذلك غضباً ، ولا تخبطاً ، ولا تهيجاً[٥١].

ان السكينة الناتجة عن المعرفة عند ابن حزم هي ابرز ما يتميز به الحكيم عند الرواقيين ، فالمعرفة التي عنده قد حررته من الاخطاء والعثرات [٥٢]، كما يتمتع بالسكينة والراحة النفسية ، لأنه يعد خيرات الروح الاشياء الوحيدة القيمة [٥٣]، فيتحرر بالتالي من علائق الشهوة والحاجة[٥٤]، هذا بالنسبة لمعنى الخير عند ابن حزم الاندلسي ، اما الشر فسوف يتم التعرف عليه في المبحث الثاني .

المبحث الثاني : الشر عند ابن حزم الاندلسي

اولا:– الشر الاقصى :

إذا كان " طرد الهم " أسمى غاية يسعى اليها الإنسان ، فأن هذا الهم هو أعظم شر يسعى الإنسان الى الخلاص منه ، وعلة الشر هي " الطمع " وهو خلق ذميم ، لما يؤدي اليه من نتائج " فالطمع سبب الى كل هم سواء في الاموال او الاحوال " [٥٥].

تتركب رذيلة الطمع من الصفات المضادة للفضائل الاربع الرئيسة : " النجدة ، والجود ، والعدل ، والفهم " وهي " الجبن ، والشح ، والجور ، والجهل "[٥٦].

لقد بين الفارابي من قبل ان الشر ضربان : شر يقابل الشقاء المقابل للسعادة ، وشر ناتج عن كل ما يوصل الى هذه الدرجة [٥٧]، ويتفق ابن حزم في تعريفه للشر مع هذا التعريف " فالهم " عنده هو المقابل للسعادة ، اما الوسيلة المؤدية اليه فهي " الطمع " .

ثانيا:– الرذائل :

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

أ – الكذب :

يعرف ابن حزم الكذب بانه : الاخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه "[٥٨]، تشويهاً للحقائق ووضعاً للأشياء في غير مواضعها ، الكذب لفظ عام يعم كل انكار للحقائق ، فمن انكر الله تعالى فهو كاذب ، والمخبر عن الحقيقة يغير ما هي عليه كاذب ، والقائم بالعمل على غير ما يجب كاذب ، يقول ابن حزم : " لا شيء اقبح من الكذب لأن الكذب جنس ، والكفر نوع تحته "[٥٩].

تتركب رذيلة الكذب من ثلاث رذائل هي : الجور ، الجبن ، والجهل" لأن الجبن يولد مهانة النفس ، والكذاب مهين النفس ، بعيد عن عزتها المحمودة "[٦٠]، والكذاب ظالم لأنه تعدى فيما يخبر به الى وجه ليس ينبغي له الاخبار عنه ، فهو قد تعمد التجاوز عن الحق ، وهو جبان ، لأن كذبه تغطية لعجزه وخوره وفناء صفات نفسه الغضبية ، الحامية لخصوصياته المدافعة عن ان يتعدى عليه، وجاهل لأنه لا يدرك حقائق الاشياء .

الكذب على العموم ، من أقبح الصفات لأنه يؤدي الى ايقاع الضرر ومن ثم فأن الأولى بالإنسان أن يسعى إلى الصدق لما فيه من خير وما يؤدي اليه من سعادة ، غير ان الكذب قد يؤدي في بعض الاحيان الى نفع أكبر مما يؤدي اليه الصدق ، وقد يدفع رذيلة أعظم من الرذيلة التي يتسبب بها .

ميز ابن حزم بين الكذب " المباح " والكذب اللا اخلاقي ، وقد حدد الكذب المباح في اربع صور :

١- كذب الرجل على أمرأته لإصلاحها [٦١]، وفيما يراضيها به[٦٢]، ولا يؤدي الكذب في هذه الحالة إلى ضرر ما ، بل تبنى عليه سعادة أسرة وحفظها من الهموم ، وفي هذا مؤشر على حرص ابن حزم على بناء الأسرة .

٢- كذب الحامي لمظلوم من سلطان جائر خوف قتله ، وسلبه ماله ظلماً[٦٣]، أن الظلم رذيلة ومن ثم فأنه يجب حماية النفس والغير من الوقوع فيها ، فإذا استطاع الإنسان ردع الظلم بما لا ضرر فيه لأحد فأن الكذب يكون مقبولاً لأنه غير مؤذٍ مع أنه أخبار عن الشيء بما ليس عليه .

٣- الكذب في الحرب [٦٤]، وهو ما يوصل به الى ضرر اهل الشر والبغي [٦٥].

٤- الكذب من أجل اصلاح ذات البين[٦٦]، بأن يحكي خيراً أو يجحد شراً [٦٧]، فالمجتمع محتاج الى الطمأنينة والامن ولا يكون ذلك الا بالحد من الخصومات .

إذا حللنا الكذب في ضوء الحديث المشهور " لا ضرر ولا ضرار "[٦٨]، فأنه يعني ان الكذب أحد الطرق التي يقع بها الضرر ، ويكون ذلك بثلاثة طرق : الأول ان الضرر نفسه منتف في الشرع ، وادخال الضرر بغير حق منتف كذلك ، والثاني ايقاع الضرر على الغير بما ينتفع به موقعه[٦٩]، واما الضرار وهو الوجه الثالث فهو " ان يدخل على غيره ضرراً بلا منفعة له به كمن منع ما لا يضره ولا يتضرر به الممنوع " [٧٠]، واضح من هذا أن الكذب يأخذ حكمه الخلقي من الحكم المقرر لنتيجته المتمثلة بإيقاع الضرر ، بما لا فائدة فيه أما إذا أخذ جانب النفع في الكذب بان لا يقع به الضرر وان ينتفع به فأنه يكون فعلاً خلقياً .

ب- النميمة :

النميمة ضرب متعمد من الكذب ، وتعد بمثابة الصورة المتطرفة من تلك الرذيلة ، إذ يدرك فاعلها ما تؤدي اليه من فتنة وتشويه للحقائق ، وتنشأ من نتن الأصل ورداءة الطبع ، وفساد الطبع كذا وخبث النشأة" [٧١] .

للنميمة آثار سلبية على المستويين ، الفردي والاجتماعي فهي من جهة أولى سلوك يرتبط بدوافع لا اخلاقية ، ويرمي الى تحقيق نفع أو إيقاع ضرر ، وقد تؤدي الى سفك الدماء ، وهتك الاستار ، اما على المستوى الاجتماعي فالنميمة تزعزع الممالك وتنقض الأمم يقوم ابن حزم : " ما هلكت الدول ، ولا انتقضت الممالك ، ولا سفكت الدماء ظلماً ، ولا هتكت الاستار بغير النمائم والكذب ، ولا أكدت البغضاء الا بهما "[٧٢].

ج- الحرص :

تعد هذه الرذيلة حلقة تصل بين رذائل عظيمة وجوهرها التعلق بالأشياء وسيطرة الحاجات على قوى النفس ويتعارض هذا مع مفهوم ابن حزم للسعادة باعتبارها حالة من الاستقلال والتحرر عن الاشياء ، وتوطين للنفس على ذلك [٧٣]، والحرص ناتج عن الطمع والطمع متولد عن الحسد، والحسد متولد عن الرغبة، والرغبة متولدة عن الجور والشح والجهل، فالطمع يقصد الى حيازة كل شيء ، مما يؤدي الى الهم والذل ومهانة النفس ، والحسد تمني زوال النعم عن الغير ، وهذا دليل على شدة سيطرة الشره.

ان الحرص بذرة لشرور ورذائل عظيمة منها : الذل والسرقة والغصب ، والزنى والقتل والعشق ، والهم والفقر ، والمسئلة لما بأيدي الناس لأن الحرص هو اظهار ما استكن في النفس من الطمع [٧٤]. وبعد ان وضحنه معنى الشر ناتي على بيان الأثر التربوي والأخلاقي التي يتوقف عليها فعل الخير والشر .

ثالثا : الاثر التربوي والاخلاقي لفعل الخير والشر :

يعترف ابن حزم بوجود اخلاق في الإنسان تزيد او تنقص بالتطبع[٧٥] ويعرف الطبع بانه : " قوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه "[٧٦]، انه القدرة أي أن يكون ممكناً له التصرف في العلوم والصناعات ان لم يعترضه آفة[٧٧].

وينبه ابن حزم الى ان ما تبنيه التربية الخلقية من اخلاق في الإنسان يفوق مسلك الإنسان الخير بالطبع ، فالإنسان بطبعه لا يميز بين الاخلاق الفاسدة ، والاخلاق الحسنة وهو يعتاد ما هو عليه ، فيوشك أن يقع في ضده ، اما من غالب طبعه الفاسد وتحول الى افعال الفضيلة ، فقد دل بهذا على قوة عقله ، وفضل عنايته ، مما أوصله الى هذه الدرجة ، يقول ابن حزم : " لا عيب على من مال بطبعه الى بعض القبائح ، ولو انه اشد العيوب واعظمها بل يكاد يكون احمد ممن اعانه طبعه على الفضائل ، ولا تكون فعالية الطبع الفاسد ، الا عن قوة عقل فاضل "[٧٨]، استطاع ادراك الفرق بين الرذيلة والفضيلة ، فغالب الاولى من اجل الثانية فبالتربية يصير الإنسان فاضلاً .

ويبرز ابن حزم اهمية القدوة اعني الاحتذاء بالانموذج الرسول (ص) [٧٩]، كم يبرز اهمية العادة في حصول الفضائل، فالعادات تسهل فعل الخير والشر ، لما للعادة من تأثير باعتبارها مسلكاً مكتسباً .

رابعا : الخبرات الطفولية واثرها في الحياة الخلقية

تتضافر عدة عوامل في توجيه الإنسان منذ الطفولة ، نحو العمل بمقتضيات العقل أو الشهوة قال ابن حزم : " قد علمنا أن الله عز وجل ركب في الإنسان طبيعتين متضادتين : أحدهما لا تشير الا بخير ولا تحض الا على حسن ، وهي العقل وقائدها العدل ، والثانية ضد لها لا تشير الا الى الشهوات ، وهي النفس وقائدها الشهوة"(٨٠).

يعطي ابن حزم للبيئة الأولى للطفل أهمية كبرى في تكوين شخصيته الخلقية ، وذلك بفعل محاكاته لما يجده من حوله ، أن خيراً فخير وأن شراً فشر ، ويبقى لهذه التجربة أثرها الكبير الذي يضاهي الطبع ، ولقد أخبرنا ابن حزم عن نفسه أنه أحب جارية شقراء الشعر في صباه، فما استحسن منذ ذلك الوقت سوداء الشعر ولو أنه على الشمس أو على صورة الحسن نفسه (٨١)، ويقول : أنه يجد ذلك في أصل تركيبه ، بحيث أنه لم تعد تطاوعه نفسه على غيره . أما السبب في هذا فيرجع إلى أن والده لم يكن يستحسن الا شقراوات الشعر فاستكثر منهن واعتاد ابن حزم رؤيتهن في المنزل الذي عاش فيه .

يدعو ابن حزم الوالدين الى الاهتمام بتربية الاطفال من سن الخامسة قال : " الواجب على من ساس صغار ولدانه وغيرهم أن يبدأ منذ أول اشتدادهم وفهمهم ما يخاطبون به وقوتهم على رجع الجواب وذلك يكون في خمس سنين أو نحوها من مولد الصبي"(٨٢). فيحافظوا عليهم من سماع الكفر وترك الصلاة أو الاكل في رمضان أو شرب الخمر والانس اليها (٨٣)، لأنه يسهل عليهما شرائع الكفر(٨٤)، وفي ذلك اعتياد الطفل على الباطل وفي هذا تسهيل للرذائل .

كما يجب ان يدربوا الصغار ويعلموا شرائع من الصلاة والصوم(٨٥)، وهذا فرض على الأب تجاه ابنه لأن الدين يؤدي الى إصلاح " الأخلاق النفسية وإيجاب التزام حسنها ، كالعدل والجود والعفة ... الصدق .. والنجدة .. واجتناب سيئها "(٨٦). وفي " إصلاح النفس ومداواتها من فسادها ، مداواة الجسد وإصلاحه "(٨٧)، في هذه السن تبدأ مرحلة التلقي عن الشيوخ والمعلمون ، فيعطي الاطفال أول درس خلقي ، وهو أن لا يتزيدوا في حسن الخط ، لأن في ذلك داع للتعلق بالسلطان (٨٨)، فيفني دهره أما في ظلم الناس وأما في تسويد القراطيس ، بتواقيع بعيدة عن الحق ، مشحونة بالكذب والباطل ، فيضيع زمانه باطلاً وتخسر صفقته(٨٩).

يتعرض الطفل في هذه المرحلة إلى كثير من العوامل المؤثرة في تطوره الخلقي ، ومن أهمها نوعية العلوم التي يتلقاها ، والمعلم الذي يدرسه ، والطلاب الذين يدرس معهم ، أما المعلم فيجب أن يتحلى بخصال عديدة : اهمها أن يكون ناصحاً في صناعته ، ملماً بعلمه ، لا يرضى بالغش والتمويه(٩٠)، وأن يكون متحمساً ذا حساسية للقيم الخلقية .

يبصر الطالب في هذه المرحلة أيضاً بشروط طلب العلم ومنها أن لا يطلبه ليفخر أو ليمدح به أو ليكتسب به مالاً أو جاهاً [٩١]، بل " يطلبه لينتفع به وينتفع به غير في داره العاجلة وداره الآجلة "[٩٢]، كما ينبه الطالب الى ضرورة التحلي بصفات منها أن لا يذم من العلوم أو يعجب بما علم ، ولا يحسد من فوقه حسداً يؤديه الى تنقيصه وأن لا يحقر من فوقه ، ولا يكتم علمه ، ولا يتكلم فيما لا يعلم ، وأن يستخدم تقوى الله في سره وجهره[٩٣]، وأن يتحلى بالموضوعية وعدم التقول على الغير ، وبخاصة الخصم في مناظرة [٩٤].

تؤدي هذه العوامل التربوية الى اهتمام الطالب بكل شيء ، اهتمام من يوازن بين العلوم مدركاً أهمية طلبها فيوسع من دائرة مدركاته ويتحرر عقله من التقليد المرذول .

وقف ابن حزم موقفاً صارماً من التقليد باعتباره تبعية تنم عن عدم تبصر ، فهو انكار للعقل وقبول بغير برهان [٩٥]، وسير على مقتضى الالف والعادة غير الواعية ، التقليد كما يقول ابن حزم : " هو اعتقاد الشيء لأن فلاناً قاله ، مما لم يقم على صحة قوله برهان "[٩٦]، لذلك فأن التقليد وسيلة من وسائل اكتساب الرذائل ، وجحد الفضائل ، فهو انكار للعقل الذي تبنى به الحياة الخلقية وتتبع الاثار السلبية للتقليد من اعتقاد المقلد أن القدوة التي يسير على نهجه فاضل مصيب في كل ما يأتيه أما لقرابة تربطه معه ، او لاعتقاده صوابه ، وقدسية سيرته يقول : " إياك وتقليد الآباء فقد ذم الله عز وجل ذلك ولو كان محموداً لعذر من وجد آبائه زناة أو سراقاً ، أو على بعض الخلال التي هي أخبث مما ذكرنا في أن يقتدى بهم ، وإياك والاغترار بكثرة صواب الواحد وتقبل قوله واحدة ، بلا برهان فقد يخطئ في خلال صوابه في ما هو ابين واوضح في كثير مما أصاب فيه "[٩٧]،

وختاماً لما ذكرناه فان التربية الخلقية تحتاج الى وسائل لتحقيق الغايات الخلقية التي تسعى اليها ومن بين هذه الوسائل التعليم حيث يرى ابن حزم ان العلم من بين وسائل التربية أكثرها تأثيراً لأنه يبصر الإنسان بالفضائل وينفره من الرذائل [٩٨]، وبهذا تصير التربية الوسيلة الفعالة لترسيخ الخلق وجعل السلوك الفاضل إحدى العادات التي تسهل الخير والشر[٩٩] .

كذلك وجود الترغيب والترهيب او الثواب والعقاب إذ تشتمل نفس الإنسان العاقل على القوى الشهوية والغضبية والأولى مرتبطة باللذة والثانية مرتبطة بالخوف والاندفاع والآخرة أهم وسائل الترغيب والترهيب ، إذ يؤكد ابن حزم : " أن الجنة حق وأنها دار النعيم ابداً لا تفنى ولا يفنى أهلها .. وأن النار حق وأنها عذاب ابداً لا يفنى أهلها ابداً بلا نهاية" [١٠٠] ، ومن هنا يسعى

الإنسان الى تجنب الشر خوف النار ، واكتساب الفضائل والسلوك الخير طمعاً في النعيم ، وبذلك فالجنة والنار أكبر رادع للنفس عن الظلم والانكباب على اللذائذ والجري مع الهوى .

الخاتمة

ختاماً لما ذكرنا نجد بان الفكر الإنساني يتميز بتواصله حيث يأخذ اللاحق من السابق، ويفيد منه وهذا ما قمنا به من الاستفادة من مؤلفات السابقين وعرض لأفكارهم ونظرياتهم ، وهذا ما تميز به الفيلسوف الحقيقي او المفكر من ابرازه وفهمه لتراث السابقين عليه . ويبرز ذلك من خلال فهمه لتراث السابقين وقدرة منهجه على حل المشكلات الناتجة عن التصورات السابقة .

ولهذا عالج ابن حزم كثيراً من الموضوعات التي عالجها الفلاسفة السابقون عليه سواء كانوا من اليونان أم من المسلمين ومن بين هذه الموضوعات موضوع الخير والشر حيث حدده ابن حزم بالإنسان ، فالقتل لا يكون شراً الا إذا أوقعه الإنسان على غيره بلا سبب يوجبه ، والعدل خير لا يحمده الله تعالى الا اذا أوقعه الفرد على آخرين .

ايضاً ذكر ابن حزم بان الخير ينتهي بالإنسان الى ما أسماه بطرد الهم التي هي الصيغة السلبية للسعادة الإنسانية حيث تتصف هذه السعادة بان قيمتها كامنة فيها .

فطرد الهم هو الغرض الذي يستوي الناس كلهم في استحسانه وطلبه وعلى هذا الأساس يفسر ابن حزم حركة حياة البشر فالكل انما يسعى في طرد الهم عن نفسه ، وعليه فليس الأمر كما ظن بعضهم من ان ابن حزم امن بان الهم دائماً شراً ، ويؤكد لنا الاقتداء بالرسول محمد (ص) فهو القدوة في كل خير والذي اثنى الله تعالى على خلقه والذي جمع الله تعالى فيه اشتات الفضائل وابعده عن كل نقص.

الهوامش

---

[١]() ابن حزم ، أبومحمد علي بن أحمد بن سعيد ، الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج٣ ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٩٨٣، ص ٦٦ .

[٢]() المصدر السابق، ج٣، ص١٠١ و ص٦٦ .

[٣]() المصدر السابق، ج٣، ص٦٦ ،ص١٠١ و ص١٠٥ .

[٤]() المصدر السابق، ج٣، ص٦٦ .

[٥]() المصدر السابق، ج٣، ص٦٦ .

[٦]() المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، دار المعارف ، ط٣، ٢٧٣/١ .

[٧]() البصري ، عويسيان التميمي ، موسوعة المعاجم الاسلامية العامة ، مصر ، ب.ت، ص٢٣ .

[٨]() احمد بن فارس بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق وضبط : عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع ، ج٣ ، ص١٨٠ .

[٩]() أنظر : الرازي ، زين الدين ، مختار الصحاح ، المحقق : يوسف الشيخ محمد ، الدار النموذجية ، بيروت ، ص٣٥٤ .

[١٠]() الجرجاني ، علي بن محمد بن علي الزين الشريف ، التعريفات ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ص١٠٩ .

[١١]() الحميري ، أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميري ، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الاندلس ، تحقيق : محمد بن ثابت الطنجي ، مكتب نشر الثقافة الاسلامية بالقاهرة ، ١٣٧١ ، ص٢٩٠ .

[١٢]() صاعد بن أحمد التغلبي الاندلسي ، طبقات الامم ، تقديم : محمد بحر العلوم ، المكتبة الحيدرية ، النجف ، ١٩٦٧ ، ص٩٨ .

[١٣]() المصدر السابق، ص٩٨ .

[١٤]() ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد ، وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، نشر احسان عباس ، ج٣، بيروت ، ب.ت، ص٣٢٥ .

[١٥]() عويس ، عبد الحليم ، ابن حزم الاندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري ، شركة سوزلر للنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٢ ، ص٢٤ .

[١٦]() الدياس ، حامد أحمد ، فلسفة الحب والاخلاق عند ابن حزم الاندلسي ، ط١ ، دار الابداع ، عمان ، ١٩٩٣ ، ص٧٠٦ .

[١٧]() قال ابن حزم " الخير أو الحسن هو ما اسماه الله تعالى حسناً وفاعله محسن " . ابن حزم ، الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج٣، ص٦٦ .

[١٨]() ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ، الاخلاق والسير في مداواة النفوس ، تحقيق وتقديم وتعليق : الطاهر أحمد مكي ، دار المعارف ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٨١ ، ص٥ .

[١٩]() المصدر السابق ، ص٤ .

[٢٠]() المصدر السابق ، ص٦-٧ .

[٢١]() أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، رسائل فلسفية ، منشورات الافاق الجديدة ، ج٥، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص١٤٨ .

[٢٢]() المصدر السابق ، ص١٥٣ .

[٢٣]() المصدر السابق ، ص١٦٧ .

[٢٤]() سد جويك ، المجمل في تاريخ علم الاخلاق ، ترجمة : توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي ، ط٥، دار النشر للثقافة ، ج١ ، الاسكندرية ، ١٩٤٩ ، ص١٧٤ .

[٢٥]() المصدر السابق ، ص٨٧ .

[٢٦]() ابن حزم ، الاخلاق والسير ، ص٦ .

[٢٧]() المصدر السابق ، ص٥ .

[٢٨]() المصدر السابق ، ص٥ .

[٢٩]() سد جويك ، المجمل في تاريخ علم الاخلاق ، ج١، ص١٠٨ .

[٣٠]() ابن حزم ، الاخلاق والسير، ص٤ .

[٣١]() عادل العوا ، المذاهب الاخلاقية ، عرض ونقد ، ج١، مطبعة جامعة دمشق ، ط٢، ١٩٦٢، ص٦٣ .

[٣٢]() ارسطو طاليس ، الاخلاق ، ترجمة : اسحق بن حنين ، عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، ط١، الكويت ، ١٩٧٩ ، ص٢٦٣ .

[٣٣]() المصدر السابق ، ص٢٦٦ ؛ وايضاً انظر : ص٢٦٧ .

[٣٤]() سد جويك ، المجمل في تاريخ علم الاخلاق ، ج١، ص١٠٧ .

[٣٥]() المصدر السابق ، ص١٧٣ .

[٣٦]() المصدر السابق ، ص١٧٣ .

[٣٧]() ابن حزم، الاخلاق والسير ، ص٥ .

[٣٨]() المصدر السابق ، ص٥ .

[٣٩]() المصدر السابق ، ص٤–٥ .

[٤٠]() المصدر السابق ، ص٧ .

[٤١]() المصدر السابق ، ص٧ .

[٤٢]() المصدر السابق ، ص١٢ ؛ ص٦٦ .

[٤٣]() اندريه كريسون ، المشكلة الاخلاقية والفلاسفة ، ترجمة : عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى ، ط٢، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، ١٩٥٢، ص١٩ .

[٤٤]() المصدر السابق ، ص٢٢ .

[٤٥]() المصدر السابق ، ص٢٩ .

[٤٦]() بين الرواقيون ان الخير والشر لا يحدث وفقاً لما يحدث للإنسان ، ولكن وفقاً لسلوكه الخاص وبذلك فأن الاحتكام الى المشاعر أكثر من الافعال . انظر : عثمان امين ، الفلسفة الرواقية ، مكتبة النهضة المصرية ، ط٢، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص٢٦١ .

[٤٧]() المصدر السابق ، ص٢٦١ .

[٤٨]() ابن حزم ، الاخلاق والسير، ص١٩ .

[٤٩]() المصدر السابق ، ص١٣. وانظر : ص٢٧ – ص٦٢ .

[٥٠]() جون هوسيرس، السلوك الانساني ، مقدمة في مشكلات علم الاخلاق ، ترجمة : علي عبد المعطي محمد ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٤، ص٦٩ .

[٥١]() ابن حزم ، الاخلاق والسير، ص١٤ .

[٥٢]() المصدر السابق ، ص١٤ .

[٥٣]() المصدر السابق ، ص٢٩ .

[٥٤]() المصدر السابق ، ص٢٩.

[٥٥]() المصدر السابق ، ص٢٩.

[٥٦]() المصدر السابق ، ص٢٩.

[٥٧]() المصدر السابق ، ص٥٠.

[٥٨]() المصدر السابق ، ص٥١.

[٥٩]() قال الفارابي : " الشر ضربان : احدهما الشقاء – المقابل للسعادة والثاني كل شيء شأنه أن يبلغ به الشقاء ، والشقاء شر على انه الغاية التي يصار اليها " . انظر : الفارابي ، فصول منتزعة ، تحقيق فوزي نجار ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧١، ص٨٠ .

[٦٠]() ابن حزم ، أبو محمد علي بن احمد بن سعيد ، الاحكام في اصول الاحكام ، تقديم : احسان عباس ، ط٢، دار الافاق الجديدة ،ج١، بيروت ، ١٩٨٣، ص٤١ .

[٦١]() ابن حزم الاخلاق والسير، ص٦١ .

[٦٢]() المصدر السابق ، ص٦١.

[٦٣]() المصدر السابق ، ص٦١.

[٦٤]() ابن حزم ، الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج٤، ص٦ .

[٦٥]() ابن حزم الاندلسي ، كتاب الجامع من كتاب الابطال وهو متن المعلى لابن حزم ، مخطوط ، مكتبة تشتريتي ، دبلن ، رقم ٤٨٥٦، ص١٨٣ .

[٦٦]() ابن حزم ، الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج٤، ص٦ .

[٦٧]() المصدر السابق ، ص٦ .

[٦٨]() ابن حزم ، مخطوط الايصال ، ص١٨٣ .

[٦٩]() ابن حزم ، الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج٤، ص٦ .

[٧٠]() ابن حزم ، مخطوط الايصال ، ص١٨٣ .

[٧١]() زين الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن رجب ، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم ، دار المعرفة ، بيروت ، ص٢٨٥ .

[٧٢]() انظر : المصدر السابق ، ص٢٨٧ –٢٨٨ .

[٧٣]() المصدر السابق ، ص٢٨٨ .

[٧٤]() محمد ابراهيم الكناني ، شذرات من كتاب السياسة ، مجلة تطوان، العدد ٥ ، المغرب ، ١٩٦٠ ، ص١٠٧ .

[٧٥]() المصدر السابق ، ص١٠٧ .

[٧٦]() قال ابن حزم : " وطن نفسك على ما تكره يقل همك إذا أتاك ولم تستطع بتوطينك أولاً ويعظم سرورك ويتضاعف إذا أتاك ما تحب من لم تكن قدرته . انظر : ابن حزم الاخلاق والسير، ص١٩ .

[٧٧]() ابن حزم ، الاخلاق والسير، ص٦٠ .

[٧٨]() المصدر السابق ، ص٦٠ .

[٧٩]() قال ابن حزم : لولا ان رسالتنا هذه " يعني الطوق " لم تقصد بها الكلام في أخلاق الانسان وصفاته المطبوعة ، والتطبع بها وما يزيد من المطبوع بالتطبع ما يضمحل من التطبع بعدم التطبع . انظر : ابن حزم : طوق الحمامة في الالفة والآلاف ، حققه وصوبه وفهرس له : حسن كامل الصيرفي ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر، ١٩٦٤ ، ص٧٨ .

[٨٠]() ابن حزم ، الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج٥، ص١٥ .

[٨١]() المصدر السابق، ج٥ ، ص١٦ .

[٨٢]() المصدر السابق ، ابن حزم ، الاخلاق والسير ، ص٨٥-٨٦ .

[٨٣]() قال ابن حزم : " من اراد خير الاخرة وحكمة الدنيا وعدل السيرة والاحتواء على محاسن الاخلاق كلها ، واستحقاق الفضائل بأسرها فليقتد بمحمد رسول الله (ص) . انظر : ابن حزم ، الاخلاق والسير، ص١٦-١٧ .

[٨٤]() المصدر السابق ، ص١٤٢ .

[٨٥]() ابن حزم ، طوق الحمامة ، ص١٢٢ ؛ ايضاً انظر : ابن حزم الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج٣، ص٥٠ .

[٨٦]() ابن حزم طوق الحمامة ، ص٢٨ .

[٨٧]() ابن حزم ، ابو محمد علي بن احمد بن سعيد ، رسائل ابن حزم ، تحقيق : احسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ج٤، ١٩٨٣ ، ص٦٥ .

[٨٨]() ابن حزم ، ابو محمد علي بن احمد بن سعيد ، المحلى ، نسخة مقابلة على تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر ، ج١ ، دار الفكر، ب.ت، ص٣٣٤ .

[٨٩]() المصدر السابق ، ص٣٣٤ .

[٩٠]() المصدر السابق ، ص٢٧٦ .

[٩١]() ابن حزم ، رسائل ابن حزم، ج٣، ص١٣٤ .

[٩٢]() المصدر السابق ، ج٣، ص١٣٤ .

[٩٣]() يرى ابن حزم ان صحبة السلطان تؤدي الى سوء الاخلاق في الدنيا وحياة الاخرة ، قال : ان ابتلى بصحبة سلطان ، فقد ابتلى بعظيم البلايا . انظر : ابن حزم ، رسائل ابن حزم ، ج٤، ص٧٦ .

[٩٤]() المصدر السابق ، ص٦٥ .

[٩٥]() المصدر السابق ، ص٧٦ .

[٩٦]() المصدر السابق ، ص٧٨ .

[٩٧]() ابن حزم ، رسائل ابن حزم ، ج٤، ص٧٥ -٧٦ .

[٩٨]() المصدر السابق ، ص٩١ .

[٩٩]() المصدر السابق ، ص١٤٠ .

[١٠٠]() ابن حزم ، الاخلاق والسير ، ص٨٦ .

قائمة المصادر

١. ابن حزم ، أبو محمد علي بن احمد بن سعيد، طوق الحمامة في الالفة والآلاف ، حققه وصوبه وفهرس له : حسن كامل الصيرفي ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر، ١٩٦٤ .
٢. ـــــــــــــ، الاحكام في اصول الاحكام ، تقديم : احسان عباس ، ط٢، دار الافاق الجديدة ،ج١، بيروت ، ١٩٨٣ .
٣. ـــــــــــــ ، الاخلاق والسير في مداواة النفوس ، تحقيق وتقديم وتعليق : الطاهر أحمد مكي ، دار المعارف ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٨١ .
٤. ـــــــــــــ ، المحلى ، نسخة مقابلة على تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر ، ج١ ، دار الفكر، ب.ت .
٥. ـــــــــــــ ، رسائل ابن حزم ، تحقيق : احسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ج٤، ١٩٨٣ .
٦. ـــــــــــــ ، الفصل في الملل والاهواء والنحل ، ج٣ ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٩٨٣.
٧. ـــــــــــــ ، كتاب الجامع من كتاب الابطال وهو متن المعلى لابن حزم ، مخطوط ، مكتبة تشتريتي ، دبلن ، رقم ٤٨٥٦.
٨. احمد بن فارس بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق وضبط : عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع.
٩. ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد ، وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، نشر احسان عباس ، ج٣، بيروت ، ب.ت .
١٠. أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، رسائل فلسفية ، منشورات الافاق الجديدة، ج٥، بيروت ، ١٩٨٢.
١١. ارسطو طاليس ، الاخلاق ، ترجمة : اسحق بن حنين ، عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، ط١، الكويت ، ١٩٧٩ .
١٢. اندريه كريسون ، المشكلة الاخلاقية والفلاسفة ، ترجمة : عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى ، ط٢، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، ١٩٥٢.
١٣. البصري ، عويسيان التميمي ، موسوعة المعاجم الاسلامية العامة ، مصر ، ب.ت.

١٤. الجرجاني ، علي بن محمد بن علي الزين الشريف ، التعريفات ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، بيروت ، ١٩٨٣.
١٥. جون هوسيرس، السلوك الانساني ، مقدمة في مشكلات علم الاخلاق ، ترجمة : علي عبد المعطي محمد ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٤.
١٦. الحميري ، أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميري ، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الاندلس ، تحقيق : محمد بن ثابت الطنجي ، مكتب نشر الثقافة الاسلامية بالقاهرة ، ١٣٧١.
١٧. الدياس ، حامد أحمد ، فلسفة الحب والاخلاق عند ابن حزم الاندلسي ، ط١ ، دار الابداع ، عمان ، ١٩٩٣ .
١٨. الرازي ، زين الدين ، مختار الصحاح ، المحقق : يوسف الشيخ محمد ، الدار النموذجية ، بيروت.
١٩. زين الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن رجب ، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم ، دار المعرفة ، بيروت .
٢٠. سد جويك ، المجمل في تاريخ علم الاخلاق ، ترجمة : توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي ، ط٥، دار النشر للثقافة ، ج١ ، الاسكندرية ، ١٩٤٩ .
٢١. صاعد بن أحمد التغلبي الاندلسي ، طبقات الامم ، تقديم : محمد بحر العلوم ، المكتبة الحيدرية ، النجف ، ١٩٦٧.
٢٢. عادل العوا ، المذاهب الاخلاقية ، عرض ونقد ، ج١، مطبعة جامعة دمشق ، ط٢، ١٩٦٢.
٢٣. عثمان امين ، الفلسفة الرواقية ، مكتبة النهضة المصرية ، ط٢، القاهرة ، ١٩٥٩ .
٢٤. عويس ، عبد الحليم ، ابن حزم الاندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري ، شركة سوزلر للنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٢.
٢٥. الفارابي ، فصول منتزعة ، تحقيق فوزي نجار ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧١ .
٢٦. محمد ابراهيم الكناني ، شذرات من كتاب السياسة ، مجلة تطوان، العدد ٥ ، المغرب ، ١٩٦٠ .
٢٧. المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، دار المعارف ، ط٣.

المصادر باللغة الانكليزية

1. Abu Bakr Muhammad bin Zakariya al-Razi, Philosophical Letters, New Horizons Publications, vol. 5, Beirut, 1982.
2. Adel Al-Awa, Ethical Doctrines, Presentation and Criticism, Part 1, Damascus University Press, 2nd ed., 1962.
3. Al-Farabi, Extracted Chapters, edited by Fawzi Najjar, Dar Al-Mashreq, Beirut, 1971.
4. Andre Cresson, The Ethical Problem and Philosophers, translated by: Abdul Halim Mahmoud and Abu Bakr Zikra, 2nd ed., Dar Ihya Al-Kutub Al-Arabiyya, Issa Al-Babi Al-Halabi and Partners, 1952.
5. Aristotle, Ethics, translated by: Ishaq bin Hanin, Abdul Rahman Badawi, Publications Agency, 1st ed., Kuwait, 1979.
6. Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali bin Ahmad bin Saeed, Kitab Al-Jami' min Kitab Al-Abtal, which is the text of Al-Mu'alla by Ibn Hazm, manuscript, Tishteriti Library, Dublin, No. 4856.
7. ———————————, Al-Ahkam fi Usul Al-Ahkam, Introduction: Ihsan Abbas, 2nd ed., Dar Al-Afaq Al-Jadida, Vol. 1, Beirut, 1983.
8. ———————————, Al-Akhlaq wa al-Sirat fi Madawat al-Nufus, Investigation, Introduction and Commentary: Al-Tahir Ahmad Makki, Dar al-Ma'arif, Cairo, 1st ed., 1981.
9. ———————————, Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal, vol. 3, Dar al-Ma'rifah, Beirut, 1983.
10. ———————————, Al-Muhalla, a copy compared to the edited by Sheikh Ahmad Muhammad Shakir, Vol. 1, Dar Al-Fikr, n.d .
11. ———————————, Letters of Ibn Hazm, edited by: Ihsan Abbas, Arab Foundation for Studies and Publishing, Vol. 4, 1983.
12. ———————————, The Ring of the Dove in Intimacy and Thousands, edited, corrected and indexed by: Hassan Kamil Al-Sayrafi, Al-Maktaba Al-Tijariyyah Al-Kubra, Egypt, 1964.
13. John Husser, Human Behavior, Introduction to the Problems of Ethics, translated by: Ali Abdul-Muati Muhammad, Dar Al-Ma'rifah Al-Jami'iyah, Alexandria, 1984.

14. Muhammad Ibrahim Al-Kanani, Fragments from the Book of Politics, Tetouan Magazine, Issue 5, Morocco, 1960.
15. Othman Amin, Stoic Philosophy, Egyptian Renaissance Library, 2nd ed., Cairo, 1959.
16. Sed Juwayk, Al-Mujmal fi Tarikh Ilm al-Ethics, translated by: Tawfiq al-Tawil and Abd al-Hamid Hamdi, 5th ed., Dar al-Nashr li al-Thaqafa, vol. 1, Alexandria, 1949.
17. Zain Al-Din Abu Al-Faraj Abd Al-Rahman bin Rajab, Jami' Al-Ulum wa Al-Hikam fi Sharh Fifty Hadiths from the Compendium of Words, Dar Al-Ma'rifah, Beirut.
18. Al-Mu'jam Al-Wasit, Arabic Language Academy, Dar Al-Maaref, 3rd ed.
19. Al-Basri, Uwaisian Al-Tamimi, Encyclopedia of General Islamic Dictionaries, Egypt, n.d.
20. Ahmad bin Faris bin Zakariya, Dictionary of Language Standards, edited and corrected by: Abdul Salam Muhammad Harun, Dar Al-Fikr for Publishing, Printing and Distribution.
21. Al-Razi, Zain Al-Din, Mukhtar Al-Sihah, edited by: Youssef Al-Sheikh Muhammad, Dar Al-Namuthajiyah, Beirut.
22. Al-Jurjani, Ali bin Muhammad bin Ali Al-Zayn Al-Sharif, Al-Ta'rifat, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st ed., Beirut, 1983.
23. Al-Hamri, Abu Abdullah Muhammad bin Futooh Al-Hamri, Jadwat Al-Muqtabas fi Dhikr Al-Wali Al-Andalus, edited by: Muhammad bin Thabit Al-Tanji, Office for the Dissemination of Islamic Culture in Cairo, 1371.
24. Sa'id bin Ahmad Al-Taghlabi Al-Andalusi, Classes of Nations, introduced by: Muhammad Bahr Al-Ulum, Al-Haidariyyah Library, Najaf, 1967.
25. Ibn Khallikan, Abu Al-Abbas Shams Al-Din Ahmad, Deaths of Notables and News of the Sons of the Age, published by Ihsan Abbas, vol. 3, Beirut, no date.
26. Awis, Abdul Halim, Ibn Hazm Al-Andalusi and his efforts in historical and civilizational research, Suzler Publishing Company, Cairo, 2002.
27. Al-Diyas, Hamid Ahmed, The Philosophy of Love and Ethics in Ibn Hazm Al-Andalusi, 1st ed., Dar Al-Ibdaa, Amman, 1993.