Al-Dirasat Al-Islamiyyah (Islamabad) 43:4 (2008)

الأخلاق بين الفلاسفة المسلمين والفلاسفة اليونانيين وانعكاساتها التربوية: دراسة مقارنة

قاسم محمد محمود خزعلي

مقدمة:

تعد الأخلاق (Morals) الحجر الأساس في بناء المجتمع الأصيل المتكامل، وهي الدعامة القوية لحفظ كيان المجتمع لترتفع بها النفوس إلى مراتب الكمال، ومن خلالها يعطي الأفراد المفهوم الحقيقي للإنسانية. وهي جانب مهم من شخصية الإنسان؛ تؤدي وظيفة كبيرة في تحديد سلوك الفرد وأسلوب تفاعله الاجتماعي وعلاقته بالآخرين، فهي ممارسة اجتماعية تظهر من خلال تفاعل الأفراد فيما بينهم؛ وهدفها الأساسي تعضيد العلاقات الاجتماعية والإسهام في تحسين تكيف الفرد مع نفسه ومع الآخرين للسيطرة على نوازع الإنسان وتعديلها. وهذا ما يجعل المجتمع متوازناً وثابتاً؛ فبدونها لا يمكن لأيّ مجتمع أن ينهض أو يزدهر وأن يأخذ بأسباب الحضارة وسبل تطورها ويقطع أشواطاً بعيدة فيها. والدارس لتاريخ الأمم والشعوب يدرك أن سبب سقوط أكثرها هو تنكرها للأخلاق وللممارسات الفاضلة المنبثقة من الدين؛ وربطها بالعقل.

إن الرباط الوثيق الذي كان يربط قديماً الأخلاق بالدين أخذ بمضي الزمان يضعف شيئاً فشيئاً، وإذا كانت المطالبة الآن بفصل مجال الدين عن مجال الأخلاق فلا يفيدنا سوى السير مع مجرى التاريخ لمعرفة جذور ذلك، وليس الانقلاب الذي يحدث الآن إلا نتيجة لتطورات بدأت منذ زمن بعيد حاولت الاستعاضة عن مصدر الوحي القديم الذي لم يعد يبعث في القلوب إلا صدىً ضعيفاً خافتاً، بمصدر آخر، ألا وهو تربية أخلاقية خاضعة لنظام العقل[1].

1- إميل دوركايم: **التربية الأخلاقية**، ترجمة: السيد محمد بدوي، وزارة التربية والتعليم، القاهرة،1960م، ص 9-15.

© Dr Muhammad Hamidullah Library, IIU, Islamabad. http://iri.iiu.edu.pk/

وينظر للأخلاق من جوانب عدة تعتمد على طبيعة الموقف النظري لصاحب الرؤية الخلقية، غير أن هذه الرؤى في جملتها تتفق على اعتبار أن الأخلاق هي مجموعة القوانين والقواعد التي دونت من قبل الفرد، والتي تحدد أفعاله الاجتماعية، وتعتبر هذه القوانين مقبولة من قبل الفرد إن أطاعها وامتثل لها لأسباب ودوافع داخلية، لا لأسباب أو دوافع خارجية كالعقاب والتهديد. ومهما كان تقدير الفرد لهذه القوانين والقواعد فإنها تتطلب منه أن يحجم عن أفعال يرغب القيام بها تخالف هذه القوانين وتلك القواعد بدوافع داخلية قوامها النفس الزكية الرافضة للانحراف والمخالفة من جهة، ومن جهة ثانية فإن قوة القانون أو القاعدة تتطلب من الفرد اتخاذ موقف يتسق مع دقة المبدأ العام، ويختلف مع رغبة الناس المنحرفة، ومن جهة ثالثة يتطلب من الفرد أن يتخذ قراراً بشأن مواقف معينة ربما لا تتسق مع رغبته الآنية والذاتية؛ لتصبح الأخلاق أكثر من مجرد امتثال أو طاعة للعرف العام للجماعة التي ينتمي إليها الفرد[2].

الإنسان هو الأصل، هذا هو عنوان دراسة الأخلاق وظواهرها مهما تبدّلت الأزمنة والأمكنة، وتغيّرت الحضارات والمجتمعات. "ومهما يكن من أمر تغيّر الظواهر الأخلاقية، فإنّ من المؤكد أن الشرائع الأخلاقية لا تمثّل مجموعة من القواعد التعسفية أو الاعتباطية التي لا تخضع لأيّ منطق ولا تصدر عن أية معقولية، بل هي مبادئ إنسانية عقلية تستمد أصولها من قاعدة أولية عامة هي احترام الشخص البشري وتقديس القيم الإنسانية"[3].

إن الأخلاق بوصفها أحد مكونات الشخصية الإنسانية إنما تقوم على مجموعة مقومات يعد الدين من أهمها، ثم القيم العليا ثم التقاليد والعادات وغيرها. وقد ركزت كل الديانات السماوية على الأخلاق، بل إنها كانت بواقعها رسالات أخلاقية في إصلاح النفوس والضمائر بما تحويه من تعاليم تؤكد بها على السلوك السوي وتدفع نحو ممارسته؛ فضلاً عن إسهامها في الفهم الدقيق لمعنى الحياة وغرضها بشكل يجعلها أكثر فاعلية.

وهذا ما جعل بدوي يقول: "إن الشعور الديني مهمته مراقبة وتوجيه الطاقة العقلية توجيهاً يرفعها عن عالم المادة إلى عالم الروح، أي إنّه يحوّل الأنانية الجشعة في الإنسان إلى حبّ خالص ينتهي في

2- محيي الدين توق: **أساسيات علم النفس التربوي**، مطبعة جون وايلي، إنكلترا، 1984م، ص 119.

3- زكريا إبراهيم: **المشكلة الخلقية**، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط 3، 1980م، ص 63.

أرقى درجاته إلى الحبّ الإلهي. وبقدر ما تعتمد الحاسة الخلقية على الوحي الصادر من باطن الذات نجد أن الشعور الديني يبعث فيها القوة"[4].

ويقدم التاريخ الحضاري للأمة الإسلامية ـ مهبط الأديان السماوية ـ شواهد كثيرة على أن التربية الخلقية قد احتلت مكانة مرموقة عبر تاريخها، وكانت هدفاً رئيساً من أهداف التربية الإسلامية التي استمدت فلسفتها ومنهجها في إعداد الإنسان الصالح من فلسفة الإسلام ونظرته للكون والطبيعة والآخرة؛ إذ تعتمد هذه التربية بشكل رئيس على القرآن الكريم بوصفه المصدر الأول للتربية الإسلامية؛ وعلى سيرة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم التي تجسدت فيها المبادئ السامية. والأخلاق لأجل هذا هي أحد ركنين أساسيين في الحفاظ على ديمومة الحضارة العربية الإسلامية؛ إذ أن سياج الحضارة في العروبة والإسلام هما الدين والأخلاق، فمبادئ الأخلاق تتدخل في كل نظم الحياة وفي مختلف أوجه نشاطها؛ سواء في السلوك الشخصي أو الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي، ومن المحال إقامة نظام صالح أو مجتمع فاضل دون أخلاق وقيم شريفة تمثل الحارس الأمين الذي يكفل دوام الحضارة ويمنع انحرافها وتعثرها.

إن الله تعالى حينما يمتدح الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[5]؛ بمعنى دين عظيم[6]؛ إنما يؤكد الحق تعالى بذلك أثر الأخلاق في التربية الإسلامية التي كان الرسول صلى الله عليه وسلم قدوتها في كل مجال من مجالات الحياة،وهو المثل الأعلى في مكارم الأخلاق، ولا أدل على ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم: "أدَّبني ربي تأديباً حسناً"[7]، وقوله صلى الله عليه وسلم في وصف بعض من واجباته: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[8].

لقد اتفق معظم فلاسفة العرب والمسلمين على أن الغرض الأول للتربية والتعليم يتمثل في تهذيب أخلاق الأفراد، ودعت أغلب الشرائع والتعاليم القديمة إلى الأخلاق مؤكدة على حقوق الإنسان

4- السيّد محمّد بدوي: **الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع**، دار المعارف، القاهرة، 1967م، ص126.

5- سورة القلم، الآية: 4.

6- أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري: **تفسير الطبري**، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، 29/ 18.

7- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي المفسر: **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط 2، 1372هـ، 18/ 228.

8- أحمد بن الحسن بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي: **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1994م، 10/ 191.

وواجباته؛ وسعت إلى دعمها وتثبيتها وإن اختلفت في مدى احتوائها لكافة الحقوق؛ وفي مدى قدرتها على إلزام الناس بواجباتهم كما هو الحال في شريعة حمورابي والشريعة الرومانية.

أما في العصر الحديث، فإن التركيز متجه نحو الأخلاق وإلى أثرها في صياغة شخصية الفرد وبناء المجتمع السليم الذي تؤكده الكثير من المبادئ الإنسانية المنتشرة في بقاع الأرض.

إن الحكم بسوية السلوك وعدمه يُفْهَم في ضوء ما يؤمن به المجتمع من قيم ومعتقدات بشكل يمكن القول معه إن الأخلاق التي تعكسها هذه القيم والمعتقدات تمثل أساس كل سلوك سليم وقويم تتشكل من تفاعل كل المؤسسات المعنية بالتنشئة الاجتماعية، وتزود الفرد بالخبرة اليومية في كل مجالات الحياة.

قبل الحديث عن مفهوم الأخلاق يحسن بنا أن نعرج على بعض المعاني اللغوية، والمفاهيم الاصطلاحية عساها أن تسعفنا ببعض الإضاءات الكاشفة عند ولوج أبواب الحديث عن هذا الموضوع الهام، لذا سنعّرف الأخلاق في اللغة والاصطلاح، تمهيداً للحديث عن مفهوم الأخلاق التي هي الهدف من هذا البحث.

الأخلاق في اللغة:

إن الناظر في كتب اللغة يجد أن كلمة "أخلاق" تطلق ويراد بها الطبع والسجية، والمروءة والدين. وحول هذه المعاني يقول الفيروز آبادي: "الخُلْقُ بالضم وضمتين السجية والطبع والمروءة والدين"(9).

ويقول ابن منظور: "الخُلُقُ والخُلْقُ السجية.. فهو بضم الخاء وسكونها الدين والطبع والسجية"(10)؛ ثم يفسره ابن منظور بقوله: "وحقيقته، أي الخلق، أنه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه، وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخَلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة"(11).

وفي هذا المعنى يقول الراغب الأصفهاني: "... وَالْخَلْقُ وَالْخُلْقُ في الأصل واحد كالشَّرب والشُّرب والصَّرْمِ والصُّرْمِ، لكن خص الخَلْقُ بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخُص الخُلْقُ بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة ... وقرئ: إن هذا إلا خَلْقُ الأولين، والخلاق ما اكتسبه الإنسان من

9- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1987م، فصل الخاء: باب القاف، ص 236.

10- جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري ابن منظور: **لسان العرب**، الدار المصرية للتأليف، مادة: خلق، 2/ 1244-1245.

11- المرجع السابق.

الفضيلة بخُلُقِه قال تعالى: ﴿وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍ﴾[12]، وفلان خليق بكذا: أي كأنه مخلوق فيه ذلك؛ كقولك مجبول على كذا، أو مدعو إليه من جهة الخَلْقِ.. "[13].

ومن خلال هذا العرض اللغوي يمكن ملاحظة ثلاثة أمور هي:

1- الخُلُق يدل على الصفات الطبيعية في خلقة الإنسان الفطرية على هيئة مستقيمة متناسقة.

2- تدل الأخلاق على الصفات المكتسبة حتى أصبحت كأنها خلقت فيه؛ فهي جزء من طبعه.

3- أن للأخلاق جانبين: نفسي باطني، وآخر سلوكي ظاهري[14].

الأخلاق في الاصطلاح:

عرف العلماء الأخلاق بتعريفات كثيرة لا يتسع المجال لذكرها، ولكن سنذكر أهم تلك التعريفات ومنها: تعريف ابن مسكويه، فقد عرف الأخلاق بأنها "حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية. وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب ويهيج من أقل سبب، وكالإنسان الذي يجن من أيسر شيء؛ كالذي يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه، أو يرتاع من خبر يسمعه، وكالذي يضحك ضحكاً مفرطاً من أيّ شيء يعجبه، وكالذي يغتم ويحزن من أيسر شيء يناله. ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب، وربما كان مبدؤه الفكر، ثم يستمر عليه أولاً فأولاً حتى يصير ملكة وخلقاً"[15].

تعريف الغزالي حيث عرفها بأنها "هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال بيسر وسهولة من غير حاجة إلى فكر وروية"[16].

ويلاحظ من التعريفين السابقين أنهما يجنحان إلى منهج فلسفي إلى حد بعيد، فابن مسكويه كما يقول عبد الله دراز: "كان متأثراً في تفكيره الأخلاقي بالتفكير الأرسطي، بل كان يتبع أرسطو في هذا

12- سورة البقرة، الآية: 200.

13- الراغب الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق وضبط: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1998م، مادة "خلق"، ص 164.

14- مقداد يالجن: **علم الأخلاق الإسلامية**، الرياض، ط 1، 1992م، ص 34.

15- ابن مسكويه: **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، تقديم: حسن تميم، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، ص51.

16- الغزالي: **إحياء علوم الدين**، دار الشعب، القاهرة، 1970م، الجزء 8، ص 1433.

التفكير تماماً.. ولا أقول إن أفكار أولئك نسخه من أفكار هؤلاء في جميع نواحيها، ذلك أن للإسلام ولجهودهم الفكرية أثراً في بعض نواحي تفكيرهم أيضاً"[17].

ومع ذلك فإن التعريفين قد كشفا لنا معاني مهمة من معاني الأخلاق فهي صفات مستقرة في النفس الإنسانية تصدر عنها الأفعال، فهي ذات ردود سريعة بطريقة تلقائية لا تكلّف فيها، وبهذا تظهر الأخلاق.

وعرفها زيدان بقوله: "ويمكننا تعريف الأخلاق بأنها: مجموعة من المعاني والصفات المستقرة في النفس، وفي ضوئها وميزانها يحسن الفعل في نظر الإنسان أو يقبح، ومن ثم يقدم عليه أو يحجم عنه"[18].

ولا يخفى أن هذا التعريف هو نفسه تعريف الغزالي مع إضافات غير خافية، وتكمن إضافته الحسنة بأن المعاني والصفات المستقرة في النفس هي الضابط للإقدام والإحجام عن الفعل بحسب حسنه وقبحه.

هي "ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدم روية وفكر وتكلف"[19]، ويبين جالينوس أن الأخلاق حال للنفس تدعو الإنسان إلى أن يفعل بأفعال النفس بلا روية واختيار[20].

ويوضح تيمبر (Temper) أن الأخلاق حالة للنفس راسخة، تصدر عنها الأفعال من غير حاجة إلى فكر وروية[21]، ويرى الفارابي أن الخلق تصدر عنه الأفعال الصحيحة والحسنة وبه تكون عوارض النفس الإنسانية جميلة أو قبيحة[22]، ويبين المغربي أن الأخلاق هي أعمال تصدر عن الإنسان وترتكز على نية أو إرادة، وليست صفات ليتصف بها الإنسان[23]، ويذكر بيصار أن الأخلاق عبر العصور سميت بعلم العادات، ودراسة الواجب والواجبات، وكأن الفضيلة الخلقية واجب على هيئة عادة، فعرف علم

17- ياجن، **علم الأخلاق الإسلامية**، ص 43.

18- عبد الكريم زيدان: **أصول الدعوة**، دار العرفان، مصر، ط 3، 1408هـ، ص 79.

19- جميل صليبا: **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، 1971م، ص 49.

20- ابن أبي الربيع: **سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحقيق: ناجي التكريتي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط 3، 1987م، ص 14.

21- عبد الغني عبود: "أخلاق المعلم والمتعلم في الإسلام"، **المجلة التربوية**، المجلد 1، العدد 1، جامعة الكويت، الكويت، 1984م، ص 16.

22- محمد خلف طراد الدليمي: **العدالة عند فلاسفة الإسلام: من الكندي إلى ابن سينا**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، بغداد، 1985م، ص 287.

23- عبد القادر المغربي: **الأخلاق والواجبات**، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1344هـ، ص 26.

DMHL

الأخلاق بأنه العلم بالفضائل وكيفية اقتنائها ليتحلى بها الإنسان، والعلم بالرذائل وكيفية توقيها ليتخلى عنها، والإلمام بقواعد السلوك الإنساني، والإلمام بالقياس الذي تقاس به أعمال الإنسان الإرادية، فيحكم عليها بأنها خير أو شر، مع تحديد الجزاء لكل منهما[24].

وقد عرّفها بعض العلماء بأنها "التحلي بالمليح والتخلي عن القبيح"، ولا شك أن هذا التعريف أكثر اختصاراً من التعريفات السابقة، وأقرب إلى الدلالة على المطلوب، ولكن لو قيد "بحسب الشرع" لكان ذلك أحسن في نظرنا لتفادي توهم التحسين والتقبيح العقليين وذلك غير مراد، فلو قيل: "فعل المليح والتخلي عن القبيح بحسب الشرع" لكان هذا أولى حتى ننأى بالتعريف عن المناهج والتعريفات الفلسفية. وقد تنبه لذلك بعض الباحثين الكبار مثل: الدكتور يالجن، فحدد مفهوم الأخلاق في الإسلام بقوله: "يمكن تحديد مفهوم الأخلاق في نظر الإسلام؛ بأن الأخلاق عبارة عن علم الخير والشر والحسن والقبح، وله قواعده التي حددها الوحي لتنظيم حياة الإنسان، وتحديد علاقته بغيره على نحو يحقق الغاية من وجوده في هذا العالم على أكمل وجه"[25].

والملاحظ أن الأخلاق في المعنى الاصطلاحي لا تبتعد كثيراً عن المعنى اللغوي، فنجد بينهما نسباً وصهراً "فالعلماء يريدون بها تلك الصفات التي تقوم بالنفس على سبيل الرسوخ، ويستحق الموصوف بها المدح أو الذم"[26]، ولا شك أن المعاني اللغوية تدور حول هذه المفاهيم الأخلاقية كالدين والمروءة، ويستحق من اتصف بها الذم والعكس صحيح، فإن الأخلاق الكريمة مما تدعو إليها العقول السليمة والفطرة المستقيمة، ولهذا فإن الناس قد تعارفوا على أن الصدق والأمانة والوفاء بالعهود ونحو ذلك من الأخلاق الكريمة، كما تعارفوا على أن الكذب والغش والخيانة من الأخلاق الذميمة التي ترفضها العقول السليمة والفطرة المستقيمة، ثم جاءت الشريعة داعية إلى المعروف من الأخلاق ناهية عن المنكر منها.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

لاحظ الباحث من خلال دراسته لموضوع الأخلاق، ومن اطلاعه على الأدب المتعلق بهذا المبحث، أن هناك لبساً لدى اليونانيين في مفهوم الأخلاق، وفي الوقت نفسه هناك اهتمام وانبهار بالأخلاق

24- محمد بيصار: **الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب**، بيروت، 1973م، ص 196-198.

25- مقداد يالجن، **التربية الأخلاقية الإسلامية**، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1412هـ/ 1992م، ص 81.

26- عمر الأشقر، **نحو ثقافة إسلامية أصيلة**، دار النفائس، عمان، ط 10، 1421هـ/ 2000م، ص 157، عن: **بصائر ذوي التمييز**، 2/ 658.

اليونانية، تُهْمَل في مقابله أفضلية الأخلاق الإسلامية على سائر النظم الأخلاقية التي تعرضها الثقافات لدى الأمم الأخرى؛ سواء كان ذلك في مصادرها أو في أغراضها، مما ولد خلطا في مفهوم الأخلاق من حيث الأصول والتأثير على العملية التربوية، ويمكن صياغة أسئلة الدراسة كما يلي:

- ما هو مفهوم الأخلاق في الفلسفة اليونانية (أفلاطون وأرسطو أنموذجين)؟
- ما هو مفهوم الأخلاق في الفلسفة الإسلامية (ابن سينا والغزالي أنموذجين)؟
- ما هي أوجه التلاقي والتباعد بين مفهوم الأخلاق في الفلسفة اليونانية (أفلاطون وأرسطو)، ومفهومها في الفلسفة الإسلامية (ابن سينا والغزالي)؟
- ما هي الانعكاسات التربوية لمفهوم الأخلاق في الفلسفة اليونانية (أفلاطون وأرسطو)، وفي الفلسفة الإسلامية (ابن سينا والغزالي)؟

هدف الدراسة:

تهدف الدراسة الحالية إلى الوقوف على مفهوم الأخلاق، وتحديد موطن التشابه والالتقاء بين عدد من الفلاسفة اليونانيين وعدد من الفلاسفة المسلمين في هذا المفهوم، ضمن حدود الدراسة بحسب ما توفر للباحث من مصادر ومعلومات.

حدود الدراسة:

تتحدد الدراسة الحالية بالمحددات الموضوعية الآتية؛ وهي:

- تتناول موضوع الأخلاق بصفتها الخاصة.
- يتحدد كل اتجاه فلسفي بفيلسوفين اثنين يمثلان أنموذجين لكل اتجاه؛ وهما:
- الاتجاه الفلسفي اليوناني يمثله الفيلسوفان أفلاطون وأرسطو.
- الاتجاه الفلسفي الإسلامي يمثله الفيلسوفان ابن سينا والغزالي.

أهمية الدراسة:

تنبع أهمية الدراسة من أهمية موضوع الأخلاق بشكل خاص، ومن أهمية الأخلاق في حياة الأفراد والمجتمعات بشكل عام، ودورها في تقرير قواعد السلوك الإنساني لتحديد أطر حركة الأفراد والمجتمع ضمنها؛ بسبب ما توجده من مفردات تنظم السلوكيات وتجعلها متسقة مع حقوق الأفراد وواجباتهم؛ والعمل على ترجمتها أدائيا لتصبح من ضوابط الفكر والسلوك البشري؛ لذا يُعَدُّ البحثُ فيها أمراً ضرورياً بقصد تأكيدها أو تطويرها أو تعديل منحرفها، ومعرفة أوجه التشابه أو الاختلاف بين

DMHL

منطلقات الأخلاق النظرية والعملية لدى عدد من الفلاسفة اليونانيين والفلاسفة المسلمين في موضوع الأخلاق، وأثرها في العملية التربوية، لا سيما أن المجال واسع لحصول التأثير والتأثر لتداخل الثقافات المختلفة وارتباط الأخلاق بالسلوك والتربية، بجانبيها النظري والعملي.

تعريف المصطلحات:

- **الأخلاق**: مجموعة من القيم والقواعد والمعايير تشكل سلوك الفرد والجماعة في مجتمع وزمن معينين؛ تمكنهما من التمييز بين سلوكين من حيث الحسن والقبح داعية إلى التزام خيره ونبذ شره ضمن أطر جزائية ثابتة من ثواب أو عقاب.
- **الانعكاسات التربوية**: هي الآثار التربوية المترتبة على الأخلاق مما يدفع الفرد إلى سلوكها والتزامها في حياته اليومية.

منهج الدراسة:

أما من حيث منهج الدراسة، فإن الباحث يتبنى المنهج الوصفي التاريخي التحليلي المقارن للإجابة عن أسئلة الدراسة؛ وذلك بالرجوع إلى النصوص التي تتحدث عن مفهوم الأخلاق عند كل من أفلاطون وأرسطو من جهة، وابن سينا والغزالي من جهة أخرى، والعمل على تحليلها للوقوف على مفهوم الأخلاق لدى هؤلاء الفلاسفة، ثم تحديد جوانب الالتقاء والاختلاف فيما بينهم في مفهوم الأخلاق، والتوصل بعد ذلك إلى الانعكاسات التربوية للأخلاق.

الدراسات السابقة:

قام الباحث بتصنيف الدراسات السابقة إلى دراسات تناولت موضوع الأخلاق في التراث الإسلامي، وإلى دراسات إسلامية حديثة، وأخرى تناولته في الدراسات الغربية.

أولاً: الدراسات التراثية:

إن أكثر من اهتم بالأخلاق من الفلاسفة المسلمين الكندي والفارابي وابن مسكويه وإخوان الصفا وابن باجه وابن طفيل وغيرهم، إلا أنهم لم يتعدوا إطار فلسفة الأخلاق اليونانية تأثراً. كما تتضح جهود كل من المحاسبي (ت 243هـ) في مجال الأخلاق كصوفي وكذلك القشيري (376-465هـ) والغزالي، إذ يبدو أنهم قد حاولوا الإفلات من التأثر بالفلسفة اليونانية بشكل عام ليقتربوا بها من هوية الفكر الأخلاقي الإسلامي، إلا أنهم لم يتمكنوا من ذلك. في حين سعى البخاري من أهل الحديث وابن ماجه وابن أبي الدنيا وعلي المتقي الهندي إلى تسجيل الأحاديث النبوية التي تتناول الأخلاق ووضعوها في

فصول تتناول كل منها مسألة محددة، وتعالج قضية محددة، ويتضح من كتاب أدب الدنيا والدين لأبي الحسن البصري الماوردي (ت450هـ) أنه قد حدد عدداً من الفضائل الإسلامية يتناولها في هذا السفر مستنداً إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة، وأما الشاطبي والشوكاني فقد اهتما بأصول الفقه بحثاً عن المبادئ الأخلاقية العامة(27).

ثانياً: الدراسات الإسلامية الحديثة:

في دراسة بعنوان: **مناهج الفلاسفة المسلمين في الأخلاق** المنشورة عام 1972م والصادرة عن جامع الأزهر الشريف لم يكن إطارها قد تعدى إطار فلسفة الأخلاق اليونانية، وأجرى عبد العزيز عزت دراسة حملت عنوان: **الأخلاق بين الفلسفة وعلم النفس**، وبحث مقداد يالجن في **فلسفة التربية الأخلاقية الإسلامية**، ودرس محمد يوسف بن الحاج **المنهج الصوفي في الأخلاق، والوجهة الأخلاقية الصوفية في القرن الثالث الهجري** لأبي اليزيد العجمي، وألف محمد كمال جعفر كتابين: أحدهما عام 1976م بعنوان: **في الفلسفة والأخلاق**، وآخر عام 1977م **دراسات فلسفية وأخلاقية**، وفي كتاب **دستور الأخلاق في القرآن** الذي ألفه محمد عبد الله دراز عام 1948م لينال به درجة الدكتوراه من جامعة السوربون(28)، ويبين كتاب الميداني 1979م بجزأيه المعنونين: **الأخلاق الإسلامية وأسسها، والأسس العامة لمفردات الأخلاق في مفاهيم الإسلام وتعاليمه الربانية**(29).

ثالثا: الدراسات الغربية:

إن تناول موضوع الأخلاق في الدراسات الغربية لم يأت في الإطار الديني أو الإطار القيمي، ولكنه جاء من الجانب التقييمي والتطوري اللذين انحصرا في زاويتين: الأولى تربوية، والثانية نفسية، ومن هذه الدراسات دراسة ريتش "Rich" حول تقييم التطور التربوي الأخلاقي(30)، ومن جهة أخرى القيام بالربط بين التطور النفسي والتطور الأخلاقي كما جاءت في دراسة هرت وسبرينثهال(31)

27- أحمد عبد الرحمن إبراهيم: **الفضائل الخلقية في الإسلام**، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، 1982م، ص22-26.

28- المرجع السابق، ص 27-28.

29- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **الأخلاق الإسلامية وأسسها**، جزئين، دمشق وبيروت: دار القلم، 1979م، ص1-60.

30- Rich، John Martin (1976). An Assessment of Recent Developments in Moral Education, ***Journal of Thought,*** Jul. pp.21-79.

31- Hurt, B. Lance and Sprint-hall, Norman A. (1977). ***Journal of Moral Education,*** Jan. pp.77-114.

(Hurt and Sprinthall)، والشجاعة الخلقية والحكم الأخلاقي مثلما وضحتها دراسة جبس وآخرين[32] (Gibbs and Others)، أو قياس القدرة على المحاكمة الأخلاقية عند الطلبة في سن 11-12 سنة والتي تناولتها دراسة بيرنهام[33] (Burnham).

نتائج الدراسة ومناقشتها:

أولاً: نتائج السؤال الأول ومناقشته: ما مفهوم الأخلاق في الفلسفة اليونانية (أفلاطون وأرسطو أنموذجين)؟

استقرأ الباحث آراء بعض الفلاسفة في مفهوم الأخلاق، واختار كلا من أفلاطون وأرسطو كأنموذجين للأخلاق اليونانية؛ لما كان لهم من الأثر البالغ في طريقة النظر إليها وإلى تأثيرها في الفرد من ناحية، والمجتمع من ناحية أخرى.

الأخلاق عند أفلاطون (Plato، 427-347 B.C):

ولد أفلاطون في أثينا في عائلة أرستقراطية غنية ذات مكانة مرموقة في الحياة السياسية، مما كان له الأثر في حصوله على قسط كبير من الثقافة والعلم، واسمه الحقيقي "ارستكليس" غيّره إلى أفلاطون، وأصله في اللغة اليونانية "بلاتيس" ومعناه عريض. قيل: إنه لقّب بذلك لعرض جبهته أو منكبيه، ومنهم من قال: لسعة علمه، ابتدأ منذ طفولته بالرياضيات والرسم والموسيقى والشعر، مقتفياً أثر أستاذه سقراط ومدافعاً عن آرائه. وأسَّس في أثينا الأكاديمية مدرساً فيها العديد من علوم الرياضيات والمنطق والفلسفة، ومال إلى الاشتغال بالفلسفة والتربية[34].

اعتمد أفلاطون في وضع فلسفته الأخلاقية على نظريته في ثنائية النفس والبدن. وتتلخّص نظريته في أن النفس كانت لها حياة سابقة في عالم الآلهة والحقائق، وهو الذي يسميه أفلاطون عالم المثل، ومن ثمّ عوقبت النفس لسبب ما، فحلّت في جسد في هذا العالم الأرضي الذي ليس سوى صورة عن عالم المثل، فأصبح هذا الجسد حاجزاً كثيفاً بين النفس والفضائل، ولذلك كانت مقولته الشهيرة: "البدن سجن النفس". هذا المفهوم قاد أفلاطون إلى المبدأ السقراطي بأن الفضائل والقوانين الأخلاقية يتم توليدها من اكتناه حقيقة ما في ذات الإنسان عن طريق الحوار، ولهذا كانت كتابات أفلاطون في الغالب بأسلوب المحاورات[35].

32- Gibbs, John C. and Others (1986). Relations between Moral Judgment, Moral Courage and Fields Independence.***Child Development,*** Vol. 57, No. 1, Feb, pp. 67-101.

33- Burnham, Brain (1975). The Important Consideration Survey: ***A measure of Moral Reasoning Power***. School Guidance Worker, Nov, pp. 50-97.

34- عبد الرحمن بدوي: **الموسوعة الفلسفية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984م، الجزء 1، ص182.

35- Turc, Gonzagne (1950). ***Histoire de la philosophie,*** Paris: Edition fisehbacher, L annee, p.64.

انطلاقاً من مفهومه هذا؛ يرى أفلاطون أنه من واجب الإنسان كي يحيا حياة فاضلة، أن يتسامى فوق مطالب الجسد ونوازع الشهوة، وأن يرضى من ذلك بما يحقّق استمرار الحياة، وفي المقابل يلتفت كلياً إلى النفس ليزكّيها ويطهّرها ولا يكون ذلك إلاّ بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة، فالمعرفة والفضيلة عند أفلاطون توأم وترتبط إحداهما بالأخرى، وبالتالي من واجبنا إذا أردنا القضاء على الرذيلة أن نحارب الجهل أولاً[36]، فباقتران الفضيلة بالمعرفة تتحقق في الإنسان الطبيعة الإنسانية والإلهية، وأفضل العلوم ما تولّد بالحدس والحوار الذهني لاكتشاف الأفكار.

عُني أفلاطون بالأخلاق أشد العناية، والبحث فيها ينقسم عنده إلى ثلاثة أقسام رئيسة: يتجه الأول إلى البحث في الخير الأسمى، ويتجه الثاني إلى البحث في تحقيق الخير الأسمى في جزئياته، وذلك عن طريق الفضائل، وهو ما يتحقق لدى الأفراد، والثالث البحث في الأخلاق التي تحقق الخير في الدولة، وبمعنى أدق البحث في السياسة. والخير عند أفلاطون وسيلة الإنسان وغايته في تحقيق السعادة من كل عمل أخلاقي. وهو يوحد بين السعادة والدافع الأخلاقي، إذ جعلهما شيئاً واحداً[37]، غير أن التفرقة بينهما هي من نتاج العصر الحديث التي ابتدأت منذ زمن كانط[38] (Immanuel Kant) الذي جعل السعادة منفصلة تماماً عن الدوافع الأخلاقية من رغبات وشهوات؛ إذ يرى أن الدافع الأخلاقي مرتبط بالواجب ولا صلة له بالسعادة، فقد يتأتى عن تحقيق الواجب سعادة، وقد ينتج عن تحقيقه شقاء، والنتيجة الأخلاقية في كلتا الحالتين واحدة عند كانط (Immanuel Kant)؛ لأن الأخلاق هي تحقيق الواجب وليس تحقيق السعادة[39].

ولكن أفلاطون الذي سبقه بزمن طويل يؤكد ارتباط الخير المتمثل بالعدل في السعادة المتمثلة بتحقيق اللذة، وجوهر الخير الأقصى مرتبط بالوجود الحقيقي، وهو عنده وجود الصور تبعاً لفكرة الخير الأقصى؛ إذ يقدم أفلاطون صورتين متعارضتين للخير تحاول أحدهما أن تسود الأخرى، وإن كانت الغلبة للأولى منهما، ومؤداها أن الوجود الحقيقي لا يكون لغير المثل، أما المحسوسات فمجرد أشباح للمثل صيغت على نمطها وهي مفارقة للمادة، وعلى الإنسان أن يتشبه بها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، فيتحرر من

36- Turc, Gonzagne (1950). ***Histoire de la philosophie,*** Paris: Edition fisehbacher, L annee, p.65.

37- المرجع السابق، ص 184.

38- تم استخدام حرف الطاء بدلاً من حرف التاء في اسم كانط (Kant) لتمييز اسمه عن باقي الكلمات لعدم الوقوع في مغالطات محتملة في بعض الكلمات التي تماثل اسمه تحريراً.

39- توفيق الطويل: **فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها**، دار النهضة العربية، القاهرة، ط 4، 1979م، ص 406-407.

علائق جسمه وقيوده، فإن كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة وكل ما يتصل بهذا الوجود هو الحقيقة، فهو الخير، وكل ما يتعارض مع هذا الوجود هو الشر[40].

فالعلاقة القائمة على الحكمة والتفكّر تجعل السلوك بين الأفراد متزناً مما يجلب السعادة، ويمكن وصفه بالقيم الأخلاقية الخيرة، وأما نقيض هذا النوع من العلاقة فإنه يقود إلى الإفراط في اللذة الحسية فينتهي إلى الرذيلة، ولذلك قال أفلاطون: "إن تغلّب الرأي الذي يسعى إلى الخير وفقاً للعقل فإن الحال الغالبة تسمى اتزاناً، أما إذا تغلّبت الشهوة غير العاقلة التي تقود إلى اللذات سميت الحال الغالبة إفراطاً"[41].

تبقى الحكمة في كل الأحوال هي طريق ضبط الشهوة، وسبيل تزكية النفس وتخليصها من سجن البدن لتحقق الاتصال بعالم الحقائق، وتتسامى فوق عالم الحس. أما الشهوة فإنها إذا غلبت على إنسان معيّن، فإنها تحرفه عن استقامته، وتزيد في سجن النفس وإبعادها عن مكانتها الطبيعية. "إن الشهوة غير العاقلة عندما تسيطر على الرأي المستقيم فإنها تطلب اللذة الصادرة من الجمال، وتزداد قوّة عندما تجتمع بالشهوات الأخرى التي من فصيلتها، والتي جمال الأجساد موضوعاً لها وتنتصر باتجاهها إليه، وتسمّى من قوة اندفاعها إليه "Rhome"، أسمى العشق"[42].

هذا المفهوم الأفلاطوني لمعرفة القيم والمعلومات يستند إلى نظريته في أنه كان للنفس حياتها السابقة في عالم المثل، والنفس عنده تحتفظ بالحنين إلى النظام السائد في عالم المثل، وطريق السعادة والحكمة عنده "يقوم على نبذ المظاهر المحسوسة والفوضى المادية والجسدية، لأجل العودة بالروح إلى طبيعتها الأصلية، وتحقيق السيادة ـ في داخل الروح وفي المجتمع ـ للفضيلة، التي هي ليست سوى صورة المقاييس العلوية المتمركزة حول مثال الخير والتي ينظمها مثال العدالة"[43].

ينظر أفلاطون إلى الطبيعة الإنسانية نظرة ثنائية باعتبارها مركبة من نفس وجسد، وأن منزلة الجسد من النفس بمنزلة المادة، ومنزلة النفس منها بمنزلة الصورة، وأن المادة هي من أجل الصورة،

40- المرجع السابق، ص 76-77.

41- أفلاطون: **فايدروس (الجمال)**، ترجمة: أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، ط 1، 1969م، ص60.

42- المرجع السابق، ص 56.

43- فرنسوا غريغوار: **المذاهب الأخلاقية الكبرى**، ترجمة: قتيبة المعروفي، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 3، 1983م، ص 38.

والصورة من أجل الأفعال أو الانفعالات الصادرة عنها[44]، ويرى أن النفس جاءت من عالم المثل ودخلت الجسد لتقضي حكماً بالسجن فيه، وتعود حرة مرة أخرى إلى عالم المثل[45]، فالنفس تنسب إلى عالم المثل، والجسد إلى عالم الحس، ولأن النفس من عالم المثل فهي إلهية وأزلية أبدية سابقة في وجودها على الجسد، وهي باقية بعد الموت[46]، ولكنها تحاول الفرار من عالم الحس إلى عالم المثل كونها حلت بالجسد كارهة، إلا أن طول ملازمتها له دفعها لتَأْلَفه وترضى بشهواته، لتنسى حقائق الغيب وكمالها العلوي[47]، والنفس ليست نتيجة لحياة الجسد، بل هي التي تهبه الحياة[48].

وتأسيساً على ما سبق فإن أفلاطون قد جعل الخير مستقره النفس، وجعل الشر مستقره الجسم، وكلما كان الإنسان أكثر ابتعاداً عن الجسم حقق لنفسه قدراً أكبر من الخير. وتحقيقاً لهذا المفهوم الأخلاقي يدعو أفلاطون الإنسان إلى أن يتشبه قدر الإمكان بالآلهة أو بالصورة أو المُثُل لكي يكون حراً، ولأن النفس سجينة في الجسم ولا بد لها أن تتحرر منه يقدم أفلاطون أنموذجه الأمثل للإنسان في أسمى صور الأخلاق باعتبارها المتشبه بقدر الإمكان بالآلهة المتمثلة بصورة الفيلسوف.

يعد الفيلسوف عند أفلاطون هو الحكيم الذي أحرز كل الفضائل، ويمارس الموت بالحياة بإماتته للشهوات، وآخذ النفس بالمجاهدة والرياضة، والزهد في ملذات الحياة، وإماتة كل العلائق المتصلة بالوجود الحسي من أجل خلوص النفس إلى حياة الصورة أو المثل، وهذا هو المقوم الوحيد للخير الأقصى[49]. يقول أفلاطون: "الذين يشتغلون بالفلسفة بمعناها الحقيقي أنهم يتدرّبون على الموت، وأن يكون الإنسان ميّتاً تكون أقلّ رهبة لديهم من بقية الناس. أليس الرجل الذي تراه يغضب ساعة الموت هو ذلك الذي لا يحبّ الحكمة ولكنه يحبّ الجسد"[50].

44- أبو الوليد بن أحمد بن محمد ابن رشد الأندلسي المالكي: **الضروري في السياسة**، مختصر **كتاب السياسة** لأفلاطون، ترجمه من العبرية أحمد شحلان، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، أيلول، بيروت، ط 1، 1998م، ص 79-146.

45- Armstrong A. (1965). ***An Introduction to Ancient Philosophy***. London, pp.30-31.

46- غسيفوريوس بن هرون الملطي ابن العبري: **تاريخ مختصر الدول**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1980م، ص15.

47- محمد سيد أحمد المسير: **الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة**، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1988م، ص70.

48- أفلاطون: **الأصول الأفلاطونية "فيدون"**، ترجمة: نجيب بلدي وآخرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1961م، الجزء 1، ص177.

49- الطويل: **فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها**، ص 77.

50- أفلاطون: **الأصول الأفلاطونية، فيدون**، ص 39.

إن هذه الحال من السلوك لن يتوصل إليها إلا القلّة ممن سلكوا طريق الفلسفة، وعرفوا كنه حياة الإنسان، وعلموا أن الحياة الأخرى في عالم الحقائق بالذات والآلهة هي الهدف، وفي ذلك تحرير للنفس؛ ولذا فإن "نفس الفيلسوف الحقّ تفكّر بأنه يجب عليها ألا تعارض تحريرها، وهكذا تنأى عن الملذات كما تنأى عن الرغبات والآلام والمخاوف بقدر ما لديها من قوة"(51).

إن المكانة الفضلى هي للفلاسفة الذين اتجهوا إلى البحث عن الحقيقة بوساطة النفس، وأهملوا كلّيّاً ملذّات الجسد، إن الفلاسفة بهذا المعنى تكون حياتهم استعداداً للموت الذي يخلّصهم نهائياً من رغبات الجسد، وهذا ما يتيح لهم بلوغ الحقائق بالذات في عالم الخلود، وفي تحقيق السعادة الحقيقية. تأسيساً على ما تقدّم يكون من واجبنا "ألاّ نبيع الفضيلة أو نفرّط في شيء منها بأيّ ثمن من هذه الخيرات الدنيات مهما ظنّه غير الحكيم عالياً، كما لا يجوز أن نخشى الموت أو نرهبه ما دامت الروح لن تموت، بل يجب انتظاره في شجاعة واستقباله في غبطة، ما دامت غاية الحكيم هي التخلّص من الجسم"(52).

لم يتنكر أفلاطون للّذات؛ إذ وقف طويلاً في بحثه لها، وأفضى التأمل فيها إلى ربطها بالنوع الأخير من الخير، واشترط فيها تجردها من الألم، ووجوب ارتباطها بالوجود اللامحدود، وهي عندما تكون كذلك لا تعد شراً. وإزاء هذا الموقف فإن أفلاطون حينما يقدم صورتين متباينتين للخير: فإنه في الأولى يدعو إلى العزوف عن الحياة والتوجه إلى الموت، ويدعو في الثانية إلى الأخذ بشيء من الحياة، فإنه يعتقد أن الجمع بين الصورتين في تناسق وانسجام يؤدي إلى الخير، على الرغم من أنه يميل في كثير من الأحيان إلى الصورة الأولى على حساب الصورة الثانية(53).

أما الفضائل عند أفلاطون، فقد ناقض فيها رأي أستاذه سقراط ورأى أن الفضيلة علم متجاوزاً الماهيات المتحققة في المحسوسات إلى ما أسماه بالمثل؛ فالعلم ينتقل من عقل إلى آخر عن طريق الحجة والبراهين، ويستحيل نقل الأحاسيس الأخلاقية من فرد إلى آخر، لأن الفرد قد يعرف الشر ويأتيه، ويعرف الخير ولا يفعله(54)؛ لذا لو كانت الفضائل تنتقل بالتعليم كما تنتقل العلوم لاتسعت مساحة الفضيلة لتضم نسبة كبيرة من المتعلمين.

51- المرجع السابق، ص 65.

52- محمد يوسف موسى: **تاريخ الأخلاق**، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1953م، ص 82.

53- بدوي، **الموسوعة الفلسفية**، ص 182.

54- انظر كُلاً من: الطويل، **فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها**، ص 73-78. يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت، 1980م، ص 92.

أضاف أفلاطون شرطاً آخر ليكون العلم ذا فاعلية في تحقيق الفضيلة عند الأفراد، وهي قوة الإيمان والاقتناع[55]؛ إذ تصبح المعرفة قوة ملهمة، ويصبح العلم على هذا النحو وسيلة لنجاح التربية الخلقية وبثّ الفضيلة في النفوس.

ومما سبق ذكره يبدو الاتفاق قائماً بين أفلاطون وأستاذه على مبدأ أثر التربية والتعليم والتهذيب في صنع الفضائل وتنميتها، ولكن أفلاطون يربطها بالنفس التي يريدها أن تتسامى في أفعالها وتقترب من الآلهة لترتبط بالصورة المطلقة.

ميّز أفلاطون بين نوعين من الفضيلة: فضيلة فطرية، وفضيلة مكتسبة، والأولى لا تحتاج إلى تعلم وتعليم، أما الثانية فهي تكسب صاحبها فضلاً وتقديراً، وهي التي تعتمد في معرفة الخير ونيته. وتتحقق هذه الفضيلة عن طريق الانسجام والتناسق بين قوى النفس الثلاثة: القوة الشهوية، والقوة الغضبية، والقوة العاقلة، وكذلك الفضائل تنقسم بنفس التقسيم؛ لأن معنى الفضيلة تحقيق الطبيعة وتعيين الحدود لكل فضيلة من فضائل النفس مرتَّبة بحسب ما وضعت له[56]، وتبعاً لهذا فالفضيلة الأولى تقابل القوة الشهوية، ومهمتها خدمة القوة العاقلة؛ إذ تضبط نفسها وتخضع لما تقول القوة العاقلة، وفضيلتها العفة وضبط النفس. أما القوة الثانية، وهي القوة الغضبية، فمهمتها تلبية الأوامر التي تصدر عن القوة العليا، وفضيلتها الشجاعة. أما القوة العليا أي العاقلة، فمهمتها التمييز بين الخير وأنواعه، وهي مسؤولة عن تحقيق الخير الأسمى، وفضيلتها الحكمة. ولكن هذه القوى لا بد أن تجمعها وحدة تعلو عليها، مهمتها الموازنة بين الفضائل وتحقيق الانسجام بينها، وتسمى العدالة؛ وهي إعطاء كل شيء حقه. فهي ـ بهذا المعنى ـ ليست فضيلة خاصة، ولكن هي حالة الصلاح والبر الحاصلة من اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة[57].

إن نوعي الفضيلة يفرضان على الإنسان أن يقدّس الحكمة والحكماء، لأن من يريد أن يكون فيلسوفاً حاصلاً على الفضيلة بمعناها الخالص، عليه أن يواظب على العلم والتعليم حتى يتحقّق له ذلك، ومن أراد معرفة الفضائل للعمل بموجبها عليه أن يكتسب العلم والمعرفة، وأفلاطون يوصي هذا الإنسان قائلاً له: "لا تكن حكيماً بالقول فقط، بل وبالعمل. أحبب الحكمة وأنصت للحكماء واطرح سلطان الدنيا

55- ابن رشد: **الضروري في السياسة**، ص 79-80.

56- حسام الآلوسي: **الفلسفة اليونانية قبل أرسطو**، كلية الآداب، جامعة بغداد، بغداد، 1991م، ص 207-209.

57- سهام العراقي، **في التربية الأخلاقية مدخل لتطوير التربية الدينية**، مطبعة الجهاد، مصر، 1984م، ص 29.

عنك. لا تنم حتى تحاسب نفسك على ثلاث: هل أخطأت في يومك؟ وما اكتسبت فيه؟ وما كان ينبغي أن تعمله من البرّ فقصرت فيه؟"[58].

ومن هنا فان المجتمعات عند أفلاطون لا تصلح إلا إذا حكمها الفلاسفة وتفلسف حكامها، أي أداموا النظر العقلي؛ لذا فإن هناك فضيلة تكون للفلاسفة عن تعقّل، وأخرى عامة للناس تمارس بالسلوك ونعرفها بمراقبة الظواهر الأخلاقية الشائعة في المجتمع.

ويستنتج من فضيلة العدالة في الفكر الفلسفي الأفلاطوني أنها حالة النفس التي توفرت فيها المعرفة الفلسفية، والتي جعلتها تعيش في حالة من التكامل المتمثل بانتظام عمل قوى النفس الثلاثة وانسجامها بعضها مع بعض؛ إذ خضعت إلى الأولى، وهي العدالة التي هي أحكم وأكمل منها، وفق نظام دقيق يمكن الفرد من توحيد الكثرة التي ترافق أفعال النفس فتتحقق بذلك فضيلة العدالة[59]، فهي مفتاح السعادة الإنسانية والقانون والنظام للنفس البشرية التي من خلالها ترتبط النفس مع السماء الإلهية حينما تحترم هذه النفس هذا النظام، وتسعى إلى تحقيق العدالة فيه[60].

بعد هذا العرض لبعض آراء أفلاطون في فلسفته الخلقية، نخلص إلى القول: رغم أن أفلاطون نقلنا إلى حقائق ما ورائية في عالم المثل، إلاّ أنه وصل من تمييزه بين النفس والبدن إلى أمور مهمة في علم الأخلاق:

- أولها: ذلك التركيز على إغناء النفس بالحكمة والمعرفة، وإعطائها السلطة على البدن، يضاف إلى ذلك قوله بعدم الإفراط في الاهتمام بالجسد والشهوات.
- ثانيها: ذمّه لعلاقات العشق القائمة على الشهوة والاستمتاع، وأن البديل هو العلاقات القائمة على أساس حكيم، وبإمرة النفس وليس البدن، وتركيزه على أهمية اقتران معرفة الفضائل الخلقية بالعمل والتطبيق.

وأخيراً تتجلّى أهمية أفلاطون في فلسفة الأخلاق عندما أكثر من الحديث عن القناعة وضبط الرغبة إلى اللذات الحسية، لا بل الترفّع عن ما في هذه الدنيا من سعادة ناتجة عن اللذات الحسية، والسعي

58- يراجع: أبو علي أحمد بن محمد مسكويه: **الحكمة الخالدة**، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، 1983م، ط 3.

59- أميرة حلمي مطر، **الفلسفة عند اليونان**، القاهرة، 1968م، ص 230.

60- أفلاطون، **محاورة جورجياس**، ترجمة: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1970م، ص 126.

بتزكية النفس، وإدامة الفكر والتأمل إلى السعادة الحقيقية بالاتصال بالعالم الآخر. إن هذه المقولات والمفاهيم هي التي رسمت طريقاً جديداً للحكماء يبعدهم عن الرذيلة ويحقق لهم الفضيلة، إنه طريق الزهد والانصراف عن مطالب البدن.

ترد الأخلاق إلى النفس بشرط أن تتسامى في أفعالها لتقترب من الآلهة، فالخير مستقره النفس، والشر مستقره الجسم، وقد ربط أفلاطون بين السعادة والباعث عليها (الدوافع الأخلاقية)، وربط الأخلاق بالوجود الحقيقي (وجود الصور)، ويبدو الخلق الحسن في رأيه بإماتة الشهوات وأخذ النفس بالمجاهدة والزهد في ملذات الحياة، والخير هو اللذة الخالية من الألم، والأخلاق تتجسد في شخص أحرز كل الفضائل ومارس الموت بالحياة وهو الفيلسوف، أما الفضيلة فهي مكتسبة؛ إذ تنتج عن التناسق بين قوى النفس الثلاثة: الشهوية والغضبية والعاقلة، في حين أن فضيلة العدالة فإن مهمتها الموازنة بين الفضائل، هذا وقد ميّز بين نوعين من الفضائل هما: الفضيلة الفطرية الموروثة، والفضيلة المكتسبة.

الأخلاق عند أرسطو (Aristotle، 384-322 B.C):

ولد أرسطو في مدينة أسطاغيرا، وهي مستعمرة يونانية، ومرفأ في مقاطعة مقدونيا. والده الطبيب المشهور نيقوماخس، مما وفر له الفرصة لدراسة الكتب العلمية، استدعاه الملك فيليب المقدوني والد الإسكندر لتربية وتعليم ولده، وأسس في أثينا مدرسة اللوقيون بعد فشله في رئاسة الأكاديمية مدرساً العلوم التاريخية والبيولوجية والمنطق فيها، وغادر إلى مدينة شالكس بعد اتهامه بالإلحاد، وتوفي فيها[61].

عرف أرسطو بمؤسس الفلسفة المشَّائية، وأحد تلامذة أفلاطون، ومن أبرز خصومه اللاحقين فكرياً، لرفضه فكرة عالم المثل والأفكار[62]. ويبدو أن سبب التسمية يعود إلى أن أرسطو كان يلقي المحاضرات النظرية ـ في الفلسفة خاصة ـ على تلامذته وهو يتمشّى بينهم في رواق بمدرسته، ولذلك سمّيت فلسفته بالمشَّائية. ولقد لقّب كذلك بالمعلم الأول في تاريخ الفلسفة، وسبب إعطائه هذا اللقب يعود إلى أنه كان أول من أرسى أسس علم المنطق. ترك أرسطو تراثاً فلسفياً مهماً أبرزه المنطق في مؤلفه **الأورغانون**، وفي السياسة **كتاب السياسات**، وفي الفيزياء **كتاب السماع الطبيعي**...إلخ، ونشرت دروس أرسطو الأخلاقية في كتابين: أحدهما **الأخلاق الأوديمية** (Eudemian Ethics) وهو شرح لتلميذه أوديموس، والكتاب الآخر **الأخلاق النيقوماخية** (Nichomachean Ethics) الذي ينسب إلى أبيه

61- بدوي، **الموسوعة الفلسفية**، ص 123.

62- وهيب سمعان: **الثقافة والتربية في العصور القديمة**، دار المعارف، مصر، 1961م، ص 245.

نيقوماخس؛ إذ ترجح الآراء حوله أنه يعبر عن آراء أرسطو الأخلاقية، الذي يظهر أن مسيرة أرسطو الأخلاقية كانت في نفس اتجاه كل من سقراط وأفلاطون محاربا اعتبار اللذة الغاية القصوى للأفعال الإنسانية، معتنقاً بدلاً منها السعادة(63).

ويعد الإله لدى أرسطو كائناً أزلياً مطلقاً؛ لذا فهو لا يشعر إلا بذاته، لا يفكر إلا في أشرف الموجودات، وذاته أشرفها، وهو لا يعلم الموجودات لأنها أقل من أن يعلمها(64)؛ لذا فلا حاجة للتدخل السماوي في تفسير الكون أو الوجود.

تنطلق فلسفة أرسطو الأخلاقية من قاعدة عرف فيها الإنسان أنّه مدني اجتماعي بطبعه، فهذه الفطرة تجعل الإنسان متشوّقاً للاجتماع مع غيره، وهذا الشوق يدفع إليه السعي لتكامل القدرات وتأمين الحاجات اللازمة من أجل تحقيق سعادة المجتمع وسعادة الفرد. فالسعادة التي تحصل استناداً إلى السيرة الحسنة والعمل المنضبط والأفعال الطيّبة هي غاية الاجتماع البشري(65).

تأسيساً على هذه القاعدة خالف أرسطو أستاذه أفلاطون في موضوع الثنائية بين النفس والبدن، وفي دعوته إلى الزهد، وإماتة الشهوات سعياً إلى الاتصال بعالم المثل. وكذلك خالف سقراط في مقولته: إن الإنسان مفطور على الخير، وإن القيم والمعارف هي قبلية (a priori) موجودة في ذهنه ويتمّ توليدها منه بالمحاورة.

واتجه أرسطو إلى استقراء الواقع لتحديد القيم الأخلاقية ولتحديد مفهوم السعادة، وقرّر أن كل معرفة يجب أن تتوجّه في مباحثها إلى المشكلات الطبيعية وإلى غير الطبيعية، وأن تسعى إلى وضع منهج يساعد على تحقيق ما فيه خير الإنسان(66).

لذا كانت الطبيعة فيها ذات وجود مستقل، وهي تقلل من تأثير الذات واتجاهاتها الشخصية في الحكم على الأشياء، وتنكر عليها دعواها بأنها تخلق وجود الأشياء(67).

63- الطويل، **فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها**، ص 88-89.

64- الآلوسي، **الفلسفة اليونانية قبل أرسطو**، ص 207-209.

65- أرسطوطاليس، **الأخلاق**، ترجمة: إسحاق بن حنين، حقّقه وشرحه وقدّم له: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1979م، ص 57.

66- المرجع السابق، ص 57.

67- يحيى هويدي: **مقدمة في الفلسفة العامة**، القاهرة، ط 7، 1979م، ص 22.

DMHL

وفي تحديده للخير يقول أرسطو: "إذا كانت كل معرفة وكل اختيار إنما يتشوّق خيراً ما، فما الخير الذي نقول إن تدبير المدن يتشوّقه ويقصد قصده"[68]. وهذا الخير الذي هو أعلى وأرفع من جميع الأشياء التي تفعل؛ لذا فإنّه يكاد أن يكون أكثر الناس قد أجمعوا عليه بالاسم (الخير)، وذلك أن الكثير من الناس والحذّاق منهم يسمونه السعادة، ويرون أن حسن العيش وحسن السيرة هي السعادة[69].

ويعتبر أرسطو العلاقة بين النفس والبدن علاقة تلازم تشبه علاقة المادة بصورتها، وبالتالي لا يمكن أن يكون هناك فعل نفسي إلاّ وله أثر جسدي والعكس صحيح. لكن أرسطو الذي حدّد خير الإنسان والمجتمع بالسعادة المرتبطة بالنفس والبدن معاً، أعطى الأولوية للنفس في فعل الخير وسلوك طريق الفضيلة. إن النفس عنده فيها مجموعة قوى مسؤولة عن حركة الإنسان، ومنها: جانب طبيعي مسؤول عن الغذاء والنمو والتوليد، وهو مشترك بين كل المخلوقات الحيّة. وجانب مسؤول عن الإدراك الحسّي، وهو مشترك بين الإنسان والحيوان. والأخير هو أرقاها، وهو مختصّ بالإدراك العقلي، وهذا خاص بالإنسان، وهو أرقى قوى النفس الذي ينبغي أن يكون المرشد والضابط لحركة الإنسان حتى يتحقّق الخير ويتصف سلوكه بالفضيلة. أما تعطيل قيادة العقل للسلوك فإنه حكماً سيولّد الرذيلة في الأفعال. ويجب أن يكون للإدراك العقلي القيادة المستمرة حتى تكون الفضيلة سمة عامة لكل ما يصدر عن هذا الإنسان. نصل من ذلك إلى قول أرسطو: إن "الخير الذي يخصّ الإنسان هو فعل للنفس على ما توجب الفضيلة. فإن كانت الفضائل كثيرة، فهو فعل ما يوجبها أفضلها وأكملها. وإنما يكون هذا الفعل في السيرة الكاملة، لأن خطّافاً ـ وهو طير جارح ـ واحداً لا ينذر بالربيع، ولا يوماً واحداً معتدل الهواء ينذر بذلك"[70].

لذا فإن الأخلاق لدى أرسطو تجمع بين فعل الخير والنجاح وتحصيل السعادة، التي تعنى من حيث الغاية بسعادة الإنسان؛ وهي اللذة الناشئة عن تحصيل كمال الفعل المقوم لطبيعته، فحين يعبر أرسطو باللذة عن السعادة فهو يشير إلى الفضيلة التي يعني بها أن يحقق الإنسان الكمال الممكن لشخصيته[71].

إن أرسطو لم يفعل مثلما فعل أستاذه حين رتب الفضائل تصاعدياً، ولم يميز بينها إلا تمييزاً عاماً يستند إلى طبيعة الفعل الذي يقوم به الإنسان؛ فإما أن يكون ذلك الفعل معقولاً يصدر عن دوافع عقلية

68- أرسطوطاليس: **الأخلاق**، ص 57.

69- المرجع السابق.

70- المرجع السابق، ص 68.

71- بدوي، **الموسوعة الفلسفية**، ص 123.

وفضائل نظرية عقلية، وإما أن يكون الفعل لامعقولاً ويصدر عن الشهوات التي لا تخضع في اندفاعها وتحقيقها للفعل. ومن فضائل النوع الأول: الحكمة والفطنة وما يتصل بها من الفضائل النظرية، وهي المتعلقة بالتأمل والفكر. أما النوع الثاني: فمن فضائل العفة والعدالة، ويلاحظ فيها الانتقال في الواقع من أحوال متعارضة ينتج عنها حالة متوسطة تمثل الفضيلة عند أرسطو، وهي نوع من الوسط بين طرفين: أحدهما إفراط والآخر تفريط، فالكرم وسط بين إفراط التبذير وتفريط التقتير، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور(72).

وهذه الفضيلة ـ ملكة اختيار الوسط بين الإفراط والتفريط كلاهما رذيلة ـ تسمى بالوسط الذهبي (Golden Means)، أو بنظرية الأوساط. والوسط هنا ليس متوسطاً حسابياً، بل هو الوسط المناسب للإنسان، وليس هناك من قواعد بسيطة لتقرير ما هو مناسب، والمعول عليه هو ما يسميه أرسطو بالحصانة أي الحكمة العملية التي تمكن الإنسان من أن يهتدي إلى الوسط العدل. وهذا وصف لا يخلو من النسبية، فبمقدار ما يكون الفعل أقرب نحو الوسط منه إلى أحد الطرفين يكون فاضلاً، وبعكسه يكون رذيلاً(73).

ولكن الوسط في الواقع يتغير بتغير الأفراد والظروف التي تكتنفهم، والعقل وحده يعيّن هذا الوسط مع مراعاة ظروفه، فما يعد كرما عند فقير يعد بخلاً عند ثري، وهناك من الأفعال والانفعالات ما ليس له وسط كالسرقة والقتل والحسد، مما يعد رذيلة بالرغم من أيّ اعتبار(74).

لقد اعتنى أرسطو في كتاباته حول الأخلاق بتحليلاته للمعاني الأخلاقية والنفسية، وقد ركز على جملة أمور أخلاقية على النحو الآتي(75):

1- الحياة الجيدة (الخيرة): تكمن الجودة في قدرة الإنسان على تأدية وظائفه على نحو أفضل مما يؤديه غيره، فوظائف الإنسان هي الوظائف التي تكسبه صفة الخير إذا أدّاها على نحو فعال، من خلال أنشطة تتضمن التفكير والقدرة على الحكم بفكره وبمبادئه على رغباته وسلوكه.

72- المرجع السابق، ص 123.

73- بيصار، **الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب**، ص 143.

74- الطويل، **فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها**، ص 88-89.

75- فؤاد كامل وآخرون: **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963م، ص 41-42.

2- الفضائل الأخلاقية: مهارات تكتسب بالمران، إذ يصبح الرجل كريماً إذا تدرب أو اعتاد على إتيان الأفعال التي يؤديها الكريم عن رغبة منه، فضلاً عن أنه لن يصبح كريماً إلا حين يكتسب الاستعداد الشخصي الراسخ لتأدية هذه الأفعال دون حافز من خارج نفسه.

3- الفضيلة العقلية: تمكن الإنسان من الحصول على الإجابات الصحيحة عن مشكلات السلوك العملية، وهي تتضمن المهارة في التروي مع التركيز على توفير الفضيلة الخلقية؛ لأن توفر الغايات السليمة أمر يتعلق بها، وأن الخير الخلقي والحكمة العملية لا ينفصلان، فكلاهما بحكم تعريفه يتضمن الآخر.

4- الفضيلة العقلية (الحكمة النظرية): تتضمن معرفة حدسية، البدايات فيها لا تقبل البرهان (مدركات عقلية وحقائق) ومعرفة برهانية، وما يترتب على هذه الفضيلة أسمى الموضوعات؛ لأنها الفضيلة التي تمثل الجانب الإلهي في نفس الإنسان، وليست هناك من فاعلية يمكن أن تنسب إلى الله في رأيه سوى التفكير الخالص.

هذا الجانب النظري في الفضيلة عند أرسطو ليس مشابهاً لما عند سقراط أو أفلاطون، أي أنه أمر تعرفه النفس بالفطرة، أو قد عرفته من حياتها السابقة في عالم المثل، عالم الحقائق بالذات. فالنفس عند أرسطو ليس لها حياة سابقة قبل أن تحلّ في البدن، وإنما وجدت عندما أصبح هناك بدن جاهز لاستقبالها، وبذلك تكون القيم الأخلاقية الموصلة إلى الخير والسعادة عبر الأعمال الفاضلة غير متأتّية من أمور سابقة تكمن في ضمير الإنسان وفكره، وإنما هي أمور مكتسبة ـ خاصة من الممارسة ـ فمن تعوّد وتدرّب على ممارسة الأعمال الفاضلة أصبح عنده ثوابت وقيم لفلسفة أخلاقية فاضلة(76).

وكأنَّ أرسطو يقدّم ـ وفق مفهومه هذا ـ العمل والتطبيق على القول والنظر، ويظهر ذلك في قوله: "أما الفضائل فإنّا نكتسبها إذا استعملناه أولاً، كالحال في سائر الصناعات، لأن الأشياء التي ينبغي أن نعملها إذا تعلمناها هنا"(77).

الإنسان الذي يتصف بالفضيلة يكون بعيداً عن الأثرة متميّزاً بالإيثار، وغير آبهٍ بالأنا ومهتماً بنحن؛ ولذلك يساعد وجود العدد الوافي من هؤلاء الأفراد في المجتمع على صلاحه وسيادة أخلاق الخير فيه، لأن أفراد هذا المجتمع لا يتمسّكون بملكية ولا يبخلون بثمن تطلبه التضحية، فإنهم مستعدّون لبذل

76- أرسطوطاليس،**الأخلاق**، ص 86.

77- المرجع السابق.

كل شيء وفق الأصول، أي وفق فضيلة الوسط التي يدعو لها أرسطو، والبذل تكون غايته السعادة، والخير العام لكل المجتمع. هذه الميزة تكون في كل أفراد المجتمع الذي يريدون تدبير مجتمعاتهم بما يحقّق الخير من أيّ فعل يقومون به.

وتأسيساً على ما تقدم يمكن أن نقول: إنّ أرسطو يلتقي مع أفلاطون في أهمية المعرفة والحكمة من أجل تحقيق الفضيلة، وكذلك يلتقي معه بضرورة تسليط قوى النفس العاقلة على البدن. ولكنه يختلف مع أفلاطون في مصدر القيم الخلقية عند الإنسان، وهي عنده تكون مجرّدة بعد سلوك موافق للفضيلة، بينما يقول أفلاطون: إن النفس قد عرفتها في حياتها السابقة في عالم المثل.

ومن المهم في فلسفة أرسطو الأخلاقية تركيزه على الجماعة، واعتباره الفضيلة تضحية وصداقة تؤدي إلى تدبير فاضل للمدن والمجتمعات، وهذا التدبير الفاضل يؤدي إلى السعادة التي لا تقوم إلاّ على التوسط في كل فعل يقوم به الإنسان.

إن الأخلاق عند أرسطو إذن ليست علماً نظرياً يتعلّق بالظواهر الأخلاقية، وإنما يتصف الإنسان بالفضيلة إذا قام بها ومارسها، والمعرفة بالأخلاق وحدها غير كافية في هذا الباب، وهذا الأمر هو الذي دفع أرسطو لإضافة الأخلاق إلى موضوعات ومباحث الفلسفة العملية.

يرى أرسطو أن الأخلاق تجمع الفعل الخير والنجاح وتحصيل السعادة، وفضائل الفعل المعقول تكمن في أنه يصدر عن دوافع عقلية مرتبطة بالتأمل والفكر، أما فضائل الفعل اللامعقول فتأتي من أنه يصدر عن الشهوات التي لا تخضع للعقل، والسعادة معيار تحقيق الكمال الممكن عند الإنسان، والفضائل الأخلاقية مهارات تكتسب بالمران والتدريب، والخير الخلقي والحكمة العملية لا ينفصلان، فكلاهما يتضمن الآخر، والفضيلة نوع من الوسط بين طرفين أحدهما إفراط والآخر تفريط، ويعول على الحكمة العملية التي تهدي إلى الوسط.

ثانيا: نتائج السؤال الثاني ومناقشته: ما مفهوم الأخلاق في الفلسفة الإسلامية (ابن سينا والغزالي أنموذجين)؟

وللإجابة عن السؤال استقرأ الباحث آراء كل من الإمامين ابن سينا والغزالي في الأخلاق.

الأخلاق عند ابن سينا (370ـ 428هـ):

هو الشيخ الرئيس شرف الملك أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا[78]، ولد في قرية أفْشنة على مقربة من بخارى عام 370هـ/ 980م، ناشئاً في أسرة ذات فكر إسماعيلي تقر بالعقل

78- ظهير الدين البيهقي: **تاريخ حكماء الإسلام**، مطبعة الترقي، دمشق، ط 2، 1946م، ص 52-72.

والفلسفة، إلا أن ابن سينا لم ينجذب إليهم، وتوفي في همذان عام 428هـ/ 1036م، ودفن فيها، وقيل إنه نقل إلى أصفهان[79].

ألف ابن سينا في فروع مختلفة من العلوم التي عرفها عصره كتباً جامعة، إلا أن الباحث تناول منها ما يخص التربية من **كتاب الشفاء، النجاة، علم الأخلاق، كتاب السياسة، دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية، أقسام العلوم العقلية، القانون في الطب، رسالة في الفعل والانفعال، القوى الإنسانية وإدراكاتها، رسالة الموسيقى** و **لمن تكون له المدحة**[80].

يرد ابن سينا الأخلاق إلى العقل؛ لقوله: إن "الإدراك الحسي تعين النفس الناطقة (العقل) في أشياء منها؛ الحس يورد عليها الجزئيات (المدركات الحسية) فيحدث لها... التصور بمعاونة الخيال والوهم"[81]، ويضيف ابن سينا أن الإنسان الفاضل هو الذي تستعلي قواه النظرية (العالمة) على قواه الحيوانية الشهوية وقواه الغضبية لتتحكم فيما تشتهي وفيما لا تشتهي، وفيما يغضب وفيما لا يغضب، ومع هذا الاعتياد وانقياد القوى الغضبية والشهوية لأحكام العقل يصبح الإنسان فاضلاً، بمعنى أن تذعن قواه الشهوية والغضبية لقواه الناطقة[82]، وأن "تكون كل العناية مصروفة إلى مراعاة أخلاق الصبي فيعدل، وذلك بأن يحفظ كيلا يعرض له غضب شديد أو خوف شديد أو غم أو سهر، وذلك بأن يتأمل في كل وقت ما الذي يشتهيه ويحن إليه فيقرَّب إليه، وما الذي يكرهه فينحى عنه وجهه، وفي ذلك منفعتان: أحدهما في نفسه، بأن ينشأ من الطفولة حسن الخلق، ويصير ذلك ملكة لازمة لديه، والثانية لبدنه، فكما أن الأخلاق الرديئة تابعة لأنواع سوء المزاج، فكذلك إذا حدثت عن العادة استتبعت سوء المزاج المناسب لها، فان الغضب يسخن جداً، والغم يجفف جداً، والتبليد يؤذي القوة النفسانية، ويميل بالمزاج إلى البلغمية، ففي تعديل الأخلاق حفظ الصحة

79- شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد ابن خلكان الإربلي: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مطبعة الوطن، القاهرة، 1299هـ، ص 271.

80- للاستزادة انظر كُلاً من: جورج شحاته قنواتي: **مؤلفات ابن سينا**، دار المعارف، القاهرة، 1950م. والبارون كرادفو: **ابن سينا**، ترجمة عادل زعيتر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1970م.

81- أبو علي حسين بن علي ابن سينا: **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، شركة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط 2، 1938م، ص 182.

82- ابن سينا: **علم الأخلاق**، منشور ضمن مجموع **رسائل ابن سينا**، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة، 1357هـ، ص202، 203.

للنفس والبدن جميعاً[83]، لذا ينبغي إيجاد بيئة صالحة ينمو فيها الصبي، وتؤدب أخلاقه في محيطها، فهو لا يزن الأمور بعد، ولا يستطيع أن يقدر مرامي الأفعال وأبعادها، لأن سلوكه نابع من عمليتي التقليد والمحاكاة؛ يقول ابن سينا: "ينبغي أن يكون مع الصبي في مكتبه صبية من أولاد الجلة، الحسنة آدابهم، مرضية أفعالهم، فان الصبي عن الصبي ألقن، وهو عنه آخذ، وبه آنس"[84].

لأن النفس من وجهة نظره أمّارة بالسوء وكثيرة المعايب في طبعها وأصل خلقها؛ لقول ابن سينا في الخلق: هو "ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم وروية"[85]، "فان الصبي تتبادر إليه مساوئ الأخلاق اللئيمة، وتنهال عليه العادات الخبيثة، فما تمكن منه من ذلك غلب عليه، فلم يستطع له مفارقة ولا عنه نزوعاً"[86]، "وإذا رأى المثلبة والعادة السيئة والخلق اللئيم، فليعلم أن ميلها راهن لديه... فإن كان بادياً فليقمعه وليقهره وليُمته بقلة استعماله وشدة نسيانه، وإن كان كامناً فليحرسه لئلا يظهر"[87]. لذا فإن من يبتغي إصلاح فاسد عليه أن يلم بجميع فساد ذلك الفاسد إلماماً مترامي الأطراف حتى لا يهمل شيئاً منه. أما من قصد إصلاح نفسه فلا بد أن يقف على جميع مساوئها ويعرفها معرفة دقيقة قبل أن يباشر الإصلاح، ووسيلة الفرد ومعياره في معرفة نواقصه هي فحص أخلاق الناس والتبصر بشيمهم ومثالهم، لأنهم متشابهون في الصفات[88].

يرى ابن سينا أن من عوامل تعزيز الخلق الحسن وإدامته لدى الأفراد الإكثار من إذابته وصهره، أما ترك الرذائل وإدامتها فبواسطة عقاب النفس بالملامة والذم، وهو يؤكد أيضاً دور الدوافع الفطرية للفرد واستعداده في لزوم الأفعال الجميلة أو الأفعال القبيحة. غير أن الذي يشكل الأخلاق بنوعيها الحسنة أو القبيحة هي البيئة، وهي متغيرة من حال إلى حال، وابن سينا في هذا الموضع يؤكد دور التربية والتعليم والخبرات التي توجه الفرد، فتقرر ما ينبغي أن يتعود عليه من أفعال تشكل أخلاقه، خيراً كانت أم شراً[89].

83- ابن سينا: **القانون**، مطبعة بولاق، القاهرة، 1294هـ، الجزء 1، ص 157.

84- لويس معلوف اليسوعي: "رسالة في كتاب السياسة لابن سينا"، **مجلة المشرق البيروتية**، بيروت، 1906م، العدد9، ص 1074.

85- ابن سينا: **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، ص 296.

86- اليسوعي: "رسالة في كتاب السياسة لابن سينا"، مرجع سابق، ص 1074.

87- المرجع السابق، ص 1039.

88- المرجع السابق، ص 1039- 1074.

89- المرجع السابق، ص 972.

والخير عنده أوسع مجالاً وأكبر دائرة، فهو يؤمن أن الخير يفيض على العالم من المبدع الأول؛ إذ يغمر به كل الموجودات، ولكنه لا ينكر وجود الشر وهو عارض إلى جانب الخير الذي هو القاعدة وهو الأساس لأنه من طبيعة الوجود(90).

ولا يكون في أصل مفهومه لذة جسمية، وإنما هو اتجاه دائم إلى الله تعالى والشوق إليه والتفكير فيه، ووسيلته في ذلك العقل؛ إذ به يميز بين الخير والشر ويتجنب الرذيلة ويعمل الفضيلة التي هي وسط بين رذيلتين، هما: الإفراط والتفريط، ففضيلة العفة وسط بين الشر وخمود الشهوة، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور(91).

وشأنه شأن الفلاسفة الذين سبقوه أو عاصروه، إذ قدر ابن سينا الوسط في الأفعال حسب المكان والزمان وبحسب المقدار والغاية من الفعل. وباعتباره طبيباً فقد عمد إلى توضيح تحقق الوسط بمثال من تخصصه المهني، فالطبيب متى صادف بدناً يميل إلى الحرارة أزال عنه ذلك بالبرودة وإن كان العكس أزاله بضده، فيقيس على هذا المثال أفعال النفس البشرية، فإذا مالت إلى جهة النقصان وجب إعادتها إلى جهة الزيادة وبفعل التكرار حتى تبلغ الوسط أو تقاربه، وغايته في ذلك أن تحصل للفرد ملكة يجد فيها كمال النفس والتحرر من القيود(92)، وذلك عن طريق التأمل والبحث والدراسة وحب الحكمة التي تؤدي إلى الحضرة الإلهية. ولم يجعل في الوقت نفسه نشاط الفرد في حصول اللذات الجسمية والعقلية ـ وهما هدف الإنسان في هذه الدنيا ـ متساويين، ولكنه يحث على اللذة العقلية لأنها أشرف وأبقى من اللذة الجسمية، أما السعادة عنده فلا تعني ما يحقق للإنسان في دنياه من رغبة وطموح، بل هي قيد بالعارفين الذين تنزهوا عن شواغل البدن، واتجهوا إلى الكمال الأعلى عالم النور و السعادة، ووسيلة ذلك الزهد في متاع الدنيا وطيباتها(93)، ويسعى المتدين إلى التطلع إلى اليقين البرهاني، وساكن النفس إلى العقد الإيماني في اعتلاء العروة الوثقى؛ فيسمو سره على القدس لينال من روح الاتصال، لتتحقق خير النفوس ولتنال من السعادة ما لا تنال النفوس المتعلقة بالشهوات الحسية(94)، وهذا شاهد على الفكر العرفاني لدى ابن سينا.

90- أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 2، 1962م، الجزء 2، ص 140.

91- ابن سينا: **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، ص 160-182.

92- محمد ناصر: **الفكر التربوي العربي الإسلامي**، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977م، الجزء 2، ص 293.

93- ناجي التكريتي: **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**. دار الأندلس، بيروت، 1979م، ص 209.

94- ابن سينا: **الإشارات**، المطبعة الخيرية، ط 1، 1325هـ، الجزء 2، ص 104.

DMHL

يرى الباحث أن ابن سينا يرد الأخلاق إلى العقل؛ لأن النفس أمارة بالسوء، والسعادة تتحقق في الدنيا والآخرة لأصحاب الكمال الذين وصلوا درجة الفضيلة. وأقر بوجود الاستعداد للخلق الحسن والسيئ، وأن الأخلاق مكتسبة ومتغيرة من حال إلى حال، لقول ابن سينا: الأخلاق كلها الجميل منها والقبيح هي مكتسبة، ويمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصله لنفسه، ومتى صادفت أيضاً نفسه خلقاً حاصل جاز أن ينتقل بإرادته عن ذلك إلى ضد ذلك الخلق، ويكتسبه بالعادة، بتكرار فعل الشيء الواحد مراراً[95]، إذ يعول ابن سينا على التكرار في إدامة الخلق الحسن بواسطة الأخذ بمبدأ الثواب، والفضيلة وسط بين رذيلتين هما: الإفراط والتفريط، وأدرج الأخلاق ضمن العلم العملي، فوضعها مع تدبير المنزل وعلم السياسة وعلم التشريح[96].

وتأسيساً على ما سبق تسعى فلسفة ابن سينا إلى تزويد الفرد بخبرة تربوية تفيده في معرفة نفسه ومعرفة مناقبها ومثالبها، وأن هذه الخبرة تأتي عن طريق الصديق الخبير ذي العقل الراجح، فهو يكون كالمرآة العاكسة لصورته الحقيقية صورة المناقب وصورة المثالب، إنه يطالب الفرد في ضوء هذه الخبرة أن يفحص أخلاق الناس ومن ثم يسعى إلى تنمية المناقب الحسنة ويقوم في الوقت نفسه بقمع المثالب وقهر الخلق اللئيم وتعطيل العادات السيئة.

الأخلاق عند الغزالي (450 ـ 505 هـ):

هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي[97]، ولد في الطابران قصبة طوس بخراسان عام 450 هـ؛ إذ نشأ وطلب العلم فيها[98] مع أخيه أحمد عند صوفي صديق لوالدهما كان وصياً عليهما، ولكنه طلب منهما التوجه إلى مدرسة فقهية لعدم قدرته على إعالتهما لفقره، وتوفي الإمام يوم الاثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة عام 505هـ / 1111م، ودفن في الطابران[99].

95- ابن سينا: **علم الأخلاق**، ص 198.

96- انظر: ابن سينا، **القوى الإنسانية وإدراكاتها**، منشور ضمن **رسائل ابن سينا**، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة، 1328هـ، ص 212.

97- شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد ابن خلكان الإربلي: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1948م، الجزء 3، ص 353.

98- المرجع السابق، ص 218. وانظر أيضاً: خير الدين الزركلي: **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1979م، الجزء 7، ص 247.

99- تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي السبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1900م، الجزء4، ص 102-106.

ألف الغزالي ما يزيد عن مائتي رسالة وكتاب في مختلف العلوم والفنون التي عُرفت حتى زمانه، ومنها: **ميزان العمل، المنقذ من الضلال، إحياء علوم الدين، أيها الولد، الكشف والتبيين، المقاصد الحسنة، الأدب في الدين، الحصن والجُنَّة على عقيدة أهل السنة، مقاصد الفلاسفة، مشكاة الأنوار، القسطاس المستقيم، الاقتصاد في الاعتقاد، آداب الصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق و الرسالة اللدنية**[100].

ترتبط الأخلاق عند الغزالي بالدين ارتباطاً قوياً ومتيناً، فالدين عنده أساس الأخلاق، وهي غايته وهدفه، وأن معيار الأخلاق هو معيار العقل والشرع، والأخير ثابت لا يتغير، وبما أن الشريعة ثابتة فان الأخلاق ثابتة لأنها أحكام شرعية[101]وأخلاق الإنسان تترُجَم بسلوكه وأفعاله المختلفة، والتي تصدر بفعل من بواعث ودوافع نفسية داخلية كامنة في باطن النفس الإنسانية[102]؛ إذ تتمثل بقوة التفكير وقوة الشهوة وقوة الغضب. إن مجموع هذه القوى بحاجة إلى التهذيب، فإذا هذبت قوة التفكير حصلت الحكمة، وإذا هذبت قوة الشهوة حصلت العفة، وإذا هذبت قوة الغضب حصل الحلم[103]. ومن خلال تحليله لهذه النفس بهدف الكشف عن دوافع الخير وبواعث الشر فيها، وجد الغزالي أن الدين هو الوسيلة الفضلى في تعديل هذه البواعث والدوافع وترتيبها وتنميتها بشكل تتسق به مع فروض العبادات والشعائر الدينية؛ لذا فهو في ضوء دراسته للفروض واستعراضه للعبادات والشعائر الدينية ركز على مدلولاتها النفسية الباطنية أكثر من مظاهرها الخارجية، فالدين في رأيه رياضة نفسية تستهدف ترويض النفس الإنسانية[104].

والغزالي عندما يتكلم عن أنواع العبادات والفروض فإنه يخص بذلك أسرارها، وغرضه المعاني والدلالات النفسية الباطنية لهذه الفروض والعبادات.

يستند الغزالي في تحليله للنفس الإنسانية وتصنيفها ـ إلى قوى وأجزاء لها علاقة بأخلاق النفس وسلوكها؛ إذ يرى أن أمهات الفضائل أربع: "الحكمة فضيلة القوة العقلية، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، والعفة فضيلة القوة الشهوانية، والعدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فيها،

100- جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1963م، الجزء 5، ص 203.

101- الغزالي: **إحياء علوم الدين**، الجزء 3، ص 52-57.

102- الغزالي: **جواهر القرآن**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978م، ص 46-48.

103- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص 53-56.

104- الغزالي، **جواهر القرآن**، ص 7-69.

فتتم جميع الأمر؛ لذلك قيل: بالعدالة قامت السماوات والأرض"[105] ـ يستند في هذا إلى علمه بالأسس النفسية، ومعرفته أن هذا التقسيم هو القاعدة الأخلاقية، ولعلمه أن كل جزء من هذه الأجزاء قابل للتهذيب والتربية أيضاً، فالنفس العاقلة هي القوة التي ينفرد بها الإنسان عن المخلوقات الأخرى، وبها احتل مكانته الإنسانية؛ وهي قوة النظر والتفكير والتعقل المستعدة للتربية والتهذيب حتى تصير موضعاً للمعقولات، وبها يفرق الإنسان بين الحق والباطل في الاعتقادات، وبين الصدق والكذب في المقال، وبين الجميل والقبيح في الأفعال.

ثم النفس الغضبية المرتبطة بالنجدة والحمية هي الأخرى يمكن تهذيبها وتربيتها؛ كون الشجاعة مظهر هذه القوة. وحتى تنال فضيلتها لا بد من جعلها خاضعة للقوة العقلية للاهتداء بحكمتها وإرشادها، والقوة الشهوية هي القوة الثالثة التي ترتبط ارتباطاً قوياً بالأخلاق؛ إذ تمثل أساسا للعديد من مظاهرها، الحسنة منها أو السيئة، بسبب تعدد شهواتها لتعدد حاجاتها؛ كالحاجة إلى الجنس لإدامة النوع الإنساني، والحاجة إلى الطعام والشراب لإدامة النشاط والحيوية؛ لذا استوجب أمر تربيتها وتهذيبها والسيطرة عليها وتوجيهها إخضاعها للقوة العقلية لتتأكد فضيلتها، والغزالي بهذا التحليل يؤكد وجود الغرائز؛ إذ يحدد لكل غريزة وظيفتها التي وجدت من أجلها، بل يدعو إلى إشباعها وعدم التنكر لها، مع الأخذ بنظر الاعتبار ضرورة السيطرة عليها والتحكم فيها بالتربية والتهذيب[106].

ويرى الغزالي أن تغيير الخلق بتباين نوعه أمر ممكن وذلك بوسائل متعددة كالوصايا والوعظ والترغيب والترهيب والتهذيب، وبتربية قوى النفس الثلاثة لتفضي كل منها إلى فضيلتها الخاصة. وهو بهذا يعول كثيراً على دور التربية في اكتساب الفضيلة والعمل الخلقي، فالأخلاق عنده تطبُّع واكتساب[107]، غير أنه في موقف آخر يتباين رأيه في مسألة وراثة الأخلاق واكتسابها، فمرة يرى أنها مكتسبة ومصدرها التربية؛ إذ نتلمس ذلك في قوله: "إن قلب الطفل جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة، ومائل إلى كل ما يمال به إليه، فإن عود الخير وعلمه نشأ عليه، وسعد في الدنيا والآخرة، وإن عود الشر وأعمل شقي وهلك"[108].

105- الغزالي، **ميزان العمل**. ص 64.

106- عبد اللطيف جدوع الجبوري: **الفكر التربوي عند الغزالي: دراسة تحليلية**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، بغداد، 1993م، ص 170-171.

107- زكي مبارك: **الأخلاق عند الغزالي**، المكتبة العصرية، صيدا، 1980م، ص 117.

108- الغزالي: **إحياء علوم الدين**، الجزء 3، ص 60.

يؤكد الغزالي أن الفطرة الإنسانية قابلة لكل شيء، وليس لها قبل التربية أي لون من القيم، فالخير والشر يكتسبهما بالتربية؛ بل وليس في الإنسان ميل فطري للخير أو الشر، وأن السعادة والشقاء مرجعهما إلى الآباء والمعلمين. ولكن الغزالي في موقف آخر يصرح بعكس هذا، فيقرر وراثة الأخلاق، فهو يشترط في المرأة المرضع أن تكون امرأة صالحة متدينة تأكل حلالاً، وهو بهذا الرأي لا يعتبر الرضاعة نوعاً من التدريب إن كانت تسبق الإدراك والتمييز، ثم يعزز رأيه هذا بقوله: "إن الطفل يميل إلى الحياء، ولا بد من توظيف هذه الغريزة". وبهذا يبدو أن للغزالي رأيين متباينين في الأخلاق واكتسابها، فهو حين يقرر أن قلب الطفل جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش فيحكم أن الأخلاق لا تورث، وحين يدعو إلى أن تكون مرضعة الطفل متدينة صالحة ليؤكد بذلك دور الوراثة[109]. في حين أنه في موطن آخر يحدد العوامل المؤثرة في تكوين الأخلاق؛ إذ أرجع اختلاف الناس في سلوكهم إلى الوراثة والبيئة، فالغزالي يرى أن الوراثة انتقال الخصائص من الأصول إلى الفروع، "فالإنسان الفرد يرث الخصائص الإنسانية؛ كالشكل والحواس والشعور والعواطف والعقل والإرادة... ويرث كل ما ينزل للإنسان من أسلافه من خصائص جسمانية، كما أنه يرث الخصائص القومية كالسمنة وخصائص التفكير"[110].

اتخذ الغزالي الأخلاق معياراً يصنف على أساسه سائر الأشياء، ويعتمد عليها في تقرير الأعمال التي تشكل بعض مظاهر الأخلاق من خلال حمل النفس على الأفعال التي يقتضيها الخلق المطلوب واعتيادها، فمن أراد أن يحصل لنفسه خلق الجود، فما عليه إلا أن يتكلف الجود وبذل المال حتى يصير ذلك طبعاً له، ومن أساليب كسب الخلق، كما يراها الغزالي، تلك العلاقة القوية بين القلب والجوارح؛ إذ يصفها بقوله: "كل صفة تظهر في القلب يفيض أثرها على الجوارح حتى لا تتحرك إلا على وقتها لا محالة"[111].

يؤكد الغزالي دور القلب وأثره في قوى النفس؛ إذ يضعها في أربعة مراحل، وهي: الخاطر، ويسميه ميل الطبع، ويتولد عنه هيجان الرغبة وحركة الشهوة التي في الطبع، وهي المرحلة الثانية التي يسميها حديث النفس، والمرحلة الثالثة هي حكم القلب، وفيه أمر الفعل والالتزام، وهو ما سمّاه بالاعتقاد، والمرحلة الرابعة وتدخل في التصميم والعزم وحزم النية فيه ويسميه الهمّ بالفعل والميل والقصد

109- مبارك، **الأخلاق عند الغزالي**، ص 124-125.

110- الغزالي: **آداب الصحبة**، تحقيق: محمد سعود المعيني، مطبعة العاني، بغداد، 1984م، ص 69.

111- المرجع السابق، ص 115-116.

والنية. فالغزالي إذن يحدد أربعة أحوال للقلب قبل المباشرة بالجارحة: الخاطر، ثم الميل، ثم الاعتقاد، ثم الهم. ولكن يبقى التساؤل قائماً حول الدرجة التي يحاسب فيها الإنسان تبعاً لخلجات النفس وخطرات القلب وما يدور بالسرائر. وعند الغزالي أن الإنسان لا يؤاخذ في المراحل الأولى والثانية والثالثة؛ لأنها لا تدخل في الاختيار، في حين يؤاخذ في المرحلة الرابعة، وهي الهم بالفعل، لتوفر النية والعزم(112).

والخلق عند الغزالي "هيئة راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر وروية، فإذا كانت الأفعال الصادرة عنها قبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئاً "(113). واعتمد أبو حامد الغزالي القرآن معياراً ليحتكم إليه الفرد في رسم صفات الخلق الحسن وصفات الخلق السيئ؛ إذ فرق الخالق جلَّ وعلا في كتابه العزيز بين صفات المؤمنين وصفات المنافقين، وهي في جملتها حسن الخلق وسُوؤُه التي وضحها الغزالي بإيراده جملة من الآيات القرآنية بقوله: "فمن أشكل عليه حاله فلينظر نفسه على هذه الآيات، فوجود جميع هذه الصفات علامة حسن الخلق، وفقد جميعها علامة سوء الخلق، ووجود بعضها دون بعض يدل على البعض دون البعض، فليشغل بتحصيل ما فقده وحفظ ما وجده"(114).

لم يحاول الغزالي بحث الفضائل بشكلها المطلق، ولا عني بها من حيث هي مبادئ، وإنما مالَ إلى معالجتها بصفتها التطبيقية من جهة ارتباطها بالتعليم الديني، على الرغم من اهتمامه بنظرية الأوساط لدى أرسطو، فالفضيلة عنده ممارسة تؤدي إلى تزكية النفس باعتياد الأفعال الصادرة من النفوس الزكية العاقلة، حتى إذا صار ذلك مألوفاً بالتكرار وبزمن متقارب تشكلت منها ملكة راسخة في النفس(115)، فهي اعتدال ووسط بين طرفين مرذلين لتصريحه بذلك قائلاً: "المحمود هو الوسط وهو الفضيلة، والطرفان رذيلتان مذمومتان"(116).

إن هذا المعيار للفعل الأخلاقي لا يستوعبه عامة الناس، فيبقى حكراً على فئة قليلة يعدون بالأصابع ممن قضوا عمراً في التحقيق العقلي والمسائل الفلسفية، والمطلوب من الأخلاق والمعيار الأخلاقي أن يكون في متناول الجميع من حيث حاجة المجتمع للأخلاق لكافة أفراده، ويقول الغزالي:

112- سهام العراقي: **في التربية الأخلاقية مدخل لتطوير التربية الدينية**، ص 264.

113- الغزالي: **إحياء علوم الدين**، الجزء 4، ص 39.

114- مبارك: **الأخلاق عند الغزالي**، ص 120.

115- العراقي: **في التربية الأخلاقية مدخل لتطوير التربية الدينية**، ص 264.

116- الغزالي: **القصور العوالي في رسائل الإمام الغزالي**، تحقيق: محيي الدين صبري الكردي، القاهرة، ط 1، 1353هـ ص 12.

"ولما كان الوسط الحقيقي بين الطرفين في غاية الغموض، بل هو أدق من الشعر وأحد من السيف، فلا جرم من استوى على هذا الصراط المستقيم في الدنيا، جاز على مثل هذا الصراط في الآخرة، وقلما ينفك العبد من ميل عن هذا الصراط المستقيم في الدنيا ـ أعني الوسط ـ حتى لا يميل إلى أحد الجانبين، فيكون قلبه متعلقا بالجانب الذي مال إليه" (117).

إن غاية الأخلاق عند الغزالي هي السعادة الأخروية ليصل في الآخرة إلى السعادة المنشودة متنعماً بالنظر إلى الله تعالى(118)، ولتحقيق السعادة يرى الغزالي أنها مبنية على الاعتدال القائم على ثلاث قوى: قوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العدل، داعيا إلى تحقيق مبدأ لا إفراط ولا تفريط، وتهذيبها الذي يؤدي إلى الحكمة والعفة والحلم(119).

ولتحقيق كمال النفس الإنسانية دعا إلى إبقاء الروح أو القلب على اتصال دائم بالله سبحانه وتعالى عن طريق الرياضة والمجاهدة والمعاناة وضبط شهوات النفس عند الاعتدال، وربط العلم بالعمل على وفق ما أراده الله تعالى(120). فالسعادة الحقيقية لديه تكون في الآخرة، وهذا دليل على أنه لا يضع للأخلاق غاية نفعية ولا اجتماعية، فعنده مثلاً أن الذي يسعف مريضاً أو يغيث ملهوفاً أو يأسو جريحاً لا يهمه شفاء المريض، ولا إغاثة الملهوف، ولا إبراء الجريح ما دامت نيته خلصت في عمله ووثق بجزاء الآخرة(121)، فالسعادة الحقيقية لا تكمن في الملذات المحسوسة، وإنما في وصول المرء إلى كماله الخاص به، وهي إدراك الأمور على ما هي عليه واضحة جلية في معرفة الحقائق الإلهية، وهو نوع من السعادة يندر في الحياة الدنيا، ويتم في الحياة الآخرة لمن أعد لها نفسه(122). وبذلك يتضح أن العمل جميعه يتجه إلى العبادة المجردة، ومن جملة ما سبق تأثير المذهب الصوفي في الغزالي، والذي يتضح من قوله: "إن لذائذ الجنة ليست مادية ولكنها تسبيح وتقديس وتهليل"(123).

117- الغزالي: **إحياء علوم الدين**، المجلد 3، الجزء 8، ص 511.

118- الغزالي: **إحياء علوم الدين**، ص 158.

119- الغزالي: **إحياء علوم الدين**، الجزء 3، ص 56.

120- الغزالي: **جواهر القرآن**، ص 7-69. وانظر أيضاً: قدري حافظ طوقان، **مقام العقل عند العرب**، دار القدس، بيروت، ص 164.

121- مبارك، **الأخلاق عند الغزالي**، ص 123.

122- ناجي التكريتي: **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**، ص 329.

123- مبارك: **الأخلاق عند الغزالي**، ص 124.

إن ما يلاحظ في طريقة الغزالي وتصوفه هو أنهما يتشابهان وطريقة ابن سينا في بلوغ السعادة، فغايتهما واحدة ووسيلتهما واحدة، فكلاهما عنده أن السعادة طريقها النظر العقلي محتلة الدرجة الأولى في بلوغ الحضرة الإلهية، أما الأعمال البدنية فتأتي بالدرجة الثانية.

وبالتالي فإن معيار الخلق الحسن هو الصفات التي خصّ بها الله سبحانه وتعالى المؤمنين، ومعيار الخلق السيئ هو صفات المنافقين كما وردت في القرآن الكريم، وإن غاية الأخلاق هي السعادة الأخروية، والقوة الإنسانية المسؤولة عن الأخلاق تتمثل بالقوة الشهوية التي تمثل الأساس للكثير من المظاهر الأخلاقية بنوعيها الحسن والسيئ، وللقلب أربعة أحوال هي: حديث النفس، ثم الميل، فالاعتقاد، ثم الهم، وفيه يؤاخذ الإنسان ويحاسب لتوفر النية والعزم على الفعل. وأقر الغزالي بوجود الغرائز ووظيفة كل غريزة واعتبار التربية والتهذيب وسيلة التحكم فيها، وتباين موقف الغزالي من وراثة الأخلاق واكتسابها، ولكنه يميل إلى الاكتساب لا الوراثة.

وفي ضوء العرض السابق للأخلاق عند كل من ابن سينا والغزالي يتلمس الباحث وعلى الرغم من أن أكثرهم قد اطلع على الفكر الفلسفي اليوناني وتأثر به في جوانب معينة من موضوع الأخلاق إلا أنه في الإطار العام للأخلاق عند الفلاسفة الإسلاميين، والذي لا يخرج عن كون عمادها مأخوذاً من مبادئ الإسلام في الأخلاق، والتي كانت عماد الكثيرين ممن كتب فيها فشاعت فكرة أن الله سبحانه وتعالى قد جعل صلاح الدنيا يعتمد أموراً من عدل وصدق وأمانة، وجعل فسادها بأضدادها، فأمر بما يتوقف عليه صلاح الدنيا وانتظام شؤونها،ونهى عن ما يسبب فسادها.

ثالثاً: نتيجة السؤال الثالث ومناقشته: ما هي أوجه التلاقي والتباعد في مفهوم الأخلاق إسلامياً (ابن سينا والغزالي)، ويونانياً (أفلاطون وأرسطو)؟

وبعد عرض آراء الفلاسفة في الأخلاق إسلامياً ويونانياً، فإن الجدول التالي يوضح أبرز جوانب الاتفاق والاختلاف عند كل من الغزالي وابن سينا كأنموذجين للفلسفة الأخلاقية الإسلامية، وعند كل من أفلاطون وأرسطو كأنموذجين للفلسفة الأخلاقية اليونانية، والتي يوضحها الجدولان (1، 2).

جدول (1)

مقارنة الأخلاق بين الفلاسفة اليونانيين (أفلاطون وأرسطو) والفلاسفة المسلمين (ابن سينا والغزالي)

معيار المقارنة	أفلاطون	أرسطو	ابن سينا	الغزالي
مسؤولية العقل عن الأخلاق	√	√	√	√
غاية الأخلاق تحقيق سعادة الفرد	√	√	√	√
الأخلاق مكتسبة	√	√	√	√
الفضيلة وسط بين رذيلتين	√	√	√	√
تتحصل الفضيلة بالاعتياد	√	√	√	√
الأخلاق ممارسة لا نظرية	√	√	√	×
الأخلاق للناس كافة	×	×	√	√

جدول (2)

معيار المقارنة	أفلاطون	أرسطو	ابن سينا	الغزالي
معيار الخلق	– النفس: شريطة أن تتسامى في الأفعال لتقترب من الآلهة – ربط الأخلاق بالوجود الحقيقي(وجود الصور)	– فضائل الفعل المعقول واللامعقول – الفضيلة نوع من الوسط بين طرفين (إفراط وتفريط)	– الكمال: وصولا للفضيلة – الفضيلة: هي وسط بين رذيلتين (إفراط وتفريط)	– الصفات الحسنة: خصّ بها الله تعالى المؤمنين – الصفات السيئة: هي صفات المنافقين كما وردت في القرآن الكريم
غاية الأخلاق	–الربط بين السعادة والباعث عليها (الدوافع الأخلاقية) –اللذة الخالية من الألم	–النجاح وتحصيل السعادة –تحقيق الكمال الممكن عند الإنسان	السعادة في الدنيا والآخرة	السعادة في الآخرة
القوى الإنسانية المسؤولة عن الأخلاق	– الخير: مستقره النفس –الشر: مستقره الجسم	–الدوافع: عقلية مرتبطة بالتأمل وبالفكر – الشهوات: لا تخضع للعقل	العقل: لأن النفس أمارة بالسوء	القوة الشهوية: تمثل الأساس للكثير من المظاهر الأخلاقية بنوعيها الحسن و السيئ
الوراثة والبيئة	يميز بين نوعين من الفضيلة: – فطرية موروثة – فضيلة مكتسبة	يعول على الحكمة العملية المكتسبة التي تهدي إلى الوسط	– أقر بوجود الاستعداد للخلق الحسن أو السيئ – الأخلاق مكتسبة ومتغيرة من حال إلى حال	–تباين موقفه من وراثة الأخلاق واكتسابها –يميل إلى اكتساب الأخلاق
تربية الفضيلة	–يظهر الخلق الحسن بإماتة الشهوات –أخذ النفس بالمجاهدة والزهد في ملذات الحياة	–الفضائل الأخلاقية مهارات. – تكتسب الفضائل بالمران والتدريب	– يعول على التكرار في إدامة الخلق الحسن آخذاً بمبدأ الثواب – يؤكد مبدأ العقاب في إماتة الرذائل وإضعافها	التربية والتهذيب وسيلة التحكم في الغريزة

DMH

ومن خلال ملاحظة الجدول آنف الذكر الذي يقارن بين بعض مظاهر الأخلاق عند كل من أفلاطون وأرسطو من اليونان، والغزالي وابن سينا من المسلمين، يرى الباحث أن الفيلسوفين اليونانيين المشمولين في البحث مثاليان يؤمنان بوجود عقل إلهي يوجه الكون إلى غاية مرسومة تحقق الخير والكمال.

ويبدو أن هناك تشابهاً كبيراً في المنطلقات الفكرية الأخلاقية وتطبيقاتها العملية بين الفيلسوفين المسلمين؛ وما مرد ذلك إلا لكون الفلاسفة المسلمين قد تأثروا بالفلسفة اليونانية بشكل فكري، إلا أنهم يستمدون فلسفتهم من الإسلام ومن منابعه الرئيسة بشكل عقائدي من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، إذ احتفى الإسلام بالجانب الأخلاقي في الإنسان وفي المجتمع، ويبدو هذا جلياً في القرآن الكريم الذي بلغت فيه الآيات المتصلة بالأخلاق نسبة عالية، سواء في جانبها النظري أو جانبها العملي رابطا فيها القول بالعمل والنظرية بالتطبيق[124]، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ﴾[125]، والمسلم مطالب بأن يكمل نفسه أخلاقياً حتى يصبح من الفائزين برضوان الله لقوله تعالى: ﴿وَٱلۡعَصۡرِ ۝١ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ﴾[126].

ومن خلال المقارنة السابقة توصل الباحث إلى الآتي:

* اتفق الفلاسفة المسلمون والفلاسفة اليونانيون ـ الذين عرضنا لآرائهم هنا ـ على أن العقل هو المسؤول عن الأخلاق، وبه يدرك الإنسان السعادة، وبالعقل يميز بين الخير والشر، فيفعل الفضيلة ويهمل الرذيلة.
* بالنسبة إلى السعادة التي جعلت هدفاً أعلى للفعل الأخلاقي وغاية للحد الوسط، فإن الفلاسفة غير متفقين في تحديد المقصود بها، فبعضهم يرى أن الفضيلة هي العلة للسعادة كما في مقولة أفلاطون وأرسطو، في حين يرى كل من الغزالي وابن سينا أن السعادة تكمن في كسب رضا الله تعالى.
* إن الاختلاف في تشخيص مفهوم السعادة يربك الميزان الفلسفي المذكور للأخلاق، ويجعل المعيار الأخلاقي في دائرة النسبية، وبالتالي سقوط هذا المعيار عن كونه معياراً ثابتاً للأخلاق

124- عبد الرحمن النقيب: **مقدمة في التربية وعلم النفس**، مطبعة النجاح، الرباط، 1987م، ص 84-85.

125- سورة الصف، الآيتان: 2-3.

126- سورة العصر، الآيات: 1-3.

الإنسانية. وعليه لا تكون الغاية واحدة، بل ثلاث: رضا الله، والنجاة من النار، والفوز بالجنة. وتشترك هذه الغايات الثلاث في إخراج السلوك الأخلاقي عن حدود حياة الدنيا وتوجيه الناس نحو الحياة الآخرة.

* جميع الفلاسفة المدروسين هنا اتفقوا على أن الأخلاق مكتسبة تتشكل في ضوء العوامل الخارجية التي تفعل فعلها في رسم النمط الخلقي حسنه أو سيئه، ويستثنى الغزالي الذي تباين موقفه من القول باكتساب الأخلاق أو وراثتها مع ميله إلى اكتسابها.
* جميع الفلاسفة هنا يتفقون على أن الفضيلة هي وسط واعتدال بين طرفين رذيلين.
* أكد جميع الفلاسفة على دور التدريب والممارسة والتعويد في تشكيل الفضائل، فطريقها اعتياد الأفعال الصادرة عن النفوس الزكية الكاملة، حتى تصير معتادة عليها بتكرارها على أزمنة لتحصل لها هيئة للنفس راسخة.
* اتفق كل من أرسطو وابن سينا والغزالي على الجوانب التطبيقية في الأخلاق والتي تخص الحياة العملية للأفراد والجماعات، أما أفلاطون فقد اهتم بالجوانب النظرية والفلسفية والتأملية.
* تميزت الأخلاق عند كل من ابن سينا والغزالي بارتباطها الكبير بالدين الإسلامي معتمدة على القرآن الكريم والسنة النبوية ومنهجها الإرشادي والموجه إلى عموم الناس صغيرهم وكبيرهم، عالمهم وجاهلهم. أما الأخلاق عند أفلاطون وأرسطو فهي أرستقراطية سياسية خاصة بالصفوة أو النخبة المختارة وهم الفلاسفة؛ فهي أرستقراطية اجتماعية فضلاً عن كونها فكرية، وعند أرسطو أخلاق الطبقة البرجوازية المترفة والمتنعمة التي تدخل بالمجد والسلطان.

رابعاً: نتيجة السؤال الرابع ومناقشته: ما هي الانعكاسات التربوية لمفهوم الأخلاق يونانياً (أفلاطون وأرسطو) وإسلامياً (ابن سينا والغزالي)؟

حدد أفلاطون دوراً للتربية في إكساب الأخلاق، وبما أن الفلسفة لا تنفصل عن الأخلاق عنده، ولأن التربية ذات صفة أخلاقية، فهي والفلسفة وجهان لشيء واحد في مجال فلسفة التربية، فقد وجد أفلاطون في التربية مجالاً للتعبير عن آرائه الفلسفية موجداً نظاماً يستند إلى الفلسفة والتربية تضمنته الفلسفة بكل مجالاتها المعرفية والميتافيزيقية والجمالية، ويتمثل هذا النظام في المجال التعليمي بنمطٍ تصاعديٍ جَزَّأ فيه التربية إلى ثلاث مراحل هي:

- الأولى: وتمتد من سن السادسة إلى العاشرة، وموادها الرياضة ومبادئ الحساب الأولى.

- الثانية: من سن العاشرة إلى سن العشرين، ومتخرجوها يتخصصون قضاة ومحاربين، وموادها الأدب والموسيقى والرياضيات والتمارين ذات الطابع العسكري.

- الثالثة: من سن العشرين إلى سن الخامسة والثلاثين، وطلبتها هم الذين أظهروا نباهةً ونبوغاً وتفوقاً، وموادها العلوم العالية كالرياضيات وعلم الفلك وعلم الموسيقى المجرد، ويتدرج طلبتها إلى الفلسفة التي ترتفع بهم إلى الحقيقة الخالصة[127]، وعندما قسم أفلاطون النفس الإنسانية إلى ثلاثة أجزاء، والمجتمع إلى ثلاث طبقات تناظر أقسام النفس، فإنما استهدف من ذلك وضع تربية ذات نوعية مناسبة وملائمة لكل من الطبقات الثلاث سالفة الذكر، إذ أن التربية لا تستطيع أن تغير من طبيعة الإنسان، وإنما تكشف طبيعتها حتى تتمكن من إرشادها وتوجيهها بالشكل المناسب[128].

ويرى أفلاطون أن المعارف يمكن نقلها من عقل إلى آخر بالتعليم المستند إلى البراهين والأدلة، ولكن الفضيلة تحتاج إلى علم مقترن بموقف، وقدرة على ضبط الجسد، وإزالة كل الحواجز عن طريق تطهير النفس. لقوله: "إنّ العلم وحده لا يكفي لكي يصبح المرء فاضلاً، فقد يعرف الإنسان الشّرّ ويأتيه ويعرف الخير ولا يفعله. وإنما لا بدّ بجانب العلم بالفضيلة أن يؤمن الإنسان بها ويزيل العقبات التي تعترضها كالبيئة الفاسدة والقدوة السيّئة، فالفضيلة إذن ليست علماً"[129] فحسب بل لا بد لهذا العلم بحقيقة العلاقة بين النفس والجسد، أن يقترن بمعرفة موقع كلّ منهما حيال الآخر، وإعطائه دوره الذي أعدّته له الطبيعة. لأنه عندما يجتمع النفس والجسد، فإن الطبيعة تفرض على هذا الأخير العبودية والطاعة، وعلى الأولى الأمر والسيادة.

ويرى أفلاطون في المجال التطبيقي أن يتجنب المعلم فرض العلوم قسراً على التلميذ، بل يلتمس التوجيه والمناقشة والأسئلة أساليب تدريس[130]؛ ويلاحظ أن أفلاطون قد سن مبادئ تربوية تلتزم بها التربية الحديثة، لقد أدرك أثر الدافعية في تحصيل العلوم، وهي تشير إلى حالة داخلية تدفع بالتلميذ إلى الانتباه للموقف التعليمي والإقبال عليه بنشاط موجه ومستمر حتى يتحقق التعليم، بدلاً من أن يعتمد أسلوباً يتجاهل به ميول التلاميذ ورغباتهم واتجاهاتهم نحو ذلك التعلم أو تلك المعرفة.

127- أنطوان الخوري: **أعلام التربية: حياتهم وآثارهم**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1964م، ص 6.

128- الجبوري: **الفضيلة: دراسة مقارنة بين أرسطو وأفلاطون**، ص 93.

129- توفيق الطويل: **الفلسفة الخلقية**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1987م، ص 34.

130- الخوري: **أعلام التربية: حياتهم وآثارهم**، ص 5.

DMHL

والطريقة التدريسية الناجحة التي يراها أفلاطون هي طريقة تعتمد الحوار والنقاش، ومن ميزاتها إشراك المتعلم في عرض وتحليل المعرفة، وتجنب الصيغ التعليمية التي تضع التلميذ في موقف سلبي يتحدد دوره في إطار تلقي المعلومات والخبرات التعليمية.

ويشير أفلاطون أن تحقيق الفضيلة يكون بإخضاع الجسد لسيادة النفس وأوامرها، أما إذا تمّ العكس فأخضعت النفس لنزوات البدن، فإن ذلك يؤدي إلى انتشار الفساد وتعميم الرذيلة. فمن أراد نصيباً من الفضيلة في هذه الحياة، ما عليه إلاّ اعتماد الفكر الملزم للحسّ والنفس المتسلّطة على البدن بما تمتلك من حكمة(131).

إن الجانب النظري في الفضيلة عند أرسطو ليس مشابهاً لما عند أفلاطون؛ أي أنه أمر تعرفه النفس بالفطرة، أو قد عرفته من حياتها السابقة في عالم المثل، عالم الحقائق بالذات. فالنفس عند أرسطو ليس لها حياة سابقة قبل أن تحلّ في البدن، وإنما وجدت عندما أصبح هناك بدن جاهز لاستقبالها، وبذلك تكون القيم الأخلاقية الموصلة إلى الخير والسعادة عبر الأعمال الفاضلة غير متأتّية من أمور سابقة تكمن في ضمير الإنسان وفكره، وإنما هي أمور مكتسبة بالممارسة فمن تعوّد وتدرّب على ممارسة الأعمال الفاضلة أصبح عنده ثوابت أخلاقية فاضلة، لقول أرسطو: "أما الفضائل فإنّا نكتسبها إذا استعملناه أولاً، كالحال في سائر الصناعات، لأن الأشياء التي ينبغي أن نعملها إذا تعلمناها، هنا إذا عملناها تعلّمناها، مثال ذلك إذا بنينا صرنا بنّائين، وإذا ضربنا العود صرنا ضرّابين للعود، وإذا فعلنا أمور العدل صرنا عادلين، وإذا فعلنا أمور العفّة صرنا أعفّاء، وإذا فعلنا أمور الشجاعة صرنا شجعان"(132).

الأخلاق عند أرسطو إذن ليست علماً نظرياً يتعلّق بالظواهر الأخلاقية، وإنما يتصف الإنسان بالفضيلة إذا مارسها، والمعرفة وحدها غير كافية في هذا الباب، وهذا الأمر هو الذي دفع أرسطو لإضافة الأخلاق إلى موضوعات ومباحث الفلسفة العملية.

أما أرسطو فيرى أن غاية التربية تكمن في تنشئة الأفراد على حب الجماعة، وأن التربية هي من مهمة الدولة تشرف عليها وترعاها(133)، ومن اهتماماته بالتربية تأكيده على أن السعادة الحقيقية هي

131- أفلاطون: **الأصول الأفلاطونية، فيدون**، ص60.

132- أرسطوطاليس: **الأخلاق**، ص 86.

133- أمين: **ظهر الإسلام**، ص 273.

الغاية من كل أعمال الإنسان، ويكون تحصيلها بالعقل والتأمل؛ لأن العقل أساس الموازنة والاعتدال بين الرغبة والهوى، فبالعقل يتمكن الإنسان من حفظ توازنه ونفسه من الوقوع في الإفراط والتفريط.

إن الصداقة لدى أرسطو نقيض الأنانية، فالإنسان الذي يراعي علاقات الصداقة يحافظ عادة على غيره، وتكون الصداقة بين المتشابهين من الناس وفق قواعد أسماها الفضيلة، والصداقة بين الأناس الأخيار تحكمها قوى النفس العاقلة؛ أي تخضع للحكمة، ويكون عنوانها الإيثار والتضحية، فالإنسان في حالة الصداقة الصحيحة يكون مستعداً للدفاع عن أصدقائه وعن مجتمعه كلّه، والصداقة بهذا المعنى تؤدي إلى سيادة التعاون والفضيلة في المجتمع. والفرد المضحّي يسمى بالصديق الفاضل الذي "يفعل أشياء كثيرة من أجل الأصدقاء ومن أجل الوطن، وأن يحتاج الأمر إلى أن يموت دونهم، فإنه يبذل الأموال والكرامات وبالجملة جميع الخيرات التي يتنازع فيها"(134).

إن المحبة الخلقية التي تضبطها قواعد ثابتة هي أساس المجتمع الفاضل، وهي السبيل إلى بناء علاقات متماثلة بين الأفراد تؤدي إلى الصداقة التامة؛ "هي صداقة الأخيار المتشابهين بالفضيلة، فإن هؤلاء يريدون الخيرات بعضهم لبعضهم بنوع التشابه على أنهم أخيار بذاتهم"(135).

لكن المحبة ليست نوعاً واحداً عند أرسطو؛ فهناك المحبة التي يريد فيها الإنسان الخير لغيره ولنفسه، وهي المحبة التي تصنّف في أنواع الأفعال الفاضلة، وهذه المحبة هي جوهر العلاقات الإنسانية. وهناك محبة مصطنعة يريدها صاحبها، أو يظهرها ويريد من ورائها تحقيق اللذة والمنفعة على حساب غيره، وهذه المحبة لا تستمر لأنها بالعرض وليست بالجوهر. والمحبة المصطنعة ستتوقف عند انتهاء المنفعة المستهدفة من ورائها، وهذه ليست من أنواع الفضائل، بل هي مضرّة ومفسدة لفضيلة المحبة التي تولد التعاون بالعدل. إنّه من المعروف "أنّ الذين يحبّون بعضهم بعضاً يريدون الخيرات بعضهم لبعض لهذه المحبة التي يحبون بعينها. فإن الذين يحبون بعضهم بعضاً لمنفعة فليس يحبون لذاتهم، بل بأن يكون لهم خير ما بعضهم من بعض. وكذلك الذين يحبون للذّة ما، فإنهم لا يحبّون العُقّل لأنهم ذوو كيفية، بل لأنهم يلتذون بهم. فالذين يحبون لمنفعة ما إنما يحبون للخير الذي هو لهم. والذين يحبون للذة إنما يحبون اللذيذ عندهم... وهذه المحبات هي بنوع العرض"(136). فالمحبة إما أن تكون لغايات الخير ويكون عمادها

134- أرسطوطاليس: **الأخلاق**، ص 313.

135- المرجع السابق، ص 279.

136- المرجع السابق، ص 277.

التعقّل والحكمة، وهي مفيدة وتقود إلى السعادة، وإما أن تقوم على اللذات الحسية وهي فاسدة ومحبة كاذبة مصطنعة وتفضي إلى الشر.

يرى أرسطو أن أفعال الإنسان تصدر موافقة لميله وهواه، وأن من واجبه أن لا يفعل أي فعل إلاّ بعد تروٍ واختيار، والإنسان عنده يتحمّل مسؤولية ما يقوم به؛ لأنه فعل دون إلزام من أحد، ويصرح أرسطو عن ذلك قائلاً: "الفضيلة من الأشياء التي هي إلينا، وكذلك الخساسة... وإن كان فعل الجميل إلينا، ففعل القبيح إلينا... فإلينا إذن أن نكون أخياراً أو شراراً"[137].

والتربية عند أرسطو ـ مثلما هي عند أفلاطون ـ تربية الصفوة والنخبة؛ إذ خصص لهم علوماً خاصة في مجال التربية البدنية والفنية والفكرية. أما العمال والعبيد فلا يحتاجون إلى تعليم نظري، وإنما يكتفون بالتعليم العملي الخاص بالحرف كالزراعة والصناعة والتجارة، والتي لا تحتاج إلا إلى تعليم بسيط يتم عن طريق المشاركة في العمل خارج المدرسة، ولا تحتاج إلى دروس نظرية داخل الأكاديمية أو المعاهد العالية.

أما ابن سينا فإنه ربط بين التربية الخلقية والحالة المزاجية، فدعا إلى تأمين بيئة مناسبة للتعلم يشعر خلالها الطفل بالأمان والاطمئنان وتجنيبه الخبرات المؤلمة لنساعده على التكيف والنمو النفسي والبدني، فينشأ حسن الخُلق تبعاً لحسن مزاجه، فالأخلاق الحسنة تابعة لصفاء المزاج، أما الأخلاق الرديئة فتابعة لسوء المزاج[138]، وإكسابه الأخلاق الفاضلة وإبعاده عن الرذيلة كالعفة والقناعة والسخاء والشجاعة والصبر وغيرها من الأخلاق[139].

أعطى ابن سينا للعب في الطفولة المبكرة مكاناً كبيراً، وهو تأكيد للتربية البدنية وأثرها في بناء شخصية الطفل، فقد حثّ ابن سينا المعلم أن يراعي دافعية المتعلم، فلا يحمل الطفل على ملازمة الكتاب بشكل متصل، وإنما لا بد من فرصة تمنح له بهدف تجديد نشاطه وحيويته[140]، وأن يتجه الطفل نحو الألعاب التي تتفق مع عمره وقدراته، ولكل نوع من الألعاب الرياضية ضرورتها ومناسبتها في حياة

137- المرجع السابق، ص 118.

138- انظر: ابن سينا: **القانون**، الجزء 1، ص 157.

139- ابن سينا: **علم الأخلاق**، ص 193-197.

140- الخوري: **أعلام التربية**، ص 39-40.

الطفل[141]؛ ليكتسب عن طريق اللعب العادات الخُلقية والذهنية العديدة، وتثبيت الخبرات التي اكتسبها[142].

واشترط لمعلم الصبي أن يرتبط بصبيته على درجة كبيرة من الإنسانية الحسنة والعادات الجميلة، لتتاح له الفرصة في مجال تربية الأخلاق والمنافسة المشروعة، بدافع التفوق في تهذيب أخلاقه وتحريك همة التعلم عنده، أما برنامجه التعليمي فيتدرج من حفظ القرآن إلى تعليم أصول اللغة، ثم الشروع في دراسة الرسائل والخطب والحساب والعناية بالخط[143]. هذا وينبغي على مؤدب الصبيان عند ابن سينا أن يكون "عاقلاً ذا دين، بصيراً برياضة الأخلاق، حاذقاً بتخريج الصبيان، وقوراً رزيناً، بعيداً عن الخفة والسخف، قليل التبذل والاسترسال بحضرة الصبي، غير كزّ (عابس) ولا جامد، بل حلو لبيب، ذا مروءة ونظافة ونزاهة"[144]، وأن لا ينقل المؤدب إلى طلابه المادة العلمية، بل ينقل إليهم ما يؤمن به من قيم وأفكار وآداب وفضائل[145].

هذا ويدعو ابن سينا إلى تحقيق الموازنة بين الجانب العملي والجانب النظري، لقوله: "وإذا فرغ ـ الصبي ـ من تعلم القرآن وحفظ أصول اللغة، نظر عند ذلك إلى ما يراد أن تكون صناعته فوجه لطريقه، فإذا أراد به ـ المعلم ـ الكتابة، أضاف إلى دراسة اللغة دراسة الرسائل والخطب ومناقلات الناس ومحاوراتهم وما أشبه ذلك، وطورح الحساب، ودخل به الديوان، وعني بخطه، وإن أريد أخرى أخذ به فيها"[146].

ومن طرق التربية الخُلقية لدى ابن سينا أنه اهتم بالقدوة الحسنة والبيئة الاجتماعية السليمة، والترغيب والتشجيع على اتباع السلوكيات المرغوب بها، وهي تعد وسائل محفزة للسلوك الحسن، فضلاً عن دعوته بإنزال العقاب، والاتعاظ من الغير، وهي تعد وسائل رادعة ومثبطة للسلوك السيئ، ولم يسمح ابن سينا بالعقاب البدني إلا عند الضرورة، لأن المبالغة به يعني الانتقام والتشفي، بالإضافة إلى أنه يفقد

141- ابن سينا: **القانون**، ص 159.

142- حسن عبد العال: **التربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، دار الفكر العربي، 1978م، ص 132.

143- المرجع السابق، ص 6.

144- اليسوعي: "رسالة في كتاب السياسة لابن سينا"، مرجع سابق، ص 1074.

145- عبد الرحمن النقيب: **فلسفة التربية عند ابن سينا**، رسالة ماجستير منشورة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1984م، ص 153.

146- اليسوعي: "رسالة في كتاب السياسة لابن سينا"، مرجع سابق، ص 1075.

أثره التربوي بذلك؛ لذا فإن استخدامه لا يكون إلا بعد استنفاذ جميع الوسائل التربوية الأخرى من ترهيب وترغيب، وإعراض وإقبال، ومدح وتوبيخ، ويكون أول الضرب قليلاً موجعاً، فإن الضربة الأولى إذا كانت موجعة ساء الظن بما بعدها، واشتد خوف الصبي، وإذا كانت الأولى خفيفة غير مؤلمة حسن الظن بالباقي فلم يحفل به[147].

ويحرص ابن سينا على أسلوبي الوعظ والتلقين، من خلال ضرورة أن يختار للصبي من الأشعار ما قيل في فضل الأدب ومدح العلم وذم الجهل، وما حث على برِّ الوالدين واصطناع المعروف[148]، ثم تلقينه ما ينبغي عليه اتجاه والديه، وحثّه على فعل الخير.

ويؤكد ابن سينا على أسلوبي الحوار والمحادثة؛ لقوله: "المحادثة تفيد انشراح العقل، وتحل منعقد الفهم، لأن كل واحد من أولئك إنما يتحدث بأعذب ما رأى، وأغرب ما سمع، فتكون غرابة الحديث سبباً للتعجب منه، والتعجب منه سبباً لحفظه وداعياً إلى التحدث، ثم إنهم يترافقون ويتعاوضون الزيارة، ويتكارمون ويتعاوضون الحقوق، وكل ذلك من أسباب المباراة والمباهاة والمساجلة والمحاكاة، وفي ذلك تهذيب لأخلاقهم وتحريك لهممهم وتمرين لعاداتهم"[149].

ويشير ابن سينا إلى الفروق الفردية بين الناس، لقوله: "ثم منَّ الله تعالى بفضل رأفته... بأن جعلهم في عقولهم وآرائهم متفاضلين"[150]، ويضيف ابن سينا أنه "ينبغي لمدبر الصبي إذا رام اختيار الصناعة أن يزن أولاً طبع الصبي ويسبر قريحته ويخبر ذكاءه، فيختار له الصناعات بحسب ذلك، فإذا اختار له إحدى الصناعات، تعرف قدر ميله إليها ورغبته فيها، ونظر هل جرت منه على عرفان أم لا؟ وهل أدواته وآلاته مساعدة له عليها أم خذلته؟ ثم يبت العزم، فإن ذلك أحزم في التدبير، وأبعد من أن تذهب أيام الصبي فيما لا يؤتيه ضياعها[151]، وهذه إشارة أخرى من ابن سينا على ضرورة ولزوم تعرف المعلم استعدادات التعلم، وأن يكون تعلمه موافقاً لقدراته وميوله.

147- المرجع السابق، ص 1074.

148- المرجع السابق.

149- المرجع السابق، ص 1075.

150- المرجع السابق، ص 969.

151- المرجع السابق، ص 1075، 1076.

ويرى ابن سينا أن القوى الإنسانية المتمثلة بالنفس الناطقة تنقسم إلى قسمين: الأولى العاملة، والثانية العالمة، وكل منهما تسمى عقلاً، العقل العملي هي العاملة التي تعنى بالمبادئ الأخلاقية وسياسة البدن، والعقل النظري هي العالمة التي تتطلع نحو المبادئ العالية المجردة[152].

إن أبرز ما تميز به المذهب التربوي لابن سينا هو:

- لم تقتصر التربية لدى ابن سينا على مرحلة واحدة وهي دخول الطفل المدرسة، بل شملت تربية الطفل منذ لحظة ولادته حتى زواجه وانخراطه في الحياة الاجتماعية.
- لم ترتكز التربية لدى ابن سينا على جانب واحد أو بعض جوانب الشخصية الإنسانية لتهمل الجوانب الأخرى، بل اهتمت بوحدة الشخصية الإنسانية وتكاملها العقلي والجسدي والانفعالي.
- تأثرت التربية لدى ابن سينا بتعاليم الدين الإسلامي وخاصة القرآن الكريم والسنة النبوية، وكذلك بالفلسفة اليونانية والهلنستية.
- حرص ابن سينا على تدعيم آرائه بمبررات نفسانية وقد نجح نجاحاً بعيداً في هذا الميدان، مما يحمل على الاعتقاد أن ذلك عائد إلى حد كبير إلى امتهانه مهنة الطب[153].

لم يكن ابن سينا المفكر الوحيد الذي يجمع بين التربية الأخلاقية والتربية العملية، فقد قسم الغزالي العلوم إلى قسمين: أزليات؛ وهي المعارف الثابتة (الإلهيات)، والمتغيرات؛ أي التي تتباين بتباين الشعوب والبيئات مثل: العادات والأخلاق. والعلم عنده نظري وعملي، يقرن العمل بالعلم، ولكن العمل لا يتصور إلا بعلم كيفية العمل، وأن العلم الذي ليس بعملي هو كالعلم بالله وصفاته وملائكته[154]، بل هذا هو هدف التربية والمربين قديماً وحديثاً، فالعلم الذي لا يؤدي إلى الفضيلة لا يصح أن يكون علماً، ولا يقتصر هدف التربية على حشو أذهان الطلبة والتلاميذ بالمعلومات، وإنما للتربية هدف معرفي وأخلاقي يتعلق بتربية وتهذيب المتعلمين.

فالغاية من التربية عند الغزالي كانت تحقيق الكمال الإنساني الذي غايته التقرب إلى الله تعالى، ومن ثم تحقيق السعادة للفرد في الدارين، والتي يبلغها ـ بحول الله تعالى ـ عند تضافر العلم والعمل بالشكل الذي

152- انظر: ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، ص 164. وابن سينا، **القوى الإنسانية وإدراكاتها**، ص 215-216.

153- الخوري: **أعلام التربية**، ص 44.

154- الغزالي: **ميزان العمل**. ص 321.

ينتج عنه تغير في السلوك، إذ ربط العلم بالعمل والأخلاق، فيقول: "والعلم بلا عمل جنون، والعلم بلا خلق لا يكون ـ مفرقا بين العلم والإيمان ـ والعلم فوق الإيمان، والذوق فوق العلم، فالذوق وجدان، والعلم قياس، والإيمان قبول التقليد وحسن الظن بأهل الوجدان أو بأهل العرفان"[155].

ويبلغ الإنسان كماله باكتساب الفضيلة من خلال العلم، والفضيلة التي يكتسبها تسعده في الدنيا وتقربه من الله تعالى، فيسعد بذلك التقرب من الله تعالى في آخرته[156]. ولقوله: "إن الفطرة البشرية صفحة بيضاء لكل نقش... (ويؤكد ذلك فعل الجواد) من أراد أن يكون جواداً تكلف فعل الجود، حتى يكون طبعا له"[157].

ولا يختلف الغزالي عن أفلاطون وابن سينا في تحديد دور التربية في اكتساب الأخلاق، لقد أدرك الغزالي بأن العملية التربوية هي نتاج لتعاون ثلاثة أطراف: المعلم، والمتعلم، ومادة الدرس، فشخصية المعلم لها تأثير في نفوس المتعلمين، فهي الجانب الفعال في العملية التربوية، والمعلم من خلالها قدوة للمتعلمين في القول والعمل وعلى المستويين العلمي والأخلاقي، وشرفه يأتي من شرف مهنته التي هي أشرف الصناعات[158]. ويقول الغزالي: إن المعلم الذي يجمع ثلاثاً تمت النعمة بها على المتعلم هي؛ الصبر والتواضع وحسن الخلق[159].

ومن واجبات المعلم التي ينبغي أن يؤديها كما رسمها الغزالي ما يلي:

1- الشفقة على المتعلمين وإنزالهم منزلة بنيه؛ وبذلك جعل الغزالي للمعلم حقاً عليه أعظم من حق الوالدين على الأبناء.

2- حثّ الغزالي المعلم على تقدير العلوم الأخرى في نفس المتعلم، فيتجنب تقليل شأنها والحط من قدرها، فهي عادة سيئة ينبغي للمعلم تجاوزها.

3- أن لا يدع المعلم شيئاً من نصح المتعلم، وأن يردعه عن الأخلاق الدنيئة، وينبهه إلى أن غاية العلوم هي سعادة الآخرة وليست سعادة الدنيا.

155- المرجع السابق، ص 91.

156- لطفي بركات أحمد: **المعجم التربوي في الأصول الفكرية والثقافية للتربية**، دار الوطن، الرياض، 1984م، ص 94.

157- الغزالي: **إحياء علوم الدين**، الجزء 3، ص 59.

158- عبد اللطيف جدوع الجبوري: **الفضيلة: دراسة مقارنة بين أرسطو وأفلاطون**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، بغداد، 1989م، ص 201.

159- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، الجزء 1، ص 33، 36.

DMHL

4- على المعلم أن يكون عاملاً بعلمه، فلا يكذب قوله فعله، أو يناقض بين العمل والعلم، فكل من تناول شيئاً ونهى عن ممارسته كان نهيه سبباً لسخرية الناس منه[160].

أما بشأن المتعلم وواجباته فينطلق الغزالي في حديثه عنها من منهجه الديني الذي يطغى على جوانب شخصيته، فعنده أن التعلم فريضة على كل مسلم، وهو إلزامي وجوبي لا يجوز التخلف عنه. ويؤكد فضيلة التعليم مدعماً لها بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة. وقد وضع الغزالي للمتعلم قواعد سلوكية ينبغي أن يسير عليها وينضبط بها أثناء تحصيله للعلم والمعرفة وفي علاقته مع أساتذته ومعلميه؛ منها:

1- أن يقدم طهارة النفس من سيئ الأخلاق فالعلم عبادة القلب وصلاة السر.

2- أن لا يتكبر على المعلم ولا يتآمر عليه، بل يلتزم أوامره ويذعن لنصيحته.

3- أن لا يدع فناً من فنون العلم وأنواعه إلا ويطلع عليه.

4- أن لا يخوض في أيّ علم من العلوم دفعة واحدة، بل يراعي التدرج، ويبدأ بالأهم ويأخذ من كل شيء أحسنه، ويوجه كل اهتمامه وعنايته إلى استعمال العلم الأشرف، وهو علم الآخرة، بقسميه العملي والكشفي.

5- أن تكون غاية المتعلم من العلم تحليل باطنه وتحميله بالفضيلة طالباً التقرب من الله سبحانه وتعالى[161].

ويعرّف الغزالي العلم: أنه "معرفة الله بآياته وأفعاله في خَلقه"[162]. ويرى الباحث أن الأهداف التربوية هي المعبر الدقيق عن فلسفته الأخلاقية؛ إذ يضعها الباحث في النحو الآتي: إرضاء الله سبحانه وتعالى بالنفس الإنسانية إلى مقام العبودية لله تعالى[163]، وتحقيق الكمال الإنساني وتكوين الشخصية المتوازنة[164]، وتربية النفس على الفضيلة وتهذيب قوى النفس الإنسانية وإكسابها العادات والأخلاق الحسنة[165]، ومعرفة الحقيقة وتحصيل العلوم العقلية والشرعية[166].

160- ناصر: **الفكر التربوي العربي الإسلامي**، ص 333-334.

161- المرجع السابق، ص 331-332.

162- أحمد السيد الكومي: **مذكرات في علوم القرآن**، دار الجيل للطباعة، 1971م، ص 66.

163- الغزالي: **القصور العوالي في رسائل الإمام الغزالي**، ص 11.

164- المرجع السابق، ص 6-16. وانظر أيضاً: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، الجزء 3، ص 29، 1095.

165- الغزالي: **ميزان العمل**، ص 233، 234، 264. وانظر أيضاً: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص 57، 59، 61.

166- الغزالي: **جواهر القرآن**، ص 22، 27، 31، 98.

كما أن له رأياً في صفات المادة العلمية والعلم النافع، وهو عنده أساس كل بناء صحيح وسليم، فهو أساس الدين وأساس الإنسانية وأساس التربية عموماً، وبما أن التربية قصدية هادفة، فالتعليم هو الوسيلة العملية الفعالة لتحقيق هذا الهدف، والعلوم عند الغزالي ليست بدرجة واحدة متساوية بل متفاوتة في المراتب بسبب قربها أو بعدها عن الهدف التربوي العام، فمنها المذموم بسبب نتائجه السلبية وعواقبه التي يقع ضررها على العباد.

لقد قدم الغزالي نظرية تعليمية شاملة لكل جوانب العملية التربوية التعليمية، وعلى امتداد مراحل التعليم ومناهجه وطرقه وأساليبه المختلفة في مرحلتي الطفولة والمراهقة، فقد أكد على طريقة الحفظ ثم الفهم وبخاصة في التربية الدينية، لقوله: "إن الدين ينبغي أن يقدم إلى الصبي في أول نشوئه يحفظه، ثم ينكشف له معناه في كبره شيئاً فشيئاً، فابتداؤه الحفظ ثم الفهم"[167]، وشبه عملية التلقين بالبذر في التربية، وشبه الاعتقاد عن طريق البرهان بعملية السقي والتربية[168]. واهتم باللعب والرحلات كطرائق تعليمية، معتمداً المحاضرة والمناظرة والحوار؛ لأنها توصل إلى البرهان والإقناع، واستخدام صحيح بصيرة المتعلم ومدركاته، ويوجه المعلم إلى الاهتمام بعلم الباطن ومراقبة القلب ومعرفة طريق الآخرة[169].أكد على التربية الجسمية والنفسية معاً لإدراكه أثرهما في تكوين شخصية الطفل وتحديد ميوله واتجاهاته في المستقبل، وفي مرحلة الطفولة المتقدمة يقتصر التعليم في رأيه على تعليم القرآن والأحاديث والحكايات المروية عن الأخيار الأبرار، حتى يغرس في نفسه حب الصالحين وتعويده على أداء الواجبات والفروض الدينية كالطهارة والصلاة والصوم، أما مرحلة التعليم العالي فهي من نصيب الخاصة من المثقفين المتمرسين على فنون الجدل والمناظرة وأساليب البرهان والعارفين بقوانين المنطق والاستدلال العقلي وموازين العقل والعلم والمعرفة البرهانية وقوانينها، وهي من اختصاص مجموعة امتلكت قدرات تعليمية خاصة ألزمها الغزالي ضرورة تعلم وتعليم هذه العلوم العقلية خدمة للدين ودفاعاً عنه[170].

167- الغزالي: **إحياء علوم الدين**، الجزء 1، ص 83.

168- المرجع السابق.

169- المرجع السابق، ص 34.

170- الجبوري: **الفكر التربوي عند الغزالي: دراسة تحليلية**، ص 228.

ويعتبر الغزالي علاج النفس أساس إصلاح الأخلاق، وان علاج النفس كعلاج البدن، فكما أن البدن لا يخلق كاملا وإنما يكمل بالتربية والغذاء وكذا النفس تخلق ناقصة قابلة للكمال وتكمل بالتزكية والتهذيب والعلم، فإن كانت النفس زكية مهذبة فينبغي أن تسعى لحفظها واكتساب زيادة صفائها[171]. لذا ينبغي على المربين أن يعرفوا أخلاق المتعلمين وأعمارهم ومزاجهم وأمراضهم، وما تتحمله نفوسهم، ليتسنى لهم بناء برامج تربوية تعينهم على الرياضة والتكليف.

وأكد الغزالي على ضرورة مراعاة الفروق الفردية باعتبار أن الأطفال ليسوا سواء في استعداداتهم، وأن العوامل المؤثرة في تلك الاستعدادات متباينة، كما قام الغزالي بتصنيف الأطفال إلى فئات حسب الأمراض الخلقية، لأنها كالأمراض الجسدية لا تعالج بعلاج واحد[172].

وتأسيساً على ما سبق فإن الباحث يستقرئ من الفلاسفة آنف ذكرهم ـ أفلاطون وأرسطو وابن سينا والغزالي ـ الانعكاسات التربوية للأخلاق كما يلي:

* تندمج الأخلاق في النفس وتتوحّد بالذات، وبذلك تصبح طبيعة ثانية وعادات ثابتة.
* تتكون الأخلاق من الميل القلبي إلى المبادئ التي تؤمن بها وبغض النظر عن ما يناقضها.
* عندما تتبنى النفس الواجبات الأخلاقية وتندمج فيها؛ تصبح سهلة الأداء كالرغبات تماما.
* تخليص النفس من الشهوات وإخضاعها لإرادة الإنسان، وتسخيرها لمصلحته ليحقق بها سعادته.
* معرفة المربي بالطبيعة الإنسانية تعينه على النفس وإصلاحها، لأن الجهل بها سبب مفسدتها.
* تأكيد مبدأ لا إفراط ولا تفريط، أي ضبط مكونات النفس بالاعتدال.
* إعطاء الأولوية للعقل على الحواس دون الإهمال بتربية الأخيرة.
* الاطلاع على الشهوة من حيث أهميتها وخطورتها لفهمها وتربيتها وتهذيبها حتى يتمكن المربي من ردها إلى الاعتدال المطلوب، فهي مصدر الخير والسعادة.
* لا يكفي في تكوين الخلق مجرد العلم والمعرفة به، ولكن ينبغي العمل على استمالة النفس وتكوين العواطف التي تحرك الإرادة؛ مثلاً: تساعد عاطفة اعتبار الذات في ذلك، وهي العاطفة التي تصل إلى حد التضحية بالحياة في سبيل الالتزام الخُلقي.

171- الغزالي: **إحياء علوم الدين**، الجزء 3، ص 61.

172- الغزالي: **القصور العوالي في رسائل الإمام الغزالي**، ص 65.

* كسب الثقة والمودة، بحيث يغدو الآباء والأمهات والمصلحون والواعظون والدعاة إلى سبيل الله موضع ثقة من يتوجهون إليهم بالنصح ومحل تقديرهم واحترامهم، قال تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ ...﴾(173).

* الإقناع السلس بالموضوع الذي يدعو إليه، قال تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ ...﴾(174)، فلا ينفع في ذلك مجرد إلقاء الكلام، وتوجيه النصائح النظرية، فالإقناع بالحكمة معناه استعمال الحجج والبراهين.

* تكوين عاطفة قوية نحو المبدأ الخلقي المراد تكوينه، لتربط هذه العاطفة بين الفرد والمبدأ.

* وللتخلي عن صور الخلق السيئ القبيح، ينبغي اجتناب الزجر والنهر والنهي والأمر والوعظ والتبصرة، فذلك كله ينبغي أن يكمل بما هو أجدى؛ وهو تكوين عاطفة كراهية وبغض وازدراء الخلق الذميم، وبغير ذلك يقع الفرد في صراع ذاتي نفسي، يزعزع ثقته بنفسه ويضعف إرادته، ويوهن طاقته وجهده لوقوعه في أمرين: الأول يحبه وتشتهيه نفسه وتتجه إرادته بحكم العادة إلى إتيانه. الثاني: الوقوف ضد هذا الفعل ومعارضته، واستنكار فعله، ومصدر المعارضة النصح والموعظة من قبل المجتمع بما فيه من أعراف وتقاليد، ومن العقل نفسه في أحيان أخرى.

* بعض النفوس غير مهيأة للتخلق ببعض الفضائل، فلكل نفس طاقة وسعة وقدرة، قال تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾(175). لذا أول ما ينبغي القيام به التخلص من الخلق الذميم أولاً إن وجد، لربما عجز عن التخلق بالفضيلة الحسنة.

* ليس أغلب الناس على خلق رفيع، ولا يتيسر لأيّ دعوة أن تحول جميع الناس إلى أصدقاء أو صالحين أبرار، قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾(176).

* التخلي عن فعل السوء وترك الفاحشة والندم على إتيانها؛ أي التوبة، لأن الإصرار على السلوك الذميم يكون الخلق السيئ، قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ

172- سورة آل عمران، الآية: 159.

173- سورة النحل، الآية: 125.

174- سورة البقرة، الآية: 286.

175- سورة يوسف، الآية: 103.

فَٱسْتَغْفَرُوا۟ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلُوا۟ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٣٥﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُم مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ ﴾(177).

* ولتحقيق الأخلاق الحسنة لا بد من رفع مستوى الفرد ليدرك ويعي هدف الحياة وقيمتها، وأنه عضو في المجتمع.

التوصيات:

وفي ضوء النتائج وتفسيرها، فإن الباحث يوصي بما يلي:

- العناية بموضوع الأخلاق كأحد أسس بناء المناهج التربوية، وضرورة الحرص على تضمينها في مختلف المناهج التربوية، خصوصاً في مرحلة رياض الأطفال في مناهج خاصة مستغلين في ذلك ميل الطفل الفطري للخير ونبذ للشر، واستعداده الانفعالي لممارسة الأخلاق وتمثلها.
- تفعيل التربية اللامقصودة في التربية الأسرية، وفي المؤسسات التربوية المعنية برعاية الأطفال، لتحقيق الفضائل الخلقية اعتقاداً وتطبيقاً من قبل الجميع دولةً وأفراداً، وإعلاماً وتثقيفاً.
- عدم تناول موضوع الأخلاق في المجتمعات الإسلامية بعيداً عن أصوله من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، لا سيما في إجراء الأبحاث العلمية.
- الاهتمام بتربية الناشئة قبل سني المدرسة تربية أخلاقية وفق ما جاء في الشريعة الإسلامية، فالتعليم في الصغر أدعى للانضباط في الكبر.
- إدخال مضامين علم الأخلاق الإسلامية في مناهج المراحل الدراسية حتى نهاية التعليم العالي.
- ضرورة إبراز أهمية الأخلاق في حياة الفرد والجماعة، لما لها من تأثير كبير في حياتهم، وفي تقدم الأمة وازدهارها، وتعزيز ذلك عن طريق المؤتمرات والندوات ونحوها.
- الاهتمام بالأخلاق النظرية مرتبطة بالعملية، وبذل الجهد في سبيل نشرها وتحقيقها.
- إجراء دراسة مقارنة بين مجتمع مسلم وآخر غربي تبين أثر درجة الوعي بالأصول الخلقية على مستويات الاعتقاد الخلقي.

****

176- سورة آل عمران، الآيتان: 135- 136.

آثار الاستمتاع بين الزوجين في الأحوال الشخصية

محمود مجيد سعود الكبيسي

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، وعلى صحبه وآل بيته الطيبين الطاهرين، وبعد:

فقد جاء هذا الدين مستوعباً جميع حركات الإنسان في هذه الحياة، ومنظما لها تنظيما دقيقا. فهو لم يترك حركة في حياته إلا وبيّن حكمها، من ولادته حتى إدخاله في قبره: مانعا للإنسان عما يضره، وطالبا منه ما ينفعه، وتاركا له الاختيار في بعض الأمور. ومما تناوله الشرع ونظّمه، الغريزة الجنسية التي وضعها الله في هذا الإنسان. والله عز وجل حين وضع هذه الغريزة عالم بأنها غريزة ذات حدين، تؤتي أكلها وثمارها إذا استعملت استعمالا صحيحا حكيما. وهي مدمرة إذا خرج بها الإنسان عن طريق الصواب وتابعها ولم يلجمها بلجام الحكمة.

والله عز وجل حين خلق هذه الغريزة لم يكبتها، بل نظّم استعمالها تنظيما دقيقا تلائم الحكمة التي من أجلها وجدت. فشرع ديننا الحنيف الزواج، استدامة للجنس البشري واستجابة لتلك الغريزة، وليكون بين هذين الجنسين سكنا ومودة ورحمة، قال تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[1]. وقد وضع هذا الدين قوانين مفصّلة لهذا الزواج لم تفصّلها أي قوانين أخرى من القوانين المدنية والجنائية التي جاء بها هذا

1- سورة الروم، الآية: 21.

DMHL

الدين. فكان العقد والمهر وإباحة الاستمتاع بين الزوجين والعدة والرجعة... وحرم من النساء ما اقتضت الحكمة تحريمه. ورتب على الاستمتاع أحكاما في كثير من أبواب الفقه: الطهارة والصلاة والصيام والحج وفي كثير من أبواب النكاح.

أهمية البحث:

إنّ هذا الموضوع من الموضوعات المهمة التي لا يستغني عنها مسلم، وله علاقة بعبادات المسلم وبأحواله الشخصية (الزواج والطلاق)، فالاستمتاع بين الزوجين له أثر في تحريم بعض النساء على الزوج، كما له أثر في الزوجة والعدة والمهر والرجعة. وهذه الأمور ـ أو أكثرها ـ يتصل بالأعراض والنسب. والشرع احتاط للأعراض احتياطاً كبيراً، كما جعل للنسب أصولاً وشروطاً، تجعل منها سياجا منيعا لعدم اختلاط الأنساب. كما أن له آثاراً على العبادات بإفسادها ووجوب الكفارات فيها، وله آثار أخرى هي: الإثم في وطء الحائض، على خلاف بين العلماء في وجوب الكفارة وعدمها[2].

ومع هذا لم أجد من بحثه بحثا مستقلاً جمع فيه أهم مسائله، لذا اخترته ليكون موضوع بحثي، لأقدم للمسلم فيه ما يحتاج إليه من أحكام في هذا المجال.

موضوع البحث:

موضوع البحث الآثار التي تترتب على استمتاع الزوج بزوجته، فيما يخص الأحوال الشخصية. ذلك أنّ الآثار التي تترتب على الاستمتاع متنوعة وطويلة لا يستوعبها بحث، بل تحتاج إلى كتاب[3].

وقد اقتضى البحث تقسيمه إلى خمسة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول: استقرار الصداق.

المبحث الثاني: تحريم أم الزوجة وبنت الزوجة.

المبحث الثالث: حل المطلقة ثلاثاً.

المبحث الرابع: حصول الرجعة.

المبحث الخامس: وجوب العدة.

الخاتمة: في أهم ما ورد في هذا البحث.

2- وقد بحثت هذه الآثار تحت عنوان "موانع الاستمتاع بين الزوجين والآثار المترتبة عليه" وكان بحثاً طويلاً.

3- المصدر السابق.

المبحث الأول: استقرار الصداق:

تعريف الصداق:

الصداق: هو المال الذي يجب على الزوج لزوجته بعقد النكاح نفسه، أو بالوطء بشبهة[4]. فإذا تم عقد النكاح وجب الصداق على الزوج، ويجب الصداق ـ أيضاً ـ إذا وطئ امرأة بشبهة، كما إذا عقد رجل على امرأة عقداً فاسداً، فوطئها بذلك العقد[5]. والصداق يجب بالعقد وجوبا غير مستقر، أي إن الصداق يجب جميعه بمجرد عقد النكاح، لكنه قابل للتنصف والسقوط، لأنه يمكن أن يطلقها قبل الدخول فيتنصف، أو ترتد فيسقط[6].

استقرار الصداق بالوطء:

وأجمع العلماء على أن الصداق يستقر جميعه بالوطء في القبل ولا يسقط بعده أبداً، سواء أفارقها أم لم يفارقها، وسواء أكان فراقه بموت أو غيره، إذا كانت الفرقة من جانبه[7]. وهذا الاستمتاع يستقر به

4- ابن عابدين، **ردّ المحتار**، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، ط 2، 1386هـ/ 1966م، 3/ 100-101، الشربيني، **مغني المحتاج**، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، 1377هـ/ 1958م، 3/ 220، البهوتي، **كشاف القناع**، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، 1394هـ، 5/ 142.

5- ومن صور الوطء بشبهة أيضاً : أن يعقد رجل على امرأة، دون أن يراها، ثمّ يُزَفَّ إليه غيرُها، فيطأها، فإنه يجب عليه الصداق، ويرجع بالصداق على من غرّه.

6- قال ابن قدامة في **المغني**، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، 7/ 698-699: "إن المرأة تملك الصداق بالعقد، وهذا قول عامة أهل العلم، إلا أنه حُكِيَ عن مالك: أنها لا تملك إلا نصفه، ورُوِيَ عن أحمد ما يدل على ذلك، وقال ابن عبد البر: هذا موضع اختلف فيه السلف والآثار، وأما الفقهاء اليوم فعلى أنها تملكه". وانظر: الماوردي، **الحاوي**، تحقيق علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1414هـ/ 1994م، 9/ 419. وللمالكية ثلاثة أقوال في هذا: أحدها كالجمهور، والثاني أنها تملك النصف فقط ـ وهو المذهب ـ والثالث: الصداق يجب بالعقد وجوبا غير مستقر، ويستقر نصفه بالطلاق قبل الدخول، ويستقر جميعه بالدخول، معللين لذلك بأن الحقوق إذا تقررت لأربابها لا تسقط، إلا بما يصح إسقاطها به ـ من بيع، أو هبة، أو ما أشبه ذلك ـ فلو وجب للمرأة الصداق بعقد النكاح لما سقط جميعه بالفسخ أو الارتداد، ولا نصفه بالطلاق. انظر: ابن رشد الجد، **المقدمات**، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1408هـ/ 1988م، 1/ 537ـ538، الدسوقي، **حاشيته على الشرح الكبير**، دار الفكر للطباعة والنشر، 2/ 300.

7- الحصكفي، **الدر المختار مع رد المحتار**، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، ط 2، 1386هـ/ 1966م، 3/ 102، القاضي عبد الوهاب البغدادي، **المعونة**، تحقيق حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، 2/ 754، ابن رشد

⇦

DMHL

الصداق، وإن كان حراماً، سواء أكان التحريم بسبب منها أو منه أو منهما، كما لو استمتع بها في نهار رمضان أو أثناء الحيض أو كانا محرمين بحج أو عمرة أو أحدهما.

الوطء في الدبر:

كما يتقرر المهر بالوطء في الدبر عند الحنفية والشافعية والحنابلة ـ وهو المذهب عند المالكية ـ لأنه نوع من الاستمتاع وقد استوفاه الزوج، فوجب الصداق[8]. وفي المذهب المالكي قول بأنَّ المهر لا يستقر بالوطء في الدبر، ولم أجد تعليلاً لهذا القول، ولعلهم يرون أنّ الشرع أوجب المهر في الاستمتاع في القبل، كما أنّ الوطء في الدبر لا يترتب عليه إتلاف، فأشبه القبلة والوطء دون الفرج[9].

أشياء أخرى لها حكم الدخول:

أولاً: الخلوة:

اختلف العلماء في اعتبار الخلوة كالدخول في استقرار الصداق وكماله، ووجوب العدة، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: إنّ الخلوة الصحيحة ـ وهي انفراد رجل بامرأة، دون مانع حسيٍّ، أو شرعيٍّ بعد نكاح صحيح ـ تقوم مقام الدخول في النكاح الصحيح في استقرار الصداق وكماله، ووجوب العدة. وبهذا قال الحنفية[10] والشافعية في قول[11] والحنابلة، وهو مرويّ عن الخلفاء الراشدين وزيد بن ثابت وابن

الحفيد، **بداية المجتهد**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 10، 1408هـ/ 1988م، 2/ 17، ابن جزي، **القوانين الفقهية**، دار الفكر، بيروت، ص 175، الحطاب، **مواهب الجليل**، دار الفكر، ط 2، 1398هـ/ 1978م، 3/ 506، النووي، **روضة الطالبين**، المكتب الإسلامي، بيروت، 1395هـ/ 1975م، 7/ 263، الشربيني، **مغني المحتاج**، 3/ 234، 224، ابن قدامة، **المغني**، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، 6/ 699، البهوتي، **كشاف القناع**، 5/ 168.

8- الدردير، **الشرح الكبير**، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 2/ 300، الحطاب، **مواهب الجليل**، 3/ 506، ابن قدامة، **الشرح الكبير**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 21/ 286ـ287، البَهوتي، **كشّاف القِناع**، 5/ 168، 170، البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، دار الفكر، بيروت، 3/ 76، النووي، **روضة الطالبين**، 7/ 204، 263، الرملي، **نهاية المحتاج**، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1404هـ/ 1984م، 6/ 341، الشربيني، **مغني المحتاج**، 3/ 224.

9- هذا التعليل يورده الحنابلة لعدم وجوب المهر بالزنى في الدبر، ولعله يرد هنا. انظر: ابن قدامة، **الشرح الكبير**، 21/ 295. ويريدون بالإتلاف إتلاف غشاء البكارة.

10- المرغيناني، **الهداية مع فتح القدير**، لابن الهمام، دار إحياء التراث، بيروت، 3 / 218، ابن عابدين، **ردّ المحتار**، 3/ 114.

11- النووي، **الروضة**، 7/ 263، الشربيني، **مغني المحتاج**، 3/ 225.

عمر، وبه قال علي بن الحسين وسعيد بن المسيب وعروة وعطاء والزهري والأوزاعي وإسحاق[12]. ودليل هذا القول: إجماع الخلفاء الراشدين، فقد قال زرارة بن أوفَى: "قضى الخلفاء الراشدون المهديون: أنّ من أغلق باباً، أو أرخى ستراً، فقد وجب الصداق ووجبت العدة"[13]. وهذه قضايا تشتهر، ولم يخالفهم أحد في عصرهم، فكان إجماعاً[14].

القول الثاني: لا تقوم الخلوة مقام الدخول، فلا يستقر بها الصداق ولا يكمل، ولا توجب العدة، وإنما يكون ذلك بالدخول فقط. وبهذا قال الشافعي في قوله الجديد، وهو الأظهر في المذهب[15]، وحُكِيَ عن ابن مسعود[16] وابن عباس[17] رضي الله عنهما، وبه قال شريح والشعبي وطاوس

12- ابن أبي شيبة، **المصنف**، تحقيق وتصحيح: عامر العمري الأعظمي، الدار السلفية، بمبي، الهند، 4/ 234 - 236، عبد الرزاق، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1403هـ/ 1983م، 6/ 285 - 290، الماوردي، **الحاوي**، 9/ 540، ابن حزم، **المحلَّى**، تصحيح:عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، لبنان، 9/ 74-77، مسألة: 1846، ابن قدامة، **المغني**، 6/ 724، ابن حجر، **فتح الباري**، تحقيق وتصحيح: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، 9/ 495.

13- أخرجه ابن أبي شيبة، **المصنف**، 4/ 235، والبيهقي، **السنن الكبرى**، دائرة المعارف العثمانية، الهند، 7/ 255ـ256. وهو مرسل، لأنّ زرارة لم يدرك أحداً من الخلفاء الراشدين الأربعة. قال البيهقي: "وقد رويناه عن عمر وعلي رضي الله عنهما موصولاً". وأخرجه ـ قولاً، وليس قضاء ـ عن عمر وعلي: ابن أبي شيبة، **المصنف**، 4/ 234ـ235، وعبد الرزاق، **المصنف**، 6/ 285ـ287، والدارقطني، **السنن**، نكاح، الصداق، تخريج وتعليق: مجدي بن منصور الشوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1417هـ/ 1996م، 3/ح: 3776-3779. وقد صححه الألباني في **إرواء الغليل**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1399هـ/ 1979م، 6/ 256ـ257 عن علي وعمر وابنه عبدالله، رضي الله عنهم.

14- ابن قدامة، **المغني**، 6/ 724.

15- النووي، **الروضة**، 7/ 263، الشربيني، **مغني المحتاج**، 3/ 225.

16- أخرجه ابن أبي شيبة، **المصنف**، 4/ 236. قال ابن المنذر: "منقطع". ابن قدامة، **المغني**، 6/ 724.

17- أخرجه ابن أبي شيبة، **المصنف**، 4/ 236. قال أحمد: "يرويه ليث، وليس بالقويّ، وقد رواه حنظلة خلاف ما رواه ليث". ابن هانئ، **مسائل الإمام أحمد**، تحقيق فضل الرحمن محمد، الدار العلمية، دلهي، الهند، ط 2، 1419هـ/ 1998م، 1/ 215، ابن قدامة، **المغني**، 6/ 724. لكن الألباني صححه في **السلسلة الضعيفة**، مكتبة المعارف، الرياض، ط 5، 1412هـ/1992م، 3/ح: 1019. وانظر: ابن حجر، **التلخيص الحبير**، تصحيح وتعليق: عبد الله هاشم المدني، 1384هـ/ 1964م، 3/ 193.

وابن سيرين، وهو قول ابن حزم[18]. وحجتهم قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾[19]. فقد ذكرت الآية أنّ من طُلِّقت قبل المسيس، فلها نصف الصداق. والمراد بالمسيس: الجماع. ودليلهم من جهة القياس: أنّ استقرار الصداق حكم من أحكام الدخول، فلم يجب بالخلوة وحدها، كالغسل والحدِّ، فإنهما لا يجبان بالخلوة[20]. كما أنَّ هذه خلوة لم يصاحبْها مسيس، فلم يكمل بها الصداق، كما لو اختلى بها الزوج وكان مُحْرِماً أو صائما[21]. وقد أعلّ أصحاب القول الأول ما رواه أصحاب القول الثاني عن ابن مسعود وابن عباس[22]. فقد نقل ابن قدامة أن ابن المنذر أعلّ أثر ابن مسعود بالانقطاع. ونقل ـ أيضاً ـ أن أحمد قال عن أثر ابن عباس: يرويه ليث. وليث ليس بالقوي[23].

القول الثالث: إنّ الخلوة في استقرار الصداق لمدعي الإصابة بمثابة اليد لمدعي الملكية، فلو اختليا، وادعت الزوجة الإصابة صدقت بيمينها. وبهذا قال الإمام مالك والشافعية في قول[24]. وفي رواية عن الإمام مالك: التفريق بين أن تكون الخلوة في بيتها وتدعي أنه مسّها وهو ينكر، فإنه يصدق عليها، وإن كان في بيته صُدِّقت هي عليه[25]. ووجه التفريق بين أن تكون الخلوة في منزلها فيصدق، أو في منزله فتصدق: أنّ الزوج ينبسط في بيته وتقل هيبته لها في منزله، فلا يستبعد أن يكون قد مسّها، وهذا يشهد لدعواها المسيس ويضعف دعواه. وعلى خلاف هذا المنزل الذي يزوره الزوج، فإنّ الإنسان مجبول على الاستحياء والانقباض في المنزل الذي يزوره، وهذا يشهد لدعواه عدم المسيس ويضعف دعواها[26].

18- ابن أبي شيبة، **المصنف**، 4/ 236، عبد الرزاق، **المصنف**، 6/ 290ـ291، الماوردي، **الحاوي**، 9/ 540، ابن حزم، **المحلَّى**، 9/ 73، مسألة: 1846، ابن قدامة، **المغني**، 6/ 724، ابن حجر، **فتح الباري**، 9/ 495.

19- سورة البقرة، الآية: 237.

20- الشربيني، **مغني المحتاج**، 3/ 225.

21- الباجي، **المنتقى**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1331هـ، 3/ 292.

22- ابن قدامة، **المغني**، 6/ 724.

23- المصدر السابق، 6/ 724.

24- هو قول الشافعي في القديم، لكن الشافعية اختلفوا في تفسير هذا القول، فمنهم من فسّره بهذا المعنى، ومنهم من فسّره بمعنى القول الأول. انظر: الماوردي، **الحاوي**، 9/ 540، النووي، **الروضة**، 7/ 263.

25- الإمام مالك، **الموطأ**، 2/ 528ـ529، الباجي، **المنتقى**، 3/ 292ـ293.

26- الباجي، **المنتقى**، 3/ 293. وفي المذهب أقوال أخرى. انظر: ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد**، 2/ 17. هذا، ويجعل المالكية الخلوة حكمها حكم الدخول في إيجاب العدة، كما سيأتي في العدة.

الترجيح:

وسبب الخلاف تعارض ما ورد عن بعض الصحابة ـ دليلاً للقول الأول ـ مع ظاهر القرآن الكريم[27]، قال ابن رشد: "والمسيس ـ هاهنا ـ الظاهر من أمره أنّه الجماع، وقد يحتمل أن يحمل على أصله في اللغة، وهو المسّ، ولعلّ هذا هو الذي تأولت الصحابة". لكن هذا التأويل الذي طرحه ابن رشد بعيد، لأنّه لو كان كذلك لما علّق الصحابة كمال الصداق بالخلوة، ولعلقوه بالمسّ دون خلوة.

وإذا ثبت ما ورد عن الصحابة، مخالفاً لظاهر القرآن الكريم، فالأولى تأويل ما ورد عن الصحابة، لا تأويل القرآن. وقد تأوّل الإمام مالك الأقوال التي وردت عن علي وعمر رضي الله عنهما على معنى المسيس، أي: إنّه إذا كانت الخلوة وادّعت المسيس، فقد وجب الصداق، لأنّ الخلوة شاهدة للمرأة على دعواها، لأنّ الرجل متى خلا بامرأته أول خلوة مع الحرص عليها والتشوف إليها، فإنّه قلما يفارقها دون مسيس[28]. وقريب من هذا أن يقال: إنّ قولهما: "فقد وجب الصداق" كناية عن تحقق المسيس عند الخلوة، أي إذا وجدت الخلوة فقد تحقق المسيس.

الخلوة الصحيحة:

الخلوة الصحيحة: هي انفراد زوج بزوجته دون مانع حسيٍّ أو شرعيٍّ بعد نكاح صحيح. فلا تتحقق الخلوة الصحيحة إلا بشروط أربعة:

الشرط الأول: وجود خلوة حقيقية: أي وجودهما في مكان يصلح للخلوة، دون ثالثٍ عاقلٍ لمعنى لقاء الرجل بالمرأة. فلا تعتبر خلوة انفراده بها في شارع أو مسجد، لأنها لا تصلح للخلوة. كما لا تعتبر خلوة حقيقية مع وجود ثالث عاقل يعي معنى لقاء الرجل بامرأته. أما وجود ثالث مجنون، أو مغمى عليه، أو صغير لا يعقل، فإنه لا يمنع الخلوة الحقيقية. وخالف الحنابلة في المجنون، فقالوا: إنّ وجوده يمنع وجود الخلوة.

الشرط الثاني: عدم المانع الحسي: بأن لا يكون بأحدهما مرض يمنع الوطء، فإن وجدت الخلوة الحقيقية، وكان بأحدهما مرض يمنع الوطء، لم توجد الخلوة الصحيحة. وفي رواية عن الإمام أحمد ـ وهي المذهب ـ عدم اعتبار المانع الحسيّ، لأنّ الأمر معلق بالخلوة، وقد وجدت.

27- ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد**، 2/ 17.

28- الباجي، **المنتقى**، 3/ 292.

الشرط الثالث: عدم المانع الشرعي: بأن لا يكون بأحدهما مانع شرعي من الوطء، فلو كان أحدهما محرما، أو صائما صيام رمضان أداء، فإن هذا يمنع الخلوة الصحيحة، وإن كانت الخلوة حقيقية، ولم يكن هناك مانع حسيٌّ. وفي رواية عن الإمام أحمد ـ وهي المذهب ـ عدم اعتبار المانع الشرعي، لأنّ الأمر معلق بالخلوة، وقد وجدت.

الشرط الرابع: أن تكون بعد نكاح صحيح: فإن كانت بعد نكاح فاسد، فلا أثر للخلوة، في قول أكثر أهل العلم. وعن الإمام أحمد أنّ الخلوة بعد نكاح فاسد تقرر الصداق، قياساً على العقد الصحيح، وهو من مفردات الحنابلة(29).

أثر الخلوة الصحيحة:

أثر الخلوة ـ عند من اعتبرها كالدخول ـ لم يقتصر على كمال الصداق واستقراره، بل هي كالدخول ـ أيضاً ـ في: ثبوت النسب، ووجوب العدة، وحرمة زواجه بأخواتها أو بخامسة في عدتها، ووجوب النفقة في مدة العدة، ومراعاة وقت طلاقها، حيث يوصف طلاقها بالبدعيّ والسنيّ.

لكنها ليست كالدخول في وجوب الحد، والإحصان، وحلّ المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول، والرجعة (فإذا اختلى بها لا تعتبر رجعة) والميراث (فإذا اختلى بها، ثم طلقها، وماتت في عدتها فإنه لا يرثها) وحرمة البنات (فإذا عقد على امرأة وخلا بها، ثم طلقها فإن بناتها لا يحرمن عليه)(30).

ثانياً: طول الإقامة:

قال المالكية: إنّ طول الإقامة عند الزوج يقوم مقام الدخول، في النكاح الصحيح في استقرار الصداق، إذا كان الزوج بالغاً وهي مطيقة للوطء، واتفقا على عدم الوطء. فإذا تم عقد النكاح بينهما وزُفَّت إليه وطالت إقامتها عنده، فإن المهر يستقر ويثبت جميعه بطول الإقامة هذه، إن كان قد سُمِّي لها مهر، وإن طلقها قبل أن يدخل بها. فإن طالت إقامتها معه، ولم يسم لها مهر، ثم طلقها قبل أن يدخل بها، لم يجب لها شيء، فمجرد طول الإقامة لا يقرر المهر إلا إذا كان مسمىً.

29- المرغيناني، **الهداية مع فتح القدير**، 3/ 215 - 218، الحصكفي، **الدر المختار مع ردّ المحتار**، 3/ 114 - 118، ابن قدامة، **المغني**، 6/ 726، البهوتي، **كشاف القناع**، 5/ 169.

30- المرغيناني، **الهداية مع فتح القدير**، 3/ 218، الحصكفي، **الدر المختار مع ردّ المحتار**، 3/ 118-120، ابن قدامة، **المغني**، 6/ 727، ابن قدامة، **الشرح الكبير**، المرداوي، **الإنصاف**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 21/ 289-290، البهوتي، **كشاف القناع**، 5/ 169-170.

المراد بطول الإقامة:

والمرادُ بطول الإقامة: طولُ إقامة الزوجة عند زوجها بعد أن زُفَّتْ إليه، دون دخولٍ. وطولُ الإقامة قُدِّر بسنةٍ، وقيل: ما يعدّ طولاً عرفاً، وحكمُه عند المالكية في تقرير المهر حكمُ الدخول(31). ولم أرَ توجيهاً لهذا القول، لعل توجيهه: إنّه طول الإقامة مظنة للمسيس، فأعطي حكم المسيس.

ثالثاً: أشياء أخرى لها حكم الدخول:

جعل الحنابلة ـ في وجه، وهو المذهب ـ اللمس بشهوة، والنظر إلى فرجها بشهوة، وتقبيلها كالخلوة في تمام الصداق. ودليلهم قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ ﴾(32). حيث حملوا المسّ على حقيقته، وهو التقاء البشرتين. كما استدلوا بما رُوِيَ عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من كشف خمار امرأةٍ ونظر إليها، فقد وجب الصداق، دخل بها أو لم يدخل"(33). وهو حديث ضعيف لا يصلح للاحتجاج، وهم لا يأخذون به، لأنّه يجعل مجرد النظر مكملاً للصداق. وذهب أكثر أهل العلم إلى أنّ ما تقدم لا يكمل به الصداق ـ وهو وجه عند الحنابلة ـ استدلالاً بالآية، بحمل المسّ على الجماع(34)، والله أعلم.

المبحث الثاني: تحريم أم الزوجة وبنت الزوجة:

للاستمتاع أثر في تحريم أم الزوجة على زوج بنتها، وبنت الزوجة على زوج أمها، فقد قال تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾(35).

31- ابن شاس، **عقد الجواهر**، تحقيق محمد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1415هـ/ 1995م، 2/ 97 – 98، الدردير، **الشرح الكبير**، 2/ 301، 314 ، 468.

32- سورة البقرة، الآية: 237.

33- أخرجه **الدارقطني**، نكاح، الصداق، 3، ح: 3780. وهو ضعيف لإرساله. انظر: ابن حجر، **التلخيص الحبير**، 3/ 193، الألباني، **السلسلة الضعيفة**، 3، ح: 1019.

34- ابن قدامة، **المغني**، 6/ 727، ابن قدامة، **الشرح الكبير**، 21/ 255ـ256، البهوتي، **كشاف القناع**، 5/ 170. وانظر المصادر السابقة.

35- سورة النساء، الآية: 23.

فهذه الآية تتحدث عن أم الزوجة وابنتها، وتُحَرِّم على زوج الأم ابنةَ زوجته، وعلى زوج البنت أمَّها. والمراد بأم الزوجة في الآية: أصول الزوجة من الإناث، وهي أمُّها وأمُّ أمِّها، وأمُّ أبيها، أي جدّاتُها من جهة الأمِّ أو الأبِ، وإن علَوْنَ، وسواء كنَّ من نسبٍ أو رضاعٍ[36]. والمراد ببنت الزوجة ـ وهي التي تُسمَّى ربيبة[37]ـ: بنتُ زوجة الرجل من غيره، سواءٌ أكانت ابنتَها من نسبٍ أو رضاعٍ، وسواءٌ ابنتُها مباشرةً أو ابنةُ بنتِها أو ابنِها. وكما تحرم الربيبة تحرم بنتها، وبنت الربيب[38]. وقد أجمع العلماء على أن من عقد على امرأة ودخل بها دخولاً حقيقياً حرمت عليه أمُّها. كما أجمعوا على أن من عقد على امرأة ودخل بها دخولاً حقيقياً حرمت عليه ابنتُها إذا كانت في حجره. واختلفوا في حالتين: الأولى: أن يعقد على امرأة، ثم يفارقها قبل الدخول بها، هل تحرم عليه أمها؟ والثانية: أن يعقد على امرأة، ثم يفارقها قبل الدخول بها، هل تحرم عليه ابنتها التي ليس في حجره؟

الحالة الأولى: أن يعقد على امرأة، ثم يفارقها قبل الدخول بها، هل تحرم عليه أمها؟

اختلف العلماء في هذا على قولين:

القول الأول: إن مجرد العقد الصحيح على البنت يُحَرِّم الأم، ولا يشترط الدخول بالبنت لتحريم الأم، لأن قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ﴾ يُحَرِّم أم الزوجة دون قيد، والمرأة تصبح زوجة للرجل بمجرد العقد، وإلى هذا ذهب جمهور فقهاء المسلمين، ومنهم الأئمة الأربعة[39]. واحتج بعض العلماء بحديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه: أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: "أيُّما رجلٍ نكح امْرأةً، فدخل بها، فلا يَحِلّ له نكاحُ ابْنتِها، وإن لم يكن دخل بها فلينكح ابنتَها، وأيُّما

36- وهذا إجماع. ابن رشد الحفيد، **البداية**، 2/ 25. لكن فيما عدا أم الزوجة من الرضاع، كما تقدم.

37- ربّه يربّه ربّاً: في الأصل ـ مصدر، ومعناه: التربية: وهو إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حدّ التمام. والربيبة: فعيلة بمعنى مفعولة: أي مربوبة، وهي بنت الزوجة، سُمِّيَت بذلك لأنّ زوج أمّها يقوم بها غالبا تبعا لأمها. وجمعها: ربائب، وربيبات. والذكر ربيب، وجمعه: أربّاء، مثل: دليل وأدلاّء. الأصفهاني، **المفردات**، الفيومي، **المصباح المنير**، مادة: "ربب".

38- ابن قدامة، **المغني**، 6/ 569، ابن شاس، **عقد الجواهر**، 2/ 38، ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص 179-180، ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد قاسم، مطابع الرياض، الطبعة الأولى، 32/ 65.

39- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 5/ 106، الجصاص، **أحكام القرآن**، 2/ 127، الباجي، **المنتقى**، 3/ 303، الكاساني، **بدائع الصنائع**، سعيد كمبني، كراتشي، باكستان، ط 1، 1328هـ/ 1910م، 2/ 258، ابن قدامة، **المغني**، 6/ 569، ابن شاس، **عقد الجواهر**، 2/ 38، ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص 179-180.

رجلٍ نكح امْرأةً فدخل بها، أو لم يدخل بها، فلا يحلّ له نكاحُ أمِّها"[40]. وهو صريح في الحكم، لكنه ضعيف، فلا يصلح للاحتجاج به، فقد قال الترمذي: "هذا حديث لا يصِحُّ من قِبَل إسناده، والعملُ على هذا عند أكثر أهل العلم".

القول الثاني: إن مجرد العقد على البنت لا يُحَرِّم الأم، بل لابدّ لتحريم الأم من الدخول بالبنت. ورد هذا عن عليٍّ وعبد الله بن الزبير ومجاهد وسعيد بن جبير، وهو رواية عن ابن عباس وزيد بن ثابت[41]. وعن زيد بن ثابت مثل ما تقدم، إلاّ أنه يرى أنّ الموت يقوم مقام الدخول، فأمُّ الزوجة تَحرم بالدخول بالبنت أو بموتها، أي إن طلق البنت قبل أن يدخل بها، فلا تَحرم عليه أمّها، وإن ماتت قبل أن يدخل بها حرمت عليه أمّها. وحجة هذا القول قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ... وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾[42]. وجه الدلالة: أنّ الله تعالى ذكر أمهات النساء، ثم عطف عليهنّ الربائب، ثم عقّب الجملتين بشرط الدخول في قوله: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾. فيكون هذا الشرط عائداً إلى من ذكر من الربائب وأمهات النساء[43]. ووجه التفريق بين الموت والطلاق: أن الطلاق ـ قبل الدخول ـ لا يتعلق به شيء من أحكام الدخول، حيث لا يجب به تمام المهر ولا العدة، وأما الموت فإنه يتلق به ما يتعلق بالدخول: من تمام المهر ووجوب العدة، فكان في حكم الدخول في التحريم[44].

الترجيح:

الظاهر أنّ ما ذهب إليه الجمهور هو الراجح من أنه لا يشترط الدخول بالبنت لكي تحرم الأم، لأن قولَه تعالى: ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾ عائد إلى الربائب، ولا يسوغ أن يكون عائداً إلى قوله: ﴿ وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ﴾ لأن السياق سيكون حينئذ: "وأمهات نسائكم، من نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ". وهو تركيب غير سليم[45].

40- أخرجه الترمذي في **السنن**، نكاح، ما جاء فيمن يتزوج المرأة ..إلخ، 3، ح: 1117، و**سنن البيهقي**، 7/ 160، وابن عديٍّ في **الكامل** ـ فيما عزاه إليه الألباني في **إرواء الغليل**، 6/ 286 ـ وضعّفه الألباني.

41- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 5/ 106، الجصاص، **أحكام القرآن**، 2/ 127، الباجي، **المنتقى**، 3/ 303.

42- سورة النساء، الآية: 23.

43- الكاساني، **بدائع الصنائع**، 2/ 258.

44- ابن حزم، **المحلّى**، 9/ 142، مسألة: 1864، الجصاص، **أحكام القرآن**، 2/ 127، ابن قدامة، **المغني**، 6/ 569.

45- انظر: ابن حزم، **المحلى**، 9/ 143، مسألة: 1864، الجصاص، **أحكام القرآن**، 2/ 127، الماوردي، **الحاوي**، 9/ 207، ابن قدامة، **المغني**، 6/ 569.

الحالة الثانية: أن يعقد على امرأة، ثم يفارقها قبل الدخول بها، هل تحرم عليه ابنتها التي ليس في حجره ؟

اختلف العلماء في هذا على قولين:

القول الأول: إنّ الربيبة تحرم على زوج أمّها، وإن لم تكن في حجره، وإلى هذا ذهب جمهور العلماء(46). وحجتهم: قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾(47). ووجه الدلالة: أن ﴿وَرَبَائِبُكُمُ﴾ لفظ من ألفاظ العموم ـ لأنه جمع مضاف ـ فيعمّ جميع الربائب، سواء أكانت في حجر الزوج أم لم تكن، ورأوا أنّ قيد ﴿فِي حُجُورِكُم﴾ في الآية جاء بياناً لما هو الغالب من حالها، إذ الغالب أن تكون في بيت زوج أمها.

والذي دفعهم إلى حمل القيد على أنّه قيد جاء لبيان الغالب ما يلي:

أولاً: قوله تعالى بعد أن ذكر الوصفين: ﴿فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾. فقد ذكر الله تعالى حكم تخلف الدخول، ولم يذكر حكم تخلف وجودها في حجره، فدل ذلك على أن وجودها في حجره وصف غير مراد، ولو كان مراداً لذكر مفهومه المخالف، كما ذكر مفهوم الوصف المخالف في الدخول(48).

ثانياً: حديث أم حبيبة، قالت: "قلت: يا رسول الله، هل لك في بنت أبي سفيان؟ قال: فأفعل ماذا؟ قلت: تنكح. قال: أتحبين؟ قلت: لست بمخليةٍ، وأحب من شرّكني فيك أختي. قال: إنها لا تحل لي. قلت: بلغني أنك تخطب. قال: ابنة أم سلمة؟ قلت: نعم. قال: لو لم تكن ربيبتي ما حلت لي، أرضعتني وإياها ثويبة، فلا تعرضن عليّ بناتكن ولا أخواتكن"(49). فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ذكر كونها ربيبة، ولم يذكر الحجر، فدل على أنه غير شرط.

46- ابن قدامة، **المغني**، 6/ 569، ابن حزم، **المحلى**، 9/ 144، مسألة: 1864، ابن شاس، **عقد الجواهر**، 2/ 38، ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص 179ـ180، ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 32/ 65.

47- سورة النساء، الآية: 23.

48- الجصاص، **أحكام القرآن**، 2/ 129.

49- أخرجه البخاري في **الجامع الصحيح**، نكاح، باب ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾، 9، ح: 5106. وقولها: "بمخلية" أي لست بمنفردة بك، ولا خالية من ضرة. ابن حجر، **فتح الباري**، 9/ 143.

القول الثاني: إنه لكي تحرم الربيبة على زوجِ أمِّها فلا بدّ أن تكون مقيمةً في بيت زوج أمها، وإلى هذا ذهب الظاهرية، وهو مروي عن عمر وعلي[50]. وحجتهم: قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَآئِبُكُمُ ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴾[51]. ووجه الدلالة: أنّ الله تعالى ذكر وصفين للربيبة حتى تحرم على زوج أمها: كونها في حجره، ودخوله بأمِّها، فلا يتحقق التحريم إلاّ بتحقق هذين الشرطين.

الترجيح:

والظاهر أن الراجح ما ذهب إليه الظاهرية لما يلي:

أولاً: إنّ صحابيين جليلين صحّ عنهما أنهما قالا بمثل ما قالت الظاهرية، هما علي وعمر رضي الله عنهما. ثانياً: كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يذكر الحجر، ليس بدليل على أنه غير مشروط، بدليل أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يذكر الدخول ـ أيضاً ـ ولم يقل أحد: إنه غير مشروط، على أنه قد صحّ أنه قد جاء مذكوراً في بعض الروايات، ففي رواية أخرى للحديث: "لو أنها لم تكن ربيبتي، في حجري"[52]. فسقط الاستدلال بالحديث، بل إنّ ذِكْرَ النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحجر في الحديث يقوي اعتباره[53]. يقول ابن حجر: "ولولا الإجماعُ الحادثُ في المسألة، وندرةُ المخالف لكان الأخذ به [يقصد قول الظاهرية] أولى، لأن التحريمَ جاء مشروطاً بأمرين: أن تكون في الحجر، وأن يكون الذي يريد التزوج قد دخل بالأم، فلا تحرم بوجود أحد الشرطين"[54]. ولا يظهر صحة ادعاء هذا الإجماع الذي ذكره ابن حجر واعتباره، مع وجود خلاف صحابيين من فقهاء الصحابة الأجلاّء.

50- **مصنف عبد الرزاق**، 6، ح: 10834ـ10835، ابن قدامة، **المغني**، 6/ 569، ابن حزم، **المحلى**، 9/ 143ـ144، مسألة: 1864، ابن حجر، **فتح الباري**، 9/ 158. وقد صحح الأثرين ابن حجر في **فتح الباري**.

51- سورة النساء، الآية: 23.

52- وهي عند البخاري، **الجامع الصحيح** مع **فتح الباري**، 9، ح: 5101.

53- ابن حزم، **المحلّى**، 9/ 143ـ145، مسألة: 1864، ابن حجر، **فتح الباري**، 9/ 159. ولم أرَ من روى عن صحابي آخر خلافهما.

54- ابن حجر، **فتح الباري**، 9/ 159.

المراد من الدخول:

اختلف العلماء في المراد من الدخول الذي يحصل به التحريم الوارد في قوله تعالى : ﴿مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾[55] على قولين[56]:

القول الأول: هو الوطء، فقط. وهذا هو الصحيح من قولي الشافعي، والصحيح عند الحنابلة، وهو قول ابن عباس وطاوس وعمرو بن دينار وعطاء، في رواية. وحجة هذا القول: الآية، فهي قد ذكرت الدخول ولم تذكر غيره[57]، والنظر والقُبلة واللمس بشهوة ليست بمعنى الدخول، ولهذا لا يتعلق بها فساد الصوم والإحرام، ووجوب الاغتسال، فلا تلحق بالجماع[58].

القول الثاني: إنّ المراد بالدخول: الوطء والأسباب الداعية إليه ـ كاللمس بلذة ونظر أحدهما إلى فرج الآخر بلذة والقبلة بلذة ـ وإنّ حكم هذه الأسباب حكم الوطء في التحريم. وإلى هذا ذهب الحنفية والمالكية ـ وهو رواية عند الحنابلة ـ على خلافٍ في التفصيل. قال الحنفية: هذا إذا لم يُنْزِل، فإن أنزل لم يترتب على ما تقدم تحريم، لأنه بالإنزال تبين إنّه غير مفضٍ إلى الوطء[59]. فعلى هذا القول إذا نظر الرجل إلى فرج المرأة الذي عقد عليها بلذة، ثم فارقها قبل الدخول المعروف، فإنّ أمّها تحرم عليه، ولا يجوز له أن يتزوج منها. وقريب من هذا ما ورد عن ابن مسعود: أن القبلة تقوم مقام الدخول، وعن عطاء في رواية:أن تكَشُّفَه على ما تستره الزوجة عن غير زوجها، يقوم مقام الدخول[60]. واستدلوا بما رُوِي أن

55- سورة النساء، الآية: 23.

56- ابن العربي، **أحكام القرآن**، 1/ 378، حيث ذكر الاختلاف في المراد من "الدخول".

57- النووي، **الروضة**، 112-113، ابن قدامة، **المغني**، 6/ 579-581، المرداوي، **الإنصاف**، 20/ 286، البهوتي، **كشاف القناع**، 5/ 77-78، ابن حزم، **المحلى**، 9/ 144، مسألة: 1864.

58- المرغيناني، **الهداية**، 3/ 130.

59- المرغيناني، **الهداية** مع **فتح القدير**، البابرتي، **العناية**، مطبوع بهامش **فتح القدير**، 3/ 129-130، الحصكفي، **الدر المختار** مع **رد المحتار**، 3/ 32-36، البغدادي، **المعونة**، 2/ 814، 815، ابن العربي، **أحكام القرآن**، 1/ 378، الدردير، **الشرح الكبير** مع **حاشية الدسوقي**، 2/ 251، المواق، **التاج والإكليل**، دار الفكر، ط 2، 1398هـ/ 1978م، 3/ 462، النووي، **الروضة**، 7/ 112ـ113، ابن قدامة، **المغني**، 6/ 579ـ581، المرداوي، **الإنصاف**، 20/ 292ـ296.

60- ابن حزم، **المحلى**، 9/ 144، مسألة: 1864.

النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: "لا ينظر الله إلى رجل نظر إلى فرج امرأة وابنتها"[61]. وبما رُوِيَ أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: "إذا نظر الرجل إلى فرج امرأة حرمت عليه أمّها وابنتها"[62]. ووجهه من حيث المعقول: أنّ ما تقدم أسباب داعية إلى الوطء، فتقام مقام الوطء احتياطا[63]. ولأنه استمتاع بمباشرة كالوطء[64].

الترجيح:

والظاهر أن الراجح ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من أن المراد بالدخول هو الوطء، لأنّه المتبادر من الدخول، وتحريم امرأة على رجلٍ لا بدّ أن يكون بنصٍّ، ولا يوجد نصّ، إذ ما استدل به أصحاب القول الأول من حديث لا يصلح للاحتجاج به[65]. وما علّلوا به من الاحتياط غير واضح، ففيه احتياط حين لا يكون قد تزوج ذلك الرجل من ابنة تلك المرأة، أما إذا كان متزوجاً بها ففيه هدم لزوجية قائمة، مع ما يترتب على هذا الإلغاء من مضار، فكان الأولى والاحتياط أن نبقي عليها[66].

ثمّ هذا الاحتياط ما مداه ؟ من يطلع على ما توسع فيه من قال بالتحريم لا يجد ضابطاً يحدّ هذا الاحتياط، ومن ثَمّ فهم قد اختلفوا في ضبط ما هو من مقدمات الوطء: النظر بلذة ! النظر إلى أيّ موضع من الجسم يُحَرِّم ؟ ثُمّ اللذة ! ما مقدار هذه اللذة ؟ ثُمّ اللمس ! أي لمس ؟[67]

طروء المحرم:

إذا طرأ سبب من أسباب التحريم بعد العقد، قطع النكاح، فلو وطِئ رجل أمّ زوجته أو ابنتها بشبهة، انفسخ نكاحه من زوجته وحرمت عليه[68]، لأن ما يفسد العقد ابتداء يمنع استمراره.

61- أخرجه الدارقطني في **السنن**، 3، ح: 3640، عن علقمة، عن عبدالله بن مسعود، موقوفاً. قال محققه: إسناده ضعيف جداً. وانظر: البيهقي، **السنن الكبرى**، 7/ 170.

62- أخرجه البيهقي في **السنن**، 7/ 170، من حديث أم هانئ، أو أبي هانئ. وقد ضعّفه البيهقي لانقطاعه وجهالة في بعض رواته.

63- المرغيناني، **الهداية**، 3/ 130.

64- البغدادي، **المعونة**، 2/ 815.

65- ابن قدامة، **المغني**، 6/ 580.

66- عبد الكريم زيدان، **المفصل**، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1413هـ/ 1993م، 6/ 234.

67- للمذاهب الذي قالوا بهذا تفصيل في هذا، إيراده لا فائدة كبيرة منه.

68- ابن شاس، **عقد الجواهر**، 2/ 40، ابن قدامة، **المغني**، 6/ 576، الشربيني، **مغني المحتاج**، 3/ 179.

المبحث الثالث: حل المطلقة ثلاثاً:

قال تعالى: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ ﴾(69).

وعن عائشة قالت: "جاءت امرأة رفاعة القرظي إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقالت: كنت عند رفاعة فطلقني فأَبتَّ طلاقي، فتزوجتُ عبد الرحمن بن الزبير، وإنما معه مثل هُدبة الثوب. فقال: أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة ؟ لا، حتى تذوقي عُسيلته ويذوق عُسيلتك ..."(70). فلكي تحِلّ المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول، فلا بد أن تنكح زوجاً آخر، كما هو صريح في الآية والحديث، ولا بدّ أن يطأها الزوج الثاني، كما هو صريح في الحديث.

وَشَرْطُ الوطء قال به جمهور العلماء، بل قال ابن المنذر ـ كما في **فتح الباري** ـ: إن العلماء أجمعوا على اشتراط الجماع لتحل للأول، إلا سعيد بن المسيب(71). فقد روى داود بن أبي هند، عن سعيد بن المُسَيِّب ـ في المطلقة ثلاثاً تتزوج ـ قال سعيدٌ: "أما الناس فيقولون: حتى يجامعها، وأما أنا، فإني أقول: إذا تزوجها بتزوج صحيح، لا يريد بذلك إحلالاً، فلا بأس أن يتزوجها الأول"(72). وحكى ابن الجوزي ـ كما في **فتح الباري** ـ أن داودَ وافق سعيداً على هذا(73). وحجته: أن الله تعالى علق الحلّ على النكاح، والنكاح لم يرد في القرآن الكريم إلاّ للعقد.

وقد شكك في صحة هذا القول عن سعيد ابن كثير في تفسيره، وروى حديثاً من عدّة طرق، من طريق سعيد، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الرجل تكون له المرأة يطلقها، ثمّ يتزوجها رجل آخر، فيطلقها قبل أن يدخل بها، فترجع إلى زوجها الأول، قال: "لا، حتى تذوق

69- سورة البقرة، الآية: 230.

70- متفق عليه: **صحيح البخاري**، الشهادات، شهادة المختبئ ... إلخ، 5، ح: 2639، و**صحيح مسلم**، نكاح، لا تحل المطلقة ثلاثا...إلخ، 2، ح: 1433. وهُدْبة الثوب: طرّته: أي طرفه وحاشيته، وجمعها هُدَب، مثال غرفة وغرف، أرادت أنّه رخوٌ، مثل طرف الثوب، لا يغني عنها شيئاً. انظر: ابن الأثير، **النهاية**، مادة: "هدب"، الفيومي، **المصباح المنير**، مادة: "طرر، كفف، هدب".

71- ابن حجر في **فتح الباري**، 9/ 467.

72- ابن حزم، **المحلى**، 9/ 416، مسألة: 1950.

73- ابن حجر في **فتح الباري**، 9/ 467، ونسبه إليه ـ أيضاً ـ الزيلعي في **تبيين الحقائق**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 2/ 258. كما نسبه الزيلعي إلى الشيعة، والذي وجدت في كتب الشيعة خلافه. انظر: العاملي، **مسالك الأفهام**، مؤسسة المعارف الإسلامية، ط 1، 1416هـ، 9/ 167.

العُسَيلَة"[74] ثم قال: "فهذه من رواية سعيد بن المُسَيّب عن ابن عمر مرفوعاً، على خلاف ما يحكى عنه، فبعيد أن يخالف ما رواه بغير مستند"[75].

وسند قول سعيد السابق صحيح[76]، أما الطريق التي أوردها ابن كثير، وفيها سعيد بن المسيب، فقد أعلّها ابن حجر وذكر قدح النسائي فيها، وذكر أن مما يضعف تلك الطريق ـ أيضاً ـ قول سعيد بخلاف متنها، فقول سعيد الصحيح السند مما يزيد رواية سعيد الضعيفة ضعفاً، لا العكس. فلعل سعيداً لم يبلغه الحديث، فأخذ بظاهر القرآن الكريم، كما يدلّ على هذا سياق قوله[77]: "أما الناس فيقولون: حتى يجامعها، أما أنا، فإني أقول" ثم رجع عن هذا القول بعد اطلاعه على الحديث، كما ذكر ذلك بعض العلماء[78]، والله أعلم.

شروط الوطء:

1- اشترط جمهور العلماء أن يكون هذا الوطء في عقد صحيح، لأن الآية علقت الحِلّ بنكاح زوج، والزوجية لا تكون إلاّ بالعقد الصحيح[79]. وقال الحكم بن عُتَيْبة[80]: إن النكاح الفاسد يُحِلّ[81]، وهو قول للشافعية، ومن الشافعية من أنكر هذا القول[82].

74- أخرجه النسائي في **السنن** من رواية شعبة عن علقمة: الطلاق، إحلال المطلقة ثلاثاً، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 1، 1383هـ/ 1964م، 6/ 121. وأخرجه من طريق سفيان الثوري عن علقمة، وليس في هذه الطريق ذكر سعيد، وقال النسائي: هذا أولى بالصواب. ووافقه الحافظ في **الفتح**، 9/ 467.

75- **تفسير ابن كثير**، 1/ 284ـ285.

76- صححه ابن حجر في **فتح الباري**، 9/ 467.

77- المصدر السابق.

78- ذكر ابن نجيم في **البحر الرائق**، دار المعرفة، بيروت، 4/ 61، والعيني في **عمدة القارئ**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط 1، 1392هـ/ 1972م، 17/ 15، وابن عابدين في **ردّ المحتار**، 3/ 410، نقلاً عن القنية لأبي الرجاء مختار بن محمود الزاهدي: أن سعيداً بنَ المسَيّب رجع عن هذا القول.

79- الزيلعي، **تبيين الحقائق**، 2/ 257، المرغيناني، **الهداية**، 3/ 33، ابن حزم، **المحلى**، 9/ 414، مسألة: 1950، البهوتي، **كشاف القناع**، 5/ 403.

80- هو الحكم بن عُتَيْبة الكندي الكوفي فقيه ثقة ثبت. ونقل قال ابن حجر عن جرير عن مغير، قال: كان الحكم إذا قدم المدينة أخلوا سارية النبي صلى الله عليه وسلم يصلي فيها. ونقل أن الأوزاعي قال: ما بين لابتيها أفقه من الحكم. **تهذيب التهذيب**، 2/ 372ـ373، **التقريب** ترجمة رقم، 1453.

81- ابن حزم، **المحلى**، 9/ 420، مسألة: 1950، النووي، **الروضة**، 7/ 124.

82- المزني، **مختصره مع الحاوي**، 10/ 328، 330، النووي، **الروضة**، 7/ 124.

2- واشترط المالكية[83] والإمامية في قول[84] أن يكون الواطئ بالغاً. وخالفهم الجمهور، فقالوا: إن وطء الصبي القادر على الجماع يقع به الحِلّ[85].

3- واشترط بعض العلماء ـ أيضاً ـ أن يكون وطؤه لزوجته حلالاً، وهذا الشرط يحتاج إلى تفصيل: أما وطؤها في الدبر فقد اتفقوا على أنه لا يُحِلّها[86]، وأما وطؤها في القبل، فهو إما أن يكون مع عقد فاسد، أو مع عقد صحيح، أو دون عقد، وهو الزنى.

وقد تقدم أنه لا بدّ من العقد ـ وهو إجماع ـ كما تقدم حكم العقد الفاسد، واختلفوا في الوطء الحرام مع العقد الصحيح من النوع الآخر، كالوطء في الحيض، أو صوم الفرض، أو الإحرام:

فقال مالك وأحمد وابن حزم: لا يُحِلّها الوطء الحرام، لأنه وطء محرم لحق الله تعالى فلم تحل به، كالوطء في العقد الفاسد.

وقال أبو حنيفة والشافعي وابن الماجشون من المالكية وابن قدامة من الحنابلة: يُحِلّها الوطء الحرام، لأن الآية اشترطت نكاحاً ـ وقد وجد ـ والحديث اشترط وطئاً ـ وقد وجد ـ ولأنه وطء في نكاح صحيح في محل الوطء، فأشبه الوطء الحلال.

وذكر الحنابلة أنه إذا كان الوطء المحرم لحقِّها ـ كأن كانت مريضة تتأذى به، أو وطأها في المسجد ـ فإن هذا الوطء يُحِلّها، قالوا: لأن التحريم هنا لا معنى لحق الله فيه[87]. وهذا التعليل قد يصلح للصورة الأولى، لكنه مشكل مع الصورة الثانية، لأن الوطء في المسجد ممنوع لحق الله، والله أعلم.

DMHL

83- الدردير، **الشرح الكبير**، 2/ 257.

84- العاملي، **مسالك الأفهام**، 9/ 164.

85- المرغيناني، **الهداية مع فتح القدير**، 3/ 33، المزني، **مختصره مع الحاوي**، 10/ 329، النووي، **الروضة**، 7/ 125، البهوتي، **كشاف القناع**، 5/ 403.

86- الماوردي، **الحاوي**، 10/ 327، ابن قدامة، **الشرح الكبير**، 23/ 127.

87- الزيلعي، **تبيين الحقائق**، 2/ 259، القاضي، **المعونة**، 2/ 825، 831، ابن عبد البر، **الكافي**، تحقيق محمد بن محمد أحيد الموريتاني، دار الهدى للطباعة، القاهرة، 1399هـ/ 1979م، 1/ 437، الدردير، **الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي**، 2/ 257- 258، المزني، **مختصره مع الحاوي**، 10/ 330، ابن قدامة، **المقنع**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 23/ 128، ابن قدامة، **الشرح الكبير**، 23/ 128- 129، البهوتي، **كشاف القناع**، 5/ 403، ابن حزم، **المحلى**، 9/ 414-415، مسألة:1950.

المبحث الرابع: حصول الرجعة:

الطلاق الرجعيّ هو: أن يطلق الزوج زوجته بعد الدخول بها في نكاح صحيح أقل من ثلاث دون عوض، وما زالت المرأة في عدتها. والرجعة: إعادة المطلقة المدخول بها طلاقا غير بائن إلى زوجها من غير عقد[88]. فالرجعة إنما تكون لمطلقة طلاقاً رجعياً، وإعادة المطلقة الرجعية تُسمَّى رجعة، وهذه المطلقة تُسمَّى رجعية.

ما تحصل به الرجعة:

لا خلاف في أن الرجعة تحصل بالقول، كقوله: راجعتك، ونحوها[89]، واختلفوا في حصولها بالفعل ـ كأن يقبلها أو يجامعها ـ على قولين:

القول الأول: تحصل الرجعة بالفعل، كما تحصل بالقول. وإلى هذا ذهب الحنفية والمالكية والحنابلة وجمع من فقهاء السلف. ودليل هذا القول ما يلي:

1- قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾[90]. فقد سمّى القرآن الرجعة ردّاً، والرد لا يختص بالقول، بل يحصل بالفعل أيضاً، كردّ المغصوب وردّ الوديعة.

2- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾[91]. وقوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ﴾[92]. فقد سمى القرآن الكريم الرجعة إمساكاً، والإمساك يكون بالفعل[93].

88- يعرف الحنفية الرجعة بأنها: استدامة الملك القائم. ويعرفها المالكية بأنها: عود الزوجة المطلقة للعصمة من غير تجديد عقد. ويعرفها الشافعية بأنها: ردّ المرأة إلى النكاح من طلاق غير بائن في العدة، على وجه مخصوص. ويعرفها الحنابلة بأنها: إعادة مطلقة غير بائن إلى ما كانت عليه من غير عقد. انظر: الحصكفي، **الدر المختار**، 3/ 397، الدردير، **الشرح الكبير**، 2/ 415، الشربيني، **مغني المحتاج**، 3/ 335، البهوتي، **كشّاف القناع**، 5/ 392.

89- ابن رشد الحفيد، **البداية**، 2/ 63، ابن قدامة، **المغني**، 7/ 283.

90- سورة البقرة، الآية: 228.

91- سورة البقرة، الآية: 231.

92- سورة البقرة، الآية: 229.

93- الكاساني، **بدائع الصنائع**، 3/ 182.

القول الثاني: لا تحصل الرجعة بالفعل. وإلى هذا ذهب الشافعية والظاهرية، وهو رواية عند الحنابلة. ووجه هذا القول: أنّ الرجعة استباحة بُضعٍ، يصح بالقول، فلم يصح بالفعل ـ مع القدرة على القول ـ كالنكاح[94].

الفعل الذي تحصل به الرجعة:

الذين قالوا: إنّ الرجعة تحصل بالفعل، اختلفوا في الفعل الذي تحصل به الرجعة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: تحصل الرجعة بكل فعل يدل على الرجعة، كأن يجامعها، أو يمس شيئاً من أعضائها، أو ينظر إلى فرجها بشهوة، سواء أنوى بذلك الرجعة أم لم ينوها. وإلى هذا ذهب الحنفية، وهو رواية عن أحمد في الوطء خاصة. ووجه هذا القول: أنّ الرجعة استدامة النكاح، فتحصل بكل فعل يختص بالنكاح، والفعل الذي يختص بالنكاح: هو الفعل الذي لا يحِلّ إلاّ بالنكاح، وما تقدم من الأفعال لا تحِل إلا بالنكاح، ولو لم تجعل رجعة لكان مرتكبا للإثم.

القول الثاني: تحصل الرجعة بالفعل، كالوطء واللمس والقبلة، بشرط أن تكون بنية. وإلى هذا ذهب المالكية. ووجه هذا القول: أنّ الفعل تصرف مبيح للوطء، فلم يصح إلا بالنية، كالتلفظ في عقد النكاح.

القول الثالث: لا تحصل الرجعة بفعل من الأفعال إلاّ بالوطء، سواء أنوى بذلك الرجعة أم لم ينوها. وأما سائر الأفعال من تقبيلٍ أو مسٍّ أو نظرٍ، فلا تحصل به الرجعة. وإلى هذا ذهب الحنابلة. ووجه اعتبارهم الوطء رجعة: قياس العدة على مدَّة الإيلاء، بجامع أن كلاً منهما مدة يُفضي انتهاؤها إلى بينونة، والإيلاء يرفع بالوطء، فكذلك العدة. أو قياس الوطء في العدة على الوطء في مدة الإيلاء، بجامع أنهما وطء في مدة يُفضي انتهاؤها إلى بينونة. ووجه عدم اعتبار غير الوطء رجعة: أنّ غير الوطء فعل لا يتعلق به إيجاب عدة ولا مهر، فلم تحصل به الرجعة، كالنظر[95].

المبحث الخامس: وجوب العدة:

العِدة: الإحصاء، يقال: عددت الشيء عِدّة: أحصيته. وهي في الشرع: انتظار المرأة عند زوال النكاح مدة، دون زواج[96]. والاستمتاع له دخل كبير في وجوب العدة وعدمه، قال تعالى:

94- ابن قدامة، **المغني**، 7/ 283.

95- الكاساني، **بدائع الصنائع**، 3/ 183، الحصكفي، **الدر المختار**، 3/ 397، البغدادي، **المعونة**، 2/ 859، ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص 202، الدردير، **الشرح الكبير** مع **حاشية الدسوقي**، 2/ 417، الشربيني، **مغني المحتاج**، 3/ 337، ابن قدامة، **المغني**، 7/ 283، البهوتي، **كشّاف القناع**، 5/ 395، ابن حزم، **المحلَّى**، 10/ 18، مسألة: 1982.

96- ابن الهمام، **فتح القدير**، 4/ 135، ومن العلماء من يفسرها بالأيام نفسها. انظر: الشربيني، **مغني المحتاج**، 3/ 384.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾[97]. فقد ذكرت الآية أنّ الطلاق قبل المس لا يوجب العدة. وقد أجمع العلماء على أنّ المرأة التي دخل بها زوجها دخولاً حقيقياً تجب عليها العدة، سواء أفارقها بموت أم بغيره، وسواء أكان عقد النكاح صحيحاً أم فاسداً، لعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ﴾[98]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾[99]. كما أجمع العلماء على عدم وجوب العدة على المرأة التي فارقها زوجها بغير موت قبل الدخول الحقيقي وقبل الخلوة[100]، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾[101] ولأن العدة ـ في غير الوفاة ـ تجب لبراءة الرحم، وقد تيقنا هنا من براءة الرحم.

ولا فرق في هذا بين الوطء الحلال أو الحرام، كأن يطأها في نهار رمضان أو حائضا أو محرمة، أو محرمين بحج أو عمرة، وسواء أكان الوطء في القبل أم في الدبر[102]. كما أن العدة تجب بوطء الزوج الصغير ما دام يولد لمثله، وتجب على الصغيرة إذا وطئت، وكانت تطيق الوطء، وإن كانت ممن لا يمكن حملها[103].

97- سورة الأحزاب، الآية: 49.

98- سورة البقرة، الآية: 228.

99- سورة الطلاق، الآية: 4.

100- ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص 203، البهوتي، **كشّاف القِناع**، 5/ 476.

101- سورة الأحزاب، الآية: 49.

102- ابن عابدين، **ردّ المحتار**، 3/ 504، 509، ابن نجيم، **البحر الرائق**، دار المعرفة، بيروت، 4/ 138، 139، ابن شاس، **عقد الجواهر**، 2/ 258، ابن رشد الجد، **المقدمات**، 1/ 507، 517، 542، ابن رشد الحفيد، **البداية**، 7/ 72 – 79، 87 – 88، الدردير، **الشرح الكبير**، 2/ 300، 468، 469، الشربيني، **مغني المحتاج**، 3/ 384، الرَّمَلي، **النهاية**، 7/ 127–128، المحلِّي، شرحه على **المنهاج** مع حاشية قليوبي وعميرة، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 3، 1375هـ، 4/ 39–40، ابن قدامة، **المغني**، 7/ 448، البَهوتي، **كشّاف القِناع**، 5/ 477. ويقول ابن جزي في **القوانين الفقهية**، ص 203: "كلُّ طلاقٍ أو فسخٍ وجب فيه جميعُ الصداق وجبت فيه العدة، وحيث سقط الصداقُ كلُّه، أو لم يجب إلا نصفُه سقطت العدةُ". ولم أجد للحنفية تصريحا بغير الوطء، ولا لكونه مُحَرَّما، أو غير مُحَرَّم ولا لكونه في الدبر.

103- انظر المراجع السابقة.

وأما الاستمتاع بغير الوطء ـ كالقبلة والضمة ـ فقد صرح المالكية والحنابلة بأنه لا يوجب العدة[104]، ولم أجد لغيرهم تصريحا بهذا. كما أني لم أجد تصريحا بحكم الاستمتاع بالمفاخذة، أو قضاء الشهوة في أيّ مكان من الجسم غير القبل والدبر، لكن هذه الأمور داخلة في حكم الخلوة عند من يقول بها، لأنها عادة لا تكون إلا مع الخلوة.

والذي يبدو أنّ الوطء في الدبر والاستمتاع بقضاء الشهوة في غير القبل لا يوجبان العدة، لأنّ الأصل في العدة في الطلاق أنها لبراءة الرحم، أو الغالب فيها ذلك[105]، واستمتاع من هذا النوع ليس سبيلاً إلى الحمل يقيناً، فهو أشبه بالضمة والقبلة. وقد تقدم في المسألة الأولى أنّ من العلماء من يعتبر الخلوة كالدخول في وجوب العدة.

الخاتمة في أهم ما ورد في هذا البحث:

* أجمع العلماء على أن الصداق يستقر جميعه بالوطء في القبل، ولا يسقط بعد ذلك أبداً، سواء أفارقها أم لم يفارقها، وسواء أكان فراقه بموت أو غيره، إذا كانت الفرقة من جانبه.
* والاستمتاع يستقر به الصداق، وإن كان حراماً، سواء أكان التحريم بسبب منها أو منه أو منهما، كما لو استمتع بها في نهار رمضان، أو أثناء الحيض، أو كانا محرمين بحج أو عمرة أو أحدهما.
* يتقرر المهر في الوطء بالدبر عند الحنفية والشافعية والحنابلة ـ وهو المذهب عند المالكية ـ لأنه نوع من الاستمتاع وقد استوفاه الزوج، فوجب الصداق.
* اختلف العلماء في اعتبار الخلوة كالدخول في استقرار الصداق وكماله، ووجوب العدة، على ثلاثة أقوال.
* الخلوة الصحيحة: هي الخلوة الحقيقية، دون مانع حسيٍّ أو شرعيٍّ، بعد نكاح صحيح.
* أثر الخلوة ـ عند من اعتبرها كالدخول ـ لم يقتصر على كمال الصداق واستقراره، بل هي كالدخول أيضاً في: ثبوت النسب، ووجوب العدة، وحرمة زواجه بأخواتها، أو بخامسة في عدتها، ووجوب النفقة في مدة العدة، ومراعاة وقت طلاقها، حيث يوصف طلاقها بالبدعيّ والسنيّ.

104- الدردير، **الشرح الكبير**، 2/ 469، البَهوتي، **كشّاف القِناع**، 5/ 477.

105- ابن قدامة، **المغني**، 7/ 448.

* الخلوة ليست كالدخول في وجوب الحد، والإحصان، وحلّ المطلقة ثلاثاً لزوجها الأول، والرجعة.
* قال المالكية: إنّ طول الإقامة عند الزوج يقوم مقام الدخول، في النكاح الصحيح في استقرار الصداق. والمرادُ بطول الإقامة: طولُ إقامة الزوجة عند زوجها بعد أن زُفَّتْ إليه دون دخولٍ.
* أجمع العلماء على أن من عقد على امرأة ودخل بها دخولاً حقيقياً حرمت عليه أمُّها. وأجمعوا على أن من عقد على امرأة، ودخل بها دخولاً حقيقياً، حرمت عليه ابنتُها إذا كانت في حجره.
* إذا طرأ سبب من أسباب التحريم بعد العقد قطع النكاح، فلو وطِئ رجل أمّ زوجته، أو ابنتها بشبهة، انفسخ نكاحه من زوجته وحرمت عليه.
* شرط الوطء الذي تحل به المطلقة ثلاثاً قال به جمهور العلماء، وخالف فيه سعيد بن المسَيّب. اشترط جمهور العلماء أن يكون هذا الوطء في عقد صحيح.
* جمهور العلماء على أنه لا يشترط الإنزال مع الوطء الذي تحل به المطلقة ثلاثاً، وخالف في هذا الحسن البصري، فاشترط الإنزال.
* لا خلاف في أن الرجعة تحصل بالقول، كقوله: راجعتك، ونحوها، واختلفوا في حصولها بالفعل ـ كأن يقبلها أو يجامعها ـ على قولين. الذين قالوا: إنّ الرجعة تحصل بالفعل، اختلفوا في الفعل الذي تحصل به الرجعة على ثلاثة أقوال.
* أجمع العلماء على أنّ المرأة التي دخل بها زوجها دخولاً حقيقياً، تجب عليها العدة، سواء أفارقها بموت أم بغيره، وسواء أكان عقد النكاح صحيحاً أم فاسداً.
* وأجمع العلماء على عدم وجوب العدة على المرأة التي فارقها زوجها بغير موت قبل الدخول الحقيقي وقبل الخلوة.

****

DMHL

الشعر الصوفي في نيجيريا: دوافع واتجاهات

موسى عبدالسلام مصطفى أبيكن

التمهيد:

انتشرت اللغة العربية في غرب إفريقيا مع انتشار الإسلام فيها، وتأسست الممالك والدول التي اشترك فيها العرب والعجم في غانة ومالي وسنغى وبرنو. واعتنى الملوك بشأن التعليم واستعانوا بالعلماء في تفهم أمور الدين وتطبيق الشريعة وفروعها، فقصدوا بلاد العرب المجاورة لهم للاستفادة، واستقدموا إلى بلادهم العلماء العرب لنشر العلوم بينهم حتى نبغ الكثيرون، فألفوا الكتب وكتبوا الشعر في الأغراض التي تناسب بيئتهم[1].

واليوم بين أيدينا عدد ضخم من نتاج أفكار الأدباء ممثلة في قصائد جياشة، وتآليف كثيرة في شتى العلوم العربية والإنسانية. وكلها تشير إلى رقيّ المستوى الفكري واللغوي الذي كان يتمتع به أولئك الأدباء[2]. لقد ترك علماؤنا من الشعر ما لايستهان به إذا عرض على ضوء النقد الأدبي بحيث لو اطلع عليه عربي قحّ أو ناقد نزيه لما وسعه إلا أن يطأطئ رأسه إعجابا بالقريحة التي جادت به رغم بعد الدار وعدم توفر الأسباب[3]. والحركة الصوفية في نيجيريا لها دور هام وحساس في الأدب العربي النيجيري منذ نشأته إلى يومنا هذا، لأن أكثر العلماء والمفكرين في القرن التاسع عشر والقرن العشرين الميلاديين متصوفون ومنتسبون إلى طريقة من الطرق الصوفية، ولايكاد الباحث أن يطلع على آثارهم إلا وفوجئ

1- آدم عبدالله الالوري: **لباب الأدب**، مطبعة الثقافة الإسلامية، أغيغي، الطبعة الثانية، ص 52.

2- مشهود محمود محمد جمبا: **دراسة تحليلية للوصف في الشعر العربي النيجيري**، أطروحة قدّمها صاحبها إلى قسم اللغة العربية بجامعة إلورن لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها عام 2005م.

3- آدم عبد الله الالوري: **مصباح الدراسات العربية في الديار النيجيرية**، الطبعة الأولى، ص 9.

DMHL

بشيء ملموس من النزعة الصوفية، وفوق ذلك فإن لهم إنتاجا شعريا كثيراً عالجوا فيه أفكاراً صوفية تغنوا فيه بأذواق الصوفية وأحوالهم.

ولاغرابة في ذلك، فإن المتتبع لتاريخ دخول الإسلام وانتشاره في غرب إفريقيا عموماً، وفي نيجيريا خصوصاً عبر العصور والأطوار يدرك الدور الفعال الذي لعبه التصوف منذ ظهور الإسلام في نيجيريا، ولم تزل للطرق الصوفية حتى الآن آثار بارزة في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية في نيجيريا. أما الموضوعات التي يدور حولها الشعر الصوفي فهي في الغالب لاتتجاوز عن الحب الإلهي والمديح النبوي والاستغاثة والتوسل ومدح شيوخ الطرق الصوفية واللعنات والوصول والمناجاة والزهد والرمز.

الشاعر النيجيري المسلم: نشأته وتكوينه:

يمرّ الشاعر النيجيري المسلم في طور نشأته وتكوينه ببيئتين تؤثران غالباً على تكوين شخصيته وتطبيع نوعيته، الأولى: هي البيئة الإسلامية العامة التي تمجد الفضيلة وترفع قيمة الحياء وتقدر الاحترام وتمقت الرذيلة، ويكتسب الناشئ هذه الخصال في الأسرة وفي مجالس الوعظ والإرشاد التي يكتظ بها البلد. والبيئة الثانية: هي البيئة التعليمية الخاصة حيث يدخل الكتّاب في سن مبكرة، ويتعلم فيه القرآن الكريم والدروس العربية والإسلامية الأولية، ثم ينتظم في إحدى المدارس العربية النظامية فالمدرسة الابتدائية ثم الإعدادية ثم الثانوية ثم الجامعية[4].

وظيفة الشعر في المجتمع النيجيري المسلم:

فمن هذا المنطلق تنشأ وظيفة الشعر عند الشاعر النيجيري المسلم من منابع الدين والأخلاق، لا تنفصل عنهما قط. فيحس الشاعر بإسلامه قبل أن يحس بفنه، ويخضع أدبه لتعليمات دينه ولا العكس. والشعر له أداة للدفاع عن عقيدته السمحة، ومناصرة الحق، ونشر الأخلاق الفاضلة، وقمع الفساد والإلحاد، وذلك كله وظيفة الشعر العربي في المجتمع النيجيري المسلم[5].

لقد ظهر في نيجيريا شعراء مفلقون نافسوا إخوانهم في بلاد العرب منذ قرنين ماضيين في أبواب الشعر كلها وأجادوا فيها و ابتكروا. ولئن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن الشعر العربي ليس بحديث العهد في نيجيريا بل إنما هو فن نال عند علمائها رواجا وإقبالا شديدين منذ زمن قديم.

4- مقالة قدّمها الدكتور مشهود محمود محمد جمبا في الندوة التي أقيمت بالقسم العربي بجامعة ولاية كوغي عام 2006 بعنوان "القيم الخلقية في الشعر العربي المعاصر في مدينة إلورن"، نيجيريا، ص 5.

5- المرجع نفسه، ص 6.

ومن الأهمية بمكان أن نقسم الشعر العربي النيجيري إلى ثلاثة أقسام: فالقسم الأول هو الشعر العربي الذي قيل في القرن التاسع عشر الميلادي، والقسم الثاني هو الشعر الذي نظمه الشعراء في القرن العشرين، والقسم الثالث هو الذي قيل في مستهل القرن الحادي والعشرين.

الشعر العربي النيجيري في القرن التاسع عشر الميلادي:

يعتبر القرن التاسع عشر عصر النهضة الشعرية في نيجيريا، لأن العلماء هم الذين رفعوا الشعر إلى قمته بتحويل منثور إلى منظوم في ميادين العلم كلها، وإن كانوا لا يرون أنفسهم شعراء. وهؤلاء العلماء هم الذين قاموا بدور الشعراء، لأنهم، هم وحدهم، الذين استطاعوا أن يجيدوا اللغة العربية ويتذوقوا سحرها وبلاغتها، ويتخذوها أداة للتعبير عن مشاعرهم، وينظموا الشعر كما نظمه شعراء العربية وأدباؤها[6]. وبالرغم من أن هؤلاء العلماء قد استخدموا معظم بحور الشعر العربي إلا أن الأبواب التي طرقوها لا تزيد على ثمانية وهي: الثناء على الله، المديح، الوصف، الرثاء، الوعظ، الإرشاد، الحكم والأمثال، والفكاهة[7].

وفارس هذا الميدان هو الشيخ عبدالله بن فودي (1766- 1829م) فإنه شخصية بارزة تفخر البلاد بمؤلفاته لا لكثرتها وقيمتها فحسب، ولكن لشمولها معظم العلوم من تفسير وفقه وتصوف وتاريخ وحديث ولغة ونحو وصرف ومنطق وعلم الكلام وعروض وأدب. ولا شك أنه كان أكبر عالم وكاتب عرفته إفريقية الغربية. فلا غرابة أن يلقبه الناس بعربي السودان لمجهوده الجبار، وفضلاً عن ذلك فهو شاعر مفلق وقائد بارع وسياسي محنك[8].

لقد ترك الشيخ عبدالله بن فودي أكثر من مائتي كتاب في مختلف الفنون[9]. ومن أروع قصائده هي جيميته التي نظمها في مدح شيخيه جبريل بن عمر وأخيه عثمان بن فودي، مطلعها:

عج نحو أضواج الأحبة من مج واشرب من الأنشاج ماء الزعبج[10]

6- علي أبوبكر: **الثقافة العربية في نيجيريا من 1750 إلى 1960م عام الاستقلال**، مؤسسة عبدالحفيظ البساط، بيروت، الطبعة الأولى، ص 327.

7- المرجع نفسه، ص 327.

8- المرجع نفسه، ص 264.

9- آدم عبدالله الالورى: المرجع السابق، ص 20.

10- عبدالله بن فودي: **تزيين الورقات بجمع بعض ما لي من الأبيات**، مكتبة أبوبكر أيوب، كانو، نيجيريا، ص20-24.

شج الدموع على منازلـهم بـها ... واشف الـجنان من الهموم الـدمج
قف عندها سل من بها فعسى تجب ... حوجاء أو لوجاء تـرضى مـن شج
وله شبول نائبون منابـــه ... والشبل عند السبر مثل الخـــزرج
فغدى له نور الزمان مساعــدا ... أو ساعدا في فتح باب مـــرتج
إظهار دين الله بين عـــدوه ... لم يلتفت لـــمكذب متـلـجلج
جبـريل مـن جبـر الإله لـنا بـه ... ديـنا حـنيفا مستقيم الـمنهج
شمس الضحى بزغت بغرب فانتحت ... للشرق تشرق في قريش وخزرج
مـتفنن مـتبحر فـي عـلمـه ... مـتعطف مـتلطف للمعـفج
لم يـخش مـن إظهار دين الله مـن ... مستهزئ أو لائــم متمجمج

وفي مدح الثاني قال:

عـثمان مـن قد جاءنا في ظلمة ... فـأزاح عـنا كـل أسود دجدج
ودعـا إلى دين الإله ولـم يـخف ... فـي ذاك لومة لائم أو فـجـفج
بـشرى لأمـة أحـمد بـبلادنـا ... السودان فـي هـذا الزمان المبهج
كـم سـنة أحـييتـها وضـلالـة ... أخـمدتـها جـمرا ذكا بتأجج
وطلعت في أرض عوائدها عـــدت ... وتخالفت سنن النبي الأبـــهـج
استعظمتها أهلها فاستأســـدت ... وصدت دوين الدين باب الولـج
من أراد دين الله يمحو عـــزها ... فقمعتها قمع القوي الأعـــوج
فقصمتها بالبيض من آياتـــه ... وأسنة سنن النبي الأدعـــج
ولكل فرعون طغى موسى سـطى ... وقضية عاصت عليا تنفـــج
فابيض وجه الدين بعد محاقـــه ... واسود وجه الكفر بعد تبلـــج
والدين في عز ونهج منهـــج ... والكفر في ذل ونهج منهـــج
والسنة الغراء صبح ينجـــلي ... والبدعة السوداء لـيل يـــدج
وتفجرت للدين من بركاتـــه ... عين الحياة تذل ماء الحـــشرج
سعد الزمان بهم وزايد خيـــره ... فبحبهم غفران ذنبي أرتـــج

DMHL

وقد استحدثت الشاعرة النيجيرية السيدة رقية، جدة الشيخ عثمان بن فودي، مؤسس الدولة الإسلامية بصكتو (1804م) شمال نيجيريا، بحراً جديداً سمته "بحر الكريم"[11] لم يعرف هذا البحر من البحور العربية الستة عشر ولا في بحور المولدين، ولم يعرف في غير هذه البلاد "نيجيريا"، تفاعيله: فاعلن فعولن أربع مرات. وقد نظمت هذه القصيدة على طراز البحر المذكور يفتتح كل بيت بحروف الهجاء، تقول:

الكريم يقبل تائبا أتاه	لا يخاف بخسا كل من رجاه
بالعذاب يجزي من عصى ويخزي	لا ينال عزا من تبع هواه
تب لعل ترحم يا أخي فاعلم	أن في جهنم سجن من عصاه
ثم من تمرد في اللظى يصفد	من عصى محمداً هكذا جزاه
جبره يكسر عيشه يكدر	خيره يقتر قد عظم بلاه
حائرا ذليلا قد كسى نحولا	قد لقى جهولا ما جنت يداه
خل عن مرادك واكثر اجتهادك	إن في معادك ما سعت تـــراه
دم على الجماعة والزم القناعة	من له صناعة واجب تقـــاه
ذو الجلال قدر أن من تجبر	في الجحيم يحشر قعرها مأواه
ربنا كريم لم يزل رحيم	أمره عظيم جل في عـــلاه
زارع الخطايا حاصد البرايا	ماعمى العمى يامن قلبه عمـــاه

وبهذه الصورة تبرز القصيدة إلى آخر الحروف الهجائية.

الشعر العربي النيجيري في القرن العشرين:

يمتاز القرن العشرون عن القرن التاسع عشر بكثرة عدد العلماء الذين يجيدون اللغة العربية، ويرجع الفضل في ذلك إلى إنشاء مدرسة الشريعة في كانو سنة 1934م التي أخذت تخرج دفعاتها سنويا منذ

11- آدم عبدالله الالورى : المرجع السابق، ص 24.

سنة 1938م[12]، وقد نتج عن ازدياد عدد هؤلاء المتخرجين أن ارتفع عدد المتكلمين باللغة العربية، والذين يجيدون كتابتها، وقد لعب عدد كبير من هؤلاء الخريجين دوراً هاماً في تطوير الحياة الثقافية في البلاد[13].

ولم يتطور الشعر العربي النيجيري في هذه الفترة تطوراً كبيراً، يجعله مختلفا عن الشعر في القرن الماضي، فقد ظل العلماء والأدباء يقرضون الشعر على نفس المنوال، فيتناولون نفس الأغراض التقليدية كما يستعملون نفس الأسلوب التقليدي في كثير من الأحيان غير أنه من الطبيعي أن يتلاشى شعر الحرب والحماسة. ومن الطبيعي كذلك أن تضاف بعض الأغراض الجديدة التي لم تطرق في القرن التاسع عشر الميلادي، فالبيئة الجديدة والحياة السياسية الحديثة تستلزمان إدخال شيء ما من التجديد في الشعر في موضوعه وأسلوبه[14].

ومن أمراء الشعر في القرن العشرين الوزير جنيد الصكتي (1906-1996م) ويعتبر هذا العالم من أكبر علماء نيجيريا في وقته، تبلغ إنتاجاته إلى خمسين كتابا ما بين منثور ومنظوم[15]، ولعل الشيخ جنيد أول شاعر نيجيري يصف لنا الطائرة شعراً في زيارة له إلى البلاد العربية عام 1945م، يقول:

خرجنا بعون الله في غلس إلى الـ ـمطار وكنا كالطيور البواكر[16]
فطارت بنا من يرو ولاجة الهوى تدافع أمواج الهوا في الهواجر

تخوض عباب الجو عند ارتفاعها وتملؤه من صوتها بالزواجر
مجوفة فيها كراسي صفقت ملينة بالخيش برا لزائر

12- علي أبوبكر، المرجع السابق، ص 344.

13- المرجع نفسه، ص 344.

14- شيخو أحمد سعيد غلادنثي: **حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا**، شركة العيبكان للطبعة والنشر، الرياض، الطبعة الثانية، ص 147.

15- ذكر هذا العدد الأستاذ عبدالرحيم عيسى الأول في ورقة نشرت له **مجلة قسم الأديان** بجامعة إلورن، العدد السابع عشر عام 2003م بعنوان "من أدب الرحلة العربي في نيجيريا، دراسة تحليلية لمخطوطة الرحلة الفاخرة إلى ليبيا والسودان والقاهرة للوزير جنيد"، ص 6.

16- سافر الشيخ جنيد إلى الخرطوم عام 1945م مع وفد أرسلته الحكومة النيجيرية إلى السودان والحجاز للنظر في أمر الحجاج وخاصة الذين يعجزون عن الرجوع إلى أوطانهم بعد أداء فريضة الحج لأسباب مالية أو صحية، وكانت الحكومة قد بلغها أن حالة أولئك كانت سيئة جداً في الحجاز والسودان.

DMHL

ونـفعل فيها كـل شـيء نـريده كـأكل سوى تـدخيننا بالسجائر
إلـى أن أنـخناها وفازت يد النوى بـخرطوم فانـجابت هموم المسافر
وعند غروب الشمس تم نزولنـــا فأقبل ليل مسدل بالدياجـــر
فلاحت لآلي الكهرباء كأنهـــا نجوم بدت أوكالبدور السوافـــر
فلما انتهينا واطمأنت نفوسنـــا نزلنا بلوكندا بـهيّ المناظـــر
على شاطئ النيل المبارك قد رســا نشم الصبا منه بعرف العنابـــر
نمتع فيه كل يوم عيوننـــا بما تشتهيه مثلج للضمائـــر
به ألف مصباح تضيء كأنهـــا وجوه حسان في معالي المنابـــر
زوارقه تأتي وتذهب دائمـــا تميس على التيار ميس الحـــوائر

إلى آخر أبياته.

وهذا النوع من الشعر جديد في الشعر العربي النيجيري، ومن قصيدة أخرى له يصف الطائرة إذ قال:

يـا مـن يصعد أنـفاس بأنفاس شوقا بـخرطوم ذات الورد والآس
اصبـر قليلا فإنا سوف تـحملنا رعادة الـهوا مـلمومة الـرأس
صـعادة تـتبارى فـي تـجولها شهب السماء التي تـرمي بأقباس
طـيارة صوتـها عـال مـجوفة زمكها كذوابـى الشاهـق الرأس
أنـانة في نزول عند ما بلغت إلى الـمحطة تـمشي مـشي مياس
مـملـوءة بـكراسـي مـلـيّنة بالـخيش تلبس ترويـجا لـجلاس
تـنقاد طائعة فـي كنف صاحبها كـدابة ذلـلت فـي كف سواس
فـاعجب لـها إنـها عنقاء مغربة جاءت تـذكر عـباس بن فرناس[17]

17- هو عباس بن فرناس الأندلسي. توفي سنة 887م انظر ترجمته في:
The Encyclopedia of Islam, New edition vol. 1 under this name.

الشعر العربي النيجيري في القرن الحادي والعشرين:

ليس هنالك فرق كبير في الشعر العربي النيجيري بمطلع هذا القرن بيد أن الشعراء تكاثروا في البلاد جنوبا وشمالا بكثرة المدارس العربية الإسلامية في عواصم البلاد وقراها، وبتعدد دواوين ذات اتجاهات وجدانية فنية، وموضوعات جديدة لا تقل روعة بأشعار العرب.

ففي مدينة إلورن مثلا بلغ الشعراء في المدينة ما يقرب مائة شاعر شبان على أقل تقدير[18] تتفاوت مواهبهم الشعرية وقدراتهم الإبداعية، يحيون بها المناسبات الدينية والاجتماعية والعلمية، ولا تسأل عن بلدان أخرى في مشارق نيجيريا ومغاربها. ومن الجدير بالذكر أن الشعراء اليوم يصدرون الدواوين حينا بعد آخر على اختلاف طبقاتهم وأجناسهم ومواهبهم غير أن إخراج الدواوين في القرنين الماضيين على شكل كتاب كان صعبا لقلة التسهيلات، فوجدت أكثرها إن لم يكن كلها على نمط المخطوطات. وأما الذين نشروا دواوينهم في هذا القرن الجديد فنكتفي بذكر بعضهم للتمثيل لا من باب الحصر، منهم: مصطفى سعيد أولامى أطلق على ديوانه بـ: **حاوية الخلجات**[19] وأخوه عبد اللطيف سعيد أولامى بعنوان: **قطرات الخاطر**[20] وعيسى ألبى أبو بكر بعنوان: **الرياض**[21] وعمر إبراهيم بعنوان: **حديقة الأزهار**[22] و**سبحات الأنوار من سحبات الأسرار** للشيخ محمد الناصر الكبري[23] وهكذا دواليك.

وفي طليعة هؤلاء الشعراء الدكتور عيسى ألبى أبو بكر، المحاضر بقسم اللغة العربية بجامعة إلورن، وقد ظل الشاعر يقرض الأشعار حول حوادث تاريخية سياسية كانت أم ثقافية، بل ما من حادثة هامة تحدث في نيجيريا وفي العالم بأجمع إلا وله قصيدة تستعيد ذكراها نحوها حبا لها أم بغضا عليها.

18- ذكر هذا العدد على وجه التقريب الدكتور مشهود محمود محمد جمبا في الندوة الثقافة التي أقيمت بالقسم العربي بجامعة ولاية كوغى، المرجع السابق، ص 4.

19- مصطفى سيعد أولامى: **حاوية الخلجات**، مطبعة الحكمة للتصميم والنشر لاغوس، نيجيريا، الطبعة الأولى، عام 2005م.

20- عبداللطيف سعيد أولامى: **قطرات الخاطر**، مكان النشر غير مذكور، الطبعة الأولى، 2004م/ 1425هـ.

21- عيسى ألبى أبوبكر: **الرياض**، تحت الطبع.

22- عمر إبراهيم: **حديقة الأزهار**، مطابع المعارف الجديدة، الرباط، الطبعة الأولى، عام 1996م.

23- محمد الناصر الكبري: **سبحات الأنوار من سحبات الأسرار**، قام بطبعه ونشره محمد الثاني علي عام 1999م.

وإليك بعض الأبيات التي قرضها الشاعر في رثاء الشيخ محمد كمال الدين الأدبي، مؤسس جمعية أنصار الإسلام، يقول فيها:

ويـح النفوس فـقدنا من يـزكيها بالصالـحات وبالتنوير يـحييها[24]
دق النعاة قـلوبا فـي جوانـحها قالوا بـأن "إلورن" مـات مفتيها
هـذى الوجيعة عمت كل حاضرة فـمن يصادف بيـن الناس آسيها
أعطاه ربـي علوما ليس يـملكها إلا الذي لرضا الرحـمن يـفشيها
إن الأحاديث مـن يحي مـجالسها والآي في الصوم من يبدي مراميها
إن التلاوة مـن يـدري طـرائقها حـقوقها واعـيا دوما يـوفـيها
نرجو بقاء "كمال الدين" فـي وله والروح تـهفو إلى الرحمن باريها
يارب رفـقا بأرواح المشايخ فـي يوم التنادي وكن في الروع هاديها
وارحم إلـهي كمال الدين قدوتنا من جاء هذى الدنا يجلى دياحيها
يـارب صل على الـمختار سيدنا باني الشريعة فـي الدنيا وراعيها

أسباب نهضة الشعر في نيجيريا:

وقد كان اتصال نيجيريا بالعالم الخارجي عن طريق الرحلات العلمية، والاختراعات الجديدة الحديثة في تطوير آفاق الشعر وموضوعاته وكان عاملا قويا في أغراضه ومناحيه. وهذا الاتصال بطبيعة الحال عمل بحق على تقدم الشعر تقدما حثيثا في اتجاهاته وتنوع أغراضه، وبالتالي أصبح الشعر يتناول موضوعات جديدة من مخترعات العصر.

ثم وجود كتب عربية أدبية حديثة في المكتبات العامة والخاصة بما في ذلك دواوين شعراء العرب ـ قدامى ومعاصرين ـ هو عامل جوهري في تكوين شعراء نيجيريا ورسوخ أقدامهم في الشعر بشتى أغراضه. ومن أسباب نهضة الشعر في نيجيريا، رجوع وفود البعثات العلمية للدراسات الجامعية في اللغة العربية والدراسات الإسلامية من البلاد العربية وغيرها، وقد ساهم على نهضة الشعربكثير، فهؤلاء المبعوثون عادوا بأفكار جديدة، وثقافة واسعة بعد أن قضوا فترة تقل وتكثر حسب تخصصاتهم ومستوياتهم[25].

24- ألقى الشاعر هذه القصيدة يوم انتقال الشيخ كمال الدين إلى جوار ربه عام 2005م.

25- موسى عبد السلام مصطفى أبيكن: **الاتجاهات الوجدانية في شعر عيسى ألبي: دراسة تحليلية**، أطروحة درجة دكتوراه، قدمت إلى جامعة ولاية لاغوس بوحدة اللغة العربية، 2007م، ص60 -65.

DMHL

الصوفية ودورها الحيوي في المجتمع النيجيري:

الصوفية مذهب يدعو إلى تصفية النفس وتزكيتها والتقرب إلى الله بالنوافل بعد اكتمال الفرائض للحصول على محبة الله[26]. وقد كان أغلب مسلمي غرب إفريقيا يلتزمون طريقة من الطرق الصوفية كالقادرية والتيجانية والسنوسية، ومن رجال هذه الطرق تكونت الجيوش الإسلامية التي قادها الدعاة الذين أسّسوا الدول والحكومات الإسلامية بغرب إفريقيا على أنقاض الدول والحكومات الجاهلية الأولى، وكان من أسباب تمسك الأفارقة بأوراد هذه الطرق وأذكارها ما يأتى:

أولاً: اعتقادهم أن لها تأثيراً كبيراً في استجابة دعواتهم أو أن الولي الذي انتسبوا إليه إنما حصل على درجة الولاية من تلك الأذكار.

ثانياً: بقية فطرة التدين في نفوس الكثيرين منهم، فلم تطب نفوسهم بالاقتصار على الفرائض دون إضافة النوافل الخيرية إليها باعتبار أن الفرائض رؤوس الأموال، والنوافل هي الأرباح التي تؤخذ منها لتكميل الفرائض إذا انتقضت.

ثالثاً: كان العلماء يتشددون في ضرورة الأخذ بالتجويد لقراءة القرآن فيهرب العوام من تلاوته إلى الالتزام بالأوراد التي يحصل لهم فيها الأجر والثواب دون تلاوة القرآن التي يأثمون منها إذا لم يجودوا القرآن كما يجب[27].

وفي التصوف الإسلامي يقول عبد الرحمن عبد العزيز الزكوى النيجيري:

إن التصوف بالإسلام موصول ... حقيقة إنه زهد وتبتيل[28]
فلا انفكاك له عن ديننا أبداً ... مهما تقاومه من قوم أباطيل
فإنه الشرح للإحسان حيث أتى ... من النبيّ حديث عنه منقول
إن التصوف صابون وتزكية ... للقلب ثم لهذا الدين تجميل

26- آدم عبد الله الالورى: **دور التصوف والصوفية والسلفية المالكية المصرية والمغربية في غرب إفريقيا**، دار التوفيق النموذجية للطباعة، الأزهر، مصر، ص 7.

27- آدم عبد الله الالورى: **توجيه الدعوة والدعاة في نيجيريا وغرب إفريقيا**، مطبعة الأمانة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1979م، ص 79 – 80.

28- عبدالرحمان عبدالعزيز الزكوى: **نشر الياسمين في قصائد عيد الأربعين**، مطبعة مركز العلوم، أوتب، أغيغى، لاغوس، نيجيريا، ص 7.

لكن عمدته علم ومعرفة إن التصوف دون العلم تضليل
فإنما العلم قلب للتصوف بل من ادّعاه على الجهلات معذول
فبالتصوف كان الدين منتشراً حقا ولا قال في هذا ولا قيل
ومن تصوف قد طابت معيشته دعاؤه لو دعا الرحمن مقبول
أقبل على الله واترك مايفوت أخي طوبى لمن هو بالتسبيح مشغول

وإذا كان للصوفية سيئات في البلاد الأخرى فإن لها حسنات في نيجيريا بوجه خاص، وفي غرب إفريقيا بوجه عام، ولا أدل على ذلك من قول شاعرهم:

لو لم تكن طرق الأذكار منتشرة لعمر الكفر بالتبشير أوطانا[29]
ولا يزال بها الإسلام منتشراً بالحق منتصراً قد فاق أديانا
وإن أعانت ذوي التبشير شرذمة قد صيروها لهدم الدين أعوانا
رامت قضاء على الطرق التي نصرت ليخلو الجو للتبشير إعلانا

آراء العلماء في التصوف:

انقسم الذين كتبوا في التصوف إلى ثلاثة أقسام: قسم ذموا التصوف كل الذم، ولم يروه من الإسلام في شيء، وقسم مدحوه مدحا كله وزعموا أن من لم يتصوف كان ناقصا في الإسلام، وقسم آخر اعتدلوا وأخذوا منه ما صفا وتركوا منه ما كدر[30]. فأما الذين غلوا في ذم التصوف وحملوا على الصوفية حملات شعواء فمنهم الحافظ بن الجوزي في كتابه **تلبيس إبليس**، لم يجد هذا العالم في كتب التصوف نفعا ولا خيرا، ولم يسلم من قلمه اللاذع أحد من أعلام الصوفية، ثم جاء تلاميذه وحملوا على التصوف، وطاردوا الصوفية قاطبة من حظيرة الإسلام.

أما الذين مدحوا التصوف والصوفية فأشهرهم الإمام الغزالي حيث يقول في كتابه **المنقذ من الضلال**:... إني علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير،

29- آدم عبد الله الالورى: **الإسلام اليوم وغداً في نيجيريا**، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1985م/ 1405هـ، ص 123.

30- آدم عبد الله الالورى: **توجيه الدعوة والدعاة**، ص 54.

وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به[31].

أما الذين اعتدلوا في ذم التصوف ومدحه فأقربهم إلى عهدنا الأستاذ محمد رشيد تلميذ الإمام محمد عبده أحد أركان النهضة الحديثة يقول: ... وقد غلا في علم التصوف فريقان: فريق عده كله بدعا محدثة يجب ردّها وعدم قبول شيء منها إلا إذا كان له أصل يقوم عليه من الكتاب والسنة أو الإجماع ولا يعتد بما يسمونه الإشارة ولا الكشف لأنهما ليسا من طرق الدلالة في الشرع واللغة، ومنهم من جعل ما ثبت عن الصوفية دينا يتقرّب به إلى الله وينكر به مخالفه كما ينكر على من خالف الكتاب والسنة ونصوص الأئمة، ويؤمن بمتشابه التصوف كمتشابه الكتاب والسنة مع أن الصوفية أنفسهم أنكروا ذلك. والصواب أن كلام الصوفية ككلام غيرهم من أهل العلوم الشرعية كعلم الكلام والأصول والفقه والفلسفة، وكتبهم ككتب هؤلاء، فيها الخطأ والصواب.

الطرق الصوفية في نيجيريا:

الطريقة عبارة عن رابطة روحية تضم أفراداً وجماعات من الناس، تحت قيادة واحدة يسمعون لهذه القيادة ويطيعون لها في المنشط والمكره[32]. ولقد كانت الطريقة عند الصوفية رابطة روحية تتخذ التعبّد والتنسّك وسيلة لإصلاح النفس والمجتمع، وتقوم بالرياضة التي تسمو بها النفس إلى درجة الاتصال الروحي بالملإ الأعلى، فيصير كل ما عدا الله باطلا حقيراً في أعينهم، فلقد أدت خدمتها الجليلة للدعوة الإسلامية خصوصاً في غرب إفريقيا حتى لم يبق مجال لنكران فضلها في نشر الإسلام[33].

ويرتبط تاريخ دخول الطرق الصوفية في نيجيريا بدخول الإسلام فيها، ولقد كان للطرق الصوفية دور ملموس ومحمود جبار في نشر الإسلام وثقافته في بلاد السودان، وانتشرت هذه الطرق في القارة الإفريقية منذ عهد قديم.

وقد انتشرت في نيجيريا خمس طرق صوفية وهي: الطريقة القادرية والتيجانية والسنوسية والمهدية والعروسية، ولكن الطريقة القادرية والتجانية تنالان منها شهرة أكبر من الطرق الثلاث الأخرى.

31- المرجع نفسه، ص 59-60 .

32- المرجع نفسه، ص 79.

33- آدم عبد الله الالورى: **الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فودي الفلاني**، الطبعة الثانية، 1978م/ 1398هـ، ص42 – 43 بتصرف يسير.

الطريقة القادرية:

الطريقة القادرية رابطة روحية أسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني ومركزها الأصلي في بغداد، وأول من نشرها في بلاد السودان الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني[34]. وقد ساهم في نشر الطريقة القادرية في هذه البلاد ـ نيجيريا ـ كل من أبناء الشيخ عثمان بن فودي وأخيه عبد الله ووزراء دولته وتلاميذهما. والشيخ عثمان بن فودي نفسه قطب من أقطاب هذه الطريقة. إليك هذه الأبيات التي عربها الشيخ عبد الله من اللغة الفلانية لأخيه عثمان بن فودي يتوسّل بها إلى الله بواسطة الشيخ عبد القادر الجيلاني:

يا رب عالـم باطن كـالظاهر	أجـب الذي يدعى بعبد القادر[35]
يـا رب يا مـتفضّلا لـعباده	صلنـي بفضلك عند عبد القادر
إن الـمسيء لـدى الأكابر يلتج	فلجأت عـند الشيخ عبد القادر
إن كنت لم أحسن فشيخي محسن	إنـي لـمنـتسب لعبد القادر
ما كنت أهلا أن أجاب أجب لكو	ن وسيلتـي درجات عبد القادر
إيـماننا مـع سنة في طاعـة	زدنـي بـها بالشيخ عبد القادر
صني من الشيطان من إنس ومن	جـن بـجاه الشيخ عبد القادر
يارب من تعذيب قبـر نـجّني	يارب مـن درجـات عبد القادر
يارب ثقل لـي مـوازيني غـداً	يارب مـن درجـات عبد القادر
أرني إلهي وجه أحـمد مـلجئي	خير الورى بـمكان عبد القادر
وأجب دعـاء رجـالنا ونسائنا	يارب مـن درجـات عبد القادر
ودعاء كل الـمؤمنين تـقبلـن	نـظمي وسـيلتـنا لعبد القادر
عربت ما لأخي وشيخي عجمة	مـتوسّليـن مـعا بعبد القادر

الطريقة التيجانية:

نشأت هذه الرابطة الروحية في الجزائر على يد الشيخ أحمد التجاني، وأعظم من نشر هذه الرابطة في غرب إفريقيا هو الحاج عمر الفوتي، ومما زاد في انتشار الطريقة التجانية كثرة زيارة شيوخها الكبار من

34- المرجع نفسه، ص 43.

35- عبد الله بن فودي: المرجع السابق، ص 46.

خارج الدولة ، فإن هذه الطريقة انتشرت في نيجيريا بفضل مشايخها الوافدين من خارج الوطن النيجيري وعلى رأسهم الشيخ إبراهيم الكولخي السنغالي الذي لعب دوراً هاماً في انتشارها، ونالت من الشهرة على يديه شهرة فائقة، فلقد قبل التيجانيون النيجيريون دعوته بكل إخلاص وصدقوه تصديقا جازما، وكذلك اعترفوا له بعلمه وفضله وأدبه وتصوفه اعترافاً لا ينكر بين أوساط المجتمع النيجيري، ودونك شذرة من القصيدة يعرض فيها الشيخ أبوبكر عتيق بعض مناقب الشيخ أحمد التجاني مؤسس الطريقة التيجانية، قال:

مقام أبـي العباس أعـلى وأكبـر ... مـناقبه ليست تعد وتـحصر[36]
كراماته تربو عـلى القطر والحصى ... وتـربو عـلى عدّ الرمال وتـكثر
لساني عـن تعداد فـضل إمامنا ... كليل فما من فضله الـمرء يذكر
فماذا يقول المرء في مـدح من غدا ... خـليفة خيـر الأنبياء ألا اعذروا
خـليفته العظمى ووارثـه الـذي ... بـه نال فضلا ليس يـحويه دفتر
فكان يـراه كـل وقـت وساعة ... شـفاها عيانا كيفما شاء يـحضر
فيسأله عـن كـل شيء يـرومه ... ويـأخذ مـن فيه العلوم وتسطر
رقى لمقام الختم والكتم فـانتهي ... رقـاه إلـى ما ليس يدري فيخبر
وعلمه الـمختار سـراً مطلسماً ... وذلك مـا ليس تـحويه أسطر
ومن ذاك ما أولاه من سر ورده الـ ... ـذي نـال تـاليه الولاية تصدر
عـلت قـدماه فوق أعناق الأوليا ... مـن أول نشأة إلـى يـوم يحشر
وكـان يـمد الأولياء جـميعهم ... فمن بـحره كـل الأكابر تصدر

وهناك طرق صوفية أخرى غير هاتين المذكورتين وإن كانت أقل انتشارًا في نيجيريا وهي:

الطريقة السنوسية:

أسس هذه الطريقة الشيخ محمد بن علي السنوسي، أنشأ زوايا وأربطة حول برقة وفزان وتشاد وكانم وبرنو، وعمل على نشر العلم والإسلام في تلك الربوع[37].ويعتبر سلطان برنو الشيخ بُكَرْ غَرْبَى أول من أدخل الطريقة إلى برنو بعد استرداده للعرش عام 1902م ولكن لم يكد الشيخ عمر سَنْدَكُرَا يخلفه

36- محمد أمين عمر: **هدية الأحباب والخلان**، مطابع الزهراء للعلم العربي، القاهرة مصر، ص 64.

37- آدم عبد الله الالوري: **الإسلام في نيجيريا**، المرجع السابق، ص 45.

DMHL

في عام 1923م عقب وفاته حتى هجر الطريقة[38] ولا يزال هناك أفراد من مريدي هذه الطريقة في كل من ولايات برنو وأدماوا وكنو النيجيرية.

الطريقة المهدية:

وهي المنسوبة إلى الشيخ محمد أحمد بن عبد الله المهدي، ولقد شقت طريقها إلى بلاد نيجيريا على ركب المغامر السوداني رابح في عام 1893م. وقد دفعته انتصاراته في الحروب أن يقوم بدعاية المهدية، فصدفته القبائل التي تغلب عليها في حروبه فانتشرت الطريقة في برنو وأدماوا[39]. وبدأ نفوذ المهدية يتدهور في نيجيريا نتيجة قتال زعيمهم حياة الدين، وذاعت شهرة الطريقة بمجهودات الشيخ سعيد بن حياة في كنو وجيغاوا وكشنا وزنفرا وغيرها[40].

الطريقة العروسية:

سميت بهذا الاسم نسبة إلى الشيخ أحمد بن محمد عروس. انتشرت الطريقة في الجماهيرية الليبية وفي تونس والسوس الأقصى والقيروان ومصر وفي تمبكتو وغيرها من بلاد إفريقيا. ولقد شقت طريقها إلى نيجيريا على ركب الجالية الليبية الوافدة إلى نيجيريا، ولا يستبعد أن يكون وصولها إلى بلاد نيجيريا في حياة الشيخ عبدالسلام الأسمر على يد شيخه الشيخ سيدي فتح الله أبي راس الذي مات ببرنو[41].

ومهما يكن من أمر، فإن أول مقدم للطريقة العروسية في مدينة كنو هو الشيخ علي بشير من الجالية الليبية المستوطنة في مدينة كنو، وأول زاوية عرفت في المدينة كانت في محلة شاظار، وكان الليبيون يجتمعون فيها للذكر، ثم انضم إليهم غيرهم من الوطنيين.هذه هي الطرق الصوفية السائدة في نيجيريا، ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن الطريقتين القادرية والتيجانية كانتا أكثر أتباعا من الطرق الثلاث المذكورة.

أغراض الشعر الصوفي:

قد اشتمل الشعر الصوفي على أغراض الشعر المتداولة بين الشعراء، منها ما كانت جزء من هذه الأغراض الشعرية العربية المعروفة، ومنها ما استقل به شعراء الصوفية دون غيرهم، ومن موضوعات

38- علي أبوبكر: المرجع السابق، ص 208-209.

39- المرجع نفسه، ص 108-110.

40- شيخ عثمان كبر: **الشعر الصوفي في نيجيريا**، ص 108.

41- المرجع السابق، ص108- 110.

الشعر الصوفي وأغراضه الحب الإلهي، التوسّل والاستغاثة، المدح النبوي، مدح الشيوخ، اللعنات، الزهد، الوصول، المناجاة، الرمز وغير ذلك.

الحب الإلهي:

وهو من الموضوعات الرئيسة في الشعر الصوفي، أخذوا هذا الفن أداة يستعينون بها على بث حبهم للذات الإلهية، ووصف أحوالهم ومقاماتهم في طريق هذا الحب، وتعتبر رابعة العدوية أول من تغنى بلفظة الحب واستعملته صريحا في أشعارها، وتوجهت بها إلى الله تعالى وحده، وقالت: إنها لم تعبد الله خوفا من عقابه ولا طمعا في ثوابه بل مقصودها من عبادته حبه الخالص المجرد، والمطالعة إلى وجهه الكريم، واستمتاعها بجماله الأزلي. لقد روي أنها قالت في إحدى مناجاتها مع ربها: إلهي إذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقني بنار جهنم، وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها، وإذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمني ياإلهي من جمالك الأزلي. وفي ذلك الغرض يقول الشيخ محمد الناصر الكبري القادري، زعيم الطريقة القادرية في نيجيريا، يقول في ديوانه:

القلب أنفس شيء أنت مالكه ... فاحرسه علك يوما تسكن الغابا[42]

القلب بيت تجلى فيه خالقه ... فكن على الباب حجّابا وبوّابا

وكن غيوراً على مولاك لا تدعن ... إلا بإذنك غيراً يقرع البابا

فأنت تدخل وعلا كل طارقة ... عليه أنى ترى التوابا توابا

تظن أن شياه القلب ليس لها ... راعٍ سواك وأن الحق قد غابا

يرى خواطرك اللآتي تطوف بها ... خيرا وشرا وترغيبا وإرهابا

لا أستبيح لشخص أن يرى كتبي ... إلا لمن يصلح الصندوق والبابا

وأستعين على الوغال بالملك ال ... قهار حتى أراني أسكن الغابا

يدعوك ربك أن تخلو به أبداً ... ألا تكون ديوثا ليس محجابا

أقبل عليه ولازم بابه فعسى ... يكسوك من حلل التوفيق جلبابا

واجعلك بين يديه نصب منظره ... من ظن أن غاب عن مولاه قد خابا

فالحب الإلهي بحر يعوم فيه العارفون الربانيون ويشربون منه دائماً بدون ريٍّ كل على قدر ما منّ به عليه ربه، وهذا الفن قد تناوله مشائخ الطرق الصوفية في دواوينهم بغزارة.

42- محمد الناصر الكبري: **سبحات الأنوار من سحبات الأسرار**، ص 45.

الاستغاثة والتوسّل:

ومن العلماء من ينظم شعراً في الدعوات والتوسلات ليتوسل به إلى مولاه، فإذا كان من مشايخ الطرق الصوفية تداول هذا النظم بين مريديه وأنشدوه في حلقات ذكرهم، وإذا لم يكن منهم تداول بين طلبته، وقد ينظم بعضهم ديوانا كاملا في هذا الفن كما فعل الوزير الجيند الصكتو[43]. ومنظوماته التوسلية من أحسن ما نظم في نيجيريا في هذا الميدان، منها قوله:

أشكو إلى الله ربي — من سوء جور زماني[44]
قد كنت فيما تقدم — أمرّ فوق حصاني
فالآن ها أنا أمشي — تقلني القدمان
الخف صار ركوبي — تدوسه الرجلان
أجول في كل يوم — وضرني جولاني
أبيت تعبان ليلي — لكثرة الدوران
يارب يسر أموري — وفرجن ما دهاني
والطف بعبدك واكشف — همي بغير توان
بجاه خير البرايا — المختار من عدنان
عليه صل صلاة — تدوم دوم الزمان
وآله ثم سلم — ما نور القمران

ولا يخفى ما لهذه المنظومة من جمال في الألفاظ وعذوبة في الموسيقى، فألفاظها كلها سهلة لا غرابة فيها، ومعانيها ظاهرة لا تعقيد فيها، ويستطيع كل قارئ أن يفهمها في سهولة ويسر.

ومن الذين خاضوا في الغمار الشيخ محمد الجامع اللبيب المشهور بتاج الأدب إذ قال:

بدأت ببسم الله روحي به علا — وأثني عليه الله فعلي به علا[45]
وصل إلهي للنبي وآله — وسلم عليه فائق العد محصلا

43- الوزير الجنيد من كبار علماء نيجيريا، له مؤلفات تزيد على ستين كتاباً منثوراً ومنظوماً، وقد فاز بأوسمة عدة منها الدؤلية ومنها الوطنية، عاش ما بين 1906 – 1997م.

44- شيخو أحمد سعيد غلادنثي: المرجع السابق، ص 175.

45- زكريا إدريس أبو حسين: **الاستغاثة المنظومة بأسماء الله الحسنى**، دار النور، أوتشى، ايدو، الطبعة الأولى، ص 39.

إليك وجهت القصد يا خالق الورى وأنت به أولى وملكك جـــللا
وأوقفت قصدي باب خير نبيك محمد المبعوث خيرهم مرسلا
توسّلت بالهادي وأصحابه كل وأتباعهم أسيادنا متفضـــــــلا
وأن كنت لم أحسن فإنهم محسن وأنت لديهم راحم متفضـــــــلا
جميلك أبهي نور ذاتك أجمـــل وسبحانه أعلى عن النظر اجتلى
وقهر همومي يا إلهي ومالكـي ويامالك الأملاك في الملإ العـــلا

وتتسم القصيدة بالسهولة، وليس فيها فكرة عميقة، كلها دعاء واستغفار ورجاء.

المدح النبوي:

هو من أهم أغراض الشعر الصوفي، وقد تطرق إليه شعراء الصوفية في مختلف العصور والأوطان، نبع هذا اللون الأدبي من علماء عرفوا بالعلم والصدق والأمانة. ولقد ازدهر هذا الفن على يد الصوفية، وأذاعوه بعد وفاة الرسول الله صلى الله عليه وسلم واتخذوه قربة يتقربون به إلى الله سبحانه وتعالى. ومن الأفذاذ الذين خاضوا في الميدان الشيخ عثمان بن فودي يقول في المديح النبوي لما حبسته الظروف من القيام بالحج قائلا(46).

هل لي مسيرة نحو طيبة مسرعـــا لأزور قبر الهاشمي محمـــد
لما فشا رياه في أكنافهـــــا وتكمش الحجاج نحو محمد
غودرت أنهمل الدموع موبـــــلا شوقا إلى هذا النبي مـــحمد
أقسمت بالرحمان مالي مفضـــل إلا حوى حب النبي محمـــد
أحكي المصاب بشوقه لما عـــرى ما لي لذيذ العيش دون محمـــد
قد كدت شوقا أن أطير لقـــبره ما لي سرور دون زورة ســيد
شمس الضحى تاج الهدى بحر الندى لاخير إلا في اتباع محمـــد
هو وابل عم الأنام نعـــامه بل كل خلق الله دون محمـــد
لو سرت طيبة نلت غاية مطلبي متعفرا في ترب نعل محمـــد
أوطار قلبي أن أزور ديـــاره دمعي يفيض بفقد هذا المرشـــد
تهمي دموعي إن ذكرت فناءه قد ذابني حب النبي محمـــد

46- كتاب بدون اسم المؤلف، وفيه دالية الشيخ عثمان بن فودي، نشره الحاج ثامن ينتندا، بمدينة كنو.

إن قيل لي من ذا يشوقك في الورى فأقول إني عاشق لـــمحمـد
تبا لمن يأبى اتباع طريقـــه يا طول كربته هنا وكذا غـــد
قوموا بنا نسعى إلى شمس الهدى نطوي الفلا لنزور قبر مـــحمد
نار الغرام تجول بين ضلوعنـــا ندلي له بمحبة وتـــودد
نسمو على كل الورى بسمـــوه ونسود بينهم وسودد أحـمد
كم حائر بين الظلام به هـــدي أنواره في كل قلب مـــوحد
أخلاقه لم يؤت خلق مثلهـــا من ذا الذي يحوي كرامة أحمد

هذا غيض من فيض من مدائح جادت بها قرائح الصوفيين النيجيريين، ولا يزال شعراء المسلمين يرتعون في رياض المدائح النبوية إلى اليوم.

مدح الشيوخ:

هناك مدائح متعددة صدرت من شيوخ الطرق الصوفية تقديراً لأولئك الشيوخ الذين استفاد الناس بعلومهم وتآليفهم، فإنهم يرون المديح لهم من باب الوجوب نظراً إلى المنافع والخيرات التي استقوها منهم، ولعل رائية الشيخ يوسف عبدالله اللكوجي التجاني خير شاهد لهذا الباب، وقد مدح فيها شيخه إبراهيم الكولخي السنغالي بعدة صفات تستحق لشخصيته، فاستمع إليه وهو يقول:

بـرهام فيضاه مـا حل العلام به إلا وأبـكم ذاك العلم مـقتصره[47]
كم قرية جهلت من قبل ما عرفت الشـيخ نـورها بالفيض مـفتجره
يـا غوثنا شيخنا يا من له كشف لولا عـلومك بيت العلم ما نشره
ما زلت أقطع في الحضرات حائرة العـين مـن عـينه السر منتشره
ألـزمت في ذكره بل ما أفارقه أشربت من فيضه خـمراً إذا عصره
أفـنيت في حب إنياس مرشدنا جـليت في ذاتـه يا قائد الزمره
أجمعت ما افترقت من قبل ما جمعت أظهرت مـا خفيت من قبل ماحرره
قـبل بروزك فينا نـحن في دهم أبـهر بعصرك ذا فـالنفع مكتثره
وأنـت جـازيتنـي بالإذن رمته منحت لـي نفحة والحمد مستمره

47- يوسف عبدالله اللكوجي: **تحفة أحباب الرسول الفخيم**، مطبعة موييمى العملية، كدونا، نيجيريا، الطبعة الثالثة، ص 17 – 22.

وأنـت منـيتنا وأنـت رغبتنا وأنـت داخلنا في الجنة الخيره
أهدى صلاتي على الهادي وعترته وصحبه الـمرشدي للزمرة النضره

يتضح جليا في هذه الأبيات صفات صوفية، وكيف يصف المادح ممدوحه، أو المريد لشيخه، وفيها اصطلاحات تنفرد بها شيوخ الطرق الصوفية لمشائخهم، وما أكثر هذا النوع من القصيدة في دواوينهم !!!.

ومن قصيدة أخرى في مدح الشيوخ يقول الحاج سيد حمل بن محمد في مدح الشيخ إبراهيم:

دروا أنني قد خضت بحر المحـبة لذا الشيخ ذي النورين دنيا وأخرة[48]
هوشيخ إبراهيم إنياس كولخـي بن الحاج عبد الله مولود طيبـة
محبة هذا الشيخ عين العبـادة بعيد إقام الفرض فاختم بـسنة
إذا قمت بالتوحيد لله وحـده وتعليم مفروضات عملا بسنة
فما بعد ذا إلا محبة شيخنـا فلا تتشاغل بالعلوم الجدالـة
فمالي شغل بالعلوم العميقـة ولا أعرف الإعراب فالحب خدمتي
فلست أبالي إن خطات لجهلتي وثقت بأن الشيخ يعلم محبتـي
فلا تسألوني عن علوم وحكمة فعلمي حب الشيخ برهام قدوتـي
فمدحي لهذا الشيخ لو كنت قادراً لأكـتبه بالـتبر لا بـمدادتـي

اللعنات:

هذا لون آخر من الشعر الصوفي النيجيري وهو جديد ونادر في أشعارهم قلما يتعاطاه الشعراء الصوفيون، وإذا ساقتهم الظروف الحرجة إليه، ولم يجدوا له مخرجا أو حلا ممكنا سواه فيلجأ إليه شاعرهم يعرب استياءَه به لاعنا الحادث ومسببه بأنواع من اللعنات بكل جراءة وبسالة. مثال ذلك ما قاله الشيخ أبوبكر عتيق التيجاني لما قام الزعماء السياسيون في مدينة صكتو وما جاورها من تحريق الزوايا التيجانية، واضطهاد التيجانيين ومنعهم الوظيفة والأذكار في المساجد، وكل ذلك بمساعدة بعض الحكام والسلاطين، ومن أجل ذلك كتب الشيخ أبوبكر هذه القصيدة يتوسّل بها المولى عزّ وجل أن ينتقم من أعداء الطريقة التيجانية فقال:

48- الحاج سيد حمل بن محمد أول زكزكي: **تحفة المجذوب في مدح المحبوب**، ص 1 – 6.

DMHL

يـا ربـنا بـذاتك العظيم وبـاسمه ووصفه الفخيم[49]
وبـنبيّك ومـا أنـزلـته عـليه بالــسر الــذي أودعتــه
بـالأنبيا والرسل والأملاك بالعرش والكرسي وبالأفلاك
بـجملة القرآن يا إلـهي وما احتوى فيه من النـواهي
بـصاحب الفيضة إبـرهاما وكـل من بـحبه قد هاما
وما حـوت جوهرة الكمال وسرها أدعوك ذا الجــلال
وما حوى السيف وحزب البحر وسورة الإخلاص مثل القدر
بشيخنا التجاني تاج الأصفياء ختم الولاية إمــام الأتقياء
بكل قطب في طريقه ظهر من عصره لوقت ذي الفيض ظهر
يا ربنا بكل قطب وولـي وكـل مؤمن بـحبك مليء
فـلتهلكن رب أمير حوسا سلطان "صكتو" امنعنه الأوسا
زلـزل أمـوره وأفسد رأيه خـرب دياره وعجل نعيه
واسـلبه ملكه وبالفضيحه حـربـه يـا رب وبالــقبيحه
وأنـزل عـليه ربنا صاعقه تـهلكـــه ولتنـزلـن مـاحقــه
تـمحقه ولا تـبقى أثـرا فـي بيته فلا يرى ولا يرى
يــا ربـنــا يـا ربنــا يـا مـقتـدر فـأهلكه يارب هلاك مقتدر
رب كما قد هدم المساجدا فـاهـدمه يارب يكون بائدا
رب كما قد شتت الجماعه شتت لــه العيال والجماعــه
وخـذه أخذة عزيز مقتدر فـاهلكه يا الله هلاك مقتدر
واغرقه في بحر العذاب المولم ومـزقنـه ربنــا وقـصــم
وبـدلن فـي أرضه سلطانا يكون فـي طريقنا معوانا

هذه الأبيات تعطي صورة كاملة لمدى انفعالات الشاعر بالحادث وموجدته على السلطان الذي أعان الأعداء ضد التيجانيين في البلاد. وهذه القصيدة إن دلت على شيء فإنما تدل على أن الشيوخ في

49- محمد أمين عمر، المرجع السابق، ص 126 – 129.

الطرق الصوفية مستعدون لشن هجوم على أيّ شخص تعدى على طريقتهم مهما بلغت في المجتمع منزلته، قويا كان أم ضعيفا، سلطانا كان أم غيره.

الزهد:

لشعراء نيجيريا قصائد كثيرة نظموها على طراز شعراء العرب فراراً من زخارف الدنيا وملذاتها. وهذا النوع من الشعر يصدر غالبا من الشعراء الصوفيين النيجيريين، ولعل دالية الدكتور داؤد أحمد أديكيلكن التيجاني، إمام مسجد جامعة إبادن وخطيبه تمثل هذا الغرض وهو يقول في مطلعها:

ألـم يـأن التزوّد للـمعاد	ونور الشيب فوق الرأس باد[50]
كـفي للمرء تذكرة ووعظا	بـياض ذؤابـه بـعد اسوداد
إذا جـاء المشيب إليك فاعلم	بـأن القمح يـقرب للحصاد
وإن الـمرء نـحو القبر يدنو	ويصرف عنه كـل ذوي الوداد
هناك الـمرء يترك فـيه فردا	هـناك غدا يـنام بـلا وساد
وكيف تنال تاج ذوي الولايه	وأنت لأهـل مـكرمة مـعاد
تمذهب مذهب العقلاء أعني	رجالا مـن عـباقرة الـزهاد
رجـال تصوف ورجال علم	وفقه مـن تـلامذة الجنيد[51]
لقد آن التزوّد للمتاب	فمل ميلاً إلى سبـل الرشاد
أترغب أن تكون رفيق قوم	لهم زاد وأنت بغير زاد
فكيف تنال حظ ذوي المعالي	وهمك في تذوقك السلاد[52]
لباس الأصفياء لباس تقوى	وشغلك بالحرير وبالجكاد[53]
فكيف تنال فوز رجال صدق	هم الأحيا وإنك كالجماد

أمثال هذه الأبيات موجودة بكثرة في دواوين شعراء الصوفية، وبالجملة تلك نماذج من الأشعار الصوفية بوجه عام وهي أكثر دورانا في قصائدهم.

50- داؤد أحمد أديكيلكن التيجاني: **القصيدة الدالية الزهدية وبيان فضل التعلق برجال الصوفية**، الناشر: موباجولا، أدى ولاية عوشو، نيجيريا، ص 5-8.

51- المقصود بالجنيد هنا هو أبو القاسم الخزاز، زاهد بغدادي حج ثلاث مرات على الأقدام، عرف بسيد الطريقة الجنيدية، وعرف أيضاً بطاؤوس العلماء، المرجع نفسه.

52- السلاد: نوع من الأطعمة اللذيذة يأخذها المثقفون وأهل الثروة،وهي من طعام الأديب.

53- الجكاد: نوع من الثياب جميل المنظر، غالي الثمن.

DMHL

الوصول:

هي طريق الوصول إلى الله تعالى بالتوبة والورع والزهد والصبر والمراقبة والتوكل والرضا بقدر الله خيره وشره. فالصوفي يجتهد حتى يجتاز من مقام إلى مقام أعلى منه حتى يصل إلى الله تبارك وتعالى، وليس معنى الوصول الاتصال بشيء، أو يتصل هو بشيء[54]. قال الإمام الغزالي رحمه الله: إن الوصول هو الرؤية والمشاهدة بسر القلب في الدنيا، وبعين الرأس في الآخرة، فليس معنى الوصول اتصال الذات بالذات تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ولقد اتخذ الصوفيون هذا الموضوع غرضا في شعرهم، وفي ذلك قال الشيخ محمد الناصر الكبري في إحدى قصائده متواصلا:

وصلت إلى الحق الحقيقة بالـحق ... بعيد مقامي في حقيقة حـقه[55]
بعلم وذوق واكتشاف محـقق ... تعلمت علم الجمع من قبل فرقه
محقت نظام الكائنات بنظرتـي ... وأفنيت من بعد إحكام سحقـه
وإن كنت تدري ما الوصول فحيهل ... إلينا لتدري كيف حالة صدقـه
ستعلم عند الامتحان مكانتـي ... وترفعني من تحت قولي بفوقـه
وإن كنت لاتدري الوصول فسلمن ... وكل أمرنا لله مرشد خلقـه
لقد عرف الأقطاب أني عـارف ... بحي وسار في سنا نور برقـه
ستنبيك مصر إن سئلت خيارهـا ... بحالي وإني فيه يعقوب شوقـه
وفي بلد الله الحرام أعـزة ... دروني أولو التحقيق في حق حقـه
وفي طيبة الأنوار فاح كرامـة ... عبير من المولى ففزت بنشقـه
إلى الله فوضت الأمور مسلمـا ... وطالب توفيق لإرشاد أفقـه
فإنا من الظن الجميل بربنـا ... على منهج المختار طـه ووفقـه
عليه صلاة الله ما ذر شـارق ... وما حل مشتاق لبارق شرقـه

54- شيخو عثمان كبر، المرجع السابق، ص 163.

55- محمد الناصر الكبري: المرجع السابق، ص 25.

فهذه القطعة تلويح إلى أن الوصول درجة يصل إليها الصوفي المتفاني في الله الواحد القهار، والناظم من كبار علماء نيجيريا الفارغين للدعوة الإسلامية من ناحية، والداعية إلى الطرق الصوفية من ناحية ثانية، وزعيم الطريقة القادرية في حياته من ناحية ثالثة.

المناجاة:

وهو لون أدبي روجه الصوفيون نتيجة الخلوات التي يخبون فيها أنفسهم لمناجاة ربهم، ويدور حول الشكر والاستغفار والدعاء والابتهال والشكوى وغير ذلك مما يكون بين العبد وربه، وقد تداوله العلماء النيجيريون بكثرة، إذ لم يكن عالم وله باع طويل في الشعر العربي النيجيري إلا وتناوله في أشعارهم كثرة أم قلة.

والسبب في تعاطيه واضح وضوح الشمس، لأن العلماء لايتركون مناجاة ربهم طرفة عين، راكعين أو مضطجعين، لعلهم بذلك تتحقق أمانيهم في الدارين، وفي مقدمة هؤلاء السلطان محمد بلو، وقد تفنن في هذا الغرض إلى حد كبير، وذهب بشعر المناجاة إلى أبعد مدى، ولعل رائيته المسماة بالقصيدة المستجابة تمثل هذا الغرض إذ قال:

أناديك يامولاي في السر والجهـــر بأسمائك الحسنى السنية كالدر[56]
لتكفينـــا مـن كل سوء وفتنـــــة وترزقنا رزقا كفافا مدى العـمر
إلهي ومولاي ترى ما العدا سعـــوا وكادوا به فينا من الكيد والمـكر
فنصرا عزيزا يا إلهي لقومـــــنا فمنك نرجي الفوز باللطف والنصر
فلاتجعلنا فتنة للذين هـــــــم عتوا واعتنوا بالظلم والفجر والكفر
وأتمم لنا نوراً أرادوا خـــمـــوده ولو كره الكفار من ذلك النـور
واسق بلاداً كان فيه مقامنـــــا ومن بركات الأرض أخرج على الفور
أغثنا أغثنا أنت مالك أمـــرنـا وعجل بيسر لا يعقب بالعـــسر
فقد مسّنا ضر فضاقت فجاجنـــا فمنك نبغي الكشف من ذلك الضر
ونسألك التأييد بالروح في الـــذي نريد فمن أيدته باء بالخـــير
إلهي رجائي لاتخيب دعـــوتي إليك رفعت البث فاشفعه باليسـر

56- محمد بلو بن عثمان: **إنفاق الميسور في بلاد التكرور**، دار مطابع الشعب، القاهرة، ص140.

وليس في هذه المختارة غير مناجاة ودعوات من العبد الذليل إلى الله الغني الكريم، قرضها الشاعر بلسان متواضع مؤمن بالله واثق به، كاف عباده من البليات.وهنالك عشرات أمثالها في ديوانه، وإنما أتينا بهذه الأبيات لشهرتها بين طلاب العلم والعلماء.

الرمز:

وهو منبع فوار من منابع الشعر الصوفي، ويقصد به التعبير عن معنى قريب غير مراد، والبعيد عنه هو المراد. فالرمز عند الصوفيين ليس هو الغاية بذاته، وإنما هو وسيلة إلى الغاية، وهو يختلف اختلافا بيّنا عن الطريقة الرمزية في الشعر الحديث، وذلك أن الرمزية في الشعر الحديث تنشد الموسيقية، ولاتحفل بالفكرة والمطهر. فالرمز عند الصوفيين ينجم عن الحالات النفسية التي تنشأ عن الأحوال والمواجيد، وتقصر الألفاظ عن تصويرها تصويراً دقيقا فيعمد الصوفي إلى الرمز والإشارة إليه ليعبر عن فيضه الباطني، فيبدع لنفسه مصطلحات خاصة لايدركها إلا الصوفي مثله. ولعل قافية الشيخ محمد الناصر الكبري تمثل هذا الباب إذ قال:

شربنا بطنبت الشراب المروقـــا شرابا طهوراً ينتج العز والتقـا[57]
سقانا كئوس الأندرين كرامـــة مدير حميا الراح أكرم بما سقـا
فغابت به أرواحنا وقلوبنـــا فياحبذا ذاك الشراب المروقـا
فهمنا به سكرا وصحنا تهتكـــا وبحنا بأسرار بها من قرا رقـا
فلو ذاق طعم السكر يوما وشاتنـا لطاروا به رقصا وخافوا التشدقا
نعم ترقص الأعضاء في الذكر دائما إذا ذكرت عهد الحبيب تشوقـا
فلاتنكروا رقصي إذا ما ذكرتـــه وهل ترقص الأعضاء إلا تعشقـا
إذا ذكر الأحباب طارت قلوبنـــا إلى رؤية المحبوب تشدو تحرقـا
عكفنا على أمداحه نـــستطيبها ونهتز كالأغصان في ذكر من سقا

يرى القارئ في هذه الأبيات رموز يعنيها الصوفيون في بنات أفكارهم، فالشراب وكئوس الأندرين والسكر، كلمات استعملها الناظم في غير معناها الأصلي ما لايدركها غالبا إلا المتعمقون في بحر الطريقة.

57- محمد الناصر الكبري: المرجع السابق، ص 57.

الخاتمة:

إن الشعر النيجيري يعدم الحوافز الشعرية التي يجدها قرينه في بلاد العرب، قديما وحديثا، ومن الحوافز الهدايا والعطايا التي يحصل عليها المتكسبون بالشعر قديما، ومنها التشجيع المعنوي الذي يتلقاه الشاعر من جمهور القراء والمستمعين حديثا. ولما كان الباعث للشعراء النيجيريين إلى تعلم اللغة العربية هو الدين الإسلامي كان لابد من أن ينبع أدبهم من منابع الدين، وأن يدور حول أغراض يبررها الدين، لذلك يتمسك معظمهم إن لم يكن كلهم بحبل العقيدة الإسلامية في كثير من إنتاجاتهم نثراً كان أم شعراً.

تناولت هذه المقالة الشعر الصوفي في نيجيريا، وآراء العلماء فيه من مؤيد ومنكر، والطرق الصوفية المنتشرة في نيجيريا بصورة موجزة ثم استشهدنا بتسعة أغراض اشتهرت بين أوساط الصوفيين ، وقد أتينا بنماذج من شعر الحب الإلهي والتوسّل والمدح النبوي ومدح الشيوخ واللعنات ... لتدل على أن التصوف الإسلامي ليس بمجهول في ربوع نيجيريا، وإنما فن قديم تداوله شعراء العرب وغير العرب قديما وحديثا، وفي نيجيريا بصفة خاصة.

فلا يسع أحداً منصفاً أن ينكر دور الصوفية الأبرار في نشر الإسلام في مختلف الأقطار كما لا ينكر أحد فضلهم في إصلاح الأخلاق وإثراء الفكر الإسلامي بالحكمة والمعرفة ومجاهدة النفس والهوى والشيطان حينا، وبالشعر العربي أحياناً.

****

DMHL