

عالم الأُنفس

حركة العلاقة بين النفس والقلب والسلوك

وهي رؤية تعتمد نصوص الوحي الشريف مستندا

تأليف

جواد بجر النشئة

كافة حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

1427هـ - 2006م

مطبعة بابل الفنية

حلبول - فلسطين

هاتف 02-2224186

طُبع هذا الكتاب على نفقة أهل الخير جزاهم الله خيرا

الإهداء

إلى النفوس الكبيرة

التي نظرت في كتاب الله تعالى

فاتَّجِهْ طموحُها إلى الدخول في ظل النداء العلوي:

(يا أَيُّهَا النفسُ المَطْمَئِنَّةُ)

أهدي كتابي هذا

المقدمة

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، وبعد:

فهذا بحثٌ في النفس الإنسانية، قصدتُ من ورائه بيانَ الذاتِ الداخلية عند الإنسان، وإلقاء الأضواء على هذه الذات بدوائرها ذات الصلة بالإرادة البشرية، سواءً كان بتحريض هذه الإرادة أو بإيجادها، مع صلة الذات الداخلية بالسلوك الخارجي للإنساني.

إن السلوك البشري خارجٌ لا محالة من الذات الداخلية للإنسان، فلربما بدأ بخاطر تتطير أجزاءه في النفس، ثم يقوى هذا الخاطر حتى ينتفخ في النفس، مثيراً فيها شهوةً أو رغبةً ما، وهو من بعد هذه الإثارة يغزو القلب، ليتأثر هو بدوره بإلقاءات النفس فيه، حتى يتخذ قراراً إرادياً ما، لصالح صاحبه أو لغير صاحبه؛ ولربما عاد هذا السلوك نفسه على القلب والنفس، مؤثراً فيهما، دافعاً لهما إلى المزيد من جنسه، حتى يبدو الإنسان على شكلٍ من أشكال السلوك، من تلك التي تصل إلى مستوى الألفة والتعود، بل التلذذ بما تعود الإنسان عليه أو ألفه، ليصعب تركه ما تعود عليه، وهذا كله واردٌ في الخير وفي الشرِّ سواءً.

إن النفس البشرية هي التي اتجهت إليها نصوص الوحي الشريف، تريد إيصالها إلى مستوى عالٍ يقوى على مواجهة السَّفَه الذي وقعت فيه البشرية وقوعاً صَعَبَ بعده إنقاذها منه، وفي القرآن من توجيه النفس بدوائرها ما يتجاوز حديثه في أية قضية أخرى أبداً، فالنفس هي موضوع الآيات القرآنية عامةً، على نحو سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى.

وحديث الوحي عن النفس البشرية، هو القادر أكثر من غيره على بيان حالها والكشف عن محبّاتها وطاقاتها، والأخذ بيدها إلى برِّ الأمان..

إن دوائر النفس جميعها هي التي تشكّل الذات الداخلية العميقة للإنسان، وهي الحركة للسلوك خيراً أو شراً؛ فإن رأيتَ خيراً، فمن ذلك العمق يأتي هذا الخير، وإن رأيتَ شراً، فمن تلك الدوائر يندلع ذلك الشر..

وإذا رأيتَ صلابةً في الإرادة، فما هو إلا نفسٌ تملك هذه الصلابة، ولو كان صاحبُها ذا جسدٍ نحيفٍ؛ وإن رأيتَ إرادةً رخوةً، ففي ذلك الداخِل البشري تضعف تلك الإرادة؛ ولو كان صاحبها من ذوي الأجساد العملاقة؛ إنما ليست نحافة الجسد ولا عملاقة البدن، وإنما نحافة الإرادة وعلقتها، ففي الإرادة تكمن إنسانية الإنسان.

ترى الرجل النحيف فتزدريه وفي أثوابِه أسدٌ هصـورُ
وترى الرجل الطيرير فتبتليه فيُخلف ظنك الرجلُ الطيريرُ

إن البشر الطبيعيين وُلدوا متقاربين غالباً في استعداداتهم، وفيما زوّدهم الله تعالى به من الطاقات، وما الاختلاف الذي نراه سوى تغيّر طراً على مسيرتهم.

هذه هي النفس البشرية بدواتها، وهذه هي قصة ذلك التفاعل بين النفس والقلب والسلوك، الذي يُنبئ عن تأثير وتأثر متبادلٍ، كلُّ حلقة فيه تؤدي إلى هبوطٍ آخر، أو ارتفاعٍ آخر؛ رغم غلبة الهبوط؛ إن هذا هو ما كان من أول خلق الإنسان إلى يوم الناس هذا، وإلى ما يشاء الله تعالى.

والحديث في النفس البشرية قاصر قصوراً محجلاً إذا لم يأخذ القسط الكافي من نصوص الوحي الشريف، ذلك أن الذات الداخلية الإنسانية جانبٌ من جوانب الغيب، رغم أنها فينا، ورغم أنها نحن؛ وهذا الغيب لا طريق توصل إليه إلا لمن يملك وسيلة الإيصال هذه، وهذه الوسيلة هي مصادر المعرفة ذات الصلة بنصوص الوحي الشريف، فهي وحدها القادرة على الكشف عن حقيقة النفس البشرية وما يدور فيها، وما يصول ويجول.

ومع ذلك، فلا تمنع نصوص الوحي هذه الاستناد إلى مصادر أخرى، في تلك المجالات النفسية والتربوية التي تفيد فيها الملاحظة والتجربة، مع ضابطٍ هامٍّ يحمي العقل من الاندفاع في خيالات تقفز إلى ما فوق المجرّات، غير أنها لا تملك شيئاً، ولكن قد تسمح

بيئات لها أصولٌ فكرية وأنماطٌ من السلوك بتسمية مثل هذه الخيالات علماً⁽¹⁾، وهذا الضابط الذي أعنيه هو: عدم الاصطدام بنصوص الوحي الشريف.

من هنا كان حديثي ذا مصدرٍ واحد على الأغلب، هو: النصوص الشريفة من القرآن الكريم والسنة المشرفة؛ مع ما هنالك من أفهامٍ لأئمة الإسلام رضي الله عنهم، عمرتُ بها البحث، فازدان بما فيها من الثراء الفكري؛ كل هذا مع ما سمحتُ لنفسي به من تلك الرؤى التي آثرتُ أن أجعلها في طياتِ بحثٍ عامرٍ بكلام هؤلاء الأئمة، ليس غرورا، ولا رفضا لكلامهم، معاذ الله، فما الأمر أكثر من أن النصوص ذاتها فتحت الباب، فتعامل معها العقل الإسلامي النشط الفعال قديما، تعاملنا أفضى إلى أغوار عميقة في النصوص والنفوس معا؛ وما في الأمر إلا أنني بالسابقين اقتديتُ.

(1) وكمثال: فالسلوك السوي في المجتمع الإباحي يتضمّن الانجرار وراء إباحيته، بخلاف السلوك السوي في المجتمع المحافظ، وبما أن علم النفس الغربي تأسّس في بيئة إباحية، فيشيع فيه اعتبار السلوك الإباحي سلوكاً سوياً، خاصةً بعد أن نال علم النفس الغربي تنظيراً هائلاً من فرويد يدعم السلوك الإباحي برؤيته، ويعتبر ما سواه شذوذاً أو كبتاً.

هذا، وسيعرض كتابي هذا في بعض مباحثه وبإيجازٍ شديد للمدرسة السلوكية في علم النفس الغربي، تلك التي أسّسها جون واطسن، والتي أنكرت استناداً منها على الملاحظة والتجريب أن يكون السلوك نابعا من الذات الداخلية للإنسان.

ولقد سمعنا بمن سُمّي الإلحاد علماً، لأن باحثيه لم يستطيعوا اكتشاف ما وراء المادة، فلما لم تصدّفه مخبراتهم، أنكروه وسمّوه تفكيراً غيبياً، وكأنّ ما لم يستطع العلم بوسائله اكتشافه، فهو غير موجود، ولم يتأسّس في منطق العقل أن ما لم أره، فهو غير موجود، وقديما قال العقل الإسلامي: **عدم الوجدان ليس دليلاً على عدم الوجود.**

إن تفكير الإنسان ينضبط فحسب حين تهديه نصوص الوحي الشريف، إذ الذي أنزلها هو من خلق الكون والإنسان، قال تعالى: **(ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)**؛ وهذه قضية يؤمن بها المسلم إيماناً قطعياً، ولا يملك أصحاب المناهج الأخرى أدلّة تنقضها، ولعلّ تفصيل مصدرية علم النفس المعاصر، وبيان مدى صلتها بالعلم، لعلّ ذلك يتضح تفصيلاً في كتابي الذي أرجو أن يصدر قريباً، وقد جعلته بعنوان: **علم النفس، أم مزيج من علمٍ وهم.**

إن فتح النصوص للباب، وإن التفاعل النشط من جهة العقل الإسلامي معها حسب شهادة التراث؛ إن هذين العاملين هما اللذان شجّعاني على تكوين رؤاي.

ولقد ساعدتني اللغة أيما مساعدة في كثيرٍ من منحنيات هذا الكتاب، وكانت لي نبراساً سرتُ معه في تفسير النصوص حيث أضاء لي، مع الأخذ بعين الاعتبار تطوّر المعاني اللغوية، وتطوّر دلالات الألفاظ في لغتنا العبرية الخلاقية المبدعة القديرة، تلك التي لا تنقضي عجائبها، ولا تخلقُ على كثرة الرد؛ ولقد مضيتُ في شرح جملة من الألفاظ مع تطوّر معانيها، لأصل إلى المقصود القرآني منها، بل أفادتني اللغة وتطوّر دلالاتها، وقدراتها في الاستجابة لحاجات العصور المتلاحقة؛ أفادتني اللغة التي هذا هو حالها في تحديد ألفاظ وإطلاقات لمعانٍ حادثة، سيرها القارئ ماثلةً أمامه بإذن الله تعالى، وحقُّ عليّ هنا أن أذكر كلمةً مشرقةً للأستاذ العلامة اللغوي محمد المبارك رحمه الله تعالى: «ولكنّ الكلمات التي نستعملها اليوم، لها تاريخ سابق وحيّةٌ قد تكون طويلة، وقد يكون معناها الحالي مغايراً لمعانيها القديمة، لذلك وجب الأخذ بطريقة الدراسة التاريخية التطويرية التي تدرس الألفاظ على تعاقب العصور، وفي مختلف الأطوار التي مرّت بها»⁽¹⁾.

كل هذا تحت ضابط مؤكّدٍ أن استخدامات القرآن للمفردات التي استخدمها، غير خاضعة في معانيها لما صارت إليه كثير منها بعد نزوله، فهو قد استخدمها حسب ما هو معروف أيام النزول القرآني من معانيها، لا حسب ما سيطرأ على معانيها في قابل الأيام.

هذا، ولن يرى القارئ حديثنا نبويًا في بحثي هذا إلا إذا كان حديثنا صحيحًا أو حسنًا، والقليل الذي قد يراه القارئ مما قد يناقش في صحته، هو مما اختلف فيه أئمة الحديث، وما كان مني إلا أن ملتُ إلى تصحيح أو تحسين هذا الذي اختلف فيه.

ولم أدخل هذا البحث في فوضى علم النفس الغربي المعاصر، تلك التي ينفي بعضها، لخلوها من مصادر البحث الموصلة إلى الحقيقة الغائبة؛ رغم أن اقتحام تلك الغابة كان جزءًا من بحثي هذا، وكتبتُ فيه كمًّا حسنًا، غير أنني آثرتُ أن أجعل للبحث في علم

(1) فقه اللغة وخصائص العربية، للعلامة محمد المبارك، (165).

النفس الغربي المعاصر كتابا خاصا، أبحث في مناهجه ومدارسه، وإبداعاته وإخفاقاته، واستقاماته واحتلالاته؛ دونما عسفٍ أو شطط، ملتزما في كل ذلك بمنهج البحث القادرة على تحديد الصواب من الخطأ، وهو بحث قادمٌ قريبا إن شاء الله تعالى، ولقد كتبتُ كثيرا من مادّته، فهي لديّ تنتظر الإفراج عنها، بعد أن تنال مزيدا من التوسّع والتحقيق⁽¹⁾.

إنني وجدتُ أئمتنا رضي الله عنهم أئمةً للنفس الإنسانية، وأشدَّ غوصا في أعماقها، وأعظم قدرة على التعرّف على آفاقها والتعريف بها، في حال سوائها واختلالها؛ ووجدتُ لهم إبداعاتٍ عظيمةً، سيرى القارئُ البحثَ يحشد منها حشدا كريما؛ وأحسب أن الغرب في حاجةٍ ماسةٍ إليها، بل أحسب أن بعض ما أبدعته الفريجة الإسلامية قد ساحت في ديار الغرب سيحانا نحتاج إلى إعادة نسيته إلى أهله أئمة الإسلام، ولربما انتسبت بعض الرؤى الإسلامية إلى فلانٍ أو فلانٍ من الغربيين، وما علينا إلا إعادة بضاعتنا إلينا، لتسمية المكتشف الحقيقي.

إنني أعلن ها هنا أن الغرب لم يسرقوا مقدراتنا المادية وأرضنا وديارنا فحسب، بل سرقوا علومنا، ثم صاغوها صياغةً أخرى، لتنتسب إليهم؛ إن كانوا هم لصوصا، فالمشكلة ليست قاصرةً عليهم، بل ما سرق السارق إلا لغفلة من المالك!

وإنني أعلن أن الغرب حينما سرق ثم لَفَّق، لم يستطع إسعاد نفسه، وإلا، فلماذا تشيع عندهم جرائم الانتحار والاعتصاب والسطو على الأملاك، واقتحام البنوك، والقتل العمد؛ لماذا لم تُسعدهم دراساتهم النفسية، فتمنعهم من الانتحار؟ وتقلّص عيادتهم النفسية، وتُحدّ من نسبة الطلاق عندهم؟

إن مشكلتهم عائدة إلى قصور المناهج، تلك التي غابت أيما غياب عن مصادر المعرفة الموصلة إلى حقيقة الذات الداخلية البشرية، واتكأت على كثير من الوهم، بعد أن سمّته علما!

(1) ذكرتُ اسمَ بحثي هذا في هامش سابق، وسمّيته: علم النفس أم مزيجٌ من علمٍ ووهم؟.

وبعد: فستجد عزيزي القارئ في هذا البحث جوانب هامة من جوانب النفس البشرية، ومن جوانب السلوك الإنساني، ومن الرحلة بين النفس والسلوك؛ ولسوف تلتفت إلى نفسك، كما التفتُّ أنا إلى نفسي، لتراها أين هي فيما ستقرأ، فإن وجدتَ خيراً، فاثبت عليه، ونمِّه وكثِّره، وإن وجدتَ غير ذلك، فأسرع الخطو إلى ربك، فالباب مفتوح، ولا تُسوِّف، فإنك لا تدري متى يفجؤك الأجل..

عزيزي القارئ الكريم: سأتركك وفصولَ البحث، لتتطلق في هذه الرحلة وصولاً إلى الخاتمة، فإن رأيتَ توفيقاً، فمن الله جاء، وإن رأيتَ سوى ذلك، فصاحب هذه السطور هو الذي أساء؛ والله يغفر الذنب ويقبل التوب.

وأخيراً: أرجو أن يكون هذا الكتاب مقدمةً لعملٍ كبير، فحواه: الدراسة الشاملة للأبعاد النفسية في القرآن الكريم، يتضمَّن ما يفتح الله به عليّ من ملامح الخطاب النفسي في القرآن كاملاً، وأرجو القارئ الكريم أن يدعو الله تعالى لي بالتوفيق في هذا العمل الكبير؛ ثم ادعُ لأخيك كاتب هذه السطور يا عزيزي القارئ دعوةً خير، وادعُ الله تعالى أن يجعل كل حرفٍ كتبته في ميزان حسناتي وحسنات والديّ وزوجي وأبنائي وبناتي..
والله يحفظني وإياك، وأهلي وأهلك أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

جواد بحر التنشئة

الأربعاء

13 شعبان 1427هـ

الموافق للسادس من أيلول 2006م

الفصل الأول: النفس مقامات وطاقات

وكان لا بد من هذا الفصل في مستهل هذا البحث، إذ سيُعتبر توطئة تمهيدية لفصول البحث كاملة، منع من دخول مباحثه بين مباحث وفصول الكتاب كونها يعتمد عليها البحث من جهة، ومن جهة أخرى كونها لا تتلاقى مع الوحدة الموضوعية لكل فصل من تلك الفصول، رغم حاجة البحث إليها، فاقضى أن تكون في هذا الوضع التمهيدي لسائر الفصول التالية.

هذا، وسيتقسم هذا الفصل إلى مباحث أربعة تأتي كما يلي:

المبحث الأول: النفس البشرية أعجب شيء في الوجود.

المبحث الثاني: أكثر ما في القرآن يدور حول بناء النفس.

المبحث الثالث: النفس الإنسانية طاقات واستعدادات.

المبحث الرابع: دوائر النفس والسلوك، تأثير متبادل.

المبحث الأول: النفس البشرية أعجب شيء في الوجود

في البداية كان القلب سليما والفطرة صافية والنفس مطمئنة..

كل ذلك تمثل في آدم وزوجه عليهما السلام، ولم تقدر الشجرة التي أكلتا منها أن تغير من ذلك شيئا، ولم تقدر أدران النفس الإبلسية على تلويث الزوجين الكريمين، وتاب الله عليهما، وأهبطهما إلى الأرض، يحملان في نفسيهما شوقا إلى الجنة غمر قلبين يملكان من رصيد الفطرة، ومن الهدى الرباني، ما هو كفيل بتحسين نفسيهما من الأوضار.

لقد كان على آدم عليه السلام وذريته أن يحصنوا الفطرة السوية والقلب الطاهر، وأن يعمرروا النفوس بالأشواق إلى جنة الخلد، حتى يرجعوا إليها سالمين. غير أن الذي كان من الذرية خلاف الذي يجب أن يكون..

فلقد هبطت أدران النفوس على القلوب، فتلوثت معظم قلوب البشر، وتأسست وسطها بيئات فارقت نهج السلامة الأولى، ولم يسلم إلا القليل، وامتأ السهل والوعر والوادي والجبل بسلوك الغواية، وعاد هذا السلوك على النفوس والقلوب بمزيد من التأسيس لمسالك أخرى، تُواصل تلويث جمال الفطرة الأولى، (وَمَا أَكْثَرَ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ)، (يوسف: 103).

إن شأن النفس، بما تشتمل عليه من دوائرها الداخلية، كالصدر والقلب والفؤاد؛ إن شأن هذه النفس شأن عجيب، وفي ميدانها نلقى كل غريب، وهي كثيرة التنوع، ولها أحوال وأطوار..

فمن نفس مطمئنة، إلى نفس لوامة، إلى نفس أمارة بالسوء؛ ومن نفس شحيحة ذكرها القرآن فقال تعالى: (وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ)، (النساء: 128)، إلى نفس كريمة دعا إليها القرآن، مع تحريضه صاحبها على توقي الشح، فقال: (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

وَأَسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ، وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)، (التغابن: 16).

ومن قلب قال الله في أصحابه: (لَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ، أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ)، (الحجرات: 7)، إلى قلب قال سبحانه في ذويه: (وَأَشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ)، (البقرة: 93)؛ ومن قلوب قرّر سبحانه ألا يطهرها بسبب رصيدها في الكفر وتحريف الكلم، فقال فيها: (أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ)، (المائدة: 41)، إلى قلوب قال سبحانه في أهلها: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا)، (الأحزاب: 33).

وثمة نفوس طوّعت لأصحابها فعل المنكرات، ونفوس وجّلت قلوب أصحابها، فقبضها وجّلها عن السقوط في الدرّكات.

إنه بناءً على ما يدور في عالم النفس، بدوائرها الداخلية التي سيقراً القارئ شأنها في هذا البحث، إنه بناءً على ما يدور فيها ينقسم الناس إلى أهل الهدى وإلى أهل الهوى، إلى عصاة وطائعين، إلى قساة وخاشعين، إلى بخلاء وكرماء، إلى جُبْنَاءَ وشُجْعَانَ؛ وانقسم الناس إلى من سمّت نفوسهم على الأهواء والشهوات، ومن أركعتهم الأهواء وأطاحت بهم الشهوات؛ وإلى من طوّع هواه لرضى ربّه ومولاه، ومن طوّعه هواه!

ستجد نفوساً انفسحت فيها للحب ميادين، فنبئت فيها زهور ورياحين، وسرحت فيها جداول اليقين؛ وستصادف نفوساً تلوّنت بيئتها بسموم الأحقاد، وحميم يوقد نارَه الإلحاد!

إنه بناءً على ما يهّب في النفوس ودوائرها العميقة من نسيمات الحب لله تعالى ورسوله والمؤمنين، شقّت الجوارح طريقها، وسلكت مسلكها الناصر لدين الله تعالى، الموالي للصالحين.

وبناءً على ما في نفوس أخرى من بُغضٍ لدين الله تعالى، نزفت من أفواه أصحابها
قُيُوحٌ وقرَفٌ، وتحركت أيدي ذوبها تضرب بالسيف رقاب الآمين.

وباختصارٍ: إن ساحة النفس وميدانها الفسيح، وبيئتها المهيأة لقبول الهدى والهُوى،
ودوائرها الداخلية العميقة التي لا تراها العين؛ هي نفسها التي تتشكّل فيها البيئة التي
تتنازعها الأفكار والعقائد والثقافات، فما من فردٍ فما فوق، إلى طائفةٍ ففرقةٍ فشعبٍ فأمةٍ،
إلا وهي تختلف إن اختلفت، وتتفق إن اتفقت، بما ملأ نفوسها وقلوبها وأفتدتها من عقائدٍ
وأفكارٍ وأهواءٍ، وما تزيّن لها من كل ذلك!

إن صلاح الحياة وفسادها يكمن في صلاح النفوس والقلوب والأفئدة وفسادها.

وإن النفس بما تشمله دائرتها الكبرى من عوالم الصدور والقلوب والأفئدة، ومن
الألباب والعقول؛ هي ميدان المصلحين والمفسدين، وفي ساحتها يتنافسون.

والنفس، بهذا المعنى الشامل، هي التي أمر الله تعالى بالسياحة في ميدانها، وبالانطلاق
في دروبها التي تتسع لكل عابر من الأفكار والأهواء، وذلك لصعود مدارج الكمال، فقال
سبحانه: (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ)، (الذريات: 21)؛ والنفوس هي التي جعل الله
قانون تغيير الحياة قائماً ومؤسساً على تغيير ما فيها، فقال سبحانه: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا
بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)، (الرعد: 11).

والنفس هي التي تستسلم للهزيمة، أو تتمرد على الهزيمة وتسعى لنصر جديد!

إنها الساحة العجيبة، والميدان المتسع لكل ما تتأسس عليه مسالك الحياة، خيراً أو
شراً.

ولذلك، نرى صفحات القرآن الكريم مكتظة بحشود جرّارة من مفردات النفس
والقلب والصدر والفؤاد، ومن المفردات المتعلقة بهذه الأصول، كالإيمان والكفر، والحب
والبغض، والخوف والحشية والرجاء، والخشوع والإخلاص والقسوة، والإخبات والوجل،
والعز والذل، والكبر وحفض الجناح، وغيرها من المفردات والمتعلقات، وهي في غاية

الكثرة، لو استخرجها مُتَّبِعَ ورتبها على نحو ما، فإني أحسبه سيكشف عن بناء منظّم، قادر على إمطة اللثام عن كثير من أسرار النفس البشرية، وعن كثير من ذلك الإبداع القرآني في تصويرها، ويا ليت الباحثين يقومون بهذا العمل الجليل، بل سيقومون به إن شاء الله تعالى.

إن النفس عالم كبير، تدور فيه أصول الحياة الاجتماعية، وعلى قدر ما يصلح ويجول في ميدانه من الخير أو الشر، تكون الحياة خيرا أو شرا؛ ويقدر ما حرك الإنسان فيها من طاقاتها المتّقدة، واستعداداتها المحتشدة؛ تكون فاعليته في هذه الحياة.

ومن عجب النفس ودوائرها، أن القرار يكون لدائرة، والتسويل باتباع الهوى يكون لأخرى؛ وأن في عمقها فؤادا يتّقد بحرارة المعاني والعواطف والأفكار، وما نزل من ميدان النفس الشهوانية إلى دائرة القلب، فاستقرّ فيها، كان له القدرة على تحويل القلب من صفاء الفطرة إلى كدر ما في النفس؛ والنفس ملأى بما يعفو الله عنه إن تداركته صحوة القلب فرفضته وجاهدته، غير أن القلب إذا غفل دخلته أهواء النفس، فهيمنت عليه، وحينها يحلّ دمار ما بعده دمار، ويتبعه هلاك وبوار.

ونسأل الله تعالى أن يحفظ نفوسنا وقلوبنا وأفئدتنا بمداية تحل فيها ولا تحول عنها، اللهم آمين.

المبحث الثاني: أكثر مضمون القرآن يدور حول بناء النفس

وليس عبثاً أن تكون معظم آيات القرآن، والمعدودة بأكثر من ستة آلاف آية، تتحدّث عما من شأنه أن يبني النفس، وعن الوسائل البانية لها، والموصلة إلى سعادة الدارين الدنيا والآخرة.

فحول عدد آي القرآن الكريم نقل العلامة الأستاذ محمد عبد العظيم الزرقاني في كتابه مناهل العرفان في علوم القرآن، عن أئمة علوم القرآن، أن عدد آيات الكتاب العزيز ستة آلاف ومائتا آية وكسور، وقد اختلفوا في هذه الكسور، فمنهم من قال: أربعة، ومنهم من أوصلها إلى ستة وثلاثين، وثمة أقوال تتوسّط هذين الكسرين؛ أي أن العلماء اختلفوا في آيات القرآن الكريم، بين قائل: هي ستة آلاف ومائتان وأربع آيات، وبين قائل: هي ستة آلاف ومائتان وستٌ وثلاثون آية، وثمة أقوال أخرى تتراوح بين القولين⁽¹⁾⁽²⁾.

(1) يُنظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، للعلامة الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، (1/343-344).

(2) وهذا ليس من الاختلاف في شيء، ذلك أنه ليس من مقصود هذا التفاوت في العدد أن بعضهم يحسب آية غير محسوبة ولا معدودة عند غيره، أو لا يعدّ آية محسوبة ومعدودة عند سواه؛ وإنما تعود المسألة إلى اختلافهم في مواطن الوقوف على رؤوس الآيات، فمنهم من يأتي إلى ما يعدّه غيره آية واحدة، فيقف في وسطها، ويعدّها آيتين، ومنهم من يفعل العكس، بأن يأتي إلى آيتين، فيقرؤهما دون أن يقف على رأس أولاهما، فيأتي تلاميذه، فيعدّون ما فعل دليلاً على أنهما آية واحدة؛ وهكذا، ليس ثمة شيء اسمه اختلاف على عبارة أو جملة أو آية أو جزء من الكتاب العزيز أو ليست جزءاً منه، إنما هو اختلاف في أين يكون الوقوف على رأس الآي.

وهذا سببه راجع في الأصل إلى ما كان يقوم به رسول الله ﷺ من تعليم أصحابه، فيقف مرة على رأس جملة تعليماً لهم وتسهيلاً لحفظهم، مما يجعل المتعلم يحسبها رأس آية، فيرويها تلاميذه عنه على هذه الشاكلة، فيأتي العادّ يرى وقوفه دليلاً على أنها أن مكان وقوفه رأس آية؛ يُنظر: مناهل العرفان في علوم

وبعض آيات القرآن تتضمن أحكاماً في تنظيم المجتمع وعلاقاته، وبقيتها في مضامين أخرى..

فأما عدد آيات الأحكام في كتاب الله، فلقد أحصيت الآيات التي شرحها الفقيه ابن العربي المالكي معتبراً إياها آيات أحكام، وذلك في كتابه أحكام القرآن، فوجدتها في حدود (838) آية⁽¹⁾؛ ومن الأئمة من يراها أقل بكثير من هذا العدد؛ ولكن، على تعداد ابن العربي يكون مجموع الآيات التي تتضمن التشريعات المنظمة للمجتمع ولعلاقاته أفراداً وجماعات، بيعاً وشراءً وزواجا وطلاقاً وعقوبات وحكما بين الناس، وما سوى ذلك؛ وكذلك الآيات التي تتضمن أحكام العبادات، إنشاءً وأحكاماً وصحةً وبطلاناً؛ ثم الآيات التي تنظم علاقات المجتمع الإسلامي بغيره من المجتمعات، سلماً وحرباً وتعاوناً ومعاهدات؛ وكل ما له صلة بمسالك الناس مما يقال فيه حرام أو فرض أو مباح؛ يكون مجموع آيات تنظيم المجتمع الدائر حول هذه المجالات لا يزيد عن (838) آية، فماذا يكون مضمون باقي الآيات القرآنية؟

إنها تتضمن مواضيع في الاعتقاد والرقائق والقصص والعبر ولفت النظر إلى عجائب الخلق وما شابه ذلك، وهي كلها تريد أن تصل بالنفوس إلى مستوى معين من البناء، فالنفوس في نهاية المطاف هي الهدف الذي تريد أن تصل الآيات جميعها إليها، لقيادتها إلى رب العزة سبحانه؛ وبعبارة أخرى: النفس هي غاية هذه المواضيع جميعها، ذلك أن مضامين الاعتقاد والرقائق والقصص والعبر ولفت النظر إلى عظيم خلق الله، هو بناء للعظمة الرحمانية في نفوس الناس، فهي وظيفتها الأولى.

حتى إن بناء الأحكام الشرعية ذاتها لم يكن ليقوم لولا هذا البناء النفسي الذي أسسه القرآن الكريم في الذات الداخلية للإنسان.

القرآن، للعلامة الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، (1/344).

(1) يُنظر: أحكام القرآن، للفقيه ابن العربي المالكي، وهو أربعة أجزاء، حققها الأستاذ علي محمد البيجاوي.

ولعله يُسهّم في بيان هذا المعنى، ما ورد على لسان السيِّدة عائشة الصّديقة رضي الله تعالى عنها في بيان أول ما نزل من القرآن الكريم..

فقد روى البخاري⁽¹⁾ في صحيحه أن عائشة رضي الله عنها قالت عن القرآن: «إنما نزل أول ما نزل منه: سورة من المفصل فيها ذكرُ الجنة والنار، حتى إذا تاب⁽²⁾ الناس إلى الإسلام نزلَ الحلال والحرام، ولو نزلَ أول شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا: لا ندعُ الخمرَ أبداً؛ ولو نزل: لا تزنوا، لقالوا: لا ندعُ الزنا أبداً».

قال ابن حجر رحمه الله في قول عائشة: «نزلَ الحلال والحرام»: «أشارت إلى الحكمة الإلهية في ترتيب الترتيل، وأن أول ما نزل من القرآن الدعاء إلى التوحيد، والتبشير للمؤمن والمطيع بالجنة، وللكافر والعاصي بالنار، فلما اطمأنت النفوس على ذلك أنزلت الأحكام، ولهذا قالت: «ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا: لا ندعُ الخمرَ أبداً»، وذلك لما طبعت عليه النفوس من النفرة عن ترك المألوف».

ولهذا دلالة كبيرة في موضوع بحثنا هنا؛ فتأسيس النفوس هو المقدمّة الطبيعية للسلوك السوي، وإنه بدون تأسيسها على تلك الأصول التي تحدّثت عنها السيدة عائشة رضي الله عنها، لا يكون للبناء الإسلامي الكبير في التشريع والمجتمع أن يكون، إن الجوارح إنما تنقاد من الداخل البشري، ولا يمكن أن تنقاد من الخارج، لأن قيادتها من الخارج أشبه بالإكراه، أو هو الإكراه ذاته، والشرع يريد من الإنسان أن ينقاد من الداخل إلى رب العزة سبحانه، حتى إذا نال جنة الله نالها بمجدارة واستحقاق، وإن أفحمته مسالكة في نار جهنم، كان لذلك دلالة على نفس خبيثة، أبت أن تمتلئ بآيات الله

(1) صحيح البخاري مع فتح الباري، (655/8، ح: 4993).

(2) هي في الصحيح مع فتح الباري طبعة دار الريان: (تاب) بدل: (ثاب)، وهما متقاربان في المعنى، إذ كلا معنييهما يتضمّن الرجوع لغة، غير أني كتبتُها (ثاب) لأن الحافظ ابن حجر ضبطها بالأحرف أثناء شرحه، فيبدو أن خطأ مطبعياً طرأ على لفظها في متن الصحيح في الطبعة التي أرجع إليها، أو أن الحافظ رجّح الثاء على التاء؛ يُنظر: فتح الباري، (657/8).

سبحانه، فتراكمت فيها الأهواء، وسرحت بصاحبها الشهوات، حتى أوقفته على عتبة جهنم، فلما مات، تلقفته بكلايبها، إذ هي مخوفة بما امتلأت به ذاته الداخلية من الشهوات.

إن نظريات علم النفس جميعها يجب أن تخضع لفكرة عائشة رضي الله عنها، لأنها بذلك وحده تكون قد عرفت من أين تورّد المسالك، ومن عرف التخطيط الرباني في تقديم شيء على شيء في القرآن الكريم، أدرك لا محالة معرفةً بالنفس تفتقر إليها نظريات من الغرب أو من الشرق.

إن آيات الجنة والنار هي أهم ما يقذف في القلوب أصول الالتزام الديني والخلقي، ومن ثم أسس العلاقات الاجتماعية النظيفة؛ وتبني آيات الجنة والنار أسس الالتزام بالعلاقات الدولية العادلة والمتسامحة في الوقت ذاته، وتجعل مثل هذا الالتزام ديناً تحرّم مخالفته؛ وقد ذكرت الجنة والنار في القرآن الكريم مئات المرات بأسمائهما العديدة، وبصورهما البليغة المؤثرة، القادرة على الإمساك بالقلوب من تلايبها، وعلى توجيه السلوك نحو الرشد.

فإذا أضفنا إلى ذلك كثرة القصص القرآنية عن الأمم السابقة وعن الأنبياء والدعاة قبل الإسلام، وإذا أضفنا إلى كل ذلك ما هو مذكور في القرآن من قصص السيرة النبوية، ومواقف الصحابة، بل ومواقف الكافرين والمنافقين، تبين لنا ذلك المقدار الكبير الذي نالته النفس بدواثرها في القرآن الكريم.

ثم إذا أضفنا إلى جميع ما تقدّم تلك اللفتات العجيبة عن خلق النفس وسعة الآفاق وحركة الأفلاك، مع سكون الليل وجلبة النهار، وضجيج الموج ووقار هدوئه، وظلام أعماق البحار والشمس مشرقة، وبريق النجم في الظلام الدامس؛ مع تلك اللفتات إلى قدرات الإنسان الموصلة، ومواطن ضعفه الموحلة؛ فهو القدير العاجز، وهو قاتل الجبابرة، ثم يقتله حلول الأجل دونما نصلٍ أو نار؛ وكلها معانٍ موقظة، وهي تطلّ مع حروف القرآن، ومما وراء كلماته؛ إذا أضفنا كل ذلك إلى جميع ما تقدّم، وعلمنا أن القرآن امتلأ

من كل ذلك، وكله خطاباً للنفس، بجرس تتحات بوقعه ألثمة القلوب، علمنا مقدار تلك الكثافة الهائلة التي نالتها لنفس من اهتمام القرآن الكريم بها.

وإن في القرآن الكريم «معلوماتٍ عن النفس الإنسانية، كثيرة وشفافية، أكثر مما فيه عن أي علم آخر»⁽¹⁾، بل إنني أزعم أن كل آية من آيات الكتاب المبين، تتضمن حديثاً مع النفس وعن النفس بأسلوب من الأساليب، وموضوع النفس وبنائها هو الموضوع الأساس في الأغلب الأكثر من سور وآيات القرآن الكريم، وهو موضوع تبعي في بقيتها لا بد من تصوّره، حتى لو كان موضوع الآية أو السورة الظاهر يدور حول حكم شرعي عملي بحت، يُحسب أنه لا صلة له بالنفس وأحوالها وأطوارها؛ فأنا أرى أن النفس أو دائرة من دوائرها بالنسبة لمثل هذه الآية، جزء من موضوع الآية لا محالة بوجه من الوجوه.

فالقرآن سُمّي نورا في آيات عديدة يقرأها القارئ على صفحاته المشرقة، قال تعالى: وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نُوراً نُّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا، وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ، (الشورى: 52)، وقال: (فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)، (الأعراف: 157).

وهدف القرآن هو إيصال الناس إلى النور، قال تعالى: (الر، كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ)، (إبراهيم: 1).

والقرآن كله نور، وجميع آياته وأحكامه نور، أنزل لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، وإنما يخرجون إذا خرجوا من هذه الظلمات، بقرار إرادي صادر من قلوبهم، وهي خالص نفوسهم، فكل حكم في القرآن يقصد النفس قصدا لازما.

(1) دراسات في النفس الإنسانية، للأستاذ محمد قطب، (9).

وهذا النور كههدف أو غاية لتزول القرآن الكريم، ليس من نوع النور الحسّي الذي تمثّله إضاءات الشمس وأنوار المصاييح، بل هو نور هداية وإرشاد، ومثله لا يتعامل معه البصر، بل يتعامل معه القلب والنفس والعقل والفؤاد والصدر، قال تعالى: (أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّن ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ)، (الزمر: 22).

وفي هذا دلالة كافية على مقام النفس وكونها الهدف الأساس للبناء القرآني.

ويكفي أن قارئ القرآن الكريم يقرؤه وهو ممتلئ بالإحساس بمهية الخطاب الرباني له، فهو يدرك أنه يقرأ خطاب رب السماوات الموجه إلى هذا المخلوق الضئيل الهزيل: الإنسان؛ مما يجعل الهيبة والتوقير في الذات الداخلية راسخين.

أليس القارئ الكريم يُحسّ أنه في حالة جفول ووجل إذا مسّ القرآن بيده وهو على غير وضوء؟ أو ليس يُحسّ أنه ربما يكون قد ارتكب جريمة إذا دفعته نفسه إلى مس المصحف الشريف وهو على جنابة؟

مع أن الحقيقة في هذا الأمر أن بدنا مسّ أوراقا صنعها الإنسان، غير أن هذه الأوراق لمّا تضمّنت عبارات آيات الله تعالى، امتلأ الإنسان منها هيبة، أو ليس هذا كافي في أن الذات الداخلية أهمّ ما يريد القرآن الكريم في سطره وعبر حروفه؟

المبحث الثالث: النفس الإنسانية طاقات واستعدادات

النفس الإنسانية مملوءة بالطاقات التي تتدفق في كل حين، وفي كل سبيل؛ ولم تأتِ هذه الطاقات بفعل الإنسان نفسه، بل بخلق الله تعالى لها فيه، وبتمكين الله تعالى للإنسان ليستخرج طاقات أخرى من ذلك النوع المكتسب.

والطاقات الكامنة في الإنسان طاقات هائلة ومتنوعة «من أبرزها طاقة المعرفة، وطاقة الإرادة الضابطة، وطاقة القوة الفاعلية المتضمنة في معنى الخلافة ومقتضياتها؛ وطاقة الصراع، والقدرة على التوجه إلى الله، وتلقي كلماته، وتبني هدايته؛ والقدرة كذلك على الاستقرار والمتاع»⁽¹⁾، وليس يحدُّ هذه الطاقات إلا سقف خلافة الإنسان في الأرض، قياماً بأمر الله تعالى باستعمارها.

والطاقات التي أقدَرَ الله تعالى الإنسانَ عليها، أوسع بكثير من باب الاستعداد الذي ضمَّته علم النفس الغربي مجمل ما يتصور عن قابليات الإنسان، ذلك الاستعداد (Aptitude) الذي يُعرِّفه علم النفس الغربي بأنه: «القابلية الفطرية لاكتساب معرفة معينة، أو مهارات عامة أو خاصة، أو نمط من الاستجابات، بحيث يمكن للفرد الوصول إلى درجة من الكفاية أو القدرة إذا لقي التمرين الكافي»⁽²⁾.

إنَّ تصوّر علم النفس الغربي لطاقات الإنسان واستعداداته مشوبٌ بالقصور، فهو غير قادر مثلاً على تصوّر الطاقة الأساسية للإنسان، تلك التي تتمثل فيما يؤهّله لأداء دوره في الوجود تحت مفهوم خلافة الإنسان في الأرض، إذ ليس في موروثه الثقافي ما يبعثه على مثل هذا التفكير، وليس في مصادره المعرفية ما يشير عليه به.

(1) دراسات في النفس الإنسانية، للأستاذ محمد قطب، (33).

(2) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، للدكتور أحمد زكي بدوي، (24).

وستحدث في هذه القابلية الفطرية عند الإنسان، تلك التي تحدث عنها علم النفس، لكن ضمن توسيع معنى القابلية الفطرية، وعدم حصرها فيما حصرها به علم النفس، بل لتشمل فيما تشمل توجه الإنسان لبارئه، وسنرى أن النفس الإنسانية وعاء لا ينقضي منه العجب..

ولا يبعد في تقديري أولاً أن ما ذكره القرآن عن هذا الوعاء، وهو النفس البشرية، من خلال تقسيم حالها إلى أحوال ثلاث، من أمانة بالسوء إلى لوامة إلى مطمئنة؛ لا يبعد في تقديري أن ما ذكره القرآن من هذه الأحوال للنفس البشرية، يكشف عن طاقات تتمتع بها هذه النفس في أحوالها كافة، على ما خلقها الله سبحانه وتعالى؛ فليس من حال من هذه الأحوال، إلا ولها دفعٌ إلى أمرٍ ما من أمور الحياة؛ والمقام لا يتسع للتفصيل.

هذا، وسيأتي بمشيئة الله تعالى تفصيل معنى هذه الأحوال، وذلك في المبحث الرابع من الفصل الرابع، دون اللجوء إلى تفصيل معنى الطاقة المدخرة فيها.

إن هذا الوعاء صالح لأن يكون فيه كل شيء، من علم وجهل وغرور، ومن خير أو شر، ومن خشوع أو قسوة؛ ومن رحمة بالعباد تحسب الراحم أمّا رؤوماً، وبغى على العباد تحسب الباغي شيطاناً رجيماً..

وهو وعاءٌ مكتظٌ بالمعاني، يتلاقى بعضها ويتنافر بعضها، وليس من معنى من معانيها الكامنة فيها إلا يحاول اقتحام القلب، لينال منه موقعا، وفي القلب تكمن المخاطر، ففيه لا يولد معنى إلا بدأ معنى آخر نقيضٌ له بالتحول، فكلما نما الجديد مات شيء من القديم، حتى إذا أتم المعنى الجديد نماءه، قذف الموت بقية المعنى القديم في دجاجير الأفول، وإذا قبل القلب معنيين متناقضين معاً، فلا بد إلا أن يكون في كل منهما نقصٌ بقدر يسمح فيه للآخر بالمكوث فيه.

إنه لا تمام لموت معنى إلا بتمام حياة آخر؛ ولا يتسع القلب لمعنيين تامين معاً، يقول الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: «فإن القلوب كالأواني، فما دامت ممتلئة بالماء لا يدخلها

هواء، فالقلوب المشغولة بغير الله لا تدخلها المعرفة بجلال الله تعالى⁽¹⁾، يقول العارف بالله تعالى، خبير النفس، ابن عطاء الله السكندري رضي الله عنه: «فرغ قلبك من الأغيار، يملأه بالمعارف والأسرار»⁽²⁾، أي أن المعارف الربانية لا تحل في القلب إلا بذهاب تعلق القلب بالدنيا، وبفراغه من الهوى، فموت الهوى فيه، مفتاح دخول الأنوار فيه؛ فالقلب لا يحسن اجتماع نقيضين فيه، فمن ظن أن نقيضين اجتماعا في قلبه، فقد أخطأ التقدير، وإنما اجتماعا في دائرة نفسه، وهما يحاولان الاستحواذ على القلب.

ويقول الإمام ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى: «قبول المحل لما يوضع فيه، مشروط بتفريغه من ضده، وهذا كما أنه في الذوات والأعيان، فهو في الاعتقادات والإرادات، فإذا كان القلب ممتلاً بالباطل اعتقاداً ومحبةً، لم يبق فيه لاعتقاد القلب ومحبة موضع...»⁽³⁾، ويقول أيضاً: «.. فإن الله سبحانه أبقى أن يجعل ذخائره في قلب فيه سواه، وهمة متعلقة بغيره»⁽⁴⁾.

والنفس الإنسانية بناءً هدامة، فتراها سالحة لتبني نواطح السحاب، ولتنشئ فصل الخطاب؛ وتراها سالحة لتهدم الناطحات، ولتضرب الذاكرين بالحراب؛ أو تجدها فاعلة باعثة للهمم، وتجدها نائمة غافلة أسدلت على ذاتها ألف حجابٍ وحجاب.

هكذا هي، تصلح للشيء وللنقيض، وهكذا يعلو ناس على ناس، ويصفح ناس عن ناس، ويظلم ناس أضرارهم، ويتنصر ناس فيعدلون، ويتنصر آخرون فيظلمون؛ والله في خلقه شؤون!

(1) إحياء علوم الدين، للإمام الغزالي، (13/3).

(2) عن: شرح الحكيم العطائية، للشيخ عبد المجيد الشرنوبى، (139).

(3) الفوائد، للإمام ابن قيم الجوزية، (35).

(4) المرجع نفسه، (198).

إن النفس الإنسانية أوتيت من كل شيءٍ ولها شأنٌ عظيم، فما طاغيها ونائمها ومُجاهدُها، وما معمرها ومهدمها، ما أحد من هذا الضرب أو ذاك، إلا يعمل على شاكلته، حتى يقدموا على الله يوم القيامة، فينبؤهم بما كانوا فيه يختلفون.. ذلك أن هذا التفاوت والاختلاف في المشارب والأهواء، ما هو إلا اختبار يُقحم ناسا في الجحيم، ويؤهل ناسا للنعيم المقيم.

والقرآن الكريم تحدّث لنا عمّا أودع الله في الذات الإنسانية من كل هذه المعاني، وتميئتها لجميع هذه المباني، والله سبحانه تحدّث عن الإنسان وما يملك منها في آياتٍ شتى، وبأساليب ذات اقتدار على الغوص في الداخل البشري، فهو سبحانه الخالق العالم بما قد خلق.

هذا، وليس ينشأ عند الإنسان اقتدار ما، أو طاقة ما، ما لم يكن لديه استعداداً فطري يمكنه منه، ليتقبل مثل هذه الطاقة، ولا تتأسس الاستعدادات بقرار من خارج الفطرة البشرية⁽¹⁾ والقاعدة العامة في كيان الحياة كلها، أن الخارج لا يُنشئ شيئا، ما لم يكن الاستعداد له موجودا في الداخل من قبل⁽¹⁾.

إن كل هذا الذي مضى يدعونا إلى النظر في بعض نصوص الوحي الشريف، تلك الكاشفات عن الذات الداخلية للإنسان، وهي نصوصٌ شتى، لكنّ لبعضها تحديدات خاصة، يكمن في معانيها مجمل ما أودع الله النفس البشرية.

(1) فألهمها فجورها وتقواها

وسأبدأ بقوله تعالى: (ونفسٍ وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكّاه، وقد خاب من دساها)، (الشمس: 7-10)؛ وستقودنا هذه الآيات إلى معالم

(1) دراسات في النفس الإنسانية، للأستاذ محمد قطب، (224).

هامية في التعرّف على النفس البشرية، ذلك أنّها «تمثّل قاعدة النظرية النفسية للإسلام»⁽¹⁾؛ وهي تُعطي مُتدبّرًا ما لا يستطيع مصدرٌ آخر إعطاءه إياه..

والنفس هنا بين أن تكون بمعنى الجسد، فتكون تسويتها بتعديل خلقتها؛ وإما أن يكون بمعنى القوّة المدبّرة والتي تتضمن ما أوتيّه الإنسان من قدرات عقلية وما نسميها بالقدرات النفسية عامة⁽²⁾.

والاحتمال وإن كان واردا فيما يمكن أن تُطلق عليه كلمة النفس في القرآن الكريم، غير أن ذكر الإلهام والفجور والتزكية والتدسية، كامتدادٍ لذكر تسوية النفس، يوحي بأن المقصود خارج عن معنى البدن، ليدخل معنى الذات الداخلية عند الإنسان، القادرة على العقل والفهم وأتخاذ القرار الإرادي، والقادرة على التقوى والفجور..

إن الجسد لا يوصف بتقوى أو بفجور، وإنما يقع الوصف ها هنا على النفس ذات القدرات الإرادية والشهوانية؛ وإنما يقع إلهامُ البدن التقوى والفجور، على المعنى القائم بداخل البدن، وهو في النهاية: النفس المريدة العاقلة المدبّرة، وإن مِيلَ الشيخ ابن عاشور في تفسيره للتسوية على معنى تسوية البدن والنفس، كما سيأتي بيانه بعد فقرات؛ هو على المعنى الذي ذكرته، من أن إلهامَ البدن للتقوى والفجور مؤسّس على اعتبار النفس بداخله.

إن الله تعالى يتحدّث هنا عن النفس، ككينونة ذات استعداد خاص، ألهمها الله إياه، ويتضمن هذا الاستعداد معنى إقدارها على كل ما هو خيرٌ أو شرٌّ، فهي قادرة على التوجّه إليه، شهوانيا وإراديا، عقلا وفهما.

والإلهام في اللغة يدلّ على ابتلاع شيءٍ، تقول العرب: التَّهَمَ الشيءَ: ابتلعه، قال الإمام اللغوي أحمد بن فارس: «ومن هذا الباب: الإلهام، كأنه شيءٌ أُلقِيَ في الرُّوعِ

(1) في ظلال القرآن، للشهيد سيد قطب، (3917/6).

(2) ينظر في بيان هذين الاحتمالين: تفسير الفخر الرازي، (192/31-193).

فالتَّهَمَهُ، قال تعالى: (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)، والتَّهَمَ الفصيل ما في ضَرْعِ أُمِّهِ: استوفاه⁽¹⁾.

وكان الآية تريد إلهامنا أن الله دفع في نفس الإنسان القدرة على التقوى والفجور، حتى ابتلع الإنسان هذه القدرة ابتلاعا، فصارت جزءاً من ذاته الداخلية، وفي الآية دلالة على أن هذا الإبلاغ شيءٌ ليس ذاتياً في أصل الخلقة الترابية، لولا أن الله تعالى أبلعها إياه⁽²⁾، أي ألهمها إياه، فهو شيء أتاهما بإقدار الله لها عليه، لا بطبع التراب الذي هو أصل الخلقة البشرية.

وهذا الإلهام قريب من معنى الاستعداد عند علماء النفس المعاصرين، ذلك أن الإنسان حسب هذا التخصص يملك استعداداتٍ نفسية للتعلّم والاستفادة، واكتساب المهارات القادرة على تحويل حياته في أي اتجاه، وما على الإنسان إلا أن يفعل استعداداته، ليجعل منها محرّكاً لا منوماً..

فالاستعداد عند علماء النفس قريب من معنى الإلهام الذي نحن فيه، لكنّ الله تعالى ذيل الآية بما يفصل بمفارقة هامة بين الاستعداد في علم النفس وبين الإلهام، فبعد أن ذكر تعالى أنه ألهم النفس فجورها وتقواها قال: (قد أفلح من زكّاه، وقد خاب من دساها)، وذلك لتضمّن الآية الحديث عن فلاح الذي يُزكّي نفسه، وعن خيبة الذي يُدسّيها، بمعنى أنه يدسّها في المعاني الهابطة؛ وهذا ما لا اهتمام لعلم النفس فيه.

(1) معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا، (217/5).

(2) انظر عزيزي القارئ إلى ذلك الذوق القرآني في اختيار اللفظة الموحية المناسبة للسياق الذي يريده الله تعالى، وأنت في سياق الفقرة التي نحن فيها تلمح ذلك الفرق في اللفظ بين الإبلاغ والإلهام، والناس تُسمّى: إلهام، ولا تُسمى إبلاغ، وذلك في اختيار أسماء لبناتكم؛ والناس تصف القائد الذي يروونه من ذوي الاقتدار على الإبداع ملهماً، لا مُبلعاً!

ورغم أن مجرد هذا الفعل مُماتٌ كما قال الشيخ ابن عاشور، في تفسيره (369/30)، فلم يلحق الموت مزيداً، إذ مزيدُهُ ذو روعة ملفظ وأداء تحتاج إليه أذواق البشر.

فنصوص الوحي الشريف لا تقتصر على بيان حال الإنسان الداخلي، بل تتعدى إلى تحريضه على الصلاح والخير، وإلى تنفيره من الشرّ، أما الشرّ والخير فهما ما تقرّ لهما نصوص الوحي بهذا التوصيف؛ فبيان حال الإنسان الداخلي آتٍ في سياق دفع الإنسان إلى تنمية قوى الخير في نفسه، وصرف نفسه عن سيطرة قوى الشر عليها.

والتسوية على ما يذكر ابن عاشور عبارة عن تعديل الحلقة، وإيجاد القوى الجسدية والعقلية⁽¹⁾، فهي تشمل إضافة إلى تسوية الجسد: موضوع القدرات العقلية الهادية إلى استخراج المكنون في الكون، وإلى ترشيد السلوك، لنيل مرتبة الحياة الطيبة.

ثم إن هذه القوى العقلية والجسدية تزداد ليحصل الإلهام، وهو يطلق على ((حدوث علم في النفس بدون تعليم ولا تجربة ولا تفكير))⁽²⁾، ولم يأت هذا الإلهام من قبل جهد الإنسان، وإنما من قبل فطرة الرحمن، وما على الإنسان إلا أن يستند على هذه القوى الفطرية، ليمخر عباب الدنيا إلى الآخرة، وليطوّر قدراته في الدنيا.

لكنّ هذه القدرات العقلية والجسدية مؤهّلة للاستخدام في الخير وفي الشرّ، وبإمكان ذوي الشرّ استخدامها في تدبير شرورهم، وبإمكان أهل الخير استخدامها في تدبير خيورهم؛ وذلك في مجالات الحياة جميعها.

إن الطبيعة البشرية، أهدمت علومها من شأنها أن تُقدِّرها على القيام بالمهامّ الموكلة إليها، أو على القيام بمخالفاتها، عدواناً أو تراخياً عن قصد الكمال.

فالنفس مهَيّأة تهيئة تامة بما أوتيت من «إدراك العلوم الأولية، والإدراك الضروري المدرّج، ابتداءً من الانسياق الجبلي نحو الأمور النافعة،... إلى أن يبلغ ذلك إلى أول

(1) التحرير والتنوير، للإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (369/30).

(2) المرجع نفسه، (369/30).

مراتب الاكتساب بالنظر العقلي، وكل ذلك إلهام،... ولولا العقول لما تيسر إلهام الإنسان الفجور والتقوى، والعقاب والثواب⁽¹⁾.

ويحسب الناس أن الأمر بدهي اكتسبه الإنسان بفعل جهده هو، تطوُّراً مع الطبيعة المتطوِّرة، وينسى هؤلاء أن الإنسان لو أوتي قوَّة الأسد ومكر الثعلب وغدر الذئب، كما كان مؤهَّلاً لأكثر من صولاتٍ في عالم الغابات الكثيفة، يفترس بها ما يشاء من ضعاف حيوان الغاب؛ لكن، بلا عمران، ولا بنيان ولا سدود ولا سفن ولا بواخر، ولا طبّ ولا هندسة، ولا علم ولا تعليم ولا تربية ولا ترقية، ولا طموحات؛ ما الفرق، والحيوان مخلوق على الأرض قبل الإنسان؟

إنها القُدُرات التي جعلها الله في كيانه نفساً وعقلاً وروحاً؛ ولو شاء الله لترع كل ذلك عنه، فهدَّته نسمةً رقيقة، تحمل له معها جرثومة قاتلة لحياته، أو قاتلة لقدراته، فيضرب كلَّ قدراته! ولو شاء الله تعالى لأعطى هذه القدرات لأفعى تتلوَّى، لكنَّه شاء أن يُسوِّي العقل في الجسم السويِّ، ليتناغم الداخل النفسي متمثلاً بالقدرات والطاقات المحرَّكة، مع الخارج البدني، متمثلاً بجندية لا تعرف إلا الطاعة.

إن الله هو الذي ألهم الإنسان القدرة على إدراك العلوم، وفهم التريية، وحسن الاستنباط، ولولا إقدارُ الله تعالى له على الفهم، فلن ينفعه الاكتساب؛ وهو إنما أسَّس معرفته المتطوِّرة عبر الزمان، على هذا التأسيس الفطري الذي أسَّسه الله تعالى فيه، فقام مستندا على فطرته، يشقُّ الجبال، ويسبح في الفضاء، ويغوص في الماء، ويدرك الكثير من أسرار المادة، ويستخدمها في صالحه أو غير صالحه! وهو بعدُ مطلوب منه أن يستفيد من كل نعم الله عليه تركية لنفسه، واستخداماً لما أقدره الله عليه، في سبيل نفع نفسه في الدنيا والآخرة.

والتزكية الواردة في قوله تعالى: (قد أفلح من زكَّاه)، هي الزيادة في الخير، أي أفلح من زكَّى نفسه باتباع ما ألهمه الله من التقوى، ومعنى (دسَّاه)، أي حال بينها وبين فعل

(1) التحرير والتنوير، للإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (370/30).

الخير، وأصل التدسية من الفعل دسّ، إذا أدخل شيئاً تحت شيءٍ فأخفاه، والاسم الموصول: (مَنْ) عائد إلى الإنسان⁽¹⁾، فهو الذي يزكي نفسه، وهو الذي يحول بينها وبين الخير، بإخفائه القوة الواعية فيه⁽²⁾، حتى لا تعود تقوم بواجبها.

يقول الأستاذ الشهيد سيد قطب رحمه الله تعالى: «إن هذا الكائن مخلوق مزدوج الطبيعة، مزدوج الاستعداد، مزدوج الاتجاه؛ ونعني بكلمة مزدوج على وجه التحديد أنه بطبيعة تكوينه...، مزوّد باستعدادات متساوية للخير والشر، والهدى والضلال؛ فهو قادر على التمييز بين ما هو خير وما هو شر، كما أنه قادر على توجيه نفسه إلى الخير وإلى الشرّ سواء، وأن هذه القدرة كامنة في كيانه، يعبر عنها القرآن بالإلهام تارة...، ويعبر عنها بالهداية تارة، (فهديناه النجدين)، فهي كامنة في صميمه في صورة استعداد، والرسالات والتوجيهات والعوامل الخارجية إنما توظف هذه الاستعدادات، وتشحذها وتوجّهها هنا أو هناك»⁽³⁾؛ وبهذا يبدو دور البيئة الصغيرة أو الكبيرة، وهو تفعيل هذه الاستعدادات، وتميرها لصالح الإنسان، في دنياه وأخراه.

(2) وهديناه النجدين

وأمامنا الآن آيات ثلاث جامعات للطاقة العظيمة التي أوتيتها الإنسان، يقول الله تعالى: (أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ، وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ، وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ)، (البلد: 8-10)؛ وهي كما ترى، قصيرات، لكن جامعات..

فالله تعالى، كما في هذه الآيات، مكّن الإنسان من أصول التعلّم والتعليم، وخلقّه محبّاً للمعرفة وللتعريف، «فبمشاعر الإدراك يكتسب المشاهدات، وهي أصول المعلومات

(1) التحرير والتنوير، للإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (370-369/30).

(2) في ظلال القرآن، للشهيد سيد قطب، (3918/6).

(3) المرجع نفسه، (3917/6).

اليقينية؛ وبالنطق يفيد ما يعلمه لغيره، وبالهدى إلى الخير، يميّز بين معلوماته ويُحصّصها⁽¹⁾، وفي قوله تعالى: (وهديناه النجدين)، ما يبيّن أن الإنسان أوتي ما به يُرشّد فكره إلى النظر والبحث، والهداية هنا: «الدلالة على الطريق المبلّغة إلى المكان المقصود؛ والنجد: الأرض المرتفعة ارتفاعاً دون الجبل؛ فالمراد هنا طريقان نجدان مرتفعان، والطريق قد يكون مُنجداً مُصعداً، وقد يكون غوراً منخفضاً.

وقد استعيرت الهداية هنا للإلهام الذي جعله الله في الإنسان، يُدرك به الضارّ والنافع؛ وهو أصل التمدّن الإنساني، وأصل العلوم والهداية بدين الإسلام إلى ما فيه الفوز⁽²⁾؛ وفي طبيعة الإنسان يكمن «هذا الاستعداد المزدوج لسلوك أي النجدين»⁽³⁾، وهذه الآية تمثّل مع قوله تعالى: (ونفسٍ وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكّاه، وقد خاب من دساها)، (الشمس: 7-10): «النظرية النفسية الإسلامية»⁽⁴⁾.

وإنما ذُكر النجدان كتعبيرٍ عن الطريقتين: الخير والشرّ؛ وهما كما نقلتُ عن الشيخ ابن عاشور: الطريقتان المرتفعتان ارتفاعاً أقل من ارتفاع الجبل؛ أقول: ذُكر النجدان، بمعنى الطريقتين المرتفعتين كتعبيرٍ عن طريقي الخير والشرّ، لأن سلوك طريقي الخير والشرّ يتضمّن تكليفاً للنفس، ويتطلّب جهداً، على ما أرجّحه من الرأيين الذّين عرضهما الأستاذ الإمام ابن عاشور رحمه الله تعالى⁽⁵⁾؛ ثم هو ينسجم مع الطبيعة البشرية التي خلقها الله تعالى في كبدٍ، فكان سلوك طريقي الخير والشرّ، شكلاً من أشكال هذا الكبد، قال تعالى: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ)، (البلد: 4)؛ وأحسب أن حكمة ذلك تتمثّل في

(1) التحرير والتنوير، للإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (354/30).

(2) المرجع نفسه، (354/30-355).

(3) في ظلال القرآن، للشهيد سيد قطب، (3911/6).

(4) المرجع نفسه، (3911/6).

(5) التحرير والتنوير، للإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (355/30).

إيجاد ما يدفع الإنسان إلى اختيار دار لا كبد فيها، وهي الجنة، فيوجه طاقاته إليها؛ فكان كبد الدنيا مشوقاً لراحة الآخرة.

وأحسب أنه سبحانه وتعالى مثل بالنجدين، وهما كما ذكرت: أقل ارتفاعاً من الجبل، فليسا جبلين عملاقين وعريين، بل هما رغم ارتفاعهما، أقل من ارتفاع الجبل، وذلك ليين الله أن سلوك الطريقين، وإن كان فيه كلفة على النفس، فهو ممكن غير منغلق ولا مسدود، فمن سار فيهما، لزمته بعض الكلفة، لكن قدر على سلوكهما، قال الشيخ ابن عاشور: «ويتضمن ذلك تشبيه أعمال الفكر لنوال المطلوب، بالسير في الطريق الموصل إلى المكان المرغوب»⁽¹⁾، والله تعالى أعلم.

(3) عبادة الله أسمى الطاقات

وعبادة الله هي ذلك الغائب عن إنسان العصر الحديث، وإن حضر فحضوره مُشوّه عند إنسان هذا العصر، ما خلا من امتدّ نظره إلى الرحمن سبحانه، مغترفاً مما أخرج به الله للناس من كتاب، ليخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه.

ومفهوم العبادة أوسع بكثير مما يفهمه الناس، فهي ذات شمولية للحياة جميعها، قال تعالى: (قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ)، (الأنعام: 162-163).

وتبدأ العبادة بتوجيه النظر والفكر إلى الله سبحانه، تأملاً وتدبراً وطاعةً وتذلاً، ليستيقن الإنسان أنه ما خلق في هذا الوجود إلا ليصل إلى الموجد سبحانه وتعالى، لينعم بالرضا الرحماني إن هو تذلل لمولاه، أو ليقع تحت سطوة الغضب الرباني إن هو تمرد على مولاه؛ وفي تمثل الإنسان بهذه المعاني تتأسس دنيا صالحة، لتلوح فيها أشكال من العبادات يحسبها كثير من الناس فارغة من المعنى.

(1) التحرير والتنوير، (355/30).

إن بناء الدنيا وفق مصلحة الإنسان من أشكال العبادة إذا خلصت النية لله سبحانه وتعالى، وإتيان الرجل زوجته من ذلك النوع، فهي شهوة تطلبها النفس، وهي عبادة ذات رسالة يؤدّيها الزوجان؛ وعلاقات الناس ببعضهم، وحسنها، ابتداءً من سلامة الصدر، ومروراً بالابتسامة، وانتهاءً بأقصى حالات الإيثار والخدمة والتعاون في كل مجالات الحياة، هذه كلها من أشكال العبادات، ما دامت تؤدّي رسالة في الوجود، قوامها أن الوجود كلّ لله.

والإنسان إذا تمرد على الله وعصاه، فهو في الحقيقة متمثلٌ رغماً عنه بالعبودية القسرية لله تعالى، فهو لا يستطيع أن يخرج عنها في لحظة من لحظات حياته، يقول الأستاذ محمد قطب: «وهو إذ يعصي، يخالف أوامر الله باتباع طريق الهدى والاستقامة، والنظافة والارتفاع، ولكنه مع ذلك لا يخالف الناموس المقرّر له من لدن الله، إذ الناموس المقرّر له هو استعدادُه للهدى والضلال، وحرية اختياره بين طريق الهدى وطريق الضلال»⁽¹⁾.

وكما قلتُ في قصيدةٍ من قصائدي:

طوعاً وكرهاً، قَصْرُهُ والغَارُ	إنَّ كلُّ ما في الكونِ إلا مسلمٌ
وبعواً على الحقّ المبين وجاروا	حتى الذين تفلّتوا في غيِّهم
عن سُنَّةِ الله القديرِ فرارُ	حاقت بهم سنن الإله وما لهم
كلا ولا يروي الظما أحجارُ	من جاع منهم لن يلوك حديدةً
لم يحرفوا ما سنّته الجبارُ	فهم العبيد بجوعهم أو ريِّهم
نالوا المني أو غابت الأوطارُ	وهم العبيد بموتهم وحياتهم
وبعواً ولكن سارت الأقدارُ	شدوا عن التيار يجري فيهم

(1) دراسات في النفس الإنسانية، للأستاذ محمد قطب، (215).

وحيثما تجتمع دفعةُ العبادة مع دفقة الحاجة النفسية، فانظر إلى عجائب الإنجازات البشرية واستقامتها في الحين ذاته؛ إنها عمران وحضارة تخدم الإنسان وتوصله بسلامٍ إلى الرحمن.

إن من أهم نتائج العبادة الإنسانية للعظيم سبحانه، هو تحقيق ذلك الانسجام الإرادي بين الإنسان وذاته الخاضعة للجبار خضوعاً قديراً، أعني ذلك الجانب من الإنسان الذي يخضع للجبار خضوعاً لا إرادياً، كخضوعه للقانون الحياتي؛ وكذلك إيجاد ذلك الانسجام بين الإنسان وبين الكون الذي لا يتمرد على الجبار سبحانه وتعالى..

إن الإنسان كما هو عبد لله في قوانين جوعه وعطشه وحياته الطبيعية، فعليه أن يكون عبداً لله في حياته العقيدية والسلوكية، أو على تعبير علماء الأصول: عليه أن يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد له اضطراراً⁽¹⁾.

وثمة شكلٌ من أشكال العبادة، جاء ذكره في القرآن ضمن مفهوم التسخير، كما ستوضّحه الفقرة التالية..

(4) بين تسخير الكون وتفعيل القدرات

إن الأصل هو أن الكون كله منقادٌ لربّ العزة سبحانه وتعالى كما قد مضى، بل هو بتعبير القرآن الكريم يُسَبِّحُ لله تعالى، قال تعالى: (تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ، وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ، إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا)، (الإسراء: 44)؛ والآية رغم أنها وصفت الناس بأنهم لا يفقهون تسبيح السماوات والأرض، غير أنها تحمل معاني في غاية الوضوح، يتضمّن منها معنى التسبيح لزوماً..

(1) التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، للدكتور محمد عز الدين توفيق، (75).

فالتسبيح عبادة للخالق، وهو خضوع للمعبود، وهو إعلان للطاعة التي لا تتمرد على الخالق، وفيه ما فيه من معاني ذلك الانسجام في الكون، فلا صراع ولا تضاد، بل كما قال الله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)، (فصلت: 11).

ومن طاعة السماوات والأرض لله تعالى: خضوعها لأمره الكوني القدري، ومنه تقدير الله تعالى لها أن تكون مسخرة للإنسان، فهي لا تتمرد على هذا القانون الرباني، رغم جبروتها وعظمتها، إلا أنها عظمة الطائع الخاضع للربّ الكبير سبحانه وتعالى.

وجاءت آيات التسخير تتحدّث عن جانب من هذه الطاعة التي أعلنتها السماوات والأرض، فاستسلمت للقرار الرباني، فكأنها تبثت منها كلمات الخضوع قائلة للإنسان: إني لك، فخذ مني ما تقدر أن تأخذ، فأنا لا أعرف إلا أن أُعطيك إذا طلبتني!

وآيات التسخير في القرآن الكريم واضحة الكثرة، والنظر السريع إليها يكشف عن بعض المكنون، والنظر العميق يزيد القدرة على الغوص في الأعماق، والتفاعل النشط هو أحد أهم مقاصد التسخير؛ وأما بناء العقول، وتطوير قدراتها، فحدّث ولا حرج، فإذا ارتبطت كل هذا المعاني بالعبادة، كان التسخير يشمل كل ما مضى، مع زيادة أنه سيكون لخير الإنسان، وهنا المفارقة بين فاعلية العقل المسلم، وبين فاعلية العقل الكافر، كلٌّ منهما قد يملك فاعليةً قادرةً على تحريك الساكنات، لكنهما يفترقان: هذا يحركها لأجل صالح الإنسان ولو خالف هواه، وذاك لأجل استغلال الإنسان في صالح هواه.

ومن أجمع الآيات الواردة في التسخير قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً، وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئٍ، (لقمان: 20)، وقوله: (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)، (الجاثية: 13)، وقوله: (وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، وَالتَّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)، (النحل: 12).

ومن الآيات الجامعة فيما يتعلق بالتسخير وتفصيله وربطه بالنعم التي أنعم الله بها على خلقه قوله تعالى: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ، وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ، وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ، وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ، وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ، وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ، وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ)، (إبراهيم: 32-34)، وظاهر من هذا الربط بين النعم والتسخير، أن التسخير بذاته نعمة من نعم الله التي تستحق الشكر عليها.

إنك وفق قانون تسخير الكون للإنسان، تتعامل مع كونٍ تشعر بصداقته، وتشعر أنه لك خلق، ولأجل راحتك امتلاءً بأصنافٍ تتحدث عنها علوم الطبيعة كلها، مما لا يُلزِمُك مع هذه الصداقة بذلك التفكير الغربي العاثر، الذي تنطلق من الفوّهات المنتصبة ما بين ذقنه وأنفه طلاقات العيارات الحارقة، تلك التي تتكوّن من حروف القهر للطبيعة، وأفكار العدوان القائم في تلك النفوس المتعوّدة عليه..

إنك وفق فكرة التسخير تتعامل مع كونٍ فتح لك آفاقه لتغشاها، فعلاقة التسخير «ليست علاقة عداً يمارس بها الإنسان قهراً لهذه الطبيعة، وغزوا لها، بل يتم هذا التسخير بإذنٍ سابق من الله تعالى، يجعل أدوات المعرفة لدى الإنسان تجد قبولاً لدى الطبيعة، فعبودية الإنسان في استعمال تلك الأدوات، وعبودية الطبيعة في استجابتها لعمل تلك الأدوات»⁽¹⁾.

وحقيقة التسخير: «تذليل ذي عمل شاقّ أو شاغلٍ بقهرٍ وتخويف، أو بتعليم وسياسة بدون عوض...، ويُستعمل مجازاً في تصريف الشيء غير ذي الإرادة في عمل عجيب أو عظيم، من شأنه أن يصعب استعماله فيه، بحيلة أو إلهام، تصريفاً يُصيرُه من خصائصه وشؤونهِ»⁽²⁾، والتسخير أيضاً «مجازٌ في جعل الشيء قابلاً لتصرفٍ غيره

(1) التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، للدكتور محمد توفيق عز الدين، (182).

(2) التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (168/8).

فيه»⁽¹⁾؛ وهذا التوصيف للتسخير، يعني أن المادة، وهي جزءٌ من المُسَخَّرَات، جاهزة حسب التفكير الإسلامي للتصرف فيها، وفق حاجة الإنسان وطموحه؛ وهذا يعني أن هذه المُسَخَّرَات في أصلها غير قابلة للتصرف فيها، وإنما قبلت ذلك بجعل الله لها على هذه الشاكلة، فهي بغير تسخير الله لها لا نفع فيها.

ثم إن التسخير نوعان: فهو إما أن يكون مباشراً، بأن يستخدم الإنسان الشيء المُسَخَّرَ دونما واسطة، بأن يستفيد من النهر أو البحر مثلاً مباشرة.

والنوع الثاني: التسخير غير المباشر، كتسخير النجوم، والشمس والقمر، فهما مُسَخَّرَان ⁽²⁾ ليصدر عنهما ما يستخدمه هذا الإنسان في حياته ومعاشه، بل في تركيب خلاياه وتحديدتهما⁽²⁾؛ إن كل هذه مُسَخَّرَاتٌ بموافقة قوانينها لحياة البشر وحوادثهم.

هذا، وليس للتسخير من معنى إلا إذا تحقق شرطان أثنان:

أحدهما: أن يكون الشيء المُسَخَّرَ قابلاً للاستفادة منه، ساعداً لقوانينه أن يتعرف عليها الإنسان، ليستخدمها فيما يشاء من مصالحه؛ فلا يمكن استخدام الحديد مثلاً إذا لم يكن قابلاً للطرق والتلين والقولبة، ولا يمكن تطوير استخدامه دونما بروز قوانينه ليتعرف عليها الإنسان، ولا يمكن لقوانينه أن تبرز إذا لم يكن ممكناً إدخال الحديد في ميدان المختبرات والتجريب؛ وكذا قل في كل مادة، سواء كانت في حالة سيولة أو غازية أو صلابة، إنه لا يمكن أن يتم معنى تسخيرها دون أن تكون قوانينها متعرضةً لأدوات التجريب والبحث.

الثاني: أن يكون الإنسان الذي سُخِّرَ له المُسَخَّرَات، مالكاً للقدرة على تسخيرها، كأن يملك الطاقة النفسية والتأهب العقلي والقدرة البدنية والطموح؛ فهو بغير هذه الأصول النفسية والبدنية غير مؤهل لتسخير المُسَخَّرَات له.

(1) التحرير والتنوير، للإمام ابن عاشور، (235/13).

(2) في ظلال القرآن، للشهيد سيد قطب، (2108/4).

ولا معنى للتسخير دون هذين الشرطين، فيكون إخبارُ الله تعالى أن هذه الأشياء مسخَّراتٌ للإنسان، شاملاً ضرورةً ملك الإنسان لكل هذه الطاقات النفسية والعقلية والبدنية، مع الطموح للتوسُّع والتطوُّر، مع صلاحية هذه الأشياء لاستفادة الإنسان منها.

إن آيات التسخير هي آيات الطاقات النفسية المتدفقة نحو المادَّة والطاقة، المتطلَّعة للآفاق البعيدة، الغائصة في الأعماق السحيقة، لاستخراج ما ينفع الإنسان، ويبني الحضارة والعمران.

إن فكرة التسخير القرآنية من أعظم ما يدفع النفس دفعا لتفعيل طاقاتها، لاستخراج كنوز الأرض، واستكشاف طاقات السماء، ذلك أن المُسخَّر هو كل هذه الأشياء، إذ تتحدَّث الآيات التي قرأها القارئ الكريم عن تسخير ما في السماوات والأرض للإنسان، وهذا يعني تسخير كل شيء للإنسان، وإن كانت طريقة الاستفادة من المُسخَّرات، لا زال غائبا في معظمه عن الإنسان.

إنه إن بدت بعض طرق الاستفادة من تسخير الشمس والقمر والنجوم، ومن تسخير البحار والأنهار، والليل والنهار، فإن تسخير الجرَّات، وهي بعض السماوات المسخَّرة، لا زال غائبا عن الإنسان، غير أن آيات التسخير صالحة لدفع الإنسان إلى مزيد من الاستكشاف في أقطار السماوات، ليندفع الإنسان قُدُما إلى الأمام.

أليس هذا كله دفعا للطاقة، وتحريضا لها على استكشاف قوانين المادة، وتحصيلها لصالح الإنسان؟

ومما يؤسف له في العصور المتأخرة أن المسلمين تخلَّوْا إجمالا عن الاستفادة من قانون التسخير، وحمل اللوَاء قومٌ آخرون، وأكثر المسلمون من الالتفات إلى معاني الاعتبار. بما يحدث في الكون، وإلى معاني الإبداع فيه، تلك التي تدلُّ على الخالق سبحانه، وهي أمور في غاية الأهمية، غير أنها وحدها غير ذات تمامٍ في بناء مصلحة الإنسان؛ وترك المسلمون الشطر الآخر من المعادلة للغرب، فالغرب يدرس قوانين الزلازل مثلا ليستفيد مما يكشفه

عن مواقيتها وقدراتها التدميرية، ومدى إمكانية الإنسان للإفلات من آثارها التدميرية، وأما المسلمون فهم حين تنزل الأرض زلزالها، يقولون: إن المعاصي والبعد عن الله أدت إلى مثل هذه الزلازل، وهو صحيح، ولكنه ليس كل الصحيح..

إن طرفي المعادلة: قانون واعتبار، ولا يصلح شأن الإنسان دون اجتماعهما، فلا بد من التعرف على القانون الكوني، ولا بد من الاعتبار بحركة الكون..

إن القصور بناءً على هذا واقعٌ في حق المسلمين والغرب معاً: فالغرب لا يعتبر، والمسلمون لا يستفيدون من قانون التسخير⁽¹⁾.

يقول الدكتور محمد عز الدين توفيق: «فلا يكون العلم لأجل الفهم والتنبؤ والتحكّم فحسب، ولا لأجل التذكرة والتفكّر والاعتبار فحسب، بل لأجلهما معاً»⁽²⁾.

وأخيراً: إن الإسلام هو الأقدَرُ على تنشيط العقل وتفعيله، وهو الأقدر على ربط العقول بالكون وما فيه، وتحويل كل ذلك ليكون فاعلاً في خدمة الإنسان، وعبادة الرحمن معاً.

إن العقل في الإسلام هو العقل النشط الفعّال، وهو العقل القادر على تحقيق مصلحة الإنسان، وعلى تفعيل العلاقة بين النصّ الديني الصحيح، والطبيعة الجذّابة الفصيحة.

(1) التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، للدكتور محمد عز الدين توفيق، (80-81).

(2) المرجع نفسه، (80).

(5) القدرات بين الموت والحياة

وهكذا تبدو النفس الإنسانية كمملكة من القدرات المحرّكة لمجالات الحياة، وكمولّد لدفقات من الحيوية القادرة على تسخير الكون، ليبدو الإنسان ملك الكون.

وطالما عرف الإنسان دوره ومقامه، متفاعلاً مع علوّ المقام وعظمة الدّور، فإن قدراته تنمو وتتطوّر وتُنشئ كلَّ يومٍ إبداعاً جديداً، وهو في حاله هذا يمزج بين حياته وقدراته، فتتمو الحياتان معاً..

وإنما تموتُ قدرات الإنسان إذا نسي دوره ومقامه، وظنَّ أنه دونهما؛ وقد يُقنعُ القادرُ نفسه بسبب عُطلٍ نفسي أنه عاجزٌ، فتختفي طاقاته، ويبرز عاجزاً أمام نسمة هواء، ولربما قتلته تلك النسمة الرقيقة التي تطلبها النفس الطبيعية، وذلك لأن نفسه في مثل هذه الحال غير طبيعية؛ وهذا مثال الدول المتخلّفة، فنسماتها أعاصير مدمّرة، وقطرات سمائها فيضانات غامرة، وأما حركة أرضها، فزلازلٌ ورُكّامٌ وحطام!

أما غيرها، فتستخرج من كل ذلك طاقاتٍ تُسعد به نفسها قدر إمكانها؛ إن الفرق بين هؤلاء وأولئك، هو الفرق بين العاجز والواثق، والشرع لم يقف مكتوف الأيدي أمام احتمالات عجز الإنسان، بل أمرته النصوص بما يصلح مع حاجاته وضروراته من التفاعل مع أصناف الحياة وألوانها وتقلباتها، ومن أجل تحريض المؤمن على تحقيق قوته ودفع عجزه، قال ﷺ: (المؤمن القوي خيرٌ وأحبُّ إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كلِّ خيرٍ، استعن بالله ولا تعجز)⁽¹⁾.

ومن أجل تحقيق الفاعلية القادرة قال عمر ابن الخطاب رضي الله عنه: «نفرّ من قدر الله إلى قدر الله»، وذلك حينما أبا رضي الله عنه دخول أرض الطاعون، فأجاب أبا

(1) هذا جزء من حديث رواه مسلم، (260/8، ح: 2664)، وغيره، وسيأتي بطوله مع

تخرجه.

عبيدة رضي الله عنه حينما اعترض عليه عزمه ألا يدخلها بقرار الفرار من قدرٍ إلى قدرٍ، وكلُّها من أقدار الله.

إنه لا مكان للخبل ولا للموت، ما دامت الحياة قائمة، فإن سُدَّ بابُ فِثْمَةِ أَلْفِ باب، وما عليك إلا أن تدخل الباب، (فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)، (المائدة: 23).

والإنسان في حياته بين ضمور طاقته وظهورها، وإنما تظهر طاقات الإنسان حينما يكشف الإنسان نفسه، وحينها يبدو الإنسان الخلاق، غير أنه سيصادف مشكلة أخرى بعد اكتشاف طاقاته..

إنه حين يكشف طاقته يسرع في استخدامها في الظلم، أو ينسى أنها منة من الله، فيدعوه ذلك إلى التجبر والتكبر، فيطرح عليه غروره، فتضطرب بعد ذلك أموره؛ وهو ما يُذكر بمنطق قارون الذي قال عن ماله: (إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي)، (القصص: 78).

وهذا أيضا خاضع للاستعداد الذي آتاه الله الإنسان، فهو بغير إقداره على التكبر والتجبر والنسيان، سيكون غير قادر على شيء من هذا.

ثم إن هذه الاستعدادات التي أقدَرَ اللهُ الإنسان عليها تخضع لقوة واعية، تقرر أن تنمّيها أو تميتها، يقول الشهيد سيد قطب رحمه الله تعالى: «وهناك إلى جانب هذه الاستعدادات الفطرية الكامنة قوة واعية مدركة موجّهة في ذات الإنسان، هي التي تناط بها التبعة، فمن استخدم هذه القوة في تزكية نفسه وتطهيرها وتنمية استعداد الخير فيها، وتغلبه على استعداد الشر، فقد أفلح؛ ومن أظلم هذه القوة وخبأها وأضعفها، فقد خاب»⁽¹⁾؛ وعليه، فالذي يبدو أن مشكلة الإنسان ترجع إلى سببين:

السبب الأول: إهماله الاستعدادات التي ألهمه الله إياها، فلا يفعلها، ولا يُطوّر حياته في مجالها مستفيدا من هذه الاستعدادات؛ والسبب الثاني: استخدام هذه الاستعدادات في

(1) في ظلال القرآن، للشهيد سيد قطب، (6/3917-3918).

غير محلّها ظلماً وعدواناً، وتوجيهها بفعل القوّة الواعية في الإنسان، ممثلة بالعقل، غير
الوجهة التي تخدم الإنسان نفسه، وذلك من معنى كلمة: (دسّاهم) الواردة في الآيات.

المبحث الرابع: دوائر النفس والسلوك، تأثير متبادل

وذلك وفق تبادلية مُقرّرة، وآلية عمل متواصلة، فما تُلقيه الأهواء في القلب، فيقبله القلب، ويستقرّ عنده؛ فلا بد أن يجد إلى السلوك سبيلا، بإرادة متّجهة من القلب إلى الأعضاء؛ ما لم يكن ثمة مانع من خوف عرف، أو عجز عن ذنب، وما أشبه ذلك؛ ثم ما يصدر عن الجوارح من معاصٍ، فلا بدّ له من تأثير على القلب، تتسع فيه فجوة الانفتاح على المزيد من المعاصي، فتُلقي النفس مزيدا من سهام شهواتها وأهوائها، لتصادف في القلب متسعا آخر، فتبيض وتُفرّخ مرة أخرى، ليتأثر القلب مرة أخرى، وهكذا..

وقلّ التسلسل نفسه فيما يتعلق بالطاعة، فهي صد للهوى، وحفظ للقلب، ودفع للأعضاء إلى الطاعة؛ فإذا وقعت الطاعة بإخلاص من صاحبها، أعادت نفسها تأثيرا على القلب، وزيادة في تحصينه وتسويره بأسوار الخوف من الله تعالى، فيحیی القلب، وتفتح فيه للطاعة آفاق لم يكن يعرفها، وتبدو منه انطلاقات متجددة للطاعة، وإقبال أكثر عليها، يتزل على الجوارح، فتنتقل في طاعة أخرى، تعود بأثرها على القلب، وهكذا يسير في مسيره المحفوظ، ما لم تصدّفه سيئة يرضى بها، تُحطّم بعض ما يحرسه من أسوار الحماية والمناعة؛ أو ما لم يصادفه إعجاب بالنفس، ورضا بذلك العجب، وطمأنينة به، واستخذاء أمامه؛ هو أقدر على تحطيم حصون القلب من المعصية ذاتها، إذ هو ذاته معصية، لكن بلباس طاعة!

إن النفس هي مصدر حركة السلوك، وإن السلوك ذو تأثير على النفس، وإن اختيار الإنسان لسلوك ما يأتي من دائرة القلب، فهي صاحبة القرار الإرادي في الإنسان؛ وإن سلوك الإنسان لمسلّك ما، هو ذو تأثير على قلبه وصدّره؛ فلا سلوك دون دفع قلبي، مع تسويل نفسي أحيانا؛ ولا سلوك دونما تأثير على القلب.

ثم إن بين دوائر النفس بعضها ببعض تأثيراً متبادلاً، كما هو ذلك التأثير المتبادل بينها من جهة وبين السلوك من جهةٍ أخرى، ولا يخلو عمل الإنسان من وصف كهذا، إتياناً من جهة القلب، أو اقتحاماً تأثيرياً للقلب والنفس.

من ها هنا، ولأثر هذه المسألة تربويًا، كان لا بد من بعض تفصيل للحديث فيها، حتى لا تكون معرفة النفس من ذلك النوع المجرد للمعرفة، دون الاستفادة منها.

(1) تبادل التأثير بين دوائر النفس

إن بين دوائر النفس تأثيراً وتأثراً، فهي تتبادل دور التأثير في بعضها، والتأثر من بعضها البعض، وتعتبر الدائرة الأكبر كالحماية بوجه من الوجوه للدائرة الأصغر، فإن فسدت، أو شك أن يطرُق الفسادُ بابَ الدائرة الأصغر، حتى يخلص التأثير بالفساد إلى أصغر دائرة، وهي دائرة الفؤاد، صاحبة الدفع العاطفي الهائل، ومركز التلقائية المشاعرية والفكرية، كما سيأتي تفصيله؛ وبفساد دائرة الفؤاد، فلا رجاء في الإنسان، إلا إن غشيته رحمة الله سبحانه وتعالى.

وحينما تصلح الدائرة الأكبر فإنها تمنع طروء الفساد إلى الدائرة التي تليها، إذ هي حاميُّها.

إن من شأن دائرة النفس امتلاءها بالأهواء والشهوات، وذلك غير ضارٍّ بالإنسان، ما دام يأبى على قلبه اتباع شهوات وأهواء نفسه، ومشكلة الإنسان ليست في مجرد وجود الشهوات والأهواء في نفسه، وإنما في اقتحام هذه الأخطا لدائرة القلب..

هذه فكرة مهمة، غير أنها ليست نهاية المطاف..

فإبقاء الشهوات والأهواء في النفس دونما تهذيب، وتركها تجري في النفس دونما رادع ولا رقيب، ربما يؤدّيها إلى النجاح في اقتحام دائرة القلب، مؤثرةً فيها، حتى تجعل

من هذه الدائرة تبعها لما في النفس ذاتها من الأهواء والشهوات، مما يؤدي في آخر المطاف إلى حسم الإنسان نفسه في أولئك الذي أتبعوا الهوى والشهوات.

حينما تحدّث الإمام الغزالي رضي الله عنه عن الأثر المستمر لضعف الإيمان، واستيلاء حب الدنيا على القلب، مما لا يبقى معه أثر من حب الله في القلب، قام يتحدّث بعد ذلك قائلا: «فيورثُ ذلك الانهماك في اتباع الشهوات، حتى يُظلم القلبُ، ويقسو ويسودُّ، وتتراكم ظلمة النفوس على القلب، فلا يزال يُطفئ ما فيه من نور الإيمان على ضعفه، حتى يصير طبعاً وريناً»⁽¹⁾.

فإذا غطّى الرين قلباً من القلوب، استحق هذا القلب وصف الطبع، فطبع الله عليه، وختم على ما فيه من المعاني الرجسية، ومحا عنه صفاءه، حتى لا يعود يُحسّ بما كان يحس به سابقاً من ألم على ما أصابه من المنكرات، وهنا يلقي القلب حتفه، رغم ضحّه للدم في سائر أنحاء الجسم!

وهكذا، فلا يقبل ما في النفس من الأهواء والشهوات الاقتصار على حدود النفس، بل يسعى سعياً حثيثاً لأخذ القلب معه، وهو في غالب الحال ناجح مع معظم الناس إلا من رحم الله تبارك وتعالى.

والمُحُ بداية الضلال من دائرة النفس الأولى والكبرى، التي من خصائصها أنها تحوم فيها كل معاني الشهوات والأهواء والوساوس، وتنطلق فيها انطلاق السابح في الفضاء الفسيح، ذلك الذي لا يصادف صادّاً يحول دون سباحته.

فإذا تفتّحت بصيرة القلب، حمى نفسه من هوى النفس، وإن طمست هذه البصيرة بغفلة صاحبها، أو شك أن تلقي بدرّنها في عالم القلب، ليكون في النهاية راضياً بالمنكر، داعياً إليه؛ وهكذا تنطلق النفس في شهواتها وأهوائها دونما رادع من القلب، وهكذا يجري القلب وراء شهوات النفس، وهكذا يختم الله على القلوب، والعياذ بالله سبحانه.

(1) إحياء علوم الدين، للإمام أبي حامد الغزالي، (4/255).

أما إذا كان القلب صاحبا مرهفا متوجِّسا مستوحشا مما تلقىه إليه النفس، وعزم على مخالفة الهوى، فإن هذا يؤثّر بدوره على النفس، فتتجه هي ذاتها إلى الاستقامة، فلا تأمر صاحبها إلا بما هو خير.

إنه لا يصلح حسب طبائع النفوس والقلوب والصدور والأفئدة، أن يركن الإنسان إلى بعض الخطرات أو الوسوسات أو الأهواء التي تتطير في دائرة نفسه، فيقول: إنني في سلامة من الأمر، فهذه الخطرات والأهواء تحوم في الدائرة التي لا تضرني، والذي أقولُه: إنها لا تضر حينما يُجاهدُها الإنسان، قال تعالى: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ)، (العنكبوت: 69).

إنها ذات اقتدار حينما تُترك دونما مجاهدةٍ على اقتحام القلب، فإن اقتحمته وأمن صاحبه على ذاته، فلربما ملكت من وسائلها ما يُغررُ بالقلب، فملكتم زمامه.

وإنه لا يصلح من المتيقظ الخائف على نفسه، أن يتساهل بالخطرات وأحاديث النفس، حتى وإن كان العفو عنها هو الأصل؛ ذلك أن تركها دون مجاهدةٍ، سيحوّلها إلى منير للشهوات، وإلى تحريك للكامن منها، ثم إلى اختراق القلب نفسه، لتكون بعد هنيئة عزيمة من عزائمها؛ قال الإمام ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى: «فإذا دفعت خاطر الوارد عليك اندفع عنك ما بعده، وإن قبلته صار فكرا جوالا»⁽¹⁾؛ إنه يجول في النفس، ويقتحم القلب، ليتخذ منه مقرا له، يمنع من وارد الخير عليه، وإن دور القلب أن يطوِّع النفس وأهواءها وشهواتها إلى الخير الذي فطر عليه، لا أن يطوِّع ذاته للأهواء الواردة من جهة النفس.

وستأتي إن شاء الله تعالى أحاديث تفصيلية حول محتوى دائرة النفس، بل سيأتي تفصيل للحديث حول جهاد النفس في المبحث الخامس من الفصل الرابع، وفيه مزيد توضيح؛ وفي الفصول الخامس والسادس والسابع، تفصيلات تدور حول النفس والقلب، وحال كلٍّ منهما، وأثر بعضهما على بعض.

(1) الفوائد، للإمام ابن قيم الجوزية، (180).

(2) تبادل التأثير بين الذات الداخلية وبين السلوك

وهي تأثيرات وتأثرات خطيرة كبيرة، من شأنها أن تقدم ببيان الإنسان أو أن تقيم هذا البيان وتحميه، وهي قوانين قاهرة، من أغفلها انحرف مسلكه.

وهي لا محالة تأثيرات واقعة، تأخذ القلب بعيدا عن ضيائه، إن كان هذا السلوك من ذلك النوع المجافي لفطرة القلب وصفائه، وتأخذ القلب بعيدا في أبواب الحكمة والخير والهدى، إن كان هذا السلوك صادرا من دوحه الإيمان.

إن القلب إذا صحا وتعلق بما عند الله تعالى، وقلق على ذاته من أن تتميع أمام شهوات الدنيا وشهوات النفس ونزغات الشيطان، فضخ في أنحاء دائرة النفس من المعاني اليقظة ما ضخ، وسير النفس بما امتلأ هو ذاته منه من المعاني، فجعل من شهوات النفس جنديا مطيعا له، يستخدمه فيما يشاء، بدل أن يُستخدم من قبله بما يشاء، وإذا توجهت إرادة القلب الحازمة نحو الجوارح، وألزمته بالعمل الصالح، وهي لا شك ملتزمة بما ألزمت به، فقامت الجوارح بالتنفيذ، فهناك يكون الوارد على القلب من جهة الجوارح وارد خير، يزداد به القلب نورا وضياء.

وعلى جميع الأحوال: يبقى القلب هو الملك، فما يقرره من القرارات التي تنفذها الجوارح، وما يقبله مما تلقيه عليه أهواء نفسه، وتحرّشات شيطانه، هو القاضي على الإنسان أخيرا! ⁽¹⁾ «فبإِظلامه واستنارته، تظهر محاسن الظاهر ومساوئه»⁽¹⁾.

وقال الغزالي: «فإن كل صفة تظهر في القلب يفيض أثرها على الجوارح حتى لا تتحرك إلا على وفقها لا محالة، وكل فعل يجري على الجوارح فإنه قد يرتفع منه أثر إلى القلب»⁽²⁾.

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (3/3).

(2) المرجع نفسه، (87/3).

وهذا بعض تفسير قوله تعالى: (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ)، (المطففين: 14)، قال الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «والرَّيْنُ: الصدأ الذي يعلو حديدَ السيف والمرآة،...، ولما فيه من معنى التغطية، أُطلق على التغطية، فجاء فعلُ ران بمعنى غشي،...، والمعنى: غطت على قلوبهم أعمالهم، أن يدخلها فهم القرآن،...، والقلوب: العقول ومحال الإدراك»⁽¹⁾.

هذا، وسيأتي تفصيل كافٍ لهذا الموضوع في ثنايا البحث وفصوله ومباحثه، وأيضاً عند تفصيل معنى ما رواه مسلم واللفظ له، والإمام أحمد عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: (تُعْرَضُ الْفِتْنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عَوْدًا عَوْدًا، فَأَيُّ قَلْبٍ أَشْرَبَهَا نُكِتَ فِيهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ، وَأَيُّ قَلْبٍ أَنْكَرَهَا نُكِتَ فِيهِ نُكْتَةٌ بِيضَاءٌ، حَتَّى تَصِيرَ عَلَى قَلْبَيْنِ: عَلَى أبيضَ مِثْلِ الصَّفَا، فَلَا تَضُرُّهُ فِتْنَةٌ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ؛ وَالْآخِرَ أَسْوَدُ مُرْبَادًا، كَالْكُوزِ مُجْحِيًا، لَا يَعْرِفُ مَعْرُوفًا وَلَا يُنْكِرُ مَنكِرًا إِلَّا مَا أَشْرَبَ هَوَاهُ)⁽²⁾.

سيأتي تفصيل شرح هذا الحديث في المبحث الثاني من الفصل السادس، إن شاء الله تعالى.

إن هذا الحديث يكشف عن تبادل التأثير بين الذات الداخلية للإنسان، وبين الجوارح والسلوك، ما يقذف في قلب المُشْفِقِ على نفسه صحوة لا غفلة بعدها، إنه إن غفل أماتت مسالك جوارحه صحة قلبه، وبعدها، لا إنكار لمنكر، وإنما هي الأهواء والشهوات تتحكم بملك الإنسان، أعني بقلبه.

(1) التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (199/30).

(2) اللفظ هنا لفظ مسلم، (233/2)، ح: 144، بشرح النووي، رواه أيضاً الإمام أحمد

بألفاظ متقاربة، (577/16)، ح: 23137، (627/16)، ح: 23332.

الفصل الثاني: تعريف المفردات النفسية

لا بد أن أؤكد في بداية هذه الجولة التعريفية، أن مسيرتنا مع هذه المفردات الأساسية للبحث، لن تكون على حسب معانيها الطبية أو التشريحية أو الفلسفية، وإنما إن تعرّضت قليلاً لبعض هذا، فلمجرّد بيان مقدار العلاقة بين معانيها في هذه المجالات، بمعانيها هي في القرآن والسنة؛ هذا، ولن يكون بحث هذه المعاني في علم النفس جزءاً من موضوعنا.

ثم إن طريقتنا في الكشف عن معانيها في الأصلين القرآن والسنة، هي النظر في سياق ورودها المختلفة فيهما، مع ما في اللغة العربية منها؛ فالقرآن الكريم والسنة النبوية واللغة العربية، هي الأصول التي بناءً على تحديدها ستبين معاني هذه المفردات، التي ستشكل الأصول الأساسية للبحث، ذلك أنه ينطلق في خطواته كافة من نصوص الوحي الشريف، العربية لغةً.

وأمر آخر يدعوني إلى الانحصار في دلالات الوحي الشريف واللغة العربية المبيّنة لهذه المفردات؛ هو تجنب التطويل ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

ثم إنني لن أتحدّث عن الروح، ذلك أنها من أمر الله تعالى وليست مما هو من شأن البشر، قال تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)، (الإسراء: 85)؛ وكأنما يريد الله تعالى أن يقول: إنها من تخصّصي أنا، فلا تبحثوا عنها، إذ لم أجعل لكم من وسائل البحث عنها ما يوصل إليها؛ غير أن معاني دلت عليها نصوص الوحي، بعيدة عن التفصيل في معنى الروح، من الممكن أن تنفعنا في محاولة مقاربة معناها.

وكذلك لن أتحدّث عن اللبّ في سياقنا هذا، إذ الدوائر النفسية التي سيدور حولها حديثي هي تلك الدوائر التي ينطلق منها القرار الإرادي البشري، أو تُسهّم فيه بطريقة التسويل، أو تدعّمه عاطفياً؛ لا تلك الدوائر التي تكون مركز العلم والتذكّر مثلاً..

ولربما صحَّ للقارئ الكريم أن يرى ضرورة الحديث في اللب والفكر مثلاً، ولا حرج عليه في رؤيته هذه، كما لا حرج عليّ أنا أيضاً!

ثم كان لا بد من حديث عن العقل، إذ هو عمل من أعمال القلب، كما سيأتي تفصيلاً، مما يجعله جزءاً من البحث، ولقد رأيت إدخال بعض التفصيلات بشأنه وشأن الدماغ ها هنا؛ واقتضى سياق الحديث عن العقل إلى بعض التفصيلات حول مكانه، هل هو القلب كما يقول الجمهور، وكما أيده بعض كبار علماء تشريح الدماغ في العقود الأخيرة، أو هو في الدماغ، كما هو قول الإمام أبي حنيفة وبعض الأئمة، ومعهم مجمل فلاسفة الإسلام؟ وسترى عزيزي القارئ ها هنا مزيجاً من حديث القرآن واللغة وعلم تشريح الدماغ، لننتهي إلى ما يدلنا عليه البحث العلمي.

بالمجمل: أحسب أنها رحلة ممتعة، والله الموفق.

والآن حين بدء رحلتنا التعريفية، وذلك في مباحث ثلاثة..

المبحث الأول: الصدر والقلب بين الحسّي والمعنوي.

المبحث الثاني: تعريف هذه المفردات باعتبارها المتشابه.

المبحث الثالث: تعريف هذه المفردات بخصوصية كل منها.

المبحث الرابع: بين العقل والدماغ.

المبحث الخامس: بين الفؤاد والعقل الباطن.

المبحث الأول: الصدر والقلب بين الحسّيّ والمعنوي

سيلحظ القارئ الكريم آياتٍ وأحاديثَ شريفةً تتحدّث عن القلب والصدر كما لو كانت تتحدث عن الحسّي، وأخرى تتحدّث عنهما كما لو كانت تتحدّث عن المعنوي، فما هي حقيقة الأمر؟ وما السرّ في حمل معنويّات هذه الألفاظ أسماءً حسّيّاتها؟

إن مسلك العلماء رضي الله عنهم في حديثهم عن القلب، يدلّ على ذلك التمييز المشهور بين القلب الحسّي والقلب المعنوي، وكمثال على هذا المسلك، أذكر ما سيأتي في حديثي عن القلب من نقل عن الإمام أبي حامد الغزالي، الذي بعد أن بدأ بتعريف القلب الحسّي، الحالّ في الجهة اليسرى من الصدر، بعد ذلك قال: «والمعنى الثاني: هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان، وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب، ولها علاقة مع القلب الجسماني»⁽¹⁾، وهو نفسه تقريباً تعريف المناوي⁽²⁾؛ إن هذا التعريف، وهو المعتمد عند كثير من الأئمة، يجعل القلب المعنويّ ذا صلة بالقلب الحسّي، أو ذا علاقة به، دون أن تطرح هذه التعريفات نوع أو شكل هذه العلاقة.

وعليه، فلا بد من محاولة للتعرّف على نوع هذه العلاقة.

فالذي يبدو لي أن هذه العلاقة هي من نوع العلاقة بين الشيء الحالّ والشيء المحلول فيه، فالقلب المعنويّ حالّ في القلب الحسّي، والقلب الحسّيّ محلول فيه من قبل القلب المعنوي، وإذا نظرت إلى الحسّيّ فإنك تكون في الحقيقة قد نظرت إلى ذلك العضو المادّي الذي يتخلّله تخلّل الماء في الإسفنج ذلك المعنى المسمّى بالقلب، وهو القلب المعنوي،

(1) إحياء علوم الدين، للإمام الغزالي، (4/3).

(2) يُنظر: التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، (589).

غير أنك لا تملك التعرف بالعين على المعنوي، لعدم خضوعه للعين؛ ثم قل الكلام نفسه في الصدر.

وأذكرها هنا أمثلة من النصوص التي تتضمن ذكرا لكل من القلب والصدر، قد تؤدي إلى المعنى الذي أنا بسبيل بيانه؛ منها ما روى البخاري ومسلم⁽¹⁾ وغيرهما عن النعمان بن بشير رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب)، أي أن فساد هذه المضغة الصغيرة القارة في الجانب الأيسر من صدر الإنسان، يؤدي إلى فساد الجسم كله، وفي صلاحها فإن الجسم كله سيكون صالحا؛ أو أن صلاحها دليل على سلامة الجسد، إذ لو فسدت لتبعها الجسد فسادا.

وهذا في تقديري كلام في القلب الحسي، وهو مقصود الحديث، كما هو ظاهر من كلام شيخ الإسلام الحافظ ابن تيمية⁽²⁾؛ غير أن المقصود لا يتوقف عند هذا الحد، إذ إن الحديث يريد أن يضرب للقلب المعنوي مثلا بالقلب الحسي في حال إصابته بالفساد، وفي حال محافظته على صلاحه؛ ذلك أن الرسول ﷺ لا يتحدث هنا بمنطق الطب البدني، إذ لم يُبعث لهذا، بل هو يتحدث عن أمور الدين، بدليل استهلال الحديث بقوله ﷺ: (الحلال بين والحرام بين..)، فسياق الحديث دال على أمور الدين لا على أمور الجسد، غير أنه استخدم ما هو معروف في أمر البدن لبيان مقصده من بيان أمر الدين.

فكما أن القلب الحسي إذا أصابه فساد فسد الجسم معه، فكذلك فساد القلب المعنوي يؤدي إلى فساد الإنسان كلياً، يقول الدكتور محمد علي البار: «وهذا في الواقع هو مقصد الحديث، حيث ضرب رسول الله ﷺ المثل بالقلب العضلي المحسوس، وأثره

(1) البخاري مع الفتح، (1/153، ح: 52)، ومسلم مع النووي، (6/107-108، ح: 1599)، وغيرهما، وسيأتي؛ وهو جزء من الحديث الذي يبدأ بقوله: (الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمورٌ مشتبهات).

(2) مجموعة الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، (9/162).

على الجسد، ليوضح أثر القلب المعنوي الذي يدخله النور فيجعل الإنسان خيراً، أو
تريين عليه الظلمات، فتجعل الإنسان شريراً»⁽¹⁾.

وذكر الله تعالى في القرآن أن الصدورَ هي مكان القلوب، وذلك في قوله: (فَإِنَّهَا لَا
تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ)، (الحج: 46)، والآية هنا لا
تقصد القلب المادّي الحسيّ، إذ هو قطعة لحمية ليس من شأنها الإبصار، والآية تتحدث
عن قلب مبصر، أي أنها تتحدث عن شيء آخر غير القلب الحسي، هو ذلك القلب
المعنوي؛ غير أن القلب المعنويّ لما كان ذا صلة خاصة بالقلب الحسيّ، هي من ذلك النوع
الذي يتخلل فيه شيء ما شيئاً آخر، ربطت الآية بينهما مؤكّدةً هذه الصلة، بتأكيد أن
القلب المعنويّ الذي من شأنه العمى والإبصار موجود في الصّدر، وبما أن الموجود في
الصدر ويدركه الحسُّ هو القلب المادّي، وبما أن الله قال عن القلب المعنوي إنه موجود
في الصدور، وبما أن هذا القلب الحسي الذي تراه العيون ليس من شأنه الإبصار الذي
يفهم من الآية، فإن هذا يؤكّد ذلك المعنى الذي أقصد الوصول إليه، من أن القلب
المعنوي ذو صلة حلولية بالقلب الحسيّ؛ وهذه الصلة الحلولية بين المعنوي والحسي لا بدّ
وأن العلم سيكشفها في يوم من الأيام، إن آتاه الله طول عمرٍ، وحسن توفيقٍ.

إنني أكاد أتيقن أن القلب المعنويّ حالٌّ في القلب الحسيّ، أو هو وظيفة تُسبت إليها
في القرآن الكريم أوصاف شتى، للقلب الحسي تعلقٌ بها، هي من نوع صلة الحالّ
بالحلول فيه؛ وإلا فماذا يمكن أن يقال في تحديد مكان القلب المعنوي بالصدر، ووصفه في
بعض أحواله بالعمى، أي والإبصار أيضاً، إذ ما يوصف بالعمى يوصف بالإبصار، رغم
أن الحسي لا يبصر؛ ماذا يمكن أن يقال في تحديد مكان القلب بالصدر إلا أنه يحمل معنى
شبيها بالصريح وهو: أن القلب المعنوي لا يرتبط بالقلب مجرد ارتباط بل هو حالٌّ فيه
حلولا يشبه حلول الماء في الإسفنج؟

(1) موت القلب أو موت الدماغ، للدكتور محمد علي البار، (29).

ويؤكد هذا المعنى في تقديره قوله تعالى: (وَإِذْ زَاغَتْ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا)، (الأحزاب: 10)؛ ذكر الإمام ابن عاشور أن الحناجر جمع حنجرة، وأنها منتهى الحلقوم، ثم قال الشيخ: «وبلوغ القلوب الحناجر، تمثيل لشدة اضطراب القلوب من الفزع والهلع، حتى كأنه لا يضطربها تتجاوز مقارها، وترتفع طالبة الخروج من الصدور، فإذا بلغت الحناجر لم تستطع تجاوزها من الضيق، فشبهت هيئة قلب الهلوع المرعود بهيئة قلب تجاوز موضعه وذهب متصاعدا طالبا الخروج»⁽¹⁾، وقال الدكتور محمد علي البار عن مضمون هذه الآية: إنه «وصف لحالة الخوف، ولا ينتقل القلب إلى الحنجرة، ولكن شدة ضربات القلب تجعل الخائف المرعوب يحس وكأن القلب قد بلغ حنجرته من شدة خفقانه»⁽²⁾.

فالأية على هذا تتحدث عن شدة الهلع والفزع، أي عن أشد حالات الخوف، والخوف مكانه القلب، والقلب الصنوبري الحسي يعرف هذه الحالة بشدة خفقانه وضخه للدم، فالآية تتحدث إذن عن مشاعر اشترك في الاتساع لها القلب الحسي المادي، مع القلب المعنوي؛ والقضية عندي أنه قلب واحد حسي، حلت فيه معانٍ أخرى، هي من شأن ما ذكروا أنه القلب المعنوي، وإنما هي وظيفة للقلب الحسي، أو كما قد ذكرت قريبا: إن القلب المعنوي حال بالحسي، بدليل هذه الآية التي تحدثت عن المشاعر التي لها مكان في الحسي والمعنوي معاً.

وكذلك قوله تعالى: (فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ، وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ، كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ)، (الأنعام: 125)، وشرح الصدر لون من الفسح والتوسيع فيه، ولا أحد يحس بهذا المعنى حال ولوجه في عالم الهداية، لكنه يحس بالطمأنينة والارتياح، فهو المقصود من الشرح؛ وجاء بيان الشرح لصدر المهتدي مع ما يقابله من بيان ضيق

(1) تفسير التحرير والتنوير، للأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (280/21).

(2) موت القلب أو موت الدماغ، للدكتور محمد علي البار، (27).

صدر الكافر، لبيان المفارقة بين الصدرين؛ والمقصود توضيح حال الكافر ببيان ضيق صدره حين تركه دين الله تعالى، فصدره يضيق حرجاً..

إن الله يضربها هنا مثلاً لضيق صدر الكافر بسبب كفره، بحالة الاحتناق التي يصادفها الذي يركب متنّ الهواء صاعداً إلى السماء، بسبب تناقص مادة التنفس، (الأكسجين)، فيضيق الصدر بسبب ضيق التنفس، الذي يوصل في النهاية إلى الموت؛ وهذا تمثيل للصدر المعنوي بالصدر الحسي، فالصدر الحسي الممثل به يتصاعد في السماء، فيضيق لنقص مادة التنفس، وهو تمثيل حسي يقول الله تعالى فيه: إن الصدر الكافر يضيق كما يضيق صدر من يتصاعد في طبقات السماء؛ وبما أن الصدر الحسي للكافر لا تبدو عليه هذه الأمانة، فإن هذا يدلّ على أن المقصود هو الصدر المعنوي..

ولكن لماذا ذكر ضيق الصدر ولم يذكر ضيق جمجمة الرأس مثلاً؟ الجواب: أولاً: إن الجمجمة ليس لها علاقة بهذه المشاعر، وثانياً: إن العلاقة موجودة بين الصدر المعنوي والصدر الحسي، وهذه العلاقة جعلت الصدر الحسي كما لو كان ينوب عن الصدر المعنوي، فكأن وصف هذا هو نفسه وصف ذاك؛ وهذه العلاقة ليست مجرد صلة، كما هو مشتهر بين أهل البحث، وإنما هي كما أرجح: علاقة حائية تداخلية، فالصدر المعنوي حال متشرب تشرباً في الصدر المعنوي.

وهذا مثال آخر عن ذلك التداخل الحلوي بين المعنوي والحسي في معنى الصدر..

قال الله تعالى في وصف قوم من الكافرين: (أَلَا إِنَّهُمْ يَشْنُونَ صُدُورَهُمْ لَيَسْتَخْفُوا مِنْهُ، أَلَا حِينَ يَسْتَعْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ، إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ)، (هود: 5)؛ فلقد ورد ذكر الصدر في هذا الآية مرتين، أولاًهما بمعنى الصدر الحسي، والثانية بمعنى الصدر المعنوي، الذي هو موضوع بحثنا هذا.

ويظهر لي أن ثني الصدر الحسي المشهود استخفاءً، مع قوله تعالى في آخر الآية: (إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ)، يفهم منه أن هذا الصدر الحسي الذي يخفونه، هو حاوي أوصاف التكبر، بدليل ذلك التذييل؛ أي أن الصدور التي يخفونها هي ذاتها التي قال تعالى

فيها: (إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ)، (غافر: 56)؛ فهم يشنون صدورهم الحسية القائمة بين أعناقهم وبطونهم، ذات التكبر والتعالي على الهدى، وهو سبحانه عليم بذات هذه الصدور، التي هي مقارّ الكبر في النفوس؛ مما يقوّي القول بأن الصدر المعنويّ له علاقة الحلولية بالقلب الحسيّ، فهو فيه حالّ، وبه معروف؛ هذا ما يبدو لي في سرّ حمل هذه المعنويات أسماء الحسيّات، أو هذه الحسيّات أسماء المعنويات، إنه أشبه بذكر الحال في الشيء، أو المحلول فيه؛ والله أعلم. وكذلك يقال تماما في سائر هذه الألفاظ التي تتحدث عن الصدر والفؤاد والنفوس، وذلك حينما تُذكر كدوائر تحوم فيها معانٍ أو تُنسب إليها معانٍ من الخير أو الشرّ، فهي معانٍ، أو قل هي قوّة معنويّة حالةً بحاملات أسمائها من الحسيّات.

ولكن، ما فائدة هذا البحث؟

إن لم يكن لمثل هذا البحث من فائدة إلا محاولة تصوّر معاني القرآن الكريم، فكفاه فائدة؛ غير أن له فائدة أخرى؛ فالبحث برُمته حديث في دوائر النفس، ابتداءً من الدائرة الكبرى التي تُسمّى النفس، ومرورا بدائرة الصدر فالقلب فالفؤاد، إن تصوّر هذه الدوائر، جزءٌ من فهم موضوع البحث ذاته؛ ثم إن كانت هذه الرؤية صحيحة في واقع الأمر، فإن العلم سيكتشفها في غالب الأمر، إذ هو يتنقّل من اكتشاف لسنن الله تعالى إلى اكتشاف؛ أما إن كانت الرؤية غير سديدة، فلا شيء يُلزم كلام الله سبحانه وتعالى من كلام البشر واجتهاداتهم ورؤاهم.

نحن هنا نتحدّث عن رؤانا في تفسير آيات الله، ولا نتحدّث عن ذات كلام الله سبحانه، فإن كان ثمة خطأ، فلينجُ الواحد منا بطلب الرحمة الإلهية، وليُلد بالاستغفار، والله عزيز غفار؛ غير أن طمعنا بالله كبير، فهو سبحانه من فتح باب العقل للتفكير، وجعله يصيب مرة إن أصاب، ويخطئ مراتٍ!

ولم يعاقبنا سبحانه على خطأ الاجتهاد في فهم معني كلامه، لأنه يريد تنشيط عقولنا وتفعيلها، ولو عاقبنا على خطأ الفهم والاجتهاد، لانسدّت سبل التفكير أمام العقل.

المبحث الثاني: تعريف هذه المفردات باعتبارها المتشابك

سيلحظ القارئ الكريم أن هذه المفردات ليست بعيدة عن بعضها من حيث حقيقتها القائمة في الكينونة البشرية، وإنما هي ذات تداخل وتشابك لافت للنظر، يُسهّم كلٌّ منها على قدره في اتخاذ القرار، وعلى قدر القرار..

ذلك أن الحديث في بعضها كما سيتضح فيما بعد، قد يكون حديثاً في سائرها، فبينها عموم وخصوص، إذ لا شك أن بعض ذكر القرآن والسنة للنفس مثلاً، شامل للصدر والقلب والفؤاد بالضرورة، لكن الكلام عن الفؤاد، لا يعني إطلاقاً الكلام عن النفس والقلب مثلاً.

ذلك أن النفس تمثل بالنسبة لسائرها الدائرة الفسيحة الوسيعة التي تشتمل على الدوائر الأصغر منها، والتي تتمثل على التوالي بدائرة الصدر، ثم دائرة القلب، ثم دائرة الفؤاد؛ أرجو أن تتصوّر عزيزي القارئ دوائر أربعاً تحيط أكبرها بالتي دونها، وهكذا على التوالي، وأرجو أن تتصوّر أن الدائرة الكبرى هي التي تتمثل دائرة النفس، كل هذا حتى تصل إلى الدائرة الأصغر، تلك التي تتمثل الفؤاد؛ وكنت أخذتُ أصل هذا الرسم التوضيحي الذي رسمته في ذهنك من كتاب: الأخلاق الإسلامية وأسسها⁽¹⁾، للأستاذ العلامة عبد الرحمن حسن حَبَنَكَة الميداني، رحمه الله تعالى..

وعليه، فلربما جاء النص متحدثاً عن النفس بما يشمله ذكرها من مضمونات ترجع إلى دوائرها الأصغر منها، والداخلة فيها؛ ولربما جاء ذكر الصدر بما يشمله من الدوائر الأصغر منه، والداخلة فيه، وهي القلب والفؤاد.

(1) الأخلاق الإسلامية وأسسها، للأستاذ العلامة عبد الرحمن حسن حَبَنَكَة الميداني،

لكن ذكر القلب لا يتضمن ذكر الصدر والنفس، مع شموله الممكن للفؤاد، إذ إن الفؤاد واقع في عمق القلب، لكن ذكر الفؤاد لا يعني سوى ذلك العمق.

ولا بد من بيان أن كل دائرة هي كالحصن أو الحِمى للدائرة التي تليها من جهة داخلها، فإن اخترق هذا الحصن من أية من هذه الدوائر، أو شك أن تتعرض الدائرة التي تليها إلى الاختراق، حتى تصل في النهاية إلى دائرة المركز، وهي الفؤاد، وأرجو أن تكون هذه المسألة قد ظهرت بوضوح حينما تحدثت عن تبادل التأثير بين دوائر النفس، وذلك في المبحث الرابع من الفصل الأول.

على أنني لا بد أن أؤكد أن ثمة معاني أسندها الله تبارك وتعالى في كتابه العزيز لأكثر من دائرة، أو جعلها جزءاً من حركة أكثر من دائرة؛ فلقد نسب الله تبارك وتعالى إلى دائرة الصدر مشاعر الضيق، فقال سبحانه: (وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ)، (الأنعام: 125)، وقال سبحانه ناسباً هذا الشعور نفسه إلى دائرة النفس: (وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ)، (التوبة: 118)؛ ووصف الله تعالى النفس بالمطمئنة فقال: (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ)، (الفجر: 27)؛ ووصف الله تعالى القلب بالصفة ذاتها في آيات عديدة، منها قوله سبحانه وتعالى: (الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)، (الرعد: 28)؛ وجعل الله تعالى الغلّ مما يقع في القلوب فقال: (وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ)، (الحشر: 10)؛ وفي آية أخرى جعله مما يقع في الصدور فقال: (وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ)، (الحجر: 47)؛ وهكذا في صفات أخرى عديدة، نسب الله تعالى حركتها لأكثر من دائرة من دوائر النفس.

وينبغي أن ألفت النظر إلى أن نسبة معنى من المعاني في القرآن إلى دائرة ما، لا يعني بالضرورة أنه لا يقع مثله في الدائرة الأخرى، فكل ما هنالك أن الدليل أثبت انتسابه إلى دائرة ما، دونما اقتضاء الدليل عدم انتساب ذلك المعنى إلى دائرة أخرى.

فحينما ينسب الله تعالى الغل إلى القلوب أو الصدور، فلا يعني أن هذا المعنى لا يُنسب إلى الفؤاد، بل كل ما هنالك أنه جاء منسوبا إلى القلب والصدر، دونما بيان لمدى انتسابه إلى الفؤاد مثلا؛ مع تقديري أن انتسابه إلى الفؤاد تحديدا في غاية الصحة، ذلك أن الذي يقع في الفؤاد من المعاني هو ما كان أعمقها وأرسخها، كما سيبين عند الحديث عن الفؤاد، مما يجعل أي معنى من المعاني قادرا على مكوثه فيه إذا وصل إلى شدة الرسوخ في الذات الإنسانية، تلك الشدة التي تؤهله للاستقرار في الفؤاد.

وليس هذا التحديد لدوائر النفس في القرآن من العشوائية في شيء، فالقرآن مُحكم الآيات، ومُنزّه عن ألوان العشوائية، التي لا يقبل آحاد البشر أن تُنسب إليهم.

وليس أيضا من الترادف في شيء، فليس في القرآن، بل ليس في اللغة العربية لفظان مترادفا تماما من كل وجه، ولا بد أن ترى فرقا ما بين كل لفظين قيل فيهما إجماعا مترادفان؛ إنني أزعم ألا ترادف مطلقا في هذه المسائل وفي غيرها من مسائل التعبير اللغوي الفصيح، والترادف إنما يكون في كلام أوساط الفصحاء، لا في كلام مبدع الفصاحة وخالق الفصحاء، سبحانه وتعالى، فهو سبحانه ما ذكر الفؤاد إلا وهو يقصد الفؤاد تحديدا؛ وهو سبحانه ذكر القلب يعني به القلب، لا سواه⁽¹⁾.

(1) ثمة خلافٌ بين أئمة اللغة في أصل وجود الترادف في اللغة، فمنهم من أثبتته، ومنهم من أنكراه؛ فمن أثبتته المبرّد والإمام الشافعي وابن الأنباري وابن دريد والفيروزآبادي؛ ومن أنكراه أبو علي الفارسي وثلعب وابن فارس صاحب معجم المقاييس، وأبو هلال العسكري صاحب الفروق اللغوية؛ وواضح أن مثبتيه ونافيه هم أئمة الشأن في اللغة، لا متقدّم عليهم فيها.

ولستُ من أهل التخصص في اللغة حتى أدلي بدلوي في هذا الشأن، غير أن ما أفهمه من دقة التعبير القرآني البالغة، أنه لا يختار للمعنى الذي يريد إلا اللفظ الأليق بالمعنى المراد، وكثيرة هي أبحاث علماء لغة القرآن ودارسي بلاغته، تلك البحوث التي تقرّر أن الله استخدم في موضع ما لفظة ما، لما في هذه اللفظة من اقتراب والتصاق أكثر بالمعنى المراد، وأنه لو وُضع مكان تلك اللفظة ما قيل إنه مرادفها، لكان المعنى تعرّض لنقص ما؛ وهذا ما يدعوني إلى تأكيد قول القائلين بألا ترادف في القرآن.

إن الترادف صورةٌ لحالة التراجع اللغوي في عصور الانحطاط اللغوي، التي قال فيها العلامة اللغوي:

وهو سبحانه ما ذكر النفس ليريد بها القلب، وإنما ذكرها يريد بها النفس تحديداً؛ تلك التي تحتل اللغة ذاتها أن تكون مرة بمعنى الروح ومرة بمعنى الذات ومرة بمعنى النفس ككينونة داخلية؛ وهذا خاصٌ بالنفس لمعنى سيراه القارئ الكريم حين شرح هذه المفردة.

إلا ما دلّ الدليل بوضوح أن لفظاً ما استخدم بمعنى غير ما يظهر منه، فهنا يأتي الدليل ليتنقل بنا كما يشاء، لا كما نشاء؛ وهذا في القرآن قليل؛ رغم إصراري أن القرآن ما ذكره إلا يريد به معنى اللفظ نفسه، وما ذكر شيئاً غير الظاهر إلا لسرٍّ، قد يبدو وقد لا يبدو، ولربما بدا بعد حين.

وعليه، فليست النفس التي وُصف بالطمأنينة هي ذاتها القلب الموصوف بالطمأنينة، وقل مثل ذلك فيما سوى هاتين الدائرتين من الدوائر النفسية.

إذن الصحيح أن يُقال: إن النفس غير القلب، وإنه يصحّ أن تنعم النفس بالطمأنينة، وأن ينعم بها القلب أيضاً، أي أن الطمأنينة ليست حكراً على أحدهما دون الآخر؛ بل لعلنا سنرى أن التعبير بطمأنينة النفس أكثر دلالة على غاية الاستقرار والسعادة من التعبير بطمأنينة القلب، ذلك أننا سنرى أن النفس باعتبارها الساحة التي تموج فيها الأهواء والمزاجيات، منفردةً أحياناً عن القلب في هذا؛ سنرى أنها إذا استقرت واطمأنت وهدأت، فإن هذا يعني أن الأخلاط قد زالت عنها، مما يعني بالضرورة أن القلب في حال طمأنينة، ذلك أن القلب ليس المكان الأصلي لهذه الأخلاط، فإذا تلاشت

«فضاعت الفروق الدقيقة بين الألفاظ المقاربة، فغدت مترادفة»، يُنظر: فقه اللغة وخصائص العربية، للأستاذ محمد المبارك، (318).

إنه إن صحّ كلام من قال من أئمة اللغة بإثبات الترادف في اللغة، فلا يصحّ في تقديري القول بوجوده في القرآن، فالقرآن يختار اللفظ الأليق بالمعنى المراد؛ والله تعالى أعلم.

يُنظر في أقوال أئمة اللغة في مسألة الترادف: المشترك اللغوي نظريةً وتطبيقاً، للدكتور توفيق محمد شاهين، (214-249).

الأخلاق من مكانها الأصلي وهو النفس، فهذا يعني أنها لم تصل إلى القلب، وهذا وجه من وجوه الطمأنينة؛ وإذا اقتحمت الأخلاق دائرة القلب، فلا يمكن إلا أن تكون موجودة في دائرة النفس، وإنما راحة الإنسان وطمأنينته في خلوة النفس من الأخلاق، لأن في هذا خلوة القلب أيضا عنها.

وهكذا يمكن أن نتصور الأمر في كثير من الصفات التي أُسندت لأكثر من دائرة من دوائر النفس؛ ومع هذا الذي مضى ذكره، فلا بد من الالتفات إلى أمور ثلاثة، لكل منها أهميته في هذا الباب:

الأول، وهو امتداد للسطور القرينة السابقة: إن بعض ما أُطلق على الدائرة الأوسع، وهي النفس، لا بد أنه شامل للدوائر الأصغر الداخلة فيها، استنادا إلى الضرورة الواقعية لهذا التعميم، وذلك كما يبدو لي في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)، (الرعد: 11)، وقوله سبحانه: (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)، (أنفال: 53)؛ فإن الضرورة الواقعية البشرية في جميع نواحيها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، هي التي تُلزمنا بسحب معنى النفس في الآيتين ليشمل الصدر والقلب والفؤاد، ذلك أن تغيير ما هو خارج الكينونة البشرية، يقضي بتغيير ما فيها جميعها، ليكون الإنسان قادرا على تحريك نواحي الحياة إلى جهة التغيير، سلبيا كان هذا التغيير أو إيجابيا.

فلا يمكن أن يتم تغيير شؤون الحياة، إذا لم يتم تغيير ما يجول في عالم الفؤاد مثلا، مما يعني أن النفس في الآيتين شاملة للفؤاد، وهكذا الأمر في سائر دوائر النفس؛ وسيأتي قريباً من هذا للدلالة على شمول دائرة النفس لدائرة القلب، وذلك حينما أبحث موضوع وصول النفس إلى الطمأنينة، في مبحث الأحوال الثلاثة للنفس.

الثاني: يبدو أن دائرتي الصدر والنفس متقاربتان من حيث ما يدور فيهما من أوصاف، ومن حيث نوعية المسؤولية التي يتحملانها؛ كتقارب دائرتي القلب والفؤاد..

فالصدر والنفس ميدان تجول فيهما الوسوس والخواطرُ في طريقهما إلى القلب، والإنسان غير مؤاخذ من ذلك إلا بما استقر في قلبه أو فؤاده؛ رغم أن ما يجول في دائرة النفس أكثر بكثير مما يجول في دائرة الصدر، بدليل كمّ المعاني التي نُسبت إلى النفس دون الصدر في القرآن الكريم، غير أن الدائرتين متقاربتان كما قد ذكرتُ.

أما القلب والفؤاد فهما مقرّ العواطف والعلوم، وكلما اتجهتْ هذه العواطف إلى الداخل، أي إلى دائرة الفؤاد، كانت أكثر عمقا، وأعظم أثرا؛ وكذلك العلوم والمعارف والعقائد، فهي في القلب في قرار مكين، لكنّها إن استقرتْ في الفؤاد، تبدو أكثر قرارا، وأثبت رسوخا، كما سيأتي بيانه.

الثالث: ثمة تأثر وتأثير متبادل بين دوائر النفس، فهي ليست دوائر أجنبية عن بعضها البعض، وهي ليست في منأى عن مجاوراتها، بل متأثرة ومؤثرة سلبا وإيجابا؛ وهي في الوقت ذاته تؤثر وتتأثر بالسلوك البشري، فهي صاحبة القرار فيه؛ وهي متأثرة بما يصدر من هذا السلوك؛ ولقد تحدّثت عن هذا في صفحات سابقة.

ثم، لا بد من بيان أمر ذي أهمية هنا، وإن لم تكن بالضرورة ضمن موضوعات هذا البحث، غير أن ذكره ذو فائدة مرجوة..

فليست الصلة مقتصرةً على تلك الواقعة بين دوائر النفس من أكبرها إلى أصغرها بأحواتها، بل ثمة صلة بين دوائر النفس من جهة، وبين الجسم الإنساني من جهة أخرى، وإنّ صحة دوائر النفس ذو صلة بصحة الجسد، سلبا وإيجابا، وربما يكون هذا المعنى هو بعض ما قصده الرازيّ الطيب بقوله: «مزاج الجسم تابع لأخلاق النفس»⁽¹⁾، وهذا الموضوع له صلة وثقى بموضوعات الصحة النفسية المطروحة حديثا، والتي كان لنصوص

(1) أصول المفاهيم النفسية في التراث الإسلامي، للدكتور الزبير بشير طه وأحمد محمد الحسن، ضمن مجموعة بحوث بعنوان: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، عرضها وناقشها المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، الذي عقده المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (3/260).

الوحي، ولإسهامات علماء الإسلام فيها قصب السبق، غير أن تفصيلها ليس جزءاً من
موضوع بحثنا هذا.

المبحث الثالث: تعريف هذه المفردات بخصوصية كل منها

ولا بد من هذا التعريف الخاص بكل منها، ذلك أن البحث برُمته قائم على مدى إدراكنا لكل منها منفردا، بعد أن أدر كناه متشابكا مع مجاوراته.

وكنتُ قد أخذتُ من البداية برؤية الأستاذ العلامة عبد الرحمن حسن حَبَّكَ الميّداني رحمه الله تعالى، فيما يتعلق بدوائر الكينونة البشرية، وما يتعلق بانتقالها من دائرتها الكبرى، ممثلةً بالنفس، ثم مرورا بالصدر والقلب واللبّ، وانتهاءً بالفؤاد.

وسأستفيد في جوانب هامة من التعرف الخاص على هذه المفردات بما خطته يدا هذا العالم الجهد، في كتابه الأخلاق الإسلامية وأسسها؛ غير أني سوف أتوسّع في بعض جوانبها بالرجوع إلى معاجم اللغة والمصطلحات، مع الاستفادة من سياقات ورود هذه المفردات في كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ؛ وإن تفسيرات الأئمة، مع ما يمكن أن يهديني الله إليه؛ إن كل ذلك سيُسهم في محاولة بيان معاني هذه المفردات، ووظائف الدوائر التي أخذت اسمها.

ثم لا بد من ملاحظة أمر هام في هذا المطاف، ألا وهو عُسر التمييز الحادّ بين كل دائرة وأختها، أو بين الدائرة ومجاورتها، إذ سيلحظ القارئ الكريم، كما سبق وأشرت، أن بعض ما وُصفت به بعضُ هذه الدوائر، وُصفت به دائرة أخرى، غير أن البحث سيدلنا على تميزات بين بعض الدوائر وبعض..

سيلحظ القارئ الكريم أن هذه التميزات بين تلك الدوائر ليست من ذلك النوع المادّي في التمييز بين شيءٍ وشيءٍ آخر، بل ربما تبدو حدود الدائرة مع مجاورتها كما لو كنت تنتقل انتقالا متدرّجا، حتى تدخل في حدود الدائرة المجاورة، كذاك الانتقال الذي نراه فيما بين اللونين الأبيض والأحمر، حينما يفصل بينهما مزيج متغيّر من اللونين، فتبدأ الصفحة بالبياض الناصع مثلا، ثم تبدأ بالتشربّ بشيء فاتر من اللون الأحمر، قد لا يبدو

أحمر لو كان وحده؛ ثم كلما انتقلنا إلى جهة اللون الأحمر، اشتدّ ذلك الاحمرار الفاهي شيئاً فشيئاً، نتيجة ما يناله من مزيد من التشربّ باللون الأحمر، حتى ندخل في اللون الأحمر القاني، وهكذا نكون قد انتقلنا من دائرة إلى دائرة؛ وأرجو أن يكون القارئ الكريم قد تصوّر ذلك المثال الذي أضربُه.

إننا سنلاحظ في بعض الأحيان أننا ننتقل من دائرة من دوائر النفس إلى مُجاوَرَتِها مثل هذا الانتقال بين اللون الأبيض واللون الأحمر، الذي هو على ما ذكرتُ في المثال.

إن التمييز بين دوائر النفس، يبدو في غاية الأهمية، فهذه الدوائر ستتعرف على مسؤولية الإنسان تجاه ما يقع فيها، وبها ستتعرف على المعفو وغير المعفو عنه مما يدور فيها، وبها ستمكّن من معرفة الخطوات التربوية الكفيلة بتهذيب النفس وسائر دوائرها، فنحن إذن أمام مباحث نفسية ذات فوائد تربوية لا يمكن القفز عنها بتاتا.

ولا بد من بيان أمر ذي أهمية خاصة هنا؛ فلقد سبق من بعض الأئمة والباحثين المعاصرين تفسير بعض دوائر النفس كما لو كانت هي ذاتها دائرة أخرى، أعني أن البعض فسّر الصدر بالقلب، أو الفؤاد بالقلب، وما أشبه ذلك..

إن التداخل الذي ذكرته في الفقرة السابقة بين الدوائر بعضها بعضاً، لا يخرج بهذا التفسير، ولا يسمح بالإسراع إلى تفسير هذه الدوائر على شاكلة الترادف، بل سيرى القارئ لهذا البحث أنه رغم تلك الصلة بين هذه الدوائر، إلا أن ذكر كلٍّ منها يعني ذاتها لا سواها، لا من باب الترادف الذي يلجأ إليه كثير من الباحثين فيما ورد في القرآن من بعض التسميات للدوائر النفسية، ذلك أن القرآن حينما يذكر القلب فهو لا يريد إلا القلب، مع ما قد يشمل ذكر القلب للدائرة الداخلة فيه؛ وهكذا.

وأحسب أن تفسير بعضها ببعض مما شاع في بعض البحوث الإسلامية قديماً وحديثاً، وأما قديماً، فسيأتي له أمثلة من تعريف النفس بالروح، فإنه رغم صحته في بعض المواطن، فلا يصح فيها كلها، وكذلك ورد غير ذلك في كلام القدماء؛ وأما حديثاً، فهو كثير شائع، وأذكر قليلاً من الأمثلة الدالة على هذا النهج.

فهذا الدكتور ماجد عرسان الكيلاني حينما تحدّث عن تزكية النفس، وحينما ذكر أن في القرآن والسنة مئات من المواضع التي ذُكرت فيها النفس، تراه يقول عن هذا الوجود للنفس في القرآن والسنة: «وأن وجود النفس هذا ينقسم إلى قسمين: قسم معنوي، يشار إليه باسم القلب، وقسم ماديّ هو الجسم»⁽¹⁾؛ إن هذا يعني أن القلب المذكور في القرآن كثيرا هو ذاته النفس، وهذا ما سيرى القارئ الكريم خطأه فيما هو آتٍ من مباحث وفصول هذا الكتاب.

وفسر الأساتذة الأفاضل أصحاب كتاب السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، فسروا القلب في بعض أحواله بالنفس الأمارة بالسوء، بل هو ذاته في هذه الحالة النفس الأمارة بالسوء حسب قولهم، قال هؤلاء الأساتذة: «فمفهوم القلب بمعنى النفس الأمارة بالسوء، ورد في وصف قلوب المجرمين، الذين يتسم سلوكهم بعدم تقبّل النصح، بل اشمأزت قلوبهم عند ذكر الله»⁽²⁾.

ولقد عجبتُ للباحثين الأستاذين الفاضلين: الزبير بشير طه وأحمد محمد الحسن، إذ اعتبرا مسلكَ إيرادِ القلب بمعنى النفس في التراث الإسلامي الصادر عن المنهج القرآني، مما يميّز تفرّد التراث الإسلامي عن التراث اليوناني؛ وذلك في بحثهما الراقي بعنوان: أصول المفاهيم النفسية في التراث الإسلامي⁽³⁾.

ولقد قرأ القارئ الكريم، وسيقرأ إن شاء الله تعالى، خطأ هذه الفكرة، إذ هي بخلاف المنهج القرآني، وهي كذلك تطمس الوضوح القرآني في بيان وظائف كل دائرة من دوائر

(1) مناهج التربية الإسلامية، للدكتور ماجد عرسان الكيلاني، (138).

(2) السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، للدكتور عبد المجيد سيد أحمد منصور، وزميله، (65).

(3) نُشر ضمن مجموعة بحوث بعنوان: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، عرضها وناقشها المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، الذي عقده المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (252/3).

النفس، مما قد يعني اختلاط بعض المفاهيم النفسية، والذي يؤدي بدوره إلى بعض الاختلال في المفاهيم التربوية.

ثم إننا هنا أمام غيبية تعيش فينا، أو قل: هي نحن، ومع ذلك، فلسنا نراها، إذ هي ليست جسماً يُرى، وليست صوتاً يُسمع، وليست مادةً تُلمَس وتُحَسَّ، ولذلك فما أبعدَه عن الحقيقة ذلك الذي يُخضَع ما هذا شأنه للمختبرات وأدواتها، أو يريد من التجريب اكتشاف قوانينها؛ ذلك أن من العبت إخضاع ما هو بعيد عن جنس تخصص هذه الأدوات والوسائل إليها.

ثم ليس من شأن السلوك أن يكون قادراً على تعريف النفس تعريفاً تاماً، ذلك أن الإنسان قادر على التظاهر بخلاف ما في نفسه، وأن الأنماط السلوكية ليست ذات دلالة واحدة على ما في النفس، فالنفس ليست آلة يقتصر إنتاجها على أنماطٍ محدودة من السلوك.

ولما مضى، ولأجل أن نتعرّف على النفس البشرية بدوائرها، فلا بد من مصدر نعتمده في التعرف على هذه النفس، ولا يقدر أحد أن يعرفنا عليها أكثر من خالقها، وإننا نحتاج إلى وثيقة من خالقها تعرفنا بها، ولا أحد من البشر يستطيع أن يطرح وثيقة تدعي انتسابها إلى الله تعالى باقتدار وبرهان ساطعين سوى المسلم⁽¹⁾، وعليه، فلا وثيقة لدينا تعرفنا بما علمه خالقها عنها سوى القرآن والسنة.

ولذا، فلسوف أنطلق من نصوص الوحي الشريف قرآناً وسنةً للتعرف على النفس ودوائرها، ولسوف تعيني اللغة العربية في توضيح كثير من أمورها، ذلك أن اللغة هي مفسرة النصوص، وأن النصوص هي وحي خالق النفوس سبحانه وتعالى..
والآن حين الدخول في تفصيل معاني دوائر النفس..

(1) وفي الحقيقة لا تستطيع سطورنا هذه أن تفي بحق نصوص وحيّنا من ثبوت الانتساب إلى السماء، غير أن مسألة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، كافية في تقديري لبيان قدرة نصوص الوحي على الثبوت القطعي.

(1) النفس

إننا هنا في حاجة إلى التعرف على معنى النفس، ليكون هذا التعرف مدخلا نحاول به التعرف على أحوالها وطاقتها..

أصل معنى النفس لغة «يدلّ على خروج النسيم كيف كان، من ريحٍ أو غيرها، وإليه يرجعُ فروعه»⁽¹⁾؛ هذا كلام ابن فارس في معجم لغوي يعتبر الأفضل من المعاجم التي تنخصّص في بيان أصل ما وُضعت له المفردة من معنى.

ويبدو أن المسألة هنا ترجع إلى الجريان الذي هو طبع الريح والنسيم، فأوضح ما فيه من المعاني بعد غازيئته، هو جريانه؛ وعلى كلٍّ: هذا الذي نقلته عن ابن فارس هو أصل المعنى اللغوي، مع قيد أُقيدهُ فيه، وهو أن الأصل يرجع إلى حركة النسيم والريح، لا إلى خروجهما، وهو ما أسمح لنفسي أن أحالف به ابن فارس رحمه الله، وما أفعله هنا قريب مما فعله الأستاذ اللغوي العلامة محمد المبارك رحمه الله تعالى، إذ رأى أن جملةً من الجذور اللغوية بما فيها الجذر: نفس، تدلّ على الخروج والانتقال⁽²⁾، والخروج والانتقال يجتمعان في الحركة، فالحركة هي الجامع الذي يجمعهما..

وعليه، فأنا أدعي أن النفس هي الحركة النسيمية، بخلاف قول ابن فارس: إن النفس هي خروج النسيم أو الريح، وفي الحقيقة يبدو الأمر متوافقا، فلربما يصحّ أن نقول: إن الخروج هو ذاته الحركة، وإن الحركة هي ذاتها الخروج، ذلك أن الخروج يتضمن معنى الحركة، فلا خروج دون حركة، لكن الحركة لا تتضمن معنى الخروج بالضرورة، فيصحّ

(1) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، (460/5)، ويُنظر في قريب من هذا التحديد لأصل معنى نفس: مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (818)، ويُنظر في معاني النفس: الكليات لأبي البقاء، (897-899).

(2) فقه اللغة وخصائص العربية، للعلامة محمد المبارك، (88).

في هذا المقام في تقديري التعبير عن الخروج بالحركة، وعن الحركة بالخروج؛ مع ميلتي إلى تفضيل التعبير بالحركة على التعبير بالخروج..

ذلك أن أوضح ما في النسيم والريح هو: الحركة المعروفة، التي تتضمن فيما تتضمن: الخروج.

إذن أصل معنى النفس من ناحية اللغة هو جريان الريح والنسيم، الذي عبّرتُ عنه بالحركة؛ ومنه تنقل المعنى على مدى الاستعمال اللغوي، وعلى مدى نشاط اللغة وفعاليتها، فقالوا في النفس: إنها الروح⁽¹⁾، على ما سيأتي بيان وجه تسميته بهذا؛ واستدل الراغب الأصفهاني بقوله تعالى: (أخرجوا أنفسكم) أي أرواحكم؛ ونقله عنه السمين الحلبي⁽²⁾؛ وكان السمين قد قال في قوله تعالى: (كل نفس ذائقة الموت): «النفس هنا ذات الشيء وجملته، فقيل: المراد بها الروح، والناس مختلفون فيها اختلافا شديدا»⁽³⁾؛ هذا، وقيل للدم: النفس، وذلك لجريانه أيضا.

ولعل القارئ الكريم لحظ انتقال المعنى من أصل ما وُضع له، إلى تلك الاشتقاقات التي صارت له فروعاً؛ فهم حينما يُعرفون النفس بمعنى الروح، في العديد من المعاجم اللغوية والقرآنية والاصطلاحية، وهو من باب تصوّر الحركة الجارية في الروح، فكأنهما نسيم أو ريحٌ يجري؛ وحينما يسمّون نفس الإنسان نفساً، فهو لما تتضمنه من هذه الروح الجارية كالنسيم؛ وحينما يسمّون ذات الإنسان نفساً، فهو لما تتضمنه من معنى الروح أيضاً؛ ومنه انتقل فيما يبدو لي تسمية ذات الشيء نفساً، فيقولون: نفس كذا، أي ذاته، وذلك استمراراً لتطوّر المعنى الذي ابتداءً بالنسيم الجاري والمتحرّك، حتى وصل إلى ذات الشيء، لما فيه من معنى حركته بالروح التي فيه.

(1) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (818).

(2) عمدة الحفاظ، للسمين الحلبي، (234/4).

(3) المرجع نفسه، (234/4).

أما صلة هذا الأصل الذي منه انبثقت عنه المعاني يبحثنا في النفس ومعناها، أي بمعنى النفس التي اقتصرنا على بحثها في هذا الكتاب، فهو لما في النفس الإنسانية الداخلية، الآمرة والناهية والمطمئنة واللوامة، والموحية بالأهواء والشهوات، والباعثة للخواطر؛ أقول: فهو لما في النفس الإنسانية من وجود هذه المعاني ذات الطبع المتحرك أو الجاري، فالنفس الإنسانية هي التي تجري فيها الأهواء والوساوس والخواطر والشهوات وتتحرك، وهي التي تجري فيها حركة الأمر والنهي ولوم النفس على الذنب أو التقصير، وهي التي تنتهي حركتها في معرفة الله تعالى إلى الطمأنينة.

إن معنى الجريان والحركة هو الملحوظ في كل ما تقدم، وهو أصل المعنى اللغوي لمعنى كلمة النفس، فيما تقدم بيانه، والله تعالى أعلم.

ولعل هذا يلتقي مع ما في كتب الاصطلاح من معنى النفس، فلقد ذكر الجرجاني¹ والمناوي كلاهما أن النفس هي: «الجوهر البخاري اللطيف، الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية»⁽¹⁾؛ وهم قالوا: الجوهر البخاري اللطيف، محاولة منهم للتعرف على كنهها، وليس ذلك لهم، فهو مما لم يمكن الخالق سبحانه الناس منه، وأحسب أن إقحامهم الجوهر البخاري اللطيف في كنه النفس هبط عليهم من خارج الجوهر الإسلامي اليناع بالوقوف عند الحد!

ولكنه يتضح من كلام الجرجاني والمناوي وجود الحركة جزءاً من تفسير النفس، وذلك في وصفهما للنفس بأنها حاملة لقوة الحركة الإرادية، وهو عائد إلى أصل المعنى اللغوي لكلمة نفس، على ما بينت من تلك الموافقة بين الجريان والخروج.

والنفس في القرآن متحركة ومحركة، وذات طاقة في الخير أو الشر، ولها في ذلك أعاجيب؛ فلقد ورد ذكرها في القرآن الكريم (295) مرة، ليس جميعها داخلاً في موضوعات بحثنا، ذلك أن بعضها جاء بمعنى الروح، وبعضها جاء بمعنى ذات الإنسان

(1) التعريفات، لعلي بن عبد العزيز الجرجاني، (262)؛ والتوقيف على مهمات التعاريف، لعبد الرؤوف المناوي، (705).

الشاملة للروح والبدن والنفس بدوائرها التي سنتحدث عنها، وبعضها جاء للدلالة على الإنسان المكلف، بل إن بعضها جاء للدلالة على ذات الله سبحانه وتعالى⁽¹⁾.

وإنما الذي هو جزء من موضوعات هذا البحث، فهو ما جاء من الآيات مصوراً إياها ككينونة تحتشد فيها الطاقات الدافقة المحركة، وتدور فيها المعاني التي تقدر على توجيه حركة السلوك البشري، أو بالأحرى تقدر على تزيين ما تريد للقلب، فيتخذ قرارا ما؛ وعليه، فهي قادرة من هذا الباب على توجيه السلوك البشري، وعلى تحديد المواقف الإنسانية؛ يقول الإمام الغزالي: «.. وحركات الجوارح ثمرات الخواطر،...، وسرائر القلوب هي مغارس الأفعال ومنابعها»⁽²⁾، وفي الحقيقة هذا هو موضوع الكتاب بمجمله. من هنا أنطلق لأقترح تعريفا لهذه النفس، أو دائرة النفس؛ تلك التي يتخصّص بها بحثي هذا، فأقول:

النفس: «هي ذلك المعنى الكائن في الذات البشرية، المؤثر والمتأثر، المليء بالطاقة الدافقة، الحامل لمزيج من المعاني القادرة على التأثير في القلب، لإنشاء سلوك حسن أو رديء».

وإنما ارتضيتُ هذا الذي اقترحتُه تعريفا، لما أحسبُه من توفر تلك المعاني التي يتضمَّنُها هذا التعريف المقترح، في مضمون آيات القرآن الكريم، تلك التي تحدّثت عن النفس على المعنى الذي يدور حوله بحث هذا الكتاب؛ وكذلك لما أحسبُه متوافقا مع معنى النفس في اللغة العربية، التي تبين أن الحركة أصل ذاتها، والناظر إلى ما رأيتُه تعريفا صالحا للنفس، سببتين له بوضوح معنى الحركة فيه، إذ التأثير والتأثر والطاقة الدافقة، كلها صورٌ من الحركة..

(1) يُنظر في تعدد معاني مفردة النفس في القرآن الكريم: النفس الإنسانية في القرآن الكريم، للدكتور فاضل النعيمي، (58-66).

(2) إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، (529/2).

وكذلك ارتضيتُ هذا الذي اعتبرتهُ تعريفاً للنفس لِمَا سَيَّبِينِ فِي صَفَحَاتِ قَادِمَةٍ مِنْ انبِعَاثِ السَّلُوكِ صَادِرًا بِوَجْهِهِ مِنَ الْوَجْهِهِ عَنِ مِثْلِ تِلْكَ الْمَعَانِي الْمَذْكُورَةِ فِيهِ؛ وَلِمَا سَيَّبِينِ أَيْضًا مِنْ تَأْتُرِ تِلْكَ الْمَعَانِي عَلَيَّ نَحْوِ مَا بِالسَّلُوكِ، وَمَا هُوَ زَاخِرٌ فِي عَالَمِ الْقَلْبِ.

هَذَا، وَلَمْ أَرْتَضِ تَعْرِيفَ النَّفْسِ هُنَا بِالرُّوحِ، رَغْمَ صِحَّةِ إِطْلَاقِ النَّفْسِ عَلَيَّ الرُّوحِ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ⁽¹⁾ وَفِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ⁽²⁾، عَلَيَّ مَا بَيَّنَّتْ فِي أَصْلِ مَعْنَى النَّفْسِ لُغَةً؛ لِأَنَّ الرُّوحَ هِيَ ذَلِكَ الشَّأْنُ الَّذِي اسْتَأْثَرَ اللَّهُ تَعَالَى بِعِلْمِهِ، وَهِيَ لَيْسَتْ مِنْ مَوْضُوعِ بَحْثِنَا هَذَا.

وكذلك لم أرتضِ تعريفاتٍ للنفس تحصرُها في معنى الدم، رغم صحة هذا التعريف لغة؛ ذلك أن النفس بمعنى الدم في غاية الخروج عن موضوع بحثنا هذا، إذ لا صلة للدم بالإرادة، إيجاداً أو إعداماً أو حضناً أو تسويلاً.

(1) ورد تعريف النفس بالروح كأحد مدلولاتها في لسان العرب لابن منظور، (4500/6)، فقال: «النفس: الروح»، ونقل ذلك عن جماعة من الأئمة، وكذا ذكر الفيروزآبادي في القاموس المحيط، (745)، وليس كذلك في معجم مقاييس اللغة، (460/5)، ذلك أن شأن هذا المعجم ذكر أصول المعاني في أصل وضعها، لا ما طرأ عليها في مسيرتها الحضارية، ولذا، فقد اقتصر أبو الحسين ابن فارس في معجمه المذكور على قوله: «أصل واحد يدل على خروج النسيم كيف كان، من ریح أو غيرها، وإليه يرجع فروعه»، ثم أخذ يذكر فروعا ليس من بينها الروح، ذلك المعنى الذي نقلته عن اللسان والقاموس قبل سطور.

ومن ذكر الروح من معاني النفس: الراغب الأصفهاني في مفردات ألفاظ القرآن، (818)، وفي كليات أبي البقاء الكفوي، (705)، وهو معجم اصطلاحي شامل، وقد جاء فيه قوله: «الجوهر البخاري اللطيف، الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، وسماها الحكيم: الروح الحيوانية».

(2) ورد في القرآن ذكر النفس بمعنى الروح في قوله تعالى: (وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ)، (الأنعام: الآية 93).

إننا نتحدث عن النفس الآمرة الناهية اللوامة المطمئنة، التي تنبعث منها الطاقات، والتي تنطلق منها الأهواء والشهوات، تلك التي يمتطيها الشيطان، فيبلغ من ابن آدم ما يريد، إلا إذا صحا قلبه، فعرف دوره!

ثم إن ثمة آيات في كتاب الله عز وجل تجعل التعريف الذي اقترحتُه صائباً..

فقوله تعالى: (فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى)، (طه: 67)، وقوله: (وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)، (الحشر: 9)، وقوله: (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ)، (النازعات: 40)، وقوله: (وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ)، (فصلت: 31)، وقوله: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا)، (النمل: 14)، وقوله: (لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا)، (الفرقان: 21)، وقوله: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا)، وقوله: (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ)، (يونس: 100) وقوله: (قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا)، (يوسف: 18)، وقوله: (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ)، (المائدة: 30)، وقوله: (وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَجِمَ رَبِّي)، (يوسف: 53)، وقوله: (وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ)، (القيامة: 2)، وقوله: (يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ)، (الفجر: 27)؛ إلى آخر ما هنالك من آيات تذكر النفس على المعنى الذي طرحته..

إن هذه الآيات وسواها، تنسب إلى النفس تلك المعاني التي عليها يتأسس مجمل السلوك البشري، في حال انخطاطه وفي حال ارتقائه، مما يؤكد في تقديري دقة الشطر الأكبر من التعريف الذي اقترحتُه.

أما ما ذكرته من تعريف النفس من قولي: (المؤثر والمتأثر)، فهو ما ستؤكدُه معظم صفحات هذا البحث، من تأثر النفس البشرية بسلوك صاحبها، خيراً أو شراً، وتأثيرها في هذا السلوك؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى تأثر القلب والفؤاد بما في النفس وتأثيرهما فيها؛ ولقد شرحتُ بإيجازٍ مسألة التأثير والتأثير في الفصل الأول.

ومن مُهمّ هذا التوضيح لمعنى دائرة النفس هذه، أن أبيّن أن النفس ليست مقرّ الإرادة في الذات الإنسانية، وإنما هي مقرّ الشهوات والأهواء والوساوس والخواطر، وأن الشحّ من تلك الأهواء الكامنة في النفس، وللنفس اشتهاؤٌ وهوى وأمرٌ بالسوء، وهي في كل أحوالها تحاول اختراق القلب، ورَمِيه بما فيها من أوصاف، ضرورةً أن يعيش في جوارها مثيلها، والقلب كذلك في حال صفائه ومحافظته على فطرته، يحاول أن يصبغ النفس بصبغه، ليكون مُجاوره مثيلاً له؛ وهي حركة تنافسية لا تنتهي إلا بانتهاء الحياة ذاتها، وغالب الناس تقهرهم شهواتُ نفوسهم، فتقتحم على القلب حصنه الذي كان منيعاً، وتُفتّت ذلك الحصن تفتيتاً، وتبني لأهوائها حصناً آخر في القلب، يمنع عودة الحصن الأصيل إليه..

وماذا بعد؟ لا بد من إتمام القراءة لنعلم!

ولا بد أن أختتم هذه التوضيحات حول النفس، ببيان أنني لا أودّ الدخول في تفصيل أكثر من هذا التفصيل في متعلّقات النفس، رغم عظيم أهميّة ما هنالك من تفاصيل، ذلك أن مجمل هذا البحث يدور حول النفس ذاتها، مع شريكها: القلب؛ فلا داعي لاستباق التفاصيل.

(2) الصدر

إن بعض ما مضى ذكره في الحديث عن النفس يصلح هنا، غير أن ثمة مفارقات من ناحية اللغة⁽¹⁾، إذ جاء فيها تعريف الصدر كعضو في البدن فحسب، مما يُخرج موضوع الصدر حسب معناه اللغوي عن موضوعه في هذا البحث، وهذا يعني أن ظهور تعريف الصدر في كتب اللغة كعضو حسّي بدني، يُلزمنا بالبحث عن الصدر كدائرة من دوائر النفس..

(1) يقول ابن منظور في اللسان، (2411/4)، والفيروزآبادي في القاموس، (543):

«الصدر: أعلى مقلّم كل شيء وأوّلُهُ».

ذلك أن الصدرَ الذي يبحثه هذا البحث، إنما هو الصدر المعنوي، رغم صحة أن يكون له تعلق بالصدر كعضو بدني، ولقد شرحتُ هذا تفصيلاً في المبحث الأول من هذا الفصل، وبيّنتُ أن العلاقة بين الحسي والمعنوي هي من نوع تعلق المعنى الحالّ بالذات البدنية التي يحلُّ فيها.

ثم إنه لا بد من النظر في مفهوم الصدر من خلال سياقات وروده في القرآن الكريم، فهي في مجملها تتحدّث عن الصدر المعنوي، الذي به يكون الإنسان حاملاً لمعانٍ ذكر القرآن بعضها، وأشار إلى سائرهما.

وأستبق كل ذلك لأقترح تعريفا للصدر، فأقول: «الصدرُ هو ذلك المعنى المؤثّر والمتأثّر، الكائن في الذات الداخلية الإنسانية، الحالّ بالصدر الحسيّ، والذي من شأنه أن يتسع لبعض ما يتحرّك في النفس من المعاني، ويستقرّ بداخله القلب، ويتخصّص بحزن الأسرار النفسية، وله تخصّص ما بمشاعر الضيق والانشراح».

إن ما سيأتي من شرح للصدر هو ما يسمح بمثل هذا الذي أقرّحُ تعريفا للصدر، خاصةً ما يظهر من سياقات وروده في القرآن الكريم..

فلقد ورد الصدر في القرآن الكريم (43) مرة، على التفصيل التالي:

إن الصدر ورد في القرآن الكريم، وفي معظم سياقاته، ككينونة من شأنها أن تُجسّس بالضيق والانشراح، أو كمستودع للأسرار، وكييت لحركة بعض الصفات المعنوية.

1- إن الصدر ورد ككينونة من شأنها الإحساس بالضيق أو الانشراح في أحد عشر موضعاً من كتاب الله عز وجل، منها قوله تعالى: (فمن يُردِ الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء)، (الأنعام: 125)؛ وهذا ما يُظهر تخصّصه بهذه المشاعر أكثر من غيره.

2- ورد ذكر الصدر تسع عشرة مرة على الأقل كمستودع للأسرار المعنوية، منها ما ورد في اثنتي عشرة آية بصيغة: (عليم بذات الصدور)، ومنها قول تعالى: (يعلم خائنة

الأعين وما تُخفي الصدور)، (غافر: 19)، ومنها قوله تعالى: (ما تُكِنُّ صدورهم وما يعلنون)، (النمل: 74، والقصص: 69)؛ إذ وردت هذه الجملة في آيتين من سورتين.

وحول قوله تعالى: (وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ)، (العاديات: 10)، يقول الأستاذ العلامة عبد الرحمن حسن حَبْنَكَة الميداني: «لا يبعد أن يكون في الصدور جهاز تسجيل تُسجَل فيه أعمال الإنسان الداخلية كلها، وما يُسجَل فيه يُحصَل يوم الدين»⁽¹⁾، إن هذا الكلام من الأستاذ حَبْنَكَة رحمه الله تعالى يحمل المعنى نفسه الذي رأيت أن أصف به الصدور وذلك حين وصفتها بخزينة الأسرار.

3- وثمة آيات ورد فيها ذكر الصدر كما لو كان ساحة أو ميدانا تتحرك فيه صفات معنوية عديدة، ففي إحداها ورد الصدر كبيت للإيمان، قال تعالى: (بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم)، (العنكبوت: 49)، وفي أخرى ورد الصدر كمخبا لتعاضد مشاعر الكبر، قال تعالى: (إن في صدورهم إلا كبراً ما هم ببالغيه)، (غافر: 56)، والصدر في آية ثالثة ميداناً لوساوس الشيطان، قال تعالى: (الذي يوسوس في صدور الناس)، (الناس: 5).

وفي الصدر تهيج أمواج الرهبة، قال تعالى: (لأنتم أشد رهبة في صدورهم من الله)، (الحشر: 13)، وفيه تنغرس أَوْحَامُ الغَلِّ، قال تعالى مصوراً نزع الغلِّ من صدور المؤمنين يوم القيامة: (ونزعنا ما في صدورهم من غلٍّ إخوانا على سرر متقابلين)، (الحجر: 47).

وفيما مضى من ذكر الصدر في القرآن الكريم كخزينة للأسرار، لا بد من سؤال ذي أهمية: هل جاءت الآيات التي اعتبرتها دالة على أن الصدر مستودع الأسرار، هل جاءت تقصد وصف الصدر بهذا الوصف كخاصية محتكرة له فحسب، دون غيرها من دوائر

(1) الأخلاق الإسلامية وأسسها، للأستاذ العلامة عبد الرحمن حسن حَبْنَكَة الميداني، (263/1)، والأستاذ حَبْنَكَة رحمه الله تعالى يطرح بقوله هذا صورة محتملة لآلية هذا التخزين الذي رأيت وصف الصدر به، وهي آلية لا تلغي احتمال صحة غيرها.

النفس الأخرى، أم أنها جاءت بهذا الوصف للصدر على اعتبار وجود القلب فيه، أي: هل نيل الصدر لخاصية استيداع الأسرار آتٍ من وجود القلب فيه، أم أنها خاصية للصدر ذاته؟

ذلك لأن الله تعالى قال: (فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور)، (الحج: 46)، أي أن الصدر هو بيت القلب، كما ذكر ذلك المناوي حين قال: «الصدر: مسكن القلب»⁽¹⁾؛ فهل نال الصدر الوصف الذي اقترحه له كمستودع للأسرار بسبب وجود القلب فيه، أم لذاته؟

وهل القلب الذي جعله الله تعالى مما تُكِنُّه الصدور هو نفسه خزانة الأسرار، أم أن للصدر خاصية تحدّد له وظيفة مستودع السر، دون ارتباط هذا المعنى بوجود القلب فيه؟

الأمران محتملان..

غير أن النفس تميل إلى اعتبار الصدر ذا سِمة أو وظيفة تختص بحفظ الأسرار، كتخصُّصٍ خارج عن كونه مستودع القلب.

ذلك أنه لم يرد في وصف القلب شيء يدل على هذا المعنى من حفظ الأسرار، وإنما الذي ورد في القرآن الكريم هو ما يُسند هذه الوظيفة للصدر دون القلوب.

بل لقد وردت في القرآن آيات عدة تفيد أن النفس تُخفي أشياء، من ذلك قوله تعالى: (وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوا بِحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ)، (البقرة: 284)، مما يضعنا أمام احتمال أن تكون الصدور هي التي تُخفي النفوس فيها ما تشاء، ذلك أن الصدر أحد الدوائر الداخلية للنفس ذاتها.

وعودة إلى الصدر كدائرة من دوائر النفس، أو كعضو من أعضاء البدن..

(1) التوقيف على مهمات التعاريف، للعلامة محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية، (450).

فقد نقل العلامة أحمد بن يوسف، المعروف بالسمين الحلبي، عن الحكماء قولهم: «حيثما ذكر الله القلب فإشارة إلى العلم والعقل، نحو: (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب)⁽¹⁾، وحيثما ذكر الصدر فإشارة إلى ذلك، وإلى سائر القوى من الشهوة والهوى والغضب»⁽²⁾.

إن هذا يعني أن الصدر عند السمين الحلبي دائرة معنوية من دوائر النفس، تتسع لمشاعر الغضب، وأحاسيس الشهوة، وموجات الهوى، وهذا ليس ببعيد، فدائرة الصدر هي الدائرة التي تلي مباشرة دائرة النفس، ويثبت أن الانتقال من دائرة إلى أخرى هو انتقالٌ متدرّج، ولقد رأينا اشتراك الصدر مع النفس في الوسوس، وفي صفاتٍ أخرى أيضاً.

(3) القلب

وهو ذلك المتقلب كاسمِه؛ وهو خالص الإنسان وأشرف شيءٍ فيه، ولعله يصحّ لي أن أستبق الشرح الوجيز له في هذه الفقرة بتعريف أقرحه له، سيرى القارئ الكريم مصداقيته في السطور التالية..

إنني أقترح تعريف القلب بما يلي: «القلب هو تلك القوة المعنوية الحائلة في القلب الحسّي، الذي يسكن الصدر، وهو أخلص ما في الإنسان وأشرفه، فهو مركز العلم والعاطفة والإرادة فيه، والتي بناءً عليها يثاب الإنسان أو يعاقب».

(1) سورة ق، (50).

(2) عمدة الحُفَاط في تفسير أشرف الألفاظ، لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق الدكتور محمد التونجي، (374/2)؛ ونقل القول نفسه، لكن عن بعض العلماء، الفيروزآبادي في كتابه تمييز بصائر ذوي التمييز في بصائر الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار، (392/3).

إن مصداقية هذا التعريف آتية مما سبقوه القارئ الكريم في السطور التالية من اللغة والنصوص وكلام الأئمة.

إن القلب هو نفسه الذي حظي بالمكان الرفيع، لكونه أشرف ما في الإنسان؛ أو ليس هو مقرّ العلم في الإنسان؟ كما قال ابن تيمية: «فصاحب العلم في حقيقة الأمر هو القلب»⁽¹⁾؛ أو ليس هو مقرّ الإرادة أيضا؟ وسيأتي تفصيله في مبحث: القرار الإرادي بين النفس والقلب؛ قال ابن تيمية: «فالعلم والعمل الاختياري أصله الإرادة، وأصل الإرادة في القلب»⁽²⁾، وعليه، فهو منطلق السلوك الإرادي عند الإنسان، يقول الإمام الغزالي: «سائر القلوب هي مغارس الأفعال ومنابعها»⁽³⁾.

بل ثمة تلازم بين كونه مقرّ الإرادة والعلم معا: فلا إرادة مقبولة شرعا بغير علم بالمُراد؛ ولربما يصحّ أن نقول: إن العقل هو القوة الأولى للقلب، وإن الإرادة هي القوة الثانية له⁽⁴⁾، وإن العاطفة هي القوة الثالثة له، فقوام القلب وقواه هي: العقل والإرادة والعاطفة..

يقول الإمام سلطان العلماء عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام رحمه الله تعالى: «والقلوبُ معادنٌ للخواطر والكفر والإيمان، والعُزوم والإرادات، والبغض والحبّ، والطواعية والإباء، والمعارف والأقوال والأحوال؛ وكذلك استحسان الحسن واستقباح القبيح، واستقباح الحسن واستحسان القبيح؛ وكذلك الظنون الصادقة والكاذبة»⁽⁵⁾.

(1) مجموعة الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، (9/166).

(2) المرجع نفسه، (9/162).

(3) إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، (2/529).

(4) مناهج التربية الإسلامية، لماجد عرسان الكيلاني، (138 و153).

(5) القواعد الكبرى، الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، للإمام عز الدين بن عبد السلام،

(21/1).

ويصحّ أن نقول: إن ثمة تلازماً بين نوع العلم ونوع الإرادة الكامنين في القلب؛ يذكر ابن قيم الجوزية أن الإنسان: «إذا استعمل قوّته العلمية في معرفة الحق وإدراكه، وإلا استعملها في معرفة ما يليق من الباطل؛ وإن استعمل قوّته الإرادية العملية في العمل به، وإلا استعملها في ضده»⁽¹⁾.

والقلب لغةً يدور حول أصليين، أحدهما: خالص الشيء وشريفه، والآخر يدلّ على ردّ شيء من جهة إلى أخرى⁽²⁾، وفي عمدة الحُفَاطِ للسمين الحلبي: «وَقَلْبُ كُلِّ شَيْءٍ خَالِصُهُ،...، وَقَلْبُ الشَّيْءِ: تَصْرِيْفُهُ وَصَرْفُهُ عَنِ وَجْهِهِ»⁽³⁾، وكِلا الأصليين يصلح وصف القلب به؛ فالقلب هو أخلص شيء في الإنسان، و«خالص كل شيء قلبه»⁽⁴⁾؛ وهو أيضاً المتقلّب، أي على المعنى الثاني للقلب لغةً، وهو أنه يُردُّ من جهة إلى أخرى، بمعنى أنه يتقلّب، فمرةً يميل إلى الشيء، ومرةً يميل إلى ضده؛ وقيل: بل سُمِّي قلباً «لأنه وُضِعَ في الجسد مقلوباً»⁽⁵⁾.

هذا، وقد حظي القلب في القرآن الكريم بتصويرات لم يحظ بها غيره، وفي السنة الكثير الكثير من هذه التصويرات، ولقد تخصّص بحثي هذا في متعلقات القلب والنفس معاً، وأثر ما فيهما على السلوك، وأثر السلوك عليهما.

وفي القرآن والسنة بيان لهذا المقام الذي يتبوّؤه القلب، كأخلص شيء وأشرفه في الإنسان؛ إذ فيه يأتي القلب كمرکز للإيمان والكفر، ويأتي كمقرّ للتقوى والخشوع

(1) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، للإمام ابن قيم الجوزية، (37/1).

(2) معجم مقاييس اللغة، تأليف أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، (17/5).

(3) عمدة الحُفَاطِ، للسمين الحلبي، (387/3)؛ هذا، ولم يذكر الفيروزآبادي الأصل الأول من

هذين الأصليين اللذين يرجع إليهما القلب، يُنظر كتابه بصائر ذوي التمييز، (288/4-291).

(4) فتح الباري بشرح صحيح البخاري للحافظ ابن حجر، (156/1).

(5) المرجع نفسه، (156/1).

والوجل، ويأتي مباءةً للقسوة والمرض، وظرفاً للعقل والفقء؛ أي تأتي للقلب تلك الأوصاف التي على أثرها يكون الإنسان صالحاً أو طالحاً..

قال الله تعالى في تصوير جملة مما يبين مقام القلب وتأثيره، خيراً أو شراً: (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ)، (الحج: 46)؛ وقال: (لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا)، (الأعراف: 179)، وقال: (الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)، (الرعد: 28)؛ وقال: (إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ)، (النحل: 22)؛ وقال: (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا)، (الفتح: 18)؛ وقال: (أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ)، (المجادلة: 22).

وفي القرآن الكريم من معنى التقليل، وهو الأصل الآخر الذي يرجع إليه معنى القلب، يأتي قوله تعالى: (وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ)، (الأنعام: 110)، والآية، وإن جاءت تتحدث عن الفؤاد، فحديثها عن الفؤاد هو نفسه حديث عن القلب، إذ الفؤاد، كما سيأتي، هو وسط القلب، وهو بؤرة التركيز فيه.

وورد في صحيح السنة بيان هذين المعنيين للقلب، ففي صحيح البخاري ومسلم وابن ماجه⁽¹⁾ عن النعمان بن بشير رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (ألا وإن في

(1) البخاري مع الفتح، (1/153، ح: 52)، ومسلم مع النووي، (6/107-108، ح: 1599)، وابن ماجه، (4/348، ح: 3984)؛ وهذا الحديث شطر من الحديث المشهور: (الحلال بين والحرام بين..)، ومن رواته الترمذي، (2/3.5، ح: 1205)، والنسائي، (7/277، ح: 4465)، و(8/732، ح: 5726)، غير أن الترمذي والنسائي اقتصرنا من روايته على ما قبل: (ألا وإن في الجسد مضغة..).

الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد⁽¹⁾ الجسد كله، ألا وهي القلب) ، وهذا بيان للأصل الأول الذي يرجع إليه معنى القلب من السنة، وأما بيان الأصل الثاني من السنة، فهو ما رواه الإمام أحمد في مسنده والترمذي⁽²⁾ في سننه أن أكثر دعاء رسول الله ﷺ كان: (يا مقلب القلوب، ثبت قلوبنا على دينك)، وفي البخاري⁽³⁾ عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: أكثر ما كان النبي ﷺ يحلف: (لا ومقلب القلوب).

وكلا الأصلين المذكور في الكليات لأبي البقاء، غير أنه أضاف إضافات، تلتقي مع تخصُّصه في بيان المصطلحات، فمن هذه الإضافات قوله: «وهو أعظم الأشياء الموصوفة بالسعة من جانب الحق، ومعدن الروح الحيواني المتعلق للنفس الإنساني، ومنيع الشُّعب المبنية في أقطار البدن الإنساني،...، ومنه تصل الحياة والفيض إلى الأعضاء على السوية بمقتضى العدل، وله إيفاء كل ذي حقِّ حقَّه، ويسميه الحكيم بالنفس الناطقة؛ والروح باطنه، والنفس الحيوانية مَرَكَبُه، وهي المدركة للعالمة من الإنسان، والمطالب والمعائب والمعاقب»⁽⁴⁾.

وفي رؤية تعريفية للقلب يقول الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: «لفظ القلب يُطلق لمعنيين: أحدهما: اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر،...، والعنى

(1) يجوز ضبط صلح وفسد بفتح اللام والسين وبضمهما، قال النووي نقلا عن أهل اللغة: «والفتح أشهر»، أي في كليهما، يُنظر: شرح النووي على صحيح مسلم، (6/108).

(2) رواه الإمام أحمد في مسنده، (13/444، ح: 17562)، ورواه أحمد في مواضع أخرى، منها بلفظ: قلبي بدل: قلوبنا: (17/380، ح: 24485)، ورواه الترمذي في سننه أيضا بلفظ: قلبي، بدل: قلوبنا، (4/448، ح: 2140)، وفي: (5/238، ح: 3522)، وقال عن الحديث في الموضوعين: وهذا حديث حسن؛ ورواه أيضا في: (5/573، ح: 3587)، وقال عن روايته له في هذا الموضوع: هذا حديث غريب من هذا الوجه.

(3) البخاري مع الفتح، (13/388، ح: 7391).

(4) الكليات، لأبي البقاء الكفوي، (703).

الثاني: هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان، وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب، ولها علاقة مع القلب الجسماني⁽¹⁾، وقريب منه ما في التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي: «القلب: لطيفة ربانية لها تعلق⁽²⁾ بهذا القلب الجسماني الصَّنَوْبَرِي الشكل، المودَع في الجانب الأيسر من الصدر، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان⁽³⁾، ثم ذكر المناوي بعض ما نقلته عن أبي البقاء الكفوي في الكليات.

أذكر القارئ الكريم أنني استبقتُ الأمور فاقترحتُ تعريفاً للقلب مع بداية الحديث عنه، وذكرتُ أن مصداقته آتية من نصوص الوحي واللغة وكلام الأئمة، وفي كلام الإمامين الغزالي والمناوي بعض ما يصدّق تعريفي للقلب.

وحول كلام الإمامين الغزالي والمناوي اللذين ذكرا أن للقلب المعنوي تعلقاً بالقلب الحسي، أودّ التذكير بأني كنتُ قد شرحتُ في المبحث الأول من هذا الفصل نوعَ تلك العلاقة بين البدني والحسي من هذه المعاني، وبيّنتُ أنني أميلُ إلى أن تلك العلاقة هي من باب علاقة الحالِّ بالشيء المحلول به، وشرحتُ ذلك تفصيلاً.

وشيءٌ لا بد من الإشارة إليه هنا، وترك تفصيله إلى مكانه من كتابنا هذا، ألا وهو أن القلب مستهدف من جهة دائرة النفس بما تملك النفس من جنود شهواتها وأهوائها، والصراع بينهما ليس ينتهي ما بقيت حياة، والغافل من أسلم قلبه الصافي لنفسه الأمارة، والله في خلقه شؤون!

إنني لن أخوض في كثير من التفصيلات الهامة التي تتعلق بالقلب هنا، إذ مجمل البحث يدور حوله وحول دائرة النفس، وكلُّ يأتي في بابه.

(1) إحياء علوم الدين، للإمام الغزالي، (4/3).

(2) كلمة: تعلق، غير موجودة في تعريف المناوي، ولكن بغيرها يضطرب سياق الكلام، فلا بد منها، ولذا زدتها.

(3) التوقيف على مهمات التعاريف، لعبد الرؤوف المناوي، تحقيق محمد رضوان الداية، (589).

(4) الفؤاد

الفؤاد، وما أدراك ما الفؤاد؟

سأجعلك عزيزي القارئ الكريم أمام ما أفرحه من تعريف للفؤاد، قبل اقتحامك تنوره الحارق، لتكون السطور التالية هي شرارات ذلك الشواظ الخارج منه!

الفؤاد حسب اقتراحي هو: «تلك القوة المعنوية الهائلة، الكامنة في بؤرة مركز القلب، والتي تنلقى ما يلقيه القلب فيها بإرادته، من عاطفة وفكر واعتقاد، فترسخ في الفؤاد مشكلة تلك التلقائية الدفاعة، المحركة للسلوك التلقائي».

ولعلك تستغرب ذلك التعريف، ولكن نفحات اللغة ونصوص الوحي وكلام الأئمة، يجعل هذا التعريف كالمنبتق عنها.

إن السرّ الكبير كامن في هذا المركز الصغير، المُسمّى: الفؤاد، وإن ما يستقرّ فيه، لهُو الحقيقة المعبرّة عن الإنسان، مسلماً كان أو كافراً، طيباً أو خبيثاً؛ فما يسكن في هذا المركز الصغير، هو القادر أكثر من غيره على تحديد سلوك الإنسان، ولربما نرى بعد توفيق الله تعالى أنه هو المقابل لما يُسمّى في علم النفس بالعقل الباطن، بل هو العقل الباطن الحقيقي، دون تلك التزعات التي تُصدر الإنسان، وتجعل منه نهباً لأمراضه واختلالاته، بل سيقراً القارئ الكريم بعد بضعة سطور من كلام أبي البقاء الكفوي أن الفؤاد هو باطن القلب، وأن العقل نورٌ في باطن الإنسان؛ مما يسمح لنا بإمكان أن نتحدّث عن هذا الباطن، الذي سماه فرويد: العقل الباطن⁽¹⁾.

(1) لست ممن يشتهون ربط دلالات ديننا برؤى غيرنا، ولكنني لست أنكر إنجازات الغير، وخطتي أنني أستفيد من عطاءات الآخرين من غير أهل ديننا ما دامت مما يقرّه ديننا، فإن اكتشف غيرنا شيئاً من الحقيقة، ورأيتها تحتاج إلى تهذيب، هدبّتها، ولا يضيرني بعد ذلك قول من يقول ما يشاء أن يقول، سواء من طائفة الآخذين بكل شيء من غير أمتهم، أو من طائفة الراضين لكل شيء.

وهو في أصل معناه في اللغة العربية يدور حول الحمى وشدة الحرارة، ويُقال: فأدت اللحم، أي شويته، قال أبو الحسين أحمد بن فارس: «ومما هو من قياس الباب عندنا: الفؤاد، سُمي بذلك لحرارته»⁽¹⁾، قال الفيروزآبادي في قاموسه: «والتفؤد: التحرق والتوقد، ومنه: الفؤاد: للقلب»⁽²⁾.

وقال أبو البقاء الكفوي في كتابه الكليات، وهو من كتب الاصطلاح: «الفؤاد: القلب، وقيل: باطن القلب، وقيل هو غشاء القلب..»⁽³⁾، وقال عن العقل إنه: «نور معنوي في باطن الإنسان، يُبصر به القلب المطلوب»⁽⁴⁾.

والفؤاد حسب الذي سيراه القارئ من تلك المنقولات من كتب التفسير، هو الدائرة الأصغر والأضيق والأعمق من دوائر النفس البشرية، وهو البؤرة التي تخرجت منها صفات الإنسان، المدمرة أو البناءة؛ ولكن، على ماذا نستند في كلامنا هذا؟

إننا سنحاول الغوص في أعماق آية من كتاب الله تعالى من أواخر سور القرآن الكريم حسب ترتيب المصحف الشريف، وهي قوله تعالى في وصف النار الموقدة: (الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ)، (الهمزة: 7)، ويظهر من هذه الآية أن الله تعالى خصَّ الفؤاد بهذا الاطلاع الذي ستقوم به النار، ولكن، لماذا كان هذا التخصيص للفؤاد؟

قال السمين الحلبي: «إنما خصَّها لأنها أرقُّ شيء من البدن وأخفاه، فإذا وصل إليها الشيء فقد تناهى إفراطه وتأثيره»⁽⁵⁾؛ ويقول الزمخشري في تفسيره: «يعني أنها تدخل في أجوافهم، حتى تصل إلى صدورهم، وتطلع على أفئدتهم؛ وهي أوساط القلوب، ولا

(1) معجم مقاييس اللغة، تأليف أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، (4/469).

(2) القاموس المحيط، للفيروزآبادي، (389)، ويُنظر: التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، (565).

(3) الكليات، لأبي البقاء الكفوي، (696).

(4) المرجع نفسه، (618).

(5) عمدة الحفاظ، للسمين الحلبي، (3/229).

شيء في بدن الإنسان أَلطَفُ من الفؤاد، ولا أشدّ تألماً منه بأدنى أذى يمسه، فكيف إذا طلعت عليه نار جهنم واستولت عليه؟

ويتابع الزمخشري قائلاً: «ويجوز أن يخص الأفتدة لأنها مواطن الكفر والعقائد الفاسدة والنيات الخبيثة؛ ومعنى اطلاع النار عليها، أنها تعلوها وتغليها وتشتمل عليها، أو تطالع على سبيل المجاز معادن موجبها»⁽¹⁾، وكذلك ذكر أبو حيان في تفسيره أنها أَلطَف ما في البدن، وأشدّه تألماً⁽²⁾؛ وفي فيض القدير للشوكاني نفس هذا التفسير كذلك لمعنى وصول الألم إلى الأفتدة، وكذلك قريب منه في زاد المسير لابن الجوزي⁽³⁾؛ الذي فيه أيضاً: «أي تأكل اللحم والجلود، حتى تقع على الأفتدة فتحرقها»⁽⁴⁾.

قال الفخر الرازي في تفسيره: «ومعنى الاطلاع هو أن النار تتزل من اللحم إلى الفؤاد»⁽⁵⁾؛ وفي تفسير النسفي قوله عن الأفتدة: «وهي أوساط القلوب»⁽⁶⁾؛ وقال أبو حيان الأندلسي: «وهي تعلو الكفار في جميع أبدانهم، لكن نبّه على الأشرف، لأنها مقرّ العقائد»⁽⁷⁾؛ وكذلك ذكر البيضاوي أن الأفتدة «أوساط القلوب»⁽⁸⁾، وباقى كلام

(1) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للزمخشري، (284/4)؛ والمعنى نفسه، وبقریب من كثير من عبارة الزمخشري في التفسير الكبير، للفخر الرازي، (94/32)؛ وقريب من كلام الزمخشري والرازي في تفسير النسفي المسمى مدارك التنزيل وحقائق التأويل، (724/3).

(2) البحر المحیط، لأبي حيان الأندلسي، (510/8).

(3) يُنظر: فيض القدير، للشوكاني، (630/5)، وزاد المسير، لابن الجوزي، (230/9).

(4) زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي، (229/9).

(5) التفسير الكبير، للفخر الرازي، (94/32)، وقريب من كلام الرازي في تفسير النسفي المسمى مدارك التنزيل وحقائق التأويل، (724/3).

(6) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، للنسفي، (724/3).

(7) البحر المحیط، لأبي حيان الأندلسي، (510/8).

(8) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، (195/5).

البيضاوي حول لطف الأفتدة، هو نفسه كلام الزمخشري وسواه، وذكر البيضاوي أن الأفتدة هي «محل العقائد الزائغة، ومنشأ الأعمال القبيحة»⁽¹⁾.

وترسم رواية قاهرة للنفس المتيقظة صورة متحرّكة حيّة من صور تعامل النار مع الجسد الكافر يوم القيامة؛ تلك هي رواية القرطبي عن محمد بن كعب التي قال فيها: «تأكل النار جميع ما في أجسادهم، حتى إذا بلغت إلى الفؤاد، خلّقوا خلقاً جديداً، فرجعت تأكلهم،...، وخصّ الأفتدة، لأن الألم إذا صار إلى الفؤاد مات صاحبه، أي إنه في حال من يموت وهم لا يموتون»⁽²⁾.

وقال المراغي المفسّر في تفسيره: «وفي وصفها بالاطلاع على الأفتدة التي أودعت باطن الإنسان في أخفى مكانٍ منه، إشارة إلى أنها إلى غيره أشدّ وصولاً، وأكثر تغلباً»⁽³⁾؛ وقال الشهيد سيد قطب: «وهي تطّلع على فؤاده الذي ينبعث منه الهمز واللمز، وتكمن فيه السخرية والكبرياء والغرور»⁽⁴⁾؛ وقال الإمام الطاهر بن عاشور: «التي تنفذ إلى الأفتدة، فتحرقها في وقت حرق الجسد»⁽⁵⁾؛ وقال الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: «وقد يكون المراد أن النار تطّلع على الأفتدة التي هي محل النيات والمقاصد، ومنابع الكبر والعجب والكفر ورغبات الفجور، فتعطي من قوة تعذيبها وشدّته ما يناسب ما في الأفتدة مما يستحق العذاب كماً وكيفاً»⁽⁶⁾.

وأخيراً، لا بدّ أن أنقل عن الحكيم الترمذي، أحد أئمة هذا الشأن، قوله في تحديد معنى الفؤاد، فقد قال رحمه الله تعالى: «ومثل الفؤاد في القلب كمثل الحدقة في سواد

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، (195/5).

(2) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، (185/20).

(3) تفسير المراغي، للشيخ أحمد مصطفى المراغي، (240/10).

(4) في ظلال القرآن، للشهيد سيد قطب، (3973/6).

(5) التحرير والتنوير، للإمام الطاهر بن عاشور، (541/30).

(6) معارج التفكير ودقائق التدبّر، للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، (538/2).

العين، وكمثل المسجد الحرام في مكة المكرمة،...، وكمثل اللبّ في داخل اللوز،...،
والفؤاد في وسط القلب كما أن القلب في وسط الصدر، مثل اللؤلؤة في الصدف⁽¹⁾.

هذا، وقد يتسامح التعبير لدى بعض العلماء، فيعبّرون عن الفؤاد بالقلب، إذ بينهما
تناوب في التعبير لدى الشعراء والأدباء والمتحدّثين، لكنّ ذلك لا يُلزم التعبير القرآني البالغ
الدقة والبلاغة، والذي يأنف من ذكر المرادف مكان مرادفه، إذ لا ترادف تامّ في كتاب
الله تعالى.

قال الشهاب الخفاجي في حاشيته: الشهاب على تفسير البيضاوي تعليقا على تعبير
البيضاوي بأن الأفتدة: «أوساط القلوب»، قال الشهاب: «على أن معنى الفؤاد وسط
القلب، ويُستعمل بمعنى القلب نفسه»⁽²⁾.

بالتالي، لسنا في حاجة إلى الوقوف عند بعض التفسيرات التي جعلت الفؤاد هو نفسه
القلب، ولو شاء الله تعالى لقال: (التي تطلّع على القلوب)، لكنه ما قال إلا: (التي تطلّع
على الأفتدة)، غير أنه لا بد من توضيح أنّها لا تطلّع على الأفتدة إلى بعد أن تكون قد
اطّلت على القلوب، وها هنا باب عذر للأئمة رضي الله عنهم، إذ يذكرون الفؤاد بمعنى
القلب.

وإن قول الأئمة في أن الأفتدة وسط القلوب، أو باطنها، مع قول محمد بن كعب
القرظي الذي ذكره القرظي كما نقلته عنه، ذلك الذي يقول فيه: «تأكل النار جميع ما في
أجسادهم، حتى إذا بلغت إلى الفؤاد..»، والذي يعني أنّها تنتقل في حرقها لأهل النار من
الأجساد، حتى تبلغ الفؤاد؛ إن كل هذا يوحي بوضوح أن الفؤاد هو الغاية، وهو المركز
كما هو مفهوم كلام الأئمة، وهو مقرّ العقائد والأحاسيس والعواطف والمشاعر الأعمق،
كما هو مفهوم قصة أم موسى عليهما السلام، تلك التي ذكر الله تعالى أعمق مشاعرهما

(1) بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، للحكيم الترمذي، نقلا عن القلب ووظائفه في
الكتاب والسنة، (58).

(2) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، (565/9).

على أثر إلقائها ولدها في البحر، وجعل الفؤاد مقرّه، كما هو في قوله تعالى: (وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً)، إن هذا كَلَّه يعني أن الفؤاد هو الدائرة الأعمق، والتي تستوعب المشاعر والعقائد الأعمق.

أقول: إن هذا الذي مضى من هؤلاء الأئمة يدلّ أن الفؤاد هو الدائرة الأصغر والأعمق، وهو يدل على أن الفؤاد هو الدائرة التي يكمن فيها أصل الأصول لما في نفس الإنسان، كما يفهم من كلام من نقلت عنهم ما نقلت من هذا الأمر، وهو أيضاً ظاهر مما يمكن أن يفهم من قوله تعالى: (التي تطّلع على الأفئدة)، إذ هي تريد أن تذكر خلوص العذاب إلى آخر شيء من الذات الداخلية للإنسان، ولو كان هدفها مجرد الوصول إلى دائرة من دوائر النفس غير الدائرة الأعمق، لكان معنى ذلك أن ثمة دائرة قد لا يصلها العذاب، وهي الدائرة الأعمق، إذن فذكر دائرة الفؤاد كمرکز تصل إليه النار، يوحي بأنها وصلت إلى عمقٍ سحيق، وإلى وادٍ عميق.

إن بيان عمق العذاب، ووصوله إلى أبعد المراكز في ذات الإنسان، يقتضي ذكر هذا المركز، وهو ما فعلته الآية، فكان لا بد من التعبير عما يبيّن وصول العذاب إلى الدائرة الأكثر داخليةً وستراً وعمقاً، فلما ذكر الفؤاد في إطار هذه المعاني، تبين أن هذه الدائرة هي دائرة الفؤاد؛ ولو قال تعالى: التي تطّلع على النفوس، لكان معنى ذلك أحد أمرين:

الأول: أن النفس هي الدائرة الأصغر، التي بالوصول إليها يكون الوصول إلى ما هو أوسع منها حاصلًا؛ وبما أن ذلك ليس صحيحًا، إذ تبين لدينا أن النفس هي الدائرة الأوسع، التي تتسع لسائر الدوائر الأخرى، فإن هذا يقودنا إلى:

الثاني: أن النفس والحال أهما الدائرة الأوسع، لا يمكن أن تكون هي المذكورة، ذلك أهما إذا كانت هي المذكورة، فإن هذا يدل على أن ثمة دائرة أكثر داخلية منها قد لا يصلها العذاب.

لكن الله تعالى أراحنا من هذا الجدل، وذكر أن العذاب يصل إلى الفؤاد، وهي ليست النفوس، وليست القلوب أيضا، لأنها لو كانت هي القلوب، لصحَّ أن يُتساءل: ما هو حال الدائرة الأضيّق، وهي دائرة الفؤاد.

إذن، لا بد أن يكون المذكور هو الدائرة الأضيّق الأبعد الأعمق، لأن الآية سيقت مساق اقتحام النار لكل الأسوار، وهتكها جميع الأستار، فعرفنا من كل ذلك أن الفؤاد هو الدائرة الأضيّق والأكثر عمقا.

ولربما صحَّ أن يفسَّر الاطلاع في الآية، لا على مجرد وصول النار إلى الأفئدة، بل على معنى أن النار حينما تصل تكشف عن كفر هذه الأفئدة، وهو ما ذكرته عن الأئمة المفسِّرين قبل قليل؛ وهو يعني أكثر من غيره أن هذه الأفئدة هي الدائرة الأعمق، ذلك أن التعبير القرآني بالاطلاع على الأفئدة، له دلالة على كشف ستر عميق، أو هو غاية في العمق، فلا معنى لإعلان اطلاع النار على الأفئدة، إلا كونها أبعد شيء وأستره، أي لا بد أن تطلع النار على ما هو أكثر سترا، فلما كان ذلك كذلك، عرفنا أن الفؤاد هو الأكثر سترا، أي الأكثر عمقا.

إنه يعني أنه لا بد من ذكر ما يدل على وصول العذاب إلى كل دوائر النفس، خاصة أن الفؤاد هو المركز الأساس في استقرار الكفر، قال الإمام ابن عاشور رحمه الله تعالى في تفسير قوله تعالى: (تطلع): «وأن يكون بمعنى الكشف والمشاهدة...، فيفيد أن النار تحرق الأفئدة إحراق العالم بما تحتوي عليه الأفئدة من الكفر»⁽¹⁾، قال الأستاذ العلامة الشيخ عبد الرحمن حسن حنكة الميداني: «وحيث تطلع النار على الأفئدة، فإنها تنفذ إلى داخلها، حتى تلامس كل ذرة فيها تكشفها»⁽²⁾.

إن هذا الذي أكدته هو ما يفهم من قول كثير من أئمة التفسير، فتكاد التفاسير التي اطّلت عليها تُجمع أن الفؤاد هو الدائرة الأعمق من دوائر النفس البشرية.

(1) التحرير والتنوير للإمام الطاهر بن عاشور، (541/30).

(2) الأخلاق الإسلامية وأسسها، للشيخ عبد الرحمن حسن حنكة الميداني، (315/1).

إنه لا يستقر في الأفئدة إلا ما لقي القبول الأكثر، والاهتمام الأعلى من دائرة القلب، فلما تلقاه القلب بالقبول التام، وجد له في الفؤاد فسحة، فاستقرّ فيه، وبذلك يكون ما رسخ فيه أكثر قدرة من غيره على السيطرة على الإنسان، وهو أصل مكان الحب والبغض، والخوف والفرح، وهو الذي إذا استقرت فيه الأهواء، ألقت صاحبها في البأساء والضراء..

وحيثما ربط تعالى في آيات عدة بين السمع والبصر والأفئدة، فإن ذلك يعني في تقديري أنه ربط بين السطح المباشر المشاهد بالرؤية الحسية، وبين العمق الذي تنتهي إليه الأفكار والمعتقدات، ثم تستقر فيه، وذلك بعد مرورها بالسمع والبصر والنفس والصدر والقلب، وهذا ما يمكن أن نفهمه من قوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)، (الاسراء: 36)، وقوله: (قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ)، (الملك: 23).

إن هذا الفهم الذي أقدمه، هو ما يمكن أن يمزج بين تفسير جميع الآيات التي فيها ذكر للسمع والبصر والفؤاد، وسيأتي مزيد تفصيل لهذا، حينما نتحدث عن الفؤاد والعقل الباطن معاً، وذلك في المبحث الرابع من هذا الفصل الذي نحن فيه؛ والله أعلى وأعلم.

المبحث الرابع: بين العقل والدماغ

أول كل شيء نقول: الإنسان مهما أوتي فهو أعجز بما لا يقاس عن إيجاد عقلٍ أو اختراعه، وللتقريب: فلو وُفق «النوع الإنساني في استعمال كلِّ وسائله الحالية لبناء كمبيوتر يمكن أن يفعل كل شيء يقوم به العقل الإنساني، سيكون هذا الكمبيوتر بحجم كرتنا الأرضية، ولن يعرف أحدٌ كيف يبرمجُه»⁽¹⁾، ثم قل ما شئت بعد هذا من التعظيم.

والعقل أصل التكليف في شرعنا، وهو أكثر ما يستثيره القرآن في البشر حينما يوجههم بكثير من توجيهاته، وهو الوصف الذي ينأى كلُّ من البشر عن تهمه زواله، وهو الوصف الذي يدّعيه كثيرٌ ممن ليسوا أهلَه، وما ناله من التعظيم، فمن تقدير الله له.

إن مكانه مرموق، ومقامه محفوظ، وما أتعب من أسقط مقامه، أو سقط هو عن مقامه، حينها يقول الناس له: إذا أخذ ما أوهب أسقط ما أوجب، وهي حكمة تحمل الكثير الكثير من المضمون.

الإنسان مخلوق عاقل، وهذا مناط تكليفه، وهو بغير هذه السمة غائب عنه التكليف، فلا تكليف إلا بعقل.

ومع أن العقل من عمل القلب كما يرجح الجمهور، مما يجعل الحديث في القلب حديثاً فيه بوجه من الوجوه، إذ هو عمله، أي أن العقل ليس كائنات الكائنات العضوية التي تُشكّل شخص الإنسان، وإنما هو جزء من وظيفة يقوم بها الإنسان، موطنها القلب كما هو رأي الجمهور؛ مع هذا، فإن أفراد العقل بالحديث ذو أهمية خاصة، فهو يحمل ما يستثيره القرآن في الإنسان، محرّضاً إياه على الالتزام العقيدي والسلوكي⁽²⁾.

(1) Man an society، نقلاً عن: التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، للدكتور

محمد توفيق عز الدين، (241).

(2) من الكتب الحديثة التي درست العقل والقدرات التي يتمتع بها، كتاب أهداف التربية

ولم يأت ذكر اسم العقل مرةً واحدةً في القرآن الكريم، وإنما كثرت الألفاظ المشتقة من العقل فيه.

ويظهر لي أن كان لأجل أن العقل في أجلى صورته هو فاعلية وحركة، فحركته كفيلةً بالنظر والهداية، فالمقصود من العقل هو حركته والتفاته إلى مظاهر الكون وإلى أمر الله تعالى، والمقصود منه هو حركته الباعثة للحياة البشرية في مجالات حياتها جميعاً؛ ومشكلة أولئك الذين نعى الله عليهم بقوله في آيات عديدة إنهم لا يعقلون، هو غياب تلك الفاعلية، أو غياب تمامها.

وأمر آخر، فقد ذكر الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه تكوين العقل العربي، أن اشتقاقات العقل في القرآن والفكر العربي واللغة، ليست ذات دلالة علمية، وإنما ذات دلالات سلوكية وأخلاقية، وهو ما صرف العقل الإسلامي والعربي في رأيه عن أداء دور فاعل في الحياة العلمية⁽¹⁾؛ وهو رأي مغلوط من الجابري، إذ سيأتي في فقرات قريبة تفصيل تطوّر كلمة العقل في اللغة ذاتها، التي هي لغة القرآن، ابتداءً من الحُبسة المجردة، إلى القوة العلمية والإرادية معاً، فصار العقل يحمل معنى القوة العلمية والإرادية.

إن العقل القرآني والعربي هو علمٌ وإرادةٌ معاً، بخلاف ما حاول الدكتور الجابري أن يقول.

ثم إن القرآن الكريم يحرص أن تكون القوة العلمية خادمةً للإنسان، وهو لا يريد بناء أسس العلم القاهر للإنسان، والمجرد عن الأخلاقيات الإنسانية النبيلة، التي تحفظ إنسانيته؛ وإنما يريد القرآن الكريم بناء تلك المجتمعات التي يقدم العلم فيها خدمةً صالحةً للبناء الإنساني، وللإخاء البشري، وللعدل والخير والحق، وهي مفقودات البشرية في عصرنا،

الإسلامية، للدكتور ماجد عرسان الكيلاني، (57-94)، وذلك في إطار مادة تفصيلية في أصول التربية الإسلامية.

(1) يُنظر: تكوين العقل العربي، للدكتور محمد عابد الجابري، (30-31).

وذلك بسبب غياب هذا الذي سماه الجابري: العقل السلوكي والأخلاقي، وادّعى أن العقل العربي والقرآني منحصرٌ فيه.

إن كلمة العقل في الإسلام تعني العلم والإرادة والامتناع عما لا يليق معاً، ولا تحسن البشرية أن تجا بدونها مجتمعةً.

وأسمى غايات العقل في الإسلام، أن تهديه إبداعاته واكتشافاته إلى الإيمان بالله، وإلى إسعاد الإنسان؛ وهذا ما يفقده عقلاء العلم في عصرنا، إلا من رحم الله.

ثم لقد تكفّلت في دفع عجلة العلم آيات أخرى غزيرة كثيرة قادرة على بعث المهتم النائمة، ومنها آيات تسخير الأرض والكون والنجوم والأشجار والأنهار والليل والنهار، إلى آخر ما هنالك من مسخرات حصّ القرآن العقل والفعل البشري على استثمارها، إذ التسخير يتضمن شيئين معاً: الأول: صلاحية المُسَخَّرِ لِمَا سُخِّرَ له؛ والثاني: صلاحية المُسَخَّرِ له وهو الإنسان، لاستثمار ما سُخِّرَ له؛ وطرفا القضية موجودان، أحدهما في الكون، والآخر في الإنسان؛ وهما ما أسهما أيما إسهام في إنشاء الحضارة الإنسانية الكبرى في صيغتها الإسلامية؛ ولقد تقدّم الحديث في التسخير مع بعض تفصيل في مبحث سابق؛ وثمة تفصيلاتٌ داخلية في آيات الحصّ على النظر والبصر، لا مجال لتفصيل شيء منها هنا.

(1) العقل

والعقل في أصل معناه لغة يدل معظّمه، كما يقول ابن فارس على «حُبْسَةٍ في الشيء أو ما يقارب الحُبْسَةِ، من ذلك: العقل، وهو الحابس عن ذميمة القول والفعل»⁽¹⁾، ونقل الإمام اللغوي أحمد بن فارس بن زكريا عن الأصمعي قوله: «عَقَلَ الظبي يعقل عقولاً، إذا امتنع في الجبل»، وواصل أحمد بن فارس قوله: «واعْتَقَلَ لسان فلان، إذا احتبس عن

(1) معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا، (69/4).

الكلام⁽¹⁾، وقال السمين الحلبي: «وأصل العقل: الحبس، يُقال: عقلتُ البعيرَ أعقله عقلا: قيّدته بما يحبسه عن الانبعاث»⁽²⁾.

ويظهر من المعنى اللغوي للعقل أنه يأتي بمعنى الإمساك للشيء وحبسه، بغض النظر عن مضمون خير أو شرّ في هذا الإمساك، هذا ما أراه في المعنى الأصلي للجذر (عقل).

ثم إن العقل في أصل معناه متعلق بالماديات والمحسوسات، غير أن دلالته تطوّرت إلى المعنويات، وهو أمر شائع في اللغة⁽³⁾، غير أن المعنى الأصلي للعقل بقي موجودا ولم يزل، فلا زال أهل اللغة يتحدثون أن فلانا عقل دابته، أي ربطها، وفي استخداماتنا المعاصرة نقول: اعتقل فلان، بمعنى أخذ إلى السجن، وهذا من جماليات العربية، التي لا تتطوّر في دلالاتها، غير ناسية أصول معانيها⁽⁴⁾.

إن المعنى الذي جعل للعقل فيما بعدُ تضمن دلالةً أخلاقيةً، إذ هو في نهايته إمساك للنفس عما لا يليق، أو عن ذميم القول والفعل، كما نقلته من كلام ابن فارس؛ مما يعني أن العقل انحازَ إلى معنى أخلاقي، ومعناه الأخلاقي ظاهر في دلالته على أن الذي يُسمّى العقل من أجله عقلا، هو النظر فيما يجب على الإنسان أن يفعله وما يحرم عليه فعله، فيمتنع عما يحرم، ويفعل ما يجب، وهذا هو مفهوم دلالته الأخلاقية؛ قال السمين الحلبي: «وسمّي عقل الإنسان لأنه يمنعه ويحبسه عن محذورات»⁽⁵⁾، ويقول العلامة اللغوي الأستاذ محمد المبارك رحمه الله تعالى: «ويدلّ ذلك على أن في معنى العقل عند العرب مفهوما خُلِقيا بالإضافة إلى العنصر الفكري، فهو يعقل عن المنكر أو الشر»⁽⁶⁾.

(1) المرجع نفسه، (69/4-72).

(2) عمدة الحفاظ، للسمين الحلبي، (129/3).

(3) يُنظر: فقه اللغة وخصائص العربية، للعلامة محمد المبارك، (36-37).

(4) يُنظر: المرجع نفسه، (206-211).

(5) عمدة الحفاظ، للسمين الحلبي، (129/3).

(6) فقه اللغة وخصائص العربية، للعلامة محمد المبارك، (163)، و(306).

ولما كان الإمساك عما يجب الإمساك عنه مما لا يليق بالإنسان الوقوع فيه، هو المعنى الذي اتجهت إليه كلمة العقل، وكان هذا الإمساك في حاجة إلى حجة من العلم والمعرفة والتجربة، سُمِّي هذا المعنى المانع مما لا يليق مع هذه الحجة من العلم والمعرفة: عقلا، فاكْتَسَبَ العقل معنى المعرفة، ومن هنا قال الخليل بن أحمد: «العقل نقيض الجهل»⁽¹⁾؛ إذ لا يتم للإنسان ترك ما لا يليق إلا بالمعرفة والعلم، لما يليق وما لا يليق.

إن العقل وصل هنا إلى معنى يشمل العلم والعمل معاً⁽²⁾، ولا بد أن يجمع الإنسان بين العلم والعمل حتى يسمى عاقلاً؛ قال الإمام ابن تيمية: «فالعقل لا يسمى به مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه، ولا العلم بلا عمل، بل إنما يُسمى به العلم الذي يعمل به، والعمل بالعلم»⁽³⁾.

وهكذا يكون العقل اكتسب معاني فوق معناه المجرد القاضي بالامتناع المجرد، إلى الامتناع عما لا يليق، ثم إلى الامتناع عنه بعلم ومعرفة، ثم إلى القوة العاملة المانعة عما لا يليق، والدافعة إلى ما يجب.

وجميل تعبير الدكتور ماجد عرسان الكيلاني حول الإشارات الواردة في القرآن عن القدرات العقلية، إنه يقول: «باعتبارها وظيفة من وظائف القلب، وفعلا من أفعاله التي تجري داخل الإنسان، قبل أن تتحوّل إلى ممارسات حسبيّة على أعضائه الخارجية»⁽⁴⁾، وهي رؤية تربط بين العقل والقلب والسلوك في سياق واحد.

لقد تحوّل مفهوم العقل إذن إلى تلك القوة المكونة في الإنسان، والتي من شأنها التهيؤ لقبول العلم، فهذه القوة صارت تُسمى عقلا، وذلك فيما يبدو لي، من باب تسمية الشيء

(1) ذكر قول الخليل هذا أحمد بن فارس في كتابه: معجم مقاييس اللغة، (69/4).

(2) يُنظر: مجموعة الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، (165/9).

(3) المرجع نفسه، (153/9).

(4) أهداف التربية الإسلامية، للدكتور ماجد عرسان الكيلاني، (58)، وفي كتابه مناهج التربية الإسلامية يقول: «العقل في القرآن وظيفة من وظائف القلب وليس وجودا مستقلا كما يظن البعض».

باسم محله؛ وصار العلم نفسه يسمى عقلا، وذلك من باب تسمية الشيء باسم سببه؛ قال الراغب الأصفهاني: «العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بهذه القوة عقل»⁽¹⁾؛ وقال أبو البقاء الكفوي: «والصواب ما قاله بعض المحققين، وهو أنه نور معنوي في باطن الإنسان، يُبصر به القلب المطلوب»⁽²⁾، وفقدان هذه القوة يمنع صحة التكليف، وفقدان الثانية قد يعني عدم الإيمان⁽³⁾.

هذا ما يبدو لي في تفسير انتقال كلمة (عقل) في رحلة متدرّجة، من معنى الإمساك المجرّد، إلى معنى القوة التي يملكها الإنسان، والتي تهيئه لقبول العلم، وإلى معنى العلم ذاته. هذا، ولم يأت في القرآن ذكر للعقل في آية من آياته، وإنما الذي ورد ثلاثة أمور:

الأول: ورد ذكر القلب في آيات كثيرة، وذلك في كل أحواله، من صحة ومرض وموت؛ ولقد رأى القارئ الكريم في فقرة سابقة، أن الجمهورَ يرحّون أن العقل عمل من أعمال القلب، ووظيفة من وظائفه، وسيأتي أن قوله تعالى: (أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها)، (الحج، 46)، صريح في هذا المعنى؛ وسيأتي تفصيل ذلك، وسيرى القارئ الجمع الذي أقترحه كاحتمال أجمع به بين الرأيين اللذين يتجه أحدهما إلى أن القلب هو مركز العقل، ويتجه الآخر إلى أن الدماغ هو المركز، وهو أن العقل عمل يقوم به كل من الدماغ والقلب، مستفيدا هذا الرأي من كلام أبي البقاء وابن تيمية؛ بل سيرى القارئ تخطيطة هذا الجمع المحتمل من خلال قرارات علم تشريح الدماغ، التي تؤكد أن العقل ليس في الدماغ، مما يؤكد قول الجمهور في أنه عملٌ يقوم به القلب ذاته.

وعلى كل هذا الذي سيأتي شرحه تفصيلا، يكون العقل وارداً في القرآن الكريم ضمن حديثه الغزير عن القلب، إذ العقل هو بعضُ عمل القلب، فذكرُ القلوب ذكرٌ له.

(1) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (577)، ويُنظر: عمدة الحفاظ، للسمين الحلبي، (129/3).

(2) الكليات لأبي البقاء الكفوي، (618).

(3) يُنظر: مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (578).

الأمر الثاني: كثر في القرآن الكريم ذكر مشتقات العقل، كأفعال تتجه إليها العبر والتوجيهات الربانية، وعدد مرات ورود هذا الاشتقاق في القرآن الكريم هو (59) مرة، وذلك في مناسبات شتى، كأفعال جاءت للتحضيض على التعقل، كما في قوله تعالى: (ويريكم آياته لعلكم تعقلون)، (البقرة: 73)، وقوله: (إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون)، (يوسف: 2)؛ وكأفعال منفية عن انحراف عن أمر الله سبحانه وتعالى، كما في قوله تعالى: (إن شرّ الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون)، (الأنفال: 22)، وقوله: (تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى، ذلك بأنهم قوم لا يعقلون)، (الحشر: 14)؛ وجاءت في السياق نفسه مرة واحدة، ولكن ضمن اعتراف من أهل النار أنهم كانوا لا يعقلون، وذلك في قوله تعالى: (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير)، (الملك: 10)، وهكذا تتوارد وتتكاثر اشتقاقات العقل في القرآن لتؤدي فعلها المأمول منها.

الأمر الثالث: لكن العقل ورد في القرآن الكريم بأوصاف له، ليست من اشتقاقه، وهذه الأوصاف تُعبّر عن بعض وظائف العقل؛ فمن هذه الأوصاف:

- 1- ذلك الوارد في قوله سبحانه وتعالى: (كلوا وارعوا أنعامكم، إن في ذلك لآيات لأولي النهى)، (طه: 54)، وقوله تعالى: (أفلم يهد لهم كم أهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم، إن في ذلك لآيات لأولي النهى)، (طه: 128)؛ والنهى جمع نُهيّة، «والنهيّة: العقل الناهي عن القبائح»⁽¹⁾.
- 2- وكذلك ورد ذكر العقل في القرآن بوصف آخر من أوصافه، لا يبعد عما تضمنه وصفه بالنهيّة، وهو وصفه بالحجر، أي المنع؛ قال الله تعالى: (هل في ذلك قسمٌ لذي حجر)، (الفجر: 5)، يقول الراغب الأصفهاني: «وتصوّر من

(1) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (827).

الحجر معنى المنع، لما يحصل فيه، فليل للعقل حجر، لكون الإنسان في منع منه مما تدعو إليه نفسه⁽¹⁾.

3- وكذلك ورد في القرآن الكريم ذكر العقل بوصفٍ ثالث له، وهو أنه الحلم، وهذا على بعض التفاسير التي تفسر هذه المفردة القرآنية بمعنى العقل، رغم أن أصل معناها على ما ذكره ابن فارس هو: «ترك العجلة»، فهو: «خلاف الطيش»⁽²⁾، وعلى ما ذكره الراغب الأصفهاني هو: «ضبط النفس والطبع عن هيجان الغضب»⁽³⁾، ثم قال الراغب: «وليس الحلم في الحقيقة هو العقل، ولكن فسروه بذلك لكونه من مسببات العقل»، ولكن السمين الحلبي⁽⁴⁾، وهو عالم لغوي بل إمام في اللغة، يأبى ما رفضه بعض أهل اللغة من أن الحلم هو العقل، بل يصرّ أنه في بعض معانيه هو العقل فعلا، واستند على قول حسان بن ثابت:

لا عيبَ بالقومِ من طولٍ ومن عِظَمِ جسمِ الجمالِ⁽⁵⁾ وأحلامِ العصافيرِ

ولقد جاء العقل في القرآن مذكورا بوصف الحلم في قوله تعالى: (أم تأمرهم أحلامهم بهذا أم هم قومٌ طاغون)، (الطور: 32)، ولربما يصح تفسير أكثر من آية ورد فيها اشتقاق الحلم بالعقل.

ولعل ما نقلته عن أئمة اللغة من أصل معنى النهى والحجر، ولعل ما ذكرته عن الراغب من رأيه بأن الحلم ليس العقل في أصله إن صح رأي الراغب، لعل كل ذلك يُذكرنا بما قد سطرناه نقلا عن أئمة اللغة من أن العقل نفسه لا يعود في

(1) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (220).

(2) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (93/2).

(3) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (253).

(4) في كتابه عمدة الحفاظ، (516/1).

(5) ذكر الدكتور محمد التونجي محقق عمدة الحفاظ أن بعض النسخ ذكرت: البغال بدل الجمال.

معناه أصلا على العلم أو القوة العلمية في الإنسان، وإن كان العلم هو منتهى معنى العقل في حركة اللغة وتطورها، مع ما يلزمه من الإرادة والخلق؛ أقول: هذا يذكرنا بما سطرناه من أن أصل معنى العقل لا يعود إلى العلم في اللغة، وإنما على حبس الإنسان عما لا يليق، وهذا شبيه بمعنى الحلم والنهي والحجر، الذي هو ضبط النفس عن هيجان الغضب، أو هو منع لها أو نهي لها، وذلك عما لا يليق في معنيي النهي والحجر، وهو كذلك في معنى الحلم في تقديري، إذ لا بد للعقل من الغضب حين لا يليق إلا هو! وهذه معاني أخلاقية بالجملة، فلما ذكر الحلم والنهي والحجر بمعنى العقل، أوصلنا هذا إلى ذلك المعنى الذي يريد به الله تعالى من العقل والحلم والنهي والحجر، وهو: العلم والخلق الضابط، على معنى أن العقل الإرادي المانع مما لا يليق لا يكون إلا بالعلم الصحيح.

4- وورد في القرآن الكريم ستة عشر مرة ذكر اللب، وذلك بصيغة الجمع فقط، وذلك كقوله تعالى: (وتزودوا فإن خير الزاد التقوى، وأنقون يا أولي الأبواب)، (البقرة: 197)، وكما يقول الراغب الأصفهاني: «اللب: العقل الخالص من الشوائب»⁽¹⁾.

وكأن اللب أيضا مقرّ التذكّر في عقل الإنسان، إذ جاءت الآيات تذكر اللب في إطار التحضيض على التذكّر.

إنني أقصد من كل ذلك أن أبين أن العقل المذكور في القرآن الكريم، وذلك بأوصاف له، أو بخلوصه من الشوائب؛ هذا غير ما ذكرته في الأمرين الأول والثاني من شمول ذكر القلب للعقل، على اعتباره وظيفة من وظائفه، وعلى ذكر مشتقات العقل، لتجعله في حركة دائمة.

(1) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (733).

(2) العقل بين القلب والدماغ

ولقد كنتُ ذكرتُ أن العقل في القلب، أو هو عمل القلب، وهو ما ذكرتُ أنه رأي الجمهور، وذلك لدلالة النصوص عليه فيما قالوا، والتي منها قوله تعالى: (لهم قلوب لا يفقهون بها)، (الأعراف: 179)، والفقهاء لغة هو الفهم، وهو معنى قريب جدا من العلم الذي يأتي العقل تسمية له؛ وقد جعل الله هذا الفهم، أي الفقه، من عمل القلب، وذلك حسب الآية التي نحن بصددتها، والتي تصف الكافرين بأنهم لا يفقهون بقلوبهم.

ويدعم هذا الرأي قولُ تعالى: (أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها)، (الحج: 46)، وهذه صريحة في أن العقل وظيفة يقوم بها القلب؛ ويدعم رأي الجمهور أيضا قوله تعالى: (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها)، (محمد: 24)؛ والتدبرُ عمل عقلي، والآية تصرّح أن هذا العمل العقلي لم يقم القلب به، لأن الأقفال منعت من هذه الفاعلية.

وكون القلب هو مكان العقل، هو ما نصّ عليه الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي الذي قال: «اعلم أن محل العلم هو القلب»⁽¹⁾، وقال: «فالقلب جار مجرى العين، وغريزة العقل فيه جارية مجرى قوة البصر في العين»⁽²⁾، ويقول الإمام البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه: «وأن المعرفة فعل القلب»⁽³⁾؛ وهو الرأي الذي يفهم من تعريف أبي البقاء الكفوي للعقل في كليته، فقد وصفه بأنه النور الذي يُبصر به القلب المطلوب⁽⁴⁾.

(1) إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، (18/3).

(2) المرجع نفسه، (24/3).

(3) صحيح البخاري مع فتح الباري للحافظ ابن حجر، (88/1).

(4) الكليات لأبي البقاء الكفوي، (618).

وذكر الحافظ ابن حجر عند شرحه لحديث: (ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله..)، أنه يُستدلُّ به على أن العقل في القلب⁽¹⁾؛ ووجه الدلالة في تقديري أن تعليق فساد الجسد أو صلاحه بصلاح القلب أو فساده، مُشعر أن القلب يملك أصل المعرفة القاضية بالخير، أو يفقدها، وهذا معنى العقل وجوداً أو زوالاً.

ويُفهم من كلام الإمام النووي عند شرحه للحديث نفسه ما يدلُّ على أن مسألة مكان العقل مسألة متداولة في الخلافات الفقهية عند علماء المسلمين، قال النووي: «واحتج جماعة على أن العقل في القلب لا في الرأس، وفيه خلاف مشهور، مذهب أصحابنا وجمهير المتكلمين أنه في القلب، وقال أبو حنيفة إنه في الرأس»⁽²⁾، وذكر الإمام ابن تيمية أن القول بأن العقل في الدماغ منسوب إلى الإمام أحمد⁽³⁾، ونسب أبو البقاء الكفوي قول أبي حنيفة إلى جماعة من الأطباء أيضاً، لكنه نسب قول الشافعي إلى أكثر المتكلمين⁽⁴⁾، كما قال النووي؛ ونسب شهاب الدين القرافي أحد كبار أئمة المالكية إلى الفقيه عبد الملك من المالكية أن العقل في الدماغ⁽⁵⁾.

وذكر شهاب الدين القرافي أن النية محلُّها القلب، ثم قال عن القلب: «لأنه محل العقل والعلم والإرادة والميل والنفرة والاعتقاد»⁽⁶⁾، ونسب قوله هذا إلى الإمام مالك رضي الله عنه، ونقل القرافي عن الإمام المازري أحد أئمة الحديث والفقهاء من المالكية قوله:

(1) فتح الباري للحافظ ابن حجر، (1/156).

(2) شرح النووي على صحيح مسلم، (6/108-109).

(3) مجموعة الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، (9/162).

(4) الكليات لأبي البقاء الكفوي، (619).

(5) الذخيرة، لشهاب الدين القرافي، (1/240).

(6) المرجع نفسه، (1/240).

«أكثر المتشرّعين وأقلّ أهل الفلسفة على أن النية في القلب، وأقلّ المتشرّعين وأكثر الفلاسفة على أنها في الدماغ»⁽¹⁾.

ثم لقد ذكر أبو البقاء قولاً ثالثاً لم ينسبه لأحد، وهو أن العقل مشتركٌ بين القلب والدماغ⁽²⁾.

ولسنا في حاجة إلى الوقوف طويلاً عند تحديد مكان العقل، غير أن ما نقلته عن أبي البقاء في كليّاته دون أن ينسبه لأحد، واعتبره قولاً ثالثاً، وهو أن العقل مفهوم مشترك بين القلب والدماغ، أو وظيفة مشتركة بينهما؛ إن هذا يفتح لنا أفقاً ينتظر علم تشريح الدماغ ليقول قوله فيه؛ ويؤيد هذه الرؤية ما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى عن جماعة من أصحاب الإمام أحمد رضي الله عنه أن «أصل العقل في القلب، فإذا كمل انتهى إلى الدماغ»⁽³⁾، ويظهر أن ابن تيمية رجّح هذا القول، فقد ذكر أن الاتصاف بالعقل متعلق بالقلب والدماغ، ثم قال: «لكن مبدأ الفكر والنظر في الدماغ، ومبدأ الإرادة في القلب»⁽⁴⁾.

هذا القول يصلح في تقديري للنظر، فليست المسألة من قطيعات الدين التي مُنع من الاجتهاد فيها، وإنما هي من تلك المسائل التي يصلح فيها الاجتهاد، ويُسمح فيها بالخطأ في الاجتهاد، ويُنتظر فيها قول علم التشريح، وتحديد علم تشريح الدماغ. وأطرح هنا رؤيةً توفيقيةً ممكنةً، ليس من شرطٍ أنني آخذ بها، غير أنني أطرحها لصلوحها للنظر فحسب..

(1) المرجع نفسه، (241/1).

(2) الكليات لأبي البقاء الكفوي، (619).

(3) مجموعة الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، (162/9).

(4) المرجع نفسه، (162/9).

إن القرآن حينما نسب العقل إلى القلب لم يقصد حصره في القلب؛ وإنما هو تحدّث عن عمل يقوم به القلب هو التعقل والتفكّه، وفرقاً في التعبير بين أن يتحدث عن عمل يقوم به القلب هو التعقل، وبين أن يحصر هذا التعقل في القلب وحده..

ولقد قدّمتُ أن العقل في أصل معناه اللغوي يتضمن معنى منع الإنسان من فعل ما لا يليق، أو اعتقاد ما لا دليل عليه، وأن لكلمة (عقل) في اللغة رحلةً استحكّت بها تراكم تجربة اللغة وخبرتها وحركتها مع الإنسان، فاستفاد العقل المعاني التي ذكرتها.

ولما نسب القرآن الكريم العقل وأفعاله إلى القلب، فإن هذا يفهم في إطار ما أوضحته من أن القلب مقرّ الإرادة البشرية، فوصف القلب بما يفهم أنه يعمل عمل العقل، يأتي في إطار وظيفته المقرّرة للإرادة، فهو المقرّ الذي يتحدّد بداخله أن يفعل الإنسان فعلاً ما أو لا يفعله، من هنا جاء وصف القلب بأنه يعمل أعمالاً سماها القرآن الكريم عقلاً، على اعتبار أنه يقرّر القرار، ويوجّه الفعل، مما يدعو الإنسان إلى التعقل، أي ألا يفعل شيئاً يباهه مركز الإرادة، هذا في حال استنارته بضوء المعرفة، وهو ما يسمح به التعبير اللغوي لكلمة عقل، كما كنتُ نقلته عن أئمة اللغة، الذين ذكروا من معناه: منع الإنسان نفسه عما لا يليق.

وهذا لا يمنع إمكانية أن يشارك الدماغ بهذه المهمة، ذلك أنه إذا كانت مسألة التفكير مسألة دماغية بحتة، وإذا كان القرار الإراديّ مسألة قلبية بحتة، فإنه لا مانع من أن يكون التعقل قراراً دماغياً وقلبياً معاً.

فالعقل على هذا ذو قسمين: الأول: إراديّ ومقرّهُ القلب؛ والثاني: علميّ ومقرّهُ الدماغ، لكن هذا قد يخالف ما ذكرته من نسبة العقل العلمي إلى القلب، وذلك في قوله تعالى: (أم على قلوب أفعالها)؛ والجواب يدور حول أحد احتمالين: الأول: أن تكون قوّة ما تُسمّى التدبّر الإرادي، ومقرّهُ القلب؛ والثاني: أن يكون القلب مقرّ العلم والإرادة معاً، وهو ما يرحّحه جمهور العلماء؛ هذا ما يبدو لي، ولا أرى المسألة انتهت مباحثها، بل ستتقدّم أقلام وعلوم لتقول قولها الذي سنصغي له جيداً؛ والله تعالى أعلم.

وأذكر القارئ الكريم: هذا الذي قدمته ووصفته بأنه رؤية توفيقية بين القول إن العقل في الدماغ، والقول إنه في القلب، إنما يعبر فحسب عن رؤية ممكنة، دونما اشتراط أن تكون هي رؤيتي التي أتيناها، إذ الفقرة التالية ستؤكد قول الجمهور في أن العقل ليس في الدماغ، مما يخطفني أحيـرا من تلك الرؤية التوفيقية المحتملة.

(3) علم تشريح الدماغ: الدماغ لا يعقل

هذا الذي أفدّمه من تبسيط مسألة مكان العقل، هل هو في الدماغ أو القلب، وما قدّمته من رؤية توفيقية بين القولين، صادف ما يرفضه من البحوث العلمية التجريبية المعاصرة، من قبل أخصائيين مشهود لهم، وأراني بعد أن أنقل ما سيقروّه القارئ الكريم عن أحد هؤلاء الأخصائيين، مشدودا إلى رأي جمهور العلماء القائلين: إن العقل ليس في الدماغ.

فلقد أفادت بحوث طبية معاصرة ما يمكن أن يصرف النظر عن صحة القول بأن الدماغ هو مكان العقل، فقد نقل الطبيب الدكتور أحمد شوقي إبراهيم في موسوعته: الإعجاز العلمي في الحديث النبوي ما ذكره جراح المخّ وعالم الأعصاب الدكتور ويلدر بنفيلد من أنه دُهِش كثيرا عندما اكتشف أنه أيّا كان قدر المادة التي يستخلصها من المخّ، فإن ذلك لا يؤثر على قدرة المريض العقلية⁽¹⁾.

هذا يدعونا إلى مزيد النظر في إنجازات هذا العالم الكبير، أعني بنفيلد، الذي بدأ أبحاثه في الثلاثينيات من القرن العشرين على الإنسان في حالة وعيه، لا على المخدّرين،

(1) موسوعة الإعجاز العلمي في الحديث النبوي، للدكتور الطبيب أحمد شوقي إبراهيم، (119/2)؛ ط 3 دار نهضة مصر، 2005م.

ولا على الحيوانات، ونشر أبحاثه هذه عام 1975م في كتابه: لغز العقل (The Mystery of Mind)⁽¹⁾.

يقول أغروس وستانسيو في كتابهما العلم في منظوره الجديد: «وباستخدام أساليب المراقبة، وتعني إدخال ألكترود كهربائي، وتنبيه مراكز الدماغ المختلفة، استطاع بنفيلد أن يرسم خريطةً كاملةً تبين مناطق الدماغ المسؤولة عن النطق والحركة وجميع الحواس الداخلية والخارجية، غير أنه لم يكن في المستطاع تحديد موقع العقل والإرادة في أي جزء من الدماغ، فالدماغ هو مقرُّ الإحساس والذاكرة والعواطف والقدرة على الحركة، لكنّه فيما يبدو: ليس مقرُّ العقل والإرادة»⁽²⁾.

وهذا الكلام لعالم كبير، وهو ليس من أهل الاطلاع على الدراسات القرآنية، أو على مذاهب أهل العلم الشرعي في مسألة مكان العقل، وهو في كلامه الذي نقلناه، يؤكد أن الدماغ ليس هو مقرُّ العقل، مما يدفعنا دفعا إلى اعتبار ما فهمه جمهور الأئمة من نصوص الشرع أن العقل ليس دماغياً المقرُّ، بل هم أضافوا إضافة أخرى، وذلك بتحديدهم مقرُّ العقل في القلب تحديداً وتأكيذاً.

ويُشبهه الدكتور بنفيلد الدماغ بالحاسبة الألكترونية في حاجتها إلى قوّة ذات قدرة على الفهم، إذ الدماغ حسب سياق كلامه ليس قادراً على الفهم، والحاسبة الألكترونية ليست قادرة على أن ترمج ذاتها بذاتها، بل لا بدّ من قوّةٍ أخرى تبرمجها، يقول ونفيلد: «إن الحاسبة الألكترونية، والدماغ كذلك، لا بدّ أن تبرمجها قوّة قادرة على الفهم المستقل»⁽³⁾.

(1) التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، للدكتور محمد عز الدين توفيق، (132-133).

(2) العلم في منظوره الجديد، لأغروس وستانسيو، (68)، نقلا عن: التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، للدكتور محمد عز الدين توفيق، (133).

(3) العلم في منظوره الجديد، لأغروس وستانسيو، (42)، نقلا عن: التأصيل الإسلامي

للدراستات النفسية، للدكتور محمد عز الدين توفيق، (134).

إن الدماغ مادّةٌ تقدر على السيطرة فسيولوجيا على البدن، مع ملاحظة أنه مواجهةٌ بقرار العقل، حينما يقرّر عدم الاستجابة للدماغ، مما يعني أن العقل ليس في الدماغ، وفي الفقرة التالية تفصيل هامٌّ آخر.

(4) الدماغ ملكٌ تحت إمرة القلب

وهو عنوان يملك كثيرا من المصدقية في تقديري، فالدماغُ ملك الجسد، غير أنه قاصرٌ أمام سلطة القلب، بما يملك من قوّة عقلية باهرة، تقدر على الخيلولة دون كثير من تحكّكات الدماغ إذا شاءت! كما سيرى قارئى العزيز، مما سيدعم قول جمهور أهل العلم الشرعي في أن العقل ليس في الدماغ.

ونحن هنا نلجأ إلى العلم، ونتركه يقول ما عنده، وذلك استجابة للتوجيهات القرآنية ذاتها، التي تدعو إلى احترام العلم والتخصّص؛ هذا، ويرفض الدكتور ماجد عرسان الكيلاني الاقتصار على القرآن الكريم والحديث الشريف والاشتقاقات اللغوية للاستدلال بها على القدرات العقلية، بل يرى أنه يجب «الاسترشاد بالإشارات القرآنية العامة كمقدمة توجّه إلى ضرورة قيام المختصين بالتجارب العملية التي تهدف إلى الوقوف على القدرات العقلية..»⁽¹⁾، ولقد قدّمتُ شيئا من هذا قريبا، وسيرى القارئ الكريم بعض هذه التجارب والدراسات الحديثة المتعلقة بالعقل وقدراته، وما سوى ذلك من متعلقاته، فيما هو آتٍ..

فقفزا عن المذهب المادّي الإلحادي المُغرق في إلحاده ومادّيته، والذي لم يتصوّر أن شيئا ما اسمه عقل، «إلا إذا كانت هذه الكلمة تعني الدماغ المادّي»⁽²⁾، الذي حمّله كلُّ منا

(1) أهداف التربية الإسلامية، للدكتور ماجد عرسان الكيلاني، (60).

(2) أرجو الانتباه إلى أن هذا القول الماركسي بعيد جدّ البعد عن قول الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، وبعض أئمة المسلمين القاضي بأن العقل في الدماغ، وكنتُ قد ذكرته في فقرة سابقة؛ ذلك أن قول أبي حنيفة ومن وافقه من أهل العلم الشرعي لا يعني أن العقل هو ذاته الدماغ، بل هم يرون أن

داخل مجتمه، كما يقولون بأن ما نسميه عقلاً مفكراً، ما هو إلا انعكاسات وترجمات للتغيّرات الدقيقة في كيمياء الدماغ، ونبضاته العصبية الكيموكهربائية⁽¹⁾؛ قفزا عن هذا الإسفاف والابتذال المادّي البحت، لإخفاقه في تصوّر الإنسان، وحصره الإنسان في دوائر ماديّة بحتة، ألغت عواطفه وإرادته أيما إلغاء، أوّد مواصلة حديث مسبوق بكثير من المباحث..

إن المادّيين يستندون على إسفافهم هذا بقولهم إن تلف شيء من الدماغ يؤدّي إلى تبدّل وتغيير في شخصيّة الإنسان وأفكاره؛ غير أن البحوث المعاصرة أجبرت هذه الرؤية التي جعلت العقل هو نفسه الدماغ على التراجع من مدارس العلم والمعرفة، إلى أساطير وخرافات القاصرين.

إن عالم الأعصاب المشهور جون أكسلز (John Eccles) أكّد من خلال بحوثه التي نال عليها جائزة نوبل، «أنه لا يمكن تفسير المعلومات التي توصل إليها الباحثون عن نشاط الدماغ الإنساني والجهاز العصبي إلا بوجود عقل أو نفس مُدرّكة، تحكم النشاط العصبي والسلوكي للإنسان»⁽²⁾، وضرب أكسلز (Eccles) على ذلك مثالا في غاية الأهمية والوضوح، ومثاله يدور حول ما ذكره «من أننا لو استشرنا جزءاً محدداً من دماغ الإنسان كهربائياً، فسوف تتحرّك يده مثلاً، وبشكل تلقائي، فإذا أمرته ألا يُحرّك

العقل قوّة معنوية مقرّها الدماغ، وشتان بين القولين.

أما منشأ القول الماركسي إن العقل هو ذاته الدماغ، فهو إنكار أصحابه أي شيء غير مادّي في الإنسان، بل عندهم أن التفكير ليس أكثر من انعكاس الواقع المادّي على الدماغ، الذي هو مادّة أيضاً، بل هم يرون أن المادّة سبقت الفكر في الوجود كلّها، وأنه ليس في قصة المنشأ سوى مصادفةً أنشأت المادّة وقوانينها، التي هي قوانين المادّة فحسب.

فشتان إذن بين قول الإمام أبي حنيفة المؤمن بالخلق الرباني للكون والإنسان، وبين قول هؤلاء المادّيين، شتان بين القولين في منشأ كل منهما وفي جوهره.

(1) التفكير من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك البدرى، (25).

(2) المرجع نفسه، (26).

هذه اليد مع استمرارك في استثارة الدماغ، ويُمكن أن يحدث هذا تجريبياً، فسوف يحاول إيقاف حركتها بيده الأخرى، ويتساءل هذا العالم هنا: عن من هو الذي حرّك هذه اليد، ومن هو الذي حاول إمساكها ومنعها من الحركة؟ ويُجيب: بأن الدماغ يُحرّكها، والعقل يحاول إمساكها⁽¹⁾، وعوداً بسيطاً إلى الحديث في مقرّ العقل: لو كان العقل في الدماغ، فهل يستطيع الدماغ معاندة ذاته، فيصدر أمراً، ويُصدر في الوقت ذاته ضده، ثم تخرج اليد عن طاعة أحد الأمرين، لتطيع الآخر؟!

ولا بد أن القارئ الكريم يذكر ما نقلته عن جرّاح المخّ الدكتور ويلدر بنفيلد من أنه دُهِش كثيراً عندما اكتشف أنه أيّاً كان قدر المادة التي يستخلصها من المخّ، فإن ذلك لا يؤثر على قدرة المريض العقلية⁽²⁾.

ويقول هذا العالم بنفيلد، وهو المتخصّص بالأعصاب، وهو جرّاح المخّ الشهير: ليس في قشرة الدماغ أي مكانٍ يستطيع التنبؤ الكهربائي فيه أن يجعل المريض يعتقد أو يقرّر شيئاً، فالألكترود يستطيع أن يجعل جزءاً من الجسم يتحرّك، لكنه لا يستطيع أن يجعل الإنسان يريد أن يُحرّك هذا الجزء من جسمه، بعبارة أخرى: لا يستطيع أن يُكره الإرادة⁽³⁾.

هذا رغم أن بنفيلد بدأ حياته العلمية وهو يؤكّد أن جميع ظواهر الحياة ذات مرجعية بيولوجية فحسب، فإذا بأبحاثه التي امتدّت لعشرات السنين تؤكّد أن بيولوجيا الدماغ لا تملك القدرة على تعقل الحياة..

(1) التفكّر من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك البدرى، (26).

(2) موسوعة الإعجاز العلمي في الحديث النبوي، للدكتور الطبيب أحمد شوقي إبراهيم، (119/2)؛ ط 3 دار نهضة مصر، 2005م.

(3) العلم في منظوره الجديد، لأغروس وستانسو، (39)، نقلاً عن: التأصيل الإسلامي

للدراستات النفسية، للدكتور محمد عز الدين توفيق، (133).

يقول بنفيلد: «طوال حياتي العلمية سعيتُ جاهداً، كغيري من العلماء، إلى إثبات أن الدماغَ يفسّر العقل»⁽¹⁾، لكنه انتهى إلى خلاف ذلك..

لقد وجد أن العقل هو الذي يراقب الحياة ويوجّهها في آنٍ واحدٍ معاً، وليس الدماغ.

بل هو يستنتج أن العقل والإرادة غير خاضعين لقانون تحلل الأجساد الميتة، دماغاً كانت أو أيّ عضوٍ آخر، إذ العقل والإرادة خارج نطاق المادة التي تقع تحت طائلة التحلل، بل يقرّر أن العلم استطاع الوصول إلى مستوى تأكيد وجود الروح ذاتها، وعليه، فإن بنفيلد يعلن قائلاً: «يا له من أمرٍ مثيرٍ إذن، أن نكتشف أن العلم يستطيع أن يؤمن عن حقٍّ بوجود الروح، وإذا كان العقل والإرادة غير مادّيين، فلا شك أن هاتين الملكتين على حدّ تعبير إيكلس: لا تخضعان بالموت للتحلل الذي يطرأ على الجسم والدماغ كليهما»⁽²⁾.

إن شأن الدماغ أن يملك فسيولوجيا الإنسان، وهو مع ذلك واقعٌ في أحيانٍ كثيرة تحت سيطرة الإرادة الإنسانية ذات المقرّ القلبي، فالدماغ على هذا ملكٌ، ولكن تحت سلطة القلب، بقوته الإرادية والعقلية معاً.

فالعقل موجودٌ في القرار الإرادي القادر على إلزام الأعضاء أكثر من إلزام الدماغ لها.

وبالمناسبة: فما الذي بين المادّيين وبين العقل حتى ينكروه؟!

(1) العلم في منظوره الجديد، لأغروس وستانسو، (43)، نقلاً عن: التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، للدكتور محمد عز الدين توفيق، (133-134).

(2) العلم في منظوره الجديد، لأغروس وستانسو، (42)، نقلاً عن: التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، للدكتور محمد عز الدين توفيق، (134).

المبحث الخامس: بين الفؤاد والعقل الباطن

ولا بد أن أُلقي الأضواء على مسألة العقل الباطن، باعتباره متمثلاً وجوداً وحركةً في دائرة الفؤاد، وسيرى القارئ الكريم أنني بعد تهذيب فكرة العقل الباطن، وبعد رفض انحصار محتوياتها في المكبوتات والأحقاد والعقد النفسية، كما هي رؤية فرويد؛ بل بعد مناقشة كَوْن هذه المعاني من محتويات العقل الباطن؛ سيرى القارئ الكريم أنني أؤكد بعد هذا التهذيب للفكرة، أن العقل الباطن يتمثل في الفؤاد، فهو موطنه، وهو مركز حركته؛ وعليه، فالحديث عن العقل الباطن، هو في وجه من وجوهه حديث عن الفؤاد، الذي هو الدائرة الأعمق من دوائر النفس البشرية، مما يبرّر جعل الحديث فيه بعد تعريفات الدوائر النفسية الواردة في القرآن الكريم.

غير أنني سأنتهي إلى اقتراحات جديدة بخصوص العقل الباطن، سيرها القارئ قريباً إن شاء الله تعالى؛ ثم إنه لا بد من مدخل لحديثي هنا، أمرّ على جسره لأدخل الموضوع برُمَّته، ولقد وجب الحديث قليلاً عن فرويد، فهو المشهور باكتشافه فكرة العقل الباطن..

إن فرويد (Sigmund Freud)، صاحب التأثير الكبير على علم النفس، والذي يراه البعض الأب الروحي لعلم النفس بحق⁽¹⁾، هو الذي اشتهر بفكرة العقل الباطن واللاشعور، الذي يحمل مضمونه الأكبر متمثلاً في الجنس والعدوان⁽²⁾؛ وباللاشعور ينقاد الإنسان في كثير من تصرفاته⁽³⁾، وسيطرَ الجنس سيطرة تامة على فكر فرويد وعلقه، حتى إن كل كتبه تدور حول الغريزة الجنسية، فهي مدار الحياة عنده⁽⁴⁾؛ والغريب أنه استخرج

(1) المدخل إلى علم النفس، للأستاذين الدكتورين عبد الرحمن عدس ومحي الدين توك، (33).

(2) أصول علم النفس، للدكتور أحمد عزّت راجح، (474)، والإسلام والتحليل النفسي عند فرويد، للدكتور أحمد السيد علي رمضان، (31، 46).

(3) علم النفس في حياتنا اليومية، للدكتور محمد عثمان نجاتي، (94-95).

(4) الإنسان بين المادية والإسلام، لمحمد قطب، (167)، ويُنظر: علم النفس في حياتنا اليومية،

رؤاه هذه من محيط المرضى الشاذين الذي كانوا يزورون عيادته ليتلقوا منه العلاج، قال في كتابه تفسير الأحلام: «إن دراساته كلها تقع في محيط الشواذ»⁽¹⁾، والأغرب أنه عمّم هذه الرؤى على البشر أجمعين، فكيف يصلح أن تُستخرج النظريات من المرضى لتعمّم على الأصحاء، إلا إن كان الطيب نفسه مريضاً؟!

لقد كان فرويد تلميذاً لمدة عام للدكتور شاركو (Charcot)، ذلك الطبيب العصبي المشهور الذي سمع منه فرويد تأكيده أنه في حالة من حالات الأمراض العصبية، لا بد من وجود اضطرابات في الحياة الجنسية للمريض، وهي دائمة الوجود شريطة التعمّق الكافي في أمرها، ولقد اندهش فرويد جداً لهذا التأكيد، وتساءل: لِمَ لا يستفيد أستاذه شاركو من هذه الحقيقة في نظريته وعلاجه؟ قال الدكتور فاخر عاقل: «ولقد قَبِعَ هذا السؤال في ذهن فرويد، إلى أن أتى أكله فيما بعد»⁽²⁾.

وإذا سمح لنا فرويد أن نعلّق على تساؤله عن سبب عدم استفادة أستاذه شاركو من تلك التي سماها: حقيقة، فإننا نقول محلّين تساؤله تحليلاً نفسياً: إنه صادف في رؤية أستاذه عن تلك الاضطرابات الجنسية في المريض المجذبا داخليا في ذاته، يؤكّد إصابته هو بمثل هذه الاضطرابات، مما يجعل إمكانية أن يكون فرويد ذاته مريضاً بحالة عصبية وارداً؛ أو لعلنا نقول: إن فرويد كان في غاية الاندفاع الجنسي، بحيث كان يستهويه أي ذكر للجنس، كما هي حالة بعض الناس، ممن أخذهم الجنس إلى أوديته السحيفة دونما انضباط، فألقاهم فيها، ثم لم يستطيعوا الخروج، أو لم يريدوا الخروج أصلاً!

إن تلك الفكرة التي سمعها فرويد من أستاذه شاركو، فدفعته إلى هذا السؤال الذي قبع في رأسه منذ ذلك الحين، هي التي أدّت متعاونة مع ما في نفسه من اندفاع جنسي، ومن التناذ بالحديث في الجنس، إلى إبداع ما أبدع.

للدكتور محمد عثمان نجاتي، (333، 337).

(1) نقلاً عن: الإنسان بين المادية والإسلام، (27).

(2) مدارس علم النفس، للدكتور فاخر عاقل، (175).

لقد طلع فرويد على الغرب بقفاه المريض، فظن الغرب القفا وجها وسيما، وعقلا حكيما، فأتبعوه؛ وليست المشكلة في مرض المتبوع فحسب، بل في مرض التابع أيضا! وليس غريبا أن نرى المجتمع الغربي برُمته قاعدا قعدة المسحور المبهور على قفاه، فاغراً فاه، منفرجة شفتاه، يهتزّ منه طرفاه، إعجابا وانشداداً لرؤى فرويد، وانهارا بما فتحه من ألوان اللذة السارحة بلا انضباط؛ كلٌّ منهم ينتظر له حصّة أدمّ وأوسم؛ ليس غريبا أن نرى الغرب على هذه الشاكلة، فما دام فرويد قد كشف عن حقيقة النفس البشرية! فلماذا يحتبّون؟ لقد قاد فرويدُ الغربَ كلّهُ، حتى عدّته مجلة لوك (Look) الأمريكية أحد العشرين الذين صاغوا القرن العشرين برُمته⁽¹⁾، ويقول عنه المؤرخ الأمريكي أ. كارجيل: «لقد كان مذهب سيجموند فرويد من بين جميع المذاهب في أمريكا أكثرها تأثيرا وأهمية بالطبع، وقد أدّت زيارته في عام 1909م إلى حدوث زلزال في الرأي العام»⁽²⁾.

إن فرويد من أبناء الغرب الشرعيين، والغرب مفتخر به، فهو منه بدء، ومن هواء مناخه تنفس؛ وعليه إذن فليُلقَ أخلاله الفكرية والنفسية، وعليه فليُصَبَّ فضلات انحرافه العلمي والنفسي؛ فما شأننا إذن به حتى تحمل رؤوس المثقفين المتغربين صهاريج هذه الفضلات في أدمغتهم، لتلقيها في بلادنا؟!!

ثم رغم أننا لسنا ممن ينهزمون أمام ما يطّيح به أصحاب الرؤى مما ألقّت به نفوسهم على صفحات البحث، فأدّوا أو لم يؤدّوا خدمةً للفكر البشري؛ رغم ذلك فنحن لا نقف وقفة المتوجّس الخائف مما أبدعته أقاليمهم في مجالات الحياة، ومنها المجالات النفسية؛ ومنها فكرة العقل الباطن واللاشعور تحديدا.

وأنا حينما اطّلت على فكرة العقل الباطن، سواءً مما يدور في التفكير الفرويدي، أو مما يدور في التفكير المستفيد من طروحات فرويد، دونما أخذٍ بكل ما قال حولها؛ أقول:

(1) الإنسان بين المادية والإسلام، لمحمد قطب، (45).

(2) نقلا عن مقال: علماء النفس المسلمون في جُحر الضّب، للدكتور مالك البديري، نشرت

الحلقة الأولى منه مجلة المسلم المعاصر في عددها (15) عام 1978م.

أنا حينما أطلعت على هذه الفكرة وجدتُ فيها عقليةً فذةً استطاعت أن تكتشف عبر الاستبطان ما تعجز عنه مخابر التجريب من الذات الداخلية الإنسانية، وهذا يعدُّ بحقَّ في صالح فرويد، المكتشف المشهور للعقل الباطن وللشعور؛ ولن تمنعني يهودية فرويد، أو انتماءه الغربي من القول: إن اكتشافه هذا فذٌّ يستحقُّ به الإشادة؛ غير أن إشاراتي هذه به لن تمنعني من القول: إنه لو اكتشف فحسبُ لكان خيرا له، لكنه اكتشف وعاءً فمأله بما نستطيع أن نقول: إنه أهواء نفسه، أو شذوذ نفسه، معذرة فرويد: **قد يكون الذكي شاذًّا، ولربما استخدم ذكائه لصالح شذوذه!**

إنني هنا سأحرر رؤية أنطلق بها من أصولنا وتراثنا حول مسألة العقل الباطن والشعور، والله المسؤول أن يأخذ بأيدينا إلى الحق المبين.

وأخيرا: إن مناسبة هذا المبحث للفصل الذي نحن فيه هي كونه يتحدث في موضوع ذي صلةٍ أساسية بالفؤاد، كدائرة نفسية تحدت فيها بشيء من التفصيل، وكونه يدور حول معانٍ قادرة على تحديد السلوك تتخذ من الداخل البشري مقرا لها.

(1) العقل الباطن

هذا، وليس العقل الباطن عقلا آخر يغير العقل الظاهر، وإنما هما مجالان يعمل من خلالهما الداخل البشري، أحدهما يختار الفكرة والعقيدة بحرية تامة، وهو العقل الواعي، أو العقل الظاهر؛ وأما الثاني، وهو العقل الباطن أو اللاواعي⁽¹⁾، وهو نفسه الذي يُطلق عليه:

(1) وهو ما يطلقون عليه في علم النفس أيضا: اللاشعور، والعقل المستتر، والمتخفي؛ ويقابله عند فرويد: العقل الواعي، كطبقة أولى من طبقات العقل، يلي العقل الواعي عنده: ما قبل الشعور، ثم الطبقة الأعمق وهي طبقة اللاشعور؛ ولا يمنعنا من الاستفادة منه شيء، ما دام الموضوع الذي نستفيد منه غير مناقض لأصولنا؛ ذلك أن موقفنا من أفكار الإنسان أي إنسان، ليس الرفض والا القبول المطلقين، وإنما التمحيص وأخذ ما يمكن أن يكون صالحا موافقا للحق، متناغما مع إنسانية الإنسان، وذلك وفق قرارات العقل والشرع نفسهما.

اللاشعور⁽¹⁾، فهو يُخزّن ما اختاره العقل الظاهر، وهو قادر على طبع السلوك بطابع ما أُلقي فيه بواسطة العقل الظاهر أو الواعي.

ويظهر أن فكرة العقل الباطن في علم النفس لم تعد ملتزمة التزاما تاما بمضمونه الفرويدي، بل ثمة كتبٌ ودراسات تتحدث عن العقل الباطن بمنطق آخر، هو منطق تطوير الشخصية، من خلال مزايا مستقرة في باطن الإنسان، من شأنها أن تكتشف قدراته، وتوجّهها توجيهها يصل بها إلى التلقائية التي تتنافر مع التروّي والتفكير.

حسب هذا المعنى الأخير سيكون حديثي عن العقل الباطن..

إن ما تُلقى به قنواتُ البيئة الاجتماعية، ومعارف العقل المتراكمة، وثقافة الإنسان الدينية والاجتماعية، والخبرات والتجارب والأحداث، والمؤثرات النفسية التي تتوالى على البشر؛ إن ما تلقي به كل هذه العناصر في خزينة الذات، هو الذي يُشكّل ما يُسمّى العقل الباطن، وهو الذي يتمكن من الإسهام في صياغة شخصية الإنسان، وذلك عندما يتجاوز كونه مجرد معلومة أو محفوظة من محفوظات الإنسان.

وللعقل الباطن قدرة على متابعة أي شأن من شؤون الحياة، ما دام هذا الشأن من تلك الشؤون التي ينطق بها العقل الظاهر؛ والفرق بينهما هو أن العقل الظاهر يختار بوعي الفكرة والاعتقاد، ويكثرُ تعاطيه معها، فإذا كثر هذا التعاطي، فسيصير هذا الشأن طبعاً للإنسان، حتى يُسيّره تسييرا ذاتيا اندفاعيا تلقائيا، دون إعادة تقييم من قبل عقله الواعي، وهو حال العقل الباطن الذي هو تعبير ما عن الطبع الذاتي لإنسانٍ ما.

إن العقل الواعي يختار الفكرة أو الهوى أو العادة، ويتلقّفها منه العقل الباطن، لتستقرّ فيه، ولتقدر على توجيه السلوك حسب كمّ ونوع ما أُلقي فيه، وبتلقائية تامة، لا تحتاج إلى جهدٍ نفسي لإقناع الذات به، فهو قد صار ميسورا على الذات الداخلية للإنسان، بعد أن استقر في العقل الباطن.

(1) أصول علم النفس، للدكتور أحمد عزّت راجح، (137).

إن العقل الظاهر هو الذي يختار فكرة عن العرض وقُبْح انتهاكه، وكلُّ ما يسمحُ بتمريره مما يشبهها أو يدعمها من الأفكار، والتي تلتقي كلها عند نقطة واحدة، وتقوم كلها على قبح انتهاك الأعراض؛ كلُّ هذا الذي يسمح به ينطلق إلى العقل الباطن ليتخزّن فيه، فإذا صدّف السلوك أو السمع أو البصر شيئاً اسمه: انتهاك عرض، قفز ما تخزّن في العقل الباطن، رافضاً مستنكراً ما رآه البصر، أو سمعته العيون، بتلقائية تامة، ودونما حاجةٍ إلى تفكيرٍ أو تأمل.

وثمة شيء آخر:

إن القدرة التي يمتلكها الإنسان خاضعة لأفكاره التي ألقى بذورها العقل الواعي في العقل الباطن، فإذا صادف إنساناً ما أيُّ من التحديّات، ورأى أنه تحدّ كبير، فلربما أوقفه هذا التحدي عن المجابهة، لسبب واحد، هو قناعته أنه عاجز عن مجابهة هذا التحدي، فهو أكبر منه بما لا يقاس.

غير أن الإنسان لو تفكّر قليلاً، لرأى أنه يمكن مواجهة هذا التحدي، ولو استرجع معرفته بالتاريخ وقدرات الأشخاص الجبارين في الدنيا، لرأى أن مثل هذا التحدي كان أبسط شيء لدى هؤلاء، فما المشكلة إذن؟

المشكلة هو أن هذا الإنسان ألقى في رُوع نفسه أنه عاجز، فاقتنع عقله الباطن بهذا العجز، ولم يدفع قدراته للمحاولة، إذ إنه ما ألقى في ذاته بذور القوة، وإنما بذور الضعف، فاستجاب العقل الباطن مؤكّداً هذا الضعف.

غير أنه يستطيع أن يرمج نفسه من جديد، ويتساءل: ما الفرق بيني وبين هذا الذي اشتهر في التاريخ كمواجهٍ لأصعب من هذا التحدي؟

سيجد جواباً واحداً وهو: لا فرق إلا أنه استخدم قدراته وأنا لم أستخدمها، وعليّ أن أستخدمها.

من هنا يستطيع أن يُلقى في نفسه بذور القوة والقدرة، ليقول: بل أستطيع أن أجابه هذا التحدي، ومرة بعد مرة يرى نفسه استطاع.

إن المشكلة لدى الإنسان أنه يحاول دائما إقناع نفسه بالعجز، رغم أن الأقوياء لم يتفوقوا عليه إلا بالثقة بالنفس أولا.

إن الجبن مشكلة لا صلة لها بالجسد وضعفه، وإنما هي نفس ضعيفة، بسبب ما هنالك من إلقاءات في ذاتها الداخلية.

وكذلك التفوق العلمي والدراسي في أي مجالٍ من مجالات الحياة، فليسا حكرا طبيعيا على المتفوقين، وإنما هما من إلقاءات النفس في ذاتها الداخلية، وكل إنسان يشبه كل إنسان في الطاقات التي أُعطيها، ما لم يكن في أحد البشر عائق دماغي أو عصبي أو عضوي!

وكذلك الشجاعة والكرم والسخاء والبخل والسماحة، وسائر الصفات البشرية، هي إلقاءات يُلقىها الإنسان، أو تلقيها بيئته في داخل نفسه، وهو قادر على تغييرها.

إن الناس هم الذين يختارون طباع أنفسهم، وهم الذي يقررون عاداتهم، وأنواع قدراتهم، وإن عملية الاختيار تكون بقرار إرادي من العقل الواعي، فإذا أُلّف الإنسان هذا الاختيار، وصار عادةً له، تنحى العقل الواعي، وصار العقل الباطن هو قائد الحالة.

أوليس هذا بعض ما قصده الرسول ﷺ حينما قال: (استعن بالله ولا تعجز)⁽¹⁾، ثم أوليست هذه تجربة الحضارة الإنسانية الراقية السابقة للغرب، وهي تجربة الحضارة

(1) هذا جزء من حديث رواه مسلم، (8/260، ح: 2664)، والحديث بطوله كما يلي: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (المؤمن القوي خيرٌ وأحبُّ إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كلٍّ خيرٌ، احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلتُ كذا كان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله، وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان)؛ والحديث نفسه رواه الإمام أحمد، (8/420، ح: 8777)، (9/14، ح: 8814)؛ وابن ماجه، (4/454، ح: 4168)، لكن ورد في رواية الإمام أحمد في الموضعين ورواية ابن ماجه: (احرص

الإسلامية؛ أوليست هذه التجربة مالكة ما يُثبت أن الإنسان قادرٌ على ما كان من طبيعة الإقدار الإلهي له؟

ولسنا ملزمين بتقريرات فرويد، الذي جعل العقل الباطن، وهو نفسه مركز اللاشعور عنده؛ جعله مركزاً لمكبوتات الإنسان، وأحقادها وأخلاقها التي أبت بيئته الاجتماعية تقبلها، فهي كامنة تحاول الظهور مرة بعد مرة؛ لسنا ملزمين بتقريرات فرويد هذه، رغم استفادتنا من طرحه واكتشافه لفكرة العقل الباطن، أو اللاشعور؛ وأنا أدعي أنه لم يكشفها، وإنما اشتهر بها، ذلك أن حديث أئمتنا عن العادة والطبع والألفة والتلذذ والتلقائية؛ إن حديث أئمتنا عن ذلك كله، هو صيغة أخرى لمضمون العقل الباطن، ولأثره في السلوك؛ وسيقرأ القارئ الكريم حديثاً تفصيلياً عن هذه المواضيع في المبحث الرابع من الفصل الثالث.

وهل العقل الباطن أو اللاشعور، هل هو موجود فينا نحن البشر؟

هذا ما سأحاول الإجابة عنه، لكن ضمن حديث آخر، أحول فيه العنوان، وأنقح فيه الوظيفة والمسؤولية، لأعطي بياناً أدقّ عن طبيعة الداخل البشري، أرجع فيه إلى القرآن الكريم، فهو المرجع الذي لا تزيغ به الأهواء.

إنني سأقترح عنواناً جديداً لفكرة العقل الباطن، أو اللاشعور، وهو عنوان الفؤاد، المستمد من المرجعية القرآنية والنبوية، وسأقترح التلقائية الفكرية والمشاعرية بدل اللاشعور، وسأستند إلى نصوص من التراث نفسه..

على ما ينفعلك ولا تعجز)، بدل ما في رواية مسلم: (استعن بالله ولا تعجز)؛ قال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله تعالى في تخرجه لرواية الإمام أحمد الواردة في الموضع الأول منه: «والحديث شامل لكل أنواع القوة».

(2) الفؤاد بدل العقل الباطن

فليدعني القارئ الكريم من هاتين التسميتين، أعني العقل الباطن والاشعور، لما لبساه من مضامين فرويدية، رغم ما نالا من توسع من جهة علم النفس، أخرجناه عن حقيقته الفرويدية؛ لكن صلة العناوين بأصولها، تكاد تحول دون أن نتخذها رؤوسا لمفاهيمنا، فللمفاهيم والعناوين شأن يختلف عن شأن المفردات الآتية في سياق الكلام، التي ربما تتسامح بها، غير أن التسامح فيما هو من المفاهيم والمصطلحات، أمرٌ في غاية الخطأ، ما دام حاملا في مضمونه ركام التفلت الغربي، فإذا زال عنه هذا التفلت، فلقد أبقى على جذرانه ظلالاتا من أصل مفاهيمه، تجعلنا نتعامل معه بحذر.

ولا بد من توضيح مسألة ذات صلة بالمصطلح الذي نحن بصدد البحث عن سواه؛ فلقد أبت بعض الرؤى الإسلامية هذا المفهوم: الاشعور، وصرحت أنه لا وجود للاشعور في الإسلام، وهي رؤية الدكتور محمد رشاد خليل، أحد المفكرين المسلمين، والكاتبين في مجال علم النفس الإسلامي، وهو يطرح أن ثمة جانبا مغيبا من النفس ولا نعرف عنه إلا القليل، وهو ذو صلة بالروح التي نجهلها جهلا تاما⁽¹⁾.

إن معركة المصطلحات والمفاهيم معركة طويلة الأمد، والمسلم يملك من المفاهيم، ومن القدرة على صياغة المصطلح المناسب لها أكثر مما يملك غيره، ولهذا، فلسوف أحاول البحث عن مصطلح آخر غير الاشعور، يلبي المكتشف الجديد في النفس البشرية، والمعروف قديما عنها، أي أنني هنا أقترح استبدال عنوان بعنوان، وذلك لأشكّل المضمون وفق أصولنا.

والعنوان الذي أستبدله بعنوان العقل الباطن هو: الفؤاد، وما يحلّ فيه من المعاني؛ ذلك لما يتسم به الفؤاد من خصائص تجعله هو ذاته مستقر ما سماه فرويد: العقل

(1) نقله عنه الدكتور علي أحمد مدكور في كتابه منهج التربية في التصور الإسلامي، (158).

الباطن⁽¹⁾؛ وأقترح تسمية مضمون الفؤاد: تلقائية الفكر والمشاعر، التي سيقراً القارئ تفصيلاً لها في الفقرة التالية.

أي أنني أقسم فكرة فرويد قسمين، وأجعل لكلٍ منهما عنواناً جديداً، والقسمان هما: العقل الباطن، الذي جعلتُ مكانه: الفؤاد؛ واللاشعور، الذي جعلتُ مكانه: تلقائية الفكر والسلوك والمشاعر.

إن ما دعاني إلى ما فعلتُ هنا هو الحقيقة ذاتها، فمن خلال ما سنرى من حديث حول التلقائية، سنرى أن ما رأينا تسميته تلقائية المشاعر والأفكار ذات وجودٍ حقيقي في النفس البشرية، لينبثق عنها فيما بعد: تلقائية السلوك، الذي نعبر عنه بالعادة، كما سيأتي تفصيلها.

هذا، ويُسمح لي القارئ بالعودة قليلاً إلى بعض ما قرأه عن الفؤاد، وذلك لنعيد معاً تشكيل المسألة وفق ما يتناغم مع أصولنا.

فالفؤاد سُمِّي فؤادا: «لحرارته»⁽²⁾، ذلك أن التفؤُد لغةً هو: «التحرُّق والتوقُّد، ومنه: الفؤاد: للقلب»⁽³⁾، وإنما يُسمى القلب فؤادا، لوجود معنى التحرُّق فيه؛ غير أن اختصاص الفؤاد بصفة التحرُّق هذه أليقُّ وأقربُ، لأن اللغة لا تُطلق لقباً على شيءٍ ما، إلا لما يتضمَّنُه هذا الشيء من معنى هذا اللقب.

(1) أرجو أن ألفت نظر القارئ الكريم إلى أنني أتحدّث هنا عن هذا البديل للعقل الباطن، وهو الفؤاد، لا عن مضمون العقل الباطن، الذي ملأه فرويد بأرجاسٍ شتى، ولقد اقترحت أعلاه عنواناً بديلاً عن اللاشعور عند فرويد، وهو التلقائية، أعني تلقائية الفكر والمشاعر.

(2) معجم مقاييس اللغة، تأليف أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، (4/469).

(3) القاموس المحيط، للفيروزآبادي، (389)، ويُنظر: التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي،

أريد أن أقول: إن التحرق في اسم الفؤاد أكثر قربا منه إلى القلب، ومن هنا فإن الأمر الذي يبلغ في العاطفة مبلغ التحرق، يكون قد اقتحم جدار القلب ليستقر في الفؤاد، ليلتقي ما استقر فيه بمعناه.

ولأن الفؤاد هو المركز الأعمق، فقد وصف الله تعالى النار بأنها تطَّلَع عليه، وذلك في قوله تعالى في وصف النار: (التي تطَّلَع على الأفتدة)، أي أفتدة أهل النار، فالأفتدة «أرقُّ شيء من البدن وأخفاه، فإذا وصل إليها الشيء فقد تناهى إفراطه وتأثيره»⁽¹⁾، مما يعني أن الفؤاد هو الأعمق في دوائر النفس البشرية، وقد شرحتُ هذا في المبحث السابق شرحا كافيا.

والأفتدة «محل العقائد الزائغة، ومنشأ الأعمال القبيحة»⁽²⁾؛ ومحل «النيات الخبيثة»⁽³⁾، ومحل كل عقيدة، وإنما ذكر الأئمة أن الفؤاد محل العقائد الزائغة، لأنهم كانوا يفسرون قوله تعالى عن النار وأهلها: (التي تطَّلَع على الأفتدة)؛ ذلك أن الأنبياء لهم أفتدة أيضا، وهم ليسوا أصحاب عقائد زائغة، فهي إذن محل عقائدهم القويمة، قال تعالى عن نبينا محمد ﷺ: (ما كذب الفؤاد ما رأى)، (النجم: 11)، وقال: (كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا)، (الفرقان: 32).

وفي تفسير النسفي قوله عن الأفتدة: «وهي أوساط القلوب»⁽⁴⁾؛ وكذلك ذكر البيضاوي⁽⁵⁾، والزمخشري الذي أضاف أنه: «لا شيء في بدن الإنسان أَلْطَفُ من الفؤاد»⁽⁶⁾، وقال أبو البقاء الكفوي في كتابه الكليات، وهو من كتب الاصطلاح:

(1) عمدة الحفاظ، للسمين الحلبي، (229/3).

(2) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، (195/5).

(3) الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للزمخشري، (284/4).

(4) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، للنسفي، (724/3).

(5) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، (195/5).

(6) الكشف، للزمخشري، (284/4)؛ والمعنى نفسه، وبقریب من عبارة الزمخشري في تفسير

«الفؤاد: القلب، وقيل: باطن القلب»⁽¹⁾، وقال عن العقل إنه: «نور معنوي في باطن الإنسان، يُبصر به القلبُ المطلوب»⁽²⁾.

إن الفؤاد فيما نقلته هو وسط القلب، وهو باطنه، بل وُصف العقل نفسه: بأنه نورٌ معنويٌّ في باطن الإنسان، على ما نقلته عن أبي البقاء الكفوي قبل سطور.

والفؤاد هو البؤرة التي تتركز فيها الأفكار والمشاعر تركّزا كبيرا، أكثر من غيره من دوائر النفس، وهو الأغزر تجميعا لأعمق العواطف؛ وهو الأكثر استقرارا لآكد العقائد، حسب رؤية كل إنسان لعقائده؛ ولعله يساعدنا في هذا أصل معناه اللغوي الدالّ على التحرقّ كما قد تبين، وهو حال ما يصل الفؤاد الذي تنصهر فيه مضامينه به انصهارا يظهر في شدّة اقتناع صاحبها بها، وانغماسه بمفاهيمها، وعدم قدرته على التنازل عن شيءٍ منها، فهي جزءٌ منه، منصهرةٌ فيه، وهو مفهوم التحرقّ الذي هو معنى الفؤاد.

ويساعدنا كذلك ما ورد في قصة أم موسى عليهما السلام..

ففي موضوع العاطفة وتركز أعمق ما يكون منها في فؤادها يقول تعالى: (وأصبح فؤاد أم موسى فارغا، إن كادت لتبدي به، لولا أن ربطنا على قلبها لتكون من المؤمنين)، (القصص: 10)، والمسألة تبدو كما يلي:

إن أعظم شيءٍ يُقلق الأمّ ويزعجها هو خوفُها على ولدها، وهي تسعى في كل السبل للمحافظة عليه، وفقدُها ولدها أعظمُ الآلام عندها، وليس يؤرّقها شيءٌ مثلما يؤرّقها ألم ولدها، خاصة في حال عجزها عن علاجه؛ وأعظم الناس ألما على السجين: أمُّ السجين، وأعظم الناس شوقا لولدٍ إنما هي أمّه؛ هذا في كل حين، لكنّ حالا آخر مع

الفخر الرازي، (94/32)؛ وقريب من كلام الزمخشري والرازي في تفسير النسفي، (724/3).

(1) الكليات، لأبي البقاء الكفوي، (696).

(2) المرجع نفسه، (618).

الولد، تكون الأم فيه أكثر من سواه فزعا مما يصيبه، وهو حين يكون رضيعا لا حيلة له، وهي تبحث عن سلامته ولو على حساب سلامتها، ولن تُسلمه!
إنما لا تصبر أن ترى ولدها في مأساة، وإلى الآن نحن في الطريق، ولما نصلُ بعدُ، والآتي هو حين نصل..

إن أم موسى لم ترَ ولدها في المأساة والفاجعة فحسب، بل هي التي ألقته فيها! فأن تلقية هي بنفسها في المأساة، فهذا أشدّ شيءٍ وأصعبه، وهو ما لا تفعله امرأة بما عقل.

فما الذي جرى لأم موسى عليهما السلام؟ وهل مشاعرها نحو ولدها قاصرة؟ وهل دخلها الغشّ لولدها، وهل أصاب عقلها شيءٌ؟ حاشاها ومعاذ الله!

إنما تملك المشاعر والعواطف نفسها التي تملكها سواها من الأمهات نحو أبنائهن، وهي كغيرها ترى أن أصعب شيءٍ عليها هو رؤية ابنها في محنة، أو تركه فيها، أما أن تلقية هي بنفسها في المحنة، فهذا ما لا يُتصوّر، والغريب أنه هو الذي حدث!.

إنما في مثل هذا الحال، ومع كل هذه المشاعر، أتاها إلهام الله تعالى لها بإلقاء ولدها! فأية مشاعر تملكها الأم في هذا الحال؟ إنها تؤثر أن تلقي بنفسها ألف مرة، ولا تترك ولدها يصاب بخدش في أصبعه، وإنما إن أحببت الحياة وطلبتها، فخوفا على ولدها من أن يضيع؛ ومع ذلك: أتاها الإلهام بإلقاء ولدها!

والقرآن كعادته، يبلغ بوصف ما يتحدّث عنه أبلغ الأوصاف، وهو يصفه الوصف الأليق والأقرب والأصدق، من هنا اختار القرآن الكريم لهذه الحالة وصف الفؤاد بالفراغ، وهو وصف يتضمّن أن الفؤاد هو مقرّ العواطف والمشاعر الأكثر عمقا، ولو كان في دوائر النفس دائرة أعمق، لاستخدمها القرآن للتعبير عن الأعمق وجودا في الذات الداخلية عند الإنسان، ولما استعمل الفؤاد مكانها.

إن حال أم موسى هنا في خوفها الطبيعي على ولدها، هو شبيه بحال تلك المرأة التي كانت تبحث عن ولدها في السبي، فقال رسول الله ﷺ: (أترون هذه المرأة طارحةً ولدها

في النار؟) قلنا: لا والله وهي تقدر على ألا تطرحه، فقال رسول الله ﷺ: (لله أرحم بعباده من هذه بولدها)⁽¹⁾.

وشاهدي في هذا الحديث هو أن رسول الله ﷺ جعل حال هذه المرأة أعظم ما يضرب به المثال لعظيم رحمة الله تعالى بعباده، مما يدل على أن حال المرأة مع ولدها هو أكثر الأحوال دلالة على عميق عاطفتها نحوه.

وفي مثل قصة أم موسى يتبين أن المشاعر وصلت إلى أعماق دائرة من دوائر النفس، وهي الدائرة التي لا يصل إليها إلا ما بلغ المبلغ الأشد من التأثير، وقد وصل خوف أم موسى الشديد على ولدها إلى هذا المركز، وهو الحال الأكثر تطبعا لمثل هذا الإحساس وهذا المركز هو الذي يناسبه، من هنا جاء قوله تعالى: (وأصبح فؤاد أم موسى فارغا)، والقرآن هنا يقصد تصوير الحقيقة العميقة التي تتمثل في الأم حين إلقائها ولدها، وذلك باستخدامه وصف الفؤاد بالفراغ.

(1) الحديث في البخاري مع الفتح، (440/10، ح: 5999)، ومسلم بشرح النووي، (21/9، ح: 2754)، واللفظ لمسلم، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: قديم على رسول الله ﷺ بسبي، فإذا امرأة من السبي تبتغي، إذا وجدت صبيا في السبي أخذته فألصقته ببطنها وأرضعته، فقال لنا رسول الله ﷺ: (أترون هذه المرأة طارحة ولدها في النار؟) قلنا: لا والله وهي تقدر على ألا تطرحه، فقال رسول الله ﷺ: (لله أرحم بعباده من هذه بولدها).

وشبيه به ما رواه الإمام أحمد في مسنده واللفظ له، (333/10، ح: 11957)، والحاكم في مستدركه، (58/1)، و(177/4)، وصححه الحاكم في الموضوعين على شرط الشيخين وأقره الذهبي، عن أنس قال: مرّ النبي ﷺ في نفرٍ من أصحابه وصبيٌّ في الطريق، فلما رأت أمه القوم خشيت على ولدها أن يوطأ، فأقبلت تسعى وتقول: ابني ابني، وسعت فأخذته، فقال القوم: يا رسول الله، ما كانت هذه لتلقي ابنها في النار، قال: فخفضهم النبي ﷺ فقال: (ولا الله عزّ وجلّ يلقي حبيبه في النار).

من هنا أقول: إن الفؤاد هو المركز الأعمق للأحاسيس، وهو أهم من مفهوم العقل الباطن عند فرويد، إذ إن دلالة القرآن عليه واضحة، وليس يُلقى في هذا المركز من العقائد والأحاسيس والمشاعر إلا ما بلغ المبلغ الأعمق، إذ يخترق هذا الواصل إلى الفؤاد دوائر النفس كلها، ابتداءً من الدائرة الأوسع، وهي النفس، مروراً بالصدر ثم القلب، وأخيراً: الفؤاد.

إنه لولا أن الفؤاد هو مركز أعمق المشاعر، تلك التي لا تحتاج إلى رويّة أو إعمالٍ فكري، لما استخدم القرآن لمثل حال أم موسى لفظ الفؤاد وفراغه للتعبير عن هذه المشاعر الأعمق إنسانياً.

وحدثنا كان مُنصباً على عالم الأحاسيس العميقة، وعلى وصولها وحدها من بين الأحاسيس إلى الفؤاد، ووجب الآن أن نتحدث عن اقتحام العقائد والعلوم الراسخة إلى عمق الفؤاد، كصاحبيتها الأحاسيس.

ففي قوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)، (الاسراء:36)، وقوله: (قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ)، (الملك:23)، في هاتين الآيتين تبيان لدور الفؤاد في كونه المركز الأكثر عمقا في رسوخ العقائد، وقد بيّنت ذلك أثناء حديثي عن الفؤاد في فقرات سابقة، وهنا أبين ما ينبغي بيانه مما يقضيه المقام:

الآية تحدثت عن مسؤولية الإنسان عن دوائر نفسه كلها، بدءاً بدائرة النفس ذاتها، ومروراً بدائرتي الصدر والقلب، وانتهاءً بدائرة الفؤاد؛ ومسؤولية الإنسان تتعاضم كلما ضاقت الدائرة، فالذي في النفس ليس كالذي في الصدر، بل قد يُعفى عما في النفس إن لم يخترق الدوائر التالية له، وسيأتي بيان مدى مسؤولية الإنسان عما يجول في نفسه.

والآية تتحدثت عن المنافذ التي تنفذ منها المعرفة العقائدية، وعن المستقر الذي تستقر فيه هذه المعرفة، إذ إن السمع والبصر يشكّلان المنافذ الأهمّ لولوج المعارف إلى السداخل البشري، وما يدخل منهما، فهو يمضي في طريقه إلى دوائر النفس، فما صادف منها قبولا

بسبب ما يراه صاحب هذه المنافذ من قوّة دليل، تجاوز السمع والبصر ودائرتي النفس والصدر متّحها إلى القلب، حتى إذا وجد له مستقرّاً فيه، فإن كانت هذه المعرفة من ذلك النوع ذي القوة الهائلة من حيث الدليل، على حسب رأي صاحب السمع والبصر، تجاوز القلب إلى الفؤاد، ووجد فيه مقراً محفوظاً، يبلغ عند صاحبه قوّة لا تنزل أبداً، فهي معرفة ذات قدرة على الاستقرار في الأعماق البعيدة، حسب رأي صاحبها، وها هنا تعظم المسؤولية، ولا تسامح أبداً فيما وصل إلى هذه الأعماق عند الله تعالى.

والآية حينما تقول: إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً، فهي تريد أن تقول: إن السمع والبصر والفؤاد، وما بينهما من دوائر تمرّ عبرها المعارف والمشاعر والأحاسيس، لتصل في نهايتها إلى الفؤاد، إن كل هذه الدوائر توقع الإنسان تحت المسؤولية، فليس حديث الآية عن مسؤولية ما يصل إلى الفؤاد، دون ما يصل إلى القلب والصدر، بل هي تريد أن تبلغ بالمسؤولية كل دائرة تمرّ عبرها هذه المعارف والمشاعر، ليتحمل الإنسان مسؤولية ما؛ لكنّ رحمة الله تعالى جعلت مسؤولية الإنسان عما يدخل دائرة نفسه وصدرة محصورةً في مجرد مدافعة الشرّ الذي يعبرها أو يأتي منها، لكن الله تعالى لم يتسامح فيما أدخله الإنسان دائرتي قلبه وفؤاده.

وإنما لجأت إلى هذه الرؤية، لما طرحته من فهمٍ أثناء حديثي عن الفؤاد، من أن الفؤاد هو المستقرّ الذي تستقرّ فيه المعاني التي لا تتزحزح، فإذا وصل إليها، شكّل السلوك تشكيلاً قاطعاً، وذلك لما أثبتته من أن الفؤاد هو الدائرة الأعمق في النفس الإنسانية، وهو مستقرّ العقائد والمشاعر الراسخة، من هنا أقول: إن دائرة الفؤاد هذه هي التي أقترحها بديلاً عما أسماه فرويد: العقل الباطن، أو ما يحلّ فيه من اللاشعور؛ ذلك أنه يُلقى في دائرة الفؤاد كلُّ ما نال الثبات عند الإنسان إيّ إنسان، بغض النظر عن نوع ما يُلقى فيه؛ كل هذا مع ملاحظة أن فكرة العقل الباطن واللاشعور الفرويديتين، ليستا تمثيلاً حقيقياً لحقيقة الإنسان، إذ قد ملاًهما فرويد بالرجس والعدوان، رغم أنهما صالحان لهذا الرجس، وللطهارة أيضاً.

(3) تلقائية الفكر والشعور بدل اللاشعور

والفؤاد هو ما تتركز فيه المعاني التلقائية، فكرا كانت أو علما أو عواطف ومشاعر، ومن هنا ذكرتُ في عنوان هذه الفقرة أن التلقائية في الفكر والمشاعر، هي عنوان بديل عن اللاشعور الذي طرحه فرويد، دونما حاجة لشيء من مضامين فرويد في لاشعوره، ذلك أن المضمون الذي أتحدّث عنه هنا، والذي يملأ الفؤاد، وسمّيته: تلقائية الفكر والشعور؛ إن هذا المضمون صالح لاستيعاب حالات السواء وعدم السواء فيه.

واللغة لم تستخدم هذه المفردة بالمعنى الذي سأحدّده في الفقرة التالية، لم تستعمله اللغة في أصل ما وُضعت له الألفاظ، وإنما يقرب من معناه الذي نتحدّث فيه لفظ مُوَلَّد، ففي المعجم الوسيط: «فَعَلَ ذَلِكَ تَلْقَائِيًا: أَي مِنْ ذَاتِ نَفْسِهِ»⁽¹⁾، وأشار إلى جوارها بإشارة الألفاظ المولّدة، (مو)، أي أن التلقائية بهذا المعنى الذي نقلته عن المعجم الوسيط يُعتبر من الألفاظ المولّدة، والتي يُقصد بها ما استخرجه الناس في تعاملاتهم الحياتية المتجدّدة من اللغة نفسها، من ألفاظ لم تكن تُستخدم فيما مضى لهذا المعنى الجديد، فاستخرجوا له من اللغة نفسها لفظا جديدا، سَمَّوه: المُوَلَّد⁽²⁾، وهو من اسمه يدل على ولادة شيءٍ من شيء، وهذا المولود هو الذي سَمَّوه مولّدا، وإنما وُلد من بطن اللغة ذاتها، عبر رَجَمٍ من أرحامها الكثيرة الغزيرة، متمثّلا في مفردةٍ أو مفردتين معاً من مفرداتها.

لكن معجما آخر من المعاجم الحديثة ذكر للتلقائية معنى أقرب إلى المقصود..

ففي معجم الصحاح في اللغة والعلوم أن التلقائية⁽¹⁾ «1- ما يصدر عن الفاعل بلا إكراه من الخارج، 2- استجابة مباشرة»⁽³⁾، ووضع المعجم بجوار هذه التلقائية ترجمة لها بالإنجليزية: (Spontaneous)⁽¹⁾.

(1) المعجم الوسيط، أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (873).

(2) يُنظر في معنى المولّد تفصيلا: العربية لغة العلوم والتقنية، للدكتور عبد الصبور شاهين، (349-356).

(3) الصحاح في اللغة والعلوم، للأستاذين نديم المرعشلي وأسامة المرعشلي، (453/2).

إن هذا الذي نقلته عن هذين المعجمين المعاصرين عن كلمة التلقائية، يسمح لي بتحديد معناها على الجاري في كثير من استعمالها المعاصر، بما يدور حول قيام الإنسان بفعل شيء ما على شاكلة خارطة عن التروّي والتأمل، بل تندفع اندفاعاً أو تنصبّ انصباباً نحو الشيء، بدفعٍ طبيعي لا يُحتاج لإيجازه إلى تفكير أو تأمل، فما امتلأ به هذا الإنسان من ذلك الانصباب إلى هذا الفعل يوفّر عليه كلفة التأمل والتروّي.

إن هذا الذي أقوله، والذي سأقوله فيما بعد حول التلقائية، هو ما أجد قريباً منه، بل بعض تطابق معه في المعجم الموسوعي الشامل، الموسوعة العربية الميسرة والموسوعة، ففي هذه الموسوعة حديث عن التلقائية يتضمن بعض اللقاء بحديثنا هنا..

يقول مؤلف الموسوعة الدكتور ياسين صلاواتي: «الفعل التلقائي هو الفعل الذي يقوم به الإنسان من تلقاء نفسه، دون دافع خارجي، مادّي أو معنوي، وهو نقيض الفعل المتكلف أو الفعل المفروض من الخارج»⁽²⁾.

وعلى ما مضى، فأستطيع تعريف التلقائية التي أقصدها هنا ب: ذلك المعنى الذي نراه يقفز منطلقاً من أعماق أعماقنا، يعبر عن معنى ما، أو موقف ما، سواءً كان علمياً أو عاطفياً أو مشاعرياً أو فكرياً، دونما تأمل أو تروّ، وربما يعكس على أوجهنا تغييرات تكشفها القسّمات..

وجعل مؤلفاه تحت عنوانه الرئيس عنواناً توضيحياً كما يلي: تجريد صحاح العلامة الجوهري، والمصطلحات العلمية والفنية للمجامع والجامعات العربية؛ وهو ما يُظهر رسالة هذا المعجم، مما يسمح لنا أن نُحددها بأنه يريد الجمع بين الأصالة وقوانينها، وبين المعاصرة وتطوراتها، فالأصالة تسري في كيانه، والمعاصرة تُعلي أركانه؛ ولعل هذا ما جعل العلامة اللغويّ الكبير عبد الله العليّ يقول في تقديمه: «بعضه إحياءً وبعضه تجديد».

- (1) وفي معجم علم النفس، للدكتور فاخر عاقل، (108): (Spontaneous Movement) حركة تلقائية: حركة عفوية لا مثير ظاهر لها، سلوكٌ يتبدّى عن العضوية.
- (2) الموسوعة العربية الموسّعة والميسرة، للدكتور ياسين صلاواتي، (1207/3)، وبالنسبة، فهذه الموسوعة غير الموسوعة المشهورة الأخرى، والتي تُسمّى: الموسوعة العربية الميسرة.

وما هو آتٍ هنا فهو تفصيل تطبيقي لما أصبو إليه من بيان معنى التلقائية..

إن من تأسست نفسه على رفض هتك الأعراض، واستعظمها أيما استعظام، حتى وصل الأمر عنده إلى عدم التروّي الفكري إن سمع بشيءٍ من هذا في بعض أهله، فيتوارى من القوم من سوء ما بُشّر به، وربما ارتكب جريمة لا يقرّها الشرع، قتلا أو تعذيبا؛ إن هذا الشعور القافر فجاءةً دونما تروٍّ أو تأمل أو تفكير، هو ما أسميته تلقائية المشاعر.

والأمّ لا تحتاج إلى شيءٍ من التروّي حينما تسمع أن ولدها أصيب أو مات، وما إلى ذلك؛ هي لا تحتاج إلى شيءٍ من التروّي لتختار الشعور المناسب لمثل هذه الحال، بل يقفز هذا الشعور غالبا وقاهرا هذه الأمّ، دونما تفكير أو تأمل أو تروٍّ.

وهي تنطلق انطلاق الخفيف المندفِع لفرحة ابنها، أو للإفراج عنه من محنة سجن طال أو قصر زمانه؛ دون أن تتأمل نوع الشعور الذي يدفعها، لتختاره أو لا تختاره.

والذي يأتيه خبر الإفراج عنه من سجنٍ أو نفي، لا يمكنه أن يتأمل نوع ما ينبغي من الإحساس والشعور أو العاطفة التي تقفز من وجدانه الداخلي، لتعبّر عنها أسارير وجهه التعبير المناسب؛ والذي تكوّنت أفكاره على تحريم المحرّمات، لا يحتاج إلى تفكير من جديد لتقييمها، فقد صدر التقييم من قديم، حينما اخترقت تلك الأفكار أعماق ذاته، حتى لم تعد تحتاج إلى شيءٍ من التدليل.

والذي تكثفت في ذاته أن أرضا ما هي له دون غيره، ستره منطلقا بالتعبير عن رؤيته وفكره، مع قدرة على فلسفة الأمر بما يتلاقى مع فكرته حول أرضه، ومع نفوره الشديد من المخالف، أو من قرارتٍ من شأنها أن تتزع عنه حقّه؛ إنه هنا لا يحتاج إلى تأمل فكري، وكل ما هنالك أنه يحتاج إلى طريقة لعرض أفكاره البالغة مبلغ القطعيّات الراسخة رسوخا لا يتزلزل.

والذي تأسست في عمق ذاته كل أشكال النفور من الربا، وخاف على نفسه من الحرام في عالم المال، سينفر تلقائيا ودونما حاجةٍ إلى شيءٍ من التروّي، من أيّ عرضٍ

مالي يتضمن ربا، بل هو يخشى أن تأتيه من ربه صاعقة تحرقه وأهل بيته إذا تقبل شيئا من الربا؛ إن هذا الذي استقرّ في فؤاده هو الذي جعل تلقائيته على هذا النحو.

أما الذي تأسست نفسه وأفكاره ومشاعره على خلاف ما مضى، دون حالة الأمّ التي لا يمكن أن تتأسس على غير ما ذكرت، ودون حالة الذي يأتيه خبر الإفراج عنه من محنته؛ إلا في حالات شذوذ عند الأم والممتحن؛ فإن الأمر يكون عنده على نحوٍ آخر..

فمن رأى هتك الأعراس حرية يدعو إليها، ومتعةً تنجذب إليها نفسه المنطلقة دونما ضوابط، ورأى القتل راحةً لضميره الصاحي! ورأى سرقة أراضي الناس هوايةً تُشبع لهُمه، لا يتخلى عنها؛ ورأى أكل الربا محققاً لآماله في تكثير المال، حتى استقرّ كلُّ ذلك في أعماق ذاته استقراراً لا يتزلزل؛ من رأى كلُّ ذلك على النحو الذي شرحت، فسيكون على نفس الشاكلة التلقائية التي شرحتها، ينفر نفورا خاصا من دعاة الحشمة، ومن محرّمي الربا، ومن دعاة تحرير الأوطان؛ إن ما رسخ في أعماق فؤاده هنا هو الذي يتحرك دونما تأمل أو ترو، وكل تأمله يدور في كيفية عرض أفكاره أو شذوذاته!

ولا تحتاج هذه الأفكار والمشاعر إلى شيءٍ من تأمل، لأنها برأي أصحابها ما استقرت في أعماقهم إلا بعد التأمل أصلا، أو هكذا يفترض، أو هو المطلوب شرعا حينما قال الله تعالى: (إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا)، ولقد قفزت هذه المعاني والأفكار والمشاعر تلقائيا ودونما حاجةٍ إلى التفكير والتروّي، وذلك عبر المنطقين اللساني والسلوكي، وكذلك عبر المنطق الشكلي المتمثل بقسمات الوجه وتأثر لونه مثلا.

إن تلقائيتنا لا تتعرّف على لاشعور فرويد وجماعته، ذلك أن تلقائيتنا تُعبّر عن الإنسان كل الإنسان، مهما كان دينه أو مذهبه، دون انحصارٍ في شُذاذٍ ومرضى، هم أصول اللاشعور الفرويدي.

وإن كنتُ خالفتُ فرويد ومصطلحات علم النفس الغربي المعاصر، فما أحسب أن هذا يضيرني، وقد بينتُ سابقا بعض أفانين فرويد الجنسية المقرفة، حينما أراد أن يصبغ البشر كلهم بها، ولستُ له تابعا!

الفصل الثالث: من حركة النفس نحو السلوك إلى العادة

لا بد من مقدمةٍ للدخول في مباحث هذا الفصل، ولا بد من حديث عن الدافعية في علم النفس الغربي في هذه المقدمة..

إن العنوان الأكثرَ مقابلةً للمحرّكات نحو نشوء السلوك في علم النفس المعاصر هو: الدافعية، وعليه، فسيدور حديثنا هنا حول هذه الدافعية، كدفقة من الذات الداخلية تقذف الطاقة في الجوارح لتذهب إلى سلوك ما.

وليس بهذا العنوان من بأسٍ، إذ في الدافعية يتمثل الحديث عن القوّة المتدفقة المحرّكة للسلوك، والوقود المشتعل الذي تشتمل عليه الذات الداخلية للإنسان⁽¹⁾، وهي التي تقذف جَمَمَهَا لتحريك جوارح الإنسان حتى تؤدّي سلوكاً معيناً، وذلك بما تملكه الذات البشرية الداخلية من شحنات عاطفية، إذ غالب النشاط السلوكي مصحوب أثناء الاندفاع إليه بتلك الشحنات⁽²⁾.

ويجب أن نلاحظ فيما يتعلق بالدافعية، أن من مدارس علم النفس الغربي الشهيرة، ما ينكر شيئاً اسمه دوافع، بل هي تنكر شيئاً اسمه غرائز، وأكثر من ذلك، فهي تطرد النفس الداخلية برمتها من علم النفس، لأنها لا تؤمن إلا بشيء واحد هو: المثبر الخارجي،

(1) دراسات في النفس الإنسانية، للأستاذ محمد قطب، (166).

(2) السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، للدكتور عبد المجيد سيد أحمد منصور وزميله، (205)، ومقدمة في علم النفس، للدكتور راضي وقفي، (257)؛ مع ملاحظة أن الأساتذة تحدّثوا عن شحنات انفعالية عاطفية، لا عن شحنات عاطفية مجردة، ولي رؤية في مسألة الانفعال هذه، تخرج بالعاطفة حين ثورانها عن الحدّ اللائق، لذا لم أُقيد تلك الشحنات العاطفية بكونها انفعالية، كما هو الحال عند كثير من علماء النفس المعاصرين؛ ولقد سجّلتُ رؤيتي هذه في بحثٍ قصير، كما يرى النور بعد.

والاستجابة العضوية؛ والمدرسة المنكرة للدافعية والغرائز وللنفس الداخلية هي المدرسة السلوكية التي أسسها جون واطسن (John B. Watson).

وعودةً إلى الدافعية التي تقذف في النفس ذلك الوقود المحرّك للسلوك الإنساني..

إن التعريف الذي يلقي أكبر قدر من القبول عند علماء النفس للدافعية، هو ذلك التعريف الذي اقترحه تايلور (Taylor) وزملاؤه منذ زمن بعيد، فهم يعرفون الدافعية بأنها: «عملية أو سلسلة من العمليات، تعمل على إثارة السلوك الموجّه نحو هدفٍ، وصيانتته والحفاظة عليه، وإيقافه في نهاية المطاف»⁽¹⁾؛ وهو تعريف هامٌ للدافعية؛ غير أنه لا يتضمّن بيان مقرّر هذه العمليات، أو سلسلة العمليات التي يتحدّث عنها، ولم يحدّد فيما إذا كان هذا المقرّر يحتلّ مكانا في الذات الداخلية للإنسان، أو له مكانٌ آخر يتبوّؤه؟ هذا، ورغم أن بارون (Baron) يرى أن الدافعية تشير إلى عمليات داخلية تعمل على إثارة السلوك الإنساني وتوجيهه والحفاظة عليه⁽²⁾؛ لكنّ هذه العمليات الداخلية تبقى غير واضحة أيضا، ولا تملك الإجابة عما طرحته من تساؤلاتٍ عن مقرّرها، إذ قد يكون مقرّرها الداخلية العضوية للإنسان، وقد يكون مقرّرها الداخلية النفسية له؛ ولربما كان مقرّرها دماغ الإنسان؛ إن كلام بارون يحتمل كل ما مضى؛ ذلك أن تعريف أي شيء ينبغي أن يكتفي بذاته..

هذا، وربما يصحّ أيضا أن نقول: إن هذا التعريف لم يتحدّد فيه نوعُ هذه الدوافع، هل هي من ذلك النوع المشوّه للذات الداخلية عند الإنسان، فيجعلها جنسا وعدوانا دونما ضوابط، كما هو حالها عند فرويد؟ أو هي دوافع من نوع تلك القناعات والعقائد، أو هي دوافع بيولوجية؟ لم يبين هذا التعريف شيئا من هذا، لأنه فيما يبدو لي يريد أن يكون متّسعا لرؤية أي راءٍ من علماء النفس في نوع هذه الدوافع!

(1) الدافعية، للدكتور شفيق فلاح علاونة، ضمن مجموعة دراسات حديثة بعنوان: علم النفس العام، لجماعة من المتخصّصين، تحرير الدكتور محمد عودة الرймаوي، (201).

(2) المرجع نفسه، (201).

ولكن، وبعد ما مضى، فلربما كان من الممكن أن نختار التعريف القائل بأن الدافعية هي «حالات أو حاجات نفسية كامنة في الفرد، تجعله يترع إلى السلوك في اتجاه معين لإشباعها»⁽¹⁾؛ ذلك أن منطلق السلوك حسب هذا التعريف للدافعية يكون في الذات الداخلية للإنسان، ممثلة في حالاتها أو حاجاتها، فهي التي تنشأ منها سلوكيات البشر. هذا، ويستعمل الناس مرادفات لمصطلح الدافعية، من مثل: الحافز والباعث وغيرها⁽²⁾.

والدوافع حسب علم النفس المعاصر عند من يأخذون بها نوعان:

الأول: الدوافع الأولية أو الفطرية، وذلك كالدافع إلى الطعام والشراب مثلاً.

الثاني: الدوافع الثانوية أو المكتسبة، وذلك كالحاجة إلى الأمن والتفوق والتحصيل وحب الاجتماع⁽³⁾.

ثم إن من شأن الدافعية أن تجيب عن سؤال فحواه: لماذا نقوم بالنشاط السلوكي أساساً؟

والإجابة عن هذا السؤال غير نهائية في علم النفس الغربي المعاصر، فمن مدارسه ما ترى أن البشر يسلكون سلوكياتهم لخفض التوتر الحاصل في نفوسهم عند إحساسهم بحاجة ما، وهو ما جنح إليه فرويد (Sigmund Freud)؛ ومن هذه المدارس ما ذهب إلى أن الهدف هو النمو وتحقيق الذات، على ما ذهب إليه أبراهام ماسلو (A. Maslow)؛

(1) مع بعض التصرف عن: السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، للدكتور عبد المجيد سيد أحمد منصور وزميله، (146).

(2) الدافعية، للدكتور شفيق فلاح علاونة، ضمن مجموعة دراسات حديثة بعنوان: علم النفس العام، لجماعة من المتخصصين، تحرير الدكتور محمد عودة الرماوي، (199).

(3) السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، للدكتور عبد المجيد سيد أحمد منصور وزميله، (147-148).

ومن هذه المدارس ما ذهب إلى أن البشر تحركهم دوافع داخلية في الأساس⁽¹⁾، تنطلق من الغرائز الفطرية، كما هو رأي ماكدوجال (McDougall)، وهكذا..

هذا هو مختصر ما أردنا ذكره عن الدافعية في علم النفس، واقتضى البحث مثل هذا المختصر، لأنني لم أجعل للدافعية تفصيلاً آخر هنا، وكنت قد كتبتُ تفصيلاً في الدوافع عند علماء النفس الغربيين، ثم انتزعتُه، وحوّلته إلى بحث آخر أكتبُه في علم النفس؛ غير أنني، وبسبب نيّتي في الحديث عن الدافع حسب الذي نفهمه من النصوص الشرعية، رأيتُ أنه لا بد من هذه المقدمة الموجزة، حول الدافعية في علم النفس.

ولقد أثبتُ من خلال نصوص الوحي الشريف أن الدافعية تدور حول حب الذات، ولن نجد دافعا من الدوافع إلا ويرجع بصلّةٍ ما إلى حب الذات.

ولا بدّ أن يتحوّل طابع الحديث إلى موضوع آخر، رغم اشتراك الموضوعين في بحث الذات الداخلية البشرية..

فبما أن الإنسان ينطلق من دافع حب النفس، أو حظّ النفس، على ما أشرتُ إليه بإيجاز، وعلى ما سيأتي تفصيلاً؛ وبما أن قرار السلوك الخارجي آتٍ من عمقٍ داخلي إنساني؛ فلا بد من تطرّق الحديث إلى المراحل التي تعبرها حركة النفس الداخلية حتى تصل إلى تحقّقها على شكل سلوكٍ ما.

مع التفريق بين الدافعية وبين تلك الحركة الإرادية التي انتقل حديثنا إليها، فالدافعية تعبير عن فطرة راسخة في ذات الإنسان، تدفعه إلى فعل ما يتضمن تحقيق ذاته، على ما سنرى؛ وأما مراتب ومراحل الحركة الإرادية فهي تعبّر عن تنفيذ الذات الداخلية البشرية لمسألة الدوافع هذه، وترجمتها إلى مسلك يسلكه صاحبها على الأرض، عبر تحرك يبدأ في كثير من الأحيان من جهة الخواطر، لتوقظ هذه الخواطر ما نام من مدفونات النفس التي

(1) تُنظر روى هذه المدارس في: مقارنة بين الاتجاهات الخمسة، لجوديث كيللي وآلين، وهو الفصل التاسع من كتاب لجماعة من الباحثين في علم النفس، نُشر بعنوان: اتجاهات علم النفس المعاصر، ترجمة عبد الله محمد عريف، (436).

ستندفع إلى القلب، ليتخذ القرار الإرادي؛ فالدافع أساس فطري، ومراحل الحركة الإرادية ترجمة لهذا الأساس.

ثم إن الحديث عن الذات الداخلية للإنسان كمنطلق تنطلق منه الإرادات البشرية، يجب أن يستند على مصادر المعرفة القادرة عليها، لتمتلي بها ذات الإنسان الداخلية، ثم لتنساب هذه المعرفة فتَنْصَبُ عبر الأفواه، أو لتنبسط على صفحات البحث؛ ومثل هذا لا يكون دونما هداية من كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ، هذين المصدرين اللذين لا يجوز أن يغيبا عن ساحة البحث وميدان النظر.

إن الحديث عن تحديد نقطة انطلاق الإرادات في الذات الداخلية في التراث التربوي والنفسي الإسلامي، سيكشف عن عمق لا يرى عند الذين اختلفوا في علاقة هذا الداخل بالخارج السلوكي، كما هو الحال عند بعض مدارس الغرب.

فتحديد نقطة بداية النظر فيما يجول في النفس عند علماء الإسلام، كمنطلق لتحديد بدايات التوجّه إلى سلوك ما، أدى إلى تحديد النقطة التي يجب البدء بها في التربية عند هؤلاء العلماء.

وهذا التحديد يكشف عن مسافة أبعد من مجرد الرغبة في الفعل، تلك التي تتحدّث عنها بعض النظريات الشائعة في علم النفس، فالإسلام لَمَّا حُ لَمَّا هو خافٍ، وهو ينظر في الأمور من بداياتها، أي حينما تكون خواطر، فيشتغل تربويًا بتهذيبها، وصرف الشائئ منها؛ وذلك قبل أن تتحوّل إلى رغبة أو دافع يدفع إلى الفعل، لأن الخواطر إذا تُركت دونما تهذيب ومجاهدة، فلربما واصلت مسيرتها إلى التحقّق على شكل أفعال إرادية تُترجمها الجوارح؛ يتحدّث الغزالي عن انبثاق الأفعال من استمرار حركة الخواطر، إلى أن تصبح إرادات فاعلة، فيقول: «..حركات الجوارح ثمرات الخواطر،... وسرائر القلوب هي مغارس الأفعال ومنابعها»⁽¹⁾.

(1) إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، (529/2).

وعلى هذا: فمنطلق التربية زمنياً عند علماء المسلمين يبدأ قبل بزوغ الخواطر ذاتها، حتى إرا أرادت أن تتحرك حاول حصر حركتها فيما هو خير، ليستريح من عناء مواجهتها إذا اختارت التحرك بالشر؛ ولذا فالمرتبى المسلم ينظر إلى الهاجس قبل الخاطر، حتى يؤدّب مسيرة الهاجس والخطر معا..

وهو ينظر ميدانيا إلى البيئة المربية مع نظرته إلى حركة النفس المثيرة لأسباب الفعل؛ وهو ينظر إلى الصداقة وأثرها في إيجاد الطباع وتحريكها وفي إثارة الخواطر.

وما أجملَ تعبير الإمام أبي حامد الغزالي، خبير النفوس الأول في تراثنا الإسلامي العريق، إذ يقول: إن «الأخلاق الحسنة تارة تكون بالطبع والفطرة، وتارة تكون باعتماد الأفعال الجميلة، وتارة بمشاهدة أرباب الفعال الجميلة ومصاحبتهم، وهم قرناء الخير وإخوان الصلاح، إذ الطبع يسرق من الطبع الشرِّ والخير جميعاً»⁽¹⁾.

إن الطبع يسرق من الطبع الخير والشرِّ جميعاً، دُر مع هذه البلاغة الفكرية والنفسية والتربوية عند الغزالي، لترى مقدرة علمائنا في الغوص على أسرار السلوك، ومنابع الحركات.

هذا، وسيأتي الحديث تفصيلاً عن الخواطر وهي تتحايل لغزو القلب لتطبعه بطابعها، وذلك في فصل آتٍ إن شاء الله تعالى، أما هنا فسيصور حديثي حول ناحية مبتدأ إنشاء السلوك من حركة الخواطر والهاجس.

فالفارق بين حديثي هنا عن الخواطر، وحديثي عنها هناك، هو: أن حديثي هنا يختصّ بمسألة الرحلة إلى نشوء السلوك ابتداءً من ساعة تحرك الخاطر، وذلك حتى يتحقق السلوك على الأرض؛ أما حديثي هناك فهو يدور حول ما يفعلُه الخاطر من تغيير لبيئة القلب، ومن تأثر القلب بهذا الخاطر، صفاءً في الأقل من الأحوال، أو تلويثاً على الغالب

(1) إحياء علوم الدين، للغزالي، (3/88-89).

منها؛ أي أن حديثي هنا عن الخواطر غالبا ذو طابع تحديديّ تحليلي لرحلة الحركة من أعماق النفس إلى السلوك؛ وهنالك سيكون غالبا ذا طابع تربوي.

ولكن عُرفت المسألة بعنوان الخواطر، فقد يُسبق الخاطر بالسانح والهاجس، وعليه، فهذا يقتضينا بحث معنى هاتين المفردتين، ثم تثليث التعريف بتعريف الخاطر نفسه، وذلك لتعرّف من خلال تناول العلماء لهذه المفردات على المبدأ والمنشأ الذي عبر مسيرته التأثيرية ينشأ السلوك عند الإنسان، حسبما وصل إليه علماء الإسلام.

ثم لا بد من البحث في مراتب الحركة الإرادية عند الإنسان، مع تحقيق للمتشابه منها، ثم الانتهاء إلى تقرير ما هو صواب في تقديره.

وأخيرا لا بد من إظهار لحالة ألفة أعمال ما، وتحوّلها بعد الألفة والتكرار إلى عادة وطبع يستلذّ به الإنسان، وسأفصّل في هذه المسألة كثيرا، إن شاء الله تعالى.

هذا، ولن يتضمّن كلامي هنا تحديد ما يؤاخذ عليه الإنسان مما لا يؤاخذ عليه من هذه المراتب إلا لماما، لِمَا لهذا الموضوع من مبحث خاص يتضمّن أحد الفصول التالية؛ والله الموفق.

وعلى ما مضى، فلسوف ينقسم حديثي هنا إلى مباحث خمسة، وهي:

المبحث الأول: حبّ الذات أصل الدوافع حسب نصوص الوحي.

المبحث الثاني: من الهاجس والخواطر إلى الميل والرغبة.

المبحث الثالث: الهمّ مرتبة تتأرجح.

المبحث الرابع: مراتب حركة النفس نحو السلوك.

المبحث الخامس: من تكرار الفعل إلى ألفته إلى التعود عليه، ثم التلذذّ به.

المبحث الأول: حب الذات أصل الدوافع في نصوص الوحي

لا بد أن ألفت النظر إلى أن موضوعنا هنا يدور حول أصل الدوافع التي تدفع الإنسان لتصرفٍ ما، ولا يدور حول جذور الحركة النفسية في الذات الداخلية البشرية، تلك التي جعلتها لمباحث تالية في هذا الفصل⁽¹⁾.

(1) إذن نحن نبحث هنا عن الدوافع ذاتها، التي تدفع الإنسان ليختار تصرفاً ما، أو نسقا من التصرفات السلوكية؛ وليس حديثنا عن الخواطر المؤسسة لأفكار تحريضية وتحريضية، تمنح الدوافع إشاراتٍ داخلية تأتي من بعيد، لتسهم في دفع السلوك إلى ناحية معينة من مفرداته، التي إنما تأتي وفق ما اختار الإنسان من نمط لحياته.

ثم، لا فرق في تقديري بين أن نعبر بحفظ الذات أو بحب الذات، أو بحفظ النفس أو بحبها؛ كأصل للدوافع التي تدفع الإنسان إلى أن يتصرف تصرفاً ما..

لكنني عدلتُ عن التعبير بحب النفس، لما لهذا التعبير فيما هو شائع اجتماعياً، من ظلال يجفل منها العرف النفسي والاجتماعي، أما التعبير بحفظ النفس فهو رغم خلوه من تلك الظلال، إلا أنني لا أراه وافياً بمقصد البحث، خاصة أنه يتلاقى كثيراً مع ما عُرف من التعبير عن مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية الخمسة ألا وهو: مقصد حفظ النفس؛ وإن كان حفظ النفس في بحثنا غير حفظ النفس في مباحث المقاصد، وذلك كما سيرى القارئ الكريم.

فحفظ النفس كعنوان هامٌّ من عناوين البحث في مقاصد الشريعة، يُعنى به أن الشريعة جاءت فيما جاءت به لغايات منها: حفظ النفس الإنسانية بما يناسب من التشريعات، سواءً كانت تشريعاتٍ دافعةً إلى إعطائها حقّها في الوجود والاستمرار، وفي التعامل معها على نسقٍ متناغمٍ مع مصلحتها؛ أو تشريعاتٍ تحفظها من الاعتداء بأشكاله؛ وسواءً جاء هذا الاعتداء من قبل الشخص نفسه على نفسه، أو من قبل غيره؛ أما ما نبحث فيه فهو: حفظ النفس كدافع ذاتي يقصده كلُّ منا في كل سلوكه الذي يسلكه، ووتصرفاته التي يقوم بها.

ومع ذلك، فسيففز في تعبيراتنا المرّة بعد المرّة، تعبيراً: حب النفس وحفظ النفس، دون أن نرى ضميراً في الأول، إذ لا تلزمه موضوعياً تلك الظلال القائمة؛ غير أن الشيء الذي فعلته هو أنني لم أرَ جعله عنوان المبحث فحسب، رغم صحته موضوعياً، ذلك أن للعناوين شأناً أيّ شأنٍ، مما يقتضي

سنرى ها هنا أن دافع حفظ النفس هو كل ما هنالك مما لدى البشر أجمعين، فهم جميعاً ينطلقون في تصرفاتهم كلها من غاية في ذاتهم تتمثل في قصد حفظ أنفسهم، وحفظ النفس هو ما جعلت الغرائز الإنسانية كافة خادمةً له، أو متناغمة معه، أو منبثقةً عنه؛ ودورانُ الإنسان حول ذاته هو ما لا ينبغي أن يختلف العقلاء تأسس منطلقات الإنسان عليه، يقول الأستاذ محمد قطب: «وما يستطيع عاقل أن ينفي أن الاهتمام الأول للإنسان هو ذاته، وأنه من خلال ذاته تصدر الاهتمامات الأخرى»⁽¹⁾، غير أن تعبيرات الأستاذ عن أن الاهتمام الأول في حياة الإنسان هو ذاته تتعدّد، فمرة يقول: «الدوافع كلها يمكن تلخيصها في كلمة واحدة هي حبُّ الحياة،... لكنها بعد ذلك تتفرّع وتتشعب في أكثر من اتجاه، بل في كل اتجاه»⁽²⁾، ومرة ينصّ على حب الذات بصراحة كهدفٍ لكل كائن حي⁽³⁾، ومرة يجعله الدافع الأول الذي يسبق دافع الجنس، الذي يبدو عند الكثير من الناس أشدّ الدوافع ضراوة، غير أنه، كما يرى الأستاذ محمد قطب، لا يتعدّى كونه الدافع الثاني بعد دافع حب الذات⁽⁴⁾، وإن كنت أرى أنه لا يخرج أبداً عن دافع حب الذات؛ هذا، وسيأتي من كلام الأستاذ أن ثمة أفراداً قليلين سمّت نفوسهم، فلم يروا أن كيانهم الذاتي يتحقق دون أن يهبوا أنفسهم للجماعة⁽⁵⁾، إن كلام الأستاذ محمد قطب، وهو صاحب الباع الطويل في الدراسات النفسية والتربوية، سواءً منها ما كان ناقداً لدراسات الغرب النفسية، أو عارضاً لرؤية الإسلام؛ إن كلامه يبقى مؤكّداً في كل ما يقوله على أساسية دافع حب النفس أو الذات كأساس لكل سلوك يسلكه الإنسان، حتى لو اندمج في جماعته اندماجاً كاملاً، فهو يرى ذاته في جماعته، مما يجعل هذا الاندماج

الانتباه لما تعكسه من ظلال!

- (1) دراسات في النفس الإنسانية، للأستاذ محمد قطب، (197).
- (2) المرجع نفسه، (162)، ويُنظر الكتاب نفسه، (166).
- (3) المرجع نفسه، (182).
- (4) دراسات في النفس الإنسانية، للأستاذ محمد قطب، (195).
- (5) الإنسان بين المادية والإسلام، لمحمد قطب، (125).

شكلا من أشكال الوحدة بين الذات الفردية والجماعية، لكن الدافع يبقى: حب الإنسان لذاته.

وفي المعنى ذاته يقول الأستاذ محمد باقر الصدر رحمه الله تعالى عن هذه الغريزة، التي يسميها حبّ الذات: إنها هي «التي لا نعرف غريزةً أعمّ منها وأقدم، فكلُّ الغرائز فروغٌ هذه الغريزة وشعبها»⁽¹⁾.

هذا هو الدافع الأساس الذي تنبسط على أرضه دوافع النفس جميعها وهي تدفع السلوك للحركة، وهو ما سنرى أن الشرع استطاع أن يجعل من فرديته، التي تتمثل فيها الذاتية الفردية الإنسانية، وجها جماعيا محمودا، بل معجزة في التربية الإسلامية.

إننا نقول: إن حبّ الذات هو الدافع الأساس، ولا نقول إنه الدافع الوحيد، ذلك أننا لا ننكر الدوافع الأخرى، وإن كنا وجدناها تدور في جميع حركتها حول الذات ومصالحتها وحب الخير لها، أو ربما يكون الأصحّ أن نقول: إننا وجدناها خادمةً لحب الذات نفسه.

وثمة فارق ما بين النفس في الإسلام وبينها في علم النفس الغربي، وهو أن النفس في فحوى علم النفس الغربي وفي بعض منطوقه هي الغائب الحاضر، فهي الغائب لأنها لم تحظْ بوضوح كافٍ، وحظيت مكان الوضوح بتشويهاً وافية لدى كثير من رواده؛ وهي الحاضر لأن علم النفس الغربي جعل مباحثه تحت عنوان النفس ذاته، لكن المشكلة أن عنوان علم النفس عند الغرب لم يتبنّ المضمون النفسي برُمَّته..

أما ما ذكرتُ من أن النفس في بعض منطوق علم النفس الغربي هي الغائب الحاضر، فغيابُه ناشئ عند المدرسة السلوكية، التي طردت النفس من علم النفس بصراحة، يقول جون واطسن مؤسس المدرسة السلوكية في كتابه: السلوك، مدخل إلى علم النفس المقارن، المنشور عام 1914م: «علم النفس، كما يقول السلوكي، فرعٌ موضوعيٌّ

(1) فلسفتنا، لمحمد باقر الصدر، (32).

وتجربي محضٌ من فروع العلوم الطبيعية، هدفه النظري: التنبؤ عن السلوك وضبطه...، ويبدو أن الوقت قد حان ليتخلص علم النفس من كل إشارة إلى الشعور، ومن ملاحظة الحالات النفسية،...، إن من الممكن كتابة علم نفسٍ دون الإشارة إلى الشعور والحالات النفسية والنفوس وفحوى الخبرة والإرادة والتصوّر وما إلى ذلك⁽¹⁾؛ ألا ترى عزيزي القارئ أن هذه المدرسة وهي صاحبة هيمنةٍ إلى حدٍّ ما على علم النفس المعاصر، ألا ترى أنها طردت النفس من علم يتخصّص بالنفس؟ وهذا مصداق قولي: إن منطق بعض مدارس علم النفس غيّب النفس إطلاقاً.

أما في منطق الإسلام وفحواه، فالنفس البشرية هي الحاضر التامُّ حضوراً، والتي لا يمكن أن تغيب أبداً، مع دقّة كافية في تصوير هذه النفس، ومقصد سديد من وراء دقّة التصوير هذه، فالنفس المعروفة في القرآن والسنة، هي النفس الحقيقية في كل أحوالها، والقرآن والسنة لم ينطلقا في تصوير هذه النفس في أحوالها كلها من مجرد حب تصوير الحقائق، بل ثمة مقاصد من وراء كل ذلك التصوير، فحواها الأخذ بناصية النفس إلى الكمال، وتحذيرها من السقوط في حضيض الأحوال.

إن كلّ ما نقلته من نصوص الوحي في جميع بحثي هذا، كافٍ في تأكيد الحضور التامّ للنفس في منطق الإسلام وفحواه.

والآن حين الحديث التفصيلي عن دافع حب الذات أو النفس أو حفظهما..

(1) منفعة النفس ودفع مضرّتها أصل الدوافع الإنسانية

إن الدافع إلى اتخاذ قرار بسلوكٍ ما، يكمن عند كل البشر العقلاء في رؤية النفس لما فيه مصلحتها ومنفعتها لتحصيله، ورؤيتها لما فيه مضرّتها لصرفه؛ والنفس هنا متمثّلة في الفرد ذاته، وفي رؤيته لما ينفعه هو أو يضرّه هو، قال الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور

(1) يُنظر كلام واطسن هذا في كتاب: مدارس علم النفس، للدكتور فاخر عاقل، (92).

رحمه الله تعالى: «فإن كلَّ أحدٍ يَرجو من مواهبه، وهي مجموعُ نفسه، أن تجلب له النفع وتُدفع عنه الضرر»⁽¹⁾.

هذا هو الدافع الذي يدفع الإنسان إلى سلوكٍ ما أو إلى الانقباض عن سلوكٍ ما، إنه ذاته وشخصه ونفسه، حفظاً لها بما يجلب لها الخير، ويصرف عنها السوء والشر، وليس شيئاً آخر.

ولا يفترق في هذا كافر عن مسلم، بل كل البشر مهما اختلفت مشاربهم ينطلقون في سلوكهم الدرب الذي يسلكونه من حبهم الذاتي لنفوسهم، أو قل: لحظّ نفوسهم⁽²⁾؛ وإنما يفترقون في تصوّرهم لما هو مصلحة نفوسهم، وفي ميدان هذه المصلحة، فلما افرقت رؤية بعضهم عن بعض في الأمرين، افرقت المسالك، وتعدّدت الدروب، وصار من الناس كافر ومسلم، وأتبع بعضهم طريق الهدى، واختار بعضهم سبيل الضلال. إن حبّ الذات وحفظها من العموم ما يشمل البشر وتصرفاتهم أجمعين..

حتى ما يقدمه الإنسان من تضحيات في حياته، إنه خاضع لهذا المبدأ أيضاً، فمهما كان الإنسان مثالياً يُنكر ذاته، فهو من حبه لذاته ينطلق، ومن حفظه لنفسه تتحرّك إرادته، ذلك أن المُضحّي إنما يُضحّي لما وقرّ في نفوسهم من تلذذ ما بما يفعلون، فالأب يُضحّي لأجل ابنه، لأنه يتلذذ بما يراه من حصول ابنه على مصلحة ما؛ وأهل الخير يُضحّون بأموالهم، لما يرونه من مصلحة ينالونها من وراء فعلهم للخير؛ وإنما يفترق الناس في تصوّرهم لنوع المصلحة التي ينالونها، وفي ميدان تحقّقها، فأهل الإيمان بالآخرة يرون ميدان تحقّق المصلحة هو الجنة في الآخرة، ولذا فهم أكثر الناس قدرة على استثمار طاقات نفوسهم في مصالحها الحقيقية، وفي حبهم لذواتهم؛ وأهل الدنيا ممن لا يؤمنون بالآخرة،

(1) التحرير والتنوير، للإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (القسم الثاني من ج 32/8).

(2) إن لتعبير حظ النفس ما لتعبير حب النفس من ظلال قائمة، غير أن القارئ لا بدّ من متبته لمقصد البحث هنا، فهو لا يقصد الحظّ الشهواني المتمثل بالهوى وفتناته، وإنما ما تحبّه النفس من مصلحة هي دافعها في كل حين.

يتصوّرون ميدان تحقّق مصلحتهم في الدنيا، فهذا هو مبلّغهم من العلم، وتكمن مصلحتهم في متعة يحصلون عليها لأجل الخير، إذا كانوا من مُحبّي الخير، فهم يُشبعون ما في أنفسهم من حبّ لهذه المتعة؛ إنهم رائعون، غير أنهم يضيّعون روعتهم فيما لا فائدة يربحونها بعد الموت؛ وبعض أهل الدنيا يرون مصالحهم محصورة في ألوان من المكاسب المادّية يحصلون عليها، كاتخاذهم عمل الخير متّكأ يتكوّنون عليه لأجل حظوظٍ يسعون إليها، وما إلى ذلك؛ ومن الناس من تشور في نفوسهم متعة حبّ المدح والإطراء، فيقومون يضحّون بالغالي والنفيس، لإشباع رغبة نفوسهم في هذا الإطراء، فهو حظّهم، وهو مما يدخل باب الرياء في تصوّرنا الإسلامي!

ليس من أحد إلا ويسعى لنوع منفعة يحصلها هو، حتى الذي يقدم روحه، فهو يُحسّ بأن ما ستحصل عليه أمته من عزّة وانتصار متعة خاصة به، وهو يُحس ما يكون منه من تضحية باعثا لأنواع من الراحة النفسية لما يرى في أهله وأمته من خير سيصيبيهم جرّاء تضحيته؛ وفي الإسلام يتّسع الأمر لهذا المعنى والمعنى الآخر، وهو: نيل الجنة بسبب التضحية، بل أكثر من هذا: نيل حبّ الله والقرب.

فحبّ الإنسان لجماعته جزء من حبّه لذاته، واندفاعه في نصرتها جزء من اندفاعه في نصرته ذاته، ولا تزول أبدا النوازع الفردية، وإنما الذي يحصل أنها تتوحد مع الدوافع الجماعية، بل تبقى النوازع الفردية هي الأساس الذي تنبثق منه حركة الفرد في خدمة جماعته، «ومهما كانت الأهداف الجماعية، فلا يمكن أن تكون في قوة النوازع الفردية، ومهما ارتقت الإنسانية، فإنما ترتقي في حدود فطرتها، وقد يصل إلى الذروة أفراد، فيحسون أن كيانهم الذاتي لا يتحقق إلا حين يهبون أنفسهم للجماعة»⁽¹⁾، بل إن المجتمع ذاته ما هو إلا «حاجة نفسية نبعت من نفس الفرد، من رغبة ملحة في ألا يعيش وحده»⁽²⁾.

(1) الإنسان بين المادية والإسلام، محمد قطب، (125).

(2) المرجع نفسه، (112).

إنه لا أحد يختار الألم دونما إحساس بنوع منفعة ينالها، حتى لو كانت هذه المنفعة تحاشي ألم أكبر في تصوّره، كما يفعله المتحرر سأمًا من الحياة، فهو رغم الألم يشعر أنه مندفع لتلاشي ألم أكبر⁽¹⁾.

لكنّ هذا الألم إذا وصل إلى مستوى معيّن، فلا يمكن لإنسانٍ أبداً أن يتحمّله حتى لأجل أقرب الناس إليه، ومثل هذا الحال، لا مثال له إلا الآخرة، فلا أحد يتبرّع لولده بحصته في الجنة، مقابل حصة ولده في النار، إن كان ولده من أهل النار، لا أحد أبداً، لأن نوع الألم هنالك فوق المتصوّر في الحياة الدنيا؛ ومثله ما ورد في الصحيح من قول أبي الأنبياء آدم عليه السلام، وأولي العزم من الرسل عليهم الصلاة والسلام حينما يأتهم الناس يستشفعونهم لتخليصهم من شدّة الموقف، فيقول كلٌّ منهم: نفسي نفسي نفسي؛ إن هذا يدلّ على أن تحمّل الإنسان لأجل جماعته أو أبنائه مسقوفٌ بكلّ آلام الدنيا، أما آلام الآخرة، فلا أحد يستطيع أن يتسامح في قبول ألم يلحق نفسه منها، بسبب شدّة الموقف وشدة العذاب يوم القيامة، هاتين الشدّتين اللتين لا مثيل لهما في تصوّر الإنسان في الدنيا؛ أو بسبب عدم المقابل هنالك.

إن هذه القصة ستكون جزءاً من دليلنا على رؤيتنا أن دافعية حب النفس فوق كل الدافعيات، وذلك في المسألة التالية مباشرةً.

(2) الدليل على ما تقدم

ولأجل الاستدلال على ما تقدّم، فلا بد من قراءة لبعض الآيات القرآنية، التي تتضمن ما نصبو للوصول إليه؛ لكن، لا بد من تمهيد لما نصبو إليه منها قبل قراءتها..

(1) يُنظر: فلسفتنا، لمحمد باقر الصدر، (33).

سنرى هذه الآيات تجعل النفس محور التركيز فيها، فهي ترغّب بالصالحات لأجل النفس، وترهّب من السوء احترازاً عما يصيب النفس ذاتها، وذلك من خلال صيغ عديدة، كل صيغة تناسب السياق الذي وردت فيه.

إنه لولا ما بنى الله تعالى في النفس البشرية من حبّ للذات، وحرصٍ عليها، يفوق حرصها على أي شيءٍ آخر، لَمَا كان من تنبيه القرآن المتكاثراً على أن مردود الخير أو الشرّ الذي يفعله الإنسان عائد على ذاته هو دون غيره؛ فلو لم تكن الفطرة البشرية بخلق الله لها على هذه الشاكلة، لَمَا كان الترهيب من الشرّ أو الترغيب لفعل الخير، مستنداً على عودة الشرّ أو الخير إلى النفس ذاتها، ذلك أن القرآن الكريم يريد من آياته التي تحمل هذا المعنى التحريضَ على الفعل الصالح، أو التحريضَ على ترك الفعل السيء، ولا يصلح التحريض إلا استناداً على معنى قادرٍ على هذا التحريض، فلا بد أن يستخدم سبحانه في كتابه ما يكافئ هذه القدرة على تحريك الإرادة نحو الجوارح إلى الفعل، وبما أنّها تتحرّك بقرار من الداخل البشري، وبما أن هذا الداخل لا يحركها إلا لمصلحتها، فإن هذا يدلّ على أن حب النفس كدافع أساس هو كل ما هنالك مما بُنيت عليه النفس البشرية، مما يحركها لمسلِكٍ ما.

والآن مع الآيات البيّنات..

ففي تحريضه سبحانه على الأعمال الصالحة كلها، استند سبحانه في هذا التحريض على أن النفس هي وحدها المستفيدة من العمل الصالح الذي تدفع صاحبها إلى سلوكه، وأنها هي المتضررة إن دفعت صاحبها لسلوك دروب السوء، في هذا التحريض يقول سبحانه: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَمَلِ)⁽¹⁾، (فصلت: 46)؛ وفي هذه المعاني نفسها يقول سبحانه: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)،

(1) أخذتُ أصل فكرة الاستناد على هذه الآيات وشبيهاها في هذه المسألة من كتاب فلسفتنا،

للأستاذ العلامة محمد باقر الصدر رحمه الله تعالى.

(النحل: 97)، إن الله تعالى يُحرِّض الإنسان على العمل الصالح مستثمرا ما في ذاته من حبٍّ للحياة الطيبة التي يحبُّها هو لنفسه، ولو لم يكن هذا الدافع مغروزا فيه، كما كان منه سبحانه أي استناد عليه في تحريضه للبشر على العمل الصالح.

إنه سبحانه يقرّر أن مصلحة نفوسهم وذواتهم، تقتضي منهم أن يهتدوا، وذلك ليكونوا منسجمين مع حظوظ نفوسهم، إذ بالهداية يحققون حب ذواتهم؛ بعكس اتباعهم للضلال، فالضلال ضدُّ نفوسهم، وكأن الآيات تقول للإنسان: أنت الذي تستفيد من الهدى إن اهتديت، وأنت الذي ينالك ضرر الضلال إن ضللت، فالنفس هي المحور؛ قال تعالى: (مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا)، (الإسراء: 15).

إن التحريض على الهدى والتنفير من الضلال في الآيتين السابقتين استند على ما تناله الأنا الفردية من خير الهدى أو من شر الضلال؛ فمن اهتدى بنفسه وذاته هي المستفيدة، ومن وقع في الضلال، فبنفسه هي التي يصيبها الويل والثبور.

إنه ضربٌ على الوتر الحقيقي في الإنسان، وهو وتر النفس أو قل: وتر الذات، وهو ما ترى القرآن الكريم يحشد له من الآيات الكثيرة، وسيأتينا مزيد من الأمثلة في السياق.

إن استخدام القرآن مصلحة النفس في التحريض على أعمال الخير في عشرات الآيات، بل ربما في مئات من الآيات، إنه دليل قرآني على أن الدافع الأساس الذي يدفع الإنسان إلى فعلٍ ما هو مصلحة نفسه، ودفع الضر عنها، فلولا هذا المعنى كما كان من فائدة في تأكيدات القرآن الكثيرة أن الإنسان إن عمل عملا صالحا أو غيره، فلنفسه أو عليها يعود الأثر، فلو لم يكن هذا الدافع من الذات الداخلية هو الذي يدفع الإنسان للعمل أي عمل، كما كان من كلام الله العالم بالنفس الإنسانية تحريضٌ للنفس على عمل ما، باعتباره مصلحة لها؛ أو تنفير لها من عمل آخر باعتباره مضرًّا عليها.

لقد كان بإمكان الله تعالى أن يقول: من عمل عملاً صالحاً فإن جاره سيكون سعيداً، أو سيكون شجر أرضه ناضراً؛ إنه لو كان سبحانه قال ذلك، وحاشاه، لكان معنى ذلك أن دافع الإنسان للسلوك هو رؤيته لمصلحة جاره، أو تفضيله لنضار شجره!

رغم أن سعادة الجار لمن صفت نفوسهم هو متعة لنفس ذلك الذي تسبب في إسعاد جاره، كما في نضار شجر أرضه، إذ هو هو منفعة لصاحبها؛ لكننا هنا نتحدث عن هذه الأشياء مجردة من رؤية النفس لسعادتها فيها، فهل من الممكن أن يحرض الله الإنسان على عمل صالح مجرد أن فيه إسعاد جاره، دون ملاحظة ما يناله هذا المسعد لجاره من سرور أو أجر على إسناده جاره؟ هل هذا ممكن؟!

الجواب: أبداً، لا يمكن أن يحرض الله الإنسان على عمل فيه كلفة ومشقة وربما تضحية وموتٌ دونما أن ينال هذا المكلف حظاً لنفسه، ودونما استثمار من الله تعالى لحظّ نفس الإنسان في هذه التضحية، إنك لن ترى شاهداً واحداً من القرآن يقرّر شيئاً من طلب التكليف أو التضحية، دونما استناد على حظّ من حظوظ النفس.

والمرائي ينطلق من حب ذاته، فهو يرائي بالعمل لاستمتاعه بثناء الناس؛ ومشكلة المسكين أنه فضل متعة نفسه في الدنيا على متعتها في الآخرة.

والشهيد المخلص ينطلق من حبه لذاته، فهو يسعى للجنة والخور العين، فمصلحته هي كل ما هنالك، وإن كان ميدانها الدار الأخرى؛ إن الله العليم بخلقهم سبحانه قد استثمار هذا الدافع استثماراً عظيماً في كل ما يأمر به، ولو كان بذل النفس، وفي كل ما ينهى عنه، وإن كان متعة عاجلة من متع النفس، إذ هو سبحانه يوجه الإنسان إلى متعة أخرى أفضل وأمتع وأطهر وأبقى.

وثمة آيات تتحدث عما يعود على الإنسان نفسه من سلوك سيء، يصف الله تعالى فيها أصحابه بأنهم لم يظلموا الله إنما هم يظلمون أنفسهم، ليؤكد أن شرّ سيرهم عائد عليهم وحدهم، مما يؤكد المعنى الذي نحن بصددده، وهو أن حب النفس وتفضيل الذات هو ما يدفع الإنسان إلى سلوك مسالكة؛ من هذه الآيات قوله تعالى: (وَمَا ظَلَمُونَا

وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ)، (البقرة: 57)؛ وفي آيات أخرى يصفهم بأنهم خسروا أنفسهم، يقول سبحانه: (وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ)، (الأعراف: 9)؛ قال الأستاذ الإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله تعالى: «فمعنى (خسروا أنفسهم): فقدوا فوائدها، فإن كلَّ أحدٍ يرجو من مواهبه، وهي مجموع نفسه، أن تجلب له النفع وتدفع عنه الضرر،...، ونفوس المشركين قد سوّلت لهم أعمالا كانت سبب خفة موازين أعمالهم، أي سبب فقد الأعمال الصالحة منهم، فكانت نفوسهم كرأس مال التاجر الذي رجا منه زيادة الرزق، فأضاعه كله فهو خاسر له، فكذلك هؤلاء خسروا أنفسهم إذ أوقعتهم في العذاب المقيم»⁽¹⁾.

والكافرون لا يهلكون إلا أنفسهم، يقول سبحانه: (وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ)، (الأنعام: 26)؛ وهم لا يمكرون إلا بأنفسهم، يقول عز وجل: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ)، (الأنعام: 123)؛ والكافر إنما يقع أثر كفره على نفسه فحسب، قال سبحانه: (مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ)، (الروم: 44).

إن الحديث عن الجنة ترغيبا وعن النار ترهيبا، قائم على استثمار نفور النفس مما يلحقها من شرّ، وحبّها لما تناله من خير؛ فحينما أراد الله تعالى ترغيب الناس بالجنة، وتبيين ما فيها، جعل ما تشتهيهِ النفس من أعظم نعيمها، فقال: (وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ)، (الأنبياء: 102)؛ وقال عن الجنة والنار: (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِّنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ، وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)، (النمل: 89-90)، وكذلك جميع ما تعرّضت له الآيات القرآنية الكثيرة من بيان نعيم الجنة، وبيان عذاب النار، إنما يدور حول ما تخرج به النفس، بمعنى الذات الإنسانية، من وراء إيمانها والتزامها، أو من وراء كفرها وانحرافها.

(1) التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (القسم الثاني من ج 31/8-32).

وإضافة إلى كل ما مضى، فإن فردية التبعية على الأعمال دليل آخر على ما نحن فيه، قال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَأَخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنِ وَالِدِهِ شَيْئًا)، (لقمان: 33)، فالذي يُجْزَى على ما عمل من خير أو شرّ هو ذات العامل، أي أن عليه أن ينتبه للتبعية الفردية التي تلحق نفسه على ما عمل من خير أو شرّ.

وحيثما يشتد الموقف، فلا أحد يسأل عن أحد، وإنما يهرب الناس إلى ما يُخَلِّص أشخاصهم من العذاب، حتى يفرّ أقرب الأرحام من بعضهم البعض، خلوصاً بأنفسهم، قال تعالى: (فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَّةُ، يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ، وَأُمُّهُ وَأَبِيهِ، وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ، لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ)، (عبس: 33-37).

ويوم الموقف يذهب الناس إلى من يذهبون إليهم من الأنبياء، ليشفعوا لهم إلى الله تعالى، فهم وحدهم ذوو المقام هنالك، إلا أن كل من ذهبوا إليه يقول: نفسي نفسي نفسي⁽¹⁾، إلا ما كان من محمد ﷺ الذي يقوم بين يدي الله تعالى، شافعاً للناس.

إن الذات هنا هي التي منعت أولئك الكرام من الشفاعة عند الله للناس، ولو شفّعوا ما أحسب أن الله يردّهم، غير أن استعظامهم لغضب الله تعالى، ذكرهم بما وصفوه بأنه ذنب ارتكبوه، وحاشاهم من الذنب، فهم ليسوا من أهله، وإنما شفافية نفوسهم جعلتهم يرون بعض ما فعلوه مما هو مباح نوعاً من أنواع الذنوب..

(1) هو الحديث المعروف بحديث الشفاعة الكبرى، وهو حديث طويل، ينتهي بسجود رسول الله ﷺ لرب العزة سبحانه، فيحمد ربه سبحانه بما فتح الله به عليه، ثم بقول الله تعالى له حسب رواية البخاري: (يا محمد، ارفع رأسك، سل تعطه، واشفعُ تُشفعُ، فأرفعُ رأسي فأقول: أمّتي يارب، أمّتي يارب، فيقال: يا محمد، أدخل من أمتك من لا حسابَ عليهم من الباب الأيمن من أبواب الجنة، وهم شركاء الناس فيما سوى ذلك من الأبواب)، روى الحديث الإمام البخاري مع الفتح، (247/8-248، ح: 4712)، ومسلم بشرح النووي، (2/333-337، ح: 194)، والترمذي، (4/622-624، ح: 2434)، ورواه غيرهم أيضاً.

شاهدي في هذا الحديث أن الأنبياء سوى محمد ﷺ أخذهم ما خافوا منه على أنفسهم، فاعتذروا عن الشفاعة، بحجة ضرورة النفس.

(3) بذلُ الذات من أجل الذات

ولا أريد إطالة التمثيل للتفريع على هذا الأصل، غير أنني مسوقٌ إلى مثال واحد يدور حول بذل الإنسان نفسه، وهو ما يدخل في أبواب الجهاد في سبيل الله، فكيف استطاعت نصوص الشرع الشريف تحريك النفوس إلى أن تُضحِّي بذواتها؟

إن هذا البذل للذات هو الموضوع نفسه الذي نحن بصدده، والذي يقوم على أساس حب الذات؛ إنه ضرب على وتر النفس وما يرجع إليها هي بفائدة تعود إليها وحدها، حين تتقدم بذاتها في سبيل الله تعالى، فهي تضحِّي بذاتها، وهي التي تنال ذاتها، ولولا هذا المعنى لما رأينا حشود المجاهدين المضحِّين في تاريخ الإسلام الطويل؛ إنه لولا أن الإنسان لا يتحرك إلا لأجل ذاته أصلاً، لما كان لما تتضمنه هذه الآيات من عودة الخير إلى النفس حين التضحية بها من معنى قادر على بعث التضحية نفسها!

إن أخطر ما يمكن أن يدفع الشرعُ إليه هو أن يأمرَك بعمل تفقدُ به نفسك، وهو الجهاد بالنفس في سبيل الله تعالى، فهو أخطر التشريعات على الذات، ومع ذلك، فقد ربط الشرع مثل هذا النوع بمصلحة الذات نفسها، مع مزيج من خيري الدنيا والآخرة تناله الذات، فالذي يُجاهد في الدنيا، هو ذاته من سيستفيد من هذا الجهاد في الدنيا والآخرة معاً، قال سبحانه في تحريضه على ذروة سنام الإسلام، مستمرا هذا المعنى المتمثل في الأنا الفردي عند الإنسان: (وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ)، (العنكبوت: 6).

إن كثيرا من الناس يُضحّون لأجل أمهم، وهو نوعٌ من مصلحة الذات، فحبّ الإنسان لأُمَّته امتدادٌ لحبه لذاته، وهَمَّتُه لنصرتها هي ذاتها هَمَّتُه لنصرة ذاته، والانصهار بين النفس والأمة هو ما يُنشئ التضحيات الجسام.

غير أن الفارق بين من يُضحّي لخير أُمَّته ملاحظاً في باطنه انتماءه إليها، مما يعني أنه لا يمكنه خذلانها؛ وبين من يضحّي لأجلها، منطلقاً من النظرة نفسها، وزائداً عليها أنه سينال هو ذاته خيراً عظيماً في الآخرة إن لم يكن في الدنيا والآخرة معاً، متمثلاً بحياةٍ حقيقية ذات شأنٍ عالٍ، مع ما يعده الله تعالى به من الحور العين، والنعيم المقيم، ودرجات فوق الدرجات؛ إن الفارق بين الأول والثاني هو أن الأول ضحّى فلم ينل شيئاً، والثاني ضحّى فنال كل شيء!

لا ننكر دوافع تضحيات الأمم، غير أن ما تملكه أمتنا هو القادر على التضحيات التي تُكسب النفس ذاتها حين تبدو فاقدةً لذاتها، والتي تدفعها إلى ما فيه خيرها بعد خروجها من الدنيا، والتي تبثّ فيها دفقات الرضى على ما تُقدّم.

قال الله تعالى: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَقُونَ، فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ)، (169-171).

ألا ترى أن هذه الآية استثمرت حبّ الناس للحياة، وحبّ الإنسان لذاته، فقالت لهم: قدّموا نفوسكم فستنالون الحياة، واستثمرت حبّ الناس لسعادة نفوسهم، فقالت لهم: قدّموا أنفسكم لتسعد أنفسكم؟ إن حب الذات، والسعي في مصلحة النفس ومنفعتها، يتمثلان في هذه الآيات الثلاث التي تقدّمت أوضح تمثّل.

إن كل ما تتحدث عنه هذه الآيات البينات هو: النفس؛ وإن الله تعالى ضرب على وتر النفس ضرباً مستمراً دوغماً توقّف، فهي التي تفوز وهي التي تخسر؛ وهي التي تدخل

الجنة وهي التي تدخل النار، إن الاهتمام بالنفس ككينونة يعود إليها ما يختاره الإنسان من خير أو شرّ، هو ما يكشف لنا عن أن دافع الحرص على الذات ومنفعتها ومصحتها هو الدافع الأساس لحركات الإنسان كلها.

(4) استثمار الأنا لصالح الجماعة

هل يعني ما تقدّم أن القرآن يدعو إلى الأنانية، تلك الصفة ذات السمعة السيئة؟! ليس الأمر كما قد يهّم الواهم، بل إن ما يدعو إليه القرآن عبر آياته هو انصهار الأنا الفردي بالأنا الجماعي، على كل المستويات الإنسانية⁽¹⁾. وهي مسألة المسائل في التربية الإسلامية، وهذا ما يشكّل في تقديري ما يمكن أن أسميه: معجزة في التربية الإسلامية، وفي التصوّر الإسلامي للنفس الإنسانية؛ ذلك أن التصوّر الإسلامي لا يكتفي بمجرّد تصوير النفس على ما هي عليه، بل يقصد من وراء تصويره لها الأخذ بها إلى سموّها وارتفاع مقامها.

لم تُغفل الرؤية الإسلامية أبداً حبّ الإنسان لذاته، ولم يُسدل الستار على الأنانية الذاتية عند كل إنسان، بل انطلق التصوّر الإسلامي للنفس من تلك الحقيقة الكامنة فيها، وهي أن صاحبها يحبّها ويسعى في كل باب من أبواب الحياة للاستجابة لها.

إن التصوّر الإسلامي المنبثق عن القرآن للنفس الرشيدة، يقضي بامتزاج الجماعة في الفرد والفرد بالجماعة، فلا سموّ لإنسان في ذاته ما لم يكن عاملاً لغيره، ولا معنى لصالح

(1) أرجو أن ينتبه القارئ الكريم إلى أن هذا الموضوع ليس جزءاً من موضوع البحث برّمته، وإنما اقتضاه ما تقدّم من تأكيد قرآني على مصدرية النفس الفردية ومصحتها وحفظها كدافع أساس لكل الدوافع، تلك التي استثمرها القرآن على الوجه الذي ذكرت، فحتى لا يقع الوهم الذي ذكرته أعلاه في نفس أي قارئ، رأيتُ أن مثل هذا الموضوع الامتدادي لما قبله، ضروري في هذا السياق، رغم عدم الوحدة الموضوعية مع البحث برّمته.

جماعي لم ينل منه الفرد نصيبه ولو بوجه من الوجوه؛ فالأنانية هنا مخدومة وغير مهدومة، لأنه لا يمكن هدمها، وكل ما هنالك أنها بُرِجت بحيث تكون قادرة على الخدمة المزدوجة للأنا الفردي والأنا الجماعي معا.

وهي المعجزة التي استطاعت عبر الزمن أن تفجّر قدرات الذات الخارقة، حينما عرف الإسلام كيف يستنبعها ويُجري فيوضها بين الناس؛ إنه الحال الوحيد الذي لا تقوم فيه حروب المصالح بين الفرد والجماعة وبين الأفراد أنفسهم، وذلك ضمن برنامج قرآني يبدأ تطوّعا ما كان التطوّع كافيا، ويمرّ بالزام الفرد تشريعا، لينتهي إلى الإلزام الذي تتولاه الدولة قانونيا، حين يُخشى من عبث الفرد بالجماعة.

إن آيات القرآن الكريم استثمرت هذا الاندفاع المصلحي عند الإنسان، ووجّهته إلى مزيج متكاتف من مصلحته هو مع مصلحة مجتمعيه الصغير والكبير، بل مع مصلحة البشر أجمعين؛ وفوق ذلك كله: وجّه الإسلام المصلحة توجيها يجمع بين خيري الدنيا والآخرة، وبين حاجة الذات وحاجة من سواها⁽¹⁾؛ وهذا المزج بين مصلحة الفرد والجماعة، وبين مصلحة الدنيا والآخرة، مع التأسيس التربوي القرآني للفرد، القاضي بأن جزءا عظيما من مصلحته الشخصية، كامن في مدى تقديمه لأبناء بيئته وجيرانه وأسرته وأرحامه ووطنه وأمته والناس أجمعين، وأنه لا ينال خيرا لذاته إن كان ما فعله يؤدّي إلى إيذاء الناس، ما لم يكن هذا الإيذاء ردّا على عدوانٍ وطغيانٍ؛ إن ذلك المزج مع هذا التأسيس، هما عنصرا التربية الإسلامية النفسية المعجزة، وهما ما يمكن أن ندعوه: توجيه أنانية الإنسان لخدمة الناس، فهو إذا خدم الناس فوصل رحمه، وساعد الضعيف وأغنى الفقير، فثمة فقط الإشباع الحقيقي والمثمر لأنانيته.

إنه لا يمكن أن ينال الخير لأناه هو دونما حصول أنا الأرحام والجيران والمجتمع على نصيب وافر منه؛ وإنه لن ينال خيرا لأناه هو في دنياه، إلا إذا تلاقت دنياه بأخراه، وفق برنامج جعله التشريع الإسلامي ملزما.

(1) يُنظر: فلسفتنا، لمحمد باقر الصدر، (41).

ها هنا فقط تكون الأنا الفردية في خدمة الأنا الجماعية، ويتناغم الإنسان مع نفسه ومع من حوله معاً، فلا يشعر بخسرة يمنع من التحام أناه بأنا مجتمعه، إذ هو المستفيد أولاً بهذه الأنا؛ ولا تناقض عنده بين أخراه ودينه، فصالح دينه من صلاح أخراه، وفق برنامج تشريعي وتربوي معجز، يقول الأستاذ محمد باقر الصدر رحمه الله تعالى عن الدين: إنه «يطوّر من مصلحة الفرد تطويراً يجعله يؤمن بأن مصالحه الخاصة، والمصالح الحقيقية العامة للإنسانية التي يُحددها الإسلام، مترابطة»⁽¹⁾.

إذا أردنا أن نهرب من حقيقة الإنسان، ونخفي أناه لصالح أنا المجتمع، هدمنا الإنسان، وطمسنا على طاقاته وقدراته، وذاب كما ذاب إنسان المجتمعات الشيوعية الملتزمة بمبادئ ماركس؛ أما إذا أطلقنا الأنا الفردية دونما مزج بالأنا الجماعية، رأينا شبهة بشر وحقائق وحوش قاتلة عن يمين وشمال، كما هو حال إنسان الغرب الرأسمالي؛ وإذا أردنا من الإنسان أن يُنفق لصالح مجتمعه، وينسى ذاته ليقدم كل شيء لمجتمعه، فنحن حينها نبحث في مثاليات لا أرض تُقلها ولا سماء تُظللها، إذ ينقص مثل هذه المثاليات إحساس الإنسان أنه حينما قدم لأنا المجتمع خيراً، أنه هو الذي نال الخير كما ناله مجتمعه؛ ومثل هذا لا يصلح دونما تصوّر لهذا المزيج الذي طرحناه، وهو مزيج الأنا الفردية بالجماعية، والدنيا بالآخرة، حتى نستطيع أن نقول للإنسان: قدم، فما تقدمه فهو لك، يخرج من جييبك إلى رصيدك، مروراً بحاجات الناس ومصالحهم.

إنها أنانية بناءة أقرب إلى جماعية الأنا من أنانية الفرد، ثم هي بُرّجت لهدف آخر، هو خدمة ذاتها لأجل آخرتها؛ ومن يحاول مسح الأنا من الوجود الأخلاقي بحجة خطيئة التمحور حول الذات، هو المخطئ، إذ حسب أن استثمار طاقة الإنسان كامن في الإنكار المطلق لذاته، والانصهار المطلق بمجتمعه؟ إنه «لا يمكن تكليف الإنسان أن يتحمل مرارة

(1) فلسفتنا، لمحمد باقر الصدر، (42).

الألم دون شيء من اللذة، في سبيل أن يلتذ الآخرون ويتنعموا؛ إلا إذا سُلبت منه إنسانيته، وأُعطِيَ طبيعةً جديدةً لا تتعشق اللذة ولا تكره الألم⁽¹⁾.

(1) فلسفتنا، لمحمد باقر الصدر، (33).

المبحث الثاني: من الهاجس والخاطر إلى الميل والرغبة

إن من الخواطر والسوانح والهواجس ما هو أشبه بأخلاق لا يستطيع الإنسان التقاطها، فلربما خطر بباله في الدقيقة كمٌّ من الخواطر، ثم يشغله فجأه شيء، فإذا بهذه الخواطر كلها قد ذهب إلى غير رجعة، حتى إن الإنسان ليحاول أحياناً تذكّر هذا الذهاب بعد لحظات من ذهابه، فيبدو الأمر أشبه بالمستحيل، وليس حديثنا عن هذه الذهابات الغائبات، التي تتلاشى كما يتلاشى السراب، بل لو شَبَّهت السراب بما فلربما كان أقرب إلى واقع الحال من تشبيهها بالسراب، ليس حديثنا هنا عن هذه الذهابات، إنما عن الآيات منها، أو اللاتي لم يذهبن، بل بقين يتحرّشن بهوى الإنسان، أو بقلبه، لعلهن أن ينلن منه موافقةً على المثول بين يدي ساحة اتخاذ القرار، فيصبحن أفعالاً أو ظنوناً تؤثر على نفس الإنسان أو سلوكه.

ها هنا موضوع حديثنا..

حيث بداية الرحلة نحو الإرادة الفعالة، وهي بداية تكتنفها احتمالات الاستمرار وعدمه، فما مكث منها قليلاً ولم يذهب، فهو متعرّضٌ لا محالة لهذه الاحتمالات، فقد يستمر وقد لا يحالفه الحظ بهذا الاستمرار؛ والعاقل من نظر إلى هذه الهواجس والسوانح والخواطر، وانتقى منها خيرها، فنمّاه، وصرف نفسه عن شرّها، فلم يلاحقها بما يبعثها من جديد، لأنّها إن انبعثت من جديد وهي هواجس شرّ وخواطر سوءٍ وسوانح سفه، فلربما عادت لتصادف ما يبعثها على الاستمرار، فتنبه الرغبة، لتتحول إلى إرادة تُتعب صاحبها، وقد تلقى في نار الجحيم.

إن الهدف من مثل هذه المباحث ليس مجرد تصوّر ما يمكن أن يكون في الذات الداخلية للإنسان، بل يزيد عن هذا إلى بلوغه مستوى التوجيه التربوي، فليست المسألة فناً جميلاً تتحدّث فيه أدبيات الكتابة، رغم ضرورة مثل هذا الفن؛ بل هي مسألة تربوية توجّه

الذات إلى الالتفات على ما قد يغيّر وجهتها من خير إلى شر، أو يصرف وجهتها عن شرّ لتوجّهها إلى خير.

سأتابع مسألة الهواجس والخواطر والسوانح، مستندا على اللغة وفتحها للمغلقات، وكتب الاصطلاح وما أتى الله أصحابها من مقدرات، مع ما يمكن أن يتناوله البحث فيها من نصوص.

(1) تعريف السانح والهاجس والخاطر لغةً واصطلاحاً

أما الهاجس، فقال إمام اللغة أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: «هَجَسَ الشيء بالنفس: وقع»⁽¹⁾، وقال الفيروزآبادي: «هَجَسَ الشيء في صدره يهَجِسُ: خطر بباله، أو هو أن يُحدّث نفسه في صدره مثل الوسواس؛ والهَجَسُ: النبأ تسمّعها ولا تفهمها، وكلُّ ما وقع في خلدك»⁽²⁾.

وأما السانح فيقول فيه أحمد بن فارس: «سَحَّ لي رأيٌ في كذا، أي عَرَضَ»⁽³⁾، وهذا يجوز على الخاطر والهاجس، فهما أيضا يعرضان على الإنسان في ذات نفسه؛ هذا، ولم يوضّح ابن فارس مصدر هذا السانح، لكن مسلك علماء الإسلام يفهم أن النفس مصدره، ثم لا يمنع أن يكون ذا مصدر بشري خارجي أو مصدر شيطاني.

وأما الخواطر فهي جمع خَطَرَة، يقول ابن فارس: «وخطر بباله كذا، خطرًا، وذلك بأن يمرّ بقلبه بسرعة لا بُثَّ فيها ولا بطء»⁽⁴⁾، وأحسب أن تقييده بأنه ما يمرّ في القلب تقييد غير مقصود، أو هو من باب التناوب الجاري ذكره أحيانا عند بعض الرواة والمؤلفين

(1) معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن زكريا بن فارس، (36/6).

(2) القاموس المحيط، للفيروزآبادي، (749).

(3) معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن زكريا بن فارس، (104/3).

(4) المرجع نفسه، (199/2).

بين القلب والنفس، وسأشرح هذا في الفصل السادس؛ إذ إن مبدأ الخواطر التي تتحدّث عنها هو ما يمرُّ في النفس متّجهاً إلى القلب، فإذا دخل القلب فقبَله وتحركت رغبته نحوه، تحوّل إلى رغبة فإرادة جازمة، ففعلٍ يظهر على الجوارح كما سيأتي، ما لم يصدّف في دربه معوّفاً من المعوّقات؛ هذا، وقد فسّر الفيروزآبادي الخاطر بالهاجس فقال: «**الخاطر: الهاجس**»⁽¹⁾؛ ومن تصرف الفيروزآبادي في تفسيره الخاطر بالهاجس هنا، ومن تفسيره الهاجس نفسه بالخاطر كما قرأه القارئ الكريم قبل فقرتين، من ذلك التصرف وهذا التفسير من قبل الفيروزآبادي، فإنه يبدو أنّها تلتقي معاً من حيث المعنى، وأن ثمة تسامحاً في إطلاق بعضها على بعض.

فهي معاً من جهة اللغة تبدو كما لو كانت نبضات من المعاني، أو لمعاتٍ من الفكر، تبدو ثم تحبو، وتظهر ثم تدوي؛ تحاول أن تقتنص من النفس اقتناصة، لتشير فيها معاني من الخير أو الشرّ، فإذا نجحت في اختلاسها من النفس ما تسعى لاختلاسه، توجهت إلى القلب فاقترحت عليه حصنه، فإذا صادفت لديه قبولاً تبنّاها القلب ضمن رغبته ثم إرادته فعزيمته، تلك التي يتحرّك منها السلوك؛ وسيأتي تفصيل هذا قريباً.

ثم بعد بيان المعنى اللغوي لهذه المفردات، لا بد من بيان معناها في كتب الاصطلاح، التي يأخذ الخاطر له فيها مكاناً يوجب على أهل التربية الانتباه إليه.

غير أنني سأجعل الهاجس والسانح هنا على نفس معنى الخاطر، ليس تشبهاً، بل إنّهما كما تقدّم في معناه لغمّة غير بعيدين عن الخاطر، خاصة أنّا قرأنا في قاموس الفيروزآبادي ما يجعل الخاطر والهاجس عنده على معنى واحد، ولذا تجد بعض العلماء يذكرون الخاطر ولا يذكرون الهاجس ولا السانح أصلاً، إذ يدخل هذان المعنيان عندهما حسب ما يبدو في الخاطر ذاته.

ثم إن مما يدعم قولي في اتحاد هذه المعاني نوع اتّحادٍ، ما نقله الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى عن السبكي الكبير من قوله: «الهاجس لا يؤخذ به إجماعاً، والخاطر، وهو

(1) القاموس المحيط، للفيروزآبادي، (794).

جريان ذلك الهاجس، وحديث النفس؛ لا يؤاخذ بهما للحديث المشار إليه⁽¹⁾، وهكذا يبدو الهاجس هو نفسه الخاطر في حال حركته وجريانه.

وعلى هذه الرؤية أعتمد هنا في شرح الخاطر اصطلاحاً دون شرح السانح والهاجس، إذ هما في داخل معناه.

الخاطر كما في التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي هو: «اسمٌ لما يتحرك في القلب من رأي أو معنى»⁽²⁾، وتعبير الجرجاني: «ما يردُّ على القلب من الخطاب، أو الوارد الذي لا يعمل العبد فيه»⁽³⁾، أي أن العبد لا تدخل له في إنشائه.

ثم أن الخاطر قد يكون خيراً وقد يكون شراً؛ ففي كشف اصطلاحات الفنون للعلامة محمد علي التهانوي: «وأكثر المتصوفة على أن الخواطر أربعة: خاطر من الحق، وهو علم يقذفه الله تعالى من الغيب في قلوب أهل القرب والحضور من غير واسطة؛ وخواطر من الملك: وهو الذي يحثُّ على الطاعة ويُرغِّب في الخيرات ويجرز من المعاصي والمكارة، ويلوم على ارتكاب المخالفات، وعلى التكاسل من الموافقات؛ وخواطر من النفس: وهو الذي يتقاضى الحظوظ العاجلة ويُظهر الدعاوى الباطلة؛ وخواطر من الشيطان، ويُسمى بخاطر العدو»⁽⁴⁾، فهي حركات غير متجانسة موضوعاً ومصدراً وهدفاً، وعلى القلب تدور الدوائر، فهو في النهاية صاحب القرار في الانتقاء منها كما يشاء، وها هنا مكنم الخطر، أي حسن القلب الانتقاء؟

ثم إن بحثنا يدور حول الخاطر في حال وروده من النفس ومن الشيطان، وهما الواردان في النوعين الثالث والرابع من كلام التهانوي رحمه الله، وأما الخاطر الوارد من

(1) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (334/11).

(2) التوقيف على مهمات التعاريف، لعبد الرؤوف المناوي، (305).

(3) التعريفات، للجرجاني، (101).

(4) كشف اصطلاحات العلوم، لمحمد علي التهانوي، (753/1).

عند الله تعالى ومن الملك، فهما غير داخِلين في موضوعنا مباشرة، وإن كان لهما نوع علاقة به.

ولا بد أن نشير إلى أن الخاطر داخل في علم النفس المعاصر في تلك الانفعالات الضعيفة غير ذات الأثر أو الخطر، قال الأساتذة أصحاب كتاب السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر: «وتستعمل كلمة الخاطر عندما تكون العلاقة الرابطة بالموقف ضعيفةً ليست ذات أثر»⁽¹⁾.

وهكذا يبدو الهاجس والخطر والسانح، كحركة تَرُدُّ على النفس، تمرّ سريعة أو بطيئة، لكنّ طبعها عدم الاستقرار؛ غير أنها قد تستمر، ولربما وقفت النفس عندها فبُثت فيها أسباب الحياة والاستمرار، وعندها فلسوف تتحوّل إلى تحريك لون من تلك الألوان التي تحتويها النفس من المعاني، خيرا كانت أو شراً؛ فلربما صادفت خشية من الله تعالى، وكان هذا الخاطر متناغماً مع هذه الخشية، وحينها تندفع إلى القلب، الذي غالباً ما يتقبّلها ليجعلها فعلاً من الأفعال، إن كانت خاطرة فعلٍ؛ أو ليجعلها معنىً من المعاني ذات الوجود في القلب أصلاً، إن كانت خاطرة معنى؛ كخشية من الله تعالى، وما شابه ذلك.

وربما لم يكن الخاطر خيراً، أو لم يكن متناغماً مع فطرة القلب الصافية، فسَلَّ عن القلب حينها، وقل له: يا قلبُ تيقظ ولا تغفل، فعلى حدودك تتكاثر الهجمات فكُن مستعدّاً لصدّها، وأنت في وسط من النفس الأمّارة، فلا تُهزم، والله وكيك ووليك!

(2) الرغبة والميل، هوى يبحث عن قرار

ولا يتمّ أمرهما إلا بقرار إرادي يُصدره القلب؛ فالرغبات تمكث في النفس، وربما تقتحم القلب، غير أنها بعيدة عن النفاذ إلى عالم الجوارح، ما لم تستصدر قراراً من دائرة

(1) السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، للدكتور عبد المجيد سيد

أحمد منصور وزميله، (208).

القلب؛ وللقب تأسيسات على الحق أو على الباطل، وذلك بعد رحلته مع الحياة، التي حافظ فيها على فطرته الصافية، أو أغرق ذاته أثناءها بشهوات النفس.

إن رحلة الرغبة والميل تجاه استصدار قرارٍ رحلةٍ قد تطول، وهي تتضمن مطاحنة بين ما جُبِلَ عليه القلب من فطرة صافية وطبعٍ سليم، وبين ما يأتيه إن لم يكن من جنس ما فيه؛ وهي مطاحنة تستمر حتى يتلوّن قلب كلِّ باللون الذي هو أهل له، فإن كان صاحبها يقظاً تُهَمُّه أمر آخرته، كان له مع ما يأتيه من الخواطر مقام، وإلا اندحرت غرر المعاني، وقام مقامها معسول الأمان، وليس الأمر بالأمان!

ماذا بعد الخواطر؟

قال أبو البقاء: «واختلف العقلاء في أن الحالة التي تظهر في قلبنا قبل أن نفعل شيئاً أو نتركه، حتى تقتضي الفعل أو الترك، ما هي؟ فقال قومٌ من محققي المعتزلة: إنها هي الداعية، ومن الناس من قال: الميلُ والإرادة حالة زائدة على هذه الداعية، لأن الميل قد يوجد بدون هذه الداعية؛ فإن العطشان إذا خيّر بين شرب قَدَحَيْنِ متساويين من الماء، فلا بد أن يحدث في قلبه ميلٌ إلى ترجيح أحدهما على الآخر، وكذا متى علمنا أو اعتقدنا أو ظننا احتمالَ الفعل على المصلحة، يتولّد عن ذلك العلم ميلٌ ورغبة وترجيح، ويكون ذلك الميل كالأمر اللازم لذلك العلم، وكالأمر المتولّد عنه»⁽¹⁾.

إن الخواطر تقفز محاولةً حالَ جريانها تحريكَ طبائع النفوس المبنية على الشهوات والأهواء، وهو ما قد يُسمّى ميلاً أو رغبة، وها هنا يلزم أن يتخذ القلب موقفاً ما، إما برضاه عما أُلقت في ساحته النفسُ من هذه الرغبات والميول، دونما تبصّر أو تحقيق أو تحليل، أو استشراف ليوم الحساب؛ وإما برفضه ما أُلقت عليه النفس مما هو طبع فيها؛ وها هنا يختلف الناس، بين من أسلم قلبه إلى شهوات نفسه، وبين من تيقّظ وخشي على حاله.

ثم، إن ثمة أمراً لم يتضمّنهُ قولُ أبي البقاء الذي ذكرته..

(1) الكليات لأبي البقاء الكفوي، (650).

إن الميل والرغبة، قد يكونان في النفس أو القلب أو في كليهما، فما هي الصلة بينهما؟ فإن النفس والقلب يميلان إلى ما يجانسهما، وإلى النفور مما لا يجانسهما⁽¹⁾؟

إنني سأضرب مثالا فيما هو شرٌّ، رغم صلاح النفس لمثال فيما هو خيرٌ، إذ ذُكرُ الشرُّ أصدق على معظم البشر، ثم هو أكثر قدرة على التنبيه لأخذ الحذر.

إن النفس ميدان حركة الشهوات والأهواء، وقد تكون مُنطلقهما؛ وهي لذلك واقعة تحت طائلتها، وقد تصادف النفس شيئا في الخارج، يتناغم مع شهواتها وأهوائها؛ وليس في الأمر ضمير، بل الضمير يكمن في اتجاه أهواء النفس وشهواتها إلى القلب..

إن منشأ الرغبة ها هنا يكمن، ومن ها هنا ينطلق ويتحرك، ولا يعدو كونه رغبة، غير أن الرغبة بشدتها وثورانها، مدعومةً بشهوة عارمة، وأهواءٍ دافقة دافعة؛ تحاول أن تستصدر قرارا من القلب لتحقيقها.

وتبدو المشكلة حينما تستطيع النفس بأهوائها استصدارَ هذا القرار من القلب، وذلك بعد خطوة واحدة تخطوها النفس نحوه، وهي توسيع دائرة هذه الرغبة، فبدل أن تبقى رغبة نفسية، تصير رغبة قلبية؛ وها هنا يمكن استصدار قرار.

لكن الأمر ممكن التدارك، فلربما انتبه القلب بما فيه من معانٍ أو بقايا معاني، فتلوح في أفقه مخاوف النار أو فضائح الدنيا؛ فيقوم القلب ليصدّ سهام الشهوة الدافقة من جهة النفس؛ فإن فشل القلب ولم يكن لديه مانع من تحقيق الشهوة النفسية التي صارت أيضا شهوة قلبية، فثمة تتحقق الإرادة، وتصير الخارجاتُ من النفس جزءا مما في القلب، وهكذا تحصل العزيمة الدافعة للإرادة، فالجزم بالعمل، على ما سيأتي تفصيله.

(1) فرقتُ فيما مضى، وفيما سيأتي من فصول، بين النفس والقلب وحالهما، وبيّنت أن فطرة النفس في احتوائها على الأهواء والشهوات، بخلاف فطرة القلب، مما يقضي بالمحافظة عليه.

المبحث الثالث: الهم مرتبة تتأرجح

الخاطر والرغبة والميل والهمم والعزم والإرادة، مفردات ذات معانٍ لها جريان في فضاء النفس والقلب، ما موقع الهمم بينها، هل هو سابق أو مسبوق، وماذا يسبقه، وماذا يلحقه؟ ستري إن شاء الله تعالى الإجابة عن هذه التساؤلات أثناء هذا المبحث.

وأما ما ذكرته من أن الهمم مرتبة تتأرجح، فهذا ما نصادفه حين القراءة عن مرتبة الهمم هذه، فنراها تتأرجح بين ما يُعفى عنه وما لا يعفى عنه، وبين ما يعنى العزم وما لا يعنيه، وأحسب أن المسألة تستحق الاهتمام، ولذا فلا بد من الرجوع إلى نصوص الوحي الشريف وتفسيراتها؛ وإلى اللغة وتحديداتها، لتبين جليّة الأمر..

لقد بدا لي من أصول التعرّف على مثل هذه الألفاظ، أن الهمم في أصله يعود إلى ذوبان الشيء، ومنه تسمية الهمم المقلق للإنسان بهذا الاسم لأنّه يُذيبه من القلق؛ ومنه كذلك تسمية الهمم كإحدى مراتب حركة النفس نحو أمر ما، فهو يُسمى هماً لأن التفكير فيه يُذيب نفس صاحبه، ويدفعه للسعي في إنفاذه؛ ولهذا الهمم جرياناً في الذات الإنسانية، وله فيها ديب، فهو يدبّ في النفس ديباً؛ تلك هي أصول معنى الهم لغةً.

وأنا هنا أعتد على كتاب هو الأهم من كتب اللغة التي تبحث عن المعنى الأصلي للمواد اللغوية، وهو كتاب معجم مقاييس اللغة للإمام اللغوي أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا..

يقول الإمام أحمد بن فارس بن زكريّا: «همم: الهاء والميم أصلٌ صحيح يدل على ذوب وجريانٍ وديب، وما أشبه ذلك، ثم يقاس عليه، منه قول العرب: هممني الشيء: أذابني..»⁽¹⁾؛ ومن كلام ابن فارس هذا يظهر أن الهمم يدلّ مما يدلّ عليه، على جريان شيء ما، وفي موضوعنا يتمثل الجريان كحركة في النفس، ففيها يجري الهمم الذي قد

(1) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، (6/13).

يكون حديثنا دار في النفس، أو خاطرة سرّت فيها، أو عزيمة ثبتت فيها؛ والههم أثناء جريانه كأنه يدبّ في النفس دباً لإنفاذه، وهو يذيب القلب في حال تركيزه وفي حال توجّه القلب لإنفاذه.

إن هذا المعنى هو الذي تناوله بعض علماء اللغويات القرآنية..

يقول العلامة اللغوي المفسّر السمين الحلبي في كتابه الدرّ المصون: «والههم أيضاً: الحزن الذي يذيب صاحبه، وهو مأخوذ من قولهم: هممتُ الشحمَ أي أذبتُهُ، والههمُّ الذي في النفس قريبٌ منه، لأنه قد يؤثر في نفس الإنسان كما يؤثر الحزن»⁽¹⁾؛ وفي تفسيره لقوله تعالى: (ولقد همّمت به)، قال السمين الحلبي في كتابه عمدة الحفاظ: «أي عزّمتُ وقصدتُ»، وقال: «فالههمُّ الذي تُهمُّ به نفسك، يكاد يُذيبك حتى تفعله»⁽²⁾؛ وهذا معنى في الههم لا بد من الانتباه إليه، وسنعود إليه في نهاية البحث في الههم.

ولما كانت رحلة النفس والقلب معاً للوصول إلى الشيء تأخذ منهما مساحة من التركيز والتكثيف، سُمّيت حركة النفس والقلب نحو فعل ما: همّا، ونال الههم معنى القصد للشيء، لأن قصده يُذيب النفس إذابة معنوية، بسبب ذلك التركيز والتكثيف الذي يُحسُّه كلُّ منا وهو في مثل هذا الحال، فانتقل المعنى إلى القصد والعزم، ومن هنا جاءت تعريفات الأئمة للههم على معنى القصد والعزم.

إن ما سنقرؤه في معاني الههم في كتب الاصطلاحات واللغويات القرآنية، وفي كتب التفسير والحديث، لا يخرج عن مجمل ما قرأناه في معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ذلك الذي وجدنا فيه أصل كل تكيف لمعنى الههم عند الأئمة رضي الله عنهم.

وعليه، فأرجو القارئ الانتباه إلى إرجاع ما يقرؤه من معنى الههم فيما سيأتي من كلام الأئمة، إلى ما قرأناه لابن فارس في معجم مقاييس اللغة.

(1) الدرّ المصون، للسمين الحلبي، (382/3).

(2) عمدة الحفاظ، للسمين الحلبي، (302/4).

قال الإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله تعالى: «**الهمُّ هو العزمُ على الفعل والثقة به**»⁽¹⁾؛ وقال: «**والهمُّ: نية الفعل سواء فُعِلَ أم لم يُفعلْ،...**، أي همّوا بشيء لم يحصلوه، والذي همّوا به هو الفتك برسول الله ﷺ»⁽²⁾؛ وقال: «**والهمُّ: العزمُ على الفعل،...**، وأكد همّها بـ (قد) ولام القسم، ليفيد أنها عزمت عزمًا محققًا»⁽³⁾.

وكذلك فسّر الحافظ ابن حجر الهمَّ بالعزم أثناء شرحه لحديث الشيخين، وهو حديث الهمَّ بإحراق بيوت أقوام يتخلفون عن الجماعة، وسيأتي قريباً في هذا المبحث، إن الحافظ ابن حجر فسّر الهمَّ في الحديث المشار إليه بالعزم، فقال: «**والهمُّ: العزمُ، وقيل: دونه**»⁽⁴⁾، أي قيل إنه دون العزم، أي أقل منه.

ولكن الهمَّ يبقى محافظاً من حيث الأصل اللغوي على معنى الجريان، لينال معنى حديث النفس، لأنه يجري فيها، فيكون قاصراً على مجرد حركة النفس بأمر ما، دون وصول هذا الشيء إلى العزم والقصد والنية، وعلى مثل هذا تأتي كلمات الأئمة في مثل هذا المعنى..

فقد نقل الإمام النووي عن القاضي عياض قوله: «**فأما الهمُّ الذي لا يُكتب، فهي الخواطر التي لا توطن النفس عليها، ولا يصحبها عقد ولا نية وعزم**»⁽⁵⁾.

واحتمل الفخر الرازي تفسير همَّ يوسف عليه السلام بحديث النفس، ثم قال: «فتارة تقوى داعية الطبيعة والشهوة، وتارة تقوى داعية العقل والحكمة، ف**الهمُّ عبارة عن جواذب الطبيعة، ورؤية البرهان عبارة عن جواذب العبودية**»⁽¹⁾.

(1) تفسير التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (197/5).

(2) المرجع نفسه، (269/10-270)، وكلام الشيخ هنا جاء في معرض تفسيره لقوله تعالى: **وَهُمْ أُولُوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا**، (التوبة: 74).

(3) المرجع نفسه، (252/12).

(4) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (152/2).

(5) شرح النووي على صحيح مسلم، (212/2).

إذن تتردد كلمة الهمّ من مجرد حديث النفس وجرياتها بأمر ما، مروراً بنوع توجّه ورغبة، وانتهاءً بالعزيمة، وفي الأول يناسبها ما عُرف من معنى الجريان الوارد في أصل معناها اللغوي، والثاني يناسبها ما عرف من معنى الدبيب، إذ تدبّ الرغبة في نفس الإنسان حالاً أتجاهها لأمر ما، والثالث يناسبها ما عرف من معنى الذوبان، وذلك لكثرة تركيز صاحبه عليه لإنفاذه، فكأنه يذوب من ذلك التركيز والتكثيف.

بل أرى الأقرب أن نقول: إذا جاء الهمّ عند بعضهم بمعنى الخاطر، فإنه يكون قد أخذ هذا من معنى الجريان؛ وإذا جاء بمعنى الرغبة والميل، فإنه يكون قد أخذ هذا من معنى الدبيب؛ وإذا جاء بمعنى العزم، فإنه يكون قد أخذه من معنى الذوبان، وذلك على ما قرأه القارئ من معاني كلمة الهمّ، كما نقلته عن ابن فارس في معجم مقاييس اللغة. هذا ما أُفسّر به اختلاف ما نُقل عن الأئمة، بل اختلاف ما نُقل عن الواحد منهم، في تفسيراتهم لمعنى الهمّ.

وعليه، فإذا ذكر إمام لغوي أو مفسّر أو محدّث الهمّ في مرتبة من مراتب حركة النفس نحو فعل ما، فهذا منه اجتهاد في تقدير معنى هذا الهم في النصّ الذي يشرحه وتفسيره له بما يناسبه مما هو معروف من أصل معنى الهم لغة؛ ومثل هذا المسلك لا يخدم خدمة قطعية بيان معنى الهم بإطلاق، أي لا يمكن أن يكون قادراً على تحديد مقصودهم من إطلاق كلمة الهمّ إلا إذا خدم السياق أو أمرٌ آخر ذلك التحديد. إنه لأجل ما ذكرتُ تأتي بعض كلمات أئمتنا تتحدّث عن همّ مؤكّد وهمّ غير مؤكّد، وهمّ ضعيف وهمّ غير ضعيف..

يقول الإمام الغزالي: «وهذا الهمّ قد يكون له مبدأ ضعيف، ولكن إذا أصغى القلب إلى الخاطر الأول حتى طالت مجاذبته⁽²⁾ للنفس، تأكّد هذا الهمّ، وصار إرادةً

(1) التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، (121/18-122).

(2) كلمة: مجاذبته، ساقطة من طبعة دار المنار التي اعتمدها في نقلي لما نقلت من كتاب الإحياء،

وهي موجودة في طبعة الشعب، (1411/2-1412).

مجزومة، فإذا انجزمت الإرادة، فرمما يندم بعد الجزم، فيترك العمل، وربما يغفل بعارض فلا يعمل به ولا يلتفت إليه، وربما يعوقه عائق فيتعذر عليه العمل⁽¹⁾.

ويبدو الأمر عند الحافظ ابن حجر كما لو كان رحلة ترحلها الخواطر، مارة بالنفس والقلب، لتصل إلى بؤرة القرار..

وفي تلك الرحلة المتدرّجة التي تحبو بصاحبها ابتداءً من الخاطر وانتهاءً بالعزم مروراً بالهمّ المتأرجح يقول الحافظ ابن حجر: «وقسم بعضهم ما يقع في النفس أقساماً...، أضعفها: أن يخطر له ثم يذهب في الحال، وهذا من الوسوسة، وهو معفو عنه، وهو دون التردّد؛ وفوقه: أن يتردّد فيه، فيهمُّ به ثم ينفر عنه فيتركه، ثم يهمُّ به ثم يترك كذلك ولا يستمر على قصده، وهذا هو التردّد فيعفى عنه أيضاً؛ وفوقه أن يميل إليه ولا ينفر عنه، لكن لا يصمّم على فعله، وهذا هو الهمّ فيعفى عنه أيضاً؛ وفوقه: أن يميل إليه ولا ينفر منه، بل يصمّم على فعله، فهذا هو العزم وهو منتهى الهمّ⁽²⁾».

وكنت قد ذكرت ما نقله الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى عن السبكي الكبير من قوله: «والهمّ وهو قصد فعل المعصية مع التردّد، لا يؤاخذ به لحديث الباب؛ والعزم وهو قوة ذلك القصد أو الجزم به ورفع التردّد، قال المحققون: يؤاخذ به...⁽³⁾».

ليس في الأمر تناقض، بل كل ما هنالك اتساع اللغة لمثل هذه المعاني التي تقع تحت عنوان الهمّ، وعلى الناظر أن يغوص في عمق النصّ ليعرف المقصود بالهمّ في كل حال.

إن ما سوف نقرؤه مما سيأتي بإذن الله تعالى غير خارج عن هذا الذي أقرّره، وهو بالمناسبة سيؤدّي بنا إلى تحرير مسألة مراتب حركة النفس نحو الفعل بشكل أكثر دقّة، ربّما يُغنيننا عن اعتبار الهمّ واحداً منها، رغم وروده كثيراً في كلام الأئمة.

(1) إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، (60/3).

(2) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (335/11).

(3) المرجع نفسه، (334/11).

وعليه، فسأذكر ذلك الحوار الذي أجره أنا هنا بين إمامين كبيرين، جرى في كلاميهما ذكرٌ للهّم وتفسيرٌ له، هذان الإمامان هما الحافظ ابن حجر العسقلاني، والإمام أبو البقاء الكفوي، لكنّ الكلام الذي سأعتمده نصّاً للحافظ ابن حجر كنتُ قد ذكرته قبل قليل، ونسبته هو إلى بعضهم بقوله: «وقسم بعضهم ما يقع في النفس..»، ولذلك لا أعيده، وذلك اعتماداً مني على استحضر القارئ له أو عودته إليه..

إذن، فقد ذكر الحافظ ابن حجر ما قسمه بعضهم من تفسير الهّم، كما قرأ القارئ، وأما الهّم على ما يقول أبو البقاء فهو: «من دواعي الإنسان إلى الفعل، من خير أو شر»⁽¹⁾؛ غير أن الهّم حسب تصوير ابن حجر له، وهو معفوٌّ عنه، يختلف عن الهّم في كلام أبي البقاء الذي يقول فيه: «فالهّم اجتماع النفس على الأمر، والإزمام عليه»⁽²⁾؛ وهو ما يُفهم من أبي البقاء أنه غير معفوٌّ عنه، إذ هو ذاته العزيمة التي ليست محلّ عفوّ غير أن كلام أبي البقاء التالي في تقسيم الهّم على نوعين قد يُحلُّ الإشكال في بيان مقام الهّم، ويكشف عن استفادة هذا العالم من اللغة في تحديد متفاوت لمعنى الهّم.

ففي تفصيلٍ لما هو هّمٌ ثابتٌ وما هو هّمٌ ذاهبٌ يقول أبو البقاء: «والهّم هَمَّان: هَمٌّ ثابت، وهو ما إذا كان معه عزم وعقدٌ ورضا، مثل هَمَّ امرأة العزيز، والعبدُ مأخوذ به؛ وهَمٌّ عارضٌ: وهو الخطرة وحديث النفس من غير اختيار ولا عزم، مثل هَمَّ يوسف عليه السلام»⁽³⁾؛ وهذا يدلّ من أبي البقاء على وجود هَمٍّ مصاحبٍ للعزم، وعلى أنه ليس محلّ عفوّ، وهو غير الهَمِّ الذي يتحدث عنه الحافظ ابن حجر فيما نقلته عنه قبل قليل؛ والذي يدلّ على نوع هَمٍّ معفوٍّ عنه، وهو النوع الثاني الذي اقتصر أبو البقاء على ذكره

(1) الكليات لأبي البقاء الكفوي، (960).

(2) المرجع نفسه، (961).

(3) المرجع نفسه، (961).

فيما نقلته عنه مما هو محلّ إشكال؛ ويواصل أبو البقاء قوله عن مثل همّ يوسف عليه السلام: «والعبد غير مأخوذ به ما لم يتكلّم أو لم يعمل»⁽¹⁾.

إن رحلة الخواطر إلى القلوب لاستصدار قرار بالإرادة من قبلها، رحلة تكتنفها المخاطر، وليس النجاح من شأن كل خاطر!

إذن نحن أمام همّ ليس هو العزم، لأن العزم آخر المسيرة المبدوءة به، على ما نقلت عن الحافظ ابن حجر، وهو ذاته في تقديري النوع الثاني من الهمّ فيما نقلته عن أبي البقاء، وهو المعفو عنه؛ وأما النوع الأول الوارد في كلام أبي البقاء، والذي هو نفسه العزم على ما ذكره الحافظ ابن حجر فيقول فيه أبو البقاء في كلياته: «عزم على الأمر: أراد فعله وقطع عليه، أو جدّ في الأمر»⁽²⁾.

إن النص الذي استند عليه أبو البقاء يوصل إلى ما قرّره في المعنى الثاني من الهمّ وهو المؤاخذ به، ذلك أن مشكلة امرأة العزيز لم تكن في مجرد الهمّ الأوّلي الذي يعني جريان حديث النفس به، بل كانت في وصول الهمّ إلى آخر مراتبه، أي إلى مستوى القدرة على إصدار القرار من دائرة القلب، وهي المرتبة التي سماها الحافظ: العزم.

ويظهر أن القرآن ذكر همّها ثم ملاحظتها ليوسف عليه السلام، على ذلك المعنى من معاني الهم، الذي وصل إلى مستوى الهمّ الأعلى، وهو الذوبان، لبيان شدّته وقوّته الدافعة إلى فعل الفاحشة، وهو ذلك المستوى الذي سمّته: القدرة على تحريك العزيمة، القدرة على تحريك الجوارح وفق رغبة صاحبها، وهي التي يُسميها العلماء: العزم، وربما الإرادة؛ ففعلها كافٍ عن بيان اسم المرتبة المباشرة قبله.

إن همّ امرأة العزيز بيوسف ليس هو آخر المطاف، إذ يظهر أن القرآن لم يذكر الحلقة الأخيرة من حلقات حركة النفس نحو الفعل، وهي التي سماها أبو البقاء فيما

(1) الكليات، لأبي البقاء الكفوي، (961).

(2) المرجع نفسه، (650).

سيأتي من كلامه: بالعزم، وشرحه بأنه القصد على الإمضاء؛ بل ذكر القرآن لازم هذه الحالة، وهو إقدامها الفعلي على الفاحشة، فاكتفى القرآن الكريم بذكر إقدامها على الفاحشة عن ذكر عزمها عليها؛ وهذا المسلك القرآني لا يُبلغ الهم في نوعٍ من أنواعه إلى مرتبة العزم.

إن الهمّ ليس إرادة، وليس قادرا على إنشاء سلوك، إنما العزم هو القادر على إنشائه، وهو الذي يأتي الهمّ أحيانا بمعناه؛ وبهذا فقط يُهرول الإشكالُ ساحبا معه ذيوله.

إنه على ضوء ما تقدّم، نستطيع أن نشرح مجموعة هامة من النصوص التي وردت فيها كلمة الهمّ، وأذكر نصّين فقط، وأدور مع اللغة والأصول حولهما..

الأوّل: قوله تعالى: (وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ)، (يوسف: 24)، وقد شرحتُ الهمّ الوارد فيها، غير أنه بقي أن أشرح هل وقع همُّ من يوسف عليه السلام أم أنه لم يهَمّ أصلا..

وأقول: إن همّ يوسف عليه السلام، لم يقع أصلا، على تفسير ثلاثة من الأئمة الذين جمعوا بين اللغة وفنونها، وبين التفسير، وهم أبو حيان الأندلسي والسمين الحلبي والطاهر بن عاشور للآية⁽¹⁾، إذ يعتبرها هؤلاء الأئمة نافية للهمّ ذاته، ففيها: (وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربّه)، وتقديرها عند هؤلاء الأئمة: ولولا أن رأى برهان ربّه لهمّ بها، وذلك على التقديم والتأخير، أي أن الهمّ لم يحصل أصلا.

وإن كان وقع، فعلى معنى تلك الحركة النفسية الطبيعية للشباب القوي أمام امرأة حسنة، فنفسه تدعو له لما عُجنت به من حبّ الشهوات، لكنّ إرادته لم تتحرّك لشيء

(1) البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي، (295/5)؛ والدرّ المصون، للسمين الحلبي، (470-467/6)؛ والتحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، (254-253/12)؛ هذا وقد نقل السمين الحلبي خلاف الزمخشري وابن عطية لهذا التفسير لهمّ يوسف، ونقل ابن عاشور خلاف الطبري والزمخشري أيضا له.

منها، إذ هي في هذا المقام حرام، بل كبيرةٌ مسقطَةٌ للمقام، مما لا يؤهّل يوسف للنبوة لو حصل، غير أنه لم يحصل، والله الحمد.

والثاني من هذه النصوص: هو قوله ﷺ: (من همّ بحسنة،...، ومن همّ بسيئة)، وسيأتي النص كاملاً، مع قراءته قراءة تفصيلية أخرى، وفي مناسبة أخرى؛ إن هذا النص يدلّ بحروفه أن الله أعطى على الهمّ بالحسنة في حال لم يصل إلى مستوى تحريك الجوارح للعمل أجراً، ثم هو يبين العفو عن همّ بسيئة في حال تركه إياها خشية من الله، كما أوضحت إحدى روايات مسلم، وستأتي؛ مما يعني أن هذا الهمّ بالحسنة هو نفسه ذلك الوارد في الهمّ بالسيئة، لاتحاد النصّ الذاكر لهما؛ ويعد أن يكون الهمّ بالحسنة والسيئة الوارد في هذا النص، هو من نوع مجرد حديث النفس، بل هو من ذلك النوع السابق لتحريك الأعضاء للفعل، بدليل ما جاء في النص ذاته من قوله ﷺ: (فعمل بها،...، فلم يعمل بها)، وهو ما يدلّ على أن الهمّ المذكور في الحديث نفسه هو ما يسبق العمل، فالحديث يقول: من همّ بالحسنة فعملها، ومن همّ بالسيئة فلم يعملها، مما يوحي أن الهمّ هنا هو السابق للتنفيذ، وهو ما يعطي الله عليه الأجر إن كان هما بالحسنة، وهو الذي يُعطي الله عليه الأجر كذلك إن كان تراجعاً عن الهمّ بالسيئة؛ إذ إن الخواطر وحديث النفس بعيدتان عن تقدير الأجر عليهما، فليس في حصولهما كلفة تقتضي أجراً، وليس في الرجوع عنهما في حال جريانهما بالسيئة كلفة تقتضي المجازاة عليهما بالأجر؛ أي هما آيبان ذاهبان، وذاهبان آيبان، في كل حين، دونما اختيار من الإنسان لورودهما أو لذهابهما.

على أيّ لا أستبعد نوال الأجر على طردِ خاطر السيئة إذا ثَقُلَ، وكَلَّفَ النفسَ جهداً في طرده، بل هذا شكل من أشكال المجاهدة التي ينال الإنسان عليها أجراً، إن شاء الله تعالى.

إن كلام أبي البقاء المذكور سابقا، والآتي بعد قليل أيضا، يساعد في تأكيد هذا المعنى، فكلامه عن الهمّ هو أنه اجتماع النفس على الأمر، والإجماع عليه، وهو ما يعني، حسب تقديري، دقة البيان الذي بيّنته حول الهمّ في هذا الحديث.

إن الهمّ الوارد في حديث: (من همّ بحسنة،...، ومن همّ بسيئة)، هو بمعنى العزم، واللغة تسمح بذلك كما شرحته قبل صفحات؛ لكنّ الهمّ هنا ليس بالضرورة نفسه الهمّ في نصوص أخرى، وفي كلمات العلماء، وستأتي نصوص للعلماء قريبا، كما قد قرأ القارئ لهم نصوصا في فقرات سابقة.

أخلصُ إلى أن الهمّ ليس مرتبة محدودة الجوانب في أصله، وفي كثير من استعمالاته، بل إن كلمة الهمّ تأتي على معنى يتسع لمراتب، بعضها من أحاديث النفس التي لا مؤاخذه عليها، وبعضها من العزم الذي يؤاخذ عليه، والسياق وشخصية صاحب الهمّ هما الكاشفان الأكبر عن مضمون الهمّ الوارد على لسانه، أو في وصفه.

غير أنّي، وبعد كل ما مضى، فلا بد أن أضيف شيئا آخر، يساعد في الانتهاء من الموضوع إلى جليته ووضوحه وانبلاج ضوئه، وهو ما سيسهم كما أسهم غيره في تحرير المعنى، بل سيسهم في تحديد مراتب الحركة النفسية نحو سلوك ما، والتي ستّضح في المبحث التالي، إن شاء الله تعالى..

إن ثمة عنصرا آخر يُسهم في بيان المقصود من الهمّ، سوى السياق وشخصية صاحب الهمّ، وهو الذي يساعدنا في تحديد الهمّ كمرتبة من مراتب التوجّه النفسي نحو فعل أو قول ما؛ ألا وهو: شهرة معنى ما من المعاني التي تطلق عليه كلمة الهمّ، ويرى كلُّ منا شيئا يسبق إلى نفسه حينما يريد أن يعبر عن توجّه إلاردي على مستوى معين منه، فيقول: هممتُ بكذا؛ إنه لا يقولها في العامية، غير أنه يفهمها على نحو ما حين يقرأها، وهو ما يعبر عن تلك الحالة التي يكون فيها الإنسان متّجها في نفسه إلى شيء ما، غير أنه لم يعزم عليه؛ أي الهمّ هنا هو ما يسبق العزم على إنفاذ الفعل أو القول، وهذا المعنى وإن

لم أفسّر به حديث رسول الله ﷺ عن الهم بالحسنة أو بالسيئة، إلا أنه مما يصحّ دخوله في المعنى اللغوي لكلمة الهم، على ما نقلته سابقاً عن ابن فارس في معجم مقاييسه.

إنه ها هنا فحسبُ نكون قد وصلنا إلى معنى الهمّ كمرتبة من مراتب التوجّه النفسي نحو فعلٍ ما، أسهم فيه عنصران معاً هما: اللغة، والنظر إلى الشائع النفسي في معناها، فاللغة سمحت بألوانٍ من المعنى، والشائع النفسي قيّد ذلك التشتت مختاراً معنى واحداً فحسبُ.

بالتالي فسيرى القارئ الكريم أنني بعد تحرير المعنى، اعتمدت الهمّ مرتبة قائمة بذاتها، خالية من ذلك التفاوت الذي سمحت به اللغة في داخلها، وسيرى القارئ الكريم هذه المرتبة في وضوحها وجلالها في المبحث التالي إن شاء الله تعالى.

بعد كل ما مضى، فسيملك القارئ إن شاء الله تعالى القدرة على تحديد مفهوم الهمّ الوارد في نصوص عديدة في كتاب الله وسنة رسوله، وفي كلام العلماء، بل وفي كلام عامة المتحدّثين بالفصيح أو الكاتبين به، ممن قد لا يضبطون اختيار اللفظ المناسب لمعنى ما، غير أن الشائع النفسي الذي أشرتُ إليه، سيُسهم في تحديد المعنى لدى كلّ من نسمع له، أو نقرأ له.

وبعدُ: فإن أصبْتُ في بيان معنى الهمّ لغة ونصوصاً وحيّ وفيما هو شائع، فمن الله هذا الصواب؛ وإن أخطأتُ في بيانه، فمن نفسي ذاك الخلل، والله الغافر، وبه المستعان.

المبحث الرابع: مراتب حركة النفس نحو السلوك

وهي مراتب ذات فائدة تربوية أشرتُ إلى شبيهه بها حينما تحدّثتُ عن الخواطر والهواجس، وذكرتُ حينها أن المسألة ليست تفنّنا تنزيه الأديبات، وإنما هي رحلة في سبيل بناء تربوي سليم، وهكذا هنا إلا من فارقٍ واحد، وهو: أننا نكون وصلنا هنا إلى ما قبل الفعل، وإلى المسؤولية عما في النفس، حتى لو لم يتحقق الفعل أحيانا، وهي مسألة تلوّح بنفسها مخاطبة الإنسان أن انتبه، فالأمر خطير، أمضِ الخيرَ إن رأيت، وجاهد نفسك إن رأيتَ شرًّا، ها هنا تكمن مجاهدة النفس، فلا تنهزم أمام إرادتها التي تودي بصاحبها، لكن انتقِ الخيرَ وأمضِهِ، والله حسبك إن حكمتَ قلبا صاحبيا يقظا.

(1) مراتب حركة النفس من ظهورها حتى نفاذها

ويأبى علماؤنا الغوّاصون في الداخل البشري، إلا أن يُتحفونا بذلك الترتيب لرحلة الخواطر إلى أن تكون عزائمَ فأفعالا فعاداتٍ، ونحن لا بد أن نقبس منهم ما يضيء لنا غوامض الداخل البشري، ولم نرَهُم مصدراً لنا في مثل هذه الأمور، إلا لأننا نعلم أنهم يستندون أول ما يستندون على مصادر المعرفة الكاشفة عن الغيب النفسي البشري متمثلة في قرآن الله تعالى وسنة رسوله ﷺ.

هذا، وليس مقصد السير مع تلك الرحلة التي تقوم بها الخواطر، ابتداءً من كمعتها في الداخل البشري إلى أن تكون أفعالا أو أقوالا، ليس المقصود من السير مع تلك الرحلة تأكيد أن كل خاطر لا بد أن يستمرّ حتى يصير قولاً أو فعلاً، بل الحديث يدور حول خصوص الخواطر التي تنطلق في درب الإرادة البشرية متحوّلةً من طورٍ إلى طورٍ حتى تصبح أفعالا أو أقوالا أو عقائد.

ذلك أن أكثر الخواطر يلوح ثم يروح، وأكثرها ما يتلاشى من أول لحظة، فما كل خاطر يخطر ببال أحد يصير حديث نفس، ثم عزيمة دافعة إلى الفعل أو القول؛ وما كل حديث نفس يتطور إلى عزمٍ ففعلٍ أو قولٍ؛ وما كل عزمٍ يقفز إلى الوجود فعلاً أو قولاً؛ ذلك أننا نلمح من أنفسنا ضياع معظم خواطرننا، ونلمح منها ذهاب وتلاشي أكثر ما يكون في أنفسنا من أحاديث؛ بل لا يقدر الإنسان غالباً على حصر مجموع ما يدور في نفسه من خواطرٍ مُدَّةٍ مجموعها بضع دقائق، بل تراه أحياناً يسير مع خاطر، فيقفز آخر مكانه، ثم بعد دقيقة واحدة يحاول تذكّر خاطره الذي أفل فلا يستطيع؛ هذا عن خواطر بضع دقائق، فكيف بخواطر ساعة أو يومٍ؛ وكذا القول نفسه في أحاديث النفس، وإن كانت أقلّ سرعة في درب التلاشي!

وكذلك لا بد من التنبيه إلى أنه ليس كل فعل أو قول مبدوءاً بشيءٍ يخطر بالبال ضرورةً، أو بحديث النفس؛ وإنما قد تقفز الفكرة في الرأس مباشرة منطلقاً من مبدأ يدفع إلى عمل ما، أو غريزة فطرية تقود الإرادة قيادة راشدة أو غير راشدة، لتصير فعلاً أو قولاً، دون اضطرارها أن تبدأ بخاطر يلوح.

وكنت قد قدّمتُ مع تفسير معنى الخاطر تفسيرَ مفردتين آخرين، هما السانح والهاجس، لما ذكره بعض الأئمة أن الخواطر مسبوقة بالهاجس عند بعضهم، أو بالهاجس عند آخرين، وقد بينتُ في شرحي لهذه المفردات عدم بُعدها عن بعضها البعض، وأضيف هنا أنه لا يبعد أن يكون بعضها جزءاً مما هو أكبر منها، أعني لا يبعد أن يكون الهاجس أو السانح جزءاً من الخاطر نفسه، بل نصُّ السبكي الكبير الذي مضى قريباً وسيأتي أيضاً، يدلّ على أن الخاطر هو نفسه الهاجس حين يكون جارياً؛ والأمر محتمل والخلاف فيه ليس بخطير.

والآن حين الخوض في رحلة الخواطر إذا سمحت لها أقدار عالم الغيب بالاستمرار حتى النفاذ..

يقول الراغب الأصفهاني، وهو أحد الدارسين للنفس الإنسانية من أهل العلم، وهو يطرح المسألة بتدرّجها المبدوء بالسانح ثم الخاطر، لتنتهي بالعزم؛ يقول الراغب في كتابه الذريعة إلى مكارم الشريعة: «فالسَانِحُ عِلَّةُ الْخَاطِرِ، وَالْخَاطِرُ عِلَّةُ الْإِرَادَةِ، وَالْإِرَادَةُ، وَهِيَ الْهَمَّةُ، عِلَّةُ الْعَزْمِ»⁽¹⁾، وهي التفاتة من الراغب الأصفهاني في بيان مسبوقية الخواطر بالسوانح، وثمة التفاتة أخرى تجعل الهاجس سابقا للخواطر، ينقلها الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى عن السبكي الكبير من قوله: «الهاجس لا يؤاخذ به إجماعا، والخواطر، وهو جريان ذلك الهاجس، وحديث النفس؛ لا يؤاخذ بهما للحديث المشار إليه⁽²⁾؛ والهمّ وهو قصدُ فعل المعصية مع التردد، لا يؤاخذ به لحديث الباب⁽³⁾؛ والعزمُ وهو قوّة ذلك القصد أو الجزمُ به ورفعُ التردد، قال المحقّقون: يؤاخذ به، وقال بعضهم: لا،..»⁽⁴⁾.

ويقول الإمام أبو حامد الغزالي: «فها هنا أربع أحوال للقلب قبل العمل بالجراحة: الخاطر، وهو حديث النفس، ثم الميل، ثم الاعتقاد، ثم الهمّ»⁽⁵⁾؛ وواضح أن ثمة اختلافا في الترتيب بين قول السبكي الكبير وقول الغزالي؛ فالغزالي يجعل الهمّ أعلى من الاعتقاد، مع ملاحظة أنه يقصد بالاعتقاد أنه: «حكم القلب بأنه ينبغي أن يُفعل»⁽⁶⁾؛ ثم هو يجعل الهمّ سابقا على العمل، أي أن الهمّ عند الغزالي هو نفسه العزم على الفعل عند غيره؛ وهذا بخلاف كلام السبكي الكبير، الذي جعل الهمّ نوعا من القصد بتردد، ويجعل العزم ذهابَ التردد، فالعزم عنده هو نفسه الهمّ عند الغزالي، إذ كلاهما، أي الهمّ عند الغزالي، والعزم عند السبكي الكبير، سابق لإنفاذ الإرادة عندهما.

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، (109-110).

(2) هو الحديث المشهور: (إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها..).

(3) هو الحديث المشهور: (من همّ بحسنة..).

(4) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (334/11).

(5) إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، (60/3).

(6) المرجع نفسه، (61/3) ويُنظر: (63/3).

ولكنّ أبا البقاء يجعل الهمّ فوق الإرادة ودون العزم، وذلك في قسمة لا بد من التعرف عليها..

قال أبو البقاء: «والدواعي على مراتب: السانح ثم الخاطر ثم الفكر ثم الإرادة ثم الهمّ ثم العزم؛ فالهمّ اجتماع النفس على الأمر، والإزمام عليه؛ والعزم هو القصد على إمضائه، فالهمّ فوق الإرادة دون العزم وأول العزيمة»⁽¹⁾؛ وهي قسمة دخلتها عناصر لم تُصادفها فيما ذكرته عن الأئمة ممن ذكرت أقوالهم.

وواضح في كلام أبي البقاء تسبيق الهم قبل العزم، وليس في الأمر ضمير، وإنما هو اختلاف في توصيف الحالات النفسية، أسهم فيه اتّساع اللغة لإمكانية تنقل الهمّ بين حديث النفس والعزم القاطع.

إنّ تفسير الهمّ بأنه اجتماع النفس على الأمر، والإزمام عليه، وهو الوارد في كلام أبي البقاء، كان قد نفعنا في الشرح الوجيز لحديث رسول الله ﷺ: (من همّ بحسنة..)، وسينفعنا أيضا في موضع ذكر الحديث بتفصيل شرحه في موضعه إن شاء الله تعالى.

إن رحلة الحركة النفسية نحو الفعل عند أبي البقاء تبدأ بالسانح ثم الخاطر، وقد شرحتهما، وتمرّ بالفكر، وهو تعبير يُقصد به هنا ذلك التفاعل النفسي مع أمر ما، أي فعله صاحبه أو لا يفعله؛ ثم تمرّ بالإرادة، ويُفهم منها في هذا السياق تلك الحالة التي تصاحب الإنسان بعد حركة الفكر والتداول لأمر ما، قوامها قراره ممارسة هذا الفعل، غير أنه قرار لم يقطع فيه صاحبه، ثم إذا قطع فهو الهمّ الذي تمرّ فيه هذه الرحلة؛ ثم تنتهي إلى قرار الإنفاذ، وهي حالة العزم، التي وصفها أبو البقاء بقوله: «العزم، وهو القصد على إمضائه»، وهي الحالة التي تسبق مباشرة وقوع الفعل في حال عدم وجود عائق، يقول

(1) الكليات، لأبي البقاء الكفوي، (960-961).

الإمام الغزالي شارحا مرتبة العزم: «الرابع: تصميم العزم على الالتفات، وجزمُ النية فيه، وهذا نسميه هَمًّا بالفعل ونيةً وقصدًا»⁽¹⁾.

إنها رحلة طويلة، غير أنها لا تأخذ أحيانا أكثر من دقيقة واحدة، فسبحان من حشد كل هذه المعاني في الداخل البشري، وجعلها كأنها سرعة برقٍ، بدءا من خاطر يلوح، وانتهاء بفعل يتقرر ثم يبدو ويظهر!

وفي بيان هذه المراتب، وفي إتمام ما نقلته عنه، يتابع الراغب مسؤوليته كعالم نفس وتربية متفوق، فينقل عن بعض الحكماء قولهم: «إن تداركتَ الخطرة اضمحلتَ، وإلا صارت شهوة، وإن تداركتَ الشهوة تلاشت وإلا صارت طلبا، وإن تداركتَ الطلب تلاشى وإلا صار عملا»⁽²⁾.

وها هنا الشهوة ليست مرتبة قائمة بذاتها، بل ذكرها جاء في سياق عدم الانجرار وراء الشهوات، التي تسير من حيث الرحلة الإرادية نفس سيرة أي رحلة نحو أي فعل، وإنما ذكر الشهوات، زجرا للنفس عما قد يلاحقها بملاحقتها.

إن المرتبة هنا قد تكون مرتبة الهمِّ بمعنى حركة النفس المترددة نحو فعل ما، وهو هنا ما يجبه الإنسان من عالم الشهوات، بدليل أنه ذكر بعد الشهوة أنها تصير حين الغفلة طلبا، وهو ما جعله يسبق العمل، أي هذا الطلب هنا هو نفسه العزيمة، أو أن الراغب اختصر المراتب تحويها للإنسان من وقوعه السريع في عالم الشهوة وإنفاذها.

ولا بد من كلام الغزالي، حجة الإسلام، وعلم التربية وخبير النفوس، والغواص على باطنها وظاهرها؛ لتتعرف على ما هنالك مما له صلة بموضوعنا..

يقول الغزالي رحمه الله: «والخواطر هي المحركات للإرادات، فإن النية والعزم والإرادة إنما تكون بعد خطوط المنوي بالبال لا محالة، فمبدأ الأفعال: الخواطر، ثم خاطر يحرك

(1) إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، (60/3).

(2) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، (110).

الرغبة، والرغبة تحرك العزم، والعزم يحرك النية، والنية تحرك الأعضاء⁽¹⁾؛ وفي كلام الغزالي هنا مرتبة بعد العزيمة وقبل الفعل هي النية، والنية هنا هي نفسها القصد إلى إنفاذ الفعل الوارد عند أبي البقاء، وقد شرحتُه.

وبعد هذا الذي تقدّم شرحه، أرى النفس تميل إلى صوابية ذلك الترتيب الذي ذكره السمين الحلبي رحمه الله تعالى لأدوار حركة النفس نحو العمل، مع شيء من التعليق عليه، يقتضي أن أُلخّص المراتب تلخيصاً نهائياً..

يقول السمين الحلبي: «إن أول ما يمرّ بقلب الإنسان يُسمى خاطراً، فإذا قوي سُمّي حديث نفس، فإذا قوي سُمّي همّاً، فإذا قوي سُمّي عزمًا؛ ثم بعده إما قولٌ أو فعلٌ؛ وبعضهم يعبر عن الهم بالإرادة⁽²⁾».

والعزم عند السمين الحلبي هو نفسه القصد للفعل عند أبي البقاء، والهم هو نفسه إزماع النفس على فعل ما، غير أنه لم يصل بصاحبه إلى القيام لإنفاذه، بليل ما قاله نفسه عن الهم من أن بعضهم عبّر عنه بالإرادة.

إن المراتب فيما أرى تدور متحرّكة تصاعدياً، في حال عدم العائق، لتبدأ بالهاجس، وتنتهي بالعمل..

إن هذه المراتب تبدو لي كما يلي: الهاجس، ثم جريانه متمثلاً بالخاطر، ثم جريانه في النفس، متمثلاً بحديث في النفس تفكّراً وتداولاً، ثم جريانه حتى تجتمع عليه النفس، فيسمّى همّاً، بمعنى: الإرادة، غير أنها إرادة غير جازمة، وغير قادرة على إنشاء الفعل أو القول، أو هو ما عبّرتُ عنه قبل صفحاتٍ بذلك المعنى الذي لا يسبق إنفاذ الفعل؛ ثم جريان هذا الهم ليصير عزمًا منشئاً للفعل أو القول، هو العزم الفعّال؛ ومع ملاحظة

(1) إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، (39/3).

(2) الدر المصون، للسمين الحلبي، (382/3).

المعنى الذي اخترته أثناء شرحي لجميع هذه الأدوار، أختصرها كما يلي: هاجس فخاطر
فحديث نفس فهم فعزم فاعل أو فعّال.

أما لماذا إضافة فاعل أو فعّال على مرتبة العزم، فهو ما سيّضح فيما يلي..

(2) اقتراح تعبير للحركة السابقة للفعل في حال نفاذه

ما مضى إلى مرتبة العزم المجرد، يكفي في تقديري لبيان تلك الحركة النفسية نحو الفعل، حتى تصل إلى ما سّماه بعض العلماء: العزم، وما سّماه بعضهم: الهم، وما حدّده سواهم بالإرادة أو الإرادة الجازمة، غير أننا نرى من أنفسنا أننا نقول: أردتُ فلم أفعَل، أو هممتُ فلم أفعَل، أو عزمْتُ فلم أفعَل؛ وسبب عدم الفعل في ذلك كله هو تغيّر الرؤية أو الحركة النفسية ذاتها، بمعنى أنها لم تكن قد وصلت إلى مستوى أداء الفعل نفسه؛ فماذا لو وصلت إلى مستوى أدائه؟ هذا، ولا يُعرّف وصول الحركة النفسية للفعل إلى مستوى الأداء والنّفاذ إلا في حال النفاذ الفعلي.

لا أعرف إن كان في اللغة تعبير يصلح لما يسبق الفعل مباشرة من تلك الحركة النفسية نحو الفعل، ولقد رأى القارئ من مسالك العلماء في تفصيل معنى الهم والعزم، وأيهما أسبق، وأيهما الذي يحمل معنى السبق لوقوع الفعل؛ رأى القارئ مسالك العلماء في هذا الموضوع، مما يدعو إلى اعتبار أن اللغة لم تُحدّد لهذه الحالة تعبيراً خاصاً، أو هي حدّدت لهذه الحالة تعبيراً خاصاً، غير أنه لم يُتداول، وأن مسألة التعبير هنا اصطلاحية ليس أكثر.

ومن هنا، فإنني أتجهتُ في ترتيب حركة النفس المتّجهة نحو السلوك، إلى ضرورة اختيار تعبير يكفي لبيان الحالة النفسية السابقة مباشرة لوقوع الفعل، وذلك في حال وقوعه إلا لعائق خارجي، لا بسبب تغيّر حركة النفس، فاقترحت إضافة كلمة: الفَعّال، أو الفاعل، بعد الكلمة التي تُختار تعبيراً عما يسبق العمل من تلك الحركة النفسية؛ وبما

أن تعبيرات العلماء تختلف في اختيار العبارة الأرجى للحركة النفسية قبل الفعل، وما هو اسمها، بين من يقول: هي الهم، ومن يقول: هي العزم، ومن يقول: بل هي الإرادة الجازمة؛ فأقول: ولتكن تلك التعبيرات جميعها صحيحة..

إنني أضفت هنا على أي اختيار من هذه الاختيارات كلمة: **الفَعَّال** أو **الفاعل**، أي: **الهمَّ الفَعَّال** أو **الهمَّ الفاعل**، و**العزم الفَعَّال** أو **العزم الفاعل**، و**الإرادة الفَعَّالة** أو **الإرادة الفاعلة**؛ وليس في شيء من ذلك أيُّ تقدُّم على رسول الله ﷺ، وحاشاي أن أتقدِّم عليه، فهو ﷺ لم يُردَّ تحديد التعبير عن هذا المعنى السابق في حال وقوعه فعلا حتى ألتمزم بتحديدته، ولو أرادته لالتزمتُ به؛ وإنما أراد ذكر الحالة التي تسبق الفعل في حال عدم وصولها إلى مستوى إنفاذ الفعل، وإنما الذي أضفتُه أنا هو تحديد تعبير صالح للحالة التي تسبق الفعل في حال وصولها إلى نفاذه، وهي كما قلت: الإرادة الفعالة أو الهمَّ الفَعَّال، أو العزم الفَعَّال؛ أو الفاعلة بدل الفَعَّال في كل ذلك؛ والله تعالى أعلى وأعلم.

إن مراتب حركة النفس المتَّجهة إلى سلوك ما ستكون مرة أخرى كما يلي: هاجسٌ
فخاطرٌ فحديثٌ نفس، فهَمُّ فعزمٌ، فعزمٌ فاعلٌ أو فَعَّالٌ.

المبحث الخامس: العمل من التكرار إلى الألفة والعادة إلى التلذذ

هذا المبحث يدور حول ذلك الاستعداد الفطري العجيب الذي مكّن الله تعالى الإنسان منه، والذي ينتهي في آخره إلى إقدار الإنسان على التلذذ والاستمتاع بما كان عليه شاقاً؛ إن الإنسان طاقة دونها الطاقات جميعها، ودور الإنسان أن يكتشف هذه الطاقات، ويوجهها لصالح دنياه وأخراه.

ولأن الإنسان ينسى عبوديته لله سبحانه حينما يكتشف عظيم طاقته، فلا بد أن ينتبه هذا الناسي دائماً إلى أن طاقاته واستعداداته ليست من صنع إرادته، وإنما هي خلق من خلق الله تعالى الذي أحسن كل شيء خلقه، (فتبارك الله أحسن الخالقين).

والإنسان قادرٌ على ما حوّل الله إياه من قيادة الحياة الدنيا بكل ما يحتاجه فيها، فالعجز ليس لغة الطبيعة البشرية، وإنما هو لغة الجاهلين بما بثّ الله فيها من قدرات.

ولربما بدأت قصة التلذذ بما يشقّ في بدايته من نقطة الخواطر، أو بما هو أقرب منها إلى تحقّق الفعل على الأرض؛ فإن الخواطر قد تسير إلى أن تصير عاداتٍ، حسب تدرّج ذكرت معظمه فيما مضى، انتهى إلى أن أوصلنا إلى تحقّق السلوك، لتبدأ مرحلة جديدة بعده، تركز على ألفة النفس له، ثم صيرورته عادة، وهو موضوع مبحثنا هذا.

«والعادة تؤدي مهمة خطيرة في حياتنا، ولو تعمقنا في ملاحظة شؤوننا، لوجدنا أن أكثر نشاطنا يقوم على العادات؛ فالطريقة التي بها نأكل ونشرب أو نخلع ملابسنا، وأسلوبنا في التحية والوداع والتفكير والردّ على المواقف الجزئية؛ إنما هي غالباً عادات استقرت وثبتت بالتكرار»⁽¹⁾.

وسرى من خلال نُقول عديدة لأئمة الشأن عندنا نحن المسلمين، خاصّةً الأمام الغزالي، جانباً من تلك الالتفاتات النفسية والتربوية الدقيقة، التي انتبه إليها علماء الإسلام

(1) الدراسات النفسية عند المسلمين، لعبد الكريم العثمان، (217).

في بحوثهم المتعلقة بجوانب من النفس البشرية، لنتلفت بدورنا إلى ما يجب على النفس تجاه السلوك، الذي يؤدي تكراره إلى ألفته، وتؤدي ألفته إلى الاعتياد عليه، فإذا اعتاده الإنسان، عجز غالبا عن تغيير عاداته فيه، حتى يداوي العادة بضدها.

والعادة تبدأ بسلوكٍ قد يكون متكلفًا، لكن تكراره يؤدي إلى ألفة النفس له مرةً بعد مرةً، فإذا ألفته النفس صار سهلا عليها، ومرةً بعد أخرى، يصير عادة يصعب التراجع عنها إلا بضدها؛ كما سيأتي.

لكننا مع كل ذلك، لا بد لنا من التأكيد على أن إصلاح الخواطر قبل تحولها إلى إراداتٍ وعزائمٍ من أوجب الأمور، وكما كنتُ قد تحدثتُ عن الخواطر فيما مضى، فسيأتي أيضا في أضعافٍ كلامي دقائق من كلام الأئمة حول الخواطر وتحولاتها.

ورغم شمول العادة في الصحيح على العادة الوجدانية والأخلاقية والفكرية، إلا أن بحثنا هنا سيقترصر على العادة السلوكية، رغم ما سيجد القارئ من إشارات مثورة هنا وهناك، نتحدث من قريب أو بعيد، عن العادات الوجدانية والفكرية والأخلاقية.

بقي أن نقول: إن للعادة سطوةً على السلوك، قد تُفقد الإنسان رشده، فينطلق وراء عادةٍ لا يقرؤها عقل ولا دين، وما هنالك إلا أنه تعود عليها، وصارت من تلك المعميات التي تُعمي الإنسان عن الهداية المفتوحة لكل البشر، على ما يصفها الغزالي الذي يقول بعد ذلك: «ومن جملة المعميات: الإلف والعادة وحب استصحابهما»⁽¹⁾.

ومن شأن العادة أنها تدفع في نفس الإنسان دفقةً من الطاقة اللّهابة نحو الشيء الذي اعتاد عليه، حتى لو كان هذا الشيء خسيسا، بل تجعل هذا الشيء الخسيس مرغوبا لدى صاحبه، رغم علمه بخساسته، إذا صار عادةً له؛ يقول الإمام أبو حيان الأندلسي: «ورغبة

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (4/156).

الإنسان فيما اعتاده وإن كان خسيساً، فوق رغبته ما لم يعتده وإن كان شريفاً⁽¹⁾،
وشأنٌ كهذا يستحقّ الدراسة الواعية.

ومن وظيفة العقل الواعي أنه يوافق على سلوكٍ ما مرةً بعد مرةٍ، فيتزل هذا الفعل المختار إلى دائرة العقل الباطن، وهو ما سمّيته في مناسبة سابقة بدائرة الفؤاد، فإذا استقر فيها، وتكرّر مرة بعد مرةٍ، فهنالك يتناغم مع هذا الفؤاد ومكوّناته الفكرية، أو يغير شيئاً منها ليتناغم ما في الفؤاد من أفكارٍ وأهواءٍ وعقائد، لتتسجم مع هذا السلوك الجديد، حتى يصير للإنسان عادةً، يعملها بشكل تلقائي غير متكلّف، وفي مثل هذا الحال يكون الفعل قد وصل إلى أعلى مستويات الألفة.

(1) تعريف العادة

ذكر العلامة اللغوي أحمد بن فارس بن زكريا في معنى الجذر عود أنه يرجع إلى أصلين، أحدهما يدل «على تشبیه في الأمر»، ثم نقل عن إمام اللغة الخليل بن أحمد قوله: «هو تشبیه الأمر عوداً بعد بدء»⁽²⁾، وهو ما يعني أن العادة لغة تدور حول معنى تشبیه الشيء، أي تكرار إحدائه؛ وأما معنى العادة اصطلاحاً، فقد قال الراغب الأصفهاني: «العادة: اسمٌ لتكرير الفعل والانفعال، حتى يصير ذلك سهلاً تعاطيه كالطبع»⁽³⁾؛ والمخُ في تعريف الراغب أمرين لا بد من بيانهما:

الأول: ذكر الانفعال، وهو من أفعال المطاوعة، التي تعني وقوع الفعل طاعةً لمن أوقعه، ولا أجرؤ على تأكيد أن مناسبة ذكر الانفعال هنا هي طوعية الإرادة لإحداث الفعل، غير أنني لا أستبعد هذه المناسبة.

(1) تفسير البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي، (394/1).

(2) معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا، (181/4)، وأما المعنى الثاني للجذر عود كما ذكر ابن فارس فهو: العود الخشبي، وهذا الأصل ليس من موضوع هذا البحث.

(3) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (594).

الثاني: قال في معنى صيرورة الفعل عادة: حتى يصير سهلا تعاطيه كالطبع، وهذا يعني أن العادة تصل حسب الراغب الأصفهاني، إلى كون أدائها بعيدا عن التكلف، بل سهلا على النفس إرادةً وأداءً، وهذا ما سيزداد تأكيدا فيما هو آتٍ.

وتعريف الراغب الأصفهاني أشمل من تعريفات عديدة في التراث الإسلامي وفي علم النفس؛ إنه أشمل من تعريف ابن سينا القائل في تعريف العادة إنها: «تكرير فعل الشيء الواحد مرارا كثيرةً في أوقاتٍ متقاربة»، وهو أشمل أيضا من تعريف ابن مسكويه القائل في تعريف العادة إنها: «حالٌ للنفس داعيةٌ لها إلى أفعالها من غير فكرٍ ولا رويةٍ»⁽¹⁾؛ وهو أيضا أشمل من تعريف علم النفس للعادة، قال الدكتور فاخر عاقل معرِّفا العادة في معجمه لعلم النفس، وهو معجم يدور في تعريفاته على ما يتقرر في علم النفس، يقول الدكتور عاقل: العادة (Habit) هي: «صيغة مكتسبة في السلوك، من مثل مهارة حركية أو لفظية، أو طريقة لعمل الأشياء، أو طريقة في التفكير؛ وعملية تعلّم العادات يشار إليها أحيانا باسم تكوين العادات»⁽²⁾.

ولا شك أن تعريف الراغب أشمل من تعريف ابن سينا وابن مسكويه، كما ذكرتُ ذلك، وإن كانا يلتقيان به في بعض نواحيه، غير أنه يتّضح من تعريف ابن سينا أنه ذكر عنصرا واحدا للعادة، وهو تكرارها في أزمانٍ متقاربة، وذكر ابن مسكويه عنصرا واحدا بخلاف العنصر الذي ذكره ابن سينا، وهو تركيزه على حالة النفس حين يكون شيء ما عادةً لها، فتقوم النفس بالتوجه إلى الأفعال دونما فكرٍ ولا رويةٍ؛ والعنصران اللذان ذكر أحدهما ابن سينا وذكر الآخرَ منهما ابن مسكويه موجودان في تعريف الراغب، الذي عبّر عن تعاطي النفس للأفعال من غير فكرٍ ولا رويةٍ بصيرورة الفعل في العادة سهلا كالطبع.

(1) نقلتُ تعريف ابن سينا وابن مسكويه للعادة من كتاب: الدراسات النفسية عند المسلمين، لعبد الكريم العثمان، (219).

(2) معجم علم النفس، للدكتور فاخر عاقل، (51).

ويلتقي تعريف الراغب بتعريف الموسوعة العربية الميسرة والموسعة، ففيها في تعريف العادات أهما: «الأفعال التي تُصبح تلقائية نتيجة للتكرار الطويل»⁽¹⁾، وكنا قد تحدثنا سابقا عن تلقائية الفكر والمشاعر، ورأينا أهما آتية على خلاف التأمل الذي هو طبع في الإنسان. إن التلقائية في تعريف الموسوعة المذكورة، هي ذاتها التي عبّر عنها الراغب بسهولة التعاطي كالطبع، وذلك حين عرّف العادة.

هذا، ولا شك أيضا أن التعريف الذي نقلته عن الراغب الأصفهاني أخصر وأكثر اشتمالا من تعريف علم النفس للعادة، بل هو يشملُه ويزيد عليه، فليس في كلام الدكتور عاقل ذكرٌ للتكرار الذي هو معظم فحوى العادة، وإن كانت تُلمح الإشارة إلى التكرار بذكر عنصر المهارة في تعريف علم النفس كما نقلته عن الدكتور عاقل، غير أنه مضمونٌ آتٍ إلى التعريف من بعيد وبنوع تفسير وربما تكلفٍ، ودون ظهوره بوضوح، ذلك أن المهارة لا تتضمن التكرار بالضرورة، بل دلالتها على الحدق أكثر من دلالتها على التكرار.

وأمرٌ آخر: إن تعريف الراغب أكثر قربا مما نلمحه من عاداتنا وكيفية أدائها لها، تلك التي صارت طباعا سهلا فعلها علينا، إذ لا يظهر في تعريف الدكتور عاقل شيءٌ من سهولة الطبع تلك، التي هي جزءٌ من العادة.

هذا، ويلاحظ على تعريف الدكتور عاقل أنه يُدخل طريقة التفكير في العادات، وهو ما يتناغم مع تخصص هذا البحث في دراسة النفس الإنسانية، حيث يدور الأمر في الجانب الأهم منها حول سلوك الداخل البشري، ورغم أن بعض علماء النفس يحدون العادة فيما هو سلوك⁽²⁾، غير أن الحقيقة تقتضينا البحث في العادة السلوكية واللفظية والنفسية.

(1) الموسوعة العربية الموسعة والميسرة، للدكتور ياسين صلاواقي، (2362/5).

(2) السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، للدكتور عبد المجيد سيد

أحمد منصور، وزملائه، (169).

ويشرح الأساتذة أصحاب كتاب السلوك الإنساني تكوينَ العادة الوارد ذكره في تعريف الدكتور فاخر عاقل للعادة بقولهم: «إن تكوين العادة عبارة عن استعداد مكتسب بالتعلم، يجعل الفرد يقوم ببعض الأعمال بمجهود بسيط، ودون جهدٍ في الفكر أو حصر الانتباه»⁽¹⁾.

ولا أرى أن تكوين العادة بالتعلم هو ما يُسمى استعداداً، ذلك أن تكوين العادة بالتعلم هو ما يقوم على الاستعداد، وليس هو الاستعداد ذاته، ذلك أنه مضى معنا في مناسبة سابقة تعريف الاستعداد بأنه هو ذاته القابلية الفطرية لاكتساب المهارات وأنماط الاستجابة والتعلم، وما إلى ذلك.

وبالمناسبة، فالتعلم حسب علم النفس المعاصر هو: «عملية تعديل السلوك أو الخبرة، كنتيجة للممارسة والتجربة، وتزويد الفرد بالمعارف والمهارات»⁽²⁾، ودراسة عملية التعلم هو ما تهتم به المدرسة السلوكية أكثر من غيره، وموضوع العادات وتكوينها هو المحور الرئيسي لعلم النفس عندها⁽³⁾؛ وهذا الرأي وإن كان يعطي العادة ذلك المقام الكبير، غير أنه ينطلق إلى ذلك من رؤيته القاضية بخصر موضوع علم النفس في السلوك الملاحظ فحسب، فأدّت هذه الرؤية إلى إعلاء مقام العادة، إذ هي سلوك ملاحظ؛ هذا مع ضرورة الإشارة إلى أن العادة عند المدرسة السلوكية تنحصر في العادة السلوكية، ولا تشمل الفكرية والوجدانية.

إن تكوين العادات في السلوك الإنساني، وفي التفكير والألفاظ، قائم على ما فطر الله عليه الإنسان من تقبل لإنشاء العادات، وسيأتي معنا حديث مطوّل عن رؤية علماء الإسلام لتكوين العادات هذه، وذلك في سياق أهدافهم القائمة على شقين معاً من الاهتمامات، هما: التعرف الدقيق على النفس البشرية، والاستناد على هذا التعرف في البناء

(1) السلوك الإنساني، لعبد المجيد سيد أحمد منصور، (170).

(2) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، للدكتور أحمد زكي بدوي، (243).

(3) أصول علم النفس، لأحد عزّت راجح، (63).

التربوي السوي حسب نظر الإسلام، وذلك ليمثل في عالم النفس الإسلامي فريقان من الناس معاً: فريق علماء النفس، وفريق رجال التربية، ثم ليؤدّي عالم النفس الإسلامي الدورين معاً، فليس علم النفس في الإسلام سوى مفتاح لدخول النفس، ومن ثمّ لتطوير النفس وتحسينها وتقويمها.

ومناسبة حديثنا عن بدء كثير من السلوكيات بالخواطر وما يدور في النفس من الأفكار، فإنه لا بد من التأكيد على أن هذا هو ما انتهى إليه أساتذة علم النفس المعرفي، فقد وصلوا إلى أن الأعمال البشرية تبدأ بنشاطٍ معرفي داخلي، فإذا ازداد هذا النشاط المعرفي، دفع السلوك إلى التحقق، «وإذا قام الفرد بهذا السلوك المدفوع وكرّره، فإن الأفكار الداخلية حينئذٍ تكتسب القدرة على الإتيان بهذه الأعمال بطريقة تلقائية، حتى تصبح عادة متأصلة»⁽¹⁾.

هذا، وليست العادات شكلاً من الجبرية الطاردة للإرادة البشرية، بل يستطيع الإنسان إذا قرّر بإرادته أن يطرد عادةً ما، وأن يُبدل بها غيرها، شراً منها أو خيراً منها، أو مثيلاً لها في الخير والشر⁽²⁾.

(1) التفكّر من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك البدري، (32).

(2) إن وصول عملٍ ما إلى مستوى عدم سيطرة الإرادة عليه، يُخرج الإنسان من المسؤولية، غير شيءٍ واحد، تبقى على الإنسان فيه مسؤولية كبيرة، وهي حال إذا ما تسبّب هو في خروج عمل ما عن سيطرته إرادياً بإرادته، فإذا وقع مثل هذا، فالإنسان مسؤول مسؤوليةً كاملةً عما صدر عن بغير إرادة، إذا كان هو المتسبّب بزوال إرادته، كمن شرب خمراً فأذهب عقله، وغيب إرادة نفسه، فهذا لو قتل أو زنا، فهو مسؤول عند الله عن كل ذلك..

وكم دخل مرقصاً يتجمع فيه العراة والإتارات الجنسية، ثم يرى إرادته تتراجع تراجعاً مخيفاً، فهو يُقدم على ما يرى، وكأن إرادته مغيبية، فلا يقال في مثل هذا: إن مسؤوليته تراجع بقدر تخلخل إرادته، بل هو كامل المسؤولية عما يقع منه هنالك، لأنه هو الذي تسبّب بما وقع فيه.

يقول الدكتور ياسين صلاواتي في موسوعته: «.. يحتفظ الإنسان أثناء عملية تكوين الطابع الثقائي للعادات وأدائها لوظيفتها، بإمكانية السيطرة شعوريا على أفعاله، ويستطيع أن يغيرها بسهولة نسبية إذا اقتضت الحاجة»⁽¹⁾.

والفرق بين ما هو عادة وما ليس بعادة في عملية تغيير أيٍّ منهما، هو أن ما هو عادةٌ يحتاج إلى قسطٍ إراديٍّ كبيرٍ لأجل تغييره، بخلاف ما ليس بعادة، إذ إن وصول العادة إلى طبع الإنسان النفسي، يشبه الجذر حين خلعه، بخلاف ما ليس بعادة، فلا يشبه إلا شيئا موضوعا على السطح، فإذا أراد إنسانٌ إزالته، أزاله بأبسط الأسباب، أو بتعبير آخر: يزيله بقسطٍ إراديٍّ سهلٍ.

وفي أثناء استعراضنا لتفصيلات تتعلق بالعادة، ستأتي فقرات خاصة بتغيير العادة، فلا نستبق الأوان.

وإذا كانت كثير من الأفعال تنشأ جذورها في الخواطر، فإن تحولها إلى عاداتٍ ينشأ أكثر ما ينشأ عن التكرار لها، وهذا مقرر في علم النفس المعاصر⁽²⁾، وهو ما سنراه في كلام الغزالي الذي سأذكره قريبا إن شاء الله تعالى.

(2) من الخواطر إلى العادات

إن أهم مدخل من مداخل استحقار العظائم، هو المداومة على هذه العظائم، فتخفّ في القلب مقادير النفور منها، حتى تتلاشى أخيرا!

والمسألة تبدأ بالخاطر الآتي من أخلاط النفس، وهي ذات جَوْلانٍ في نفس الإنسان، لا يمنعها من الحركة شيءٌ أبدا، إلا شيءٌ واحد، هو اليقظة التي مكن الله تعالى الإنسان من

(1) الموسوعة العربية الموسّعة والميسّرة، للدكتور ياسين صلاواتي، (2362/5).

(2) السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، للدكتور عبد المجيد سيد

أحمد منصور، وزملائه، (175).

الوقوف بها أمام الخواطر، لانتقاء الخير منها، وصرف الشرّ القاعد في أثنائها؛ فتنبّه يا عزيزي، فإن «حركات الجوارح ثمرات الخواطر»⁽¹⁾.

وها هنا نرى للإمام ابن القيم كلاما بديعا لا بدّ من التعرّف على دُرره؛ يقول رحمه الله تعالى: «دافع الخطرة، فإن لم تفعل صارت فكرة، فدافع الفكرة، فإن لم تفعل صارت شهوة؛ فحاربها، فإن لم تفعل صارت عزيمة وهمة؛ فإن لم تدفعها صارت فعلا، فإن لم تتداركه بضده صار عادةً، فيصعب عليك الانتقال عنها»⁽²⁾؛ إنها مسألة متدرّجة، ذلك أن للنفوس شأنا مع ما يجول فيها من الخواطر، فهي إما أنها تتلقّفها، وإما أن تخضع لها؛ وعلى جميع الأحوال، تجري الخواطر إلى أن تبلغ مبلغ تحريك الشهوة، إذ ربما تكون هي خاطر شهوة؛ لتتحول بعد ذلك إلى اقتحام حصن القلب، فتؤثّر عليه، لتأخذ منه قرارا لإنفاذها، وهي بهذا ستتحول إلى عزيمة؛ وما في الأمر أكثر من أن تثور في كل مرة، ويضعف القلب أمامها، حتى تتعوّد عليها الجوارح، فتتلاحق التأثيرات المتبادلة بين ما في القلب وبين الوارد عليه، من جهة الخواطر والجوارح معا، فتزداد تأثيرا على الجوارح، حتى تألفها فتكون عادةً؛ وها هنا يكون الداء قد بلغ مبلغه الذي يريد.

وفي المعنى نفسه يقول ابن القيم أيضا: «واعلم أن الخطرات والوساوس تؤدي متعلقاتها إلى الفكر، فيأخذها الفكر فيؤديها إلى التذكر؛ فيأخذها التذكر فيؤديها إلى الإرادة، فتأخذها الإرادة فتؤديها إلى الجوارح والعمل، فتستحكم فتصير عادة، فردّها من مبادئها أسهل من قطعها بعد قوتها وتمامها»⁽³⁾؛ وهذا من ابن القيم ليس قاصرا على شرح ذلك التدرّج القاصي باقتحام القلب من قبل الخواطر، بل هو فوق كل ذلك دعوة إلى التيقّظ، ذلك أننا ذكرنا مرارا أن دور العالم عندنا ليس مجرد المعرفة، بل يتعدّها إلى

(1) إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، (529/2).

(2) كتاب الفوائد، للإمام ابن القيم رحمه الله تعالى، (37).

(3) المرجع نفسه، (178).

التربية والتوجيه؛ إن ابن القيم يقول هنا وفي مقامات عديدة: ابدأ بالخواطر قبل استفحال الأمر، فتكون من العاجزين عن التغيير، أو من الراضين بلا تغيير!

وفي المعنى نفسه يقول ابن القيم رحمه الله: «ومن المعلوم أن إصلاح الخواطر أسهل من إصلاح الأفكار، وإصلاح الأفكار أسهل من إصلاح الإرادات، وإصلاح الإرادات أسهل من تدارك فساد العمل، وتداركه أسهل من قطع العوائد»⁽¹⁾.

وقال ابن القيم رحمه الله تعالى أيضا: «مبدأ كل علم نظري وعمل اختياري هو الخواطر والأفكار، فإنها توجب التصورات، والتصورات تدعو إلى الإرادات، والإرادات تقتضي وقوع الفعل، وكثرة تكراره تعطي العادة»⁽²⁾؛ وحين يصير السلوك عادة بالتكرار، فهنالك يبدو الأمر أكثر خطورة..

(3) من التعود إلى الألفة

إن تكرار فعل ما من قبل الإنسان يؤدي إلى أن يصير عادة له، فإذا تعود ذهب ما كان في ممارسته من مشقة عليه، فيألفه، فإذا ألفت ازداد إقباله عليه حتى يزداد تعوده عليه ويصير طبعاً له، فإذا صار طبعاً له، صعب رجوعه عنه؛ ذكر الحافظ ابن حجر رحمه الله أن النفوس طبعت على: «النفرة عن ترك المألوف»⁽³⁾.

وهذا ليس خاصاً بالمعاصي أو بالطاعات، بل هو شامل لأي عمل مما يوصف بطاعة أو معصية أو إباحة، فكل عمل تكرر من الإنسان باختياره مهما كان هذا العمل، ومهما كانت مشقته في البداية؛ فقد أداه تكراره في النهاية إلى أن يصير طبعاً له، خيراً أو شراً، أو غير ذلك، رغم أنها قد تكون في بداياتها متكلفةً من قبل الإنسان، صعبةً عليه.

(1) الفوائد، لابن القيم، (180).

(2) المرجع نفسه، (177).

(3) فتح الباري، للحافظ ابن حجر، (657/8).

وطريقة اكتساب هذا الطبع الجديد هو الرياضة، بمعنى ترويض النفس عليه شيئاً فشيئاً حتى يصير طبعاً سهلاً على النفس سلوكه، يقول الغزالي: «فإذن قد عرفت بهذا قطعاً أن هذه الأخلاق الجميلة يمكن اكتسابها بالرياضة، وهي تكلف الأفعال الصادرة عنها ابتداءً لتصير طبعاً انتهاءً»⁽¹⁾، والرياضة هنا هي ذاتها مجاهدة النفس على ما كان شاقاً عليها، ليسهل عليها إتيانه بلا مشقة..

وقد ذكر الإمام الغزالي رحمه الله تعالى ما يتعلّق بارتقاء أحوال سماها الأحوال الشريفة بالاكتساب، وذلك عن طريق مجاهدة النفس حتى تصير هذه الأحوال طبعاً لها، ثم قال رحمه الله تعالى: «فإن هذه الأحوال قد تتكلف مبادئها ثم تتحقق أواخرها؛ وكيف لا يكون التكلف سبباً في أن يصير المتكلف في الآخرة طبعاً»⁽²⁾، ثم يضرب الإمام الغزالي أمثلة لمهارات تكون صعبة على غير القادر عليها في البداية، ثم تسهل عليه حتى يألفها وتصير طبعاً له، من تلك الأمثلة مثال ذلك الذي لا يعرف الكتابة ثم يصير كاتباً بعد الألفة والتعود، يقول الإمام: «وكذلك الكاتب يكتب في الابتداء بجهد شديد ثم تتمرن على الكتابة يده، فيصير الكتّاب له طبعاً، فيكتب أوراقاً كثيرة وهو مستغرق القلب بفكر آخر»، ثم ينتهي إلى القاعدة التالية: «فجميع ما تحتمله النفس والجوارح من الصفات، لا سبيل إلى اكتسابه إلا بالتكلف والتصنع أولاً، ثم يصير بالعادة طبعاً، وهو المراد بقول بعضهم: العادة طبيعة خامسة»⁽³⁾.

إن كل شيء يصلح أن يُكتسب بالمداومة عليه وتكراره، إذا كان ذلك باختيار من صاحبه، حتى يصير عسيراً عليه تركه، وكمثال يضربه الغزالي عن الجدال والمراء يقول إن المواظبة عليه «تجعله عادة طبعاً حتى يتمكن من النفس ويعسر الصبر عنه»⁽⁴⁾.

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (87/3).

(2) المرجع نفسه، (440-439/2).

(3) المرجع نفسه، (440-439/2).

(4) المرجع نفسه، (172/3).

وبالمناسبة، فلا بد أن أشير إلى ما ذكره الراغب الأصفهاني بعد تعريفه للعادة من قول البعض إنها طبيعة ثانية⁽¹⁾، وهو منسوب إلى الجاحظ⁽²⁾، وهذا فيما يبدو دلالة على سيطرة العادة على الإنسان كسيطرة طبيعته، أي سجيته النفسية، حتى صارت في قدرتها على السيطرة كما لو كانت طبيعة ثانية له.

إن كل هذا الذي مضى يعني أن وصول الشيء إلى مستوى العادة عند الإنسان، يمرّ حسب الغزالي بمرحلتين لا بد منها، تؤدّيان إلى ثلاثة:

1- مرحلة تكلف هذا الشيء.

2- مرحلة تكراره، وهي ما أشار إليها بالتمرّن على الكتابة لمن لم تكن الكتابة طبعاً له.

3- وتنتهي هاتان المرحلتان بمرحلة التعودّ على هذا الشيء، حتى يستطيع الإنسان القيام به مع سرحان ذهنه، ودونما فكرٍ أو رويّة؛ وهو ما سمّاه الأستاذ عبد الكريم العثمان صفةً أو حالةً نفسيةً دافعةً لأداء سلوكٍ على نحوٍ آلي⁽³⁾.

وسرُّ ألفة الإنسان لما تعودّ عليه، أن كثرة فعله للشيء يُفقد نفرة قلبه منه، فإذا فقد نفرة القلب منه، صار في منظار القلب مقبولاً غير مستنكر، فيريد القلب بعد كل مرة من الإنسان إعادة ما فعله، فإذا داوم على ذلك، استحكمت حلقاتها ولم تنفرج.

(1) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (594).

(2) السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، للدكتور عبد المجيد سيد أحمد منصور، وزملائه، (177).

(3) يُنظر كتاب الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجهٍ خاصّ، لعبد الكريم العثمان، (220)، الذي ذكر أن العادة عند الغزالي تمرّ بمرحلتين هما: تكلف الأفعال، وثباتها كحالة نفسية دافعة لسلوكٍ آلي، وأحسب أن المرحلة الثانية التي ذكرتها، وهي التكرار، مرحلة لا بد من الإشارة إليها، فتكرار الشيء هو الأساس في تحوُّله لعادة.

(4) التعود على المعصية

وفي تطبيق هذا المعنى على المعصية تحديداً، يقول الإمام عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى: «إن المعاصي إذا اعتيدت خفت كراهتها، ألا ترى أن أكثر الناس يتركون الصلوات المكتوبات، فلا تشتد كما تشتد كراهة الإفطار في شهر رمضان بغير عذر، لأن ذلك غير معتاد،... وقد تقع معصية صغيرة غير معتادة، فتشتد كراهتها أكثر مما تشتد كراهة الكبائر المعتادة»⁽¹⁾.

وأما سرُّ خفة كراهة المعصية على قلبه حين اعتياده عليها، فهو كامن في أن الإنسان يقرّر ما يفعله بإرادة تصدر من قلبه، والقلب لا يُصدر قراراً مرةً بعد مرةٍ إلا والقرار في مكان الرضا منه؛ ولربما كان هذا الرضا مشوباً ببعض التكدير عليه، من تردّد أو تخوّف انفضاح، أو بروز معانٍ في القلب ذاته تعظُّ صاحبها ألا يفعل ما هو فاعل، غير أنّها ضعيفة الأثر؛ إنه في كل هذه الأحوال ينبعث بإرادته المشوبة بكل هذه المعاني وغيرها، غير أن وارد الشيطان والهوى في مثل حاله التي لديها بعض قبول للمعصية يكون أكثر، فينطلق بإرادته المشوبة بما ذُكر من التكدير عليها، وتنطلق الجوارح بالفعل، فإذا تكرّر ذهب ما كان باقياً من نفرةٍ في القلب، وصار القلب يقبل هذا العمل، فيألفه صاحبه، ويدوم عليه أكثر فأكثر، فيصير عادةً مألوفاً، ما أكثرها تكراراً، وما أعظمها ثباتاً!..

خاصة إذا كانت له بيئة تسمح له بمثل ما عوّد قلبه عليه، حتى لو كانت هذه البيئة بيئة خاصةً خارجة عن بيئة مجتمعه العامة، إلا أن لها القدرة على إيجاد عرفٍ اجتماعي خاصٍّ، قادرٍ على مواجهة البيئة الأصلية لمجتمعه، التي ربما كانت كارهة لما يفعل هذا الإنسان؛ ويُشبه هذا الذي أقوله حال بيئة الفنانين والممثلين المنفصلة في سلوكياتهما عن مجتمعهما المحافظ، رغم أن انحرافها مضمون الاستمرار غالباً، إذ تفعل هذه البيئة فعلها في تثبيت النفس المترددة على ما تمارسه من منكرات.

(1) فتاوى شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، تحقيق محمد جمعة كردي، (339).

إن مثل هذه الأحوال التي ذكرتها، تدخل في نطاق ما يصعب على الإنسان تركه، إذ ترك ما ألفه هو في ذاته تركٌ لطبعٍ من طباعه، وإن أصعب الأشياء ترك الطباع، خاصةً في بيئة لا تسمح بمثل هذا الترك، ولذا يصعب ترك المعاصي التي اعتاد عليها الإنسان، مما يجعل الصبر عنها مما يشتد أمره على النفس؛ يقول الإمام الغزالي: «وأشد أنواع الصبر: الصبر عن المعاصي التي صارت مألوفة بالعادة فإن العادة طبيعة خامسة»⁽¹⁾.

وفي صعوبة التحول عن المعصية بعد أن صارت عادة، تصدّف المعصية داعماً لها في غالب الأحيان، متمثلاً في الاندفاع الشهوانية التي رسخت في الإنسان فطرياً، لكنّه بالغ في سقايتها حتى نمت على حساب الدين والعقل، فصارت داعماً للمعصية، إذ غالب المعاصي تدخل في باب الشهوات، قال الإمام الغزالي: «فإذا انضافت العادة إلى الشهوة، تظاهر جندان من جنود الشيطان على جند الله تعالى، فلا يقوى باعث الدين على قمعها»⁽²⁾.

ويلفت الغزالي النظر إلى معاصٍ من هذا القبيل، اشتركت فيها الشهوة مع العادة، منتصرة على ما بقي من داعي الدين في داخل القلب الضعيف؛ من هذه المعاصي التي يلفت الغزالي النظر إليها: معصية التهكم على الغير الذي يُخفي في داخله الشناء على النفس، ومعصية القدح في الماضين، والإزراء بهم، من أجل قذف فكرة في نفس السامع مفادها: أنا خيرٌ منه؛ هو لم يصرّح، لكنّ سياق كلامه في الدلالة على مثل هذا، قد يكون أكثر فصاحة من فصاحة لسانه؛ يقول الغزالي: «ثم إن كان ذلك الفعل مما تيسر فعله، كان الصبر عنه أثقل على النفس، كالصبر عن معاصي اللسان من الغيبة والكذب والمراء، والشناء على النفس تعريضاً وتصريحاً، وأنواع المزح المؤذي للقلوب، وضروب الكلمات التي يقصد بها الإزراء والاستحقار، وذكر الموتى والقدح فيهم وفي علومهم وسيرهم

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (102/4).

(2) المرجع نفسه، (102/4).

ومناصبهم؛ فإن ذلك في ظاهره غيبية، وفي باطنه ثناء على النفس، فللنفس فيه شهوتان: إحداهما نفي الغير، والأخرى إثبات نفسه⁽¹⁾.

أفترى قارئ العزيز أنني أنا وأنت في نجاءٍ من الوقوع في مثل هذا، وفي ظاهر دعوانا أننا نقول الحق ولا نخشى في الله لومة لائم، فنحن على هذا الظاهر من أهل الشجاعة؛ أما باطن نفوسنا، فهو يقول: (أنا خيرٌ من هذا الذي هو مهينٌ ولا يكادُ يُبينُ)، (الزخرف: 52)؛ أنا لا أتهم أحدا، غير أنني أخشى على نفسي، فإن خشيتَ على نفسك كما خشيتُ، فلنتقِ الله معاً، ولننظر فيما يجول في نفوسنا حينما تتحدّث عن الآخرين، ولنصدّق أنفسنا.

(5) من ألفة العمل إلى التلذذ به

وهذا التلذذ هو أعلى صور الاندماج بين الإنسان وعمله، فإن كان خيراً، كان الإنسانُ أشبه بملاكٍ يمشي على الأرض، وإن كان شراً، كان شيطاناً مريداً.

وأحسبُ أن التربية الإسلامية حريصة على إيصال الناس، أو فئة منهم على الأقل، إلى ذلك المستوى الرفيع، وهو مستوى التلذذ بالأعمال الصالحة، الذي يصل بالنفس إلى تفضيل متعة الطاعة على أية متعة أخرى، ومثل هذا الحال يتضمن الاستراحة بالطاعة، وعدم استئصالها.

وهو ما نرى له شواهد تؤكده، وإن لم يكن بجنا هذا متخصصاً بهذه الجزئية، غير أن الحديث الذي رواه الإمام أحمد والنسائي وصحّحه الألباني عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (وجعل قرّة عيني في الصلاة)⁽²⁾؛ إن هذا الحديث يحمل كثيراً

(1) إحياء علوم الدين، للإمام الغزالي، (102/4).

(2) هو جزء من الحديث المشهور: (حُبب إليّ من الدنيا النساء والطيب، وجعل قرّة عيني في الصلاة)، هذا لفظ أحمد في الموضعين الأولين التاليين؛ والحديث رواه الإمام أحمد، (412/10)، ح:

من الدلالة على ما أقول؛ فقرة العين تعني برد دمعها، وهي دلالة فرح وسرور، إذ دمة
الفرح والسرور باردة⁽¹⁾.

وهذا منه ﷺ دلالة على حياته العبادية، وأما حياة لا إقبال فيها على نفسه، إذ هي
راحتة، وثقلها على بدنه كان أضعف بكثير من قرة عينه وفرحه ﷺ بها؛ وما دام مثل هذا
حصل معه ﷺ، فإن حصوله مع غيره ممكن، إذ لم يرد تخصيصه ﷺ بهذا، فهو إذن إنباء
عن أمر حصل معه، وممكن حصوله مع غيره، إذ هو ﷺ محل قدوة، يعمل الشيء ليعمل
غيره مثله، ما لم يثبت تخصيصه بشيء مما عمل.

ومن مصداق هذا ووقوعه فعلا في حياة العباد ما ورد عن الصوفية..

فلأهل التصوف في هذا بلاغة فعل وقول خرجت من نفس فصيحة فتلاحما معاً، من
مثل ما نقل الغزالي عن بعض العلماء قولهم: «ليس في الدنيا وقت يشبه نعيم أهل الجنة،
إلا ما يجده أهل التملق في قلوبهم بالليل من حلاوة المناجاة»⁽²⁾، ومثل ما نقل الغزالي من
قول بعض العارفين: «إن الله تعالى ينظر بالأسحار إلى قلوب المتيقظين فيملؤها أنواراً، فترد
الفوائد على قلوبهم، فتستنير ثم تنتشر من قلوب العوافي إلى قلوب الغافلين»⁽³⁾، ومثل ما
نقل الغزالي أيضاً عن ثابت البناني قوله: (كابدت القرآن عشرين سنةً، وتنعمت به

12233، وح: 12234)، و(79/11، ح: 12991)؛ ورواه أيضاً النسائي، (72/7)،
ح: 3949)، (74/7، ح: 3950)؛ وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير، (599/1)،
ح: 3124)، وفي بعض هذه الروايات: جعل، وفي بعضها: جعل؛ وفي بعضها: من الدنيا، وبعضها:
ليس فيه ذكر للدنيا.

هذا، وينبغي ملاحظة أنه ليس في أي طريق من طرق الحديث ذكر لكلمة: ثلاث، كما هو مشهور
عند بعض العامة، قال الحافظ ابن حجر في تخريج الكشاف عن كلمة: (ثلاث): لم يقع في شيء من
طرقه؛ يُنظر: فيض القدير، للمناوي، (370/3).

(1) يُنظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير الجزري، (38/4).

(2) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (584/1).

(3) المرجع نفسه، (584/1).

عشرين سنة⁽¹⁾، ونسب قريبا منه إلى بعضهم دونما تعريف به، فقال: وقال بعضهم: «كابدت الليل عشرين سنة، ثم تنعمتُ به عشرين سنة⁽²⁾»، ولقد قرأتُ قريبا من هذا الكلام عن الخليفة الراشدي الخامس عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، يقول عمر: «كابدت قيام الليل سنة، ثم ذقت حلاوته عشرين سنة»، ولا أعرف مصدرا يدلُّني على انتساب هذا القول لعمر رضي الله عنه.

وسواء صحَّ هذا القول عن عمر أو القريب منه عن ثابت البناني، أو القريب منه أيضا عن بعضهم، أو لم يصحَّ، فتلاقيه مع حديث: (وجعل قرّة عيني في الصلاة) يجعل الفكرة التي نقصدها صحيحة، إذ هذا الحديث مع هذه الأقوال والأحداث، تحمل كلُّها دلالة واحدة، وهي: إن من الأعمال ما يزول ثقلها وتبقى متعتها، حتى وإن بدأت ثقيلة على النفس، غير أن إصرار الإنسان عليها، واندفاعه في دربها، مع صدق النفس في محبة أن يكون صاحبها من أهلها؛ يؤدِّي إلى ألفة تُزيل الثقلَ، وتجعل مكانه المتعة، تلك التي تُقدر الإنسان على طول الاحتمال، وعلى التلذذ بالعمل.

نقل الغزالي قول أبي سليمان⁽³⁾: «أهل الليل في ليالهم، ألدّ من أهل اللّهُو في هُوهم، ولولا الليل ما أحببتُ البقاء في الدنيا⁽⁴⁾»، وأبو سليمان هذا هو الداراني، وهو من أهل المجاهدات والتلذذ بالطاعات على طريق السلف، وهو صاحب مذهب في التربية والزهد؛ ينقل الدكتور مصطفى حلمي أن الأستاذ الدكتور علي سامي النشار يرى أن الداراني هو أول من استعمل مصطلح أهل الليل، ليضعه مقابلا لمصطلح أهل اللّهُو،

(1) إحياء علوم الدين، للإمام الغزالي، (472/1).

(2) المرجع نفسه، (481/4).

(3) يظهر لي أنه أبو سليمان الداراني أحد أئمة التصوف، المتوفى سنة 215هـ، فقد أكثر الإمام الغزالي النقل عنه، وهو ما يُفهم مما نقله الدكتور مصطفى حلمي في كتابه: الزهاد الأوائل عن صفة الصفة لابن الجوزي، يُنظر: الزهاد الأوائل، (135).

(4) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (584/1).

يقول الدكتور حلمي: «وهو اتجاه يُعبّر به الداراني عن رغبته في دعوة أهل اللهو لتجربة طريق الزهاد، فربما يجدون من اللذات ما يصرفهم عن لهُوم إلى حياةٍ أخرى»⁽¹⁾.

وهذا يذكر بحديث رسول الله ﷺ في السبعة الذين يظلمهم الله بظلمه يوم لا ظل إلا ظله، والذي رواه الشيخان البخاري ومسلم والترمذي والنسائي ومالك⁽²⁾ عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: (. . . ورجلٌ قلبه معلقٌ في المساجد..). وفي رواية مالك في الموطأ شرحٌ لهذا التعلّق، ففيها: (ورجلٌ قلبه متعلقٌ بالمسجد، إذا خرجَ منه حتى يعود إليه)؛ وكذلك هذا الشرح في رواية الترمذي، التي فيها: (ورجلٌ كان قلبه معلقاً بالمسجد، إذا خرجَ منه حتى يعود إليه)؛ والحديث دالٌّ بفحواه على تلذذ هذا الصنف من الناس بالعمل الصالح، فالقلب يتعلق بما يحب، وإذا أحبّ الإنسانُ عملاً سهّل عليه فعله؛ وهو هدفٌ سامٌّ من أهداف التربية الإسلامية الرشيدة.

قال الحافظ ابن حجر في شرح هذا الشطر من الحديث: «كأنه شبّهه بالشيء المعلق في المسجد كالتقديّل مثلاً، إشارةً إلى طول الملازمة بقلبه، وإن كان جسده خارجاً عنه،...، ويحتمل أن يكون من العلاقة، وهي شدة الحب»، وذكر الحافظ أن للحديث دلالة على التزام المسجد، «واستمرار الكون فيه بالقلب، وإن عرض للجسد عارض»⁽³⁾.

إن مثل هذا الشاب لا يجد في نفسه تكلفاً للذهاب إلى المسجد، بل هو في نعمة يستمتع بها، فهو ذاهب إليها آيبٌ صوبها، لأن قلبه متعلقٌ بها.

(1) يُنظر: الزهاد الأوائل، للدكتور مصطفى حلمي، (141).

(2) الموطأ للإمام مالك، (953/2)، ومسند الإمام أحمد، (275/9)، ح: (9628)؛ والبخاري مع الفتح، (168/2)، ح: (660)، ورواه البخاري في مواطن أخرى من صحيحه أيضاً؛ ومسلم بشرح النووي، (356/4)، ح: (1031)؛ والترمذي، (598/4)، ح: (2391)؛ والنسائي، (613-614)، ح: (5395).

(3) فتح الباري، للحافظ ابن حجر، (170/2).

قال الإمام الغزالي: «ولا ينبغي أن يستبعد مصير الصلاة إلى حد تصير هي قرة العين، ومصير العبادات لذيدة، فإن العادة تقتضي في النفس عجائب أغرب من ذلك»⁽¹⁾.

ويقول ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى: «..فإن السالك في أول الأمر يجد تعبَ التكليف ومشقة العمل، لعدم أنس قلبه بمعبوده، فإذا حصل للقلب روح الأنس زالت عنه تلك التكليف والمشاق؛ فصارت قُرَّة عين له وقوةً ولذةً، فتصير الصلاة قُرَّة عينه، بعد أن كانت عملاً عليه، ويستريح بها، بعد أن كان يطلب الراحة منها، فله ميراث من قوله ﷺ: (أرحنا بها يا بلال)، (وجُعِلت قُرَّة عيني في الصلاة)، بحسب إرادته ومحبتة..»⁽²⁾، ويقول عن أثر السماع القرآني: «تغذّي به القلوب المشرقة بنور الأنس، فيجد لها لذةً روحيةً، يصل نعيمها إلى القلوب والأرواح، وربما فاض حتى وصل إلى الأجسام، فيجد من اللذة ما لم يُعهَد مثله من اللذات الحسية»⁽³⁾.

بل إن قيام الليل جعل أهل الفراسة والمعرفة يرون في وجوه القائمين جمالا لا يرون مثله في غيرهم، وهي نوعٌ لذةٍ تحرص عليها نفوس عارفيها؛ ذكر الغزالي أن الحسن البصري رضي الله عنه سُئل: ما بال المتهجّدين من أحسن الناس وجوها؟ فقال: «لأنهم خلّو بالرحمن فألبسهم نورا من نوره»⁽⁴⁾؛ وثمة أقوال وتجارب كثيرة في هذا الباب، من

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (86/3).

(2) من تهذيب مدارج السالكين لابن القيم، هدّبه عبد المنعم صالح العلي العزّي، (703/2-704)، هذا، وينبغي أن يُشار هنا إلى أن ابن القيم ذكر كلامه هذا ضمن حديثه عن ترك العادة، لكن يظهر بوضوح أن صاحب هذا السلوك الذي نقلته عنه تحوّل من عادةٍ إلى عادة، فصار ما كان صعبا عليه ارتياده سهلا عليه، وهذا ما يقصده بحثنا هنا.

(3) من تهذيب مدارج السالكين لابن القيم، هدّبه عبد المنعم صالح العلي العزّي، (730/2-731).

(4) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (579/1).

شاء فليُنظر إلى كتب أهل التصوف، وإلى كتب ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى، ففيها الكثير.

إن كل هذا الذي نقلته يؤكد قدرة الإنسان على التطبّع بما كان صعباً عليه في البداية، ويزيد عن التطبّع به تلذّذاً لا يقف عند حدود تخفيف الكلفة والثقل عن فاعليه، بل يصل إلى إمتاع للنفس لا تراه في غيره.

إن ما كان صعباً وشاقاً على النفس، صار ممتعاً لها، ومطلباً تطلبه لا تقدر على فراقه، وذلك وفق مسيرة تربوية نالت توفيق الله تعالى إلى المتعة بما يحسبه كثيرٌ من الناس كلفةً على النفس، وثقلاً تحمله على غير رغبتها.

وأودّ أن أختتم هذه الفقرة بكلام أذكره عن شيخ الإسلام ابن تيمية، رحمه الله تعالى..

لقد عاش ابن تيمية محنة لم يعرفها معظم علماء عصره، بل ربما لم يعرفها واحد منهم، ومع ذلك، فلقد كان يحيا حياةً طيبة، وله في هذا تعبيراتٌ تصلح أن تكون مدرسة في إمكان الحياة الطيبة رغم المحنة، فهو قد قال فيما قال: «إن في الدنيا جنةً، من لم يدخلها لم يدخل جنة الآخرة»، وقال أيضاً: «أنا جنتي وبستاني في صدري، أين رحى فهي معي لا تفارقني»؛ قال الإمام ابن قيم الجوزية، تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، رضي الله عنهما، معلقاً على ما نقلته عنه من كلام ابن تيمية: «وعلم الله ما رأيتُ أحداً أطيّب عيشاً منه قط، مع ما كان فيه من ضيق العيش، وخلاف الرفاهية والنعيم، بل ضدّها، ومع ما كان فيه من الحبس والتهديد والإرجاف، وهو مع ذلك من أطيّب الناس عيشاً، وأشرحهم صدراً، وأقواهم قلباً، وأسرهم نفساً، تلوح نضرة النعيم على وجهه»⁽¹⁾.

(1) الوابل الصيب، ورافع الكلم الطيب، للإمام ابن قيم الجوزية، (109-110).

إن ابن تيمية ليس من أهل الخيالات، ولا من أهل السهو عن الحياة، بل عاشها بمحنها وواقعها أكثر مما عاشها غيره من أهل جيله، فلم تستطع المحنة أن تترع عنه حياة الرضوان بالله التي كان يعيشها.

(6) حسن الخلق يأتي بالتعود، فيصير طبعاً لذيذاً

وهذه مسألة تربوية في غاية الأهمية، ألسنا نرى أنفسنا في أحيانٍ عديدةٍ تشكو من خلُقٍ نتمنى لو كان لدينا أفضل منه، ننطلق به دونما تكلفٍ، وإنما بسجيةٍ سهلة على النفس، تبلغ مبلغ الإمتاع؟

ألسنا نرى في بعض أولادنا وتلاميذنا وأصدقائنا شيئاً من هذا، ونتمنى لمن نحب أفضل ما يمتع الناظرين؟

إن التكرار يؤدي إلى التعويد، وهو يؤدي إلى الألفة فالاستمتاع، وهذا صالح في كل سبيل، ومنها سبيل الخلق الحسن.

وأبدأ بكلام للإمام حجة الإسلام الغزالي، الذي يقول في إحيائه: «فإذا عرفت أن الأخلاق الحسنة تارة تكون بالطبع والفطرة، وتارة تكون باعتياد الأفعال الجميلة، وتارة بمشاهدة أرباب الفعال الجميلة ومصاحبتهم، وهم قرناء الخير وإخوان الصلاح، إذ الطبع يسرق من الطبع الشرّ والخير جميعاً»⁽¹⁾، إن التعويد على الخير والخلق الحسن، يؤسّس في النفس قبولاً لها، ونفوراً عن تركها، وإن من أهداف الإسلام التربوية صياغة الخلق الحسن بوسائله الموصلة إليه، ومنها: التعويد على الخلق الحسن.

وفي سياق حديثه عن الأسباب التي تؤدي إلى أن ينال الإنسان حسن الخلق، يذكر الغزالي وجهين أحدهما: جود الله تعالى، ويشرحه ثم بعد ذلك يقول: «والوجه الثاني:

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (3/88-89).

اكتساب هذه الأخلاق بالمجاهدة والرياضة، وأعني به حمل النفس على الأعمال التي يقتضيها الخلق المطلوب.

فمن أراد مثلاً أن يحصل لنفسه خلق الجود، فطريقه أن يتكلف تعاطي فعل الجواد، وهو بذل المال؛ فلا يزال يطالب نفسه ويواظب عليه تكلفاً مجاهداً نفسه فيه حتى يصير ذلك طبعاً له، ويتيسر عليه فيصير به جواداً؛ وكذا من أراد أن يحصل لنفسه خلق التواضع وقد غلب عليه الكبر، فطريقه أن يواظب على أفعال المتواضعين مدةً مديدة، وهو فيها مجاهداً نفسه، ومتكلفاً إلى أن يصير ذلك خلقاً له وطبعاً فيتيسر عليه.

وجميع الأخلاق المحمودة شرعاً تحصل بهذا الطريق، وغايته أن يصير الفعل الصادر منه لذيذاً، فالسخي هو الذي يستلذ بذل المال الذي يبذله دون الذي يبذله عن كراهة، والمتواضع هو الذي يستلذ التواضع⁽¹⁾.

غير أن التكرار لا يصلح غالباً ما لم يتحصّل أمران لا بد منهما، نفهمهما من كلام الغزالي الآتي ذكره فيما بعد:

الأمر الأول: اقتناع الذات البشرية الداخلية بضرورة التطبّع بالخلق الجديد.

الأمر الثاني: شمولية التغيير، فلا يصلح التغيير صلاحية كاملة ما لم يكن تغييراً عاماً لكل أخلاق النفس، فإن الطباع يؤثّر بعضها على بعض، وإن الذي تعود على خيانة العين، ومسارقة النظر إلى المحرمات، لا بد أن يكذب أحياناً، ليدّعي أنه لا يفعل هذا؛ وإن الذي يتكبر على الناس، لا يستطيع إصلاح نفسه من الحسد، إذ بقاء التكبر موصل إلى الحسد من وجه من الوجوه، إذ لا يصبر المتكبر على ارتفاع غيره عليه في أمر من أمور الدنيا، فيضطرّ إلى الحسد؛ إنه لا دواء للكبر ما لم يخلص الإنسان نفسه من الحسد.

وفي دعوة الإمام الغزالي إلى التجانس بين أعمال الإنسان، وأن هذا التجانس شرطٌ لبلوغه غاية التلذذ بالأعمال الصالحة، يقول رحمه الله تعالى: «ولن ترسخ الأخلاق الدينية

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (3/85-86).

في النفس ما لم تتعود النفس جميع العادات الحسنة وما لم تترك جميع الأفعال السيئة، وما لم تواظب عليه مواظبة من يشتاق إلى الأفعال الجميلة ويتنعم بها ويكره الأفعال القبيحة ويتألم بها⁽¹⁾؛ إن تركه لكل خبيث، مع حبه واشتياقه إلى الطباع الجميلة، إنهما شرطان لا بد من توفرهما لبلوغهما بالتكرار.

ومع ذلك، فلا مانع في تقديري، لمن لم تتجه نفوسهم إلى إصلاح جميع أخلاقهم، لا مانع في تقديري لأمثال هؤلاء أن يُصلحوا بعضها، وسينالون خيرا إن شاء الله تعالى، وإن لم يكن تاماً.

إن اندماج الإنسان الصالح مع عمله، وتلاقي ذاته الداخلية بسلوكه الخارجي، سواء في عبادة أو خلق، وإن تلذذه بكل ذلك، هو غاية الغايات في التربية الإسلامية؛ وإن تلذذ الإنسان بالصالحات، من أعظم ما يقذف في نفسه القدرة على الاستمرار عليها.

وفي التوبة عن السيئات، بالمعنى المعروف شرعا للتوبة، والذي يتضمّن أول ما يتضمّن: اندفاعه الداخلي البشري ندما وحياءً من الله تعالى، ثم الانطلاق إلى العادة والسلوك، لتمثّل التوبة أعمالاً صالحة؛ إن في مثل هذه التوبة تتمثّل أعلى درجات الاندماج بين النفس والسلوك، وفيها من لذّة الإحساس بالانتصار على النفس والشيطان معا، ما يجعل منها مطلباً بذاتها لأجل هذا التلذذ فحسب، فإذا نظر الإنسان إلى ما يناله التائب عند الله، فثمة تتمّ حلاوة لا حلاوة مثلها؛ أوليس التائب هو ذلك الذي تلذذ بالمعصية يوماً، فعرف غائلة هذه اللذة فانقلبت ألماً، ثم بحث بعد صادقاً عما يُخرجه من الألم، فوجده بالتوبة، ثم أحسّ بفضل الله عليه، وقبوله له، فازداد إحساساً بمعية الله تعالى؟

يقول الغزالي رحمه الله تعالى: «ولو لم يكن للمطيع جزاء على عمله، إلا ما يجده من حلاوة الطاعة وروح الأُنس بمناجاة الله تعالى، لكان ذلك كافياً، فكيف بما ينضاف

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (3/85-86).

إليه من نعيم الآخرة؟ نعم هذه اللذة لا تكون في ابتداء التوبة، ولكنها بعد ما يصبر عليها مدة مديدة، وقد صار الخير ديدناً كما كان الشر ديدناً، فالنفس قابلة ما عودتها تتعود والخير عادة والشر لجابة⁽¹⁾.

وكيف لا يفرح التائب والله نفسه قد فرح بتوبته، كما ورد في الحديث الصحيح المشهور عن فرح الله تعالى بتوبة عبده حين يتوب؟

إن فرح التائب سببه قبول الرب سبحانه لإيوائه بعدما قسا عليه الغياب.

إن كلا منا قد يجد في نفسه بعض التلذذ على عمل عمله، من قراءة قرآن إلى قيام ليل إلى صيام نهار، غير أننا نشكو من عدم استمرار مثل هذه الأحوال فينا، لأننا لم نداوم عليها، بل نحن نأتيها المرة بعد المرة، فقبل أن تستوطن هذه الأعمال في نفوسنا، ترانا نلهو عنها لهوا يُنسينا متعتها، لنعاود البحث عنها مرة أخرى، فنجد في أنفسنا كلفة وثقلا لها؛ وما الأمر أكثر من قهر النفس بداية للمداومة عليها، مع معرفة فضلها، ومعرفة الافتقار إلى رحمة الله تعالى، وتصوّر ما يكون على أثرها من فضل عظيم في الدنيا والآخرة معا؛ وأحسب حينها أننا نكون قد طرفنا الباب، فلعلنا إن طرفناه أن يُفتح لنا.

(7) مقارنة التغيير، لا الرجوع عنه

ثم إننا سنواجه بمعضلة أخرى؛ فلربما يستطيع الإنسان فردا أن يصلح نفسه بالتعويد المعتمد على التكرار، فيرى نتيجة بصره بحاله أن عليه تغيير بعض خلقه، ويتبع لذلك التكرار؛ غير أنه لا يستطيع إصلاح غيره به، ما لم يكن غيره صغيرا طيعا قابلا للتطبع الجديد، إذ الكبار تطبعوا من قديم؛ وإن الواقع ليلقي بثقله على النفوس، فيمنع كثيرا من التغيير المناقض له، مما يعني أن كثيرا من أمور أخلاقنا، ستجد في طريق إصلاحها عوائق من الواقع والإعلام والعرف وما إلى ذلك، ليبقى معنا شأن نفوسنا كأفراد فحسب، إذ

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (4/85).

نستطيع إصلاحها بما ذكرتُ، ويبقى لدينا أبنائنا وتلاميذنا الصغار، قبل أن يصلب
عودهم.

أما غير من ذكرتُ من أبناء مجتمعاتنا، فلعل الأمر يبدو بعيدا، إن لم يبدو مستحيلا،
والناس تبع لما يألّفون، فهل من سبيل إلى تغيير عادات طمست على النفوس، فلم تعد
ترى الحق والخير في سواها؟

إننا لن نتجاوز نصوص الوحي في أي شيء أبدا، وها هنا تتدخل النصوص لتؤدّي
رسالتها كما عودتنا في كل مرة.

روى أبو هريرة رضي الله عنه من حديث رسول الله ﷺ عند البخاري وغيره قوله
ﷺ: (فسدّوا وقاربوا)⁽¹⁾، وفي رواية أبي داود عن الحكم بن الحزن، في سياق وفادته

(1) هذه الجملة وردت في أحاديث عديدة، وروتها مصادر شتى من مصادر الحديث، منها: مسلم
عن أبي هريرة، (8/184، ح: 2574)، في الحديث الذي يشرح فيه الرسول ﷺ قوله تعالى: (من
يعمل سوءا يُجزّ به)، إذ لما نزلت بلغت من المسلمين مبلغا شديدا، فقال رسول الله (قاربوا وسدّوا،
ففي كل ما يصاب به المسلم كفارة، حتى النكبة يُنكبها، أو الشوكة يشاكها)، وروى هذه الجملة
ضمن هذا الحديث أيضا: الإمام أحمد، ()، والترمذي عن أبي هريرة، (5/247-248، ح:
3038)؛ ووردت في حديث أبي هريرة عند البخاري مع الفتح، (10/132، ح: 5673)،
و(11/300، ح: 6463، وح: 6467) في ضمن حديث: (لن يدخل أحدا عمله الجنة)،
وفي الموضوع الأخير منها: (سدّوا وقاربوا وأبشروا)، وهو عند مسلم أيضا، (9/95، ح:
2816)، والإمام أحمد، (9/471-472، ح: 10375)، بلفظ: (قاربوا وسدّوا، فلن
يُنجّي أحدا منكم عمله)، قلنا: يا رسول الله، ولا أنت؟ قال: (ولا أنا إلا أن يتغمّدي الله منه برحمة
وفضل)، وهي عنده ضمن الحديث نفسه بألفاظ عديدة، (11/499، ح: 14562)،
(12/19، ح: 14838)؛ وروى الحديث نفسه بما فيه الجملة التي نحن بصددنا ابن ماجه،
(4/469، ح: 4201)، والجملة عند الإمام أحمد في مواطن كثيرة.

ورواها البخاري مع الفتح، (1/116، ح: 39)، والنسائي، (8/497-498، ح:
5049)، جزءا من حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: (إن هذا الدين يسرٌ، ولن يُشادَّ

على رسول الله ﷺ وقيام رسول الله ﷺ خطيباً، وأنه ﷺ قال: (أيها الناس، إنكم لن تطبقوا أو لن تفعلوا كل ما أمرتم به، ولكن: سدّدوا وأبشروا)⁽¹⁾؛ قال النووي في تفسيره لقوله: (سدّدوا): «اطلبوا السدادَ واعملوا به، وإن عجزتم عنه فقاربوه، أي اقربوا منه»⁽²⁾، وقال الحافظ ابن حجر: «فسدّدوا: الزموا السدادَ، وهو الصواب، من غير إفراط ولا تفريط؛ قال أهل اللغة: السداد: التوسّط في العمل»⁽³⁾؛ وقال الحافظ أيضاً، والسيوطي في تفسير: (وقاربوا): «أي إن لم تستطيعوا الأخذ بالأكمل، فاعملوا بما يقرب منه»⁽⁴⁾.

إن هذا الحديث يفتح لنا أفقا جديداً، فكأنه يقول: إن من لم يستطع تغيير كل شيء، فلا يجوز له الامتناع عن كل تغيير.

وعلى هذا فلم تُعد المسألة إصراراً على التغيير الكامل، رغم ضرورة بقائه غاية تبحث عن سبيل؛ ولم تُعد إصراراً على التغيير السريع، فهو يخالف طبائع الأمور، ويتنافى

الدينَ أحدًا إلا غلبه، فسدّدوا وقاربوا وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة وشيءٍ من الدُّلجة)، ويجوز في لام الدلجة: الفتح والضم، على ما في حاشية السيوطي على سنن النسائي، (497/8). وروى الجملة أيضاً أبو داود، (411/1، ح: 1096)، ورواها أيضاً الترمذي في تفسير قوله تعالى: (يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم)، (322/5-323، ح: 3168)، وفي حديث الكتائب اللذين يتضمّنان أسماء أهل الجنة وأهل النار، (449/4، ح: 2141).

(1) رواه أبو داود، (411/1، ح: 1096)، وفي إسناده شهاب بن خراش، وثقه ابن المبارك، ولم ير أحمد وأبو حاتم وابن معين به بأساً، وقال ابن حبان: كان رجلاً صالحاً، وكان يخطئ كثيراً حتى خرج عن حدّ الاحتجاج به، إلا عند الاعتبار، كما في مختصر سنن أبي داود، للحافظ المنذري، (18/2)؛ لكن، إن كان في الحديث ضعف، ففي معنى روايته شواهد عديدة.

(2) شرح النووي على صحيح مسلم، (97/9).

(3) فتح الباري، للحافظ ابن حجر، (117/1)، وحاشية السيوطي على النسائي، (97/9).

(4) حاشية السيوطي على سنن النسائي، (497/8).

مع التدرّج الذي سنبحثُه بعد فقرات؛ إن المسألة تبدو كما لو كانت داءً استشرى في بدن صاحبه، فهو يسعى في كل سبيل للعلاج منه، دون أن يخطر بباله، إن كان عاقلاً صَيِّناً دِيناً قتلَ نفسه، أو إهمالَ علاج بدنه.

إن العاداتِ أثقل من الجبال الرواسي، غير أن العزائم أشدّ منها؛ وإن أثقل من العادات أوهامُ العاجزين، فهي التي تحول دون نبضات العزائم، والمسلم يجري بعزمه فينال توفيق الله؛ والعاجز يُقَعِّده وهمه، فيكثر به القاعدون.

قلتُ في قصيدة لي، أرسلتها أثني بها على كتاب كتبه أحد الأصدقاء:

يا صاحبي طابت أناملُك التي	يجري اليراع بدفعها ويُدارُ
فلقد سكبتَ مع الخابر دفقةً	تسري المعاني عندها وتُثارُ
فقدتَ في سكنات قلبي همّةً	تجري بها الأرياحُ والإعصارُ
والعزة العلياءُ صاحت بالذي	شلتَ عروقَ عطائه الأكدارُ
قم فانطلق وانفض عن القلب الصّدا	ثم انطلق فيميئُك البيّارُ
لا تخشَ تياراً رآه القاصرون	علاهم، فالقاععدون قصارُ
فلأنتَ عملاق الزمان ونوره	ولأنتَ في سَكَنَاتِهِ الهُدّارُ
قم عاكس التيارَ واقلبْ وجهه	ثم انطلق ووراءك التيّارُ

(8) الطاعة والمعصية في هذا سواء

وهذا الذي تقدم جزء من الطبع البشري، أنه يألف ما يسلكه من المسالك، حتى تكون له به لذةٌ خاصة، لا يستطيع تركها إلا أن يشاء الله تعالى؛ وهذا ليس خاصاً بصالح الأعمال، بل هو شامل أيضاً لسيئها، إذ هو كما قلتُ: جزء من فطرة البشر في ألفتهم لما يداومون عليه.

فهو إذن صالح في عبادة الرحمن سبحانه، وفي التمرّد على عبادة الرحمن عزّ وجلّ، فكل سبيل من هذه السبل ينتهي إلى تلذذ الإنسان به مع مداومته عليه وألفته له، خيرا أو شرا، والعاقل ينتقي من التلذذ ما يوصله إلى رحمة الرحمن، ليجمع بين لذة الدنيا ولذّة الآخرة.

عزيزي القارئ الكريم: إن كنتَ من أهل الطاعة، ولا أحسبك إلا كذلك، فانظر إلى متعتك ببعض الطاعات على الأقل، وإن لم تكن من أهل الطاعة، فانظر إلى إصرار أهل الطاعة عليها، وسهولة الطاعة على نفوسهم، وإحساسهم بفقدانهم حظا عظيما بانصرافهم عن بعضها؛ ثم انظر إلى أهل المعصية، لتراهم يتعجّبون ممن لا يفعل فعلهم في المعصية، إذ يحسبون جاهلهم أنه لا متعة إلا فيما هم فيه من الشهوات؛ ويسهر كثير من أهل الشهوات على أعمال الرقص طول الليل، متلذّذين بما يفعلون، ولو قلت لهم: إن مسجدا قريبا منكم يتلذذ به أهل قيام الليل بمناجاة ربهم، أكثر من تلذذكم برقصاتكم، لظنوا ذلك من نوع الخبل، إذ لم يقدرُوا أن يتصوّرُوا متعة خارجة عما هم فيه، ولو تصوّروا مثل ذلك، فلربما دفع ذلك بعضهم إلى بعض التفكير في شكل المتعة التي يعرفها أهل المناجاة للرحمن سبحانه، ولقد نقل الإمام ابن قيم الجوزية عن بعض العارفين قوله: «لو علم الملوكُ وأبناء الملوك، ما نحن فيه، لجالدونا عليه بالسيوف»⁽¹⁾، ولكن أكثر الناس لا يعقلون.

جميع الناس يستطيعون التلذذ بما يفعلونه باختيارهم، لكنّ المفارقة تبدو فيما يكون به التلذذ والاستمتاع، وأعقل الناس من جعل لذته في الدنيا موصولة بلذته في الآخرة، فهو قادرٌ على الجمع بينهما؛ وأجهل الناس من باع لذة الآخرة بزائل الدنيا.

ويواصل الغزالي حديثه ضاربا المثلَ بأثر التعوّد على أهل السيئات، يريد من ذلك أن يبين لنا أنه إذا كان التعوّد على السيئة، مع مجافاتها للفطرة البشرية، يؤدي إلى تلذذ أهلها بها، فالأحرى بأهل الخير أن يتعوّدوا على الحسنات، وأن يشعروا بالتلذذ بها؛ يقول الإمام

(1) الوابل الصيب، ورافع الكلم الطيب، للحافظ ابن قيم الجوزية، (110).

الغزالي: «فإننا قد نرى الملوك والمنعمين في أحزان دائمة، ونرى المقامر قد يغلب عليه من الفرح واللذة بقماره وما هو فيه ما يستثقل معه فرح الناس بغير قمار، مع أن القمار ربما سلبه ماله وخرب بيته وتركه مفلساً، ومع ذلك فهو يحبه ويلتذ به، وذلك لطول إلفه له وصرف نفسه إليه مدة»⁽¹⁾.

«بل نرى الفاجر العيَّار يفتخر بما يلقاه من الضرب والقطع والصبر على السياط، على أن يتقدم به للصلب، وهو مع ذلك متبجح بنفسه وبقوته في الصبر على ذلك، حتى يرى ذلك فخراً لنفسه؛ ويُقَطِّع الواحد منهم إرباً إرباً على أن يقر بما تعاطاه أو تعاطاه غيره، فيصرّ على الإنكار، ولا يبالي بالعقوبات، فرحاً بما يعتقده كملاً وشجاعة ورجولية، فقد صارت أحواله مع ما فيها من النكال قرّة عينه وسبب افتخاره،...، فكل ذلك نتيجة العادة والمواظبة على نمط واحد على الدوام مدة مديدة، ومشاهدة ذلك في المخالطين والمعارف»⁽²⁾.

ولبعض هؤلاء المنحرفين أخلاقٌ هي نوع شرفٍ يحرصون عليه، يرونه مفخرةً لهم لا يتزلون عنه، من ذلك: صدقُ بعضهم في صداقة من يصادقونهم، فتراهم يصدقون معه، ولو أدّى صدقهم هذا إلى سجنهم أو قتلهم، وما قصص بعض صعاليك العرب عنا يعيد، فقد كانوا يسرقون، وقد كانوا ذوي خلق به يفخرون، والله في خلقه شؤون.

(9) عودة غزالية إلى تهذيب النفس بتكرار الفعل

ويواصل الغزالي حديثه ليفرّق بين التلذذ بالعبادة والتلذذ بالأعمال القبيحة، وأثر ذلك على النفس، فيقول: «فإذا كانت النفس بالعادة تستلذ الباطل وتميل إليه وإلى المقابح، فكيف لا تستلذ الحق لو ردت إليه مدة والتزمت المواظبة عليه، بل ميل النفس إلى هذه

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (3/86).

(2) المرجع نفسه، (3/87).

الأمر الشنيعة خارج عن الطبع، يضاهي الميل إلى أكل الطين، فقد يغلب على بعض الناس ذلك بالعادة؛ فأما ميله إلى الحكمة وحب الله تعالى ومعرفته وعبادته، فهو كالميل إلى الطعام والشراب فإنه مقتضى طبع القلب فإنه أمر رباني، وميله إلى مقتضيات الشهوة غريب من ذاته وعارض على طبعه،...

فإذن قد عرفت بهذا قطعاً أن هذه الأخلاق الجميلة يمكن اكتسابها بالرياضة، وهي تكلف الأفعال الصادرة عنها ابتداء لتصير طبعاً انتهائاً، وهذا من عجيب العلاقة بين القلب والجوارح، أعني النفس والبدن، فإن كل صفة تظهر في القلب يفيض أثرها على الجوارح، حتى لا تتحرك إلا على وفقها لا محالة، وكل فعل يجري على الجوارح فإنه قد يرتفع منه أثر إلى القلب، والأمر فيه دور، ويعرف ذلك بمثال: وهو أن من أراد أن يصير الحذق في الكتابة له صفة نفسية، حتى يصير كاتباً بالطبع، فلا طريق له إلا أن يتعاطى بجراحة اليد ما يتعاطاه الكاتب الحاذق ويواظب عليه مدة طويلة يحاكي الخط الحسن، فإن فعل الكاتب هو الخط الحسن فيتشبهه بالكاتب تكلفاً، ثم لا يزال يواظب عليه حتى يصير صفة راسخة في نفسه، فيصدر منه في الآخر الخط الحسن طبعاً، كما كان يصدر منه في الابتداء تكلفاً، فكان الخط الحسن هو الذي جعل خطه حسناً، ولكن الأول بتكلف، إلا أنه ارتفع منه أثر إلى القلب ثم انخفض من القلب إلى الجراحة فصار يكتب الخط الحسن بالطبع»⁽¹⁾.

وهو نفسه توجيه الغزالي لمن أراد توجيه نفسه إلى طباع أهل الفقه والعلم والسخاء والعبادة، فيقول: «وكذلك من أراد أن يصير فقيه النفس فلا طريق له إلا أن يتعاطى أفعال الفقهاء، وهو التكرار للفقه حتى تنعطف منه على قلبه صفة الفقه فيصير فقيه النفس.

وكذلك من أراد أن يصير سخياً عفيف النفس حليماً متواضعاً، فيلزمه أن يتعاطى أفعال هؤلاء تكلفاً حتى يصير ذلك طبعاً له، فلا علاج له إلا ذلك»، ويشرح الغزالي مقصوده بالتكرار، ليؤكد أن التكرار ليس تكرار يوم وليلة مثلاً، رغم حسن أثرها على

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (87/3).

النفس، وإنما هو تكرار متواصل حتى يبلغ به مبلغ التطبع، وصيرورة الشيء المتكرّر طبعاً، تندفع إليه النفس بلا كلفة عليها، وبلا ثقل تحس به، يقول الغزالي مواصلاً حديثه: «وكما أن طالب فقه النفس لا ييأس من نيل هذه الرتبة بتعطيل ليلة ولا يناها بتكرار ليلة، فكذلك طالب تزكية النفس وتكميلها وتحليتها بالأعمال الحسنة، لا يناها بعبادة يوم ولا يحرم عنها بعضيان يوم؛ وهو معنى قولنا إن الكبيرة الواحدة لا توجب الشقاء المؤبد، ولكن العطلة في يوم واحد تدعو إلى مثلها ثم تتداعى قليلاً قليلاً حتى تأنس النفس بالكسل، وتهجر التحصيل رأساً، فيفوتها فضيلة الفقه.

وكذلك صغائر المعاصي يجر بعضها إلى بعض، حتى يفوت أصل السعادة بهدم أصل الإيمان عند الخاتمة.

وكما أن تكرار ليلة لا يحس تأثيره في فقه النفس، بل يظهر فقه النفس شيئاً فشيئاً على التدريج، مثل نمو البدن وارتفاع القامة، فكذلك الطاعة الواحدة لا يحس تأثيرها في تزكية النفس وتطهيرها في الحال، ولكن لا ينبغي أن يستهان بقليل الطاعة فإن الجملة الكثيرة منها مؤثرة، وإنما اجتمعت الجملة من الآحاد؛ فلكل واحد منها تأثير، فما من طاعة إلا ولها أثر وإن خفي فله ثواب لا محالة، فإن الثواب بإزاء الأثر وكذلك المعصية.

وكم من فقيه يستهين بتعطيل يوم وليلة، وهكذا على التوالي يسوّف نفسه يوماً فيوماً، إلى أن يخرج طبعه عن قبول الفقه؛ فكذا من يستهين بصغائر المعاصي ويسوّف نفسه بالتوبة على التوالي، إلى أن يختطفه الموت بغتة أو تتراكم ظلمة الذنوب على قلبه وتتعدر عليه التوبة، إذ القليل يدعو إلى الكثير، فيصير القلب مقيداً بسلاسل شهوات لا يمكن تخليصه من محالبها»⁽¹⁾.

إن علماءنا أحسنوا معرفة النفس، وأحسنوا توجيه معرفتهم لتطوير النفس وتقدير القدرات الكامنة، وإثارتها وتحريكها.

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (88/3).

(10) تغيير العادة السيئة بمضادتها

قلنا فيما مضى: إن العادة لا تطرد إرادة الإنسان، فيبقى الإنسان مسؤولاً عما هو من عاداته، ومن هنا: يجب تغيير ما كان سيئاً منها، قال الدكتور ياسين صلاواوي عن العادة: «ويستطيع الإنسان أن يغيّرَها بسهولة نسبية إذا اقتضت الحاجة ذلك»⁽¹⁾.

والإسلام حينما جاء إلى العرب، وجد لديهم عاداتٍ في غاية القبح، فلم يرض بها أبداً، رغم أنها عاداتٌ مُسيطرَةٌ اجتماعياً ولو في بعض البيئات العربية، كعادة الثأر ممن ليس بقاتل، وعادة وأد البنات، وعادة شرب الخمر، فلو كانت العادات تصل إلى مستوى لا تتغير بسبب تحكّمها في الإرادة ذاتها، فلربما قال قائل: إنه معفوٌّ عن صاحبها ها هنا، غير أنا سنقرأ في كيفية تغيير العادة ما يطرد مثل هذه الفكرة، فالعادة إذا تغيرت قناعة صاحبها، تعود أدراجها إلى الوراء، بل تتقزّز النفس منها، ولا يبقى إلا القرار الإرادي الطارد لها ذاتها.

وفي علم النفس يدخل تغيير العادة تحت عنوان: إطفاء العادة (Inhibition)⁽²⁾، ويعنون: إطفاء العادة المراد تغييرها، ولا نرى مانعا من هذا العنوان، غير أن الهدف من الإطفاء ليس قاصراً على مجرد الإطفاء، الذي يعني إزالة عادةٍ ما، بل هو يتجاوزهُ إلى إيجاد عادة محلّ عادة، وهو ما نرى الأقرب منه تعبير: تغيير العادة، فهو يتضمّن معنى إزالة عادةٍ ما، ويضيف عليه: إيجاد عادةٍ مكانها.

طبعاً هذا لمن يريد تغيير عادة نفسه، أما من لم يرَ في عادته بأساً، ولم يُردّ تغييرها، فلا تصلح له وصفات الدنيا، غير أنه قد يصلح له: عقاب من الله أو من القانون، في حال كون عادته تصادمُ العرف الشرعي، وهو في الوقت ذاته يعلن بها.

(1) الموسوعة العربية الموسّعة والميسّرة، للدكتور ياسين صلاواوي، (2362/5).

(2) السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، للدكتور عبد المجيد سيد

أحمد منصور، وزملائه، (170).

فلا بد أن تُسبق مضادّة العادة السيئة باقتناعٍ داخلي يدعو إلى ضرورة تغييرها، ولا بد أن يبدأ الأمر من الخواطر الداخلية عند الإنسان؛ وكنت قد تحدّثتُ عن ذلك التحوّل التدريجي من الخواطر إلى العادات المستحكمة، مما يدعوننا حين المعالجة إلى البدء بالخواطر نفسها، وذلك لإتمام عملية المضادّة للعادات السيئة، بمضادة الخواطر السيئة؛ ذلك أن الإنسان إذا ترك خواطره تعبث به، وأثارت ما هو جزءٌ من طبعه من اتباعٍ للشهوات مثلا، فإنه بهذا يُفشل كل سبيل من سبل تغيير العادة بما هو ضدّها؛ يقول الراغب الأصفهاني: «فحق الإنسان إذا خطر له خاطر أن يسبره عاجلا، فإن وجده خيرا ربّاه، حتى يجعله فعلا؛ وإن وجده شرا بادر إلى قلعه وقمعه، قبل أن يصير إرادة، ويطهر قلبه منه، تطهير أرضه من خبيثات النباتات»⁽¹⁾؛ إن خاطر السوء كما تحوّل إلى عادة فعل، فإن تغيير تلك العادة تبدأ بالرقابة على عالم الخواطر ذاته، فلا يُسمح لخاطر شرٍّ أن يمنع تغيير عادة، بما يثيره من أهواء النفس، وتصوّر المسألة بحال رجل هيمنت عليه عادة سيئة، فدفعته موعظةٌ سمعها إلى تغييرها، وبينما هو عازمٌ على التغيير، إذ أرسلت خواطره بعض ما يثير هوى النفس، التي استراحت للعادة السيئة، فتحركت شهواتها لتصرف القلب عن قبول تغيير العادة، وحينها تفشل نية التغيير، بسبب ترك الخاطر يسرح كما يشاء..

إن أئمتنا يقولون: ابدأ من الخاطر، ولا تسمح له بعرقلة خطواتك نحو التغيير؛ هذا، ويتابع الراغب مسؤوليته كعالمٍ نفس وتربية متفوّق فينقل عن بعض الحكماء قولهم: «إن تداركت الخطرة اضمحلّت، وإلا صارت شهوة، وإن تداركت الشهوة تلاشت وإلا صارت طلبا، وإن تداركت الطلب تلاشى وإلا صار عملا»⁽²⁾.

وإننا نقرأ ضرورة البدء بتغيير الداخل في قول حجة الإسلام الإمام الغزالي عند حديثه عن أمراضٍ كالهزء والعجب والكبر والتعير والحرص، وعن كيفية العلاج منها، يقول الغزالي: «وكل خُلُقٍ من هذه الأخلاق، وصِفَةٍ من هذه الصفات، يفتقر في علاجه إلى

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، (110).

(2) المرجع نفسه، (110).

رياضة وتحمل مشقة، وحاصل رياضتها يرجع إلى معرفة غوائلها لترغب النفس عنها،
وتنفر عن قبورها⁽¹⁾؛ إلى هنا كلام حجة الإسلام في ضرورة التغيير من الذات الداخلية
للإنسان، وكنا قد قرأنا كلام الراغب الأصفهاني قبل قراءتنا لكلامه.

إن هذا الدخول إلى عالم المشاعر، والبدء بهذا العالم للتغيير من الداخل، هو ما فطن
إليه علم النفس المعرفي أخيراً، «فإذا أراد الأخصائي النفسي المعرفي علاج هذه العادة
وتغييرها، فعليه أولاً أن يغير من الأفكار الداخلية والشعورية التي تأتي بها»⁽²⁾.

وفي علم النفس المعرفي أيضاً يهتمون بإطفاء العادة عن طريق مضادتها بعادة نقيضة
لها، لكن بعد البدء من الداخل.

إنه لا بدءاً من الخارج إلا قهراً، والتربية القاهرة ليست تربية، بل هي شكل عقابي،
وإنما من الداخل تكون البداية، ثم بعد ملاحظة الداخل البشري، يبدأ النظر في نقض العادة
السيئة بضدّها.

فالمسألة لا تتوقف عند حد التغيير من الداخل، بل تتجاوزها إلى تطبيق خطوات
عملية للتغيير، عنوانها بعد تغيير الداخل: مضادة العادة السيئة بنقيضها..

يتابع الغزالي هذا التطبيق العملي للتغيير بمضادة العادة السيئة فيقول: «ثم المواظبة
على مباشرة أضرارها مدةً مديدة، حتى تصير بالعادة مألوفة هينة على النفس، فإذا
انمحت عن النفس، فقد زكت وتطهرت عن هذه الرذائل، وتخلصت أيضاً عن الغضب
الذي يتولد منها»⁽³⁾؛ وكان الغزالي قد ضرب أمثلة لعادات سيئة يجب تغييرها، وطرح
تغييرها بمضادتها، فهو يقول: «فلا بد من إزالة هذه الأسباب بأضرارها، فينبغي أن تمت
الزهو بالتواضع وتميت العجب بمعرفة نفسك»⁽⁴⁾؛ ويذكر الغزالي مثالا تطبيقيا آخر في

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (251/3).

(2) التفكر من المشاهدة إلى الشهود، للدكتور مالك البدرى، (32).

(3) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (251/3).

(4) المرجع نفسه، (250/3).

موضع آخر من إحيائه: «وبعضهم كان يستشعر في نفسه الجبن وضعف القلب، فأراد أن يحصل لنفسه خلق الشجاعة، فكان يركب البحر في الشتاء عند اضطراب الأمواج⁽¹⁾،...، وليس غرضنا ذكر دواء كل مرض، فإن ذلك سيأتي في بقية الكتب⁽²⁾، وإنما غرضنا الآن التنبيه على أن الطريق الكلي فيه: سلوك مسلك المضاد لكل ما تمواه النفس وتميل إليه»⁽³⁾.

إن هذا يعني أن يستكشف الإنسان نفسه، فإن وجد فيها عادة الزهو والكبر، وخاف العاقبة، وأراد التغيير، فليلق بذاته في مسالك التواضع، كأن يتقدم مثلا بأعمال كان يأبأها تكبرا، كرجل كان يأنف من الجلوس مع بعض الناس كبرا عليهم، لمستواهم الاجتماعي والمادي مثلا، فيكون دواؤه بإلزامها بمجالستهم والانفتاح عليهم، ولو كانت نفسه تتنصص في البداية، لكن مع النية والعزيمة والاستمرار وخوف العاقبة، فلا بد أن ينال توفيق الله وعودته.

إننا نفهم من كل ما مضى أن تغيير العادة السيئة لا بد أن يمر بما يلي:

أولا: تغيير القناعة، أو الاقتناع بالتغيير.

ثانيا: قطع الخواطر المانعة من التغيير.

ثالثا: البدء العملي بسلوك ما يضاد العادة السيئة.

رابعا: الاستمرار على كل ما مضى فترة من الزمن، وبتعبير الغزالي: مدةً مديدة.

هذا، وليس ثمة تحديد لجدول زمني لمثل هذه المدة المديدة، ولا بد أن نوع العادات التي يُراد تغييرها، ومدى هيمنتها على النفس هوى واقتناعا، ومدى حماية العرف لها؛

(1) وهي معالجة ذاتية، عالج فيها هذا الجبان نفسه بنفسه، حينما أضرَّ به جبنه، أو حينما لم يقبل لنفسه أن يكون جبانا.

(2) أي من كتب وأبواب كتاب إحياء علوم الدين.

(3) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (3/91).

لا ريب أن جميع هذه العوامل ذات تأثير على طول المدّة أو قصرها؛ ولا ريب أن دخول عالم التجريب والمختبر في مثل هذه المسائل صالحٌ لمعرفة المقدار الزمني الكافي لتغيير كثير من العادات، ولو على وجه التقريب.

والتغيير في كثير من الأحيان، إن لم يكن في غالبها، يحتاج إلى تدرّجٍ يراعي صعوبته على النفس، وهو موضوع الفقرة التالية..

(11) التدرّج في تغيير العادات

غير أنه قد يصعب تغيير بعض العادات، حتى من أراد ذلك صادقاً، وذلك لرسوخ ألفة العادة في قلب صاحبها رسوخاً شديداً، ولشدة ألفته لها؛ فلمثل هذا يقترح الغزالي التدرّج في تغييرها، بأن تنقله من شرٍّ عظيمٍ إلى شرٍّ أقل منه شأنًا، وإن كان من جنس شرّه، حتى يفقد ألفته للشرّ الأول المستعظم ويألف الأقلّ سوءاً، وما هو إلا أن تحوّلته إلى شرٍّ ثالثٍ أقل سوءاً من الثاني، حتى توصله إلى الخير، فترفع له منسوب الخير بتدرّجٍ آخر، وهكذا.

ولا شك أن مثل هذا السبيل لا يُلجأ إليه إلا في حال العجز عن التغيير المباشر، فيُلجأ إلى التغيير التدرّجي، وسيأتي معنا في آخر هذه الفقرة أن من مسائل الطب ما يشبه هذه المسألة.

إن الغزالي هنا يعالج الأمر كما يلي..

قال الإمام الغزالي: «ومن لطائف الرياضة إذا كان المرید لا يسخو بترك الرعونة رأساً، أو بترك صفة أخرى، ولم يسمح بضدها دفعة؛ فينبغي أن ينقله من الخلق المذموم إلى خلق مذموم آخر أخف منه، كالذي يغسل الدم بالبول ثم يغسل البول بالماء إذا كان الماء لا يزيل الدم،...، فكذلك من لم تسمح نفسه بترك الجاه دفعة، فليقل إلى جاه

أخف منه، وكذلك سائر الصفات⁽¹⁾،...، وكذلك إذا رأى شره الطعام غالباً عليه ألزمه الصوم وتقليل الطعام، ثم يكلفه أن يهين الأطعمة اللذيذة ويقدمها إلى غيره، وهو لا يأكل منها، حتى يقوي بذلك نفسه فيتعود الصبر وينكسر شره⁽²⁾.

وليس المقصود خصوصاً هذه الأمثلة التي ذكرها الغزالي، ولا ما لم أنقله مما ذكره في كتابه، ولربما كانت لي أو للقارئ رؤية نقدية لبعضها؛ وإنما المقصود هو فكرة التدرج ذاتها، تلك التي لا شك نوافق الغزالي عليها، فالتشريع راعاه، وطبائع النفوس تتعاون معه هادفةً إلى التغيير؛ إن كلاً منا يرى في نفسه ما لا ترضاه أفكاره، ويحبّ التغيير، ومشكلة بعضنا عائدة إلى سلوكٍ منافٍ لإمكانية التغيير، وذلك بسلوكه مسلك التغيير المفاجئ، ذلك الذي يصلح لقليل من النفوس، وقليل من العادات، غير أنه لا يصلح لجميع النفوس وجميع العادات.

وفي مراعاة التلطف والتدرج، وعدم الانتقال دفعة واحدة إلى الطرف الأقصى، في كل هذا يقول الغزالي: «فإن الطبع نفور، ولا يمكن نقله عن أخلاقه إلا بالتدريج، فيترك البعض ويسلي نفسه ببعض، ثم إذا قنعت نفسه بذلك البعض ابتداءً بترك البعض من ذلك البعض إلى أن يقنع بالبقية»⁽³⁾.

وذكر الغزالي ما رآه يدل على التدرج، وهو حديث البخاري والنسائي أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: (إن هذا الدين يسرٌ، ولن يُشادَّ الدينَ أحدٌ إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة وشيءٍ من الدلجة)⁽⁴⁾.

(1) والجاء هنا مرض تعود عليه صاحبه، يريد الغزالي الوصول إلى معالجته بالتدرج، ثم يجعل الطريقة صالحة لكل الصفات السيئة المتجذرة في نفس صاحبها، وي طرح لها نفس الطريق.

(2) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (3/90-91).

(3) المرجع نفسه، (4/115).

(4) رواه البخاري مع الفتح، (1/116، ح: 39)، والنسائي، (8/497-498، ح: 5049)، ويجوز في دال الدلجة: الفتح والضم، على ما في حاشية السيوطي على سنن النسائي، (8/497)؛ وينبغي أن أشير إلى أن الغزالي لم يذكر هذه الرواية لهذا الحديث، وإنما رواية أخرى، لم

ثم قال الغزالي بعد كل ذلك عن التدرّج: «ومن راعى التدرّج، ترقى به الصبر إلى حال يشق عليه الصبر دونه، كما كان يشق عليه الصبر معه، فتعكس أمره فيصير ما كان محبوباً عنده ممقوتاً، وما كان مكروهاً عنده مشرباً هنيئاً لا يصبر عنه»⁽¹⁾.

وهذا الذي مضى في التدرّج في تغيير العادات السيئة، شبيه بما يقوله الطب البدني في ترك مدمن الخمر لإدمانه تدرّجاً، ويقول الطب: إن ترك المدمن للخمر فجأة له مخاطر عديدة، مثل ذلك الذي يُسمونه عارض الهذيان الارتجافي، وهو قد يؤدي إلى الموت، ومن علاماته: الأحلام والكوابيس المزعجة، والخوف من الظلام، والتعرق والتقيؤ، واضطرابات بيولوجية في الدم، والهلوسة واضطراب التصرف والشعور، وفقدان القوى العقلية والإرادة⁽²⁾.

(12) المعينات في تغيير العادات

قال الإمام الغزالي: «والأصل المهم في المجاهدة: الوفاء بالعزم، فإذا عزم على ترك شهوة فقد تيسرت أسبابها، ويكون ذلك ابتلاء من الله تعالى واختباراً، فينبغي أن يصبر ويستمر، فإنه إن عود نفسه ترك العزم ألفت ذلك ففسدت، وإذا اتفق منه نقض عزم فينبغي أن يلزم نفسه عقوبة عليه، كما ذكرناه في معاقبة النفس في كتاب المحاسبة والمراقبة، وإذا لم يخوف النفس بعقوبة غلبته وحسنت عنده تناول الشهوة فتفسد بها الرياضة بالكلية»⁽³⁾.

ويرى الغزالي أنه لا يكفي الإنسان المريض بالكبر وحبّ الجاه، أن يعلم أضرار ذلك في الدنيا والآخرة، بل لا بد من أن يقوم بأعمال ثلاثة، تُقدره على التخلص من مرضه،

أثبتها، إذ لا أعرف مدى صحتها، وأثبت ما قرأه القارئ.

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (4/115).

(2) من علم الطب القرآني، للدكتور الطيب عدنان الشريف، (231).

(3) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (3/90-91).

وهي صالحة في الإعانة للتخلص من كل مرض من أمراض الأخلاق والنفس، وهذه الثلاثة أعمال المعينة هي:

1- الهروب من موضع الجاه، كي لا يشاهد أسبابه فيعسر عليه الصبر مع الأسباب كما يهرب من غلبته الشهوة من مشاهدة الصور المحركة.

وهذا في تقديري شبيه بحال من يعرف أن نفسه لا تصبر عن رؤية المتبرجات، فإن دواءه ألا يقترب وألا يمرّ بدربٍ عُرفَ أهنّ يسرنّ فيه، فيتعد بذلك عن المحرّشات والمحرّضات للنظر، فيكون هذا بعض دوائه.

2- أن يكلف نفسه في أعماله أفعالاً تخالف ما اعتاده من مظاهر الجاه، في الملابس والمسكن، وما إلى ذلك من أمور. قال الغزالي: «حتى يرسخ باعتياد ذلك ضد ما رسخ فيه من قبل باعتياد ضده، فلا معنى للمعالجة إلا المضادة»⁽¹⁾.

3- مراعاة التلطف والتدرّج، وقد ذكرته في الفقرة السابقة، يقول الغزالي في بيان ضرورته النفسية: «فإن الطبع نفور، ولا يمكن نقله عن أخلاقه إلا بالتدرّج، فيترك البعض ويسلي نفسه بالبعض، ثم إذا قنعت نفسه بذلك البعض ابتداءً بترك البعض من ذلك البعض إلى أن يقنع بالبقية»⁽²⁾.

4- وأضيف من كلام الغزالي هنا مُعينا رابعا، ألا وهو: استمرار العزيمة، وعدم المواهنة فيها، يقول الغزالي موصيا من يجاهد نفسه: «فينبغي أن يصبر ويستمر فإنه إن عود نفسه ترك العزم ألفت ذلك ففسدت»⁽³⁾، إن في قول الغزالي هذا التفاتة لا بد من ملاحظتها، وهي تكشف عن طبع نفسي موجودٍ عند كثير من الناس، إن لم يكن عند جميعهم، وهذا الطبع كامن في أن الإنسان يهرب من عزمته التي عزم عليها، إن توقّف

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (115/4).

(2) المرجع نفسه، (115/4).

(3) المرجع نفسه، (91/3).

عن الاستمرار فيها، فيفتتر، ويؤجل، ثم تتلاشى عزيمة القلب المتجه إلى التهذيب، فلا يكون إصلاح.

(13) أثر الإلف والعادة على الخاتمة

إن اختيار الحال التي يكون عليها موت الإنسان خاضعٌ لاختيار الإنسان من وجهه، وخاضع لاختيار الجبار سبحانه وتعالى من وجه آخر..

أما خضوعه لاختيار الإنسان، فهو بمعنى: أن الإنسان يسبق عليه حين الخاتمة ما كان قد قرره لنفسه في سياق حياته من الإيمان أو الكفر، ومن الطاعة أو المعصية، فاختياره الأول هو ما أدى إلى نوع الخاتمة في الآخر، قال الإمام الغزالي: «إن المرء يموت على ما عاش عليه»⁽¹⁾.

أما خضوعه للجبار من ناحية أخرى، فهو بمعانٍ منها: سببُ عالم الأسباب كما قد جعله الله تعالى، فالذي اختار الإيمان، تأتيه خاتمة الإيمان، وكذلك من اختار العصيان، تأتيه خاتمته على العصيان؛ فهو من تقدير الله تعالى للنهايات أهما هكذا تكون، لا على غير هذا السبيل؛ وعليه، فلا يستطيع الكافر هنا أن يختار الإيمان ساعة الموت، ولو اختاره ما نفعه، وذلك شبيه بقصة فرعون إذ أعلن إيمانه ساعة موته، فلم ينفعه إيمان الموت.

هذا، ولإلف والعادة أثرٌ على خاتمة الإنسان، ذلك أنها ابنة الإرادة القلبية، فلا بد أن ما يخرج من القلب سيرجع إليه في يومٍ من الأيام، تأثيراً عليه وصبغاً له بلونه؛ ويسميها الغزالي هنا: الخاتمة الثانية، وذلك احترازاً منه عن الخاتمة الأولى⁽²⁾، التي يكون سببها الكفر

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (251/4).

(2) ذكر الإمام الغزالي الخاتمة الأولى في الإحياء قبل ذكره الخاتمة الثانية بخمس صفحات، أي في (251/4)، ويعني بها: الخاتمة التي يكون سوءها سبب الخلود في النار، وهي خاتمة الكفر والجلود والشك، والعياذ بالله تعالى.

والجحود؛ ويقصد بالثانية هنا ما كان سببه المعاصي لا الكفر، وهي لا تتسبب بالخلود في النار ما دام أصل الإيمان ثابتاً، وإن كان من هذا حاله يُخشى عليه الكفر، والعياذ بالله تعالى.

يقول الغزالي: «وأما الخاتمة الثانية التي هي دون الأولى، وليست مقتضية للخلود في النار، فلها أيضاً سببان: أحدهما كثرة المعاصي وإن قوي الإيمان، والآخر ضعف الإيمان وإن قلت المعاصي؛ وذلك لأن مقارفة المعاصي سببها غلبة الشهوات، ورسوخها في القلب بكثرة الإلف والعادة، وجميع ما أَلَفَهُ الإنسانُ في عمره يعود ذكره إلى قلبه عند موته، فإن كان ميله الأكثر إلى الطاعات كان أكثر ما يحضره ذكر طاعة الله، وإن كان ميله الأكثر إلى المعاصي غلب ذكرها على قلبه عن الموت، فرمما تقبض روحه عند غلبة شهوة من شهوات الدنيا، ومعصية من المعاصي، فيتقيد بها قلبه ويصير محجوباً عن الله تعالى⁽¹⁾،...، وأحد الأسباب المرجحة لحصول ذكره في القلب طول الإلف، فطول الإلف بالمعاصي والطاعات أيضاً مرجح، وكذلك تخالف أيضاً منامات الصالحين منامات الفساق، فتكون غلبة الإلف سبباً لأن تشمل صورة فاحشة في قلبه، وتميل إليها نفسه،

(1) ذكر الإمام الغزالي مثلاً يقرب فيه مسألة بروز ما قارفه الإنسان في حياته ساعة موته، بما يبرز للمحتلم في منامه، مما تعود على فعله أو رؤيته، وأنه لا بد من مثل هذا التعود لجنس ذلك الحلم، يقول الغزالي، (الإحياء: 256/4): «ونعرف هذا بمثال: وهو أنه لا يخفى عليك أن الإنسان يرى في منامه جملة من الأحوال التي عهدها طول عمره، حتى إنه لا يرى إلا ما يماثل مشاهدته في اليقظة، وحتى إن المراهق الذي يحتلم لا يرى صورة الوقاع إذا لم يكن قد واقع في اليقظة، ولو بقي كذلك مدة لما رأى عند الاحتلام صورة الوقاع، ثم لا يخفى أن الذي قضى عمره في الفقه يرى من الأحوال المتعلقة بالعلم والعلماء، أكثر مما يراه التاجر الذي قضى عمره في التجارة، والتاجر يرى من الأحوال المتعلقة بالتجارة وأسبابها أكثر مما يراه الطبيب والفقيه، لأنه إنما يظهر في حال النوم ما حصل له مناسبة مع القلب بطول الإلف أو بسبب آخر من الأسباب، والموت شبيه النوم ولكنه فوقه، ولكن سكرات الموت وما يتقدمه من الغشية، قريب من النوم، فيقتضي ذلك تذكّر المؤلف وعودة إلى القلب».

فربما تقبض عليها روحه، فيكون ذلك سبب سوء الخاتمة إن كان أصل الإيمان باقياً، بحيث يرجى له الخلاص منها⁽¹⁾.

وأرى كما يرى القارئ الكريم أن الأمر خطير، فليس أثرُ العادة محصوراً في الدنيا، بل هو كما رأينا، يلاحق الإنسانَ في ساعة المصير، نسأل الله السلامة والعافية.

(14) نقدٌ للعادة الحسنة: قد تُفقد القلب خشوعه

والشرعُ الذي هو في غاية الحرص على تكوين العادة الصالحة، لا يغفلُ أمراً آخر هو: الحرص على عدم غلبة العادة للنية، مما يؤدي إلى أن تصير العادات تلقائيةً فارغةً من التوجّه القلبي الهادف لاكتساب رحمة الله تعالى وثوابه؛ يقول الإمام الغزالي ناقداً بعض صور فقدان روح العبادة: «فأيّ سؤال في قوله: (اهدنا الصراط المستقيم) إذا كان القلب غافلاً، وإن لم يقصد كونه تضرعاً ودعاءً، فأى مشقة في تحريك اللسان به مع الغفلة، لا سيما بعد الاعتقاد»⁽²⁾، إن الغزالي هنا ينتقد تلك الحالة التي يصل فيها التعود على الأعمال الصالحة، إلى ما يشبه الغفلة عن مضمونها وعن الإحساس بالتوجّه إلى الله تعالى.

وكلام الغزالي هنا يُذكرنا بحكمة ابن عطاء الله السكندري التي تقول: «الأعمال صورٌ قائمة، وأرواحها وجودٌ سرّ الإخلاص فيها»⁽³⁾، وهذه الحكمة تعني فيما تعني أن العمل إذا فقد روحه المتمثّل بالإخلاص، فحينها سيكون فاقداً لوجود ذاته رغم بقاء صورته، والصورة دون الروح غير ذات نفع؛ وهو ما يشبه مسألة العادة إذ يعتادها

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (256/4)، طبعة المنار؛ وتتمة كلام الغزالي: «وكما أن ما يخطر في اليقظة إنما يخطر بسبب خاص يعلمه الله تعالى، فكذلك آحاد المنامات لها أسباب عند الله تعالى، نعرف بعضها ولا نعرف بعضها، كما أنا نعلم أن الخاطر ينتقل من الشيء إلى ما يناسبه، إما بالمشاهدة وإما بالمضادة وإما بالمقارنة بان يكون قد ورد على الحس منه».

(2) إحياء علوم الدين، للإمام الغزالي، (276/1).

(3) عن: شرح الحكم العطائية، للشيخ عبد المجيد الشرنوبى، (23).

الإنسان، وتصبح تلقائية وآلية، وتفقد التوجّه الروحي والنفسي والقلبي إليها، مما يجعلها أشبه بصورٍ فاقدة الحياة.

إن الخوفَ هنا من عادةٍ تستحكم حتى تصير عملاً آلياً يعملُه الإنسانُ دون روحٍ ودون وعي ودون نية، فيفقد كثيراً من مقوّمات العمل الصالح المبرور.

يقول الأستاذ عبد الكريم العثمان: «إن الغزالي يستخدم العادة كوسيلة من وسائل التربية، فيحوّل الخيرَ إلى عاداتٍ تقوم بها النفس بغير جهدٍ أو مقاومة، ولكنه في الوقت نفسه يحوّل دون الآلية، وذلك عن طريق التذكير الدائم بالهدف المقصود من العادة، وعن طريق الربط الحي بين القلب البشري وبين الله، ربطاً تسري فيه العاطفة السامية، والإشعاع النيرة، فلا ترين عليها الظلمات»⁽¹⁾.

فما القول إذا صارت العادة حركاتٍ آليّةً فاقدةً الروح؟

أحسب أنه يجب طرحُ المسألة كما يلي:

أولاً: الإسلام يفضّل العادات الحسنة، حتى لو كانت آليّةً بعيدة عن الروح والنية؛ فمجتمعٌ يتعارف أهلُه على الخير، خير من مجتمعٍ يتعارفون فيه على الشرِّ، حتى لو فقدوا نياتهم في الخير، رغم أن تعميم مثل هذا الحال غير متصوّر.

ثانياً: المجتمع الذي تكثر فيها العادات المتناغمة مع نصوص الوحي، أكثر قبولا للتوجيه نحو مراد هذه النصوص بيثّ الروح في هذه العادات؛ ذلك أن الأمر بالمعروف هنا يعتمد على ما رسخ في المسالك من المعروف ذاته، وإن كانت بلا روح، ليقبى شطرٌ تتولاه الدعاء، يتمثّل في بثّ الروح في الجسد، وهو أسهل من إيجاد الجسد والروح معاً!

ثالثاً: المجتمع الذي تكثر فيه العادات الصالحة، يؤسّس في النفوس نفورا عن السلوكات السيئة، بخلاف المجتمع الذي تكثر فيه العادات السيئة، ذلك الذي تميل النفوس فيه إذا ما أكثرت من مشاهدته؛ يقول حجة الإسلام الإمام الغزالي في الإحياء: «فإذا

(1) الدراسات النفسية عند المسلمين، لعبد الكريم العثمان، (217-218).

عرفت أن الأخلاق الحسنة تارة تكون بالطبع والفطرة، وتارة تكون باعتياد الأفعال الجميلة، وتارة بمشاهدة أرباب الفعال الجميلة ومصاحبتهم، وهم قرناء الخير وإخوان الصلاح، إذ الطبع يسرق من الطبع الشرّ والخير جميعاً⁽¹⁾، يريد الغزالي أن يقول: إن المشاهدة تؤسس الطباع، وبناءً عليه، فلا بدّ أن تكون العادات المشاهدة عاداتٍ صالحةً، لتؤسس عند الرائي طباعاً وعاداتٍ حسنة؛ وفي بيان أثر مشاهدة الفسق على الناس يقول الغزالي: «إن مشاهدة الفسق والفَسَاق، تُهَوِّنُ أمر المعصية على القلب، وتُبطل نفرة القلب عنها»⁽²⁾.

إن كل هذا يدعونا إلى ضرورة التأكيد على نشر العادات الصالحة، حتى لو لم تحضر الناسَ نيةً لها، إذ للمشاهدة ما ذكرنا من الآثار.

ولا ننسى أن ثمة توجُّهاً من الإسلام لبثّ العادات المقبولة عبر ما عُرف من تلك التسمية الشرعية لما يشيع مما يُرضي الله سبحانه وتعالى، وهي اسم المعروف؛ وعبر ما عُرف من تسمية ما لا يُرضي الله سبحانه وتعالى باسم المنكر.

إن هذا يعني أن نصوص الشرع التي أطلقت هاتين التسميتين، أرادت أن تنزل النصوص إلى الأرض تطبيقاً وتنفيذاً، فالمعروف الذي هو ما عرفه الشرع، إنما اختارت لها النصوص هذه التسمية، لأنها تريد من هذا المقبول شرعاً أن يكون معروفاً اجتماعياً؛ وتريد من تسمية المرفوض شرعاً بالمنكر أن يكون منكراً اجتماعياً.

ويبقى على العلماء والمربيين التذكير الدائم بصلة هذه العادات المقبولة شرعاً، بنصوص الشرع نفسه، وبثّ الذكرى أنّها شائعة لأن الشرع يريد لها، وأن الشرع لو لم يُردها، لما كان لها أن تشيع.

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (3/88-89).

(2) المرجع نفسه، (2/257).

الفصل الرابع: محتويات دائرة النفس

فقد صوّر لنا القرآن والسنة النفسَ الإنسانيّةَ في كل منحنياتها وطبائعها، وكيفية تشكيل هذه الطبائع، وكيفية إصلاحها إذا ما اعوجّبت، وأعطى للنفس الإنسانية حقها من كل ذلك، وانبثق عن نصوص الوحي الشريف، مع مزيج من تجربة الاجتهاد الإسلامي في النفس البشرية، كم هائل من مفاتيح الخير وقوالب الشر من النفس البشرية.

وأنا هنا في هذا الفصل سائر مع نصوص الوحي الشريف، مع بعض ما ألقى تفاعلُ العقل الإسلامي معها، مما هو في خزائن العلم الشرعي المتخصص في دراسة النفس والأخلاق؛ وأنا لا أقصد إلى كشف جميع جوانب وأنحاء النفس البشرية، بل أقصد البحث في جانب واحد منها، وهو: هذه النفس من حيث المحتوى..

هذا، وسينتقل هذا الفصل بإذن الله تعالى في دائرة النفس عبر منحنياتها التي تكثر فيها التعرّجات، راجيا أن يكشف عما يدور فيها متواريا عن الأنظار، وعن تأثير هذا المتواري في العزيمة والقرار حين يقتحم دائرة القلب.

وهي رحلة تتخذ نصوص الوحي منارا للطريق، ومثارا لأسباب اليقظة في القلب، حتى يتحصّن من بعض ما يدور في النفس من تزيين للقيح، ومن وساوس وأهواء؛ وحتى لا ينفلت العقال، فيسقط الغافل في أحوال الضلال.

وسيرى القارئ الكريم إن شاء الله تعالى، أن ما يقفز في النفس من معانٍ ووساوس، وما يتحرك فيها من أهواء وتزيينات؛ سيرى القارئ الكريم أن كل هذا الذي مضى ذكره، عاجزٌ عن تسيير السلوك، ما لم يسمح القلب بتأثيره عليه، ومن ثم تحريكه للسلوك البشري.

إن السلوك البشري في منأى من تأثير ما يختلط في النفس، وما يتسارع فيها مبتغيا له مدخلا إليه، ما دام القلب مُجابها لهذه المعاني النفسية، متيقظا لمحاولات النفس الأماراة بالسوء، بل أكثر من ذلك: ما دام القلب عاملا وبهمةً وتيقظ على تهذيب النفس ذاتها،

حتى تضعف عن محاولات اختراق القلب، بل حتى تتهدب فلا تأمر إلا بخير؛ إن هذه الفكرة تبدو كثيرة التوارد والحضور فيما يأتي من مباحث وفصول، فهي فحوى جميع ما سيأتي من موضوعات الكتاب، فأرجو القارئ الكريم المعذرة عما سيرى من تكرار لهذه الفكرة، مع كل مناسبة تقتضيها.

وكذلك سيكثر في هذا الفصل وما بعده، ذلك التمييز بين النفس والقلب، كطبقتين في الذات البشرية الداخلية، حيث سيرى القارئ لكل من الطبقتين طبيعة تفصلها عن الأخرى، ومضمونا تخالف به صاحبتهما، وهذا يفهم من نصوص الشرع التي وصفت كلا منهما بما يخالف الأخرى، وتعاملت معها بطريقة لا تشبه الأخرى، وسيتبين هذا من خلال ما سأستعرضه من النصوص المتناثرة في هذا الفصل وما يليه.

ولا بد من استعراض الموضوع برمته في مباحث تبدأ بتمهيد في بيان الأصل في التفريق بين القلب والنفس، كما هو شائع فيما يأتي من هذا البحث، ثم:

المبحث الأول: الهوى مجمل محتويات النفس.

المبحث الثاني: مضمون الهوى النفسي.

المبحث الثالث: النفس ميدان الهوى لا القلب.

المبحث الرابع: أحوال النفس.

المبحث الخامس: الأحوال الثلاثة للنفس.

المبحث السادس: تفسيرات فرويدية للأحوال النفسية.

المبحث السابع: جهاد القلب أم جهاد النفس؟

تمهيد: الأصل الذي بنيت عليه التمييز بين النفس والقلب

وأقصد بالأصل الذي بنيت عليه هذا التمييز، ما اعتمدته من الفصل بين دوائر سميتها دوائر النفس، معتمداً في أصل ذلك التقسيم وتلك التسمية معاً على كتاب الأخلاق الإسلامية وأسسها، للعلامة الأستاذ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني رحمه الله تعالى، وسار أكثر البحث إما محترفاً درب التمييز بين دائرتي القلب والنفس تحديداً من هذه الدوائر، وإما منطلقاً من هذا التمييز إلى معظم ذلك البناء الذي بُني عليه.

ثم إنني اعتمدتُ في هذا الفصل بين دائرتي النفس والقلب على النصوص فحسب، واستأنست بتفسيرات لبعض الأئمة رضي الله عنهم لها، واستخلصت من النصوص نفسها ذلك التمييز بين النفس والقلب، وهو ما أسهم آخر الأمر في النتائج التي وصلت إليها مباحث هذا الكتاب.

وأحسب أن من أهم هذه النصوص ما رواه الإمام أحمد ومسلم واللفظ له، وأبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء ناسٌ إلى رسول الله ﷺ فسألوه: إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به؛ قال: (وقد وجدتموه؟)، قالوا: نعم؛ قال: (ذاك صريح الإيمان)⁽¹⁾، وما رواه أبو داود عن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إن أحدنا يجد في نفسه - يُعرضُ بالشيء - لأن يكون حُممةً أحبُّ إليه من أن يتكلم به، فقال: (الله أكبر الله أكبر الله أكبر، الحمد لله الذي ردَّ كيده إلى الوسوسة)⁽²⁾، وسيأتي الحديثان في مكانهما من هذا البحث، إن شاء الله تعالى؛ وشاهدي فيهما هو أن ثمة أشياء عظيمة هي من الكفر تقع في النفوس، يُحبُّ هؤلاء في قلوبهم ألا يتحدثوا عنها لخبثها وعظيم قبحها، فجاء موقف رسول الله ﷺ مبشراً هؤلاء اليقظين

(1) الإمام أحمد في مسنده، (284/9، ح: 9655)، مسلم مع شرح النووي، (2/214-

215، ح: 132)، وأبو داود، (365/4، ح: 5111).

(2) أبو داود، (365/4، ح: 5112).

بقول ما قال من تطمين أن هذا صريح الإيمان، أي هذا الاستعظام لما يجدونه في النفس صريح الإيمان؛ والإيمان من عمل القلب، كما سيأتي، وكذلك الحب من عمل القلب، فالقلب مليء بالإيمان الصريح، وهو يجب أن يكون حُممةً يراها خيرا له من أن يتكلم بهذا الذي في نفسه..

هذا يدل على أن دائرة النفس شيء، ودائرة القلب شيء آخر، ويدل على أن المسؤولية عن الدائرتين تختلف نوعيا، وسيأتي تفصيل هذا إن شاء الله تعالى في محله.

وأیضا كان لكلام جماعة من الأئمة ما يؤكد فكرة التمييز والفصل بين دائرتي النفس والقلب، وفي كلامهم ما يعمق الفهم لها، ويظمن القلب على سلامتها؛ غير أنه ربما لا يبدو ذلك الفصل في كثير من كلامهم، إذ إن بعضهم يتحدث في النفس، فإذا بعباراته تنحو إلى جهة الحديث في القلب، وكذلك حينما يتحدث في القلب، تراه ينحو بحديثه فإذا بالموضوع يتحول إلى الحديث في النفس؛ خاصة عند أحاديثهم ذات الإفاضة في التربية والتهذيب، إذ ليس المقصود منها ذلك التمييز العلمي بين دوائر النفس، وإنما المقصود في سياقات أحاديثهم هنالك هو الوعظ والتوجيه؛ أقول: رغم أن الفصل لا يبدو في كثير من كلامهم، إلا أنه وردت منهم عبارات تتفاوت في دلالتها على هذا الفصل، فبعضها يفهم من كلامه فهما دونما تصريح، وبعضها يصل إلى التمييز الواضح الذي يشبه التصريح.

من هؤلاء الأئمة الإمام الغزالي، فهو يتحدث عن النفس المدمومة حديثا تفهم منه أن النفس غير القلب، وإن كان عند تعريفه للنفس والقلب في كتاب عجائب القلب مزج بين النفس والقلب في أحد معنييهما؛ غير أن المتبّع يستطيع التقاط بعض تعبيراته الواضحة في دلالتها، وأذكر هنا عبارة قد مضى بعضها معنا في مناسبة سابقة في أوائل الكتاب، وهي قوله عن ضعف الإيمان: «فيصير بحيث لا يبقى في القلب موضعٌ لحب الله تعالى إلا من حيث حديث النفس، ولا يظهر له أثرٌ في مخالفة النفس والعدول عن طريق الشيطان، فيورث ذلك الاهتمام في اتباع الشهوات، حتى يُظلم القلب، ويقسوَ ويسودّ، وتتراكم ظلمة النفوس على القلب، فلا يزال يُطفئ ما فيه من نور الإيمان على ضعفه، حتى

يصير طبعاً وريناً⁽¹⁾، وهي واضحة في دلالتها على أن عملاً يوصف بأنه مخالفة من القلب للنفس والشيطان، وعلى أن شيئاً اسمه قلبٌ ينحطّ عليه من جهة النفس ظلامها، حتى تتراكم كثافة الظلام، فيسودّ القلب نفسه، ويُطبع عليه.

هذا رغم أن قوله في البداية بأن ما يبقى في القلب من حب الله تعالى ليس أكثر من حديث النفس قد يُشكل على ما أخذته من كلام حجة الإسلام، إلا أن بقية سياق كلامه صريحٌ فيما أردتُ.

وكان من كلام العلماء في ذلك كلام الإمام القدوة المحدّث ابن أبي جمرة الأندلسي⁽²⁾، كما جاء في تفسيره لما في صحيح البخاري ومسلم من قوله ﷺ: (والنفس تمنى ذلك وتشتهي)⁽³⁾، وفي تعليقه سببَ تمنّي النفس للشهوة الحرام؛ يقول الإمام القدوة ابن أبي جمرة الأندلسي عن النفس وسببَ تمنّيها الشهوة الحرام: «لأنها مطبوعة على تمنّي جميع الشهوات، حالاً كانت أو حراماً، لكن لا يضرب ذلك إذا زجرها صاحبها، ولم يوافقها على ذلك، ودخل تحت قوله تعالى: (وهي النفس عن الهوى، فإن الجنة هي المأوى)،...، وكذلك كل ما حدّثت به النفس من غير ذلك، إنما هو مفتقر إلى ظهوره على جارحة من الجوارح التي ذلك الفعل يختص بها، فإن هو زجرها ونهاها كان من المفلحين، وإن هو وافقها حتى ظهر ذلك على تلك الجارحة كان من الخاسرين؛ وإن هو لم ينهها ولم يفعل بحكم الوفاق، فكان من المذنبين»⁽⁴⁾.

(1) إحياء علوم الدين، للإمام أبي حامد الغزالي، (255/4).

(2) وصفه بالقدوة الحافظ ابن حجر في فتح الباري، (90/1).

(3) رواه البخاري مع الفتح، (28/11)، ح: 6243، و 511/11، ح: 6612؛

واللفظ له؛ ومسلم، (252/8)، ح: 2657؛ وسيأتي فصيل تخريجه في باب إن شاء الله تعالى.

(4) بهجة النفوس وتحليلها بمعرفة ما لها وما عليها، للإمام أبي محمد عبد الله بن أبي جمرة الأزدي

الأندلسي، (193/4).

ويقول ابن أبي جمرة أيضا: «وكذلك تعدّي الحكم إلى ما هو الشخص فيه مؤاخذ بعقد النية الذي هو من الأمور القلبية، إذا وافقها على ما سوّلت له، عقّد نيته على ذلك، كان من الخاسرين، وإن نماها عن ذلك كان من المفلحين؛ مثال ذلك الحسد المنهي عنه شرعا، إذا دعت النفس إليه مشى فيه ذلك التقسيم، وكذلك ما أشبهه مما هو مختص بالقلب ليس إلا، فتكون النية وعقدها هي التي تصدّق ذلك وتكذّبه»⁽¹⁾.

ولابن الجوزي عبارة أوضح وأخصر من عبارة ابن أبي جمرة، فهو يقول فيما نقله عنه الحافظ ابن حجر: «إذا حدّث نفسه بالمعصية لم يؤاخذ، فإن عزم وصمّم، زاد على حديث النفس، وهو من عمل القلب»⁽²⁾، وابن الجوزي واضحٌ في تمييزه بين دائرتي القلب والنفس.

وقال علي بن محمد الشريف الجرجاني في كتابه التعريفات: «النفس الأمانة: وهي التي تميل إلى الطبيعة البدنية، وتأمّر باللذات والشهوات الحسّية، وتجذب القلب إلى الجهة السفلية، فهي مأوى الشرور، ومنبع الأخلاق الذميمة»⁽³⁾؛ وقال: «النفس اللوامة: وهي التي تنوّرت بنور القلب، قدر ما تنبّهت به عن سنة الغفلة، كلما صدرت عنها سيئة بحكم جبلتها الظلمانية، أخذت تلوم نفسها وتنوب عنها»⁽⁴⁾؛ وقال أيضا: «النفس المطمئنة: وهي التي تمّ تنوّرها بنور القلب، حتى انخلعت عن صفاتها الذميمة، وتخلّقت بالأخلاق الحميدة»⁽⁵⁾، ويظهر بوضوح في كلام الجرجاني في أشهر ما كتب في معاني المصطلحات في التراث الإسلامي، يظهر بوضوح في كلامه ذلك التمييز بين القلب والنفس، وأن ثمة تجاذبا بينهما، فتنتجح النفس الأمانة في جذب القلب إليها، وينجح

(1) بهجة النفوس، لابن أبي جمرة، (193/4).

(2) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (335/11).

(3) التعريفات، لعلي بن محمد الجرجاني، (263).

(4) المرجع نفسه، (263).

(5) المرجع نفسه، (263).

القلب الصاحي اليقظ في جذب النفس إليه، وذلك في حال كونها نفسا لوامة، وينجح القلب على ما يظهر من كلام الجرجاني تمام النجاح بجذب النفس إليه في حال النفس المطمئنة.

وفي كلماتٍ رائعةٍ لشيخ الإسلام ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى في بيان أقسام الناس في السماع، يُقسّمهم ثلاثة أقسامٍ ويذكرها قائلاً: «أحدها: من اتصف قلبه بصفات نفسه، بحيث صار قلبه نفساً محضاً، فغلبت عليه آفات الشهوات ودعوات الهوى،...، القسم الثاني: من اتّصفت نفسه بصفات قلبه، فصارت نفسه قلباً محضاً، فغلبت عليه المعرفة والمحبة، والعقل واللب، وعشق صفات الكمال، فاستنارت نفسه بنور القلب، واطمأنت إلى ربها، وقرّت عينها بعبوديته، وصار نعيمها في حبه وقربه،...، القسم الثالث: من له منزلة بين منزلتين، وقلبه باقٍ على فطرته الأولى، ولكن ما تصرف في نفسه تصرفاً أحالها إليه، وأزال به رسومها، وجلا عنه ظلمتها؛ ولا قويت النفس على القلب بإحالتة إليها، وتصرفت فيه تصرفاً أزال عنه نوره وصحته وفطرته.

فبين القلب والنفس منازلٌ ووقائع، والحرب بينهما دُولٌ وسِجالٌ، تُدالُّ النفس عليه تارةً، ويُدال عليها تارةً»⁽¹⁾، وكلامه الأخير هذا أعظم وضوحاً في الفصل بين القلب والنفس، وكلامه الأول الطويل واضحٌ بيان هيمنة النفس مرة، وهيمنة القلب أخرى، وتساويهما في عدم سيطرة أحدهما على الآخر ثالثاً؛ وكلامه الأول صريح أيضاً في التفريق بين القلب والنفس، وفي أن كلا منهما قد يهيمن بفحواه ومضمونه على الآخر.

وكذلك يظهر بوضوح ذلك التمييز بين القلب والنفس في قول الشيخ عبد المجيد الشرنوبلي في شرحه للحكم العطائية: «فمن رضي عن نفسه، استحسّن حالها، فتستولي عليه الغفلة عن الله تعالى، فينصرف قلبه عن مراعاة خواطره، فتثور عليه الشهوة فتغلبه،

(1) من تهذيب مدارج السالكين لابن القيم، هدّبه عبد المنعم صالح العلي العزّي، (2/731-732).

لعدم وجود المراقبة القلبية التي تدفعها، فيقع في المعاصي لا محالة، فعطف الغفلة والشهوة على المعصية، من عطف السبب على المسبب⁽¹⁾.

ولقد أسند هذه الفكرة أيضا علماء آخرون، منهم الإمام الغزالي وابن القيم، وسواهم رضي الله عنهم، ممن سيرى القارئ بعض أقوالهم في هذا الباب.

وكانت مسألة إرجاع الضمائر إلى المقصود بها في كثير من الآيات أصلا آخر رجعتُ إليه، فعلى سبيل المثال: أرجعتُ الضمائر في آيات كثيرة إلى دائرة اتخاذ القرار في الإنسان، هذا، وإن كان بعضها يرجع أساسا إلى الإنسان ذاته، فالسؤال دائما يطرح نفسه: هل الجهة التي تُصدر القرار في الإنسان هي جهة الجسد؟

الجواب: لا أحسب واحدا من البشر يجعل الجسد البشري غير العاقل ولا الواعي يتخذ قرارا، أفيَتخذ الجسد قرارا بالامتناع عن الطعام بنية الصوم أو الريجيم مثلا، أم الذي يتخذ القرار هو الذات الداخلية في الإنسان، لآتصافها بالوعي والفهم والقدرة على تقدير الأمور؟

إذن، فما هي الجهة التي أوكل إليها اتخاذ القرار في الإنسان؟

هل هي جهة النفس؟ الجواب: لا يمكن أن يكون بالإيجاب، ذلك أن النفس هي التي تُنهى عن الهوى، فكيف تُنهى عن الهوى وهي ذاتها الناهية؟

إن النفس هي التي تُنهى عن الهوى، بدليل قوله تعالى: (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ)، (النازعات: 40-41)، فالآية تنصّ على أن النفس هي التي تُنهى عن الهوى، ويبقى السؤال قائما لم يُجب عليه حتى هذه

(1) شرح الحكيم العطائية، للشيخ عبد المجيد الشرنوبي، (45)، هذا وقد وصف الشيخ محمد مخلوف في كتابه: شجرة النور الزكية، وصف الشيخ الشرنوبي بقوله: «العلامة المحقق المجيد، واسطة العقد الفريد، العمدة الإمام، المؤلف المحقق الهمام»، ولقد مات الشرنوبي عام 1929م، رحمه الله تعالى، كما هو مذكور في تقديم محقق شرح الحكيم الأستاذ عبد الفتاح البزم.

اللحظة، وهو: إذا لم تكن دائرة النفس هي التي تنهى عن الهوى، بحكم أنها هي التي يُوجَّه إليها القرار الذي يتضمَّن النهي عن الهوى، فما هي الدائرة التي تنهى إذن؟

بقي أن نقول: إنها دائرة القلب، ذلك أنها حسب مفهومنا الإسلامي، مركز النيَّة، ودار الإرادة، وبيت القرار؛ وكم من إنسان تدعوه شهوة نفسه إلى الولوج في الشهوات الحرام، فيقوم قلبه فيزجره عن هذا الحرام، لِمَا امتلأ به هذا القلب من معاني الإيمان والخوف من الله تعالى؛ ألا نحسُّ نحن بهذا، حين تدعونا شهوتنا ذات المقرِّ النفسي، إلى شيء من الحرام، فينبض في قلوبنا الخوف، وتقرَّر هذه القلوب الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم، ومن شرِّ النفوس، وما إلى ذلك، وعليه، فما معنى الاستعاذة من شرِّ النفوس؟ إنها لا تعني أكثر من شيء واحد، هو مضمون الداخل النفسي الداعي دائماً إلى الشهوة والهوى؛ وما هي الدائرة التي تقرَّر عدم طاعة النفس؟ هي دائرة القلب لا غير.

أما من أين أتيت بأن الشهوات ذات مصدر نفسي فحسب، فهو الآيات التي تُسند الشهوة إلى النفس، دون أن تأتي آية واحدة تسندها إلى القلب، قال تعالى: (نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ)، (فصلت: 31)، وقال تعالى: (يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِّنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)، (الزخرف: 71).

إن الكلام الذي ذكرته هنا، صالح للتطبيق على جميع الآيات التي تحدَّث في الهوى، بيانا لقوم فضّلوه على دعوات الأنبياء، أو بيانا لناسٍ تركوا الهدى واتبَعوا الهوى، وبيانا لأُمور أخرى تتعلق بالهوى والموقف منه، استجابة أو نهياً..

قل هذا الكلام في جميع الآيات التالية، وفي أشباهها من آيات القرآن الكريم، قال تعالى: (أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ، فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ)، (البقرة: 87)، وقال تعالى: (كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ)، (المائدة: 70)، وقال تعالى: (أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ)، (الفرقان: 43)، (أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ)، (الحاثية: 23)؛ وقال تعالى: (واتلُ

عليهم نبأ الذي آتينا آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطانُ فكان من الغاوين، ولو شئنا لرفعناه بها، ولكنّه أخلدَ إلى الأرض وأتبع هواه، (الأعراف: 175-176)؛ قال تعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا)، (الشمس: 7-10)، يقول تعالى: (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ)، (النازعات: 40-41).

أرجو أن يطبّق القارئ الكريم كل الكلام الذي قلته عن الضمائر إلى أين تعود في الآيات السابقة بدقة، ليحدّد من خلالها عمل كل من دائرة القلب ودائرة النفس.

إنه سيحد لا محالة أن الناهي عن الهوى، أو الأمر باتباعه، هو تلك الدائرة التي تملك اتخاذ القرار في الإنسان، وهي دائرة القلب، وإنما أسند إلى القلب هذا المقام لما يملك من مؤهلاته، وأهمّ مؤهل يملكه هو مؤهل الفطرة السليمة، ومؤهل الفهم عن الله عبر الوحي قرآنا وسنة، ومؤهل القوة العقلية التي يملكها القلب، وتجعل منه قادرا على التمييز بين الهوى والهدى، وبين الرشد والغواية.

وعودةً إلى عنوان هذا التمهيد..

إن سيرة البحث ستؤكّد هذا الفصل بين دائرتي القلب والنفس، وسيكون الأمر بعد إتمام قراءته أشبه ببديهية من البديهيات، بمشيئة الله تعالى.

المبحث الأول: الهوى هو مجمل محتويات النفس

إن الهوى هو العنوان الأساس لمجمل محتويات النفس، وله القسط الأكبر في تدوير العمليات المزاجية فيها، ولقد مُكِّن من تزيين ذاته ليتقدّم بمبررات رؤاه إلى دائرة القلب، لتقهر هذه الرؤى قلب الغافل، ولتجرّه إلى اتخاذ القرار وفق هوى النفس.

وهو بما يملك من قدرة تزيينية، يسعى دائما إلى الهيمنة على القلب، حتى يتمكن من الإرادة التي تُحرّك السلوك وتوجّهه؛ والقلب بما يملك من توجّهه إلى الله سبحانه وتعالى والتجائه إليه، يحاول أن يضبط هجمة أهواء النفس، وهو مع ذلك يسعى إلى هدفٍ أعلى وأعلى، ألا وهو صَبْعُ الهوى ذاته ليكون متناغما مع ما في القلب من إيمان وتوجّه إلى الله سبحانه وتعالى.

الهوى بمادّته الشهوانية، وقدرته التزيينية، في مقابل القلب وفطرته السليمة، وتوجّهه إلى الله سبحانه؛ كلاهما يحاول الهيمنة على الآخر، وهي حالة تنافسية تطاردية يضيع فيها معظم الناس.

والهوى هو أكثر ما نُهي عن اتباعه مما هو داخل النفس، ولعلنا نستطيع أن نقول: إن المنهَى عنه دائما شيئا، الأول: اتباع الهوى، والثاني: اتباع الشيطان؛ وهما يختلطان غالبا ليصيرا شيئا واحدا؛ بل «إن الشيطان يتسلّط على الإنسان بحسب وجود الهوى فيه»⁽¹⁾.

ويدور الهوى في أصل معناه اللغوي بين الخلوّ والسقوط⁽²⁾، وسُمّي الهواء هواءً لخلوّه فيما يظهر للعين، وهوى النفس في أصل معناه عائد إلى المعنيين كليهما، يقول أبو الحسين أحمد بن فارس مفسّرا عودة الهوى إلى كلا المعنيين: «لأنه خالٍ من كل خير،

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، (105).

(2) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، (15/6).

ويهوي بصاحبه فيما لا ينبغي⁽¹⁾، ويشبه هذا التمثيل للهوى ما رواه الدارمي في سننه أن الشعبي قال: «إنما سُمِّي الهوى لأنه يهوي بصاحبه»⁽²⁾، أي يسقط به فيما لا ينبغي.

ومن معاني كلمة الهوى: الميل والحب، «فهو يهوى، أي مال وأحب»، قال تعالى: (بما لا تهوى أنفسكم)، (البقرة: 87)، أي تميل وتُحب⁽³⁾، والحب ليس مشكلة في ذاته حسب دين الله تعالى، وإنما تأتي الداهية من توجيه هذا الحب إلى ما يُطغي، وكذلك الهوى، ولكنَّ استخدامه الغالب بمعنى الميل والحب لما يصرف الإنسان عن الحق، ألبسه ثوبا تنفر منه النفس المؤمنة، ولذا يقول السمين الحلبي: «وقد غلب على الميل المذموم، ثم يُضاف إلى ما لا يُذمّ،... وقد عظم الله ذمَّ اتباع الهوى في قوله: (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه)، (الجنّة: 23)، أي ما تميل إليه نفسه»⁽⁴⁾.

ويصف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور الهوى بأنه: «مَيْلُ النفس إلى ما تحبُّه أو تحبُّ أن تفعله، دون أن يقتضيه العقل السليم الحكيم»⁽⁵⁾، وهذا يقتضينا بيان مادة الهوى، تلك التي لا يقتضيها العقل السليم، ألا وهي الشهوة..

إن الشهوة هي مادّة الهوى، لأنها بريءٌ غير راشد، ومع ذلك فهي ذات جاذبية قادرة على تميل النفس إليها، وهو حال الهوى؛ ولذا قال الشيخ ابن حجر الهيتمي الفقيه في شرحه على الأربعين النووية واصفا الهوى: «فحقيقته شهوات النفوس، وهي مَيْلُها إلى ما يلائمها، وإعراضها عما ينافرها»⁽⁶⁾؛ ولأن الشهوة مادّة الهوى، فلقد جاء وصفُ الهوى

(1) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، (16/6).

(2) سنن الدارمي، لعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، (103/1).

(3) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، للسمين الحلبي، (308/4).

(4) المرجع نفسه، (308/4).

(5) التحرير والتنوير، للإمام محمد الطاهر بن عاشور، (93/27).

(6) فتح المبين لشرح الأربعين، وهو شرحٌ للأربعين النووية، ألفه أحمد بن حجر الهيتمي الفقيه،

عند أحد علماء النفس والأخلاق المسلمين، وهو الراغب الأصفهاني بأنه **«مَيْلُ النَّفْسِ إِلَى الشَّهْوَةِ»**⁽¹⁾، فالشهوة إذن هي جَذَابُ الهوى، وهي زِينَتُهُ التي يروِّجُ بها لِدَاتِهِ، حتى يجذب إليه قلبَ الإنسان؛ والإنسان إذا انتهى مالت نفسه إلى ما يشتهي، وهذا هو تماماً حال الهوى.

وإذا ملأ الإنسان بطنَه بالشهوات، وألقى في نفسه بذورَها، نمت لها على حساب الحكمة ثمارٌ لها زَهْوٌ في نفوس الرائيين غير المُبْصِرِينَ، أسهمت في تمثيل هَواهم إلى الشهوات، مع توسُّعٍ وإبداع.

والهوى بمضمونه كاملاً، وعلى المعنى المذموم، هو مادة الشيطان التي يستثيرها في كل حين، قال الراغب الأصفهاني: **«فالشيطان يتسلط على الإنسان بحسب وجود الهوى فيه»**⁽²⁾؛ وفي مثل هذا المعنى يقول الله عزَّ وجلَّ في وصف إضلال الشياطين للإنسان: **«كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ لَهَا أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى اثْنَيْنِ»**، (الأنعام: 71)، ومعنى استهوته: **«أي حملته على اتباع الهوى»**⁽³⁾؛ وهذا رغماً عن يدعو إلى الهدى، ولقد استطاع الشيطان استغلال الهوى، واستطاع أن يصرف دعاة الهدى، وجُنْدِيَهُ الْمُفْضَلِّ هُنَا هو الهوى، الذي مَيْلُ نفس صاحبه إلى مراد الشيطان.

(1) الهوى بين الذم والمدح

ولقد مضى معنا ما يشير إلى غلبة وصف الذم على الهوى، مما أسس في نفس القارئ الكريم ما ينتظره من بيان أن من الهوى ما ليس بمذموم، رغم غلبة المذموم عليه..

(1) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (849).

(2) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، (105).

(3) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (849).

ذلك أن الهوى المذموم هو الهوى المطلق دون قيد، وهو الذي وصف به الإنسان المنحرف أنه تابع لهواه، ويصفه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بقوله وهو: «المجرّد عن الدليل»⁽¹⁾، فإذا هَوِيَ الإنسان اتباع الدليل، وصار الدليل هَواهُ، فثمة حين يكون الهوى تبعاً للحق، على ما سيأتي بعد قليل في حديث الرسول ﷺ.

غير أن الهوى لَمَّا كان يُطلق على المذموم، فقد لبس لباس الذم طول حياته، إلا أن يقيد بقيد، فيقال: هَوِيَ مع الحق أكون حيث يكون؛ لكنه دون هذا القيد داخل في مذمومي عائلة الشرّ القابضة على نفوس الناس وقلوبهم، وذلك بسبب استئثار معظم الناس تكاليف اتباع الحق، فيميلون إلى اتباع الباطل، الذي تمواه نفوسهم..

إنه لأجل ذلك كله ينتهي الهوى إلى أن يصير «كناية عن الباطل والجور والظلم، لِمَا هو متعارف بين هذه الأمور وبين هوى النفوس؛ فإن العدل والإنصاف ثقيل على النفوس فلا تمواه غالباً»⁽²⁾، ومن هنا كان اتباع الهوى دركة من دركات النفس، فإن وقعت فيه وقعت في وادٍ سحيق، صادفت في قاعه كل ما يضرُّها.

وعلى ما مضى يتّصف كل انحراف بأنه اتباع للهوى، من ذلك قتل اليهود لأنبيائهم، فقد جاء اتباعاً للهوى، قال تعالى: (أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم، ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون)، (البقرة: 87)؛ والنبي ﷺ نُهي عن اتباع الهوى، وكذلك نُهي الحكّام عن اتّباعه، قال تعالى: (فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا)، (النساء: 135)، وعليه، فالحق والعدل نقيضان للهوى، لأن الحاكم يحكم بالعدل والحق، ويُنهى عن الهوى واتّباعه، فيكون الهوى نقيضاً للحق والعدل.

والهوى نقيض الهدى، واتباعه ضلال عن الهدى، قال الله تعالى: (ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله)، (ص: 26).

(1) التحرير والتنوير، للإمام محمد الطاهر بن عاشور، (93/27).

(2) المرجع نفسه، (244/23).

ولما أراد سبحانه وتعالى بيان صفاء الوحي من كل كذب أو شهوة أو انحراف قال واصفا نبيه حامل الوحي إلى البشر: (وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى)، (النجم، (3-4)؛ فيكفيك أن تقول هذا عن القرآن لتقول إنه حكمة كله، وصدق كله، وخيرٌ كله، وعدلٌ كله؛ فنفي الهوى إثباتٌ لهذا كله.

(2) هل يقدر الإنسان على تهذيب هواه؟

إنه أحد أمرين، فإما أن يغلب رُشدُ الإنسان هواه، فينقاد الإنسان بالرشد، وينال الهوى هزيمة تصدُّه عن الهيمنة على القلب؛ وإما أن يهذب الإنسان هواه، فيكون الهوى نفسه راشداً.

قد يهذب إنسانٌ ما نفسه، وقد يؤدّب هواه، فلا يميل الهوى نفسه حينها إلا إلى الحق، ومن هنا قال ﷺ في الحديث الذي رواه الحسن بن سفيان وصحَّحه النووي: (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئتُ به)⁽¹⁾؛ قال الفقيه ابن حجر الهيثمي تعليقا على قوله: لا يؤمن أحدكم: «(أي الإيمان الكامل)»⁽²⁾، والرسول ﷺ حين يقرّر هذه المرتبة، فإنما يقرّرُها لإمكاتها، وهذا أمرٌ مشهود، فإن أتباع الحق الراسخين فيه، يأمنون من أنفسهم هوى في الحق، وميلا إليه؛ ويأمنون في هذه النفوس راحة وأمناً بالميل إلى الحق،

(1) ذكره الحافظ ابن حجر العسقلاني في الفتح، (302/13)، وقال: «أخرجه الحسن بن سفيان وغيره، ورجاله ثقات»؛ وذكره النووي في الأربعين النووية، وهو الحديث الحادي والأربعون منها، وقال: حديث صحيح روينا في كتاب الحجّة بإسناد صحيح، وكتاب الحجّة هذا أحد كتب العقائد عند أهل السنة، وذكر الفقيه ابن حجر الهيثمي الشافعي أن الحافظ أبا نعيم رواه في كتابه الأربعين، التي شرط في أولها أن يكون من صحاح الأخبار وحياد الآثار، وذكر ابن حجر الفقيه من رواه الطبراني وابن أبي عاصم، تُنظر الأربعون النووية للنووي، مع شرحها للفقيه ابن حجر الهيثمي، (278-279).

(2) فتح المبين لشرح الأربعين، لابن حجر الهيثمي الفقيه، (279).

بل هم في محنتهم يستمتعون بما وقَّعهم الله إليه من اتباع الحق، إذ صارت محبة الحق لهم سجيّة؛ قال الشيخ ابن عاشور: «ومن صارت له محبة الحق سجيّةً، فقد أوتي العلم والحكمة، وأُيد بالحفظ أو العصمة»⁽¹⁾.

إنه النجاح الأكبر، أن يصير الهوى تبعاً للحق، فلا قدرة للشيطان إذاً على سلب الناس إلى الهوى الذي يريد، لأن الهوى حينئذ يلوّن النفس بالحق؛ وهي حالة يحصل بحصولها أمانٌ نفسي، وسدّ لباب الانفصام والعقد والصراعات النفسية.

ومع ذلك، فقد يُطلق الهوى على مجرد ميل الإنسان إلى شيء ما، ويكون هذا الشيء مباحاً، إذ ليس ثمة دليل يمنع منه، فبقي على أصل الإباحة، لأنه لا ينقض أصلاً، ولا يقطع وصلاً..

ومنه ما جاء في مسند الإمام أحمد وصحيح مسلم من قصة ميل الرسول ﷺ إلى قول أبي بكر رضي الله عنه في أخذ الفداء من أسرى بدر، ولم يأخذ بقول عمر رضي الله عنه في قتلهم، وفي القصة قول عمر رضي الله عنه: «فَهَوِيَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ، وَلَمْ يَهُوَ مَا قُلْتُ»⁽²⁾.

ومنه ما رواه الإمام أحمد والبخاري ومسلم من قول عائشة رضي الله عنها لرسول الله ﷺ: «كنتُ أغار على اللاتي وهبن أنفسهنّ لرسول الله ﷺ وأقول: أتَهَبُ المرأةَ نفسَها⁽³⁾؟ فلما أنزل الله تعالى: (تُرْجِي مِنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مِنْ تَشَاءُ، وَمَنْ ابْتَغَيْتَ مِنْ عَزَلَتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ)، قلتُ⁽⁴⁾: «مَا أَرَى رَبِّكَ إِلَّا يَسَارُعُ فِي هَوَاكَ»⁽⁵⁾.

(1) التحرير والتنوير، للإمام محمد الطاهر بن عاشور، (244/23).

(2) مسند الإمام أحمد، (1/254، ح: 201)، (1/260، ح: 221)؛ وصحيح مسلم بشرح النووي، (6/356، ح: 1763).

(3) وفي رواية للبخاري عن عائشة رضي الله عنها: أما تستحي المرأة أن تهب نفسها للرجل؟.

(4) وفي رواية للبخاري عن عائشة رضي الله عنها: قلتُ: يا رسول الله، ما أرى ربك..؟.

(5) مسند الإمام أحمد، (17/492، ح: 24907)، والبخاري مع الفتح، (7/385، ح:

هذا، وإن كان القرطبي رحمه الله تعالى يرى أن إضافة عائشة للهوى إلى رسول الله ﷺ لا تحمل على ظاهرها، وأنها لو قالت: «إلى مرضاتك لكان أليق»⁽¹⁾، وإن كان القرطبي قال ذلك، إلا أن هذا من عائشة ليس فيه ما ينسب الهوى المذموم إلى رسول الله ﷺ، فعائشة الصّديقة أوسع أفقا ممن سواها في معرفة الرسول ﷺ واللغة ودلالتهما، ذلك أن من الهوى ما ليس بمذموم؛ فأن تنسب عائشة رضي الله عنها شيئا من الهوى إلى رسول الله ﷺ، فهذا ليس خروجا عن الأدب في بيت النبوة، إنما هو عرفان بمقام صاحب المقام العالي ﷺ عند الله تعالى، وبأن هواه من الهوى المؤيد عنده سبحانه، لتلاقيه مع روح الشرع وأصوله؛ هذا، ولقد علق أبو الحسن السندي على قول القرطبي هذا بقوله: «وقد يقال: المذموم هو الهوى الخالي عن الهدى، لقوله تعالى: (ومن أضلُّ ممن اتَّبَعَ هواه بغير هدى من الله)، (القصص: 50)»⁽²⁾.

ولقد ذكر الراغب الأصفهاني أحد علماء النفس والأخلاق المسلمين أن للإنسان مع هواه ثلاثة أحوال:

الأولى: أن يغلبه الهوى فيملكه، كما قال تعالى: (أفرأيتَ من اتخذ إلهه هواه)، (الجناتية: 23).

الثانية: أن يُغالب الإنسان هواه، فيقهره مرّة، ويُقهر بهواه أخرى.

الثالث: أن يغلب هواه على الدوام⁽³⁾.

وهذا المقام الثالث هو مقام الأنبياء عليهم السلام، ومقام كثير من الأصفياء والأولياء والصالحين، جعلنا الله تعالى منهم.

4788)، (9/68، ح: 5113)؛ وصحيح مسلم بشرح النووي، (5/391، ح: 1464)؛
والنسائي، (6/362، ح: 3199)؛ وابن ماجه، (2/490، ح: 2000).

(1) نقله عن القرطبي الحافظُ ابن حجر في الفتح، (9/69).

(2) حاشية السندي على سنن ابن ماجه، (2/491).

(3) بتصرف عن: الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، (104-105).

إن إيصال القلب إلى محبة الحق، وإيصال النفس إلى هوى الحق، حتى لا يجول فيها إلا ما يقرُّه الشرع؛ إن كل هذا يؤدي في نهايته إلى تخلُّص النفس من هوى الباطل والشهوات، وإلى تخليص القلب من ضغطة الهوى الزائغ، ولذلك فتشكيل هوى النفس بما يُرضي الله تعالى، هو غاية الغايات، وهو نتيجة المعركة الشريفة التي يخوضها القلب إن أراد، ويحقق بتوفيق الله تعالى نصراً مؤزراً؛ وكذلك تشكيل الهوى بألوان الشهوات الزائفة، هو سلاح المعركة التي قد يركع القلب على أثرها مستسلماً لأهواء النفس، مُخْلِياً ساحته لهجمات الأهواء والشهوات، فيسقط في الأوحال صريع الهوى، ولينطبق عليه قوله ﷺ في وصف قلوب ذوي الأهواء الخاضعة للشهوات: (فلا يعرف معروفًا ولا ينكر منكرًا إلا ما أشرب هواه)، وسيأتي الحديث بشرحه إن شاء الله تعالى.

وإن تَرَكَ النفس لأهوائها الباغية الزائفة، يؤدي إلى أن تهبط هذه الأهواء على صفحة القلب، فتغلق منافذ الهدى فيه، وتخنم عليه فينطبع بالأهواء والشهوات، حتى لا يعود القلب إلا مصدوداً بصديد الهوى والشهوات، مقروحاً بقيحها، مسموماً بسمومها؛ نسأل الله السلامة والعافية.

(3) اتحاد الهوى بالهدى، طاقة بلا حدود

وهذا ما يمكن أن ننتهي إليه في هذا المبحث، فالهوى المذموم في كتاب الله تعالى ذمًا يشبه أن يكون بلا استثناء، يمكن أن يكون محل ثناء، ولقد تبين هذا في المسألة السابقة؛ وهو مع الشهوة، سيء السمعة في القرآن الكريم، وإن كان حظُّه من سوء السمعة طافحاً طفوحاً ملحوظاً، بخلاف الشهوات، تلك التي سيرد ذكرها وتوضيح الموقف منها في المسألة التالية.

وإنما سار كتاب الله تعالى سيرته المعروفة مع الهوى، ذمًا وصدًا مُتَّبِعِيهِ، لأنَّ مُتَّبِعِيهِ إِنَّمَا يَتَّبِعُونَهُ عَلَى حَسَابِ الْهُدَى، فَإِنْ اهْتَدَى الْهُوَى نَفْسَهُ، فَمَاذَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ؟

إن الذي يمكن أن يقال: يبقى الهوى محرّم الاتباع، لأن الذي يجب اتّباعه هو الهدى لا الهوى، ولا يؤمن اتّباع الهوى، وغاية ما في الأمر أن الهوى نفسه اتّبع الهدى، ولن تنقلب الآية ليصير الهوى متّبعاً، وهذا فحسب يبقى الحق هو المقياس لا الهوى!

إن المؤمن حينما يكون هواه تبعاً لما جاء به محمد ﷺ، ممنوع من اتّباع الهوى، وإن صار هواه تبعاً للسنة، ذلك أن المتّبِع يبقى هو الأصل، لا التابع.

إن هداية الهوى تعني اكتساب صاحبه قوّة متدفّقة، بحيث لم يعد يصدّف في طريقه أهواءً تعوّق مسيرته، بل إن أهواءه في مثل هذه الحال، تدفعه إلى ما يحبّ الله تعالى كما تدفعه طبيعة الهدى، فيتلاقى في الإنسان الذي هذا حاله دافع من هواه ودافع من هداية، ليلتقي الدافعان، فتكون في الإنسان قوّة اتّحاد الهوى بالهدى، دون أن تشغل الإنسان عوائق الضواغط النفسية التي تدعوه في كل حين أن يترك الهدى، أو ان يستثقل تكاليفه، إذ الهوى هنا مؤيّد للهدى حتى في التكاليف المفترضة أو المتوقّعة؛ وفي هذا أمان نفسي، وراحة من جواذب شتى، ولم يسترح منها من هذا حاله بسبب كبتها، بل بسبب ضبطها، واتّباعها بذاتها لهدى الله.

إذن، فالهدى هو الذي يبقى متّبعا من قِبَل الهوى ومن قِبَل صاحبه؛ وذلك لضرورة أنه لا يؤمن على الهوى إن اتّبِع في حال هدايته أن ينقلب أمره، فيميل عن الهدى.

وقليل من الناس من استطاع تجيير هواه لهدى الرحمن سبحانه وتعالى!

المبحث الثاني: مضمون الهوى النفسي

ولقد سبق أن تحدّثتُ في المبحث السالف عن الهوى كمضمون أساس من مضامين النفس البشرية، وشرحتُ هذا الهوى بما يشبه التفصيل؛ وإني وإن كنتُ ذكرتُ أن بإمكان الإنسان أن يصيرُ هواه حتى يصبح تبعاً للحق، لكن مجمل البشر لا يفعلون ذلك؛ ولقد وجب بعد أن شرحتُ الهوى بقريب من التفصيل، أن أبيّن مضمون الهوى النفسي ومحتواه، حتى يتعرّف عليه الإنسان، فيُدافعَه إذا لم يستطع تطويعه ليكون تبعاً للحق.

إن أهواء النفس عديدة، وإن آفاقها مديدة، ولها في كل يوم ألوان جديدة!

وتتعدّد هذه الأهواء النفسية، فهي شتى، ولا يكاد يجمعها جامعٌ، غير أنه ورَدت في تقديري رؤوس مسائلها وأصنافها في القرآن الكريم، وهي وإن لم يردْ بعض أفرادها، فكفى القرآن أنه كَثَفَ الحديث في الهوى ذاته، وما عداه فهو تفصيل.

ستجد من الأهواء الشهوة والشحّ والحسد، وسترى منها تطويع الذات على السيئة، وتسهيلها على القلب وتسويلها له، ثم الزجّ بها من جهة النفس؛ وسيصدفك تزيين هذه السيئة للقلب، حتى ينصرف عنه قبحها، ليتسرّب إليه لوئها الذي آثرت النفس عرضها على القلب من خلاله؛ وستكتشف للقلب وسوسة النفس له، أو وسوسة الشيطان؛ وسيبرز الكبر والعلوّ بغير حق، وسيقدّم رفاه النفس الراض لكل تكليف مانعاً للنفس والقلب عن قبول التكليف؛ وهكذا وهكذا، ستجد في النفس عالماً كبيراً من الأخلاط والمزاجيات، كلُّها يحاول اختراق القلب، ليشكّل مسالك الجوارح.

(1) الشحّ: هوى يجرّ إلى أهواء

وهذا مثال مما يبدأ في النفس، ليصل إلى القلب محرّكاً ذاته القادرة على اتخاذ القرار، ومثالنا هذا يدور في معنى الشح، الوارد في القرآن الكريم كوصف لطبع من طباع النفس..

يقول تعالى: (وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)، (الحشر: 9)، مما يعني أن النفس ذاتُ شُحٍّ قد يستطيع نهي الإنسان عن الإنفاق، فالشُّحُّ طبعٌ وجبلةٌ في النفس، قال الله تعالى: (وَأَحْضِرْتُ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ)، (النساء: 128)، قال الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور إن معنى الآية: «ملازمة الشُّحِّ للنفوس البشرية، حتى كأنه حاضر لديها»، وذكر الشيخ أن الشُّحَّ «من أفعال الجبلة»⁽¹⁾.

ومن أطاع جبلة الشُّحِّ فيه، فسينشأ عن هذه الطاعة سلوكٌ شائه، هو البخل، فالشُّحُّ أصلٌ، والبخل فرعٌ؛ قال ابن القيم في بيان الفارق بين الشُّحِّ والبخل: «والفرق بين الشُّحِّ والبخل أن الشُّحَّ هو شدة الحرص على الشيء، والإحفاء في طلبه، والاستقصاء في تحصيله، وجشع النفس عليه؛ والبخلُ منعُ إنفاقه بعد حصوله، وحبُّه وإمساكُه، فهو شحيحٌ قبل حصوله، بخيلٌ بعد حصوله؛ فالبخلُ ثمرةُ الشُّحِّ، والشُّحُّ يدعو إلى البخل، والشُّحُّ كامنٌ في النفس، فمن بخل فقد أطاع شُحَّه، ومن لم يبخل فقد عصى شُحَّه، وذلك هو المفلح»⁽²⁾.

وهذا الشُّحُّ يأخذ بتلابيب النفس كلما وجب الإنفاق عليها، مانعا لها عن الإنفاق، ليوقعها في خُلُقِ البخل، فتمنع حق الله وحق الناس؛ وهو فوق ذلك يأخذ النفس بما لا تُحمد عقباها، فيدعوها إلى قطع الرحم وسفك الدم؛ ولولا ما أوتيت بعض القلوب من قدرة تحتاج إلى مزيد من السقي والغذاء؛ لانتصر شُحُّ النفس انتصارا مؤزرا!

وبصوّر الرسول ﷺ الشُّحَّ بصورة الدافع إلى اتخاذ قرارٍ قبيحٍ بقطع الأرحام وسفك الدماء، وذلك في الحديث الذي يرويه الإمام أحمد وأبو داود وغيرهما عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إياكم والظلم، فإن الظلمَ ظلماتٌ يوم القيامة، وإياكم والفحشَ، فإن الله لا يحب الفحشَ والتفحُّشَ، وإياكم والشُّحَّ، فإنه دعا من قبلكم،

(1) تفسير التحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (217/5).

(2) الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب، للإمام ابن قيم الجوزية، (75).

فاستحلوا محارمهم، وسفكوا دماءهم، وقطعوا أرحامهم⁽¹⁾، وفي رواية أبي داود، ونحوها رواية للإمام أحمد⁽²⁾: (أمرهم بالبخل فبخلوا، وأمرهم بالقطيعة فقطعوا، وأمرهم بالفجور ففجروا).

وهو حال يُنعى على صاحبه، أن يطيع شُحَّ نفسه، فيقرّر قطع رحم نفسه، وسفك دم إخوانه، واستحلال محارمه.

إن هبوط هذا الوصف اللازم للنفس على القلب إلى مستوى دفعه لاتخاذ هذه القرارات الجائرة، هو شكل من أشكال هجمة الأهواء على القلوب من قِبَل النفوس، في حال كون القلوب غافلة أو متساهلة معها.

(2) الحسد وحبّ الدنيا، أهواء مُبعدة عن الحق

وهذا مثال آخر يتحدّث عن بني إسرائيل، الذين بدأوا بالعدوان على واحد منهم، هو يوسف عليه السلام، ثم أكسبتهم تجربتهم التاريخية والنفسية طباعاً لا يتزلون عنها، جعلتهم يرفضون الحقّ أياً كان مصدره، كل ذلك لأجل أنهم يتبعون الهوى.

فالهوى هو مشكلة بني إسرائيل، فهم لم يعودوا يطيقون تحت وطأته إلا التكبر وقتل الأنبياء، حتى قال الله تعالى عنهم: (أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذبتهم وفريقاً تقتلون)، (البقرة: 87)؛ وهكذا، لا مقام لني عندهم، وليست دعاوهم الحديثة التي تتظاهر باحترام الأنبياء سوى ستر يغطّي على حقيقتهم النفسية والتاريخية، إذ لو كانوا يحبونهم ويوالونهم، لما قتلوهم ولما كذبوهم.

(1) مسند الإمام أحمد، (248/9، ح: 9534)، وصحّ إسناده محققه حمزة أحمد الزين؛ والحديث في سنن أبي داود، (59/2، ح: 1698).

(2) مسند الإمام أحمد، (330/6، ح: 6837)، قال الحدّث الشيخ أحمد شاکر: إسناده

ولقد كان مضمون هذا الهوى النفسي لديهم، والذي يدعوهم إلى قتل الأنبياء وتكذيبهم، وإلى قتل من سواهم، بل إلى قتل بعض أوليائهم شقاقا وقطعا للأرحام؛ لقد كان مضمون هذا الهوى النفسي لديهم هو الميل غير المتوازن إلى الدنيا، وانتقال تشرب زينة الدنيا من نفوسهم حتى استقرّ في قلوبهم، فكانوا يقارنون كل شيء بمكسب دنيوي، أو جاهٍ أو منصب، وما إلى ذلك؛ حتى إذا آوهم طباعهم إلى مواجهة الأمم، دخل عنصر جديد في تعاملهم مع الآخرين، هو حسدٌ لهم؛ حتى كان الحسد يقودهم في صراعهم مع الآخرين قيادة هوجاء غير متّزنة، فهي تعرف الحق في داخل القلوب، وهي تتنكر له في موقفها ممن ملكوا صيغة الحق..

لقد أبوا أتباع الحق الوارد عليهم من أمة أخرى، رغم علمهم بأنه الحق، وذلك حسدا من عند أنفسهم، قال تعالى: (وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَارًا، حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ، مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ)، (البقرة: 109)؛ فالحسد مكوّنٌ من مكوّنات النفس التي أفلتت عن سبيل الرشد، وبنو إسرائيل أوقعوا قلوبهم تحت تأثير هذا المكوّن، واستسلموا تحت أثقاله، ودفعهم هذا إلى تمني كفر المؤمنين، بل هم كفروا حسدا من عند أنفسهم، قال الله تعالى: (بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغِيًّا أَنْ يَتْرَلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَيَّ مِنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، فَبَاؤُوا بَغْضَبِ عَلَيَّ غَضَبًا، وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ)، (البقرة: 90)؛ ومعنى: بغيا أن يترّ الله.. أي حسدا أن يترّ الله هذا الفضل على من يشاء من عباده.

وهكذا، فكلُّ ما يراه الإنسان من سلوك غير راشد منهم، يرجع في غالبه إلى ما في نفوسهم من معانٍ غير راشدة، على رأسها الحسد.

(3) الشهوة ثراءً متدقق لو انتظمت بالشرع

وهي ما يقابل اللذة، بل ما تحصل بتحقيقه اللذة، وقدرته على قيادة القلب تأتي من التذاذ النفس به، فتدخل القلب بداعي اللذة، فإذا استجاب القلب، صار صاحبه من الذين يتبعون الشهوات.

إن القرآن الكريم لم يقمع الشهوات، وإنما رفض أن تكون مَتَّبَعَةً، وهو يبيِّن أن مُتَّبِعِي الشهوات يعملون جاهدين لتمثيل المؤمنين، قال سبحانه: (وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا)، (النساء: 27)؛ ومن باب اقتران السيِّء بالسيِّء ذكر القرآن وصفين لقوم قال إنهم سوف يلقون غيا، وكانت سيئتهم اجتماع سوءين معاً هما: سوء اتباع الشهوات، وسوء ترك الصلوات؛ قال سبحانه: (فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا)، (مریم: 59).

ومع ذلك فالقرآن نفسه هو الذي تحدّث عن الشهوات كطبيعة متجدّرة في الذات الإنسانية، والله تعالى يُنظّم ما جعله مجدّراً في الإنسان، ولا يأمر بإلغائه؛ قال تعالى: (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ)، (آل عمران: 14).

هذه الآية دفقة من دفتات القرآن الكريم للحياة السوية البتأة، وهي تحدّث عن تلك القوى الفطرية القادرة على إمداد الإنسان بالطاقة اللّهابة القادرة على بناء الكون وفق اعتقاد المسلم بأن خلافة الأرض تعني عمارتها والسير الراشد في أنحاءها؛ يقول الأستاذ محمد قطب عن هذه الدفقة الفطرية التي تذكرها هذه الآية: ((ومن أجل القيام بأمر الخلافة، أي الهيمنة والإشراف والتمكّن، ومن أجل القيام بعمارة الأرض؛ أودع الله

الفطرة مجموعة من الدوافع المُحرّكة إلى العمل والنشاط⁽¹⁾؛ فهي ضرورة من ضرورات الحياة.

فتصوّر حياةً لا تملك هذه الدفعات الفطرية، ألا تراها معدومةً أو نائمة؟ فلا نسل إذ لا دافع إليه من تلك الشهوة التي تدفع النساء والرجال كلا منهما دفعا إلى قرينه، وإن حصل النسل، وهي مسألة مشكوك فيها في مثل هذا الانتزاع المفترض لتلك الشهوة، إن حصل النسل، فلا عمران، أي لا حياة؟

تصوّر أن الناس خلقوا متروعي حبّ المال من نفوسهم، فهل ترى عملا أو بناءً أو مصانع أو مزارع؛ هل سترى طائراتٍ أو سياراتٍ أو فضائيات، بل هل ستفكر بالسفر للاستمتاع بهجة العمران الأرضي، عفوا، لن يكون هذا العمران، إذ لا دافع يدفع إليه!

هذه الآية تكشف عن أعظم دفقة للحياة، وبغير هذه الدفقة، فلا حياة!

وإن الذي زين هذه الشهوات، «هو الله بخلقه لا بدعوته»⁽²⁾، أي بكونه سبحانه وتعالى خلقها في الذات الإنسانية، وليس بكونه سبحانه وتعالى دعا إليها؛ وفرق بين الأمرين، فخلقه لها يعني أنها فطرة لا تحتاج إلى داعٍ يدعو إليها، فهي تملك بمجرد فطر الإنسان عليها قوة الوجود والتحريك؛ وأما لو كان الأمر أن الله تعالى دعا إليها مجرد دعوة، دون أن يخلقها فطرة في ذات الإنسان الداخلية، لكان الحال أن من الناس من يستجيب ومنهم من لا يستجيب، والحال أن الرسالة المطلوبة والمنتظرة منها لا تحتمل جعلها في موضع يُستجاب لها مرة ولا يستجاب لها أخرى⁽³⁾.

(1) مذاهب فكرية معاصرة، للأستاذ محمد قطب، (60).

(2) تفسير التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (180/3).

(3) وأمرٌ آخر: لا يصلح أن تكون الشهوة في مكان الخلق من الله والأمر بها معا؛ ذلك أن الأمر التشريعي إنما يأتي عاملا دفعٍ لما لم يوجد الله تعالى له دفعا فطريا طبيعيا في الإنسان، فيأتي التشريع ليدفع إليه، أما ما ملك دفعا فطريا طبيعيا، فهو مكتفٍ بما جعله الله تعالى فيه من خلقة فطرية، ولم يأت في القرآن أمرٌ بشيءٍ فطري طبيعيا إلا لما التبس من الأمور بالفلسفات التي شوّهت الطبيعة البشرية،

ثم إنه بغير تزيينها تفقد الحياة بماءها الذي يُعطي كلفة الحياة تسهيلا ومتعة دافعة، ذلك أن التزيين هو «تصييرُ الشيء زينا، أي حسنا، فهو تحسين الشيء المحتاج إلى تحسين»⁽¹⁾، وذلك لتقبله النفس، فتقبل عليه؛ والتزيين هنا تعبير عن جعلها فطريةً مغروزةً مُحَبَّبةً في الذات الداخلية الإنسانية، مما يعني أن هذه المزيّنات جزءٌ من طبيعة النفس؛ فهي قارةٌ في النفس قرارا لا يُترَعُ أبدا، لا بتشريع ولا بقهر، إلا ما يمكن أن يكون من تلك الأفكار المُحطّمة للفطرة البشرية والطاقة الإنسانية، لكنّها إن نجحت في نزعها فلن تترك من نُزعت منه هذه الفطرة بشرا سويا، وإنما تشوّها بشريا.

يقول الأستاذ محمد قطب عن حياة الرهبان الذين حرّموا هذه الفطرة، ونزعوا من أنفسهم الاهتمام بها، فحسروا طاقتها الدفّاقة: «ولقد يترى الراهب على تعوّد الحرمان، نعم، ولكنه في الوقت ذاته يفقد إيجابيته الفاعلة في واقع الأرض، ويتخلى عن دوره في عمارتها، ويُلغي طاقت كيانه، فلا يتزوج، ولا يعمر وجه الأرض بالنسل، ولا يُنتج، إلا مشاعر ذاتية في طي الكتمان؛ لذلك نقول: إن الرهبانية مضادة لدفعة الحياة السوية كما خلقها الله»⁽²⁾.

إن آية (زُيِّنَ للناس حب الشهوات)، تضبط ولا تقهر، تُنظّم ولا تُلغي، والشهوات التي تتحدّث عنها ذات رسالة، فليس في خلق الله تعالى شيء جعله الله تعالى عبثا، وهي مكلفة حسب قول الشهيد سيد^(أ) أن تؤدي للبشرية دورا أساسيا في حفظ الحياة

فصارت هذه الطبيعة في حاجة إلى إعادة تكوين، فجاءت نصوص الشرع تأمر بها؛ ومثالي السريع هنا: القرآن لم يأمر الآباء ببرّ الأبناء، رغم وجوبه كوجوب برّ الأبناء بالآباء، لكنّ الشرع اكتفى بما في الذات الداخلية عند الأم والأب من دافع قوي يدعو لحفظ الأبناء وبرّهم والشفقة عليهم؛ ولما فقد الأبناء أو شطرٌ كبيرٌ منهم هذا الدافع الفطري، اقتضى التشريع النصوصي في القرآن الكريم أن يعوّض عن هذا الخلل في النفوس البشرية بتشريع مكافئ.

إن مسألة الشهوات كذلك تماما، فهي فطرة أصلية في الإنسان، فلا تحتاج إلى أمر تشريعي.

(1) تفسير التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (3/179).

(2) مذاهب فكرية معاصرة، للأستاذ محمد قطب، (61-62).

وامتدادها، ولذلك فإن الإسلام لا يشير على كتبها وقتلها، ولكن إلى ضبطها وتنظيمها، وتخفيف حدتها واندفاعها، وإلى أن يكون الإنسان مالكا لها متصرفا فيها، لا أن تكون مالكة له متصرفة فيه⁽¹⁾، وبمثل هذه التربية المتوازنة تستحق النفس البشرية الأمانة التي حملها الله تعالى إياها، أما إذا انفلتت من عقابها، وأبت تنظيم وضبط عالم الشهوات، انقلب الإنسان خلقا آخر، رغم محافظته على شكله البشري!

هذا، ويرى الشهيد الأستاذ سيد قطب رحمه الله تعالى أن هذه الآية الكريمة تكشف عن: «البواعث الفطرية الخفية، التي من عندها يبدأ الانحراف، إذا لم تُضبط باليقظة الدائمة، وإذا لم تتطَّع النفس إلى آفاق أعلى، وإذا لم تتعلق بما عند الله، وهو خير وأبقى»⁽²⁾.

وليس في الآية ذمٌ لهذه الشهوات المذكورة، يقول الأستاذ الشهيد سيد قطب رحمه الله تعالى: «ففي الإنسان هذا الميلُ إلى هذه الشهوات، وهو جزءٌ من تكوينه الأصلي، لا حاجةٌ إلى إنكاره، ولا إلى استنكاره في ذاته»⁽³⁾، وإنما جرت الآية مجرى التوازن بين الأمور حتى لا ينفلت عقاب الناس، ذلك أن طبعَ الناس مُنقادًا إلى هذه الشهوات بانطلاق عجيب، فحاجتهم لا أن يزدادوا انطلاقًا إليها، بل أن تتوازن حركتهم نحوها؛ فلو أن الله تعالى رَفَدَ هذا الطبع المتدقق نحو هذه الشهوات بآية تدعو إليها، لانفلت الناس من عقاب التوازن، ولتركوا دين الله تعالى لأجل ما من الممكن أن يكون قد جاء من الدفع إليها، فكان لازم الأمر أن يُترك ما تندفع إليه النفس بطبعها دون دفع إضافي من الحكيم سبحانه، لاكتفاء حاجة البشر بما عندهم من تدقق الطبع، فكانت حاجة الناس إلى ذلك التوازن الجميل، الذي لا يُضَيِّعُ حقًا، ولا ينال باطلاً.

(1) في ظلال القرآن، للشهيد سيد قطب، (373/1).

(2) في ظلال القرآن، للشهيد سيد قطب، (373/1).

(3) المرجع نفسه، (373/1).

إنه لذلك أَرَدَفَ اللهُ تعالى الآية الكريمة بقوله: (ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ)، فَالْتَّظْمُ القرآني يُؤَسِّسُ لنفس متوازنة، ولا يترك النفس نهباً لعالم الشهوات، يقول الأستاذ سيد قطب رحمه الله تعالى عن الآية التي بعدها، والتي ترغَّب بالآخرة والجنَّات وما فيها: «هذا الاستعداد الثاني يُهَدِّبُ الاستعداد الأول، وينقيهِ من الشوائب، ويجعله في الحدود المأمونة»⁽¹⁾.

وأحسب أن تقديم الآية لهذه الشهوات بكونها مزيَّنة، جاء من تحسین الله لها في النفوس الطبيعية، وإنما كان هذا لما في تعلق مصلحة الإنسان بها في مسيرته الحياتية..

فهذه الشهوات تدور بين حالين: إما شهوات ذات تَبَعَةٍ تأتي بعد حصولها، وإما شهوات ذات كلفة تقع في الطريق إلى تحصيلها؛ وإن تعلق مصلحة الحياة بها، مع بقائها في كلفة التَبَعَةِ أو التحصيل، دون تحسينها للنفوس، يؤدي إلى أن يرغب الناس عنها، وإلى أن يصيب الضرر مصالحهم، فكانت حكمة الرحمن سبحانه أن تُزَيِّنَ للنفوس، حتى يقبلوا على مصالحهم، متحمّلين كلفتها تبعة وتحصيلاً.

وفي مثل هذا المعنى قال فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى: «واعلم أن الله⁽²⁾ تعالى في إيجاد حب الزوجة والولد في قلب الإنسان حكمةً بالغة، فإنه لولا هذا الحب، كما حصل التوالد والتناسل، ولأدّى ذلك إلى انقطاع النسل»⁽³⁾.

وفي التعبير عن رسوخ هذه الفطرة، يقول الأستاذ الإمام محمد الطاهر بن عاشور: «إن ما قرأته النفس، ينساب إليها مع الأنفاس»⁽⁴⁾؛ إنه ليس ثمة بابٌ سديد لإغلاق هذه الشهوات، وإنما لتنظيمها وترتيبها وضبطها، حتى لا تصير وبالاً على أصحابها، وفي

(1) في ظلال القرآن، للشهيد سيد قطب، (374/1).

(2) في تفسير الفخر وردت هكذا: واعلم أن الله تعالى في إيجاد.. إلخ، وهو خطأ مطبعي، والصواب: واعلم أن الله تعالى.. إلخ، كما أثبتته.

(3) التفسير الكبير، لفخر الدين الرازي، (212/7).

(4) تفسير التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (178/3).

هذا نختتم بكلام لخبير النفوس الإمام حجة الإسلام الغزالي رحمه الله تعالى، يقول الغزالي: «وغيضه وشهوته من المسخرات له، فلا يستعملهما إلا على الوجه الذي يوصله إلى الله تعالى، وذلك بأن يكون موزوناً بميزان الشرع والعقل ثم يكون بعد ذلك فرحاً به مستلذاً له»⁽¹⁾، أي أنه إذا استعملها بميزان الإسلام، واستلذَّ بها حسب هذا الميزان، فحينها يكون قد سخَّرها فيما يرضي الله تبارك وتعالى، وحدث بعد ذلك ولا حرج عن طاقة دَفَاعَة إلى حياةٍ تجمع خيري الدنيا والآخرة!

(4) الشهوات: قذيفة الدمار الشامل حين تُقهر

وإغلاق بابها يؤدي إلى كسره كسرا لا التمام له بعده، لتنتلق الشهوات انطلاقا بلا حدود، وإن مشاهد إباحية الغرب في القرنين العشرين والحادي والعشرين، خير دليل على هذا الانطلاق الآتي بعد إغلاق باب الشهوات إغلاقا دفعهم إلى عدم الصبر على إغلاقه، فحطّموه تحطّيما، كأنما تمثّل فيه أعداء الغرب كلّهم؛ وما ذلك إلا لما وقع منهم من إغلاق هذا الباب الطبيعي الفطري، فلما لم تحتمل نفوسهم إغلاقه، حطّموا الفطرة، واندلعت نيران شهواتهم دونما ضابط أبدا!

إن آية: (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ..) تعبر عن فطرة لا تقبل التزّرع أبدا، فقد وصلت إلى مستوى من الرسوخ في النفس الإنسانية استطاع تشكيل مجمل مسيرة البشر، وإنما كان انحراف من انحرفوا عائداً إلى أحد أمرين يتعلقان بهذه الفطرة السوية ذاتها:

الأمر الأول: تحريم التعامل مع هذه الفطرة تحريماً انقلب على فاعليه فجعلهم أكثر أتباعاً لها، فهم حينما حرّموا ما أحلّ الله منها، لم يصبروا على ما فعلوا، وخزّنوا في نفوسهم حاجتهم المضاعفة لمثل هذه الشهوات، فنفسهم تُصرّ عليها، وإرادتهم وأفكارهم وبيئتهم تمنعهم منها؛ وهم في هذا الحال، وفي غياب الرقابة الربانية من

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (3/85-86).

نفوسهم، انطلقوا في عالم الشهوات انطلاقاً لا مثيل له، وهو ما نرى نتيجته في الغرب الإباحي المطلق في إباحيته.

الأمر الثاني: تجاوز الحدود فيما يتعلق بهذه الفطرة المركوزة التي يلوّثها كل تدخّل يحاول نزعها؛ وهو في نتيجته يلتقي بالأمر الأول.

إن الانفلات من هذه الفطرة بحجة قذارة الشهوة، يؤدّي إلى الغرق في أحوال الشهوة ذاتها، لكن هذه المرة دونما أي انضباط؛ وإن تحريم الحلال يلتقي في النتيجة بتحليل الحرام، والله تعالى يريد من البشر أن يتوازنوا، ضرورة سلامة دنياهم هم وآخرتهم أيضاً.

وإن تحريم التعامل مع الفطرة، وهو ما ذكرته أولاً من أسباب انحراف البشر، قد أدّى إلى انفلات عجيب، هو أشبه ما يكون بما تؤدّي إليه القاعدة المادية: لكل فعل ردّ فعل معاكس له في الاتجاه مساوٍ له بالمقدار؛ لكن هذه القاعدة في غاية القصور عن تمثيل ما جرى من أثر استقدار هذه الفطرة، فلم يعد الأمر مجرد زينة يزنيها الواحد منهم لتفريغ هذه الطاقة الجبارة، وإنما صارت مسلكا بلغ بأصحابه أعلى درجات المبالغة، تنظيراً وتسهيلاً وتيسيراً وتقنيناً، وأكبر من كل ذلك: جعلها عُرفاً غالباً قاهراً يمنع الاستنكار!

والكل يعلم حاضر الغرب فيما يتعلق بانفلاته في دروب الإباحية المقتنّة، المحروسة بالعرف والقانون والتنظير والمؤسسات والأفلام والفن بمجمله، فلا حاجة إلى بيان شيء منه، وإنما نحن في حاجة إلى التعرف على الانفلات الذي وقع فيه من كان يظنّ أنهم حماة الأخلاق والأنسال والأعراض، من البابوات ورجال الدين الغربيين، لتبين كيف يؤدي استقدار الفطرة الحية إلى دمار الفطرة والحياة معاً..

يذكر المؤرّخ الأمريكي الشهير ول ديورانت في كتابه: قصة الحضارة، ما يدلّ على كثير من الجسارة على حرّمات الله، تلك الآتية من باب تحريم الحلال، والانفلات من ضرورات الفطرة؛ فهو يتحدث عن فترة القرون الأوروبية الوسطى فيقول: «ويبدو أن راهبات ملائكة الرحمة كان لهن نصيب في هذا المرح، وأنهن كنّ مرحاتٍ رشيقات في البندقية بنوعٍ خاصّ، حيث كانت أديرة الرجال والنساء متقاربةً قرباً يسمح لمن فيها

بالاشتراك من حينٍ إلى حينٍ في فراشٍ واحد؛ وتحتوي سجلات الأديرة على عشرين مجلدا من المحاكمات بسبب الاتصال الجنسي بين الرهبان والراهبات،... ذلك أن لدينا من الوثائق ما يُثبت بالدليل القاطع فسادَ أخلاق القسيسين في كل مدينة تقريبا من مدن شبه الجزيرة الإيطالية،... ولقد كان الكثير من الأديرة في حالٍ يرثى لها، وأُغفلت في بعضها الأيمانُ الثلاث الأساسية بالتزام الفقر والعفة والطاعة إغفالا يكاد يكون تاما، ولم يكن النظام في كثير من أديرة النساء أقلَّ من هذا الفساد،...

«وبقيت أسرة بثوفيللاكت أحد كبار الموظفين في قصر البابا ترفع البابوات إلى كراسيهم وتُترطم عنها كما يخلو لها، واستطاعت ابنته مريوزا أن تنجح في اختيار عشيقها سرجيوس الثالث لكرسي البابوية (904-911م)، كما أفلحت زوجته ثيودورا في تنصيب البابا يوحنا العاشر (914-928م)، وقد أُتهم يوحنا هذا بأنه عشيق ثيودورا، ولكن هذا الاتهام لا يقوم على دليل قاطع، وظلت مريوزا تستمتع بعدد من العشاق واحدا بعد واحد حتى تزوجت جيبدو دوق تسكانيا، وأخذها يَأتمران لخلع يوحنا، ثم رفعت مريوزا في عام 931م يوحنا الحادي عشر (931-935م) إلى كرسي البابوية، وكان الشائع على الألسنة أن يوحنا هذا ابنٌ غير شرعي من سرجيوس الثالث،...

«وَأُتهم الكرادلة يوحنا بأنه حصل على رِشا نظيرَ تنصيب الأساقفة، وأنه عيّن غلاما في العاشرة أسقفا، وأنه زنا بخليطة أبيه، وضاجع أرملة وابنة أخيها، وأنه حوّل قصر البابا إلى ماخور للدعارة»⁽¹⁾.

وهذه النقول لا تحتاج إلى تعليق، وإن كنا لا نقصد بيان حمل الغرب لجذور أهياره، فإنها تُنبئ عن أنه غير صالح لقيادة البشرية، ومع ذلك، فإن حديثنا هنا ليس حديث النقد

(1) قصة الحضارة، للمؤرخ الأمريكي ول ديورانت، (378/14-379)؛ نقلا عن: مذاهب

فكرية معاصرة، للأستاذ محمد قطب، (56-58).

للحضارة الغربية، وإنما يدور حول الشيعة التي تؤديها محاولات انتزاع غرائز الفطرة، والتي تشبه تماما الشيعة التي تؤديها مظاهر الانفلات عن ضوابطها.

المبحث الثالث: النفس مصدر الهوى وليس القلب

لم يرد في نصوص الشرع ما يدعو إلى جهاد القلب، ولو كان القلب مركز الأهواء والشهوات، لأوجبت النصوص جهاده كما أوجبت جهاد النفس، وسيأتي في مبحث قادم إن شاء الله تعالى النص الصحيح الذي يُحرّض على جهاد النفس.

والنفس بحسب الآيات مهياة أساسا لكلا الوصفين: الهدى والضلال، الخير والشر، التقوى والفجور؛ قال تعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا)⁽¹⁾، (الشمس: 7-10)، فهي قادرة على كلا الوصفين، وهي لا تُغلب هداها على هواها، ولا هواها على هداها، إلا بقرار إرادي من القلب؛ فالقلب هو الذي يُغلب الهدى على الهوى، بما فيه من رقابة للجبار سبحانه، يقول تعالى: (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ)، (النازعات: 40-41)، والقلب أيضا هو الذي يخضع أمام الهوى الغازي من جهة النفس، فيتلوّث به؛ إن الهوى حسب آية النازعات من شأن النفس، وإنما يصدر القرار الذي ينهي النفس عن الهوى عن دائرة القلب بصحوته ويقظته، فهو بصحوته ويقظته يرقب النفس، ويأبى ما فيها من الأهواء، وينهى النفس عنها.

فحين تُقبّل النفس على الهوى، فتقع أو تكاد؛ يقوم قائم القلب بما فيه من هدى ونور وفطرة، فينهاها عن هذا الهوى، وهو حال المؤمن المستحق لجنة المأوى.

ذلك أننا عرفنا أن النفس هي التي يقع منها وفيها التسويل والوسوسة وتزيين الهوى وتسهيل المعصية، وفيها تقوم دواعي هذا الهوى بجنوده من شهوة وغضب وشحّ

(1) قد تقدّم تفصيل الكلام في هذه الآيات قريبا.

وحسد.. إلخ، وتَهبط هذه المعاني على القلب محاولةً اقتحام أسواره، وإنما تُقبل على القلب لأنه دائرة اتخاذ القرار، فهو مركز الإرادة في الإنسان؛ ومركز الإرادة هذا هو الذي يقرر قبول دعوة النفس إلى اتباع الهوى، أو رفض هذه الدعوة.

ونحن نُحسّ من أنفسنا أنها تُقبل على شهوة من الشهوات مما حرّمه الله تعالى، ونُحسّ في المقابل أن ثمة شيئاً ينهانا عما تريد الشهوة أن تقودنا إليه، ويُخوِّفنا من الاستجابة إلى داعي الشهوة، وبحسب قوة هذا المانع من الوقوع في الشهوة المحرّمة يكون القرار بتركها أو السير من ورائها.

قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: «اعلم أن جندي الغضب والشهوة قد ينقادان للقلب انقيادا تاما، فيعينه ذلك على طريقه الذي يسلكه، وتحسن مرافقتهما في السفر الذي هو بصدده؛ وقد يستعصيان عليه استعصاءً بغياً وتمرداً، حتى يستملكاه ويستعبدها»⁽¹⁾، وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى: «..لأن أعدى عدوّ للشخص شيطانُه ونفسُه، والغضب إنما ينشأ عنهما؛ فمن جاهدتهما حتى يغلبهما، مع ما في ذلك من شدة المعالجة، كان لقهر نفسه أيضا عن الشهوة أقوى»⁽²⁾.

فالنفس وما جُبلت عليه، تدعو إلى هذه الأهواء، ولكن داعي الحق والخير في قلب المؤمن هو الذي يرفض هذه الدعوة.

وإنما دفعني إلى إثارة هذا التفسير، وأن هذه المعاني غير الراشدة تأتي من جهة النفس أصلا لا من جهة القلب، دفعني إليه أمران: الأول: مجيء نصوص الوحي بجهاد النفس لا القلب، الثاني: أن الهوى نُسب في القرآن إلى النفس لا إلى القلب، وذلك في مثل قوله تعالى: (أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون)، (البقرة: 87)؛ وقوله تعالى: (إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ

(1) إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، (9/3).

(2) فتح الباري للحافظ ابن حجر العسقلاني، (537/10).

جَاءَهُمْ مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى)، (النجم: 23)؛ وفي مثل آيتي النازعات اللتين قرأناهما في بداية هذا المبحث، وهما قوله تعالى: (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى)، (النازعات: 40-41).

إن الأهواء والشهوات أتت في القرآن وصفاً للنفس، ولم تأت آيةً واحدةً تصف القلب بها، بل قرأ القارئ الكريم نسبة الشحّ والحسد والشهوة إلى النفوس، وسيقرأ أن الوسوسة والتسويل للسيئة والتطويع لها، سيقرأ القارئ أن كل هذه المعاني صادرة من النفس دون أن يقرأ آيةً واحدةً تدلّ على أن مصدرها القلوب، وإنما الأوصاف المقيّنة التي جاءت للقلب في القرآن الكريم تظهر منحصرة في الطبع على القلب والحتم عليه وطمسه، والغفلة والمرض وعدم الفقه، والزيغان والاشتمزاز من توحيد الله، والقفل عليها وجعل الأكنة والأغلفة عليها، والريب والنفاق واللهو والقسوة وتزيينها بالسوء وتغليظها بطبقة الرين؛ وهكذا، مما سيتبين معنا أنه من أثر أهواء النفس بمجمليها.

إن ميدان تلك الصفات التي أرجعها القرآن إلى النفوس هو النفوس فحسب، وإن كانت تقدر على اقتحام القلوب لتصير من أوصافها، لكنها في النفوس ابتدأت، وإلى القلوب تتجه؛ فإذا انهزم القلب أمامها، ففيها تستقرّ.

والنفس بالنسبة إلى هذه المعاني هي ميدانها الذي تسرح فيه، وهي ساحتها التي ترح فيها؛ فهي مطبوعة عليها، وهي لم تأت من خارجها؛ والنفس لا تقدر على التخلص منها⁽¹⁾، إذ هي جزء من تركيبها، والذي يستطيع صدّها هو القلب، فلا يقع تحت سيطرتها، وذلك بتهذيب كينونتها، لتصبح نفساً لوّامةً فمطمئنة.

(1) وسيأتي الحديث ألا مسؤولية على الإنسان حيال مجرد وجود هذه المعاني في نفسه، أو تردّها فيها، وإنما تكمن مسؤوليته في ترك هذه المعاني تصول وتجول وتسبح في فضاء النفس، دونما رقيب عليها، يأتيها من دائرة القلب، إذ هي بغير هذا الرقيب قد تخلص إلى القلب نفسه، فيأتيه منها الخراب.

وقد وردت بهذه المعاني نصوص الوحي، محذرةً منها، أو مبيّنةً أثرها، أو معرفةً بها مجرد تعريف، وقد ذكرت بعضها فيما مضى، وأذكر منها هنا ما يناسب السياق..

إن النفس هي التي تصول وتجول فيها معانٍ عجيبة لا يدركها حصر، تقفز إلى نوافذ الوجود مرة بعد مرة، تحاول اقتناص الفرص عبر اختراق القلب، وهي ما يدخل تحت مسمى الوسواس؛ يقول تعالى: (ولقد خلقنا الإنسانَ ونعلمُ ما توسوسُ بهِ نفسه)، (ق: 16)، وهي أحاديث النفس وخواطرها، التي تَطَّلِعُ بِقَرْنِهَا، لعلها تحطف القلب في حال غفلته، فتصبح قراراً من قراراته، ووجهة من وجهاته.

والنفس هي التي تُلقِي خواطرها وأفكارها على القلب ليتخذ القرار الذي يُرضيها، حتى في أخطر مسائل الحياة، فهي تُزَيِّنُ فعلَ السوء، وتُسَهِّلُهُ على القلب، فيتخذ القلب في حال غفلته قراراً يناسب حالة السوء تلك، قال تعالى ناقلاً كلام يعقوب عليه السلام في مخاطبته أبناءه: (قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً)، (يوسف: من الآية 18)، يقول الفخر الرازي ناقلاً عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال في قوله تعالى (بل سَوَّلَتْ)، قال: «بل زَيَّنَتْ لكم أنفسكم أَمْراً»، ثم يقول الفخر الرازي: «والتسويل تقدير معنى في النفس مع الطمع في إتمامه»⁽¹⁾، ويقول الراغب الأصفهاني: «والتسويل: تزيين النفس لما تحرص عليه، وتصوير القبيح منه بصورة الحسن»⁽²⁾؛ ويقول الشيخ ابن عاشور: «والتسويل: التسهيل وتزيين النفس ما تحرص على حصوله»⁽³⁾؛ إن كل هذا يعني أن النفس تعرض بضاعتها مزينةً حتى يتم قبولها من جهة القلب، وحتى تستطيع اختراقه.

(1) التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، (105/18).

(2) مفردات القرآن للراغب الأصفهاني، (437).

(3) تفسير التحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (238/12).

وقال تعالى واصفا حالة القتال الأول في تاريخ البشر: (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ)، (المائدة: من الآية 30)؛ قال الفخر الرازي نقلا عن المفسرين: «سهلت له نفسه قتل أخيه»⁽¹⁾، وقال الشيخ ابن عاشور: «(وطوع) معناه جعله طائعا»⁽²⁾.

كل ذلك جاء موجزا في وصف النفس في سورة يوسف عليه السلام، على لسانه أو على لسان امرأة العزيز⁽³⁾، مبينا أحد أحوال دائرة النفس، قال تعالى: (وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي)، (يوسف: 53)؛ غير أنها تحت رقابة القلب الصاحي، لن تكون خلوا من دواعي الخير، ومن حالة الألم على ما تُلقيه من أدران على صفحة القلب، فهي ذات لومٍ على ذنوبها، بسبب ما فيها من بقايا خير، وبسبب ما يقوم في القلب من مصدات لصدّ مادة الشر فيها؛ إلا إن طمس ما في القلب؛ قال الله تعالى: (وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ)، (القيامة: 2)؛ والنفس إن وقعت تحت سيطرة القلب الصاحي صارت مطمئنة، تنعم بنعمة الأمن النفسي الباهر، وهذا ما يقرّره قوله تعالى: (يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ)، (الفجر: 27).

إن ذكر هذه الأحوال الثلاثة للنفس، يقتضينا أن نشرحها، لتبين أمرها، وهو ما سيقوم به المبحث التالي..

(1) التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، (213/11).

(2) تفسير التحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (172/6).

(3) وذلك حسب اختلاف المفسرين، فمنهم من نسب القول بأن النفس أماراة بالسوء إلى يوسف عليه السلام، وهو ما مال إليه الزمخشري كما سيأتي؛ ومنهم من نسبه إلى زوج العزيز التي راودته عن نفسه، وهو ما مال إليه الإمام ابن عاشور كما سيأتي أيضا؛ والسياق يؤكّد القول الثاني.

المبحث الرابع: أحوال النفس

يأتي هذا المبحث كالتمهيد للمبحث التالي، واقتضى سياق الكتاب أن يتضمّنهُ لتأكيد أمر هامّ في سياقنا مفادُه: التمييز بين أحوال النفس عامة، وبين أحوالٍ ثلاثةٍ للنفس جعلناها موضوع المبحث التالي، هي حالة النفس حين تكون أمّارة بالسوء، وحالتها حين تكون لوّامة، وحالتها حين تكون مطمئنة؛ وذلك على ما اشتهر عند كثير من الأساتذة المؤلفين، مستندين في تقسيمهم على ورود هذه الأحوال الثلاثة في كتاب الله عز وجل.

ورغم أن جماعة من الأساتذة الكاتبين فيما يمكن أن يُسمى علم النفس الإسلامي، أو القرآني، توسّعوا في تقسيم أحوال النفس، فجعلوها أكثر من ثلاثة، غير أن الأحوال الثلاثة التي ذكرناها سريعا في الفقرة السابقة والتي سيأتي تفصيلها في المبحث التالي، بقيت هي الأشهر عند كثير من الكاتبين، بل سيّرد معنا في مبحث تالٍ أن بعضهم جعلها على نفس معنى المستويات الثلاثة للنفس عند فرويد، صاحب مدرسة التحليل النفسي، ولنا نقدٌ لهذا المسلك، سيقروّه القارئ في محله من هذا الكتاب؛ إن التوسّع في تعداد أحوال النفس، مع اشتهاار الأحوال الثلاثة المذكورة، هو ما اقتضاني التمييز بين الأمرين بمبحثين.

وأحوال النفس عديدة، ولا أرى ضرورةً تكثيرها، غير أن الإشارة تكفي؛ فإن ثمة أحوالا للنفس قد يكون بعضها ناشئا عن الأحوال الثلاثة التي سيرد تفصيلها في المبحث التالي، فهي فرعٌ عنها، وذلك كحال المجاهدة للنفس، الناشئ غالبا عن حال النفس اللوامة؛ وثمة حال الركون للمنكر، وهو حالٌ ناشئ عن النفس الأمارة، وذلك بعد غياب القلب عن القيام بدوره الرقيب المحاسب والزاجر؛ وثمة حالٌ هي حال النفس العزيزة، التي قد تنشأ عن النفس مطمئنة، أو عن مزيج من النفس مطمئنة واللوامة؛ والنفس الأمّارة بالسوء ينشأ عنها حالةٌ جديدةٌ هي حالة الاجترار على معاصي الله تعالى، ما لم يلاحقها صاحبها فيزجرها، ويحول بينها وبين ما تشتهي؛ وهكذا، والأمر يقتضي الدخول في تفصيلات تُخرجنا عن الوحدّة الموضوعية لكتابنا.

وفيما يتعلق بأحوال النفس، فإننا لا نقدر أبداً أن نقرر أن أحوال النفس ثلاثة دونما زيادة أو نقصان، بدعوى الاستناد على فهم خاطئ للمسلك القرآني الذي سُمي إحدى حالاتها: الأمانة، والثانية: اللوامة، والثالثة: المطمئنة؛ فمجرد هذا المسلك القرآني لا يمكن أن يعني بالضرورة أن أحوال النفس ثلاثة فحسب، ولا يمكن أن نفهم أن نصوص القرآن تقصد أن النفوس لا تكون إلا على ثلاثة أحوال، لا أقل ولا أكثر؛ وعلى هذا الذي مضى، فإنني ألفتُ النظرَ إلى خلل ذلك المسلك الذي لجأ إليه بعض الباحثين، فحصرُوا به أحوال النفس في ثلاثة، مستندين على تلك السياقات القرآنية التي أشرتُ إليها، دون أن تتضمن هذه السياقات أية إلماحةٍ تحصرُ حالات النفس في ثلاثة فحسب.

إن مجرد ذكر ثلاثة أحوال للنفس، لا يعني بالضرورة أن الآيات تُقرر أن ثمة أحوالاً ثلاثة دونما سواها، هي أحوال النفس البشرية؛ بل سيدلّ كلامنا الآتي في فقرة قريبة أن ثمة حالاً للنفس لم تُذكر ضمن هذه الآيات الثلاث التي اشتهرت بأنها الآيات الدالة على أحوال النفس البشرية، رغم أن النصّ يقتضيها⁽¹⁾..

وقولنا هذا الذي نستند فيه على مفاهيم القرآن والسنة يُقسّم حالة النفس فيما أفهم تقسيماً منطقياً، وذلك باعتبار تدفّقها للمنكر أو إنكارها له، وباعتبار تدفّقها للخير واندفاعها نحوه، ونتيجة كل ذلك..

فهي إما أن تكون داعية إلى الشرِّ أو إلى الخير، فهي أمانةٌ بالسوء أو لوامة، ذلك أن لومها ذاتها على الشرِّ أو على التقصير في الخير هو في ذاته دعوةٌ لها إلى الخير، وسيأتي مزيد شرحٍ لهذا في فقرة قريبة إن شاء الله تعالى.

(1) بل إذا أراد الإنسان أن يتوسّع فيما لا ينبغي التوسّع فيه في هذا الباب، فإن بإمكانه أن يقول: إن كلّ خُلُقٍ للنفس هو تعبير عن حال من حالاتها، كخُلُقِ الكبر والتواضع، وخلق الشحِّ والكرم، وخلق الصدق والكذب، وفي مثل هذه الحال، سيخرج البحث عن كونه دراسةً للنفس البشرية إلى أن يصير مبحثاً في الأخلاق، ولا ضير في هذا، إلا ما تقتضيه الوحدة الموضوعية للبحث.

إنني أرى ها هنا أن النفس تكون أمانةً بالسوء، وتكون ناهيةً عنه، مع ما يتضمّن هذا من معنى كونها تصير في حال تكون فيه آمنةً بالخير؛ وكذلك تكون النفس مطمئنة وتكون مضطربة أو فزعة، فهذه أربعة أحوال للنفس، ولا بد من بيان كيف جاءت هذه القسمة؟

فأما حال النفس المطمئنة، فلقد ورد ذكرها صريحاً في سورة الفجر، وسيأتي شرح آيتها تفصيلاً، ونحن نقابل طمأنينة النفس بعكسها، فإن كان في الناس من نفوسهم مطمئنة، سواء في الحياة أو ساعة الموت، فلا بد أن يكون فيهم من نفسه مضطربة فزعة، أي لا بد أن تقابلها حالة أخرى هي نقيض لها، وهي في تقديري حالة النفس المضطربة أو الفزعة، وهل هذه الحال مذكورة في القرآن؟

الجواب: نعم، فلقد قال تعالى عن المنافقين: (يَخْسِبُونَ كُلَّ صِيحَةٍ عَلَيْهِمْ، هُمْ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ، قَاتِلْهُمْ اللَّهُ أَلَيْ يُؤْفَكُونَ)، (المنافقون: 4)؛ ومثل هذا الحال منبئ عن اضطراب هائل يسكن نفوس هؤلاء وهم أحياء، وهو حال مستمر كلما كان ثمة فريق يحمل غير ما يحملون من عقائد وأفكار، فهم يحسبون همسهم عليهم في كل حال.

بل قال الله تعالى عن المؤمنين في حالة من حالات الصراع المريرة: (إِذْ جَاؤُكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا)، (الأحزاب: 10)، وهي بالغة الدلالة على اضطراب النفس، إذ اضطراب القلب دالٌّ من باب أولى على اضطراب النفس، كما سيأتي بيانه حين الحديث عن النفس المطمئنة والقلب المطمئن.

وفي مقابلة ساعة وفاة أصحاب النفس المطمئنة تأتي ساعة وفاة الكافرين، ويأتي ذكرها في القرآن، يقول الله تعالى: (وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ، أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ، الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ)، (الأنعام: 93)، وهذه الآية في تقديري أبلغ في مقابلة النفس المطمئنة في القرآن الكريم، ذلك أن النفس المطمئنة إنما

ورد ذكرها كبشرى للمؤمن حين الوفاة، فيقابلها ما في هذه الآية التي تذكر حال الكافر عند الوفاة، وهي دالة على اضطراب وفزع، إذ هي تتحدث عن سكرات موت الكافر، وعن بشرى الكافر بعذاب الهون، وهي تتضمن خطابا للكافر، بما يحمل في تقديري مضمون المقابلة التي أقصدها لما ورد في آية الفجر التي تتضمن خطابا للنفس المطمئنة عند الوفاة.

وورد ذكر النفس الأمانة بالسوء صريحا في سورة يوسف عليه السلام، وللمقابلة التي ذكرت مثيلا لها حين تحدثت عن النفس المطمئنة، يبدو أنه لا بد أن تكون ثمة نفس أمانة بالخير، وناهية عن الشر..

إن نهيها عن السوء هو ما يمكن أن يفهم من مضمون اللوم الذي ينبعث داخل النفس على الحرام أو على التقصير في الواجب، ذلك أن هذا اللوم يتضمن في الوقت ذاته الدعوة إلى الخير أو إلى مزيد منه؛ فلوم النفس على الشر يتضمن دعوتها إلى الخير، ولومها على التقصير في الخير يتضمن دعوة إلى المزيد منه، وهو ما يدخل في معنى النفس اللوامة ضرورة انسجام النفس مع ذاتها، إذ لا يُعقل أن تنبث معاني اللوم على الشر، دون توجُّه في النفس إلى الخير، أو الدعوة إليه على الأقل؛ ولا يُعقل أن تنبث معاني اللوم فيها على التقصير في الخير، دون توجُّه منها إلى حبّ المزيد من الخير، أو الدعوة إليه.

وإذا لم يصحّ هذا الفهم لمعنى اللوم في قوله تعالى: (ولا أقسم بالنفس اللوامة)، فالتقسيم المنطقي يقضي بضرورة مقابلة الأمر بالسوء الذي ينبعث من النفس، وهو الوارد في سورة يوسف، بالأمر بالخير الذي هو حالة طبيعية في الذات البشرية، يشهدها كلُّ منا من نفسه، وتشهد لها النصوص، التي منها أحاديث الهمّ بالحسنة، وسيأتي شرحها في بابها.

وأرجو أن ألفتَ نظر القارئ الكريم إلى أنني أنطلق في هذا الفهم لهذه الأحوال من الآيات نفسها، ومن شيءٍ آخر يرجع أيضا إلى الآيات، وهو أنها لم تقصد أبدا حصرَ أحوال النفس في ثلاثة، كما قد يبيّن في أول هذا البحث.

ومع ذلك، فلست أرى ما قد تعرّض له بعض الباحثين من توسيع لأحوال النفس البشرية حسب سياقات ذكرها في القرآن الكريم، حتى آوى بعضهم إلى اعتبار كثير من الآيات التي ذكرت فيها مفردة النفس تحمل تعبيراً عن أحوال لهذه النفس، وها هنا نقول ما يقوله الدكتور محمد عز الدين توفيق: «إن ورود كلمة: نفس في آية من الآيات، لا يكفي لاشتقاق حالة جديدة من أحوال النفس منها»⁽¹⁾.

ويظهر لي أن ثمة خطأً في استخراج بعض أحوال النفس من بعض الآيات، واعتبار أن ما ذكرته هذه الآيات دالٌّ بالضرورة على حالٍ من أحوال النفس..

ولا يصحّ اعتبار النفس السويّة والنفس الملهمة الوارد ذكرهما في قوله تعالى: (ونفسٍ وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها)، دليلاً على أن حالتين للنفس تسمّى إحداهما: النفس السويّة، والثانية: النفس الملهمة؛ ذلك أن الآيتين لم تقصدا تعداد أحوال للنفس، مرةً يبلغها الإنسان، فيكون من أهلها، ومرةً لا يبلغها، فلا يكون من أهلها، كشأن الأمارة واللوامة والمطمئنة؛ بل الآيتان تتحدثان عن الإنسان بعامة، فهي شاملة لإنسانية الإنسان، فالإنسان في أحواله كلها سوّيت نفسه جسداً قادراً على المسير في الحياة، وسوّيت ذاته نفساً قادرة على تحمّل الرسالة، والسير في الحياة؛ وكذلك الإنسان كل الإنسان في أحواله كلها ملهّم، بمعنى أنه أُلقيت إليه القُدراتُ في أن يكون فاجراً أو تقياً، وهذا ليس تعبيراً عن حالٍ من أحوال البشر، يتمثّل بها الإنسان مرةً، ولا يتمثّل

(1) التأسيس الإسلامي للدراسات النفسية، للدكتور محمد عز الدين توفيق، (84)، وأضيف هنا إلى أنني وإن كنت أخذت بكلام الدكتور توفيق في رفض إضافة حالة جديدة للنفس كلما ذكرت كلمة النفس في القرآن، فإنني لا آخذ بما يمكن أن يفهم من كلامه أن اعتبار ما يُذكر في القرآن من مادة ((النفس)) دالٌّ على أحوال فرعية لها، وذلك حين التوسّع، هذا ما يفهم من قوله مُتمماً كلامه الذي نقلته أعلاه: «إلا إذا توسّعنا في الأحوال الفرعية، وهي لا تنحصر»؛ وأقول: حتى لو توسّعنا في الأحوال الفرعية، فليس كل ذكرٍ للنفس في القرآن دالّاً على حالة للنفس ولو كانت فرعية، ذلك أن النفس في القرآن قد تعني الروح، وقد تعني الذات الجامعة للبدن والروح معاً، وكل هذا وارد في سياقات لا صلة لها بأحوال فرعية أو أصلية للنفس.

بها أخرى، أو يتمثل بها إنسانٌ دون آخر، وإنما هي حال الإنسان كإنسان، فلقد سَوَّاه الله جسدا ونفسا، وألهمه قدرات الفجور، مؤمنا وكافرا.

وعليه، فلا يصحّ اعتبار النفس الملهمة أو السويّة الوارد ذكرهما في الآيتين السالفتين، تعبيرا عن حالتين من حالات الإنسان، بل هما تعبير عن أحوال الإنسان كلها⁽¹⁾.

وعودةً إلى الأحوال الثلاثة للنفس البشرية..

فرغم كل هذا الذي مضى، فلن أُخصّص النفس المضطربة أو الفزعة التي تحدّثتُ عنها في فقراتٍ سابقة، لن أُخصّصها بالحديث في المبحث التالي، بل سأجعل حديثي مقتصرًا على النفس اللوامة والأمانة والمطمئنة، اكتفاءً بما ذكرتُ من حال النفس المضطربة في هذا المبحث، وذلك حين جعلتها مقابلةً للنفس المطمئنة، مستدلا بما استدلتُ به من

(1) يأتي كلامي هذا ردًا على الدكتور محمد عز الدين توفيق، الذي اعتبر النفس السويّة الملهمة الوارد ذكرها في قوله تعالى: (ونفسٍ وما سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) تعبيرا عن حالة تعترى النفس، يقول في كتابه: التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، (85): «ونحن نُؤثّر عند ذكر أحوال النفس في القرآن الكريم الاقتصارَ على التي جاء ذكرها فيه دون غيرها، وسنعمد خمسة مستويات: السويّة (الملهمة) والأمانة بالسوء، واللوامة والزكّية والمطمئنة (الراضية)».

ويواصل قائلا: «وواضحٌ أن وصفَ النفس بهذه الأوصاف المتقابلة لا يعني نفوسا متعدّدة، بل هي أحوالٌ تعترى كلّ نفسٍ على تفاوتٍ في غلبة حالٍ منها أو آخر»، وحينما جاء إلى تفصيل قوله في النفس حين تكون سويّةً ملهمةً، ابتدأ بقوله تعالى: (ونفسٍ وما سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)، والأغرب في كل ما يقول أنه حين شرح التسوية والإلهام، لم يخرج بحمل قوله عما بيّناه أعلاه إجمالا من أن النفس السوية والملهمة هي نفس الإنسان بعامة.

إنك تراه جعل السوية (الملهمة) حالا تكون النفس عليها، تعترىها وربما تغلبها حالٌ أخرى، ولقد بيّنا أعلاه أن النفس السوية (الملهمة) ليست تعبيرا عن حالٍ تعترى الإنسان، بل الإنسان في كلّ أحواله يسير ضمن النفس السويّة الملهمة.

هذا، ومضى شرحُ: (ونفسٍ وما سَوَّاهَا..). ببعض تفصيل في المبحث الثالث من الفصل الأول.

الآيات على وجود ذكر لها في القرآن؛ واكتفاءً بما أشرتُ إليه من وجودِ حال للنفس
تكون بما أمرتُ بالخير ناهيةً عن الشرِّ.

المبحث الخامس: الأحوال الثلاثة للنفس

لسنا أمام ثلاث نفوس، بل هي نفسٌ واحدة، لأن نفس الإنسان نفسٌ واحدة؛ وإنما الذي ورد في القرآن من ذكرٍ للنفس الأمانة واللوامة والمطمئنة، وما أفهمه مما ذكرته أن ثمة حالات أُخِرَ للنفس، منها النفس المضطربة؛ هو بيانٌ لأحوالٍ يمكن أن تصير إليها النفس البشرية الواحدة، إذ قد تكونُ النفس أمانةً، وقد تكونُ لواءً، وقد تكونُ مطمئنةً، وقد تكونُ مضطربةً؛ وقد بينا هذا الأمر بيانا لا نحتاج بعده إلى مزيد.

والأحوال الثلاثة للنفس معبرة عن الذات البشرية في حال سموها وفي حال سقوطها، وفي حال هي متجهة فيها للسموق، غير أنها مضطربةٌ ومتخوفةٌ من أثر المعاصي أو التقصير على ذاتها، أو من أثر اتهامها لذاتها رغم انطلاقها في طريق الله سبحانه وتعالى. وألحُ أن القرآن ذكر الأحوال الثلاث مرتبة ترتيبا ما، فذكر أولا النفس الأمانة، وذلك في سورة يوسف عليه السلام؛ وذكر ثانيا النفس اللوامة، وذلك في سورة القيامة؛ وذكر ثالثا النفس المطمئنة، وذلك في سورة الفجر؛ مما قد يحمل في تقديره هدفا تربويا مفاده: نخذير الإنسان أولا من وقوعه تحت أمر النفس بالسوء، فإذا ناله الحذر، أوجب عليه الشرع الا يفتتر بنفسه، بل دفعه إلى محاسبتها ولومها، حتى لو كانت صالحةً مُصغيةً لأمر الله تعالى؛ ثم هي ما إن تتمرس بلوم ذاتها، حتى تصفو الذات من كدر المعصية، فتنال مما وعدنا الله تعالى حال الطمأنينة، وذلك ببشرى بهذه الحال تأتيها عند الموت.

إن النفس الأمانة تجول وتصول في ظرف الحياة الدنيا، وكذلك النفس اللوامة؛ وإن من لم يُصغ إلى داعي الأمر بالسوء الوارد من ذات النفس الداخلية، نال قلبه صفاءً منع عنه الغرور، إذ الغرور هو من السوء الذي تأمر به النفس الأمانة؛ فإذا زال عنه الغرور، ولام نفسه على تقصيره وعلى ما سقط منه من سقطات، تفتت ما علق بنفسه وقلبه من

أسباب السوء، فجاءه الموت مطمئنا، يُقال له ساعته: (يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي، وَادْخُلِي جَنَّاتِي)، (الفجر: 27-30).

والذي يظهر من النصوص أن النفس أوتيت القدرة على الانطلاق إلى عالم السوء، كما أوتيت أحاسيس مهذبة لها نُفورٌ من السوء، كما قد أوتيت قدرةً على قهر السوء فيها؛ وهذا كله خاضع لمقدار صحوة القلب ورقابته، تلك التي قد تنهمر عليها دعوات السوء، فتستجيب لها، فتزول من النفس أحاسيس الصحوة أو تتقلص تقلصا يسمح للسوء بالانطلاق أكثر فأكثر، حتى يشبع القلب من سوء النفس، فلا يعرف معروفا ولا يُنكر منكرا إلا ما أُشربَه هواه؛ كما سيأتي في آخر الكتاب، إن شاء الله تعالى.

ولا بد أن أوكد قبل البدء بتفصيل الأحوال الثلاثة للنفس أن القرآن فرّق في التعبير حين وصف النفس بالأمانة، عما جعله من التعبير عن النفس اللوامة والمطمئنة، فحينما جاء لذكر الأمانة بالسوء، جعل صيغة هذه الصفة صيغة العموم، فقال: إن النفس لأمانة بالسوء، مستثنيا من هذا العموم من شملته رحمة الله، لتدل هذه الصيغة على شمول هذا الوصف لمعظم البشر..

وذلك بخلاف الصيغة التي استخدمها للصفتين الأخيرين، فغاية ما فيهما أن من النفوس نفوسا لوامةً ونفوسا مطمئنةً، مما يوحي بوقوع مجمل البشر تحت سيطرة النفس الأمانة، ولربما كان هذا دافعا للنفس إلى قيام حالة اللوم على السوء فيها، لتنال وصف اللوامة، فإن تنبّهت اطمأنت!

إن القرآن لا يتكلم كلمة، ولا يصوغ جملة، إلا انطوت كلماته وصياغاته على بدائع المعاني واللفتات.

هذا، و الأحوال النفسية غير الأخلاق النفسية، بل الحال النفسي يتضمن أخلاقا عديدة، فمن حالة نفسه الأمر بالسوء، مع الضعف عن مواجهة هذا الأمر، فخلقته هو كل ما ينشأ عن الأمر بالسوء، فربما يكون كذابا، وربما يكون ذاهب الحياء؛ وربما يكون

متزوع الرحمة فيقتل ويسرق، وربما يكون متزوع حبّ الخير، ومملوءا بحب الشر، فيُفسد بين الناس متّبعا كل ما يمكن أن يوصله من الوسائل المبرّرة لإلحاق الأذى بالناس.

وحالة النفس المطمئنة تنشأ عنها أخلاق عديدة، فمنها خلق السماحة وحبّ الخير والعدل، ومنها خلق الرحمة والحياء، وهكذا.

أما حالة النفس اللوامة، فينشأ عنها أخلاق عديدة، فاللوام لنفسه في الدنيا كثير التحول عن المنكر إلى المعروف في أبواب الأخلاق، لأنه لا يصبر على ما يقع منه من خلق سيء، فتراه يلوم نفسه، ويندم على ما مضى منه، فيلجأ إلى تغيير ما وقع منه؛ ثم هو كثير التطوير لأخلاقه الحسنة، نوعا وكما، لأنه دائما يلوم نفسه على التقصير.

وثمة حال تنشأ عن النفس اللوامة، هو حال المجاهدة، التي هي ثمرة للوم (بمستوياتها الثلاثة: التخطيط قبل الفعل، والمراقبة أثناءه، والمحاسبة بعده)⁽¹⁾.

غير أننا بعد هذا الإيجاز، مسوقون إلى التفصيل بما يتناسب وموضوعات كتابنا الذي نحن بصددده..

(1) النفس الأمارة بالسوء

هذه النفس الأمارة بالسوء تأمر من؟

الجواب: تأمر الكينونة الداخلية المؤهلة باتخاذ القرار الإرادي، وهي دائرة القلب، وهو ما جرت على بيانه الفصول الأخيرة من هذا الكتاب برمتها، إذ موضوعها الرئيسي هو ذلك التنافس أو التطارد بين القلب والنفس إلى أن يسيطر أحدهما على الآخر سيطرة تامة؛ وهو ما يفهم من كثير من السياقات القرآنية، وكذلك هو ما يفهم من كلام كثير من العلماء؛ وبالمناسبة، فقد فسّر الجرجاني في كتابه التعريفات النفس الأمارة بأنها التي

(1) التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، للدكتور محمد عز الدين توفيق، (89).

تأمر باللذات والشهوات، وتجذب القلب إلى الجهة السفلية؛ فهو مضمون أمرها،
وسياتي كلام الجرجاني بعد فقرات قريبة.

وقد ورد ذكر النفس الأمارّة في سورة يوسف عليه السلام في سياق كلام امرأة العزيز⁽¹⁾، حينما اعترفت بخلل نفسها وانفلاتها، وبأن الشرّ كان مقبلاً من جهتها إلى يوسف عليه السلام، وأنه كان من الصادقين.

والأمارّة صيغة مبالغة من الأمر، وهو ما يعني أن الأمر بالسوء هو مسلك النفس دائماً، إذ لم يقل سبحانه: وإن النفس لتأمر بالسوء، وإنما قال: (وإن النفس لأمارّة بالسوء إلا ما رحم ربي)؛ وأمرها بالسوء هو طلبها له، قال السمين الحلبي: «والأمر يقال باعتبار طلب الفعل»⁽²⁾.

فهي مُدبمةٌ لطلب السوء من صاحبها، لا تملّ الطلب؛ وهي تستخدم في طلبها السوءَ كافةً ما تملك من شهواتٍ تغري بها صاحبها، فصاحب الدعوة أي دعوة دائماً في حاجة إلى المغريات ذات الجاذبية لما يقول⁽³⁾، وإن إتيان هذه الآية في سياق قصة امرأة العزيز التي انطلقت بما تملك من جاذبية للسوء الذي تريده، مع ما تملكه من قدرتها على حماية ذاتها وحماية يوسف معها، إن وقع السوء منه؛ مع ما هنالك مما استغلته من شباب يوسف المتوقّد الناظر؛ إن إتيان هذه الآية في هذا السياق يؤكّد ما تقدر النفس عليه من جذب القلب لإخضاعه لذلك السوء القادم من فضائها الضّطرّم إلى سداجة القلب.

(1) يرى جماعة من العلماء أن القول بأن النفس أمارّة بالسوء هو من قول يوسف عليه السلام، وهو قول الزمخشري رحمه الله تعالى في تفسيره، واستظهر الأستاذ الإمام محمد الطاهر بن عاشور أنه من قول امرأة العزيز، وذكر قول الزمخشري مبتدءاً عند عرضه بصيغة التضعيف: وقيل؛ والصواب أنه من قول امرأة العزيز، إذ السياق يقتضيه؛ يُنظر تفسير التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (6-5/13).

(2) عمدة الحفاظ، للسمين الحلبي، (127/1).

(3) مع الالتفات إلى أن دعوة الحق تستخدم مغرياتٍ فحوها الحق والصدق، بخلاف دعوة

وهذا يملك دلالةً أخرى أيضاً، وهي كون التنظير في قراءة النفس في القرآن الكريم ليس تنظيراً مجرداً قادماً من عالم الخيال، بل هو ذو طابعٍ عملي، تنبّه عليه التجربة، وتثريه الأحداث، وليس من ثرّهات أفكار الخيالات الفلسفية، التي إن سبحت في فضاءٍ، فهي تسبح فيه بغير جناح من الواقع، بل هو منوحي عالم الأسرار سبحانه وتعالى.

هذا، والنفس الأمانة عند الغزالي هي التي «تركت الاعتراض، وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان»⁽¹⁾؛ هذا مع أن الغزالي ذكر قبل ذلك بقليل أن النفس التي يتحدّث عنها هي المذمومة، ولم يستبعد أن تكون النفس الأمانة في القرآن، هي ذاتها النفس المذمومة عند أهل التصوّف.

ذكر الإمام الغزالي رحمه الله تعالى أن وسيلة الشيطان إلى قلوب أولياء الله تعالى هي: «الشهوات المستكنة، وأن بقمعها تصبح النفس مطمئنة ظاهرة الشوكة في قصب خصمها..»⁽²⁾؛ وأحسب أن قمع الشهوات لا يراد به عند الغزالي كبتّها وانتراعها من النفس، فهذا ما لا يمكن أبداً، فهي مزيّنة في فطرة الإنسان كما قد بيّنت صفحات سابقة ليست بعيدة، وإنما الذي أفهمه من سياقات كلام الغزالي هو: قمع سيطرة الشهوات على قلب الإنسان، وتخليص القلب من اقتحامها له، وتخصّيته منها؛ أو بالأحرى: جعل النفس وشهواتها تحت هيمنة القلب، ليسمح للنفس بما يصحّ شرعاً الأخذ به منها، وبالتوازن المقصود شرعاً.

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (6/3)، مع الالتفات إلى إمكانية أن يكون في كلام الغزالي رحمه الله تعالى مزجٌ بين النفس والقلب، فهو يذكر النفس هنا، وسياق كلامه لا يقبل إلا أن يكون حديثه عن القلب، ذلك أن الذي يعترض على ما في النفس من دعوة إلى السوء، إنما هو القلب، صاحب القرار الإرادي عند الإنسان، غير أن الغزالي هنا جعل النفس هي التي تعترض، ونحن هنا نشير قضيباً طالما كُنّف كتابنا هذا الحديث فيها، وهي أن كتابنا هذا يقوم في شطرٍ كبير من مضمونه على التمييز الواضح بين النفس والقلب.

(2) المرجع نفسه، (383/1).

قال علي بن محمد الشريف الجرجاني في كتابه التعريفات: «النفس الأمارة: وهي التي تميل إلى الطبيعة البدنية، وتأمّر باللذات والشهوات الحسّية، وتجذب القلب إلى الجهة السفلية، فهي مأوى الشرور، ومنع الأخلاق الذميمة»⁽¹⁾.

والسوء الذي تأمر به النفس هو كل ما يدخل في باب انطلاق الشهوات دونما ضابط من الشرع، وكل ما يدخل في أهواء النفس الداعية إلى تأليه ذاتها على الإنسان، قال الله تعالى: (أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا)، (الفرقان: 43)؛ وهو مجمل ما بحثه المبحثان الأول والثاني من هذا الفصل، من مسائل تدور حول محتويات دائرة النفس، تلك التي تمثّل أماننا بالهوى والشهوات.

غير أني لا بد أن أشير إلى أن بعض أنواع السوء التي تدعو النفس والشيطان معا إليها، هو تحريم ما أحلّ الله، سواء على الذات أو على الناس، وهو ما يؤدي في غالب الأحيان إلى ردّ الفعل العكسي، المتمثّل بالانطلاق في عالم الشهوات دونما حدود أو توازن، لتصير الحياة بهيمية السلوك، عنفا وقتلا وإباحية؛ بل لتتجاوز البهيمية إلى ما فوق الإشباع المطلوب بهيميا!

وهل وجود طابع السوء والأمر به في النفس ضارٌّ بالإنسان؟

الجواب أنه لا يضير الإنسان شيئا، وإنما يأتيه الضرر من كونه ينصاع لما يصدر من أمرٍ بالسوء وتسويل به من جهة النفس، فيخضع لأهوائها، تاركاً مجاهدتها وتهديتها؛ فمجاهدة دعوات السوء هذه عملٌ صالحٌ يثاب عليه صاحبه، وسيأتي هذا تفصيلا في المبحث السابع من هذا الفصل، بمشيئة الله تعالى.

بل لقد تقرّر معنا في المبحث الأول من هذا الفصل أن الإنسان قد ينتصر على هواه، حتى يكون هواه تبعا لما جاء به محمد ﷺ، مما يعني أن النفس الأمارة ليست دائمة القدرة على الفاعلية، فهي موجودة عند معظم الناس، غير أنها مهذبّة عند بعضهم، أو هي غير

(1) التعريفات، لعلي بن محمد الجرجاني، (263).

موجودة أصلا عند بعض الناس، بسبب القدرة الهائلة التي بذلوها في صدّ الهوى النفسي، حتى تلاشى نهائيا.

إن مصيبة البشر مع النفس الأمّارة هي انسيانهم وراء دعواتها، وترك هذه الدعوات دونما رادعٍ من جهة القلب، حتى سيطرت أوامر السوء الصادرة عن النفس على القلب، فصار القلب ذاته حاملا لواء السوء، والله يعصمنا.

والمطلوب من الإنسان أن يوقظ أحاسيس نفسه اللائمة على السوء، لتتقلص شيئا فشيئا دعوات السوء فيها، والنفس اللائمة هي ما سنبحثها في الفقرة التالية إن شاء الله تعالى..

(2) النفس اللوامة

وللّومِ دِلالةٌ أيُّ دِلالةٍ، فاللومُ هو العتْبُ والعذلُ⁽¹⁾، والعتاب هو من رغب عن أمرٍ ولو أقلَّ رغبةً، مع محاورة بينه وبين من يعاتبه، فإذا كان التعاتب بين اثنين، فهو كما ذكرتُ، وإن كان حركة تدور في الذات الداخلية الإنسانية، يلمحُ الإنسانُ فيها ذاته، فيلومُها على ما كان منها، فحدّث ولا حرجٍ عن ذلك الصفاء العصبيّ على المعصية، فإن وقعت منه، دفعه هذا إلى تلك المحاورة، التي قد تأخذ شكلا من أشكال القسوة، بحسب نوع الشرّ الذي صدر، وبحسب صفاء النفس، وقوّة نفورها مما علقته به من المعصية؛ وإن كان الصادر خيرا، لم يكن من دور لتلك الحركة الداخلية إلا أن تتأبى الرضا بقليل الخير، وإن كان كثيرا، فما من كثير إلا وثمة أكثر منه.

وهي دِلالات نفسية تهذيبية تأديبية مُرشدة إلى أحسن الأحوال، طاردة لأصناف الغرور، مما يدعوننا إلى أن نقول: إن العلم بالنفس عند المسلمين وفي القرآن والسنة، هو وحده العلم الكامل الجامع بين صدق الحقيقة وسموّ الغاية.

(1) معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا، (222/5).

والنفس اللوامة عند الغزالي هي التي «لم يتم سكونها، ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية، ومعتضة عليها»⁽¹⁾، فهي على هذا تقوم بدور الحارس الصاحي، الذي ينفر من دعوات السوء، ويتوجس منها خيفةً، فيحذر منها، ويرقب حركاتها متخوفاً من سيطرة هذه الدعوات على الذات؛ قال الراغب الأصفهاني عن النفس اللوامة: «قيل: هي النفس التي اكتسبت بعض الفضيلة، فتلوم صاحبها إذا ارتكبت مكروها، فهي دون النفس المطمئنة»⁽²⁾.

وكان هذا اللوم يأتيها من جهة أثر القلب عليها، ذلك القلب الذي يتغذى دوماً بغذاء الحياة، وهو دوماً يأبى أسباب الموت والطبع والختم، فهو صاح متيقظ، ويرى القلب من جهته أن النفس تعاطت ما لا إقرار عليه من جهته، فيقوم يؤدي دوره في العتب والعدل، وهو ما تحدثت عنه آية القيامة؛ قال الجرجاني: «النفس اللوامة: وهي التي تنورت بنور القلب، قدر ما تنبهت به عن سينة الغفلة، كلما صدرت عنها سيئة بحكم جبلتها الظلمانية، أخذت تلوم نفسها وتنوب عنها»⁽³⁾.

قال الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور: «المراد: نفوس المؤمنين، ووصف اللوامة مبالغةً، لأنها تُكثّر لوم صاحبها على التقصير في التقوى والطاعة، وهذا اللوم هو المعبر عنه في الاصطلاح بالمحاسبة، ولومها يكون بتفكيرها وحديثها النفسي، قال الحسن: «ما يرى المؤمن إلا يلوم نفسه على ما فات ويندم، يلوم نفسه على الشر لم فعله؟ وعلى الخير لم لم يستكثر منه»، فهذه نفوس خيرة حقيقةً أن تشرف بالقسم بها، وما كان يوم القيامة إلا لكرامتها؛ والمراد: اللوامة في الدنيا لوما تنشأ عنه التوبة والتقوى، وليس

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (6/3).

(2) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (751)، وعمدة الحفاظ، للسمين الحلبي، (59/4).

(3) التعريفات، لعلي بن محمد الجرجاني، (263).

المراد لَوْمَ الآخرة⁽¹⁾، إنه نمط من لَوْمِ النفس على تقصير في خير، أو فعلٍ لشرٍّ، وليس الأمر متوقفاً عند هذه الرؤية..

فلقد نحا الحسن البصري نحو آخر أيضاً، قوامه: مراقبة النفس ومحاسبتها على نيتها في فعل الخير الذي تفعله، بخلاف ما يفعله الفاجر الذي يطفح فجورا، ويجري بفجوره دهورا، ويعصي كثيرا، ثم يبدو حَبورا؛ يقول الحسن البصري رضي الله عنه: «إن المؤمن والله ما تراه إلا يلوم نفسه، ما أردتُ بكلمتي؟ ما أردتُ بأكلتي؟ ما أردتُ بحديث نفسي؟ وإن الفاجر يمضي قُدُما، ما يعاتب نفسه⁽²⁾».

إن مثل هذه الحاسبة القائمة على مراقبة النفس، من أهم ما تدعو إليه التربية الإسلامية، ولهذا بلغت النفس اللوامة المقام السامي عند الله تعالى، قال الشهيد سيد قطب رحمه الله: «فهذه النفس اللوامة المتيقظة التقية الخائفة المتوجسة، التي تحاسب نفسها، وتتلفت حولها، وتتبين حقيقة هواها، وتحذر خداع ذاتها، هي النفس الكريمة على الله، حتى ليذكرها مع القيامة؛ ثم هي الصورة المقابلة للنفس الفاجرة، نفس الإنسان الذي يريد أن يَفْجُرَ ويمضي قُدُما في الفجور، والذي يكذب ويتولى، ويذهب إلى أهله يتمطى، دون حسابٍ لنفسه، ودون تلومٍ ولا تخرجٍ ولا مبالاة⁽³⁾».

ولتفسيرها نحو ثالث أيضاً، يتأسس على أن هذا اللوم لا يكون في الدنيا، بل في الآخرة، حيث يتمنى المسلم أنه لو كان قد أكثر في فعل الخير مما صدر منه، ويتمنى الكافر لو كان مسلما، قال السمين الحلبي: «قيل: هي كل نفس مؤمنة كانت أو كافرة، أما المؤمنة، فتلوم نفسها على عدم ازدياد الخير الذي عملته، وأما الكافرة فتلوم نفسها إذ لم تكن آمنت⁽⁴⁾؛ والسعيد من كان لومُه هذا في الدنيا، فدعاه إلى التوبة والأوبة؛

(1) التحرير والتنوير، للإمام الطاهر بن عاشور، (338/29-339).

(2) عن: في ظلال القرآن، للشهيد سيد قطب، (3768/6).

(3) المرجع نفسه، (3768/6).

(4) عمدة الحفاظ، للسمين الحلبي، (59/4).

والشقي من كان لومُه على سوء نفسه في الآخرة؛ وثمة ناسٌ ليسوا بأشقياء، يلومون أنفسهم في الآخرة على عدم الاستزادة في الدنيا من الخير أكثر مما قد تحصل منهم، كما نقلته عن السمين الحلبي.

وهناك من ينحو نحو رابعا في التعريف بالنفس اللوامة، فقد نقل الراغب الأصفهاني قولاً آخر فقال: «وقيل: بل هي النفس التي قد اطمأنت في ذاتها، وترشحت لتأديب غيرها، فهي فوق النفس المطمئنة»⁽¹⁾؛ وهذا تنبيه حسن على ذلك الدور الملقى على المسلم نحو الناس، إذ تقوم نفسه بلوم الآخرين على تقصيرهم، بعد أن تكون هذه النفس قد أخذت قسطاً كافياً من الطمأنينة إذ اتبعت ما يحب الله تعالى.

إن الحالة الطبيعية لنفس المؤمن في الحياة الدنيا هي اللوم بالمعاني التي تقدّم شرحها، ولا تناقض بين هذا وبين وصفها بالطمأنينة، فهي مطمئنة لوعدها الله، عارفة بنصره، واثقة بقدرات دينه، وهي في عالم الصراعات لا تنهزم، إذ كيف ينهزم المطمئن؟ وبعد كل ذلك، فهي تتلقى البشرى ساعة الموت بالجنة.

(3) النفس المطمئنة

إن أسمى حالات النفس أن تكون في مرتبة الطمأنينة، فإذا بلغت نفسٌ ما، فلترسل جيوشها وما آتاها الله تعالى من الطاقة لتحفظ لذاتها هذه المرتبة، فلا تتزل عنها أبداً.

إن الطمأنينة مزيج حلو المذاق، يجمع بين طيب النفس وثباتها وعدم انزعاجها، وبين أنسها وأمنها واستراحتها، وهي حاصلة نتيجة الالتزام بالأمر الإلهي ظاهراً وباطناً.

ولقد رد ذكر النفس المطمئنة في القرآن مرةً واحدةً في سورة الفجر، وكأنه يُنبئ عن نهاية يومٍ مبدوءٍ بفجرٍ الترغيب بالاعتراف من نفحات الليالي العشر، والشفع والوتر، والليل إذا يسري، لتحتل النفس الثبات في عالمٍ يكتظُّ برائحة الطغيان، متمثلاً بثمود

(1) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (751)، وعمدة الحفاظ، للسمين الحلبي، (59/4).

وعادٍ وفرعونَ ذي الأوتاد، أولئك الذين اسودّت الدنيا بألوان فسادهم، مما أدّى إلى تغيير قيم الناس، فحسبوا كرامة الرحمن في مالٍ وثناءٍ، لتفجؤهم حقيقة الأمر أنهم يأكلون المال بلا حساب، ويُحبّونه بلا حدود، ويتمثّل جلال الهيبة والوقار بمجيء الله ومجيء الملائكة ليوم الحساب، فيذهب كل ألك الطغاة إلى الجحيم، فيما يذكره الله من شدّة العذاب وأثقال القيود التي تلتفّ موثقةً من انصاعوا لنفوسهم الأمانة ولطغيان الطغاة؛ إنه يومٌ حافلٌ بالصراع المرير، الذي لم يبدأه الصالحون، بل هم كانوا ضحيّته، لأن البادئ فرعونٌ وشياطين المال؛ إنه يوم صراع طويل ومرير، لأنه يوم الحياة كلها، بدأت بالفجر، لينتهي نهار الحياة، وغبار المعركة لا يزال على الحدود والجبين، ليستقبل الله تعالى أولئك الذين رضوا بالله ورضي بهم الله، في تلك الاحتفالية الربانية الجليلة، (يا أيّها النفس المطمئنة، ارجعي إلى ربك راضيةً مرضيةً، فادخلي في عبادي وادخلي جنّتي).

لقد جاء على أثر هذه الأثقال والقيود والهبطات الطغيانية خطابُ التطمين، يقول لمستحقّه، وهي تلك النفس التي بلغت مرتبته: ارجعي إلى ربك راضيةً مرضيةً، فكأنّهما غابت غيبةً تُحرّك الأشواق، وتبعث إلى الحنين، فيأتيها الخطاب الذي يبادلها شوقاً بشوق، لترجع إلى ربها، لا لتأتي إلى ربّها؛ وشتان بين من يرجع وبين من يأتي، وإن كانت حركة الإقبال على الله واحدةً في الرجوع وفي الإتيان إليه، غير أن الراجع هو من كان هناك، فغاب ثمّ أب، أما الآتي، فلا يتضمّن إتيانه أنه كان هناك..

ارجعي إلى ربك راضيةً مرضيةً، على تلك التبادلية التي رأيتَ صنفها في الدعوة إلى الرجوع؛ وأبواب الجنة تتفتح وكأنّ لها ذراعين يمتدّان معبرين عن كل ذلك الحنين، ليقول لها خطاب التطمين: (فادخلي في عبادي وادخلي جنّتي).

ولن نقبل أبداً أن نجرد كلماتنا من تلك النبضات العاطفية، ومن كل تلك الأشواق النفسية، بحجة أن البحث العلمي لا يعرفها، فإن كان لا يعرفها، فهو قصور فيه، علينا أن نُبلّغه إياها!

هذه هي المرة الوحيدة الفريدة التي جاء فيها ذكر النفس المطمئنة في القرآن، بخلاف تلك الكثرة النسبية لمرات ورود ذكر القلوب المطمئنة، فلقد ورد ذكرها مراتٍ عديدة؛ وبخلاف تلك الكثرة النسبية أيضا التي ورد فيها ذكر السكينة، المذكورة في القرآن الكريم مراتٍ عديدة.

وعليه، فلا بد من تفصيل الكلام حول معنى طمأنينة النفس، ومدى حصولها في الحياة قبل الممات، وأنه قليلٌ نسبيا، وفي كثرة حصول طمأنينة القلب قياسا بحصولها للنفس وتفسير ذلك؛ ولا بد من التفريق بين السكينة والطمأنينة.

فالطمأنينة في أصل معناها اللغوي آتية من السكون، يقال: طامتُ منه: سكنتُ⁽¹⁾، والموضع المطمئن هو المنخفض⁽²⁾، وكأنه اختير للمعاني النفسية لمواجهة حالة الاضطراب وعدم الاستقرار، التي من شأنها أن تزيل من القلب راحته، فيحتاج إلى ما يُسكِّنُها، فاختر لهذا التسكين وصف الطمأنينة؛ ويُحتاج إلى ما يجعلها تستقر بأمنٍ وسلام، فاختر لها وصفٌ يتضمن معنى الاستقرار، وهو التطمين على معنى الانخفاض الذي ذكرته، إذ المنخفض من الأرض هو المستقر الذي لا تعبت به الهزات؛ من هنا جاء وصف الطمأنينة ليجمع في ذاته السكون والاستقرار..

غير أن الطمأنينة لم تتوقف عند هذا الحد من المعنى، بل نالت معنى إضافيا يتضمن الإحساس بالراحة والأمن والأنس؛ ولعله من هنا قال الفيروزآبادي في بصائره: «الطمأنينة سكونٌ آمنٌ فيه استراحة نفسٍ»⁽³⁾، ومثله أو قريبٌ منه تعبير الإمام ابن عاشور القائل: «والاطمئنان مجازٌ في طيب النفس»⁽⁴⁾، وكأن سكون القلب واستقراره لا يكونان إلا براحتة وأمنه وأنسه وطيبه، فنالت طمأنينة القلب هذا التوسيع كله..

(1) معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس، (422/3).

(2) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد الفيومي، (13/2).

(3) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروزآبادي، (517/3).

(4) التحرير والتنوير، للشيخ ابن عاشور، (343/30).

على ضوء هذا الذي مضى، فقد بدا لي أن الراغب الأصفهاني في قوله: «الطمأنينة والاطمئنان: السكون بعد الانزعاج»⁽¹⁾، والشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور في قوله: «والمطمئنة: اسم فاعل من اطمأن، إذا كان هادئاً غير مضطرب ولا متزعج»⁽²⁾، بدا لي أن هذين القولين للإمامين الجليلين، جاءا ملتزمين بأصل المعنى اللغوي لمادة: طمن، دون أن ينظرا إلى ما طرأ عليه من التوسع الذي أشرت إليه، رغم أن الإمام ابن عاشور هو نفسه من شارك في بيان معنى الطمأنينة، على الوجه الذي يتضمن بعض ذلك التوسع المشار إليه، وذلك في قوله الذي نقلته عنه قبل قليل: «والاطمئنان مجاز في طيب النفس».

ويظهر لي أن المعنى الذي ذهب إليه ابن عاشور في أحد شرحيه للطمأنينة، وكذا المعنى الذي ذهب إليه الراغب، هو المقارب جدا لمعنى السكينة، ذلك الوارد في القرآن مرات عديدة، تلك التي فسّر العلامة أحمد بن فارس بن زكريا جذرها اللغوي سَكَنَ بقوله إنه: «يدلّ على خلاف الاضطراب والحركة»⁽³⁾.

إنني أستطيع أن أعرف الطمأنينة على ما مضى بأها: «سكون وأمن وراحة وأنس معا»، فلا طمأنينة إذا خلت النفس أو القلب من أحد هذه المعاني.

هذا، ورغم أننا نتحدث عن النفس المطمئنة لا عن القلوب المطمئنة، غير أننا ونحن في رحلة بيان معنى الطمأنينة، دونما تقييد لها بما يجعلها حالة للنفس دون القلب، فلا بد أن ننقل حديثا للشهيد الأستاذ سيد قطب في تفسير قوله تعالى: (الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)، (الرعد: 28)، إذ له فيها كلام رخي ندي جامع لأوصاف القلوب المطمئنة، من أجل أن نزداد تعرّفا من خلال وصف القلوب المطمئنة على فكرة الطمأنينة ذاتها؛ يقول الأستاذ سيد قطب رحمه الله تعالى في وصف هذه

(1) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (524)، وعمدة الحفاظ، للسمين الحلبي، (481/2).

(2) التحرير والتنوير، للإمام الطاهر بن عاشور، (342/30).

(3) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، (88/3).

القلوب المطمئنة: «تطمئن بإحساسها بالصلة بالله، والأنس بجواره، والأمن في جانبه وفي حماه،... ذلك الاطمئنان في قلوب المؤمنين حقيقة عميقة، يعرفها الذين خالطت بشاشة الإيمان قلوبهم، فاتصلت بالله، يعرفونها ولا يملكون بالكلمات أن ينقلوها إلى الآخرين الذين لم يعرفوها، لأنها لا تُنقل بالكلمات، إنما تسري في القلب فيستروحها ويهش لها، ويندى بها، ويستريح إليها، ويستشعر الطمأنينة والسلام..»⁽¹⁾.

إنك أمام كلمات الأستاذ سيد قطب رحمة الله عليه، تكتشف في كيانه طمأنينة غامرة، قد لا تستطيع تصوّر فحواها في ذاتك، غير أن كلماته تُنبئ أنه كان يعيشها، ذلك الساعي مبتسماً إلى حبل المشنقة!

وعودةً إلى النفس المطمئنة، لأواصل حديثي بشأهما، ولأضع حديثي إلى جوار حديث الشهيد سيد، فلعلّ الجوار الحسن يصلحُه..

فالنفس المطمئنة عند الغزالي هي النفس التي «سكنت تحت الأمر، وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات»⁽²⁾، وهذا من الغزالي بيان لسبب اضطرابها قبل نيلها للطمأنينة، وأن هذا السبب هو تعاطيها للشهوات، مما جعل النفس المطمئنة عنده تلك التي تعارض الشهوات، وكأن الشهوات مصدر قلقها، فلا بد لها من معارضة الشهوات لتنال مرتبة الطمأنينة؛ وإنما تحصل النفس على مرتبة الطمأنينة هذه، لأن هداية القلب أثرت عليها، وصرفت عنها تأثير الأهواء والشهوات والوساوس الباعثة على الاضطراب والخلخلة والاهتزاز.

وفي بيان تأثير القلب في النفس، مما يؤدّي إلى بلوغها مرتبة الطمأنينة، في بيان هذا التأثير يقول علي بن محمد الشريف الجرجاني في كتابه التعريفات: «النفس المطمئنة: وهي التي تمّ تنويرها بنور القلب، حتى انخلعت عن صفاتها الذميمة، وتخلقت بالأخلاق

(1) في ظلال القرآن، للشهيد سيد قطب، (2060/4).

(2) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (6/3).

الحميدة⁽¹⁾؛ إن قيام القلب بدوره المراقب لحركة النفس يوصل النفس إلى الطمأنينة، ويمنع عنها أسباب الاضطراب والانزعاج، لأنه يحول دون سيطرة الوسوس والشهوات عليها.

وآية الفجر تتحدّث عن النفس المطمئنة عند الوفاة، وليس عن القلوب المطمئنة عند الوفاة؛ غير أن حديثها عن النفس المطمئنة يشمل القلب، مما يعني أنه مطمئنٌ أيضاً، فالنفس هي الدائرة الشاملة للدوائر الأصغر منها، ومن هذه الدوائر دائرة القلب، فيكون الحديث عن النفس هنا حديثاً عن القلب؛ خاصةً أنه حديث عن صفاتها المخالف لطبيعتها الكدر، فكان صفاؤها مع وجود أسباب الكدر دليل صفاة القلب ذاته، الذي هو في الأصل صافٍ على فطرة السلامة الأولى، كما سيأتي قريباً إن شاء الله تعالى.

وطمأنينة النفس الوارد ذكرها في آية الفجر، مقصودٌ بها حالة المؤمن الذي بلغ هذه المرتبة، وهذا البلاغ القرآني في سورة الفجر يحصر هذه البشرية بساعة الموت فحسب، دون أن تنال منه الحياة في ظرفها شيئاً منه، ويدل على هذا الانحصار بساعة الوفاة أمران اثنان:

الأول: نظم الآية الذي يوحي بأن نداء النفس المطمئنة يكون عند الموت، فقد قال سبحانه فيها: يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي، وَادْخُلِي جَنَّاتِي، (الفجر: 27-30)، فهو سبحانه يقول لها: ارجعي إلى ربك، ويقول: فادخلي في عبادي، ويقول: وادخلي جنتي؛ إن هذا النظم يوحي بذاته أن هذا الخطاب مخصوص بحالة الوفاة وما بعدها.

الأمر الثاني: ما ورد من قول الحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى في تفسيره من تأكيد لهذا التخصيص بساعة الوفاة وما بعدها، فقد قال: «وهذا يقال لها عند الاحتضار، وفي يوم القيامة أيضاً، كما أن الملائكة يبشرون المؤمن عند احتضاره وعند قيامه من قبره»⁽²⁾،

(1) التعريفات، لعلي بن محمد الجرجاني، (263).

(2) تفسير القرآن العظيم، للحافظ ابن كثير، (370/8).

وروى الطبري عن سعيد بن جبير قال: قرأ رجل عند رسول الله ﷺ: (يا أيتها النفس المطمئنة، ارجعي إلى ربك راضية مرضية)، فقال أبو بكر: ما أحسنَ هذا! فقال النبي ﷺ: (أما إن الملك سيقولها لك عند الموت)⁽¹⁾، وذكر ابن كثير روايتين لهذا الحديث، ثم قال بعد أن ساق إسناد الطبري لهذه الرواية: «وهذا مرسلٌ حسن»⁽²⁾.

هكذا فسرها ابن كثير، وهذا ما يدلُّ على أن وصف النفس بالمطمئنة هو وصفٌ للنفس المؤمنة الصادقة في إيمانها والتزامها، وتكون البشرية بهذا الوصف عند الموت فحسب، وهو يعني أن المؤمن يشرفُ في تلك الساعة التي يخرج بها من الأهل والمال والولد بتلك البشرية، وكأن البشرية تقول له: إنك ستلقى ما هو خيرٌ لك من الدنيا والمال والأهل والولد، فلا تبتس بما تفقد من كل ذلك، لأنك ستدخل في رحاب الله، وفي عباد الله، وفي جنة الله.

غير أبي أطرح سؤالاً: إذا كانت الآية تتحدث عن خطاب بشري للمؤمن ساعة موته، فتناديه هذا النداء العلوي الذي يرفل بمعاني الحنان والرحمة الإلهية؛ إذا كان ذلك كذلك، فهل طمأنينة النفس على هذا محصورة في ساعة الوفاة، وهل هي غير ممكنة في ظرف الحياة؟

الذي أراه والله تعالى أعلم أن الأمر ليس كذلك، إذ يمكن أن تكون نفس المؤمن مطمئنة في الدنيا، ولكن على نُدرَةٍ في تحقُّق هذه الطمأنينة النفسية، ندرَةٍ نسبية في عدد النفوس، وندرة نسبية في المساحة الزمنية التي تبلغ فيها نفسٌ ما حالة الطمأنينة؛ وأرجو أن يتبته القارئ أننا نتكلم هنا عن النفس وليس عن القلب..

ذلك أن طمأنينة النفس تعني فيما تعني: زوال أسباب المخاوف مع حصول الأُنس والظفر بطيب النفس، وبتعبير الفيروزآبادي في تعريف الطمأنينة أهما: «سكونٌ آمنٌ فيه

(1) ذكره الحافظ ابن كثير في تفسيره، (8/370)، وهو كذلك في كتاب التحرير والتنوير، للإمام الطاهر بن عاشور، (30/342).

(2) تفسير القرآن العظيم، للحافظ ابن كثير، (8/371).

استراحةٍ نفسٍ»⁽¹⁾، وليس هذا من شأن النفس في الغالب، إذ إن هجمات المخاوف والشيطان على ساحة النفس كثيرة النجاح، وهي أكثر مقدرة على النجاح في مواجهة النفس من نجاحها في هجماتها على القلب، فالنفس مكان هذه المخاوف أصلاً، تلك التي يساعد فيها امتلاؤها بالوساوس والأهواء والشهوات، وبسبب عدم حصول النفس على ما يؤدي إلى زوال أهوائها وشهواتها، فهي لا تطمئن؛ وبسبب كثرة وساوسها فهي لا تستريح..

وهذه المعاني تسمح لمزيد من المخاوف أن تقتحم ساحتها، لتمنع الطمأنينة عنها؛ وإنما يأتيها خطاب التطمين ساعة الموت، حينما تنصرف هذه الأخلاط عن التأثير بالنفس، وكأن ذلك حاصل بسبب ما يكون عليه المؤمن من حال رؤية مكانه في رحمة الله سبحانه، فلا يبقى للأخلاط مكان، عطاءً من ربك سبحانه لأولي الهدى؛ وهذا بخلاف القلب، فصفاءه من هذه الأهواء والشهوات والوساوس، وهو ممكن في الدنيا، يمنع قدرة المخاوف من اقتحام دائرتها إذا كان القلب صاحياً، فتحصل الطمأنينة في القلب بكثرة.

والأخلاط تلاحق الإنسان في حياته مؤمناً كان أو غير مؤمن، وربما يلاحق المؤمن منها بعض ما لا يلاحق الكافر في بعض الأزمان!

أفلسنا نقول: إننا مطمئنون لنصر الله تعالى رغم عظيم قوة الأعداء، وخبث مكرهم، الذي وصفه الله تعالى بقوله: (وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ)، (إبراهيم: 46)؛ ألسنا نقول هذا الكلام، ثم تختلط في الذات الداخلية لكثير منا أحاديث السؤال: كيف يكون ذلك؟ وحينما نرى إعداد الكافرين وعظيم مكرهم وكيدهم، وخبث نواياهم وتصريحاتهم، التي تعلن كل يوم أنهم سيقضون على أهل الحق، وأنهم يعقدون المؤتمرات والاتفاقيات والتحالفات لذلك، مع ما هنالك من تحايل الحكومات وسكون الشعوب، أليس كل ذلك وغيره يخطر ببال الكثير منا، فإذا قلت: إن الله ناصر دينه، قالوا: نعلم هذا، فترى العلم يغدو في جهة، والمخاوف المثبّطة المنزلّة تسرح في مكان!

(1) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروزآبادي، (3/517).

أرأيت، إنك تعلم بقلبك يقينا أنك لو سُجنتَ أو قُتلتَ، فأنتَ على خيرٍ عظيمٍ،
غير أن نفسك تجادلك عن الولد والمال والراحة، ويقع ذلك التجاذب والتطارد بين ما
في النفس من المخاوف، وبين ما في القلب من اليقين، فالذي يكون أقوى، هو الغالب
أخيرا!

إن النفس تكون في غاية الخوف، والقلب يكون في غاية الطمأنينة، فالنفس تخاف
من المحن، والقلب يطمئن في المحن وفي سواها، بل يُسمَّى المحنة منحةً، ليوافق بذلك ما
يقفز في النفس من أسباب الخوف والاضطراب.

إن قلوبنا ذاتُ يقين بنصر الله تعالى، غير أن وساوس الشيطان التي تتخالط مع
وساوس النفس، تقوم في النفوس لا في القلوب، وتُلقي إلقاءها التي من الممكن أن
تفتح القلوب ذاتها؛ وهذا التفريق بين القلب والنفس هو ما ذكرتُ شواهدة في تمهيد
هذا الفصل، وسيأتي بعضها أثناءه وأثناء الفصلين المقبلين.

أوليس هذا يُذكرنا بقصة عبد الله بن راحة حين اضطرب إقباله يوم مؤتة، ورأى في
نفسه ميلا إلى الدنيا، فقفز ما كان في قلبه من اليقين بالله تعالى، ومن إيثار الآخرة على
الدنيا، وحاطب ذاته:

أقسمتُ يا نفسُ لتترلّته لتترلّته أو لتكرهه
قد أجلبَ الناسُ وشدّوا الرّته مالي أراكِ تكـرهين الجنّـه

إنه ها هنا صارَع أهواء نفسه المضطربة، ييقين نفسه قلبه المطمئن.

من هنا نقول: إن النفس المطمئنة عزيزة الوجود في ظرف الحياة، وأما القلوب
المطمئنة، فهي كثيرة الوجود.

إن هذا يعني أن وصف النفس بالمطمئنة حاصل غالباً ساعة الموت، إذ برحمة الله وعظائه تكون هذه المخاوف قد ماتت، وتكون الوسواس قد تلاشت، ولا قدرة لعدوِّ إنسي أو شيطاني على ولوج النفس المطمئنة ساعة الوفاة..

مع بقاء إمكان حصول مثل ذلك مع ندرة من الناس في الحياة الدنيا، ممن ذكرناهم عند حديثنا عن الهوى، وذكرنا أنهم نجحوا في تطويع هواهم لصالح الهدى، غير أنهم يبقون قليلين، ولعله لذلك لم يأت في القرآن ذكرٌ للنفس المطمئنة إلا مرةً واحدةً، توصف بها النفس المستحقة لهذا المقام الشريف عند الوفاة، فذكرها منسوبة إلى النفس مرةً واحدةً يوحي بندرة حدوثها في الواقع، كندرة المرة الواحدة أمام المرات الكثيرة، والله تعالى أعلم.

(4) السكون والطمأنينة بين النفس والقلب

قرأ القارئ الكريم أن الطمأنينة كثيرة في القلب قليلة في النفس، ذلك أن فحواها هو ظفر الإنسان بمطلوبه من الأُنس بالراحة، مع الأمن وطيب النفس، وهذا كثيرٌ حصوله في القلوب المؤمنة، وهو أقل منه في النفوس المؤمنة، المليئة على ما ذكرتُ في الفقرة السابقة بأسباب المخاوف أهواءً وشهواتٍ ووسواس، والتي تستثيرها أسباب مخاوف الحياة وصراعاتها أكثر من قدرة هذه الأسباب على استثارة مخاوف القلب.

وإذا كان القرآن لم ينسب الطمأنينة إلى النفس إلا مرةً واحدةً في سورة الفجر، وهي الآتية ببشرى المؤمن ساعة الموت، على ما مضى شرحه في الفقرة السابقة؛ ففيه آيات عديدة تنسب الطمأنينة إلى القلب في الحياة الدنيا، كقوله تعالى: (وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ)، (آل عمران: 126)، وكقوله سبحانه: (الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)، (الرعد: 28)؛ وهذا واقع في الدنيا، بل بعضه واقع في صراعاتها.

والطمأنينة إذن حاصلة في القلوب حصولَ كثرة في الدنيا، إذا ما قورن الأمر بطمأنينة النفوس، تلك التي لا تحصل إلا على الندرة على النحو الذي شرحناه.

والطمأنينة الواردة في النصوص، آتية بعد سكون القلب وهدوئه رغم هجمة المخاوف عليه، وحالة الهدوء تلك الحاصلة بسكون القلب تسمى السكينة، فالسكينة تكون في البداية مجابهة حالة الفزع والاضطراب، والطمأنينة حاصلة بعدها، منبئيةً عليها، وفيها معنى الأمن والطيب والراحة والأنس الذي مضى شرحه، وهو ما أذكره من كلام الحافظ ابن قيم الجوزية في مدارج السالكين، غير أن الكتاب ليس بين يدي الآن حتى أدقق في النقل، وحتى أعزوا إلى الصفحات.

أي أن هنالك ثلاثة أحوال للقلب، على ما فهمته من كلام ابن القيم، وهي:

الحال الأوّل: هجوم المخاوف بأسبابها عليه، والإنسان يحتاج هنا إلى ما يسكن روعه ومخاوفه، لتحصل له بذلك الحال الثانية، وهي:

الحال الثانية: سكون قلبه بعد زوال تأثير المخاوف وأسبابها، وهذه هي السكينة، وتدعم اللغة هذا المعنى، يقول الإمام اللغوي أحمد بن فارس بن زكريا عن الجذر اللغوي سكن: «يدلّ على خلاف الاضطراب والحركة»⁽¹⁾؛ فالسكون يأتي بعد هذا الاضطراب، فإذا زال الاضطراب، حصل السكون، فصاحبه الآن في سكينة، غير أن حالة أعلى من هذه السكينة تحصل بعدها، وهي التي أذكرها في:

الحال الثالثة: وهي ظفر الإنسان بمطلوبه من الأنس بالراحة والتلذذ بها، وهي ذاتها حالة الطمأنينة، وهي التي قال عنها الفيروزآبادي في بصائره: «الطمأنينة سكونٌ آمنٌ فيه استراحة نفس»⁽²⁾.

وعودةً إلى طمأنينة النفس..

(1) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، (88/3).

(2) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروزآبادي، (517/3).

إن حالة طمأنينة النفس هنا تعني أن القلب نجح في التأثير على النفس، بتقليص دواعي الشهوة والهوى فيها، إلى درجة التلاشي؛ من هنا جاء وصف النفس بالطمئنة شاملاً بمعناه للقلب، بطريق اللزوم، إذ لا يمكن أن تكون النفس مطمئنة دون أن يكون القلب كذلك؛ فحصول النفس على مرتبة الطمأنينة، رغم أن ذاتها مملوءة بالشهوات والأهواء والوسوس بأصل خَلَقْتَهَا، يحمل في طَيَّاتِهِ معنى مفادُهُ أن القلب الخالص في أصل خَلَقْتِهِ من هذه الشهوات والأهواء والوسوس مطمئن من باب أولى؛ وهذا يجعل الطمأنينة المبشر بها للنفوس المؤمنة ساعة الموت، شاملةً للقلوب المؤمنة أيضاً..

وهل ثمة تلازمٌ مضطربٌ بين طمأنينة القلب وطمأنينة النفس؟ الجواب: لا، فلربما كان القلب مطمئناً، مع بقاء النفس تتجاذبها الأخطا المزلزلة، إذ أصل خَلَقْتَهَا تسمح بذلك؛ لكن، كما قلنا: إن طمأنينة النفس يلزم منها طمأنينة القلب، كما تمَّ شرحُهُ؛ وهو نجاح للقلب في جعل مضمون النفس مضمونَ إيمان واهتداء، وفي طرد القلب لأهواء النفس ووسوسها من السيطرة عليها.

وهل يُحسّ المؤمن بطمأنينة القلب في الحياة الدنيا، وهو تتلاطمه أمواج المحن، وتدبيرات العدو، وقلة ذات اليد؟

الجواب: نعم، فلقد ذكر الله تعالى الطمأنينة منسوبة إلى قلوب أهل الإيمان، حتى في أشدّ الأحوال، وفي مثل ذلك يقول الله تعالى: (إِذِ اسْتَعِيْثُوْنَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ اَنْسِيْ مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِنْ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِيْنَ، وَمَا جَعَلَهُ اللّٰهُ اِلَّا بُشْرٰى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوْبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ اِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ)، (الأنفال: 9-10)، وواضح من السياق أن معركة بدر في طريقها إلى الاشتعال، فالجوّ جوّ حرب تكادُ تُنشب أظفارها، وهي تُطلّ بقرنها الجارح؛ إن طمأنينة القلب هنا قد وردت في محلّها الذي ينتظرها؛ وهو المحلّ الذي من شأن مثله أن يبعث الاضطراب في القلوب حتّى تبلغ الحناجر، فكانت البشري أن اضطراب القلوب لن يقع، وشملت القلوب ساعتها أنسام الطمأنينة.

إن ساعة المعركة هي الساعة التي تكون بشرى الطمأنينة فيها ذات مذاق خاص، إنها المعركة الحامية الوطيس، التي تؤدّي فيها الطمأنينة كلّ معاني الثبات والثقة بالنصر، الناتجة كلّها من الثقة برب العالمين سبحانه وتعالى..

وهل الأمر متعلق بالمعارك الحربية فحسب؟

الجواب: لا، فالمعارك الحربية جزءٌ من الحياة، وليست كلّ الحياة، والمسلم في حاجة إلى مشاعر الطمأنينة في كل حياته؛ فالحياة صعبة، وهي مملوءةٌ بالحن، مكتنّظةٌ بالمنغصات، وحتى لو غابت الحن، وهو نادر الوقوع، فطبع الحياة مليء بالكبد، أو ليس قد قال الله تعالى: (لقد خلقنا الإنسان في كبد)؟، فالإنسان في حاجة إلى الطمأنينة في كل الحياة؛ ومن هنا دعا الله تعالى المؤمنين إلى ذكره، وذلك لمواجهة حياةٍ تضطرب فيها المنغصات، وتحالف فيها الحن، قال الله تعالى في سورة الرعد: (الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)، (الرعد: 28)؛ ولا يستطيع المرء أن يعيش وحده في حياة تألفت فيها الحن، وكأهما تتعاهد مع بعضها لملاحقة الإنسان، إنه لا بد من ذكر الله تعالى لتلافي وحشة القلب في عالم الاضطراب، فبذكر الله تعالى تطمئن قلوب الذين آمنوا. وحينها: تسهل الحياة، ويقدر المسلم على تجاوز الحن، وبذكر الله يقدر المسلم على تجاوز الأحداث العظام، فهو يملك أن الله معه.

هذا، وسيأتي في فصلين تاليين من هذا الكتاب مرارا، كما قد مضى في مباحث سابقة مرارا أيضا، أن ثمة محاولاتٍ من جهة النفس لاقتحام دائرة القلب بالأهواء والشهوات، حتى يكون القلب ممتلاً بهذه الشهوات كما هو حال النفس، وذكرت أنه لا ضيرَ على الإنسان لمجرد وجود الأهواء في النفس، وإنما الضيرُ آتٍ من جهة اتباع الإنسان لشهوات النفس، ومن جهة اختراق هذه الشهوات لدائرة القلب، الذي بُني على الفطرة المستعدّة للتدين بأمر الله تعالى؛ وذكرت أنه ينبغي للإنسان أن يحاول صدّ هجمات الهوى من جهة النفس، لينجح القلب في التأثير على النفس، بدلا من نجاح النفس في التأثير على القلب..

المبحث السادس: تفسيرات فرويدية للأحوال الثلاثة

ولم أُسمِّها فرويدية لأن فرويد صاحبها، وفرويد كان أبعد بكثير عن التفكير بشيء مما أنزله الله تعالى على محمد ﷺ، وإنما أقصد بوصفها بالفرويدية، أنها أرادت شدَّ المعاني القرآنية المتعلقة بها إلى تقسيمات فرويد للنفس البشرية، كما فعله أساتذة كرام؛ ولا أدعي والله يشهد، أن هؤلاء الكرام قصدوا الترويج لشذوذات فرويد، فهم أعلم به وبشذوذاته مبني ومن كثير غيري، غير أنهم وجدوا رؤى فرويد عائمة على سطوح علم النفس كالجثة الهامدة، فحسبوا ما رأوا حياةً، فعاملوها على هذا الحسبان، وظنوا أنهم بتلك الحياة التي حسبوها تعمر الجثة الميتة، يُحسنون صنعا للرؤى القرآنية، فأرادوا بثَّ الحياة فيها؛ وفات أولئك الأساتذة الكرام أن الحياة لا تصدر إلا من مصنع واحد، هو مصنع القرآن الكريم!

إنه من عجيب ما قرره بعض الدارسين المسلمين للنفس الإنسانية، والذين كتبوا كتابات فيما يمكن أن يسمى: علم النفس الإسلامي أو القرآني؛ من عجيب ما قرره بعض هؤلاء أنهم أخذوا عن فرويد تقسيمه لطبقات النفس، وهي: الأنا، والأنا العليا، ثم نزلوا الآيات الثلاث التي تتحدث عن أحوال النفس عليها، وهي الآيات التي تُقسَّم أحوال النفس إلى النفس الأمانة بالسوء، والنفس اللوامة، والنفس المطمئنة.

فهذا الأستاذ الدكتور عزت عبد العظيم الطويل، ينسب النظام النفسي حسب نظرية فرويد إلى علماء النفس المُحدثين، ثم يذكر هذا التقسيم الفرويدي، ثم يقول: «ولسنا نرى في هذا الصدد أي خلافٍ أو تباين بين ما ينادي به علماء النفس المُحدثون وما يشير إليه القرآن العظيم، ألم يقصد باللاشعور: النفس الأمانة بالسوء؟ أليس المقصود بمنطقه الشعور: النفس المطمئنة؟ كما أن الأنا العليا ما هي إلا النفس اللوامة؟ ليس هنالك تعارض إذن بين القرآن وعلم النفس في نظرة كل منهما إلى النفس البشرية، وإن كان الأول ذا نظرة فاحصة دقيقة تمتاز بالعمومية والشمول عن الثاني»⁽¹⁾؛ والحق أن هذا

(1) دراسات نفسية وتأملات قرآنية، للدكتور عزت عبد العظيم الطويل، (9-10)، ثم قرّر

الحديث مغمور بالأثر الفرويدي في علم النفس، وهي خطيئة بدأ بها فرويد، وأتمت ذاتها عند أساتذة فضلاء يؤمنون بكتاب الله تعالى، لتسبح في ديار لم تعرف فرويد ولم يعرفها! ومثل ما فعله الأستاذ الطويل، فعل أصحاب كتاب السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، فقد ذكروا طبقات النفس عند فرويد، وسموها: الجهازَ النفسي، ثم قالوا: «وعندما نُدقُّ في هذه المُكوّنات، نجد أن هناك تماثلاً بين ما ورد في القرآن الكريم عن: النفس الأمانة بالسوء، والتي تقابل اللاشعور؛ والنفس المطمئنة، والتي تقابل الأنا العليا؛ والنفس اللوامة، والتي تقابل الشعور»⁽¹⁾، ويبدو أن الأساتذة الكرام دققوا فعلاً في الجهاز النفسي عند فرويد، غير أنهم للأسف لم يبلغوا تلك الدقة في قراءتهم للنفس في القرآن الكريم.

الدكتور الطويل فكرة التقاء اللاشعور بالنفس الأمانة في (12)؛ ونقل الدكتور محمد عز الدين توفيق رأي الدكتور الطويل من كتابه: في النفس والقرآن الكريم، يُنظر: التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية للدكتور الطويل، (227).

(1) السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، للأستاذ الدكتور عبد المجيد سيد أحمد منصور، وزميله، (60)؛ هذا ويكاد يكون الأساتذة أصحاب كتاب السلوك الإنساني المذكور أعلاه قد أخذوا مجمل رؤيتهم للنفس عن هذا الكتاب، فقد قسموا أخذوا الأقسام التي جعلها للنفس في القرآن الكريم، وبنفس الاصطلاحات والتعبيرات، غير تبديل وتغيير شكلي، ربما ليكون الكلام كلامهم هم، دونما انتحال! ثم أضافوا عليها ما أوصلها إلى أحد عشر نوعاً.

وإن كنا نعتب عتبا رقيقاً على الأستاذ عزت الطويل في تقليده لنظرية فرويد في هذه الناحية، فعتبنا شديد على الأساتذة أصحاب كتاب السلوك الإنساني في تقليدهم لفرويد والطويل معاً، ذلك أن الأستاذ الطويل نشر كتابه عام 1977م، حينما لم تكن دراسات النفس على ضوء القرآن الكريم قد نضجت بعد، رغم نضوج ظاهر عند بعض المفكرين المسلمين في دراسة النفس؛ أما كتاب السلوك الإنساني، فقد نشره أصحابه طبعته الأولى عام 2002م، بعد كثير من النضج والتأليف في النفس الإنسانية على ضوء القرآن الكريم! وكذلك يشتد العتب على الدكتور سيد عبد الحميد مرسي، الآتي ذكره بعد الأساتذة الأفاضل، بل هو أليق بشدة العتب من غيره، فهو صاحب مكتبة إسلامية غزيرة العطاء، ورجل يمثل عطاءه الغزير، أليق بالعتب الكثير!

ومثل الذي وقع من هؤلاء الأساتذة الأفاضل، وقع من الدكتور سيد عبد الحميد مرسي، صاحب الإنتاج الوافر في علم النفس عامة، وفي علم النفس الإسلامي خاصة، وهو صاحب سلسلة دراسات نفسية إسلامية؛ ففي كتابه: الشخصية السوية، يتحدث الدكتور سيد عبد الحميد مرسي عن النفس الأمانة واللوامة والمطمئنة، ثم يقول أخيراً: «وتجدر الإشارة هنا إلى أنه بعد نزول القرآن بنحو أربعة عشر قرناً من الزمان، جاءت مدرسة التحليل النفسي بنظرية في الشخصية ميّزت فيها ثلاثة أقسامٍ للنفس، تحمل بعض أوجه الشبه بمفاهيم النفس الأمانة بالسوء والنفس اللوامة والنفس المطمئنة»، ثم ذكر أقسام النفس في مدرسة فرويد للتحليل النفسي، ثم قرّر بعد ذكره لقسم (الهو) عند فرويد: «إنه يشبه مفهوم النفس الأمانة بالسوء»، وبعد ذكره للأنا الأعلى قال: «وبهذا المعنى فإنه يشبه إلى حدّ ما مفهوم النفس اللوامة»، وقال بعد ذكره قسم (الأنا) عند فرويد: «وهنا نجد شبهاً بين ما يحقّقه الأنا في وظيفته من اتزانٍ وسعادةٍ وبين حالة النفس المطمئنة»⁽¹⁾.

والأعجب ما رآه الدكتور نبيل السمالوطي في كتابه: الإسلام وقضايا علم النفس الحديث، من احتمال أن يكون فرويد استقى نظريته تلك من التصوّر الإسلامي⁽²⁾.

إن الآيات تتحدث عن أحوال تعيشها النفس في أوقاتٍ غير متّحدة بالضرورة، لا عن أنواع النفس أو طبقاتها الموجودة في الذات في آنٍ واحد، كما هو الحال عند فرويد، وفي مفهومنا الإسلامي، من الممكن أن تنهذب النفس ذاتها فلا تأمر إلا بالخير، وقد ناقشتُ المسألة عند حديثي عن النفس الأمانة بالسوء، وكذلك ناقشتُها حينما تحدّثت تفصيلاً عن الهوى الذي هو مجمل محتويات النفس.

ثم أمرٌ آخر: إن اللاشعور عند فرويد مليءٌ بالكبت الجنسي والعدواني، فهما عنصرا التكوين لها عند فرويد، وليس بالضرورة أن يكونا عنصري التكوين للنفس الأمانة الوارد ذكرها في القرآن، فقد يكون السوء الذي تأمر به أكلاً للربا، أو تركاً للصلاة أو الصيام

(1) الشخصية السوية، للدكتور سيد عبد الحميد مرسي، (168-169).

(2) يُنظر: التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، للدكتور محمد توفيق عز الدين، (227).

أو الجهاد؛ بل قد تأمر النفسُ الأمارةُ صاحبها بسوءٍ ما، وهو أبعد الناس عن الزنا أو العدوان، فليس الزنا أو الاعتداء على الآخرين صنفِي السوءِ دونما سواهما! كما هو الحال عند فرويد، فكيف نعتبر تقسيمات فرويد للنفس مشاهمةً لتقسيمات القرآن؟

ومثل هذا التعطُّش لإيجاد نسب بين جمال الإسلام وبين فرويد وانحرافاتهِ، لا يُجدينا شيئاً، ولسنا غرقى نبحث عن قشّة تتعلّق بها، ولو كنا كذلك فلن يُنقذنا الغرقى!

ثم بإمكاننا أن نتساءل: إذا كان الأستاذ الطويل في كتابه دراسات نفسية وتأمّلات قرآنية؛ والأساتذة أصحاب كتاب السلوك الإنساني؛ إذا كانوا جميعاً يجعلون أحوال النفس الثلاثة مقابلة لطبقات النفس عند فرويد، فلماذا قسم الأستاذ الدكتور عزت الطويل أحوال النفس إلى سبعة⁽¹⁾، وقسم الأساتذة أصحاب كتاب السلوك الإنساني أحوالها فيما بعدُ في كتابهم إلى أحد عشر نوعاً⁽²⁾ حسب المفهوم الإسلامي، بما فيها في الكتابين الأحوالُ الثلاث: الأمارة واللّوامة والمطمئنة، وذلك دون أن يلتزموا بالقسمة الثلاثية الفرويدية؛ إن في الأمر اضطراباً، فيما أن تكون قسمة فرويد الثلاثية صحيحة، فلهم أن يلتزموا بها، دون أن يفسروا بها نصوص القرآن الكريم، وإما أن تكون القسمة القرآنية الزائدة عن القسمة الفرويدية الثلاثية هي الصحيحة، فيلتزموا بها.

وليست المسألة عندي في عدد الأنفس وأحوالها، وإنما في ذلك الاضطراب الذي دعاهم أن يفسّروا القرآن بالقسمة الفرويدية، ثم هم ذاتهم يرجعون إلى القرآن ليزيدوا ما رأوا القرآن زاده! ثم هل يريد هؤلاء الأساتذة الأفاضل أن يقولوا: إنها أحوالٌ كائنة في النفس في الوقت الواحد، كما يقول فرويد، أم أنهم يقصدون أن النفس لا تخلو من بعض أحوال، هي السبعة أحوال، أو الأحد عشر حالاً التي ذكروها، وبعضها يحتاج إلى مناقشة ليست الصفحات هذه مكانها.

(1) يُنظر: دراسات نفسية وتأمّلات قرآنية، للدكتور عزّت عبد العظيم الطويل، (12-24).

(2) السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، للأستاذ الدكتور عبد

المجيد سيد أحمد منصور، وزميله، (75-83).

المبحث السابع: جهاد القلب أم جهاد النفس؟

وبناءً على كل ما مضى في هذا الفصل، أطرح السؤال التالي: هل المطلوب أن نجاهد قلوبنا أم أن نجاهد أنفسنا؟

والعاقِل إنما يجاهد الجهة التي يأتيه منها العُدوان، والحكيم هو من حفظ الحصن من اختراق عدوان تلك الجهة!

أحسب القارئ الكريم، وبعد أن قرأ ما قرأ في هذا الفصل؛ أحسبه قد ملك الجواب عن هذا السؤال مُلكاً لا ينازعه عليه أحد؛ ذلك أن الجهة التي يأتيه منها الأذى هي جهة النفس، وأما الحصن الذي عليه أن يحفظه من غزوات العُزاة، فهو القلب.

سيجد القارئ أن مكونات النفس التي قرأ عنها في مباحث هذا الفصل، سيجدها وهي تتحدّث عن نفسها أنها هي التي تستحق الصدّ والردّ وإقامة الحدّ!

إن النفس مهّد الأهواء، وهي مُصدّرتُها إلى جوار القلب لمماحكته، ولتحتل من خلال هذا الجوار مكاناً تبيضُ فيه وتفرّخ، وهي تحوم حومتها، لتخترق القلب ولتعلن انتصارها، ثم لتتعدّب في نار الآخرة، والعياذ بالله!

وإنما تُجاهد النفس من أجل حفظ القلب وفطرتّه، وحتى لا تهبط الأهواء عليه، فتحيل فطرتّه الصافية إلى كدّرٍ وقدر، وإلى لوثات من العدوى تُمرض القلب ثم تقتله.

من هنا وجب جهاد النفس، لتحمي القلب وقراره، ولتحمي الحصن ومناره..

قال الله تعالى: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ)، (العنكبوت: 69)، وقال الإمام ابن قيم الجوزية فيها: «علّق سبحانه الهداية بالجهاد، فأكمل الناس هدايةً أعظمهم جهادا، وأفرضُ الجهادِ جهادُ النفس وجهادُ الهوى وجهادُ الشيطان وجهادُ الدنيا؛ فمن جاهد هذه الأربعة في الله، هداه الله سبيل رضاه الموصلة إلى جنته، ومن عطّل الجهادَ فهو بريء من الهدى بحسب ما عطّل من الجهاد؛ قال الجنيد:

والذين جاهدوا أهواءهم فينا بالتوبة، لنهدينهم سبيل الإخلاص، ولا يتمكن من جهاد عدوّه في الظاهر، إلا من جاهد هذه الأعداء باطنا»⁽¹⁾.

وقد وردت في صحيح نصوص السنة الدعوة إلى جهاد النفس، ولقد قرأ القارئ الكريم حديث رسول الله ﷺ الذي يُحذّر من الشحّ، وهو من نضح النفس على القلب، ولا بد أن القارئ الكريم قرأ في هذا الكتاب أو في سواه، نصوصاً من القرآن والسنة تنهى عن الكبر والحسد وسوء الظن والرياء، وغيرها من أخلاط النفوس، تلك المؤثّرة على القلب فالسلوك، وهي كافية في بيان المقصود.

غير أن نصّين نبويين شريفيين يدعواننا إلى الالتفات إليهما، يُجمل القضية كلّها..

فقد روى الإمام أحمد والترمذي وحسنه، والنسائي وأبو داود وابن ماجه⁽²⁾، وصحّح أحمد شاكر بعض أسانيده عند أحمد؛ عن عبد الله بن مسعود في خطبة الحاجة يرويها عن رسول الله ﷺ، وفيها: (الحمد لله نستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا..).

في هذا الحديث جاءت نسبة الشرّ مسندةً إلى النفس، ولم تُسند مثل هذه النسبة إلى القلب؛ إلا في نصٍّ سأذكره مع بيان معناه⁽³⁾؛ إذ الشرّ كما أوضحته في أكثر من مناسبة أت من جهة النفس إلى القلب، لا العكس.

(1) الفوائد، للإمام ابن قيم الجوزية، (62).

(2) مسند الإمام أحمد، (8/4، ح: 3720، وح: 3721)، و(4/148، ح: 4115، وح: 4116)؛ والنسائي، (6/397-398، ح: 3277)، و(3/116، ح: 1403)؛ والترمذي، (3/404، ح: 1105)؛ وأبو داود، (2/204، ح: 2118)؛ وابن ماجه، (2/434-435، ح: 1892)؛ وقال الترمذي بعد أن ذكر إسناداً آخر له: وكلا الحديثين صحيح، سنن الترمذي، (3/405).

(3) هو قوله ﷺ: (قل: اللهم إني أعوذ بك من شرّ سمعي ومن شرّ بصري، ومن شرّ لساني ومن شرّ قلبي، ومن شرّ مني)، رواه الترمذي، (5/523-524، ح: 3492)؛ والنسائي،

ويؤكد هذا المعنى ما ورد من تحريض على جهاد النفس، وهو الوارد في النصّ النبوي الثاني الذي أشرتُ إليه، وهو ما رواه الإمام أحمد والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح، وابنُ حبان في صحيحه، والحاكمُ وصحَّحُ إسناده وأقرّه الذهبي⁽¹⁾، عن فضالة بن عبيد قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (المجاهد من جاهد نفسه في الله)، وهو نصٌّ في غاية الصراحة والبيان.

وإنما يجب جهاد النفس لأنها هي التي تختلط فيها الأهواء، وتحاول أن تزجَّها إلى دائرة القلب، مما يقضي بمجاهدتها؛ وكذلك يجب مجاهدة النفس، حتى لا تؤثر الأهواء والشهوات التي تحاول بسط سيطرتها على القلب؛ وكذلك أيضا يجب مجاهدة النفس حتى تنتهذب الأهواء، وتبدأ رحلة الاتباع للحق المبين، فلا تأمر بعد ذلك إلا بالخير.

وعكسُ جهاد النفس الذي أمر به رسول الله ﷺ هو الرضا عنها، ذلك الرضا الذي يُمكن للقلب الغفلة عن معائب النفس، وعمّا تزجّ به من أهوائها إليه؛ ومن هنا كان للصوفية كلام آتٍ من خبرتهم الطويلة العميقة بالنفوس ودخائلها..

قال الإمام العارف بالله ابن عطاء الله السكندري رحمه الله تعالى في إحدى حكمه المعروفة بالحكم العطائية: «أصلُ كلِّ معصيةٍ وغفلةٍ وشهوةٍ: الرضا عن النفس؛ وأصلُ كلِّ طاعةٍ ويقظةٍ وعفةٍ: عدمُ الرضا منك عنها..»⁽²⁾، قال الشيخ عبد المجيد الشرنوبى في شرح هذه الحكمة: «فمن رضي عن نفسه، استحسن حالها، فتستولي عليه الغفلة عن الله

(648/8)، ح: 5459)، (652/8)، ح: 5470-5471)؛ وأبو داود، (573/1)، ح: 1551).

(1) مسند الإمام أحمد، (181/17)، ح: 23834)، (183/17)، ح: 23840)، وصحَّحُ إسنادهما عند الإمام أحمد محققُ المسند حمزة أحمد الزين؛ ورواه الترمذي، (165/4)، ح: 1621)، وقال الترمذي: حديث فضالة بن عبيد حديث حسن صحيح؛ ورواه ابن حبان في صحيحه، (5/11)، ح: 4706) من ترتيب ابن بلبان له، قال محققُه الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح؛ ورواه الحاكم في المستدرک، (11-10/1)، وصحَّحُ إسناده وأقرّه الذهبي.

(2) عن: شرح الحكم العطائية، للشيخ عبد المجيد الشرنوبى، (45).

تعالى، فيصرف قلبه عن مراعاة خواطره، فتثور عليه الشهوة فتغلبه، لعدم وجود المراقبة القلبية التي تدفعها، فيقع في المعاصي لا محالة، فعطف الغفلة والشهوة على المعصية، من عطف السبب على المسبب⁽¹⁾.

وينقل الشرنوبى عن البوصيري المادح الأعظم للرسول ﷺ قوله في بردة المديح أثناء شرحه للحكمة قبل الماضية:

وخالِفِ النفسَ والشيطانَ واعصِهما وإن هُما مَحْضَاكَ التَّصَحَّحَ فَاتَّهِمَ
ولا تُطعُ منهما خصماً ولا حَكماً فأنتَ تعرفُ كيدَ الخصمِ والحكمِ

وهكذا ترى علماء التربية وأساتذة التأديب وأئمة فقه السلوك في تراثنا، متنبهين إلى داخلية النفس، حتى إنهم يغوصون فيها غوصاً لا مثيل له عند أممٍ أخرى؛ إن الأمم الأخرى لا تعرف فقه جهاد النفس وأهوائها، بل تعرف التنفّن في أتباع تلك الأهواء، والتأسيس الفكري لهذا الاتباع؛ ما خلا بعض الفلسفات الهندية والكاثوليكية وشبهاتها، تلك التي خاض أئمتها في النفس دونما هدى يهديهم، فحرّموا ما أحلّ الله.

إنك لن ترى توازناً فيما يتعلق بالنفس وتربيتها وتأديبها، كهذا الذي تجده في تراث التربية الإسلامية، ذلك أنه انطلق من نصوص الوحي الشريف، حتى إذا أغلق بعض المسلمين عينيه عن أصول الوحي الشريف، وحسب أنه قادرٌ على الوصول إلى حقيقة النفس دونما اهتداءٍ بهدي هذه الأصول، ضلّ وأضلّ، وأفتى وأفنى!

(1) شرح الحكم العطائية، للشرنوبى، (45).

الفصل الخامس: المعاني النفسية، من العفو إلى المسؤولية

هل هجمت على نفس القارئ أفكار ووساوس يتوجس قلبه خيفة منها، ويخشى أنها تكون القاضية على معاني الإيمان في ذاته الداخلية؟

وهل أحسّ القارئ يوماً ما بنفسه تتحرك فيها معاني الحسد، فيقول لها: أتق الله سبحانه، ويخشى أنه قد صار من أهل الحسد الذي هو وصف أقدار الخلق، دفعهم إلى الكفر بما أنزل على رسول الله ﷺ؟

وهل رأى دائرة نفسه الكبرى مرةً قد استطاعت اقتحام أسوار قلبه، فألقت ما لديها أو بعض ما لديها من عالم الشهوات، فإذا بقلبه مقرّ لهذه الشهوات، ينافح عنها، ويؤسس لها فكراً وتبريراً، فقام واعظ الله تعالى في قلبه، فنهاه عما سعت وساوس النفس والشيطان إلى تلوين القلب به، ليلوث الفطرة الصافية الموحدة، فدعاه واعظ الله إلى الاستغفار فقام يستغفر، وهو مُشفق على نفسه من الضلال بعد الهدى، ومُتذكّر موقفه بين يدي الله تعالى إذ يرى أن الله نجّاه، ويرى عذاب المعدّين من أقرانه فيقول: (وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُخْضَرِّينَ)، (الصفات: 57).

بل هل رأى عقله ما لم تر عيناه من أحاديث النفس، ومنحنياتها وتعرجاتها، وهل رأى انحناءها أمام الشهوات؟ وهل أبصر بعين قلبه ماذا في نفسه هو، فسأل ذاته: أتجأس أم صراع ذلك الذي يدور في دوائر النفس، ويتحوّل في أصقاعها؟ وهل أنا مسؤول عما يحوم في هذا الداخل النفسي الذي هو ذاتي أنا؟ وما حدود المسؤولية، بل أين تكمن هذه المسؤولية؟!

هل ما أثبره عجب؟

ليس كذلك، فانظر عزيزي القارئ إلى نفسك، بل ادعني أن أنظر أنا إلى نفسي، فلا أُبرؤها، وهي الموصوفة في القرآن بما عرفت، وما أنا إلا صاحب نفس تأمر وتنهى،

ومشكلتي هي ذاتها مشكلتك أيها القارئ: هل يركع القلب أمام أهواء النفس؟ فيتخذ القرار الذي تتمناه النفس؟ أم هل أستطيع أن أطوع أهواء نفسي لنصوص الشرع الشريف، فلا يأمرني الهوى حينها إلا بما هو خير؟

تلك هي مسائل هذا الفصل، وستكون في مباحث ثلاثة، والله المعين.

المبحث الأول: التنافس بين المعاني داخل النفس.

المبحث الثاني: القرار الإرادي بين النفس والقلب.

المبحث الثالث: مدى المسؤولية عما يدور في دوائر النفس.

المبحث الأول: التنافس بين المعاني داخل دوائر النفس

وأعني بدوائر النفس ما قد قرأه القارئ في الفصل الثاني، من أن النفس ذات دوائر، لكل دائرة وظيفة، أو سعتها دائرة النفس ذاتها، ثم دائرة الصدر فدائرة القلب فدائرة الفؤاد؛ ولكل دائرة معانٍ هي الأصل في تكوينها، وأن ثمة محاولات من دائرة النفس بما جُبلت عليه من شهواتٍ وميلٍ إلى الهوى، وحسدٍ ووساوسٍ واستيعابٍ لتسويات الشيطان؛ إن ثمة محاولات من هذه الدائرة لاقتحام دائرة القلب، لأن دائرة النفس لا تملك اتخاذ القرار، بل تملك تزيين ما تريد أمام دائرة القلب، تلك الدائرة المؤهلة لاتخاذ القرار، لأن المركز الإرادي عند الإنسان هو دائرة القلب ذاتها.

وفي تعبير فاصل بين النفس والقلب، يذكر الإمام ابن قيم الجوزية أن الله تعالى ألقى العداوة «بين النفس الأمانة وبين القلب»⁽¹⁾، مما يعني أن ثمة تنافسًا بين هاتين الدائرتين، وإن كلا منهما تحاول اقتناص فرصة للانقضاض على جارتها.

وعلى هذا، فهل تنافس المعاني في دوائر النفس؟

نعم إنها تتنافس، ولربما تصطرع، حتى تغلب إحداها الأخرى، ولن يغلب خيرها شرّها إلا بمعونة قلب أيقظته رقابة الرحمن سبحانه.

ومن خلال نصين اثنين من كتاب الله تعالى سيتبين لنا هذا المعنى بوضوح، وكلٌّ من النصين ورد في إطار قصةٍ لجريمة ارتكبت في حقّ بريء، الأول من قصة ابني آدم إذ قتل أحدهما الآخر، والثاني من قصة إخوة يوسف إذ ألقوه في غيابات الجبّ.

قال سبحانه وتعالى في قصة ابني آدم عليه السلام مصورًا الحالة النفسية للقاتل حين قرّر القتل: (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ)، (المائدة: 30)، وقال تعالى في قصة يوسف على لسان والده يعقوب عليهما السلام مخاطبًا أبناءه: (قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ

(1) الفوائد، للإمام ابن قيم الجوزية، (63).

أَنْفُسَكُمْ أَمْراً)، (يوسف: 18)، وهما آيتان تصوران دائرة النفس وهي تحاول تسهيل السيئة على القلب..

في الأولى تصوير لحالة نفسية تُنبئ عن شيء تأباه دائرة اتخاذ القرار في نفس هذا القتال، وهي دائرة القلب، وهذا الشيء الذي تأباه دائرة اتخاذ القرار هو القتل؛ وهذا بما في هذه الدائرة من معاني الخشية لله سبحانه، لكنَّ نفسه بما فيها من دواعي القتل، أتباعاً للهوى، طوّعت هذا القتل وسهّلته، فصار مقبولاً، بل صار مطلباً لدائرة القلب، وغلبت مشاعر الخشية في النفس ذاتها، فقام ابن آدم فقتل أخاه.

وفي الآية الثانية تصوير للنفس وهي تُسهّل على القلب اتخاذ قرار إلحاق الأذى بيوسف، وهي حالة تزيين القبيح للقلب، حتى يتخذ القرار رغم قبحه، لأن القلب لا يتخذ القرار إلا وهو يراه مزيّناً جميلاً.

إذن ها هنا معنيان في كل حالة من الحالتين، تنافسا أو اضطرابا بين دائرتين من دوائر النفس، هما دائرة النفس ذاتها، ودائرة القلب، وغلب السيء منهما الحسن، وما ذلك إلا بما فقدت النفس من رقابة القلب وحزمه.

ولربما سألت سائل: من أين لي بوقوع ذلك التنافس أو الصراع بين دائرتي القلب والنفس، ولماذا أُلجأ إلى هذا التكييف؟

وأحسب أن انتقاد القارئ ليس من إطلاق وصف الدائرة على النفس أو القلب، وإنما هو من نسبة شيء إلى القلب، وآخر إلى النفس، فالقارئ الكريم يقظ أن هذا الإطلاق إنما هو تسمية لا أجادل في إمكان إطلاق غيرها.

أما لماذا نسبتُ شيئاً إلى القلب وآخر إلى النفس؟ فهو ما سيأتي تفصيله في مبحث قادم من مباحث هذا الفصل، يدور حول مسألة اتخاذ القرار بين النفس والقلب..

إن التطويع والتسويل، وهما التعبيران الواردان في الآيتين اللتين نحن بصددهما، يحتاجان منا إلى إلقاء بعض الأضواء عليهما، بما يتناسب مع موضوعنا، لما في معناهما من بيان ذلك التنافس بين النفس والقلب..

(1) التطويع تعبير عن التنافس بين دوائر النفس

حول قوله تعالى: (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ)، (المائدة: 30)، ينقل الفخر الرازي عن المفسرين قولهم: «سهلت له نفسه قتل أخيه»، وهذا يُنبئ عن أن الأمر كان صعبا على القاتل، وما ذاك إلا لما في ذاته الداخلية من دواعي الخشية والخوف من الله، وذلك من رقابة القلب لله سبحانه، ذلك أن القلب في أصل فطرته مطيع وليس بعاصٍ، كما سيأتي قريبا إن شاء الله؛ فيقوم داعي الخير فيه رافضا الانجرار وراءها.

وتابع الفخر الرازي قائلا: «ومنهم -أي المفسرين- من قال: شجّعته، وتحقيق الكلام أن الإنسان إذا تصوّر من القتل العمد العدوان: كونه من أعظم الكبائر، فهذا الاعتقاد يصير صارفا له عن فعله، فيكون هذا الفعل كالشيء العاصي، المتمرد عليه، الذي لا يطيعه بوجه البتة؛ فإذا أوردت النفس أنواع وساوسها، صار هذا الفعل سهلا عليه، فكان النفس جعلت بوساوسها العجيبة هذا الفعل كالمطيع له بعد أن كان كالعاصي المتمرد عليه»⁽¹⁾؛ ولا بد من (تفسير!) كلام المفسر الرازي، وتفسيره كما يلي:

إن الإنسان يستحضر في أصل فطرته بشاعة القتل وقبحه، فيصرفه ذلك عن القتل، لكن دواعي القتل العدوان تتمرد على دواعي الخشية في النفس، بسبب دافع الحسد فيها؛ فتنتلق وساوسها لتسهيل هذا القبيح، ولترضاه النفس بعد أن عوّقه ما فيها من دواعي الخشية، فيصير هذا الفعل القبيح مقبولا للنفس وكأنه طائع لها، بعد أن كان مرفوضا

(1) التفسير الكبير، لفخر الدين الرازي، (213/11).

متمردًا، إذ حينما تَسَهَّلَ فيها، صار متناغمًا معها تناغم المطيع، وهذا دالٌّ على سيطرة داعي القتل، وأنه صار مقبولًا للنفس بعد أن كان مرفوضًا لها.

وعبارة الإمام الشيخ ابن عاشور أوضح، فهو رحمه الله يقول مبينا معنى التطويح: «ودلَّ (طَوَّعَ) على تردُّدٍ في نفس قاييل، ومُغالبة بين دافع الحسد ودافع الخشية،...، (وطَوَّعَ) معناه جعله طائعًا، أي مكَّنَه من المطوَّع، والطَّوَّعُ والطَّوَّاعِيَةُ ضدُّ الإكراه، والتطويح: محاولة الطوَّع»⁽¹⁾؛ ولا شكَّ أن تفسير الشيخ ابن عاشور أولى وأقرب، وذلك لسهولة عبارته ووجازتها.

هذا، ويجعل العلامة السمين الحلبي داعي القتل كما لو كان إنسانًا يدعو النفس إلى الاستجابة لمطلبه، وبينما النفس تُغالبُه بما فيها من معاني الخوف من القتل والاشتمزاز منه، فإذا بداعي القتل يغلب النفس، لضعف داعي خوف الله فيها، وعلى أثر هذه الغلبة يقوم ابن آدم فيقتل أخاه؛ يقول السمين الحلبي: «جعل القتل يدعو إلى نفسه لأجل الحسد الذي لحق قاييل، وجعلت النفسُ تأبي ذلك وتشمئزَّ منه، فكلُّ منهما كأنه يريد من صاحبه أن يطيعه، إلى أن غلب القتلُ النفسَ فطاوَعته»⁽²⁾.

إنني هنا، وبعد هذه التُّقول، أودُّ أن أشير إلى أمرٍ هامٍّ في هذه المسألة، وهي أن الصعوبة التي دعت الرازيَّ والسمينَ الحلبيَّ لتركيب هذه المعاني، سببها في تقديري ذلك المزج الموجود بكثرة في كتب التفسير وغيرها من الكتب، بين دوائر النفس العديدة، تلك التي شرحتها في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

إنني أرى أن تقديم فكرة دوائر النفس التي استفدتها من كتاب الأخلاق الإسلامية وأسسها للعلامة عبد الرحمن حسن جبنكة الميداني، كفيلٌ بحلِّ عقدة هذه المعاني المركبة؛

(1) تفسير التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (6/172).

(2) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي، (4/243)، وأصل كلام السمين

الحلبي هنا هو شرح لأحد احتمالين ذكرهما الزمخشري في تفسير الآية، فنقله السمين الحلبي وشرحه.

وقد كنتُ ذكرتُ تفصيل هذه الدوائر، ثم اعتمدتُ عليها في معظم فصول هذا البحث، ويقتضينا الأمر هنا أن أعود إليها مرة ثانية، فأقول بإيجاز:

إن دائرة النفس بما فيها من معاني الحسد، سهّلت على قلب ابن آدم اتّخاذ قرار القتل فقام فقتل أخاه، لأن القرار يُتخذ في دائرة القلب لا في دائرة النفس.

أليس هذا التفسير لتطويع النفس للقتل أرجى وأقرب وأسهل، دون الولوج فيما لا مخرج منه إلا بكلفة ذلك التعقيد؟

إن دور النفس هو تسهيل السيئة والتسويل لها وتزيينها، وإن الدور الواجب الملقى على القلب، هو رفض ما يأتيه من جهة النفس من تلك المعاني؛ والذي وقع هو أن ما كان من دائرة النفس من معاني الشهوة والهوى، غلب دائرة القلب بما فيه من دواعي الخشية من الله سبحانه، بسبب غفلة القلب ذاته، فإذا بالقلب يقتنع بتسويلات النفس، وإذا به يتخذ قرارا بالقتل، وما كان من الجوارح إلا أن أتمت التنفيذ.

(2) والتسويل تعبير آخر

وفي الآية الأخرى تنكشف بعض طباع النفوس أثناء المغالبة بين مطالب الحق فيها ومطالب الهوى، يقول تعالى: (قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً)، (يوسف: 18)، يقول الأزهري في تهذيب اللغة في معنى التسويل: «وهو أمنيته التي يتمناها، فتزِين لطالِبها الباطل والغرور»⁽¹⁾؛ ويقول الشيخ ابن عاشور: «والتسويل: التسهيل وتزِين النفس ما تحرص على حصوله؛ والإبهام الذي في كلمة (أمرأ) يحتمل عدة أشياء مما يمكن أن يُؤذوا به يوسف عليه السلام، من قتلٍ أو بيعٍ أو تغريب»⁽²⁾.

(1) تهذيب اللغة، للأزهري، (1791/2).

(2) تفسير التحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (238/12-239).

ومحمل ما في الآية من المعاني أن دائرة اتخاذ القرار في نفوس إخوة يوسف عليه السلام قبلت الفعل القبيح، وبما أنها لا تقبله وهو في صورته القبيحة، لما في القلب من فطرة تنفر من القبيح؛ فقد اقتضى الأمر أن تزجَّ دائرة النفس بعضَ ما فيها في دائرة القلب، وذلك بسبب مطالب الحسد القائمة في دائرة النفس، وهو شهوة من شهواتها.

إن النفس قامت تزئِن هذا القبيح وتزجّه في دائرة القلب، حتى صار مقبولاً لها، فاتخذت القرار بإلقاءه في البئر، وأوجد إخوة يوسف الفعل على الأرض، وألقوا أحاهم في ذلك البئر الكفيل بأن يناله منه موتٌ أو أذى شديد، وهو فعل في غاية القبح، غير أن هذا القبيح زُين للقلب من جهة النفس، فصار القبيح مطلباً للقلب يسعى إليه..

ينقل الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال في قوله تعالى (بل سؤلت لكم أنفسكم أمراً): «بل زينت لكم أنفسكم أمراً»، ثم يقول الفخر الرازي: «والتسويل تقدير معنى في النفس مع الطمع في إتمامه»⁽¹⁾، وهذا المعنى المقدر معنى قبيح، بشاهد أن قتل الأخ وإيذائه قبيح، وهو معنى تأباه النفوس أصلاً، لكنّه تزئِن فيها بدافع الحسد.

ويقول الراغب الأصفهاني: «والتسويل: تزئين النفس لما تحرص عليه، وتصوير القبيح منه بصورة الحسن،... والسؤل يقارب الأمنيّة، لكن الأمنيّة تقال فيما يقدره الإنسان، والسؤل فيما طُلب، فكأن السؤل يكون بعد الأمنيّة»⁽²⁾؛ وهذا يعني أن التسويل كان تابعا للأمنية التي قامت في نفوسهم، والتي تتمثل في التخلص من أخيهم، فاندفع ما في النفس من دواعي الخير ليصدّ هذه الأمنيّة، غير أنه هزل حتى لم يعد له من أثر، وقام مقامه ما جرى في النفس من الحسد الداعي إلى التخلص من الأخ، فتمنّوا هذا التخلص، فزيّنته النفس للقلب، فاتخذ القرار البشع ففعلوه؛ إن مشكلة إخوة يوسف أن ما في

(1) التفسير الكبير، لفخر الدين الرازي، (105/18).

(2) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (437).

القلوب من معاني الخشية والحزم انزاحت أمام ما في النفوس من معاني الحسد، فوقع المحظور.

إن معاني الحسد إذا ظهرت في النفس ودفعها ما فيها من الخشية لله، وقام القلب بحزمه القادر عليه فدفع هذا الحسد، مبيِّناً أن تقديرات الله في تقسيم النعم تحرم مخالفتها، فإن الله تعالى لا يؤاخذ على مثل هذه المعاني التي انصدت، وانسكبت عليها معاني الخير فمحتها أو ألغت تأثيرها، ومصدقاً هذا ما قد سنقرؤه من الأحاديث الدالة على تجاوز الرحمن سبحانه وتعالى عن وسوسات الصدور، وعن حديث النفس ما لم تعمل به أو تتكلم به.

نخلص مما مضى إلى أن ما في النفس من معاني يُنافس ما في القلب، وينافسها ما فيه أيضاً، وإنما تكون الغلبة لمالك الدواعي الأكثر قدرةً على السيطرة، فإن كان ما في القلب قويا متيناً، منع معاني الحسد والشهوة من السيطرة، وإلا وقع القلب تحت سيطرة ما في النفس من معاني.

المبحث الثاني: القرار الإرادي بين النفس والقلب

مركز اتخاذ القرار الإرادي في الإنسان هو دائرة القلب منه، نقل الحافظ ابن حجر عن نجم الدين الطوفي قوله: «إنما تُكتب الحسنة بمجرد الإرادة لأن إرادة الخير سبب إلى العمل، وإرادة الخير خيرٌ، لأن إرادة الخير من عمل القلب»⁽¹⁾؛ وليس الأمر محصوراً في إرادة الخير، بل إرادة الشر أيضاً من عمل القلب، قال الحافظ ابن تيمية: «فالعلم والعمل الاختياري أصله الإرادة، وأصل الإرادة في القلب»⁽²⁾، ووصف الحافظ ابن قيم الجوزية الإرادة بأنها حركة القلب⁽³⁾، وذكر شهاب الدين القرافي أحد كبار أئمة المالكية في كتابه الذخيرة أن النية محلها القلب، ثم قال عن القلب: «لأنه محل العقل والعلم والإرادة والميل والنفرة والاعتقاد»⁽⁴⁾.

وتبدو هذه المسألة كما لو كانت من البدهيات، وهي كذلك، غير أنها في مباحث القرار الإرادي الإنساني، وكون هذا القرار ينتسب إلى دائرة دون دائرة من دوائر النفس، وهي دائرة القلب تحديداً، يجعل لها مبرراً جديداً لطرحها في هذا السياق.

إن سياق بحثنا هنا يدور حول مسألة تمييز القلب عن النفس في إصدار القرار الإرادي، وفي بيان وتأکید أن دائرة النفس لا تتخذ القرار الإرادي، وإنما القلب هو الذي يتخذه، ويبقى للنفس دورها في تزيين الأمر للقلب، وفي تسهيله عليه.

ومثل هذا التمييز مُتناوَل عند كثير من العلماء، فهذا ابن الجوزي على سبيل المثال يقول فيما نقله عنه الحافظ ابن حجر: «إذا حدّث نفسه بالمعصية لم يؤاخَذ، فإن عزم

(1) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (332/11).

(2) مجموعة الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، (162/9).

(3) من تهذيب مدارج السالكين لابن القيم، هدّبه عبد المنعم صالح العلي العزّي، (702/2).

(4) الذخيرة، لشهاب الدين القرافي، (240/1).

وصمّم، زادَ على حديث النفس، وهو من عمل القلب⁽¹⁾، وفي كلام ابن الجوزي تمييز واضح بين ما هو من حديث النفس، وبين ما يزيد عليه مما هو من عمل القلب، مما يعني التمييز بين دائرتي النفس والقلب كليهما.

وثمة تمييز آخر بين هاتين الدائرتين وهو في غاية الوضوح، نقرؤه في الكتاب الأشهر من كتب المصطلحات التراثية وتعريفها، وهو كتاب التعريفات للشريف الجرجاني، فهو يقول بصراحة: «النفس المطمئنة: وهي التي تمّ تنوّرها بنور القلب، حتى انخلعت عن صفتها الذميمة، وتخلقت بالأخلاق الحميدة»⁽²⁾.

إنني أُرّجع القارئ الكريم إلى مزيد من نصوص العلماء حول هذا التمييز، ذكرتها في التمهيد للفصل السابق.

إن دائرة النفس في أصل تكوينها مغمورة بمعانٍ من الأهواء والشهوات، نسبتها إليها آيات القرآن الكريم، كطبيعة فيها تعبّر عن شأنها وحالها؛ أما دائرة القلب فلم توصف بشيء من هذا إلا في حال مرضها؛ ذلك أن الأصل سلامتها، والأصل ألا تقبل شيئاً تلقيه عليها دائرة النفس، لكنّها إذا اتخذت قراراً فقبلت بما في النفس من أهواء وأتباعٍ للشهوات، صار القلب جاهزاً لطاعة النفس، واتخاذ القرار المناسب المتناغم مع تسويات النفس وتزييناتها.

إنها هنا دائرة هي دائرة اتخاذ القرار، ولا يمكن أن تتخذ النفس، إذ هي مركز تزييني متدفّق بما فيه من الأهواء والشهوات، وسياق ما في القرآن من ذكر للنفس وما يُنسب إليها، ومن ذكرٍ للقلب وما يُنسب إليه، يبيّن بوضوح أن دائرة النفس ليست مقرّ اتخاذ القرارات في الذات الإنسانية، وإنما القلب هو هذا المقرّ، وما دور النفس إلا إلقاء الأهواء النفسية وزجّها في دائرة القلب.

(1) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (335/11).

(2) التعريفات، للشريف علي بن محمد الجرجاني، (263).

وكنت في المبحث السابق قد تحدّثت عن آيتين في القرآن الكريم، تضمّنتا وجهةً دائرة النفس في كليهما، هذه الوجهة سمّتها الآية الأولى تسويلا، وهي قوله تعالى: (قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً)، (يوسف: 18)، وسمت الآية الثانية هذه الوجهة تطويعا، وهي قوله تعالى: (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ)، (المائدة: 30)؛ وكنت قد شرحتُ معنى كل من التسويل والتطويع في ذلك المبحث، وحديثي هنا قائم على بيان الفصل بين الجهة التي يأتي منها كلا المعنيين، وسميتها دائرة النفس، وبين الجهة التي تتخذ القرار، وسميتها دائرة القلب.

إن التسويل والتطويع أتيا من جهة النفس إلى جهة أخرى، وبما أن النفس ليست مقرّ الإرادة، بل مقرّها القلب، وبما أن الآيتين تتحدثان في أمر حصل بعد التسويل والتطويع من النفس، مما يدلّ على أن قرارا أتخذ فتمّ القتل وتمّ إلحاق الأذى بيوسف؛ وبما أننا نعرف أن القلوب هي التي تتخذ القرار لأنها مركز الإرادة؛ فمن هنا نسبتُ شيئا إلى النفس وشيئا إلى القلب، أما الشيء الذي نسبته إلى دائرة النفس، فقد نسبته الآيتان إليها بصراحة، وهو التسويل في إحداها، والتطويع في الثانية؛ وأما الشيء الذي نسبته إلى دائرة القلب، فهو اتخاذ قرار القتل والإيذاء، وهو ليس من شأن دائرة النفس، بل من شأن دائرة القلب.

إنه ها هنا تكمن أسباب المصائر، خيرا أو شرا..

فالقلب هو مقرّ الإرادة، وهو الذي يتعلق بما فيه مصير الإنسان؛ فإما أن يقود القلبُ نفسَ الإنسان، فيُسيّر الأهواء لمصلحة سلامة القلب وسلامة الذات؛ وإما أن يُقاد بأهواء النفس لمصلحة المعاني الرديئة من حسدٍ وشُحٍّ وأهواءٍ وشهوات، فتخسر الذات خسرا مبينا.

وهي مسألة كثر الحديث فيها في بحثنا هذا، ولن نعود إلى تفصيلها، وإنما صار الكلام يتكرّر بهذه المعاني لخطورتها، ولقد هيمنت على النفس هيمنة لم تدعها تتركها مرّةً إلا لتعود إليها مرارا.

وها هنا آيات، قد مضى الحديث في بعضها، غير أن حاجة التفصيل هنا تدعونا للعودة إليها، وذلك لشرحها على ضوء السياق الذي نحن فيه..

(1) قرار تزكية النفس وتدسيتهها مصدره دائرة القلب

قال تعالى: (ونفسٍ وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكّاهها، وقد خاب من دساها)، (الشمس: 7-10)؛ وكنت قد نقلت قول الأستاذ الشهيد سيد قطب عن هذه الآيات، وأنها «تمثل قاعدة النظرية النفسية للإسلام»⁽¹⁾؛ مما يؤكد مكانتها في بيان أهم الحقائق عن النفس البشرية.

إن النفس قابلة للفجور والتقوى، مجهزة لكليهما، وهي بفعل ما فيها من مضامين الهوى والشهوة والوسوسة، تُغلب فجورها على تقواها، وتقبل على القلب بهذا الفجور، لعلها أن تنال منه مقتلا، فوظيفتها إذن الانهمار بتزيين الفجور للقلب؛ وهي على هذا في حاجة إلى التزكية، حتى لا تقدر الأهواء والشهوات والوساوس أن تُغلب فجورها على تقواها، وحتى لا تُقبل على القلب بهذا الفجور.

وحاجة التزكية هذه لا تلبى إلا من جهة القلب، فهو الجهة المسؤولة عن قرار تزكية النفس أو تدسيتهها، لأجل ذلك وجّه الله الإنسان إلى تزكية نفسه، بتغليب تقواها على فجورها، والإنسان إذا شاء أن يتخذ قرارا بذلك، فإنما تتخذ دائرة اتخاذ القرار فيه، وهي دائرة القلب.

فما دامت دائرة النفس هي التي تقع عليها التزكية والتدسية، فتزكى أو تُدسى، فلا بدّ أنها ليست هي صاحبة القرار بالتزكية والتدسية، فهي التي وقع عليها هذان الأمران، ولم يقعا منها؛ والنفس مجبولة على معاني الهوى والشهوة والشحّ والحسد، وما إلى ذلك، وهذه المعاني تُفقدُها أهلية القدرة على تزكية ذاتها؛ وعليه فلا بد أن قرار تزكية

(1) في ظلال القرآن، للشهيد سيد قطب، (3917/6).

النفس أو تدسيتهما وقع عليهما من جهة أخرى، ولا بد من دائرة وقعت منها هاتان الصفتان الواقعتان على النفس، ولا بد أنهما الدائرة التي أوكل إليها اتخاذ القرار في الإنسان، وهي دائرة القلب؛ وذلك أن دائرة القلب مفطورةٌ على الإيمان بالله، والقدرة على اتخاذ القرار الإرادي في التزكية والتدسية، وفي غيرها من المطالب والأحوال؛ أي أن دائرة القلب هي التي يصدرُ منها قرار تَزكية دائرة النفس أو تدسيتهما.

(2) الهوى النفسي المنشأ قلبي المقصد

قال الله تعالى: (فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا، فإن الجحيم هي المأوى، وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى، فإن الجنة هي المأوى)، (النازعات: 37-41)؛ النفس مقرّ الهوى أصلاً، وإنما واجبُ الذي يخاف ربه أن ينهى نفسه عن الهوى، فما الجهة النفسية التي تُلقى عليها مسؤولية نهي النفس عن الهوى؟

بالتأكيد ليست هي دائرة النفس، ذلك أنها هي الدائرة التي تنطلق منها الأهواء، على ما شرّحته السطورُ السالفة؛ فبقي أن دائرة القلب، التي هي مقرّ اتخاذ القرار، هي التي تقوم بواجب نهي النفس عن الهوى.

والقرآن نسب الهوى إلى النفس في آيات عديدة، ولم ينسبه إلى القلب ولا في آية واحدة، ولهذا مغزاه، إذ الهوى نفسي المنشأ، وليس قلبي المصدر..

قال تعالى: (فلا تتَّبِعُوا الهوى أن تعدلوا)، (النساء: 135)؛ وقال تعالى: (واتلُّ عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطانُ فكان من الغاوين، ولو شئنا لرفعناه بها، ولكنّه أخلدَ إلى الأرض واتبَع هواه)، (الأعراف: 175-176)؛ وقال تعالى: (أفكلّمنا جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم، ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون)، (البقرة: 87).

إن الهوى نفسي المنشأ، غير أنه قلبي المقصد؛ والذي يُقرّر اتباع هوى النفس هو الإنسان، والدائرة التي تتخذ القرار هنا هي دائرة القلب، وبالضرورة ليست هي دائرة النفس، فدائرة النفس هي مصدر الأهواء، وهي ليست مقرّ القرار الإنساني، فبقي أن القلب اتّخذ قرار اتباع الهوى أو قرار معصية الهوى.

ولقد وردت كلمة الهوى ومشتقاتها في القرآن الكريم ثلاثين مرة، ثم إن فسّرنا كلمة (قهي) من قوله تعالى: (فاجعل أفئدة من الناس قهي إليهم)، بالهوى فتكون إحدى وثلاثين مرة، منها ثلاث وعشرون مرة سُبقت بأحد اشتقاقات: تبع، كأن يقول سبحانه وتعالى: (اتَّبِعُوا أهواءهم)، (القمر: 3)، (ولا تَتَّبِعِ الهوى)، (ص: 26)، (واتَّبِعِ هَواه)، (الأعراف: 167).

وجاءت مرتين مسبوقاً بقوله تعالى: (اتَّخِذْ)، قال تعالى: (أرأيتَ من اتَّخِذَ إلهه هَواه)، (الفرقان: 43)، (أفأرأيتَ من اتَّخِذَ إلهه هَواه)، (الجاثية: 23)؛ ومرة: (وما ينطق عن الهوى)، (النجم: 3)، وأخرى: (وهي النفس عن الهوى)، (النازعات: 40)، وثالثة: (وإن كثيرا لِيُضِلُّونَ بأهوائهم بغير علم)، (الأنعام: 119)، ورابعة: (كالذي استهوته الشياطين)، (الأنعام: 71)، ومرة: (بما لا قهي أنفسكم)، (البقرة: 87)، وأخرى: (بما لا قهي أنفسهم)، (المائدة: 70).

إنني أقصد من طرح هذه المسألة أن أقول: إن اتباع الهوى، أو اتّخاذ الهوى إلهاً، واتخاذ القرار بتكذيب الأنبياء وقتلهم استجابة للهوى، وما إلى ذلك من قرارات متأثرة بالهوى؛ إن كل ذلك آتٍ بقرار لم يُصدره الهوى ذاته، وإنما الهوى هنا مُتَّبَعٌ، فمن التابع، ومن الذي أصدر القرار؟ أعني: أية دائرة نفسية هي صاحبة القرار باتباع الهوى؟

وإذا كنا قد أثبتنا في مبحث سابق أن الهوى هو مجمل ما تملكه النفس من معانٍ وطاقات، وأن مضمون الهوى متعدّدٌ، ومنه الشحّ والحسد والشهوة؛ وإذا كنا قد أثبتنا أن مشكلة الإنسان ليست في مجرد وجود الهوى في تكوينه النفسي فطرياً، وأن النفس بوجود الأهواء فيها لا تُعتبر مريضة، إذ هي فطرُتها؛ وإذا كنا قد بيّنا أن دائرة النفس غير مؤهّلة

لا تتخاذ قرار التزكية، لاختلاط الأهواء والشهوات فيها؛ إذا كان القارئ الكريم مستحضراً جميع هذه المعاني التي بينتها من قبل، فلا بد من التأكيد على ما نفهمه من هذه الآيات، ألا وهو أن ثمة قراراً خرج من غير دائرة النفس جعل الإنسان متبعا لهواه، ومن أجله كان من فعل ذلك ضالاً ومنحرفاً ومؤاخذاً بما يفعل.

إن القلب هو دائرة اتخاذ القرار، وإن ما في النفس من معانٍ لا يؤاخذ الإنسان عليها ما دامت كامنة في النفس لم تسيطر على القلب، ولم تسد منافذه، رغم أن الإنسان مُطالب بقدر حضوره القلبي أن يهذب أهواء النفس، ويؤدبها حتى لا تقذف في القلب إلا خيراً.

(3) القرآن يُسند الإرادة إلى القلب

والمسألة في غاية الشهرة، ومعلوم أن الإيمان مقره القلب، وأن العمدة آت من توجه القلب، وأن الخطأ والسهو آتيان من غياب القلب عن دوره الإرادي.

قال القرافي في الذخيرة عن القلب إنه: «محل العقل والعلم والإرادة والميل والنفرة والاعتقاد»⁽¹⁾.

إن القلب «هو الذي يحدث في الإنسان الضبط والربط والالتزام»⁽²⁾، وهو الذي «يمثل صمام الأمان ومفتاح رقابة السلوك الإنساني»⁽³⁾.

ومع ذلك، فسياقنا هنا يوجب علينا شرح مسألة إسناد القرار إلى القلب بتفصيل أوسع.

(1) الذخيرة، لشهاب الدين القرافي، (1/240).

(2) السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، للدكتور عبد المجيد سيد أحمد منصور، وزميله، (64).

(3) المرجع نفسه، (70).

وها هنا أذكر آيتين وردتا في اليمين، ما يؤاخذ عليه منه وما لا يؤاخذ، لتبين سبب المؤاخذة وسبب عدمها، والآيتان وإن كانتا في موضوع اليمين، إلا أنهما بيّنان بوضوح المقرّ الذي بحرسته تتعلق مسؤولية الإنسان، وهو القلب؛ ثم سوف أتّك باية ثالثة، فيها من العموم غير المختصّ باليمين ما فيها.

قال الله تعالى: (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان)، (المائدة: 89)؛ أي أنه سبحانه وتعالى يحاسب ما قصدتم به الحلف من الأيمان⁽¹⁾، وجاء بيان ما يحاسب عليه الإنسان في مقابل ما لا يحاسب عليه، وما لا يحاسب عليه هنا هو اللغو الآتي ببيان معناه، غير أنه واضح في أن معناه هو خروجه دون عقد إرادة القلب عليه.

وقال تعالى: (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم)، (البقرة: 225)؛ قال الحافظ ابن حجر: «أي بما استقرّ فيها»⁽²⁾.

هذا، والمؤاخذة: «من الأخذ، بمعنى العدّ والمحاسبة، يقال: أخذته بكذا، أي عدّه عليه ليعاقبه أو يعاقبه...، والمؤاخذة باليمين هي الإلزام بالوفاء بها، وعدم الحنث، ويترتب على ذلك أن يَأْتَم إذا وقع الحنث، إلا ما أذن الله في كفارته»⁽³⁾، واللغو في الأيمان هو غير المقصود منها⁽⁴⁾، والله تعالى «جعل اللغو هنا مقابلاً لما كسبته القلوب، ونفى المؤاخذة عن اللغو، وأثبتته لما كسبه القلب»⁽⁵⁾، وفي هذا ما فيه من بيان المركز الذي به يكون الإنسان مسؤولاً عما ينطق به، وهو القلب فيما إذا عقد فيه عقداً على شيء، فهذا هنا المسؤولية.

(1) التحرير والتنوير، لابن عاشور، (19/7).

(2) فتح الباري للحافظ ابن حجر، (89/1-90).

(3) التحرير والتنوير، لابن عاشور، (380/2-381).

(4) المرجع نفسه، (381/2).

(5) المرجع نفسه، (383/2).

وقال تعالى: (وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به، ولكن ما تعمدت قلوبكم)، (الأحزاب: 5)، والآية رفعت الإثم عن دعا أحدا ناسبا إياه إلى من تبناه خطأً ودونما قصد، لكنها أثبتت الإثم إذا تعمد القلب نسبة إنسانٍ إلى غير أبيه؛ وتعمد القلوب يكون بالقصد والإرادة⁽¹⁾، مما يعني أن القلب هو مقرّ الإرادة، وأن ما خرج من غير هذا المقرّ لا محاسبة عليه عند الله سبحانه وتعالى.

ولعله يزيد الموضوع وضوحاً ما ورد في حديث فرح الله بتوبة عبده، وهو ما رواه الإمام أحمد والبخاري ومسلم واللفظ له، والترمذي وابن ماجه، والبعثي في شرح السنة⁽²⁾، عن أنس بن مالك وعن غيره، قال: قال رسول الله ﷺ: (لله أشد فرحاً بتوبة عبده حين يتوب إليه، من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة فانفلتت منه وعليها طعامه وشرابه، فأيس منها، فأتى شجرة فاضطجع في ظلها، قد أيس من راحلته، فبينما هو كذلك إذا هو بها، قائمةً عنده، فأخذ بخطامها، ثم قال من شدة الفرح: اللهم أنت عبدي وأنا ربك، أخطأ من شدة الفرح).

وهذا التعبير خطأً مغفور غير محاسب عليه، إذ لم يصدر من مقرّ الإرادة، ولو صدر من القلب الذي هو مقرّ الإرادة، لكان هذا الكلام كفراً؛ إن الذي صدر من القلب في حال هذا الرجل هو الفرح العظيم المهيمن على النفس هيمنةً عظيمةً، فلما عظمت هذه

(1) التحرير والتنوير، لابن عاشور، (264/21).

(2) مسند الإمام أحمد في مواطن عدّة وفي بعضها جاء مختصراً، منها: (519/3)، ح: (3627)، و(9/489)، ح: (10446)، و(263/10)، ح: (11730)، و(121/11)، ح: (13160)؛ والبخاري مع الفتح في موضعين أحدهما مختصراً، (105/11)، ح: (6308)، و(6309)؛ ومسلم بشرح النووي بعدة روايات، منها: (16/9)، ح: (2747)؛ والترمذي في موضعين، (4/659)، ح: (2498)، و(5/547)، ح: (3538)؛ وابن ماجه، (4/490)، ح: (4249)؛ والبعثي في مواضع من شرح السنة، أحدها قريب من لفظ مسلم، (5/87)، ح: (1303)؛ وقوله (اللهم أنت عبدي وأنا ربك)، جاء في روايتي مسلم والبعثي فحسب، وليس في رواية الآخرين، ولم أجدها فيما نظرتُ إليه من روايات الإمام أحمد.

الهيمنة، لم يكن لدى الرجل من يقظة إرادية قلبية، فانطلقت أفراجه تتحدث، فلم يعبر لسانه التعبير الذي يؤمن به قلبه، فقال ما قال.

ويبدو لي أن مقرّ هذا الفرح الانفعالي هو الفؤاد، فهو مقرّ أشدّ العواطف انفعالا، كما سبق شرحه، ويظهر أن هذه الحالة الانفعالية قد غمرته حتى لم يصحّ على قوله وماذا هو قائل.

هذا، ولا يمكن أن نقبل تفسير فرويد لمثل هذا الخطأ، إن فرويد قدّم للناس أوهاما أكثر مما قدّم لهم حقائق؛ وها هنا قرّر فرويد أن زلات اللسان تعبّر عن شيء في اللاشعور الإنساني، منعه من إظهاره الشعور الواعي اليقظ، وأن هذا اللاشعور يُخفي في صندوقه الحقيقة المعبرة عما هو مستقرّ في نفسه، وأن مثل ساعات عدم الصحو أو الغفلة تُظهر مثل هذا اللاشعور، وتدفعه إلى السطح⁽¹⁾.

وعلى تفسير فرويد يكون هذا الرجل في تلك القصة التي ذكرها الرسول ﷺ مُبطناً في لاشعوره ألوهية نفسه، وعبودية ربه، وأقلّ ما في هذا الوهم الفرويدي أن تعميمه يخالف نصّاً نبويّاً صحيحاً، ثم إن مصادر معرفته لم تقع تحت طائلة العلم التجريبي والوحي الرباني كليهما، فكيف يمكن إثبات عمومية ما يقول؟

ولا يعني كلامنا أن المخبوء لا يظهر إطلاقاً في فلتات اللسان، وإنما نعني أنه ليس كل زلّة لسان تعبّر بالضرورة عن شيء مخبوء يتناسب مع معنى الزلّة التي صدرت من صاحبها؛ ثم إن دلالة الزلّة في حال وجود مخبوء ليست قطعية على نوع هذا المخبوء، ولذلك يتعدّد تفسير هذا المخبوء بين من يدّعي فيه شيئاً ومن يدّعي سواه؛ إن كان المخبوء لا بد أن يظهر بفلتات اللسان، فلا يعني هذا بالضرورة أن كل فلتة تكشف مخبوءاً.

ولنا كلام في العقل الباطن واللاشعور بحثناه ضمن حديثنا عن العقل والعقل الباطن والفؤاد، وذلك في المبحث الخامس من الفصل الثاني.

(1) لتوضيح رؤية فرويد هذه يُنظر: علم النفس في حياتنا اليومية، للدكتور محمد عثمان نجاتي، (94-95)، وأصول علم النفس، للدكتور أحمد عزّت راجح، (131-132).

المبحث الثالث: مدى المسؤولية عما يدور في دوائر النفس

إن المسؤولية لا تغيب إطلاقاً عمّن تشبّع هواه بشيءٍ ما، فسيطر على قلبه، حتى صار لا يعرف معروفًا ولا يُنكر منكراً إلا ما أُشربه هواه؛ والنفس هنا تكون قد تمهّدت لأنماطٍ من المسالك لا تعرف أمامها من همٍّ ولا عزمٍ إلا وفق ما ملأها من الهوى، بل إن حديث النفس هنا في غالبه ينسجم ويتلاقى تماماً مع مثل هذه الحالة، وسيأتي تفصيل مثل هذه الحالة في فقراتٍ تالية، وسيأتي حديث قريب مما نحن فيه في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى.

ثم إننا نتنقل إلى حالةٍ أخرى، تعبّر عن مستوى نفسي آخر، وهي حالة الإنسان العادي، الذي لم يملأ قلبه بأصناف الهوى، فمثل هذا تدور في نفسه وقلبه أحاديث وخواطر وهموم وعزوم وإصرارات على أمور، ثم ينطلق من قلبه قرار إراديٌّ بفعل ما.

إن المسؤولية في مثل حال هذا الإنسان تغيب حينما تكون المعاني مجرد خواطر قاصرة على دائرة النفس الكبرى، ويبدو أنها تكبر حينما تنتقل إلى دائرة الصدر؛ غير أنها بالتأكيد تكون مسؤولية تامة حينما تقتحم هذه المعاني دائرة القلب، متحوّلةً إلى إراداتٍ وعزائم، فإذا استقرت في دائرة الفؤاد، فهناك لا تبدو المسؤولية فحسب، بل يبدو فوقها رسوخ تلك المعاني التي استقرت في الفؤاد؛ فإذا قابلت بين الدائرة الأكبر، وهي دائرة النفس، وبين الدائرة الأصغر، وهي دائرة الفؤاد؛ وجدت المعاني خارجة عن نطاق المسؤولية وهي لا تزال في دائرة النفس، ورأيتها في غاية الخضوع لدائرة القرار، وأعني بها دائرة القلب؛ بخلاف ما يكون من هذه المعاني في دائرة الفؤاد، الدائرة الأصغر، فهي تعني المسؤولية والرسوخ معاً، مع عدم التزحُّح؛ إلا بتدخلٍ رحماني، أو بوعيٍ إنساني يلتفت من خلاله الغارق في أهوائه إلى نفسه، فيقرّر إنقاذها؛ هذا في المعاني السيئة، ولا تبعد الصورة ذاتها عن المعاني النظيفة، التي تبدأ في دائرة النفس رخوة غير ذات أثر، لتستقل في نهاية مطافها إلى الرسوخ والثبات مع الأجر العظيم إذا هي أفضت إلى دائرة الفؤاد، ورسخت فيه.

إنه تدرُّجٌ واضح، يبدأ من الدائرة الأكبر، وينتهي في الدائرة الأصغر، ولكل دائرة مكان من المسؤولية وعدمها، ومن الرسوخ والتفلسف.

ولا يعني هذا خلوّ الإنسان من مسؤولية مراقبة نفسه وصدوره، إذا كشفَ عن معانٍ فيهما لا يقرّها دين الله تعالى، بل يعني شكلا من أشكال المسؤولية، وهي مسؤولية الرقابة والمجاهدة، حتى يكون القلب مستيقظا لِمَا هو مقبل عليه من جهة الصدر والنفس.

إن في دائرة النفس معانيَ تظهر وتكْمُن، أو تظهر ثم تستمر في ظهورها، حتى تتكشّف فتقدّر على التأثير في القلب، لتصبح من صفاته هو، بعد أن كان دورُ القلب أن ينهى النفس عن مثلها، كل ذلك على تفاوت بين النفوس في مقدار دَوْرانِ هذه المعاني فيها، وفي قدر كثافتها فيها.

يقول ابن القيم الجوزية رحمه الله تعالى مبيّنا أقسام الناس في مسألة السماع، ذلك أنه جعلهم على ثلاثة أقسام، وهي وإن كانت مسألة بعيدة عن موضوعنا، غير أن سياق ذكر النفس فيها له صلة كبرى بموضوعنا، يذكر ابن القيم أقسام النفس بقوله: «أحدها: من اتصف قلبه بصفات نفسه، بحيث صار قلبه نفسا محضة، فغلبت عليه آفات الشهوات ودعوات الهوى،... القسم الثاني: من اتّصفت نفسه بصفات قلبه، فصارت نفسه قلبا محضا،... القسم الثالث: من له منزلة بين منزلتين، وقلبه باقٍ على فطرته الأولى، ولكن...»⁽¹⁾.

أما مستويات مسؤولية الإنسان عن هذه الظاهرة الكامنة، فهي على قدر صدّه أو عدم صدّه لها، إذ لا ضيرَ عليه في مجرد ظهورها، بل الضيرُ كلُّ الضيرِ عليه في استراحته إليها، وطمأنينته بها، وهذه المسؤولية في مدى تحمُّل الإنسان لها، إنما تعود إلى ما وقرّ في القلب والفؤاد من أسباب رفضها أو قبولها.

(1) من تهذيب مدارج السالكين لابن القيم، هدّبه عبد المنعم صالح العلي العزّي، (2/731-732).

وما أقوله هنا هو ما ينطق به الشرع نفسه، فهو الذي دلّت نصوصه على العفو عما جال في النفس، أو ظهر بعد كُمون، لكنّه صادف توجُّساً من جهة القلب، فلم يسترح له، وصدّه أو حاول صدّه، لكنّه على جميع الأحوال لم يدعّه يخترق دائرة القلب، وإن اخترقها أصاب القلبَ من جرّائه قلق وخشية من أن يلوّثه، فقام وطرده من جديد، ولم يسمح له بالبقاء.

والشرع نفسه هو الذي دلّت نصوصه على المسؤولية عن هذا الذي جال في النفس وصال، إن نجح باختراق دائرة القلب، فأصدرت هذه الدائرة قرارها بطاعة هوى النفس، مُلزِمة الجوارح بالائتمار بأمر الهوى، حتى تسمي مسلكاً للجوارح لا يصادف ردّاً من القلب، بل استحساناً منه ومن النفس، وهذا حين اكتمال تغليف القلب بطبقة الرين، تلك التي قال الله تعالى فيها: (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون).

ودائرة النفس هي أخطر ما يمكن أن يؤدي إلى ضياع القلب وضلاله، إذ هي الحصن الحصين إذا كان القلب يقظاً، وهي الداء المُعدي إذا غاب القلب عن دوره.

وأنقلها هنا نصاً طويلاً للإمام أبي حامد الغزالي، المعروف بخبرته العالية بالنفس البشرية، وهو من كتابه الشهير: إحياء علوم الدين..

فعند شرحه لحديث المهم بالسيئة والحسنة الآتي نصّه وشرّحه، وعند توجيهه الفهم الصحيح له يقول خبير النفوس المتخصّص بما حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي في الإحياء: ((والحق عندنا في هذه المسألة لا يوقف عليه ما لم تقع الإحاطة بتفصيل أعمال القلوب، من مبدأ ظهورها إلى أن يظهر العمل على الجوارح، فنقول:

أول ما يردُّ على القلب: الخاطر، كما لو خطر له مثلاً صورة امرأة، وأنها وراء ظهره في الطريق، لو التفت إليها لرآها؛ والثاني: هيجان الرغبة إلى النظر، وهو حركة الشهوة في الطبع، وهذا يتولد من الخاطر الأول، ونسميه ميلَ الطبع، ويسمى الأول حديث

النفس⁽¹⁾؛ والثالث: حكم القلب بأن هذا ينبغي أن يُفعل، أي ينبغي أن ينظر إليها،... وهو على كل حال حكمٌ من جهة العقل، ويسمى هذا اعتقاداً، وهو يتبع الخاطر والميل؛ الرابع: تصميم العزم على الالتفات، وجزمُ النية فيه، وهذا نسميه همًّا بالفعل ونيةً وقصدًا، وهذا الهمُّ قد يكون له مبدأ ضعيف، ولكن إذا أصغى القلب إلى الخاطر الأول حتى طالت مجاذبته⁽²⁾ للنفس، تأكَّد هذا الهمُّ، وصار إرادةً مجزومة، فإذا انجزمت الإرادة، فرمما يندم بعد الجزم، فيترك العمل، وربما يغفل بعارض فلا يعمل به ولا يلتفت إليه، وربما يعوقه عائق فيتعذَّر عليه العمل.

فها هنا أربع أحوال للقلب قبل العمل بالجارحة: الخاطر، وهو حديث النفس؛ ثم الميل، ثم الاعتقاد، ثم الهمُّ؛ فنقول:

أما الخاطر فلا يؤاخذ به، لأنه لا يدخل تحت الاختيار، كذلك الميل وهيجان الشهوة، لأهما لا يدخلان أيضاً تحت الاختيار، وهما المرادان بقوله ﷺ: (عُفِيَ عَنِّي مَا حَدَّثْتُ بِهِ نَفْسَهَا)، فحديث النفس عبارة عن الخواطر التي تهجس في النفس، ولا يتبعها عزمٌ على الفعل؛ فأما الهمُّ والعزم، فلا يُسمى حديث النفس⁽³⁾.

ويقول الغزالي أيضاً: ((وأما الثالث وهو الاعتقاد وحكم القلب بأنه ينبغي أن يفعل، فهذا تردُّدٌ بين أن يكون اضطراراً أو اختياراً،...، فالاختياري منه يؤاخذ به، والاضطراري لا يؤاخذ به؛ وأما الرابع، وهو الهمُّ بالفعل، فإنه مؤاخذ به؛ إلا أنه إن لم يفعل نظر: فإن

(1) ينبغي أن يتبين هنا أن الإمام الغزالي تحدَّث عن الخاطر كحركة من حركات القلب، ثم وصفه بأنه حديث النفس، وبحثنا هذا يقوم على محاولة التفريق دائماً بين ما يجول في النفس وما يكون في القلب، ولذا فلا بد من التفريق بينهما، فلا يصح اعتبار القلب هو النفس، أو كأن ثمة تناوبا بينهما؛ إن الخاطر المعفوء عنه هو حديث النفس، لا حديث القلب، ذلك أن الخاطر إذا دخل القلب، فهنالك تبدأ مسؤولية الإنسان، إذ يصل إلى رغبة قلبية، هي أول ما يكون من الهمِّ والإرادة.

(2) ليست كلمة مجاذبته واردة في طبعة المنار التي اعتمدناها في بحثنا هذا، وإنما وردت في طبعة الشعب، (1411/2).

(3) إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، (3/60-61).

كان قد تركه خوفاً من الله تعالى، وندما على همّه، كُتبت له حسنة؛ لأن همّه سيئة وامتناعه ومُجاهدته نفسه حسنة، والهمّ على وفق الطبع، مما يدلّ على تمام الغفلة عن الله تعالى؛ والامتناع بالمُجاهدة على خلاف الطبع⁽¹⁾.

وستأتي معنا بعض مقتطفاتٍ من هذا النص الغزالي، ولسنا مُلزمين بكل حروفه ورؤاه، لكنها بالمحمل: سيرٌ على الدرب الصحيح.

(1) حديث الهمّ بالحسنة وبالسيئة: بناء للنفس الراشدة

ومسألة الهمّ بالسيئة أو بالحسنة من أهمّ المسائل التي تعالج الذات الداخلية الإنسانية، ونصوص الوحي حينما تواجهها، فإنها لا تفعل ذلك لمجرد التصنيف والتعريف لمنشأ كلٍّ منهما، وليس لمجرد بيان أثرهما في توجيه السلوك؛ وإنما تعالج نصوص الوحي مسائلهما لأجل توجيه النفس الإنسانية للبناء السويّ، الذي عليه يبني السلوك السويّ.

ولقد سبق أن ناقشتُ مسألة الهمّ كمرتبة من مراتب الحركة الداخلية الإنسانية نحو الفعل، وذلك في الفصل الثالث من هذا الكتاب، مما لا يدعوني إلى إعادة شيء منه؛ ولذلك سأجعل حديثي هنا يدور حول مدى مسؤولية الإنسان عما يدور من الهمّ في ذاته الداخلية، وأثر ذلك ثواباً أو عقاباً.

وسيعتمد مجمل بحث هذا الموضوع على أحاديث تناولت هذه المسألة بصراحة.

روى الإمام أحمد والبخاري ومسلم⁽²⁾ عن ابن عباس رضي الله عنهما، واللفظ للبخاري، عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه عزّ وجلّ قال: (إن الله كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك، فمن همّ بحسنة فلم يعملها، كتبها الله له عنده حسنة كاملة،

(1) إحياء علوم الدين، للغزالي، (3/61-62).

(2) مسند الإمام أحمد، (3/255، ح: 2828)، (3/433، ح: 3402)، والبخاري مع

الفتح، (11/331، ح: 6491)، ومسلم بشرح النووي، (2/214، ح: 131).

فإن هو همّ بما فعلها، كتبها الله عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعفٍ إلى أضعافٍ كثيرة؛ ومن همّ بسيئة فلم يعملها، كتبها الله عنده حسنة كاملة، فإن هو همّ بما فعلها، كتبها الله له سيئة واحدة).

وفي الحديث القدسي الذي رواه الإمام أحمد والبخاري وهو عنده حديث نبوي وليس قدسيا- ومسلم⁽¹⁾ واللفظ له عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ عن الله عزّ وجلّ أنه قال: (إذا تحدّث عبدي بأن يعمل حسنة، فأنا أكتبها له حسنة ما لم يعمل، فإذا عملها فأنا أكتبها بعشر أمثالها؛ وإذا تحدّث عبدي بأن يعمل سيئة، فأنا أغفرها له ما لم يعملها، فإذا عملها فأنا أكتبها له بمثلها).

وفي رواية لمسلم⁽²⁾ رحمه الله تعالى لهذا الحديث القدسي، وفيها أن الله تعالى يقول ملائكته: (وإن تركها فاكتبوها له حسنة، إنما تركها من جرّاء).

ولا بد من شرحٍ وجيزٍ لمسألة ليست ذات علاقة وثيقة بموضوعنا هنا، غير أنّها ذات علاقة وثيقة بالبحث برّمته، وهي: الأثر التربوي النفسي لإعطاء الأجر على الهم بالحسنة، وعلى التراجع عن الهم بالسيئة..

فلقد أعطى الله تبارك وتعالى الأجر على الأمرين، وأحسب أن ثمة أثرا تربويا نفسيا كبيرا يسهم في بناء النفس على الرشد، ألا وهو: إشغال النفس دائما بالخير، حتى لو لم تتيسر الظروف لإنشاء هذا الخير على الأرض.

إن مجرد إشغال النفس بالحسنة، والذي من أشكاله ما سماه الحديث: الهمّ بالحسنة، هو ما أعطى عليه الحديث الأجر، وهو يجعل النفس تأنس الخير بداخلها، وتجعل أبوابها

(1) مسند الإمام أحمد، (217/8، ح: 8151)، والبخاري مع الفتحة، (124/1، ح: 42)، ومسلم بشرح النووي، (212/2، ح: 129)، ولم تأت صيغة الحديث عند البخاري كهيئة الأحاديث القدسية، وإنما ورد فيه كصيغة الأحاديث النبوية.

(2) ومسلم بشرح النووي، (213/2، ح: 129).

ومنافذها منفتحةً لأصناف الخير، دون أن يُحدّث الإنسان نفسه أنه لا جدوى من إشغال النفس بالخير إن لم يستطع إنفاذه، أو إن تراجع عنه عن غير كرهٍ منه له..

وإن إشغال النفس بدفع الهمّ بالسيئة، حتى لو لم تُنفذه، يحمل جدوى كرهٍ السيئة، والانبعاث النفسيّ الذاتي النافر من السيئة؛ ولهذا أثره، فهو من نوع صقل النفس على النفور من الشرّ.

إن صدور الخير أو الشرّ من إحياءات النفس الداخلية، يلزمه دفعُ تربوي يتمثل فيما يتمثل: في دعوة النفس لتتشتغل بحب الخير، والهمّ به، وترك الهمّ بالشرّ، إن كانت النفس قد همتّ به؛ وهو ما يفهم من فحوى نصوص هذه الفقرة.

(2) تأسيس اتجاه القلب أول المسؤوليات

ولسنا مغالين، ونأبى أن نكون مفرطين، وذلك حين نقول: إن كتاب الله تعالى ما جاء إلا لتأسيس القلوب والنفوس على نحوٍ يحبه الله تعالى، يأنف من المعصية، ويتلذذ بالطاعة⁽¹⁾.

(1) ومسألة تأسيس اتجاه القلب التي نحن فيها، والتي تنبثق عنها منظومة من السلوكيات المنسجمة، وربما من الأفكار أيضا؛ تختلف عن تلك المسألة التي سنتحدث عنها قريبا إن شاء الله، والتي تدور حول الحالة التي تسبق المعصية أو الطاعة غالبا، وتعبّر عن توجّه ليس بالضرورة أن يكون مستمرا، والتي تكون النفس فيها قاصدةً إيقاع معصيةٍ أو طاعةٍ ما، وهي ما يسمّى: الهمّ بالشيء، أو العزم عليه، وهي ما يبحثه علماءنا في كثير من الأحيان عند شرحهم لحديث: (من همّ بحسنة،...، ومن همّ بسيئة)، فهم يتناولون هذه المسألة، ويخصّون السيئة بمزيد بحث فيقولون: إن الذي يهّم بالسيئة يقع في الإثم إذا كان وطن نفسه عليها، أو على الأقلّ: يؤاخذ نوع مؤاخذه على توطين النفس عليها، وستأتي هذه المسألة معنا قريبا إن شاء الله تعالى.

أقول: ليست مسألة تأسيس اتجاه القلب التي نحن بصددتها هي ما يبحث عنها علماءنا في إطار بحثهم عن الهمّ أو العزم الذي يسبق العمل صالحا أو سيئا.

إن مسألة تأسيس اتجاه القلب أهم وأخطر من مسألة الهم أو العزم على الشيء، فهي تبحث في الحالة التي يقوم عليها الهم والعزم ذاتهما غالبا، والتي على أساسها يكون نمط السلوك على نحو ما، صالح أو سيء؛ فهي التي تنبثق عنها منظومة السلوك الفردي، وربما منظومة أفكار الأفراد أيضا؛ وعليه، فهي أول المسؤوليات، وأعظم ما هنالك من أعمال القلوب، فعلى أساسها تكون سائر الأعمال القلبية، وهي المسؤولية التي خسرت في امتحانها المشركون، إذ قال الله تعالى فيهم: (وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَا لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ)، (محمد: 8-9)، وهي ذاتها التي ربح المؤمنون في امتحانها، قال تعالى: (وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ)، (الحجرات: 7).

وهي أقدر من مسألة الهم بالحسنة أو السيئة على التمييز بين الصالح والطالح من الناس، ذلك أن مثل هذا الهم ليس كافيا في توضيح ذلك التمييز، ذلك أن الصالح قد يهيم بالسيئة وقد يهيم الطالح بالحسنة، فلا يُعبّر ذلك الهم لزاما عن ذلك التمييز بينهما، ومن ثمّ عن التأسيس الذي في نفس كل منهما، وذلك لدخول بعض العوامل المؤثرة على الصالح فيهم بالسيئة، أو قد تدفع إليها أحوال من تراخي سطوة الإيمان في نفسه؛ ولدخول بعض العوامل المؤثرة على الطالح فيهم بالسيئة، أو قد تدفع إليها أحوال من بقايا ومضات الفطرة؛ فلا يكون هذا الهم تعبيرا عن حقيقة كل منهما، وعمّا وقر في قلبه ونفسه فعلا، بخلاف تأسيس اتجاه القلب الذي نتحدث هنا عنه.

إن من تأسست نفسه على حبّ المال ولو من الحرام، همت نفسه في كل مرة بما يتلاقى مع هذا البناء النفسي؛ ومن تأسست نفسه على الخوف من المال الحرام، توجّست نفسه، وغاب عنها الهمّ بالمال الحرام؛ ومن تأسست نفسه على الإباحية، دعت هذه النفس أن يهيم بكل أصنافها كلما أُتيحت له؛ وإن من تأسست نفسه على حبّ أهل الإيمان، تراه إذا همّ بشيء من جنس النصرة أو عدمها، وجّه همّه لنصرة أهل الإيمان، وخذلان أهل العصيان؛ إن التأسيس الأول، هو الذي أسهم في الهمّ التالي؛ إلا ما يدخل في باب

الاستثناءات المشار إليها في الفقرة الماضية، فيهمَّ محبّ الحرام بغير ما يتلاقى مع ما يُحب،
ويهمَّ بعض الناس بنصر من لا يحملون رؤاهم.

ولهدفٍ تربوي نفسي، ولأجل الاختصار؛ فسينحو حديثي هنا ناحية التركيز على
تأسيس اتجاه النفس على السيئة في غالبه، ذلك الذي ينبثق عنه نحو ما من المسالك السيئة،
والذي يلهو الإنسان به في مطاحن الشياطين، وهو أصل الآثام.

وكيف لا يكون مثل هذا التأسيس إثماً والنفسُ قد أسكنته في زواياها وثناياها
وخباياها راضيةً به، وزجّت به إلى أعماق القلوب والأفئدة؛ وحينما يتقرر أن النفس هي
غاية الخطاب الرباني لإصلاحها وتوجيهها إلى الخير، فساعتها نعلم يقينا أن هذا النمط من
تأسيس اتجاه النفس على السيئة شكلاً من أشكال المجاهدة النفسية الشرسة للخطاب الرباني
ذاته.

إننا وفق هذا التمييز بين مسألة الهمم بالشيء أو العزم عليه، وبين تأسيس اتجاه القلب،
إننا ها هنا نكون قد ألقينا بوضوح حديث أبي كبشة الأماري رضي الله عنه بسياقه الذي
لا يفهم إلا وفقه، وهو سياق تأسيس اتجاه القلب، لا سياق الهمم بالشيء..

فقد روى الإمام أحمد والترمذي واللفظ له، وقال حديث حسن صحيح عن أبي
كبشة الأماري رضي الله عنه أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (وأحدتكم حديثاً
فاحفظوه، إنما الدنيا لأربعة نفر: عبدٍ رزقه الله مالا وعلما، فهو يتقي فيه ربه، ويصل
فيه رحمه، ويعلم الله فيه حقاً، فهذا بأفضل المنازل؛ وعبدٍ رزقه الله علماً ولم يرزقه مالا،
فهو صادق النية يقول: لو أن لي مالا لعملتُ بعمل فلانٍ، فهو على نيته، فأجرهما
سواء؛ وعبدٍ رزقه الله مالا ولم يرزقه علماً، فهو يخبط في ماله بغير علم، لا يتقي فيه
ربه، ولا يصل فيه رحمه، ولا يعلم الله فيه حقاً، فهذا بأخبث المنازل؛ وعبدٍ لم يرزقه الله

مالا ولا علما، فهو يقول: لو أن لي مالا لعملتُ فيه بعمل فلان، فهو نيتُهُ فوزُهُما
سواء⁽¹⁾.

إن موضوع هذا الحديث هو مسألة هذا التأسيس لاتجاه القلب على هوى ما من
الأهواء، هوى الخير أو هوى الشر، هوى الحق أو هوى الباطل؛ وهو وإن كان يدور
حول مثال واحدٍ من هوى الخير أو هوى الشر، غير أن هذا المثال منطبقٌ انطباقاً تاماً على
غيره من الأهواء.

إذن، فالحديث لا يتناول الأجر أو العقاب على ما لم يعملهُ الإنسان مما همّ به،
وإنما يتناول الأجرَ والعقابَ على ما تأسستَ نفسُهُ عليه من الخير أو الشر، ومما يدورُ
في خَلدِهِ تفكيراً به، وتمتياً له.

إنه بدون شرح هذا الحديث ضمن هذا السياق من بيان تأسيس اتجاه القلب على
نمطٍ ما، فلا يمكن أن يتضح دونما إشكالات، إذ سيأتي معنا في فقرات تالية كيف أوقع
إدخاله في غير سياقه في إشكالات عند بعض الأئمة رضي الله عنهم.

والحديث على هذا يتضمّن موضوع الهوى الذي هيمن على قلب إنسانٍ ما..

فالذي استلقى على بساط الهوى، وتطايرتَ نفسُهُ في هوائه المسموم، فانطبع به، هو
ذاك المذكور في حديث أبي كبشة الأُمّاري، ومثل هذا لا تلوح في قلبه وصدّره ونفسه
إلا أمنيات المنكر، المتناغمة أيما تناغمٍ مع بساط هواه وفضاء نفسه؛ غير أن قصور يديه
حال دون ما يشتهي، فلحقته آفات معاصي الجوارح دون لأن يرتكبها، إذ نفسُهُ لا تهشّ
إلا لها، ولا تبشّ إلا في حرّها وسمومها، مع حماية ألقى بها القدر الرباني التكويني لبدنه،
إذ هو الملفوح الذي غاب إحساسه، فهو يحسب نفسه على خير، مع أن النار تُسعر به،
وهو في قيظها لا يُحسّ، حتى إذا آوى إلى قبرٍ مظلمٍ بدأت أحاسيسُهُ تتيقّظ ولات حين
مناص.

(1) مسند الإمام أحمد، (42/14)، ح: 17954، والترمذي، (563/4)، ح: 2325.

هذا هو موضوع حديث أبي كبشة الأنماري.

وشتان بين هذا الذي تأسس اتجاه قلبه على وفق ما شرحتُ، فهو يدور في هوى لا يعرف به ربا ولا جنة ولا ناراً، وبين من يعرف كل ذلك، غير أنه قد يهَمُّ أحياناً بما يخالف ما يعرف..

فالذي يسير على أرضٍ خصبةٍ بالإيمان، مزهرةٍ بوروده، تتمثل فيها أفانينه، غير أن طائفاً من الشيطان دهمه وهو سالكٌ طريقه المنير، فوقعت منه غفلةٌ فهَمَّ بالمعصية ولم يعملها، فمثل هذا إن كان خائفاً من الله، فهو الذي ينال ثواباً على ما ترك من الهَمِّ، وإن تركه لنسيان أمر هواه، أو لأمرٍ آخر، دونما وقوعٍ إصرارٍ منه عليه، فمثل هذا لا تتجاوز مسؤوليته عتاباً يقع تحت سطوته، أو همّاً يغشاه لأجل همِّه بالمعصية، أو إثماً واقعاً تحت طائلة المغفرة بعمله الصالح، وإيمانه اليقظ.

هذا، ولا يصحّ أن يردّ حين شرح هذا الحديث ذلك السؤال الذي يقول: إن من همَّ بسيئة ولم يعملها كتبت له حسنة، بخلاف ظاهر حديث أبي كبشة، وهو من إشكاليات فهم هذا الحديث؛ ذلك أن موضوعه ليس عن حالة الهَمِّ هذه، بل عن ذلك البناء من التأسيس النفسي الذي أفضنا هنا في شرحه، فهو يتحدث عما تأسس عليه الهموم والعزوم والمقاصد أصلاً، فهو يسبقها، وهي عنه تخرج وتنبثق.

إن الطاعة تقع ممن تأسست نفسه على المعصية لماماً، وإن المعصية تقع ممن حاله بخلاف حال هذا لماماً، ذلك أن ما يخرج من القلب من السلوك، هو الذي ينسجم مع ما في القلب من الهوى والمفاهيم والأفكار.

والمؤمن يخشى على نفسه مما يراه قد صادفها من الوسوس فيخاف، بسبب ذلك البناء الذي عليه تأسست نفسه، بخلاف المنافق.

بقي أن نؤكد: إن أعظم المسؤوليات تكمن في هذه الناحية التي عليها تتأسس العزائم في الخير أو في الشرّ، وإن ما وقر هنا يكون قد اخترق الحواجز، واستقر في أعماق القلوب، وربما الأفتدة أيضا.

(3) الإصرار على المعصية، خللٌ يتمادى شره

ومرتبة تالية من المسؤولية، بعد تلك المرتبة التي أفضت في شرحها بعض الإفاضة، هي المسؤولية عما قرره الإنسان في داخل نفسه من المعاصي، منتظرا فرصتها؛ وهي مسؤولية ممتدة كلما امتد ذلك القرار العاصي في نفس الإنسان، وهو في معصية ما دام القرار قائما ينتظر فرصة إنفاذه، وهو مسؤول عما في نفسه حتى لو لم يعمل المعصية التي أصر عليها، وهي تخالف الهم بالمعصية أو العزم عليها من ناحية استمرار الإثم في حالة الإصرار على المعصية، مقارنة مع الاختلاف في المؤاخذة أو عدمها، وشكل المؤاخذة، في حالة الهم والعزم.

وهي مرتبة قريبة من تأسيس اتجاه القلب على تلك الشاكلة التي شرحتها، بل هي تتلوها تماما في الخطورة؛ فهي تعبير عن بناء نفسي مخلول، سماه القرآن الكريم إصرارا على المعصية، فتأسيس الاتجاه ذاك قريب من هذا الإصرار، قال الله تعالى: (وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ)، (آل عمران: 135).

ولقد فسّر القرطبي الإصرار الوارد في الآية بقوله: «أي ولم يثبتوا، ولم يعزموا على ما فعلوا، وقال مجاهد: أي ولم يمضوا،...، الإصرار: هو العزم بالقلب على الأمر، وترك الإقلاع عنه، ومنه: صرّ الدنانير، أي الربط عليها،...، وقال قتادة: الإصرار: الثبوت على المعاصي،...، قال سهل بن عبد الله: والإصرار هو التسويف، والتسويف أن يقول: أتوب غدا، وهذا دعوى نفس، كيف يتوب غدا وغدا لا يملكه؛ وقال غير سهل:

الإصرار هو أن ينوي ألا يتوب، فإذا نوى التوبة النصوح خرج عن الإصرار، وقول سهل أحسن⁽¹⁾، والعبارات التي أجريت من تحتها خطأً تساعدنا على ما نحن فيه من البيان، غير أنها لا تكشف اللثام عن الإصرار كشفًا تامًا، وإنما الذي يكشفه كشفًا تامًا ما قاله ابن القيم رحمه الله تعالى في تعريف للإصرار، فالإصرار عنده هو: عَقْدُ القلب على ارتكاب الذنب كلما ظفر به⁽²⁾؛ إنا ها هنا فقط نكون قد وضعنا يدنا على حقيقة الإصرار الوارد في الآية الكريمة.

هذا، ويدخل في الإصرار حال العاصي إذا همَّ بمعصية لم يكن قد تاب منها، فإن همَّ بها ولم يتب، فهو داخل في الإصرار⁽³⁾.

فحالة الإصرار هذه تعني: اتُّخِذَ القلب قراراً بارتكاب المعصية كلما أتاحت الفرصة، وهذا في المعصية الواحدة، أما من أصرَّ في قلبه على درب المعاصي بعامه، فيكاد يكون هو ذاته من تحدّثت عنه تحت عنوان: تأسيس اتجاه القلب أول المسؤوليات.

ولقد ذكر الحافظ ابن حجر «أن الإصرار معصية اتفاقاً، فمن عزم على المعصية وصمَّ عليها كتبت عليه سيئة، فإذا عملها كتبت عليه معصية ثانية»، ثم نقل الحافظ عن النووي قوله: «وهذا ظاهر حسن لا مزيد عليه، وقد تظاهرت نصوص الشريعة بالمؤاخذه على عزم القلب المستقر..»⁽⁴⁾.

ثم ليس الإصرار على المعصية داخلاً في مراتب حركة النفس نحو المعصية، وإنما هي تعبير عن حالة القلب الممهّد للمعصية في أصل بناء صاحبه له، فهو إن صادفها فعلها، وإن لم يصادفها بقي في انتظار الظرف المتيح لها؛ وإذا أردن استعمال تعبير العزم على المعصية، فإننا نستطيع أن نقول: إنها حالة العزم المستمر على المعصية، مما يعني إيجاد حالة من

(1) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، (4/211).

(2) تهذيب مدارج السالكين، لابن القيم، هدّبه عبد المنعم العلي العزّي، (1/253).

(3) فتح الباري، للحافظ ابن حجر، (11-335).

(4) المرجع نفسه، (11/335).

الفرق بين الأمرين، فالعزم طارئ وليس بالضرورة أن يكون مستمرا، أما الإصرار فلا بدّ أن يكون مستمراً حتى يتوب عنه صاحبه، إنه بدون هذا الاستمرار في العزم على المعصية، لا يسمى إصراراً.

إن النفس هنا نفسٌ عاصية أصلاً، وهي قد ألقت حالها في ظلمات الدعوات الشيطانية، فهي إن لم تفعل المعصية بجوارحها، فعلتها بتوجُّهها؛ فلربما لا تتيح الظروف إيقاع المعصية، غير أن النفس التي بلغت في المعصية مرتبة عالية، تنتظر أن تتاح لها، وتبتهل الفرصة وراء الفرصة للاستفادة منها في إيقاعها، وحينما تتاح ظروف المعصية، يندفع الإنسان إليها اندفاعاً غير محسوب النتائج، إذ القلب ينتظر، والفرصة أتاحت!

إن من نظر في قلبه فوجده ينتظر انفتاح أبواب المعصية عليه لاقتحامها، أسوأ حالاً ممن أُتحت له المعصية على غير انتظار سابق منه، فدفعته أهواء نفسه إليها، ذلك الفرق هو نفسه الفرق بين من يُخطِّط لعملٍ ما، فهو مباشره تخطيطاً، وبين من صادفه العمل دونما تخطيط فلدق به؛ وساعات الانتظار قبل أن تتاح المعصية معدودة على العاصي، وإن لم يرتكبها، فلينظر أحدنا قلبه وما نما فيه وترعرع، ثم فليترع عنه أسباب الهلاك، ولا يقرّر في نفسه إلا الطاعة، فإن أُتحت، فخير على خير، وإن لم تُتَح، فلربما يكسب أقل شيء: انغمار نفسه في حب الطاعات، وهو بناء نفسي تربوي مفيد للغاية.

وحال المُصرِّ على المعصية قريب من حال الأول الذي تأسست نفسه على ما شرحتُه في مسألة: تأسيس اتجاه القلب أول المسؤوليات، غير أن حال المُصرِّ قد يخصّ سيئةً واحدةً يعقد صاحبها القلب عليها كلما ظفر بها، وسائر أعماله سالحة؛ وهذا رغم تأثير تلك السيئة على سائر الأعمال، تلك التي قد تُفقد القلب نورَه، لتتأسس فيه أرضٌ لمعاصٍ جديدة؛ أي أن هذا الإصرار قد يؤدي إلى ذلك التأسيس.

والمؤمن إن فعل شراً، فهو لا يوطن نفسه عليه، ولا يُقرّر فيها أنه سيواصله ما دام حياً، وإن وقع منه مثل هذا، فهو علامة انتكاس لإيمانه، قد تودي به من أصله؛ ولذلك جاء وصف أولئك المتقين بأنهم: (ولم يصروا على ما فعلوا).

(4) قلب المؤمن حصنٌ يَقِظُ

وبعبارة أخرى: ممكن أن نصف القلب نفسه بأنه الحصن الحصين، فهو الرقيب على ما يصول في دائرة النفس وما يجول، فإن ركن القلب ولم يقم بدوره، أو قصّر في أداء هذا الدور، فإن النفس بما تملك من صفات، قادرة على تلويث القلب تلويثاً يصل إلى طمس نوره، وإلى أن يختم الله عليه، مما يعني أن هذا الحصن قد ناله من التحطيم ما ناله.

إن القلب المتيقظ هو الذي يرصد النفس وما يجول فيها، حتى لا ينفذ إليه الداء فيستقرّ فيه، بل حتى يكون قادراً على مداواة دائرة النفس ذاتها؛ وهو الذي تُقلِّقه نزوة النفس حينما تنفلت من عقابها، وحينما تغزوها وسوسات الشيطان، فتتلاقح وسواس الشيطان بتزوات النفس؛ والقلب قلقٌ يقظٌ متوجّسٌ خيفة، يخشى أن مظلة الإيمان قد فارقت، فهو يجري بصاحبه يسأل رسول الله ﷺ عما يطمئن قلبه، أو عما يبين له سبيل الخلاص..

روى الإمام أحمد ومسلم واللفظ له، وأبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء ناسٌ إلى رسول الله ﷺ فسألوه: إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به؛ قال: (وقد وجدتموه؟)، قالوا: نعم؛ قال: (ذاك صريح الإيمان)⁽¹⁾.

هذا، وليس صريحُ الإيمان بوجود هذه الوسواس الشيطانية والتزوات النفسية، وإنما بالموقف القلبي منها؛ فإن جريانها في دائرة النفس من باب العفو ما دام القلب متيقظاً لها، رافضاً لشطحاتها.

(1) الإمام أحمد في مسنده، (284/9، ح: 9655)، مسلم مع شرح النووي، (2/214-

215، ح: 132)، وأبو داود، (4/365، ح: 5111).

قال النووي في معنى قوله ﷺ: **ذاك صريح الإيمان:** «أي استعظامكم الكلام به هو **صريح الإيمان**»⁽¹⁾، أي أن تلك الحالة الراضية لتلك الوسوس هي دليل على صريح الإيمان في القلب، أو أن صريح الإيمان هو الذي يدفعكم إلى رفض هذه الوسوس وعدم الاستراحة لها⁽²⁾.

إن هذه القلوب ما أقلقها هذا الوارد الشيطاني إلا وهي متوجسة من أن يجتث روح الإيمان من نفوس أصحابها، فيخلص كل هذا الخلل إليها، أي إلى تلك القلوب، فيقتضي على آخرة أصحابها، لذلك فهم يصارعونه فيصرع أو لا يصرع، وإنما كفاية الأمر عند رسول الله ﷺ هو أنهم يأبونه، ويجاهدونه، وكفاهم.

وعن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إن أحدنا يجد في نفسه -يُعرض بالشيء- لأن يكون حُمَّةً أحبُّ إليه من أن يتكلم به، فقال: (الله أكبر الله أكبر الله أكبر، الحمد لله الذي ردَّ كيده إلى الوسوسة)⁽³⁾، وهذه الحالة النفسية هي حالة الإيمان الكبير، لأن استعظام ما ربما ينجح ينجح الشيطان في إقحامه دائرة النفوس، يستحق هذا التكبير من رسول الله ﷺ؛ فظاهر الحديث أنهم يجدون هذا الذي يستعظمون وجوده، يجدونه في نفوسهم، فعده رسول الله ﷺ من الوسوسة التي لا مؤاخذه عليها، ذلك أن قرار القلب هو استعظامها ورفض الانصياع إليها.

بقي أن أقول: إن هذين الحديثين، وفي معناهما أحاديث أخرى، تؤكد ذلك التوجّه الذي قام عليه هذا الكتاب، وهو التفريق بين دائرة النفس وما يدور فيها، وبين دائرة القلب وما يدور فيها؛ ومن الجيد أن يرجع القارئ الكريم إلى تمهيد الفصل السابق ليقراً الحديثين قراءة تناسب موضوع فكرة الفصل بين دائرتي النفس والقلب.

(1) شرح النووي على صحيح مسلم، (215/2).

(2) يُنظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، لشمس الحق العظيم آبادي، (11/14).

(3) أبو داود، (365/4، ح: 5112).

إنه في دائرة النفس تلوح تلك الوسواس التي تحدت عنها الحديثان، وتثقل كاهل النفس المؤمنة، ومعاني الإيمان في نفس المؤمن ترى في هذه الوسواس حتفها، فتنتطق تسأل الرسول ﷺ؛ يدلنا على ذلك نسبة الصحابي هذه المعاني لنفسه، واتخاذها قرارا ألا يقوله أو ينطق به، وتفضيله أن يكون حُمةً على أن ينطق به؛ إن قرار عدم النطق بما داخل النفس آتٍ من جهة القلب، فالقلب هو مقر الإرادة، وإن قوله ﷺ: (الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة)، يدل على ما نحن فيه، ذلك أن الميدانين اللذين تلعب فيهما الوسواس هما دائرة النفس ودائرة الصدر، وهما قريتان من بعضهما، فالوسواس ليس من شأن دائرة القلب، قال تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَا ثَوْسُوسًا بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)، (ق: 16)، وقال سبحانه: (الَّذِي يُوسُّوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ)، (الناس: 5).

إن المسألة تبدو بوضوح: خواطر تغزو النفس، وخواطر ترسل حممها إلى القلب، فيرفضها القلب، ويأبى السماح للسان بالنطق بما لبشاعتها، وهو تأكيد على ذلك الفصل بين دائرتي القلب والنفس، على ما سار عليه هذا البحث؛ وهو في الوقت ذاته تنبيه للقلب على التيقظ من واردات النفس وخواطرها وأحاديثها، وذلك بتمييز الخير من الشر منها..

يقول الراغب الأصفهاني في هذا المعنى: «فحق الإنسان إذا خطر له خاطر أن يسبره عاجلا، فإن وجده خيرا رباه، حتى يجعله فعلا؛ وإن وجده شرا بادر إلى قلعه وقمعه، قبل أن يصير إرادة، ويطهر قلبه منه، تطهير أرضه من خبيثات النباتات»⁽¹⁾؛ ويتابع الراغب مسؤوليته كعالم نفس وتربية متفوق فينقل عن بعض الحكماء قولهم: «إن تداركت الخطرة اضمحلَّت، وإلا صارت شهوة، وإن تداركت الشهوة تلاشت وإلا صارت طلبا، وإن تداركت الطلب تلاشى وإلا صار عملا»⁽²⁾، وقال الإمام الغزالي مبينا كيفية ردِّ الخواطر الآتية للمؤمن في صلاته: «وعلاجُ دفع الخواطر الشاغلة قطعُ

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، (110).

(2) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، (110).

مواردها، أعني التروغ عن تلك الأسباب التي تنجذب الخواطر إليها، وما لم تنقطع تلك المواد، لا تنصرف عنها الخواطر،...، لذلك ترى من أحبّ غير الله لا تصفو له صلاة عن خاطر⁽¹⁾، وقال: «ولا يُلهي عن الصلاة إلا الخواطر الواردة الشاغلة، فالدواء في إحضار القلب هو دفع الخواطر، ولا يُدفع شيء إلا بدفع سببه⁽²⁾»، وذكر نوعين من الأسباب: نوع ظاهر، ونوع باطن؛ وقال الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى: «فإذا دفعت الخاطر الوارد عليك، اندفع عنك ما بعده، وإن قبلته صار فكرا جوالا⁽³⁾».

هذا هو علاج الخواطر إذا أقبلت، إنه يتمثل في دفعها وقطع مواردها، أو في تهذيبها وانتقاء الخير منها، وليس مطلوبا من الإنسان أن يقضي عليها، فهو عاجز عن ذلك؛ قال الإمام ابن قيم الجوزية: «ومعلوم أنه لم يُعط الإنسان إماتة الخواطر، ولا القوة على قطعها، فإنها تهجم عليه هجوم النفس، إلا أن قوة الإيمان والعقل، تعينه على قبول أحسنها ورضاه به، ومساكنته له، وعلى دفع أقبحها وكراهته ونفرته منه⁽⁴⁾».

(5) دوائر النفس بين العفو والمسؤولية

إنه لا يُعفى عما صار في القلب وفي الفؤاد، بينما يتعرّض ما في النفس والصدر إلى العفو، بدليل ما عُرف من العفو عن الوسوس، بالنصوص الصحيحة الآتية، حتى إذا نفذ ما في الصدر والنفس فافتحم جدار القلب ثم الفؤاد، لاقيا فيهما قبولا، ظهرت المسؤولية، لأن هذا النافذ إلى داخل القلب والفؤاد، صار جزءا من التكوينة الفكرية أو الإرادية أو العاطفية عند الإنسان.

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (279/1).

(2) المرجع نفسه، (281/1).

(3) الفوائد، للإمام ابن قيم الجوزية، (180).

(4) المرجع نفسه، (178).

فشأن الصدر امتلاؤه بكثير من الأخلاط المعفو عنها، وإنما دور القلب أن يصد ما يقدّم عليه من هذه الأخلاط الصدرية، كما هو دوره تماما في صدّ الأخلاط النفسية، رغم العفو عن كل تلك الأخلاط ما لم تتجاوز النفس والصدر إلى القلب.

ولو لاحقَ اللهُ سبحانه دائرتي النفس والصدر على ما يجري فيهما من حديث ووسوس وخواطر، وربما أيضا من بعض المعاني الأخرى، كالظن والحسد؛ لكان تكليفا بما لا يطاق، فطاقة الإنسان أعجز مما هو أقلُّ من مثل هذا التكليف، ولهذا قوبل هذا العجزَ الإنساني من الله سبحانه بالرحمة والعفو والمغفرة.

ومما يدلنا على عفو الله عن كثير مما يجول في النفس والصدر من المعاني، إذا لم تقتحم دائرة القلب، الحديث الذي رواه ابن ماجه⁽¹⁾ في سننه وهو قوله ﷺ: (إن الله تجاوز لأمتي عما توسوس به صدورهم، ما لم تعمل أو تتكلم به، وما استكروها عليه)؛ وما رواه الإمام أحمد والبخاري في أكثر من موطن واللفظ له، ومسلم وأصحاب السنن الأربعة⁽²⁾؛ عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: (إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها، ما لم تعمل أو تتكلم)، وفي رواية للبخاري: (إن الله تجاوز لي عن أمتي ما وسوست به صدورها)⁽³⁾، وفي رواية له وقريب منها للنسائي أيضا: (إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست أو حدثت به أنفسها..)⁽⁴⁾، وفي رواية للإمام أحمد عن أبي

(1) رواه ابن ماجه، (513/2، ح: 2044)، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير، (357/1، ح: 1729).

(2) الإمام أحمد في مسنده، (107/9، ح: 9083)، و(401/9، ح: 10092)، و(424/9، ح: 10189)، وهي عند الإمام أحمد في هذه المواضع كلها بلفظ: أنفسها، والحديث في البخاري مع الفتح، (300/9، ح: 5269)، ومسلم مع النووي، (210/2، ح: 127)، والنسائي، (468/6، ح: 3433)، والترمذي، (480/3، ح: 1183)، وأبو داود، (238/2، ح: 2209)، وابن ماجه، (511/2، ح: 2040).

(3) البخاري مع الفتح، (190/5، ح: 2528).

(4) البخاري مع الفتح، (557/11، ح: 6664)، وقريب منها، ولكن دون لفظة (أو) عند

هريرة أيضا: (إن الله عز وجل تجاوز لأمتي عن كل شيء حدثت به أنفسها..)⁽¹⁾، وعند النسائي: (تجاوز عن أمتي كل شيء حدثت به أنفسها..)⁽²⁾؛ وما رواه البخاري عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: (إن الله تجاوز لي عن أمتي ما وسوست به صدورُها، ما لم تعمل أو تكلم)⁽³⁾؛ وهي أحاديث ظاهرة المقصود⁽⁴⁾.

إن هذه الأحاديث جاءت تحمل من الله تعالى بشرى العفو عما جال في النفس والصدر مما لم يترك أثرا على الجوارح، قولاً أو فعلاً؛ وهذا الذي لم يصل إلى مستوى ترك الأثر على الجوارح قولاً أو فعلاً، هو الذي لم يستطع أن يقتحم دائرة القلب، فلم يستطع استصدار قرار لإيجاده على الجوارح؛ أو هو الذي لم يصل إلى مستوى العزيمة الجازمة، يقول الإمام السندي في حاشيته على سنن النسائي: «حاصل الحديث أن العبد لا يؤاخذ

النسائي، (469/6، ح: 3434).

(1) الإمام أحمد في مسنده، (457/9، ح: 10312).

(2) النسائي، (468/6، ح: 3433).

(3) البخاري مع الفتح، (190/5، ح: 2528).

(4) وأودّ أن ألفت النظر إلى أن كل هذه الروايات وردت عن هؤلاء الأئمة رضي الله عنهم في أبواب الطلاق، وتحديدًا فيما يتعلق بحديث النفس بالطلاق، وبطلاق النسيان، وما شابه ذلك، وفي بعضها في كتاب العتق في المعنى نفسه، ووردت عند البخاري إضافة إلى كل ذلك في باب الحنث في اليمين نسيانًا من كتاب الأيمان والنذور، ولم يأت واحد من هذه الروايات والأحاديث في أبواب الرقائق مثلاً، أو تلك الأبواب المتعلقة بالقلوب والنفوس وتربيتها وتذويبها، والتي هي موضوعنا أو جزء من موضوعنا.

إلا ما كان من صحيح مسلم، فقد جعلها مسلم في سياق أحاديث لها صلة بالإيمان والقلوب وأعمالها، وعنون النووي لأحاديثنا التي في مسلم عند شرحه له بعنوان: باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقر.

وإلا ما كان من الإمام أحمد في مسنده، إذ مسنده ليس مرتباً على الأبواب الفقهية أو على المواضيع، وإنما على مسانيد الصحابة رضي الله عنهم، بغض النظر عن موضوعها.

بحديث النفس قبل التكلم به والعمل به⁽¹⁾، ويقول السيوطي في حاشيته على ابن ماجه: «إن الذي في النفس على قسمين: وسوسة وعزائم، فالوسوسة هي حديث النفس، وهو المتجاوز عنه فقط، وأما العزائم فكلُّها مكلفٌ بها⁽²⁾»، قال الحافظ ابن حجر: «والمراد بالوسوسة: تردُّد الشيء في النفس من غير أن يطمئن إليه ويستقر عنده⁽³⁾؛ وإنما يحول دون استقراره في النفس وطمأنيتها به، ما وقر في القلب من رقابة منعت النفس من هذا الاطمئنان، وعليه، فمجرد تردُّد الشيء في النفس دون استقراره فيها، داخلٌ مرتبة العفو الرباني.

وقد يرد هذا الذي يتردُّد في النفس من خارجها، مما تراه العيون، وتسمعه الآذان، فيكون المعنى أن ما طرِح على النفس من خارجها فهو معفوٌّ عنه، ما لم تتكلم أو تعمل به؛ غير أن ثمة أشياء تتردُّد في النفس من داخلها هي، فهي التي تتحدَّث، وترسل أهواءها؛ ومع ذلك، فمثل هذا معفوٌّ عنه، ما لم يصل إلى التأثير على الجوارح في غياب القلب، فيكون لها عملاً أو قولاً.

دلٌّ على هذا ما ذكره العلماء من ضبط كلمة (أنفسها) في الأحاديث السابقة، بين من رفعها ومن نصبها..

فقد ورد في تلك الأحاديث قوله ﷺ: (ما حدَّثت به أنفسها)، وجاء ضبط (أنفسها) على الوجهين من الضم رفعاً، ومن الفتح نصباً، قال النووي: وهما ظاهران، إلا أن النصب أظهر وأشهر، ثم نقل عن الطحاوي قوله: «وأهل اللغة يقولون: أنفسها بالرفع، يريدون بغير اختيارها، كما قال الله تعالى: (ونعلم ما توسوس به نفسه)، (سورة ق: 16)⁽⁴⁾،

(1) حاشية الإمام السندي على سنن النسائي، (468/6).

(2) المرجع نفسه، (469/6).

(3) فتح الباري للحافظ ابن حجر، (191/5).

(4) شرح النووي على صحيح مسلم، (208/2)، ويُنظر: فتح الباري للحافظ ابن حجر،

(191/5).

فالنفسُ هي التي توسوس وهي التي يُوسوس لها، ومع هذا، فكل هذا معفوٌّ عنه، بالرحمة الإلهية ما لم يبلغ مرتبة التأثير على الجوارح.

والوسوسة قد تأتي من الشيطان، وهي شغله الشاغل مع أهل الإيمان ليصطادهم إلى جحره المظلم، ولا ينجو من وقوع الوسوسة أحد ولو كان من عباد الله الصالحين، قال الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: «إن المكانة التي يتبوّؤها الصالحون والمقربون من عباد الله تعالى، لا تحجزهم عن وساوس الشيطان، ولا تُخرجهم عن عموم قوله ﷺ: (إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم)، فكما يكون أحدهم معرّضاً للنفحات والتجليات العلوية التي قد تحمل في داخلها دقائق العلوم والإلهامات، يكون في الوقت ذاته معرّضاً لما قد يلتبس بها من وساوس الشياطين وأباطيلهم الكاذبة»⁽¹⁾.

نقل الحافظ ابن حجر عن ابن الجوزي قوله: «إذا حدّث نفسه بالمعصية لم يؤاخذ، فإن عزم وصمّم، زاد على حديث النفس، وهو من عمل القلب»⁽²⁾.

(6) الهمّ الوارد في الحديث هو ما يسبق الفعل مباشرة

وكنْتُ قد بيّنتُ في الفصل الثالث أنه يصحّ إطلاق الهمّ لغةً على ما يجري في النفس من الخواطر، كما يصحّ إطلاقه على ما يصل إلى مستوى العزيمة، والسياق عامل أساسي لبيان المقصود.

وعليه، فلا بدّ من تحديد معنى الهمّ الوارد في هذا الحديث، إذ قد تبين لنا في مبحث سابق أنه يتوزّع لغةً في معانٍ تدور بين حديث النفس وخواطرها وبين الهمّ المتردّد، وبين العزم السابق للفعل مباشرةً؛ فلما كان الأمر كذلك، فقد كان لا بد من بيان المقصود بالهمّ في هذا الحديث من بين تلك المعاني؛ وعليه، فأودّ أن أنقل ما قلّته بحرفه أثناء تحقيقي

(1) الحكم العطائية، شرحٌ وتحليل، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، (467/4).

(2) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (335/11).

لمعنى الهم الوارد في هذا الحديث، وذلك في المبحث الثالث من الفصل الثالث من هذا الكتاب:

«..يعني أن هذا الهم بالحسنة هو نفسه ذلك الوارد في الهم بالسيئة، لاتحاد النص الذاكر لهما؛ ويعد أن يكون الهم بالحسنة والسيئة، الوارد في هذا النص، هو من نوع مجرد حديث النفس، بل هو من ذلك النوع السابق لتحريك الأعضاء للفعل، بدليل ما جاء في النص ذاته من قوله ﷺ: (فعمل بما،...، فلم يعمل بما)، وهو ما يدل على أن الهم المذكور في الحديث نفسه هو ما يسبق العمل، فتقدير الحديث: من هم بالحسنة فعملها، ومن هم بالسيئة فلم يعملها، مما يوحي أنه الهم السابق للتنفيذ، وهو ما يعطي الله عليه الأجر إن كان هما بالحسنة، وهو الذي يُعطي الله عليه الأجر إن كان تراجعاً عن الهم بالسيئة؛ إذ إن الخواطر وحديث النفس بعيدتان عن تقدير الأجر عليهما، فليس في حصولهما كلفة تقتضي أجراً، وليس في الرجوع عنهما في حال جريانهما بالسيئة كلفة تقتضي المجازاة عليهما بالأجر؛ أي هما واردان ذاهبان، وذهبان واردان، في كل حين، دونما اختيار من الإنسان لورودهما أو لذهابهما.

على أي لا أستبعد نوال الأجر على طرد خاطر السيئة إذا ثقل، وكلف النفس جهداً في طرده، بل هذا شكل من أشكال المجاهدة التي ينال الإنسان عليها أجراً، إن شاء الله تعالى».

وأحسب أن هذا الذي تقدّم في إطار بحث مراتب التوجّه النفسي حتى وصوله إلى الإرادة الجازمة السابقة لوقوع الفعل، كافٍ في بيان معنى الهم الوارد ذكره في هذا الحديث، وأنه هو نفسه الحالة السابقة مباشرة لإنفاذ الفعل، غير أنه لم يصل إلى إنفاذه.

وكنت قد اقترحت في المبحث الرابع من الفصل الثالث تعبيراً رأيتُه يصلح لتلك الحالة التي تسبق إنفاذ الفعل مباشرة في حالة وقوعه، أو في حال ما إذا كان عدم وقوعه آتياً من جهة خارجة عن النفس، ولم تأت من جهة أن النفس غيرت وجهتها نحو الفعل؛ وهذا التعبير الذي اقترحتُه لمثل هذه الحالة النفسية هو إضافة: الفاعل أو الفاعلة، سابقة

لتعبير الإرادة أو الهم أو العزم، على اختلاف تعبيرات العلماء المصوّرة لحالة النفس المتجهة نحو الفعل في حال عدم إنفاذه؛ أي الإرادة الفاعلة أو الفعّالة؛ أو الهم الفاعل أو الفعّال، أو العزم الفاعل أو الفعّال؛ ثم بعد ذلك: لا مشاحة في الاصطلاح!

(7) ثواب الهمّ بالحسنة مع تركها: لمن لم يتركها إعراضاً

وهذا التوضيح من الحافظ ابن حجر..

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: «ثم إن ظاهر الحديث: حصولُ الحسنة بمجرد الترك، سواء كان ذلك لمانع أم لا؛ ويتّجه أن يقال: يتفاوتُ عِظْمُ الحسنة بحسب المانع، فإن كان خارجياً مع بقاء قصد الذي همّ بفعله الحسنة، فهي عظيمة القدر، ولا سيما إن قارنهما ندم على تفويتها، واستمرت النية على فعلها عند القدرة؛ وإن كان الترك من الذي همّ من قبل نفسه، فهي دون ذلك، إلا إن قارنهما قصدُ الإعراض عنها جملةً، والرغبة عن فعلها، ولا سيما إن وقع العمل في عكسها، كأن يريد أن يتصدّق بدرهم مثلاً فصرفه بعينه في معصية، فالذي يظهر في الأخير أن لا تُكْتَبَ له حسنة أصلاً، وأما ما قبله، فعلى الاحتمال»⁽¹⁾.

وأحسب أن الترك إعراضاً عن الحسنة إن كان بغضاً لها حبّ الله لها، فهذا سيئة كبيرة، أي إن أعرضَ عن الحسنة، وجعل في نفسه مكان الهمّ بها كرهاً لها، بسبب مكافئها عند الله تعالى، فهذا إنَّمَّ عظيم، إذ ينطوي على كرهِ الله سبحانه، وأي جرمٍ أعظم من جُرم كره الله سبحانه وتعالى، وأي جرمٍ أعظم من أن يؤسّس الإنسان سلوكه على هذا الكره، فيبحث عما يُرضي الله لتركه، وعما يُغضبه فيسلّكه.

(1) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (333/11).

وإن لم يصدف الإنسان مثل هذا العارض النفسي السيء، فأحسب أنها تُكتب له حسنة، ذلك أن إغاءه لها لم يكن بُغضا له أو لله سبحانه، وإنما جاء إغاءه لها لعارض خارجي غالبا.

(8) الثواب على الهمّ بالسيئة هو لمن تركها خشيةً لله

وحيثما تقرّر رواية مسلم أن من ترك ما همّ به من السيئات خوفا من الله، فله على هذا النوع من الترك ثواب، لأن حال نفسه هنا هو التراجع عن السيئة التي همّ بها بدافع الخوف من الله تعالى، لا لعائق حال بينهما أو عجزٍ منعه عنها؛ إن رواية مسلم هذه تبيّننا عن بعض ما يتساءل الإنسان عنه، وهي حال الترك قصدا للترك، لا انشغالا أو عجزا وما شابه ذلك، وهذا الترك الآتي بقصد الترك ذاته، إن كان بدافع الخوف من الله تعالى، فهو ما يدخل في رواية مسلم التي تتحدّث أن الله تعالى يأمر بكتابة ما همّ به من السيئة حسنةً، لأنه تركها خوفا من الله تعالى.

ويلتفت الإمام الخطّابي التفاتة نفسية هامة، فهو يأخذ من كلمة التَّرك ذاتها، تلك التي وردت في صحيح مسلم، يأخذ منها بعض المعاني، ينقل عنه الحافظ ابن حجر قوله: «محلُّ كتابة الحسنات على الترك أن يكون التارك قد قَدِرَ على الفعل ثم تركه، لأن الإنسان لا يُسمى تاركا إلا مع القدرة، ويدخل فيه من حال بينه وبين حرصه على الفعل مانع، كأن يمشي إلى امرأة ليزني بها مثلا فيجد الباب مغلقا ويتعسّر فتحه..»⁽¹⁾، فقصد التَّرك واردة في معنى الحديث، إذ لا يُسمى تاركا إلا إن قَدِرَ على الفعل، فإذا قَدِرَ فما الذي منعه من إنفاذه؟ وها هنا تبرز المعاني المفترضة من المؤمن، فهو إن ترك شرّا بعد أن قَدِرَ عليه، فلا بدّ أن يُفسّر أنه تركه خوفا من الله تعالى.

(1) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (334/11).

وحول حديث ابن عباس فيمن همّ بسيئة فلم يعملها، وأنه تكتب له حسنة كاملة، نقل الحافظ ابن حجر عن القاضي عياض رحمهما الله تعالى أن بعض العلماء حمل حديث ابن عباس على عمومته، أي أن كل من همّ بسيئة ولم يعملها، فله حسنة، دون تقييد هذا بمن تركها خوفاً من الله تعالى، ولكن صوّب القاضي عياض تقييد هذا العموم بمن ترك ما همّ به من المعصية خوفاً من الله تعالى، على ما ورد في رواية مسلم: (إنما تركها من جرّائي)⁽¹⁾.

يكتفي الحافظ ابن حجر بقوله عن الهمّ بالسيئة: «ويؤيد ما دلّ عليه حديث الباب من الإثابة على الهمّ بالحسنة وعدم المؤاخذة على الهمّ بالسيئة قوله تعالى: (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)، (البقرة: 286)، إذ ذكّر في السوء الافتعال، الذي يدل على المعالجة والتكلف فيه، بخلاف الحسنة»⁽²⁾، وهذا يعني منه أنه لا مؤاخذة بالسيئة فحسب، دون التطرّق إلى الثواب على ترك الهمّ بها خشية من الله تعالى.

وستأتي رواية للحديث القدسي الوارد في الهمّ بالحسنة والسيئة، رواها الإمام مسلم، وهي تفيد بيان المعنى المتواري لمسألة التراجع عن الهمّ بالسيئة، في هذه الرواية أن الله تعالى يقول لملائكته: (وإن تركها فاكتبوها له حسنة، إنما تركها من جرّائي)، والمعنى الذي توارى في نفس المؤمن التارك للمعصية بعد أن همّ بها هو الخوف من الله تعالى، وعلى الأقل: هذا هو المفترض.

إن هذه الرواية تعني أن الهمّ بالسيئة يُكتب حسنة حينما يكون تركها خشية لله عزّ وجلّ، وهذا من سعة الرحمة الإلهية، فصاحب الهمّ بالسيئة قد أولج نفسه فيما لا يُحبّه الله تعالى، فإذا دعاه داعي الإيمان بالله، والحياء منه، وخشية ناره، فثمّة فحسب تُكتب له حسنة كاملة، وهو ما يعني فيما يعني أن ترك السيئة يكون حسنة حين يكون دافع الترك الخوف من الله، لا مجرد الترك.

(1) يُنظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (334/11).

(2) المرجع نفسه، (336/11).

وهذا الفهم يؤكده قول الإمام أبي حامد الغزالي حينما تحدّث عن الهمّ بالمعصية، فقد قال: «فإنه مؤاخذ به؛ إلا أنه إن لم يفعل نظر: فإن كان قد تركه خوفاً من الله تعالى، وندما على همّه، كتبت له حسنة..»⁽¹⁾، ويقول أيضاً: «وحيث قال: (فإن لم يعملها)، أراد به: تركها لله، فأما إذا عزم على فاحشة، فتعدّرت عليه بسبب أو غفلة، فكيف تُكتب له حسنة...، ونحن نعلم أن من عزم ليلاً على أن يصبح ليقتل مسلماً أو يزني بامرأة، فمات تلك الليلة؛ مات مُصرّاً ويُحشر على نيّته»⁽²⁾؛ ويقول: «ونقض العزم بالندم حسنة، فلذلك كتبت له حسنة، فأما فوّت المراد بعائق فليس حسنة»⁽³⁾.

ويؤكده كذلك ما نقله النووي عن القاضي عياض واستحسنه؛ قال القاضي عياض متابعا: «فصار تركه لها لخوف الله تعالى، ومجاهدته نفسه الأمانة بالسوء في ذلك وعصيانه هواه: حسنة، فأما الهمّ الذي لا يُكتب، فهي الخواطر التي لا توطن النفس عليها، ولا يصحبها عقد ولا نية وعزم»⁽⁴⁾.

(9) الهمّ بالسيدة إثمٌ في حال توطين النفس عليه

هل يأتّم من عزم على معصية، أو همّ بها، دون أن يعملها بعد هذا الهمّ أو ذلك العزم؟

في الجواب عن هذا السؤال نرى اختلافاً في أقوال الأئمة رضي الله عنهم، فمنهم من يرى الإثم متعلّقاً بمثل هذا الحال، وهو قول أبي بكر بن الباقلاني، وهو ما نسبته القاضي عياض إلى عامة السلف وأهل العلم؛ نقل النووي عن الإمام المازري رحمه الله تعالى قوله:

(1) إحياء علوم الدين، للغزالي، (62/3).

(2) المرجع نفسه، (62/3).

(3) المرجع نفسه، (62/3).

(4) شرح النووي على صحيح مسلم، (212/2).

«مذهب القاضي أبي بكر بن الطيب أن من عزم على المعصية بقلبه، ووطن نفسه عليها، أثم في اعتقاده وعزمه...»، قال القاضي عياض رحمه الله: عامة السلف وأهل العلم من الفقهاء والمحدثين على ما ذهب إليه القاضي أبو بكر، للأحاديث الدالة على المؤاخذة بأعمال القلوب⁽¹⁾، وكذلك نسب القرطبي هذا القول إلى عامة السلف وأهل العلم من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين⁽²⁾، ونقل القرطبي خلافاً في ذلك، ورجّح ما نسبته إلى عامة أهل العلم.

ويسمّي الإمام الغزالي إحدى مراتب اتجاه النفس إلى العمل: **حكم القلب**، أو الاعتقاد، ليعني بكلامه أن القلب قد اتخذ القرار بفعل السيئة، بعد أن مرّت خاطراً وحديثاً نفسياً، فإذا بما تقتحم القلب، فيتخذ قراره بأنه لا بد أن يعملها، ويعتبر الغزالي من وقع في قلبه مثل هذا، فهو أثم وإن لم يباشره بجوارحه؛ يقول الإمام أبو حامد الغزالي في الإحياء: «فها هنا أربع أحوال للقلب قبل العمل بالجراحة: الخاطر، وهو حديث النفس؛ ثم الميل، ثم الاعتقاد، ثم الهمّ...، وأما الثالث، وهو الاعتقاد وحكم القلب بأنه ينبغي أن يفعل، فهذا تردّد بين أن يكون اضطراراً أو اختياراً...، فالاختياري منه يؤاخذ به، والاضطراري لا يؤاخذ به»⁽³⁾.

هذا كلام هؤلاء الأئمة، وبعضهم نسبته إلى السلف وجمهور العلماء كما قد رأيت، غير أن المازري، وهو أحد أئمة الحديث والفقهاء عند المالكية يرى غير هذا الرأي، فقد نقل الحافظ ابن حجر قول المازري معقّباً على قول أبي بكر بن الطيب: «وخالفه كثير من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، ونقل -أي المازري- ذلك عن نصّ الشافعي، ويؤيده قوله في حديث أبي هريرة فيما أخرجه مسلم من طريق همام عنه بلفظ: (فأنا أغفرها له ما لم

(1) شرح النووي على صحيح مسلم، (212/2).

(2) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، (215/4).

(3) إحياء علوم الدين، للغزالي، (62/3).

يعملها)، فإن الظاهر أن المراد بالعمل هنا عمل الجارحة بالمعصية المهموم به⁽¹⁾، ونقل الحافظ بعد ذلك مباشرة تعقب القاضي عياض، ورفضه لكلام المازري.

ورواية مسلم التي اعتبرها الحافظ ابن حجر مؤيدة لكلام المازري في عدم المؤاخذة على ما يهّم به الإنسان من المعصية، هي ما رواه هو، أي مسلم، والبخاري والإمام أحمد، واللفظ لمسلم⁽²⁾ عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ عن الله عز وجل أنه قال: إذا تحدّث عبدي بأن يعمل حسنة، فأنا أكتبها له حسنة ما لم يعمل، فإذا عملها فأنا أكتبها بعشر أمثالها؛ وإذا تحدّث عبدي بأن يعمل سيئة، فأنا أغفرها له ما لم يعملها، فإذا عملها فأنا أكتبها له بمثلها، وفي رواية لمسلم⁽³⁾ رحمه الله تعالى لهذا الحديث القدسي، وفيها أن الله تعالى يقول لملائكته: (وإن تركها فاكتبوها له حسنة، إنما تركها من جرّاي).

وفي الحقيقة لا أرى ما استند إليه المازري دالا على المسألة، فرواية مسلم التي استند عليها تدور حول حديث النفس وليس حول الهمّ بالمعصية الذي يسبق إنفاذها مباشرة كما توحي بذلك النصوص، وقد تحدّثت في هذا الهمّ في الفقرة التي جعلت عنوانها: الهمّ الوارد في الحديث هو ما يسبق الفعل مباشرة.

ويظهر لي أن الصواب هو تأنيب من عزم على المعصية حتى لو لم يعملها، إلا إن تركها خوفاً من الله تعالى أو استحياءً منه؛ ولا ينفي الإثمّ عنه الحديث القدسي الذي نقلناه عن مسلم في حق الذي ترك السيئة بعد حديث نفسه بها: (وإن تركها فاكتبوها له حسنة، إنما تركها من جرّاي)، أي خوفاً مني؛ لا ينفي هذا الحديث ذلك الإثمّ، لأن قوله

(1) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (334/11).

(2) مسند الإمام أحمد، (217/8، ح: 8151)، والبخاري مع الفتوح، (124/1، ح: 42)، ومسلم بشرح النووي، (212/2، ح: 129)، ولم تأت صيغة الحديث عند البخاري كهيئة الأحاديث القدسية، وإنما ورد فيه كصيغة الأحاديث النبوية.

(3) مسلم بشرح النووي، (213/2، ح: 129).

ﷺ فيما يرويه عن ربه عزّ وجلّ: (فأنا أغفرها له ما لم يعملها)، يُحمل على الترك خوفاً من الله تعالى لا على الترك إطلاقاً، ذلك أن سياق الحديث واحد، وهو يتحدّث أولاً عن ترك ما حدّثته نفسه بالمنكر بإطلاق، وأنه مغفور لمن تركه بعد حديث نفسه به، ثم يتحدّث أخيراً عن أن هذا الذي تركه، وأنه إنما تركه خوفاً من الله تعالى؛ إن التّرك المطلق الأول، محمولٌ على الترك من خشية الله، وهو المذكور ثانياً في الحديث نفسه.

هذا إن فسّرنا حديث العبد نفسه بالسيئة على معنى الهمّ بها، وهو بعيد، فالهمّ بالسيئة غير حديث النفس بها من ناحية الحكم؛ فحديث النفس مغفور، أما الهمّ بالسيئة فهو محل التّراع؛ مما يعني أن استناد المازري على هذا الحديث الذي ينصّ على مغفرة من ترك ما حدّثته نفسه به من السيئات، ليس استناداً صحيحاً، لأن المازري استند عليه في رأيه في المغفرة لمن همّ بالسيئة، وليس لمن حدّث نفسه بها.

وعليه، فيبدو أن حديث النفس المغفور حسب الحديث، هو الذي لا يُكتب عند ترك السيئة التي حدّث نفسه بها، وهي خارج محل الخلاف.

والظاهر أن قوله: (فإنما تركها من جرّائي)، يدور حول تلك الحالة التي تتحرّك فيها معاني الخشية لله سبحانه وتعالى، فتمنع صاحبها مما حدّثته نفسه به من المعصية، خاصة أن أعمال القلوب واقعة تحت المؤاخذة.

إن تارك المعصية التي دار الحديث عنها في نفسه، إذا وصل حديث نفسه بها إلى الهمّ بها، ذلك الهمّ الذي يسبق إنفاذها؛ وإذا لم يدفعه إلى تركها خوفاً من الله تعالى، بل عجزاً أو فوات زمان أو انشغال عنها، ولو تيسّرت لمثله مع ما في نفسه من دواعيها، فإنه واقعٌ بما لا محالة؛ مثل هذا مأخوذٌ بما تقرّر من الهمّ في نفسه، فكيف يكون مثل هذا في نجاتٍ مما همّ به مما لم يتراجع عنه؟ بل هو مؤاخذٌ بما اندفع إليه قلبه، ولم تنفّذه جوارحه، والدليل الأهمّ على مثل هذا الاعتبار هو: حول تحريم إعمار القلب بما يُغضه الله، وهو ما أرى النووي استند عليه في هذه المسألة..

فقد استند النووي لتأكيد هذا القول على مؤاخذه الشرع بأعمال القلوب، فيؤكّد على هذا الإثم الذي يلحق بمن عزم على معصية وإن لم يعملها؛ يقول النووي: «وقد تظاهرت نصوص الشرع بالمؤاخذه بعزم القلب المستقر، ومن ذلك قوله تعالى: (إن الذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم)، (النور: 19)، وقوله تعالى: (اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم)، (الحجرات: 12)، والآيات في هذا كثيرة»⁽¹⁾؛ يريد النووي أن يقول: إن حبّ شيوع الفاحشة في الذين آمنوا والظن السيء من ذنوب القلوب، أي أنه كما يؤاخذ بهما، فإنه يؤاخذ بعزم القلب على المعصية.

(10) مناقشة الأئمة في بعض ما استندوا عليه من الدليل

هذا، وليست بعض الأدلة التي استند عليها جماعة من الأئمة بكافية في المقصود، بل بعضها خارج عن محلّ الخلاف أصلاً..

وذلك كاستناد الإمام القرطبي على قوله تعالى: (ولم يصروا على ما فعلوا)، في تأكيد ما قرّره أبو بكر بن الطيب من المؤاخذه بالعزم على المعصية، وكذلك استناده على حديث إذا التقى المسلمان بسيفيهما، وحديث أبي كبشة الأثماري⁽²⁾؛ إن هذا الاستناد لا يصح، إذ التأميم في هذه النصوص ليس على من همّ بالسيئة، بل على أمورٍ أخرى..

إن الاستناد على حديث أبي كبشة الأثماري الماضي ذكره، والذي يتضمن أن من الناس من لم يؤثروا مالا وأنهم يتمنون لو أوثوه ليُنْفِقُوه كما ينفقه الفسقة، وأن مثل هذا يحمل الوزر نفسه الذي يحمله المنفقون الفسقة؛ وكذلك الاستناد على ما رواه البخاري واللفظ له، ومسلم والإمام أحمد والنسائي وابن ماجه⁽³⁾ عن أبي بكر رضي الله عنه أنه

(1) شرح النووي على مسلم، (213/2).

(2) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، (215/4).

(3) مسند الإمام أحمد، (521/14، ح: 19480)، (545/14، ح: 19564)، (217-216/15، ح: 20318)، (226-225/15، ح: 20315)،

قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: (إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار)، قال أبو بكر: فقلت: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: (إنه كان حريصاً على قتل صاحبه)؛ أقول: إن الاستناد على هذين الحديثين لا يؤدّي المطلوب هنا، ولا يخدم هذه المسألة..

فحديث أبي كيشة يتحدث عن مسألة بناء النفس على المعاصي والهوى، وقد شرحتها في مسألة: تأسيس اتجاه القلب أول المسؤوليات، ولا دخل لها في مسألة الهمّ بالمعصية أصلاً، ذلك الذي يسبق المعصية عادة، فهو يصف حالةً قلبيةً ونفسيةً على أرضها يقوم العزمُ ذاته، وتعبّر هذه الحالة عن هوىٍ سيطر على ذات هذا الإنسان، فمثل هذا سواءً همّ بالسيئة أو لم يهَمَّ بها، فهو جاهز تمامً الجاهزية للمنكر، إذ هي أمنيته التي لم تصدّف باباً مفتوحاً لها، بل إن نفسه وقلبه يعيشان المنكر، أمنياتٍ وطموحاتٍ وغاياتٍ.

وكذلك حديث إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فليس عن الهمّ بالسيئة، وإنما عن الشروع في السيئة ومباشرتها، فالمقتول هنا معاقبٌ لشروعه بالقتل، والشروعُ في المعصية أعلى في إثباتها في حق مرتكبها من الهمّ بها، فما هو فيه ليس مجرد حرصٍ على القتل، بل هو حرصٌ مشفوعٌ بالمباشرة، والحرص أشبه بالإصرار، وأقوى من الهمّ والعزم، وقلنا: إن الإنسان يأثم بالإصرار على الذنب، وقد شرحت الإصرار فيما مضى، وقال الحافظ ابن حجر: «احتجّ به الباقلاني ومن تبعه على أن من عزم على المعصية يأثم ولو لم يفعلها، وأجاب من خالفه بأن هذا شرع في الفعل، والاختلاف فيمن هم مجرداً ثم صمّم ولم يفعل شيئاً، هل يأثم»⁽¹⁾؛ ونقل الحافظ ابن حجر جواب بعض العلماء في ردّ قول من

(15/237-238، ح: 20397)، والبخاري مع الفتح، (1/106، ح: 31)،
و(12/199، ح: 6875)، و(13/35، ح: 7083)؛ ومسلم، (9/148، ح:
2888)؛ والنسائي، (7/141، ح: 4129، و4130، و4131)، و(7/142، ح:
4132، 4133، 4134، 4135)؛ وابن ماجه، (4/338، ح: 3964).

(1) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (12/205).

استدل بقوله ﷺ: (إنه كان حريصا على قتل صاحبه)، فقال هؤلاء العلماء: إن هذا الوارد في الحديث كان شيئا قد وقع فعلا: «وهو المواجهة بالسلاح ووقوع القتال، والمقتول يُعذَّب على القتال فقط، فلم يقع التعذيب على العزم المجرد»⁽¹⁾؛ وهذا الكلام مع جودته، فهو غير جامع لأسباب استحقاق هذا المقتول للعداب، فهو لم يُعذَّب لأجل شروعه في القتال فحسب، بل أيضا لأجل حرصه على القتل أصلا، ذلك أن الحديث لا يذكر مسألة العزم، بل مسألة الحرص على الشيء، وهي أعلى من العزم.

لا بد أن نقول: إن حديث الهم بالسيئة يتعلّق بمسألة تختلف اختلافا بينا عما يتعلّق به حديث الحريص على قتل صاحبه المسلم، وحديث الفقير الذي يتمنى مسلك الباطل الذي يسلكه بعض الأغنياء، وقد شرحت ذلك بما يكفي.

هذا، وتوطين النفس على المعصية حسب ما نقلته عن النووي، أو الحكم والاعتقاد حسب الغزالي، والإصرار على المعصية، حسبما نقلته عن القرطبي، كل هذا دالٌّ على فراغ النفس ولو أحيانا عما يصدُّها عن المعصية، فلا جرأة في القلب العامر، وإنما تبدو الجرأة فيه إذا فرغ من المذكرات بحق الله، ولو حيناً بعد حين.

(11) شكل المؤاخذة على ما عزمت عليه النفوس

المقصود: شكل مؤاخذة من عزم على السيئة ثم تركها لا خوفاً من الله تعالى أو استحياءً منه سبحانه، بل لأنه ربما لم يعد في حاجة إلى إنفاذ ما همّ به، أو انشغل عنه، أو عجز عن إنفاذه، أو وجدته قد وقع من قبل غيره؛ هل يكون شكل المؤاخذة على ما همّ به هذا على شاكلة العقاب نفسه الذي يقع على من فعلها؟ بمعنى: من عزم على قتل مسلم ثم لم يقتله لعجزٍ أو لموت المنوي قتله قبل أن يشرع به الناوي، هل يؤخذ مؤاخذة القاتل؟

(1) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (38/13).

ومثل ذلك جميع المعاصي، هل من عزم على واحدة منها، ثم لم يفعلها لعارض أو عجزٍ أو نحوه، هل يؤخذ مؤاخذة الفاعل لها؟ هذا هو موضوع السؤال، أو الإشكال!

ليس في النصوص التي ذكرناها شيءٌ له دلالة على أن الذنب نفسه الذي همَّ به الإنسان ولم يعملهُ، أنه يؤخذ على همِّ مؤاخذة الذنب ذاته، بل أكثر ما فيها إن سلّم لنا هذا، أنه يستحق العقوبة، دون أن يتبين منها نوعُ العقوبة التي يستحقُّها صاحبُها.

بل لقد رأى القارئ الكريم عُسرَ الوصول إلى إقرار استحقاقه العقاب الرباني على ما همَّ به، لولا أحاديث وآيات تحدّثت في عمومات من أعمال القلوب، ليس بالضرورة أن تنطبق على مثل حالتنا هذه، وهي حالة الهمِّ أو العزم على معصية، دون تراجعٍ عنها خوفاً من الله تعالى.

إن أحداً لا يستطيع أن يقرّر في مسألة غيبيةٍ دونما نصٍّ واضحٍ يُسنِّدُه فيما ذهب إليه. وعلى هذا الذي مضى، نستطيع أن نؤكد أن الهمِّ أو العزم على السيئة، رغم أنه مؤاخذ عليه شرعاً، فإن هذه المؤاخذة لا تصل إلى إيقاع نفس عقوبة الذنب الذي همَّ به أو عزم عليه هذا الهمُّ العازم.

إننا نقرّر مطمئنين إلى ما وصلنا إليه من أن المؤاخذة إنما تكون على ذنبٍ اسمه: العزم أو الهمُّ على المعصية، وليس على المعصية ذاتها.

قال الحافظ بعد أن نقل قول من قال بإثم من عزم على المعصية وإن لم يعملها: «لكنهم قالوا: إن العزم على السيئة يُكتبُ سيئةً مجردةً، لا السيئة التي همَّ أن يعملها، كمن يأمر بتحصيل معصية ثم لا يفعلها بعد حصولها، فإنه يأثم بالأمر المذكور، لا بالمعصية»⁽¹⁾؛ وقال عن حديث إذا التقى المسلمان بسيفيهما: «والذي يظهر أنه من هذا الجنس، وهو أنه يعاقب على عزمه بمقدار ما يستحقّه، ولا يعاقب عقاب من باشر القتل

(1) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (334/11).

حسًا⁽¹⁾؛ وفي الحقيقة تبدو الرحمة هنا أوضح من العدالة، فلو شاء الله تعالى أن يعاقب على الهمّ بالمعصية لعاقب عليها ولو لم يُنفِذها صاحبُها، ولكن عادلا غير ظالم، غير أن رحمته سبحانه قضت بالعفو عن ذلك، فالحمد لله رب العالمين.

وحينما يتحدّث الحافظ ابن حجر عن الهمّ بالذنوب، ذلك الذي ينتهي إلى العزم، يذهب يقسّم الذنوب التي يهْمُ بها الإنسان إلى قسمين، يهْمُنا منهما هنا القسم الثاني، المتعلق بالعزم على معاصي الجوارح، وسيأتي قريبا القسم الأول الذي ذكره الحافظ، والذي يدور حول العزم على معاصي القلوب..

يقول الحافظ: «والقسم الثاني: أن يكون من أعمال الجوارح، كالزنا والسرقعة، فهو الذي وقع فيه التزاع، فذهبت طائفة إلى عدم المؤاخذة بذلك أصلا، ونُقل عن نصّ الشافعي،...، وذهب كثير من العلماء إلى المؤاخذة بالعزم المصمّم، وسأل ابن المبارك سفیانَ الثوري: أيؤاخذُ العبدُ بما يهْمُ به؟ قال: إذا جزم بذلك،...، وحملوا حديث أبي هريرة الصحيح المرفوع: (إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها، ما لم تعمل به أو تكلم)، على الخطرات كما تقدّم؛ ثم افترق هؤلاء، فقالت طائفة: يعاقب عليه صاحبه في الدنيا خاصة بنحو الهمّ والغمّ؛ وقالت طائفة: بل يعاقب عليه يوم القيامة، لكن بالعتاب لا بالعذاب⁽²⁾.

وهذا يعني أن من همّ أو عزم على معصية من معاصي الجوارح ثم لم يُنفِذْه، فإن مؤاخذته لا تصل أبدا إلى مستوى المؤاخذة على الذنب نفسه، بل هي تدور حسب الذي ذكره ابن حجر بين معاقبة صاحبه بالغمّ مثلا، وبين تعريض نفسه لمعاقبة الجبار سبحانه وتعالى.

(1) المرجع نفسه، (334/11).

(2) فتح الباري، للحافظ ابن حجر، (335/11).

(12) للعزم على معاصي القلوب شأن آخر

هذا الذي مضى محصوراً فيمن همّ أو عزم على معصية من معاصي الجوارح، كأن يهّم أو يعزم على الزنا أو القتل، ثم لا يُنفذ ما قد همّ به أو عزم عليه.

فكيف يكون الأمر لو عزم على شيء من معاصي القلوب؟ هل يكون على الشاكلة ذاتها؟

يظهر أن معاصي القلوب قد أخذت قسطاً كبيراً من تعنيف أصحابها، والقرآن ممتلئ بالحديث عنها، وإذا كان أعظم الذنوب هو الشرك والكفر، وهما معصيتان متعلقتان أولاً وقبل كل شيء بالقلوب، فقد نالا القسط الأكبر من تشييعهما في القرآن والسنة.

ورغم أن الهمّ بمعاصي الجوارح متعلقٌ بالقلوب أيضاً، غير أن مقصود صاحبه هو ما يتعلق بالجوارح منها فحسب، حتى إذا تحوّل الهمّ فصار عملاً من أعمال القلوب، كذلك الذي شرحناه عند مسألة تأسيس اتجاه القلب، وكذلك الذي تقدّم حين الحديث عن الإصرار على الذنب، وبعد ما تقدّم من تعريف الإصرار على الذنب، وأنه عملٌ قلبي أصلاً..

أقول: حتى إذا تحوّل الهمّ بالمعصية أو العزم عليها إلى عملٍ من أعمال القلوب أصلاً، فهذا هنا يكون الإنسان على خطرٍ عظيم، قد ينقله إلى الضفة الأخرى من ضفتي الإيمان والكفر.

وفيما يُشبهه التأكيد من الحافظ ابن حجرٍ على أن الهمّ بمعاصي القلوب مؤاخذٌ عليها أشدّ المؤاخذة يقول: «نعم، من همّ بالمعصية قاصداً الاستخفاف بالحرم عصى، ومن همّ بمعصية الله قاصداً الاستخفاف بالله كفر، وإنما المعفو عنه: من همّ بمعصية ذاهلاً عن قصد الاستخفاف، وهذا تفصيل جيد»⁽¹⁾، ورغم قول الحافظ هنا إن الهمّ بالمعصية مجردةٌ عن

(1) فتح الباري، للحافظ ابن حجر، (336/11).

الاستخفاف بالله سبحانه معفو عنه، وقد تقدّم تحقيق الأمر، إلا أنه يؤكّد هنا على مسؤولية القلوب إذا وصل الهمّ بالمعصية إلى مستوى الاستخفاف بالجبار عزّ وجلّ.

لأجل هذه المعاني المتعلقة بمعاصي القلوب، يبدو أن ابن حجرٍ نحا هذا النحو نفسه، فجعل الهمّ أو العزم على معاصي القلوب من المعاصي التي يؤاخذ عليها الإنسان قولا واحداً.

يصف الحافظ ابن حجر رحمه الله العزم بأنه منتهى الهمّ، ثم يقول: «وهو على قسمين: القسم الأول أن يكون من أعمال القلوب صرفاً، كالشكّ في الوجدانية أو النبوة أو البعث، فهذا كفرٌ ويُعاقب عليه جزماً؛ ودونه المعصية التي لا تصل إلى الكفر، كمن يحب ما يبغض الله، ويبغض ما يحبّه الله، ويحبّ للمسلم الأذى بغير موجب لذلك، فهذا يأثم، ويلتحق به الكبر والعجب والبغي والمكر والحسد، وفي بعض هذا خلاف، فعن الحسن البصري أن سوء الظن بالمسلم وحسده معفو عنه، وحملوه⁽¹⁾ على ما يقع في النفس مما لا يقدر على دفعه، لكن من يقع منه ذلك، مأمور بمجاهدته النفس على تركه⁽²⁾.

(13) الغل بين الصدر والقلب: مثال صالح لميدان المسؤولية

نحن هنا أمام وصفٍ وُصف به القلب في القرآن مرةً، ووُصف به الصدر مرتين، وهو الغل؛ ومجيئه كوصف للصدر كان في جملة ما يحظى به المؤمن يوم القيامة من فضل الله تعالى، ومنه نزع الغل من الصدور؛ وأما مجيئه كوصف للقلب، فقد كان ضمن دعاء يدعو به المؤمن في الدنيا ألا يجعل في قلبه غلا للذين آمنوا؛ فهل ثمة فرقٌ بين وصف الصدر

(1) أي حملوا ما رآه الحسن البصري من العفو عن الظن السيء أو الحسد على ما لا يقدر الإنسان على دفعه.

(2) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (335/11).

به كشيءٍ يُترع من صدور أهل الإيمان يوم القيامة، وبين وصف القلب به، كشيءٍ يدعو المسلم ربه ألا يكون في قلبه في الدنيا؟

وأبدأ بالآيتين اللتين ورد فيهما ذكر الصدر، ونعمة الله تعالى في نزع الغل منه لأهل الإيمان يوم القيامة، يقول الله تعالى في وصف أهل الجنة: (وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غِلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنَّ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَن تِلْكَمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)، (الأعراف: 43)، ويقول تعالى أيضا: (وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ)، (الحجر: 47).

إن هذا الغل المتزوع من صدور أهل الجنة، هو ما كان في هذه الصدور في الدنيا، وظاهرٌ أن الله تعالى عفا عنه في الآخرة، ولكنه لو كان قد اقتحم دائرة القلب والفؤاد لما استحقَّ هذه المغفرة، رغم إمكانية تعرُّض من فعل ذلك أيضا للمغفرة، لسعة المغفرة والرحمة الإلهية بعباد الله تعالى.

إننا هنا نتحدَّث عن أوصاف قامت في صدور أفضل الصحابة رضي الله عنهم، ومن باب أولى قامت في كثير من صدور من هم دونهم؛ وهي تلك الصفات والمعاني التي أعلمنا الله تعالى أنه سيعتقها من هذه الصدور يوم القيامة..

وكونها كانت قائمة في صدورهم، وهم في المكان الأعلى من الإيمان والالتزام، يوحي أن هذه المعاني الصَّدرية غير داخلية في التكليف، ما دامت في الصدر لم تجاوزهُ إلى القلب أو الفؤاد، إذ لو دخلت دائرة التكليف كما بلغ أصحابها، وهم في الذروة من الصحابة، المرتبة العليا التي نعلمها لهم، كيف وعليَّ رضي الله عنه هو قائل ما يُثبت أن هذه المعاني كانت فيه وفيمن خاصمه من عظماء الصحابة رضي الله عنهم في الحياة الدنيا؛ كما هو آتٍ منقولاً عن الشيخ ابن عاشور في فقرة تالية؛ أو هو قائله في أهل بدر، كما هو آتٍ في فقرة تالية أيضا؛ عليُّ هذا هو ذلك العالم العظيم الساري نحو الجنة سريان البرق في الفضاء الفسيح، ولا تكاد تجد له نظيرا سوى عند قليل من أصحاب رسول الله

ﷺ، وعليّ هذا هو الذي لم يُتِحَ للدنيا من نفسه نصيباً ولو كان نزرًا يسيرًا، ولم يدعُ الأهواء تسرق منه قراراً..

إن علياً كرم الله وجهه، هو ذلك الرجل الذي تحدّث عن غلٍّ جرى في صدره ولم يخلص إلى قلبه، فلم يترع الغلُّ مقامه العالي عند أهل الإيمان، لأن اقتصاره على الصدر، وعدم خلوصه إلى القلب، منَع من هبوط المقام.

وفي تفسير هاتين الآيتين الكريمتين يقول الإمام محمد الطاهر بن عاشور: «ونزَعُ الغلُّ من قلوب أهل الجنة، هو إزالة ما كان في قلوبهم⁽¹⁾ في الدنيا من الغلِّ عند تلقي ما يسوء من الغير، بحيث طهر الله نفوسهم في حياتهم الثانية عن الانفعال بالخواطر الشرّية، التي منها الغلُّ، فزال ما كان في قلوبهم من غلٍّ بعضهم من بعض في الدنيا، أي زال ما كان حاصلًا من غلٍّ، وأزال طباع الغلِّ التي في النفوس البشرية، بحيث لا يخطر في نفوسهم»⁽²⁾؛ وقال في تفسير آية الحجر التي قرأها القارئ في الفقرة السابقة: «وأول من يدخل في هذا العموم: أصحاب النبي ﷺ فيما شجر بينهم من الحوادث الدافع إليها اختلاف الاجتهاد في إقامة مصالح المسلمين، والشدة في إقامة الحق على حسب اجتهادهم، كما روي عن علي كرم الله وجهه أنه قال: إني لأرجو أن أكون أنا وطلحة ممن قال الله تعالى: (ونزعنا ما في صدورهم من غلٍّ.. إلخ)»⁽³⁾.

(1) أحسب أن قلوب هؤلاء الكرام قد طهرت في الدنيا من الغلِّ، وإنما نسب الشيخ ابن عاشور رحمه الله تعالى الغلِّ هنا إلى قلوب هؤلاء في الدنيا، جريا على عادة كثير من الأئمة والعلماء والمصنّفين، الذين يُناوَبون في التعبير بين القلب والصدر مرة، وبين القلب والفؤاد أخرى، وهكذا، ولقد قرأ القارئ الكريم الرؤية التي طرحتها في التمييز بين هذه الدوائر، وما يجول فيها.

(2) تفسير التحرير والتنوير، للإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، القسم الثاني من الجزء الثامن،

(131).

(3) المرجع نفسه، (57/14).

ونقل ابن كثير رواية عليّ هذه، وأضاف إليها رواية أخرى، وهي ما نقله هو، أي ابن كثير عن عبد الرزاق بن همام الصنعاني في تفسيره عن الحسن البصري قال: قال علي رضي الله عنه: «فينا والله أهل بدر نزلت: (ونزعنا ما في صدورهم من غلٍ..»⁽¹⁾.

لا زلنا في الآيتين اللتين ذكرتا نزع الغل من صدور الذين آمنوا، وكان لزاما علينا أن نذكر الآية التي تتضمن دعوة أهل الإيمان ألا يجعل الله في قلوبهم غلا للذين آمنوا في الدنيا، وهي قوله تعالى: «وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ»، (الحشر: 10)؛ فليس عبثا أن يجعل الله دعاء المؤمنين اللاحقين «ألا يجعل في قلوبهم غلا للمؤمنين»، دون أن يكون الدعاء ألا يجعل في صدورهم هذا الغلّ، لأن الغلّ إذا اقتحم دائرة القلب كان جريمة يرتكبها صاحبه، أما حوامئه في دائرة الصدر، مع محاولة تهذيب الصدر وتنظيفه منه في كل حين، لا يضير معاني الإيمان شيئا، فكونه في الصدر أرجى للعفو، وكونه في القلب أدعى إلى الخوف منه وإلى الدعاء للتخلص منه؛ إنه السرّ في اختيار أهل الإيمان دعاء يتضمن ألا يجعل الله في قلوبهم غلا للذين آمنوا، وفي عدم اختيارهم دعاء ألا يجعل الله هذا الغلّ في صدورهم؛ فالغلّ في الصدور دخل أبواب العفو الرباني، وهو قد وقع من كبار الصحابة؛ غير أنه إذا دخل القلب، فلا عفو، لذا وجب الدعاء للتخلص من غل القلوب، دون أن يأتي للتخلص من غل الصدور.

وأما اللجنة فشأنها مختلف، وهي لا تقبل ما كان عفا الله عنه في الدنيا، فمن دخلها كان خالصا من كل لوثٍ، حتى لو كان محلّ عفو في الدنيا، من هنا جاءت البشرية بأن الله ينظّف الصدور من الغل من الغل يوم القيامة، تلك الصدور التي كانت قلوب أصحابها نظيفة من الغل في الدنيا، إذ نظافة اللجنة عامّة للجسم والبدن، للنفس والقلب والصدر والفؤاد، فلا مكان لنجاسة نفسية أو جسدية أو عقائدية فيها.

(1) تفسير القرآن العظيم، للحافظ ابن كثير رحمه الله تعالى، (3/459).

إن الله تعالى يجمع في الجنة لأهل الإيمان النظيفتين كليهما: نظافة الصدور ونظافة القلوب.

وأما في الدنيا فطبيعة الصدر قريبة من طبيعة النفس، إذ هما ميدانٌ لجَوْلانِ الوسوس والأخلاق، ولقد عفا الله عما يجول من ذلك فيهما، كما مضى بيانه؛ وإنما وقع العفو من الله تعالى عن ذلك، لأن كثيرا مما يدور في الصدر هو كَشْأَنٌ كثير مما يدور في النفس، من حيث عدم قدرة الإنسان للسيطرة عليه، فوقع العفو عنه..

أريد أن أقول: إنه يُحتمل أن يكون في صدر المسلم في الدنيا شيءٌ مما يكون بين الناس، مما يختلفون فيه، وتتصادم فيه مزاجياتهم، لكنّ المسؤولية تكمن في حرص المسلم على سلامة قلبه منها..

إنه إن حظي الصدر بالسلامة من الأخلاق، رغم أن من شأن أصله دَوْرَانٌ تلك الأخلاق فيه، فإن ذلك يدلّ على سلامة القلب منها، إذ شأن أصله السلامة من تلك الأخلاق، فسلامة ما كان شأن أصله دَوْرَانٌ الأخلاق فيه، دليلٌ على سلامة ما كان أصله النظافة من هذه الأخلاق من باب أولى.

فلما وجدنا أن صدور صالحى أهل الإسلام لم تخلُص في الدنيا من أخلاق الغل أو سواها، فقد عرفنا موقع العفو الرباني عنها، وعرفنا أنه من غير الممكن الخلاص منها في الدنيا؛ ولما عرفنا أن القلوب هي محل المسؤولية عما يكون فيها، وأنه من الممكن تخليصها من الغل، فقد عرفنا ضرورة الدعاء للخلاص من غل القلوب في الدنيا.

وهذا هو تماما سرّ دعاء المؤمنين ربّهم ألا يجعل في قلوبهم غلا في الدنيا؛ دون أن يكون الدعاء ألا يجعل في صدورهم هذا الغل، ذلك أنه من غير الممكن أن تخلُص الصدور من بعض الغل في الدنيا، حتى عند أهل الإيمان، وإنما الممكن أن تخلُص القلوب منه.

فلما كان هذا ممكنا للقلوب في الدنيا، ولما كان ما يكون منه في الصدور معفوًا عنه في الدنيا، دعوا الله تعالى أن يُنجي قلوبهم منه في الدنيا، وجاءت البشرية أن صدورهم ستخلص منه في الآخرة، فكان حديث الآخرة أن انتزاع الغل من الصدور كائن هنالك، وهو الذي يتضمن في فحواه: خلاص القلوب منه أيضًا، إذ القلب سالم في أصله منها، فإذا خلص الصدر الذي هو ميدانُ جَولانها، فخلوص القلب منها أولى، والله تعالى أعلم.

إني أودّ أن أنتهي إلى أن أقول:

إنه لما تبين أن المؤمنين يدعون الله تعالى أن ينظف الله قلوبهم من الغل، دون تحويلنا معنى القلب إلى الصدر، أو معنى الصدر على القلب، على ما مشينا عليه في بحثنا هذا؛ مع ثبوت أن الغلّ وقع في صدور بعض الصحابة رضي الله عنهم، ممن هم في الذروة العليا من المقام السامي؛ فإن هذا يدلّ على أن الغلّ في الصدور ليس محلّ مسؤولية، ذلك أن القلب هو محلّ المسؤولية عما حلّ فيه من المعاني، لذا يدعو أهل الإيمان ربهم أن ينظف قلوبهم منه، بسبب تلك المسؤولية، دون أن يتضمن دعاؤهم تنظيف الصدور منها في الدنيا.

إن هذا يؤكّد لنا أن الصدور ليست محلّ مسؤولية فيما يدخل فيها من معاني، ما لم تدخل هذه المعاني دائرة القلب، وربما منها إلى دائرة الفؤاد.

هذا والله أعلم.

الفصل السادس: القلب، ذلك الحصن المهدّد

يقول حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي في إحيائه: «اعلم أن مثال القلب مثال حصن والشيطان عدوّ يريد أن يدخل الحصن، فيملكه ويستولي عليه»⁽¹⁾، والغزالي عالم من علماء النفس، عارفٌ بمدخلها ومخارجها، مبصرٌ بما بصّره الله من ذلك كله، غير أني أفضّل أن يجعل النفس مع الشيطان في محاولة اقتحام هذا الحصن، وهو ما جرى عليه الإمام الغزالي نفسه من تأكيد على ما يقوم في النفس من معاني تصرف الإنسان عن ذكر ربه؛ فالشيطان وأهواء النفس يتداولان الأمر، ليختلسا من القلب ساعة غفلة، فيضيع.

وإنما اخترتُ هذا النص للغزالي، لأنه يتضمن وصف القلب بأنه حصنٌ؛ ورغم أنه حصنٌ، فهو مهدّدٌ أيما تهديد بأهواء النفس وبوسوس الشيطان ومكائده؛ ومع ذلك، فبحثي في هذا الفصل ليس في وقوع القلب تحت تهديد الشيطان، وإنما في وقوعه تحت تهديد أهواء النفس، والتي هي في حقيقتها هي جنديٌّ من جنود الشيطان، وذلك انسجاماً مع موضوع الكتاب برُمته، فهو بحثٌ في النفس ومكوّناتها ودوائرها، وفي السلوك الناتج عنها، وفي ذلك التبادل التأثيري بين النفس والسلوك؛ وليس بحثاً في نزغات الشيطان، وإن كان الحديث فيها ليس بعيداً عن موضوع النفس ذاته، غير أن الوحدة الموضوعية أولى بالاتباع.

إن القلب في أصله منير مفلطح على حب الحق، وهو في حالة صراع مع أهواء النفس وشهواتها، تلك التي لا يقرّها لها قرار حتى تخترق أسوار القلب، فتجعل منه حظيرة لها، ولتؤثّر في نهاية الأمر على الإرادة، فتنتقل لتوجد عالماً من الفتن والذنوب بقرار من القلب، فهو القادر على اتخاذ القرار، وبأهواء من القلب ذاته هذه المرة، بعد أن زجّت النفس بأهوائها في ساحة القلب الصافي.

(1) إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، (4/3).

وسأؤكد في هذا الفصل وظيفة كل من دائرتي القلب والنفس، غير أن القارئ سيرى بعض الاعتراضات التي قد تمنع في رأي البعض صحة ما أؤكد، من نسبة وظيفة ما إلى دائرة ما أو عدم انتسابها إليها؛ وها هنا أذكر مثالا للجواب عن مثل هذا الاعتراض، وأطلق عليه: **تناوب بعض دوائر النفس عن بعض لدى بعض رواة الحديث.**

فقد روى الإمام أحمد والبخاري، واللفظ له، ومسلم، وأبو داود وابن حبان⁽¹⁾، ولفظ أبي داود وإحدى روايات ابن حبان كلفظ البخاري، عدا خلاف يسير، وغيرهم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ: (إن الله كتب على ابن آدم حظّه من الزنا، أدرك ذلك لا محالة: فرنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تمنى وتشتهي، والفرج يُصدّق ذلك ويكذّبه)، ولمسلم روايتان، إحداهما كرواية البخاري، وللإمام أحمد رواية أخرى أيضا بلفظ: (والنفس تهوى وتحذّث)⁽²⁾.

ولكن ثمة رواية أخرى تنسب الهوى والتمنى إلى القلب، وهي إحدى روايتي مسلم، ففيها: (والقلب يهوى ويتمنى)؛ وعند الإمام أحمد بلفظ: (والقلب التمني)⁽³⁾، وفي إحداهما بلفظ: (والقلب يهوى ذلك ويتمنى)⁽⁴⁾؛ بل عند أحمد أيضا رواية تقول: (العين

(1) مسند الإمام أحمد، (239/8، ح: 8199)، (50/9، ح: 8915)، (604/9، ح: 10862)، (361/8، ح: 8582)، والبخاري مع الفتح، (28/11، ح: 6243، و 511/11، ح: 6612)؛ ومسلم، (252/8، ح: 2657)؛ وأبو داود، (215/2، ح: 2152)؛ وابن حبان، (268/10، ح: 4420 - 270/10، ح: 4423).

(2) مسند الإمام أحمد، طبعة دار الحديث بالقاهرة، (361/8، ح: 8582)، وفي طبعة مؤسسة الرسالة، (253/14-254، ح: 8598)، قال محققاها: حديث صحيح، ابن لهيعة وإن كان سيء الحفظ قد توبع..

(3) المسند للإمام أحمد، (239/8، ح: 8199).

(4) المرجع نفسه، (50/9، ح: 8915)، (604/9، ح: 10862)، (361/8، ح: 8582).

تزني والقلب يزني،...، وزنا القلب التمني⁽¹⁾، وعند ابن حبان في روايتين له: (والقلب زناه التمني)⁽²⁾، (والقلب يهوى الشيء)⁽³⁾.

واضح أن الروايات التي تنسب الهوى إلى القلب صحيحة، ولكن الروايات الأخرى التي جاءت تنسب الهوى والشهوة إلى النفس هي أيضا صحيحة.

ويظهر لي أن الأصوب في هذا الحديث، هو نسبة الهوى والاشتهاء إلى النفس لا إلى القلب، بسبب ورودها أو بعضها منسوبا إلى النفس فحسب دون القلب عند البخاري في الموضوعين من صحيحه، وعند مسلم والإمام أحمد في موضع عند كليهما، وكذلك عند أبي داود وغيره..

ثم يظهر لي أن الرواة الذين نسبوا الهوى إلى القلب رووا روايتهم بالمعنى، وهي جائزة عند الجمهور، قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: «الخلافا فيها شهير، والأكثر على الجواز»⁽⁴⁾، وذلك لمن عرف مُحيلات المعاني، ومنع من ذلك كليا فيما أذكر: أبو حنيفة رحمه الله تعالى؛ وبما أن الجمهور أخذوا بالجواز، فلا يمنع في تقديري أن يكون بعض رواة هذا الحديث ممن يأخذ بهذا الرأي فرواه بالمعنى، إذ هو جائز عنده، فيقول الراوي في روايته: (والقلب يتمنى، أو يهوى)، بدل: (والنفس تتمنى)، أو (والنفس تهوى)؛ خاصة أنه قيل في بعض هذه الروايات: إن فيها من له أوهام، كإحدى روايات ابن حبان،

(1) مسند الإمام أحمد، طبعة مؤسسة الرسالة، (96/14، ح: 8356)، قال محققه شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد: حديث صحيح، وهذا إسناد ضعيف كسابقه، لكن للحديث طرق أخرى يصح بها.

(2) صحيح ابن حبان، (269/10، ح: 4422)، ورغم أن الشيخ شعيب الأرنؤوط صححها، إلا أنه قال في محمد بن المتوكل أحد رواها: صدوق له أوهام.

(3) صحيح ابن حبان، (270/10، ح: 4423)، وحسن إسنادهما الشيخ شعيب الأرنؤوط.

(4) شرح النخبة، المسمى: نُزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، للحافظ ابن حجر، تحقيق الدكتور نور الدين عتر، (94).

وبعضها صُحِّح بتعدّد الطرق، دون النظر الدقيق في الفرق بين نسبة الهوى إلى القلب أو النفس في كل طريق منها.

والسبب في اختيار الرواة لألفاظ القلب بدل النفس في بعض رواياتهم لهذه الأحاديث، هو أن القلب في تقدير بعضهم، وربما أيضا في تقدير من يدرس الرواية ليحدّد مستواها صحّة أو ضعفا؛ هو ذاته النفس، أو يصحّ عند الراوي والناقد ذلك التناوب في الذكر بين القلب والنفس، على نفس الاعتبار.

إن القرآن الكريم نسب الهوى إلى النفس في مواضع عدّة، ولم ينسبه إلى القلب في أي من المواضع أبدا، مما يعني في تقديري أن النفس هي موضع انبعاث الأهواء، رغم قدرة النفس في حال الغفلة على اقتحام القلب بهذه الأهواء.

ومع ذلك، وفي حال عدم دقّة تلك الصورة التي طرحتها من هذا التناوب بين القلب والنفس عند الرواة، وفي حال دقة الروايات التي تنسب الهوى والاشتهاء إلى القلب، مع كل ذلك، فإنني أذكر القارئ بأن نسبة الهوى إلى القلب في بعض الروايات، لا تناقض ما أقوله من أن أصل الهوى راجع إلى النفس لا إلى القلب، ذلك أنني أقول في الوقت ذاته: إن الهوى يتسرّب من النفس إلى القلب في حال غفلة القلب، فيصير الهوى من أوصافه، لكنه ذو مرجع نفسي لا قلبي في الأساس.

وهذا التفصيل الذي انتهيتُ إليه، يصلح لتفسير أي نص نبوي نُسبت فيه وظيفة أي دائرة من دوائر النفس إلى دائرة أخرى.

هذا، وسأتناول مسائل هذا الفصل في بحثين:

المبحث الأول: حال النفس والقلب كليهما في أصل خلقتهما.

والمبحث الثاني: أثر هبوط الأهواء على القلب من جهة النفس.

المبحث الأول: أصل حال كل من النفس والقلب

إنه على ضوء مصادر الوحي، سنرى أن القلب في أصله سليم معافى من الأمراض، وأن الأمراض قُبِحَ طارئ عليه، وأنها في أصلها قادمة من دائرة النفس، وأن للشيطان تَسْرُباً يدفع الهوى لاقتحام القلب؛ ذلك أن النفس في أصلها ميدان سرحان الشهوات والأهواء؛ بل ثمة تطاردٌ بين القلب والنفس، كلٌّ منهما يسعى إلى السيطرة على الآخر، فإذا استجاب الإنسان بقرار من قلبه لداعي الشهوات والأهواء الوارد من دائرة نفسه⁽¹⁾، وقع القلب في الشَّرْكَ، وصار صاحبه ممن يتبعون الشهوات والأهواء، وها هنا بقرار إرادي من القلب؛ وأما إذا أنكر ما وردّه من دائرة النفس من الهوى والشهوات، حفظ على قلبه طهارته وسلامته، ولقي الله تعالى بقلب سليم.

إن من وضع قلبه تحت سيطرة أهواء نفسه، دون نظر إلى ما يدعوه إليه القلب الصاحي والعقل الواعي، حتى إذا استمرّ في حياته على هذه الشاكلة، أو شك أن يُختم على قلبه، إلا أن يتداركه الله برحمته.

وأرجو أن يسمح لي القارئ بنقل كلامٍ ذكرته في مناسبة سابقة، حين مهّدتُ لمباحث الفصل الرابع، وذكرتُ بعضه في مناسبة أخرى، ويستطيع صاحبه ابن القيم أن يجلس على ذروة العلم بالنفس البشرية..

يقول ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى مبينا أقسام الناس في السماع، إذ جعلهم ثلاثة أقسام، يذكرها قائلا: «أحدها: من اتصف قلبه بصفات نفسه، بحيث صار قلبه نفسا محضة، فغلبت عليه آفات الشهوات ودعوات الهوى...، القسم الثاني: من اتّصفت نفسه بصفات قلبه، فصارت نفسه قلبا محضا، فغلبت عليه المعرفة والمحبة، والعقل

(1) وأدعو القارئ إلى تذكّر ما كان قرأه في الفصل الرابع، وخاصة المبحث الثاني منه، والذي

جعلتُ عنوانه: القرار الإرادي بين النفس والقلب، ففيه ما سيخدم موضوعنا هنا.

واللب، وعشق صفات الكمال، فاستنارت نفسه بنور القلب، واطمأنت إلى ربها، وقرت عينها بعبوديته، وصار نعيمها في حبه وقربه،... القسم الثالث: من له منزلة بين منزلتين، وقلبه باقٍ على فطرته الأولى، ولكن ما تصرف في نفسه تصرفاً أحالها إليه، وأزال به رسومها، وجلا عنه ظلمتها؛ ولا قويت النفس على القلب بإحالتها إليها، وتصرفت فيه تصرفاً أزال عنه نوره وصحته وفطرته.

فبين القلب والنفس منازلٌ ووقائع، والحرب بينهما دُولٌ وسِجالٌ، تُدالُّ النفس عليه تارةً، ويُدالُّ عليها تارةً⁽¹⁾.

هذا كلامٌ فخمٌ من الإمام ابن قيم الجوزية، يستحق أن يُكتب بماء الذهب، فأين الأوهام الفرويدية، والجمودات الواطسونية، من هذا الكلام البديع!؟

هذا، وسيتركز حديثي في هذا المبحث على القلب من ناحية واحدة، وهي تلك الناحية التي تكشف عنه في أصل خلقته، المنعوتة بالسلامة؛ وإنما أقصد أن أبين أن هذا الذي خلق في أصله سليماً، مُهَدَّدٌ بما يلوّث صفاءه، ويطمس على فطرته، ويقلبه فيجعله منكوساً، ويطبع عليه، ليختمه بختم الإغلاق المحكم.

وكذلك أقصد تأكيد ما قام عليه هذا البحث برؤيته من الانطلاق من مسألة دوائر النفس، تلك الدوائر التي تختص كلُّ منها بوظيفة في أصل تكوينها؛ فالنفس للأهواء، والقلب للإرادة وللدفق العاطفي وللتيقظ والتوجُّس من الأهواء، والقلب يملك القدرة التي تُسمِّيها عقلاً، على قول الجمهور.

إن القلب بما يدور فيه، وبما يأتي إليه من جهة النفس وخواطرها، هو دفقة الفعل نحو الوجود، يقول الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: «إن آداب الظاهر عنوان آداب البواطن،

(1) من تهذيب مدارج السالكين لابن القيم، هدّبه عبد المنعم صالح العلي العزّي، (2/731-732).

وحركات الجوارح ثمرات الخواطر⁽¹⁾، غير أن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، يتابع الغزالي قوله بعد سطرٍ واحد: «وسرائر القلوب هي مغارس الأفعال ومنابعها»، إن الداخل البشري هو منشأ ما يظهر على جوارح الإنسان، «فهو يشمل قضية الأفكار والخواطر، والدوافع والميول في النفس الإنسانية، والتي بدورها تدفع إلى السلوك الخارجي، وتتخذ نمط حياتي معين⁽²⁾»، وذلك عبر تبني القلب لها.

إن أي دارسٍ للنفس لا بد وأن يدرس القلب، فالقلب هو جوهرها.

(1) أصل القلب: صفاء الفطرة

إن الأصل أن القلوب خلقت على صفاء الفطرة، وتشهد على ذلك الشواهد، مما سأذكر بعضها في هذا المبحث.

ولعل من أهم هذه الشواهد ما رواه البخاري واللفظ له، ومسلم والإمام أحمد والترمذي⁽³⁾ عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء)، ثم قرأ أبو هريرة: (فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم)، وفي رواية لمسلم: (ما من مولود يولد إلا وهو على

(1) إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، (529/2).

(2) الابتلاء في القرآن الكريم، ليوسف دوفش، وهي أطروحة ماجستير غير منشورة، قُدمت في الجامعة الأردنية، 1988م، (68).

(3) الإمام أحمد في مسنده، (480/7، ح: 7782)، وفي مواضع أخرى من مسنده؛ ورواه البخاري في صحيحه مع الفتح، (260/3، ح: 1358 و 1359)، (290/3، ح: 1385)، ومسلم بشرح النووي، (253-254، ح: 2658)؛ والترمذي، (447/4، ح: 2138).

الملة)؛ وروى الإمام أحمد ومسلم في صحيحه⁽¹⁾ أن رسول الله ﷺ قال فيما يرويه عن ربه عز وجل: (.وإني خلقتُ عبادي حنفاءَ كلِّهم، وإني هم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللتُ لهم)، وفي رواية الإمام أحمد في مسنده: (وإني هم أتتهم الشياطين فأضلتهم)؛ قال الحافظ ابن حجر: ((وقد رواه بعضهم فزاد فيه: (حنفاء مسلمين))⁽²⁾.

وكلمة الفطر في أصل المعنى اللغوي: ((تدلّ على فتح شيء وإبرازه))⁽³⁾، وقد يُعبر عن هذا الفتح بالشقّ، قال الراغب الأصفهاني: ((أصلُ الفطر: الشقُّ طولاً))⁽⁴⁾، ومنه قوله تعالى: (إذا السماء انفطرت)، (الانفطار: 1)، قال الشيخ الإمام ابن عاشور رحمه الله تعالى: ((شبه الخلقُ بصناعة الجلد ونحوه، فإن الصانع يشقّ الشيءَ قبل أن يصنعه،... فأطلقَ الفطرَ على إيجاد الشيء وإبداعه، على هيئة تؤهّل للفعل))⁽⁵⁾، من هنا تبدو مناسبة إطلاق الولادة على الفطرة، أي على أصل الإبداع والخلق المؤهّل لفعل ما من الأفعال، فهو تضيق لأصل معنى الفطر لغة من جهة، وتوسيع له من جهةٍ أخرى، إذ الفطر أوسع من مجرد الإبداع، وأضيق من معنى الإبداع المؤهّل لفعل ما.

وكما ترى فلا تحمل كلمة الفطر في أصل معناها اللغوي مضمونا من توحيد أو شرك، وإنما جاءت المعاني الأخرى من جهة الاصطلاح عليها، استنادا إلى الإطلاق القرآني والنبوي لها.

(1) رواه الإمام أحمد في مسنده، (387/13، ح: 17414)؛ ومسلم بشرح النووي، (129/9، ح: 2865).

(2) فتح الباري، للحافظ ابن حجر العسقلاني، (293/3).

(3) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، (510/4).

(4) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (640).

(5) التحرير والتنوير، للإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (324/7).

وموضوعنا ليس في العقيدة، وإنما هو في معرفة النفس وتربيتها وتأديبها، ولذا فلن أتحدّث تفصيلاً في مسألة الفطرة، غير أني سأحدّث بما يناسب موضوعنا فحسب..

فحول معنى الفطرة هنا، يقول الحافظ ابن حجر: «وأشهر الأقوال أن المراد بالفطرة الإسلام، قال ابن عبد البرّ: وهو المعروف عند عامة السلف»⁽¹⁾، ونقل الحافظ ابن حجر عن الزهري في الصلاة على المولود: «من أجل أنه وُلد على فطرة الإسلام»⁽²⁾؛ ونقل الحافظ القول بأن الفطرة هي الإسلام عن الإمام أحمد في آخر قوله، ومما ختم به الحافظ تحقيقه للمسألة قوله: «إن الآثار المنقولة عن السلف تدل على أنهم لم يفهموا من الفطرة إلا الإسلام»⁽³⁾.

وثمة رأي آخر، ليس عليه جمهور السلف، لا يجعل الإسلام هو الفطرة بشكل مباشر، وإنما من جهة دلالة أصل الخلق على الأدلة الطبيعية الموصلة إلى التوحيد، وخلوّها في أصل خلقها من الشرك ومما يوصل إليه..

قال الشيخ ابن عاشور: «إن الفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، والفطرة التي تخصّ نوع الإنسان هي ما خلقه الله عليه جسداً وعقلاً، فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة الجسدية، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدّماتها فطرة عقلية، ومحاوله استنتاج أمر من غير سببه خلاف الفطرة العقلية..»⁽⁴⁾، ويقول الشيخ أيضاً: «فوصف الإسلام بأنه فطرة الله، معناه أن أصل الاعتقاد فيه جارٍ على مقتضى الفطرة العقلية»⁽⁵⁾، وفي تفسيره لقوله تعالى: (فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا)، (الروم:30)، يقول الشيخ ابن عاشور:

(1) فتح الباري، للحافظ ابن حجر العسقلاني، (292/3).

(2) المرجع نفسه، (293/3).

(3) المرجع نفسه، (294/3).

(4) التحرير والتنوير، للإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، (90/21).

(5) المرجع نفسه، (92/21).

«إن الله خلق الناس سالمةً عقولهم مما ينافي الفطرة من الأديان الباطلة والعادات الذميمة، وأن ما يدخل عليهم من الضلالات، ما هو إلا من جرّاء التلقّي والتعود»⁽¹⁾.
ويذكر الغزالي في الإحياء أن ميلَ القلب إلى الحكمة، وإلى حب الله تعالى، وإلى عبادته، وهو من مقتضى طبعه⁽²⁾.

إذن، نحن أمام معنيين للفطرة، لا يتناقض أحدهما مع الآخر، فالقول بأن الفطرة هي النظام العقلي الأصلي الدالّ بالنظر على الله سبحانه، يكاد يكون هو نفس القول بأن الفطرة هي الإسلام ذاته، ذلك أن النظام العقلي الأصلي سيدلّ على الله، لأنه أسّس هكذا، يملك القدرة على الخروج من عالم المُسبّيات إلى مُسبِّها، أي خالقها ومدبِّرها، سبحانه وتعالى، وهو قولٌ يؤدي تلقائياً إلى الإسلام.

غير أن جمهور السلف لا يقول بهذه المقدمات الطويلة لتفسير الفطرة، بل يقولون مباشرة: إن الفطرة هي الإسلام والتوحيد، بدليل تلك الأدلة التي تعرّضنا لها في مستهل البحث في هذه المسألة، وهو الصحيح في تقديري.

إن كون الفطرة هي الإسلام وهي التوحيد، دالٌّ على ما يؤكّده هذا البحث من سلامة القلوب من الأرجاس في أصل خلقتها، وذلك لما تقدّم مراراً أن القلب هو مركز الإيمان والاعتقاد، فإذا كان الاعتقاد الأساس عند البشر هو التوحيد، فإن ذلك يدلّ على أن القلب في أساس خلقته مفطور على التوحيد، لأن الاعتقاد لا يكون إلا فيه.

(2) وصف القلب بالمرض دون وصف النفس به في القرآن

وثمة شاهد آخر، يبلغ في تقديري مبلغ ما مضى من قدرة على تأكيد سلامة القلب في أصله، بل ربما يزيد..

(1) التحرير والتنوير، لابن عاشور، (92/21).

(2) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام الإمام الغزالي، (87/3).

إن هذا الشاهد يتأسس على اختلاف تلك الأوصاف التي أطلقها القرآن الكريم بين القلب والنفس، فلقد وُصفت النفس بأوصاف أثبت بعضها للقارئ الكريم، منها أنها مركز الأهواء والشهوات، وأنها الساحة التي تجول فيها الوسوس الشيطانية، وأنها مكان الشحّ والحسد، وأنها التي تطوِّع الذات على المعصية، وتسهّلها وترينها للقلب، وأن مشاعر الكبر والعلوّ تلوح فيها، لتبرز على السلوك، وتسيطر على القلب؛ بينما وُصفت القلوب فيما وُصفت به من الصفات بالمرض، ذلك الوصف الذي اقتصر عليها دون النفوس.

تجد أوصاف النفس في آيات كثيرة كقوله تعالى: (وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)، (الحشر: من الآية 9)، وقوله: (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ)، (النازعات: 40)، وقوله: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا)، (النمل: من الآية 14)، وقوله: (لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا)، (الفرقان: من الآية 21)، وقوله: (قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا)، (يوسف: من الآية 18)، وقوله: (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ)، (المائدة: من الآية 30)، وقوله: (وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي)، (يوسف: من الآية 53)؛ إلى آخر ما هنالك من أوصاف ذكرها القرآن الكريم للنفوس.

ولكن، رغم جميع هذه الأوصاف السيئة، إلا أنه لم يرد في القرآن الكريم كله وصف النفس بالمرض، فلماذا، والقرآن ذاته يثبت هذه الصفات السيئة، أليست مرضاً؟ مع أن القرآن نفسه وصف القلوب بالمرض في عشرات الآيات، فما الفارق بين القلوب والنفوس، حتى يُثبت القرآن صفات النفوس التي رأيناها، دون إطلاق وصف المرض عليها، وحتى يُثبت للقلوب وصف المرض، دون أن يُسند إليها ما أسنده إلى النفس من صفات؟

في تقديري أن وجود هذه الصفات في النفس لا يبرّر إطلاق وصف المرض عليها، ذلك أنها تُعبّر عن الحالة الطبيعية للنفس، فهكذا هي مخلوقة بالأوصاف المذكورة لها في القرآن الكريم، فهي على هذا أوصاف غير مرضية بالنسبة للنفس، بل هكذا هي

فطرئها، والمرض لغة هو الخروج عن حدِّ الصحة⁽¹⁾، وهذه الأوصاف بالنسبة للنفوس ليست خروجاً عن حدِّ الصحة، بل هي وضعها الطبيعي.

والأمر بالنسبة للقلوب يختلف، فإطلاق وصف المرض عليها بسبب أوصاف ذكرها القرآن الكريم، يدلّ على أن هذه الأوصاف طارئة على القلوب⁽²⁾، لأن المرض هو الخروج عن حدِّ الصحة كما سبق بيانه، وهذا يدلّ على أن هذه الأمراض التي تصيب القلوب مخالفٌ لأصل فطرئها.

وإنما تَجَهَّدُ النفوسُ على أن تصيب القلوبَ بأوصافها، التي إن أصابتها، صارت القلوبُ بهذه الصفات مريضة، رغم كون النفوس ذاقها ليست مريضة بسبب هذه الصفات نفسها.

ولالإمام فخر الدين الرازي في تفسيره تقرير لمعنى إصابة القلب بالمرض، وذلك حين يقول: «ولما كان الأثرُ الخاصُّ بالقلب إنما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته، فإذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعاً من هذه الآثار، كانت تلك الصفات أمراضاً للقلب»⁽³⁾.

فالمسألة جميعها تدور على تحديد الحال الأصلي لكل من النفس والقلب، فأصل حال النفس هو ما ذكره القرآن الكريم من تلك الأوصاف التي ذكرتُ بعضها؛ أما أصل حال القلوب فهو براءتها من تلك الأوصاف، فإذا وُصِفَت القلوب بالمرض لأجل ما ذكر القرآن من الصفات التي وصفت بها النفوس، دلّ ذلك على أنها أُصِيبَ بما هي بريئة في أصل خلقتها منه، وعلى أن صفةً ما طرأت عليها، لم تكن جزءاً منها في أصل خلقتها؛

(1) يُنظر: معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين ابن فارس، (311/5).

(2) بعد مراجعتي لكتابي هذا عند إتمامه، وجدتُ قريباً من كلامي هذا عن القلب تحديداً في مقال: التصوّر الإسلامي للإنسان أساساً لفلسفة الإسلام التربوية، للدكتور جعفر شيخ إدريس، نشره في مجلة المسلم المعاصر، العدد (12)، 1977م.

(3) التفسير الكبير للفخر الرازي، (71/2).

إنه لأجل هذا لم يُشر القرآن الكريم أن هذه الأوصاف أمراض للنفوس، ولأجله أيضا تكون هي نفسها أوصافا مَرَضِيَةً للقلوب؛ وعلى جميع الأحوال هو ما أحسبه صحيحا، والله أعلم.

(3) الشهوات في القلب مرض وفي النفس طبيعية

ولي في هذا المطاف أن أذكر قوله تعالى في قومٍ انحرفوا عن الجادة: (فخلفَ من بعدهم خلفٌ أضاعوا الصلاةَ واتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ، فسوف يلقونَ غِيًّا)، (مريم: 59)، مع قوله تعالى في أصحاب الجنة: (وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ)، (فصلت: 31)؛ فلقد نسب الشهوة إلى النفس في الآية الثانية، مما يعني أن مشكلة الخلف الوارد ذكرهم في الآية الأولى هو أتباع شيءٍ من صفات النفس في حال كونه غير مَرَضِيٍّ به شرعا.

وليست المشكلة في وجود هذه الشهوات في النفوس، ذلك أنها جزءٌ من فطرتها التي فطرها الله الناس عليها، وإنما المشكلة هي في أتباع هذه الشهوات، على غير هدى من الله؛ وإنما يصدر قرار الاتباع لمثل هذه الشهوات من دائرة القرار في الذات الإنسانية، وهي دائرة القلب، فهي مركز الإرادة البشرية، فإذا كانوا قد اتَّبَعُوا الشهوات، فلأن ما هو من طَبَعِ النفس رغم أنه ليس وصفا مَرَضِيًّا لها، اقتحم القلب السالم أصلا منها، مما يعني أنه أصبح مريضاً.

وعليه، فالآية الأولى وإن لم تكن قد تحدّثت صراحة عن القلوب، فهي تحدّثت عنها ضمنا، ذلك أن اتَّبَعَ الإنسان لشهوته النفسية، إنما يكون بعد قرار من قرارات قلبه في حال مرض هذا القلب، وليس من قرارات نفسه، فالنفس ليس من شأنها أن تقرّر، بل إن شأنها أن تزَيِّن وتَسوِّل وتطوِّع الذات على الشهوة واتباعها.

ومشكلة القلب على هذا هي مشكلة انفتاحه على شهوات النفوس، واستسلامه لها، حتى تكون القلوب ممتلئة مما في النفوس من الشهوات، وهي بذلك ستفقد انفتاحها على رب العزة سبحانه؛ قال الحافظ ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى: «القلوب المتعلقة بالشهوات، محجوبة عن الله تعالى بقدر تعلقها بها»⁽¹⁾، وهي فاقدة بسبب هذا الانحجاب عن الله، انبعاث المعاني فيها مما يليق الله تعالى في قلوب المتقربين، يقول ابن القيم أيضا: «شغلوا قلوبهم بالدنيا، ولو شغلوها بالله والدار الآخرة، جالت في معاني كلامه وآياته المشهودة، ورجعت إلى أصحابها بغرائب الحكم، وظرف الفوائد»⁽²⁾.

إن الشهوة طبع في النفس فلا توصف لأجله بالمرض، لكنّها بالنسبة للقلب وَصْفٌ مَرَضِيٌّ، والقلب مهتدٌ دوما بما في النفوس، من أهواء وشهواتٍ وشُحٍّ، وما إلى ذلك، وسلامته بعدم اتّباعها والاستسلام لها، فإن استسلم فقد مرض، واستحقَّ عقاب الله تعالى.

وعند تفسير ما في صحيح البخاري من قوله ﷺ: (والنفس تَتَمَنَّى ذَلِكَ وَتَشْتَهِي)⁽³⁾؛ يقول الإمام القدوة⁽⁴⁾ ابن أبي حمزة في تعليل سبب تَمَنَّى النفس للشهوة الحرام: «لأنّها مطبوعة على تمني جميع الشهوات، حالاً كانت أو حراماً، لكن لا يضرُّ ذلك إذا زجرها صاحبها، ولم يوافقها على ذلك، ودخل تحت قوله تعالى: (ونهى النفس عن الهوى، فإن الجنة هي المأوى)،...، وكذلك كل ما حدثت به النفس من غير ذلك، إنما هو مفتقر إلى ظهوره على جارحة من الجوارح التي ذلك الفعل يختص بها، فإن هو

(1) الفوائد، للإمام ابن قيم الجوزية، (104).

(2) المرجع نفسه، (104).

(3) جزء من حديث رواه البخاري وغيره، وقد مضى تخريجه في بداية هذا الفصل.

(4) وصفه بالقدوة الحافظ ابن حجر في فتح الباري، (90/1).

زجرها ونهاها كان من المفلحين، وإن هو وافقها حتى ظهر ذلك على تلك الجارحة كان من الخاسرين؛ وإن هو لم ينهها ولم يفعل بحكم الوفاق، فكان من المذنبين»⁽¹⁾.

فإذا وصل الحال إلى أن القلب عقد النية على فعل خبيث، فصاحبها من المذنبين، يقول ابن أبي حمزة: «وكذلك تعدّي الحكم إلى ما هو الشخص فيه مؤاخذ بعقد النية الذي هو من الأمور القلبية، إذا وافقها على ما سوّلت له، عقد نيته على ذلك، كان من الخاسرين، وإن نهاها عن ذلك كان من المفلحين؛ مثال ذلك الحسد المنهي عنه شرعاً، إذا دعت النفس إليه مشى فيه ذلك التقسيم، وكذلك ما أشبهه مما هو مختص بالقلب ليس إلا، فتكون النية وعقدها هي التي تصدق ذلك وتكذّبه»⁽²⁾؛ فالمسألة برمتها تدور حول القلب وقراره وما عقد عليه من عزيمة.

(4) مسلك القرآن يدل على أن مرض القلب ليس موتاً بالضرورة

ودليل آخر على المسألة التي نحن فيها، وهي مسألة أصل فطرة القلب وأنها على السلامة، بخلاف حال النفس وأصل فطرتها، هذا الدليل يقوم على المسلك القرآني نفسه حينما يصف القلب بالمرض، فيبدو لي أن صيغة الآيات التي تتحدث عن القلوب في حال مرضها دالة على ما أقول، فهذه الآيات تقول: (في قلوبهم مرض)⁽³⁾، وفي توضيح المرض ومعناه يقول الأستاذ الإمام محمد الطاهر بن عاشور: «والمرض حقيقة في عارض للمزاج يخرج عن الاعتدال الخاص بنوع ذلك الجسم خروجاً غير تامٍّ، وبمقدار الخروج يشتمدّ الألم، فإن تمّ الخروج فهو الموت، وهو مجازٌ في الأعراض النفسانية العارضة للأخلاق

(1) بهجة النفوس وتحليلها بمعرفة ما لها وما عليها، للإمام أبي محمد عبد الله بن أبي حمزة الأزدي الأندلسي، (193/4).

(2) بهجة النفوس، لابن أبي حمزة، (193/4).

(3) هي آيات عديدة في القرآن الكريم تضمنت هذه الجملة، منها ما يلي: (البقرة، 10)، (المائدة، 52)، (التوبة، 49)، إلى آخر أحد عشر موضعاً من القرآن الكريم.

البشرية عُرُوضاً يُخْرِجُهَا عَنْ كَمَاهَا⁽¹⁾؛ وهذا يعني من الأستاذ الإمام أن ثمة مكانا للصحة، إذ الخروج عن حد الاعتدال غير تامّ في أصل الحال المرضية، ما لم يشتدّ المرض إلى درجة الخروج التامّ؛ وهذا يعني أن ثمة مكانا للشفاء، فالمرض أصاب القلب، والمرض ليس موتاً، وصيغة الوصف هنا لم تعتبر المرض طارداً لكل أسباب الصحة، ذلك أن القول إن في فلانٍ مرضاً، لا يعني بالضرورة أن المرض لم يُبقِ فيه صحة، بل يعني بالضرورة أن مرضاً أصابه، وأن ثمة جانباً من الصحة لا زالت موجودة؛ وكلام الشيخ ابن عاشور يدلّ على هذا.

وهذا بيان آخر لما أريد قوله، وهو في قوله تعالى: (إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض غرّ هؤلاء دينهم)، (الأنفال: 49)؛ يقول الأستاذ العلامة ابن عاشور رحمه الله تعالى: «وأما الذين في قلوبهم مرض، وهم طائفة غير المنافقين، بل هم من لم يتمكن الإيمان من قلوبهم، فيقولونه في أنفسهم، لما لهم من الشك في صدق وعد النبي ﷺ لأنهم غير موالين للمنافقين..»⁽²⁾؛ إن التعبير القرآني هنا يفيد التفريق بين المنافقين، وهم الميتون لا المرضى، وبين المرضى في قلوبهم، وكما قال ابن عاشور: «وهم طائفة غير المنافقين»، مما يعني في سياق ما نحن فيه أن حالة المرض لا تنفي وجود بعض جوانب الصحة، ذلك أن المنافقين هنا يختلفون عن الذين في قلوبهم مرض، وإن كان الذين في قلوبهم مرض مهينون ليصيروا في طريق النفاق التام، وهو ما يعني في حال حصوله: الموت التام.

إن التعبير القرآني بأن في قلوبهم مرضاً لا يحمل معنى نفي كل جوانب الصحة بالضرورة، كما أن قولنا: في فلانٍ شرٌّ، لا ينفي وجود الخير فيه بالمرّة.

وإذا نظر القارئ في آيات الله سبحانه التي تصف القلب في بعض حالاته بالمرض، فليسوف يرى مصداق ما أقول، أولاً: فيما يتعلق بمعنى اتصافها بالمرض، وأن هذا

(1) التحرير والتنوير للشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (279/1).

(2) التحرير والتنوير، لابن عاشور، (38/10).

الاتصاف آتٍ من كون المرض ليس وصفاً أصلياً لها، بل هو وصفٌ طارئٌ، إذ ذلك هو المرض؛ وثانياً: حينما ينظر في كل مرض من الأمراض التي نُسبت إلى القلوب.

ولعله يُسند هذا الذي أقوله ما اشتهر من ذلك الإطلاق القرآني والنبوي لوصف الخارجين بالكُليّة عن الإسلام، وهو إطلاقٌ وصف الكفر عليهم، ولا بأس هنا بالتفصيل.. إن تلك التسمية منبئة بكل ما أقول؛ فالكفر هو: «ستر الشيء»⁽¹⁾، فثمة شيء مستور إذن وهو الفطرة؛ وكونه مستورا، يدل على أنه موجود، وهو ما تملكه الفطرة من قدرة على الانبعاث بعد ذلك التواري من وراء ذلك السّتر، بسبب الخروج كلية عن الدين، وهو ما يُعطي الدعاة أملاً في دعوة الكفار، إذ لم تُلغ فطرتهم، إنما سُتّرت، وعلى الداعية أن يميّط ذلك السّتر عنها، لتعود إلى أصل فطرتها، وهو التوحيد والإسلام. إذن، فوصف الكفر يعني إسدال الستار على شيء موجود مما يخالف الكفر الاصطلاحية في معناه؛ أعني أن كلمة الكفر لما كانت تعني في أصلها: التغطية، والتغطية هنا إنما هي للفطرة السليمة، على معنى أصل التوحيد الذي أنشئت عليه قلوب البشر على الصحيح، أو على معنى مُلكها الاستدلال عليه لا على غيره مما يخالفه، على قول ابن عاشور وغيره؛ وقد قرأ القارئ التحقيق في هذه المسألة..

لما كان الأمر على ما شرحتُ، فإنه سيظهر به أن أصل القلوب هو سلامتها من الأهواء، وسيظهر أيضاً أن الأهواء إذا أصابت القلوب برشاشها أو بأمواجها، فإنما تأتيها من جهة النفس، الموصوفة في القرآن بأنها الأمانة بالسوء، وهو ما تقرّر كثيراً في هذا الكتاب، وهو ما يدل على ضرورة أن يكون هذا القلبُ يقظاً، فلا يسمح للأهواء بالدخول، والله تعالى أعلم.

(1) مفردات القرآن، للراغب الأصفهاني، (714).

(5) النصوص الدالة على مرض القلب تقصد تأثره بأهواء النفس

وهذا يمكن أن نفسر بعض الأحاديث التي تذكر شرّ القلب، فهي تتحدّث في حقيقتها لا عن القلب في أصل خلقة الطيبة السليمة، وإنما عن القلب في حال انفتاح بابه للشرّ الوارد من جهة النفس، وذلك كقوله ﷺ فيما رواه الترمذي وحسنه واللفظ له، والنسائي وأبو داود⁽¹⁾؛ تعليماً للصحابي شكّل بن حُميد رضي الله عنه، حين سأله أن يُعلّمه تعوذاً يتعوذ به، فقال ﷺ: (قل: اللهم إني أعوذ بك من شرّ سمعي ومن شرّ بصري، ومن شرّ لساني ومن شرّ قلبي، ومن شرّ مني)، يعني من شرّ فرجه.

وهذا أيضاً يمكن تفسير كثير من الأحاديث التي تتضمن الاستعاذة من قلب لا يخشع، أو من القلب في حالة من الحالات المرضية.

هذا، مع الاحتفاظ بإمكانية تفسير مثل هذه الأحاديث على النحو الذي سمّيته: التناوب بين القلب والنفس في الذكر عند الرواة، وهو ما شرحتُه بدايةً هذا الفصل.

ثم، يظهر لي من سياق الحديث، أنه يصلحُ دليلاً على ما نحن فيه أيضاً، فهو قد ذكر شرّ السمع والبصر واللسان والقلب..، وهذه الأعضاء والقوى ليست في أصلها شرّاً، ولا مكاناً للشرّ، وإنما يأتيها الشرّ من خارجها، وكذلك القلب الذي جاء في سياقها نفسه.

(1) رواه الترمذي، (523/5-524، ح: 3492)؛ والنسائي، (648/8، ح: 5459)، (652/8، ح: 5470-5471)؛ وأبو داود، (573/1، ح: 1551).

المبحث الثاني: أثر هبوط الأهواء على القلب من جهة النفس

وهي أهواءٌ إن أصابت القلب بشظاياها أهلكته وأودت به وجعلته رميماً، وما أشبه القلب مع النفس وإصداراتها إليه، بحال شعب من الشعوب نال منه ضعفه ما نال، فألقى به في براثن الاحتلال، فإذا به بدل أن يتخلص بكل سبيل من الاحتلال، يُصبح أداة له، ويخترق الاحتلال فكره وثقافته، ويسيره كما يشاء.

هذا هو حال القلب حين يستسلم لأهواء النفس، التي أوجدها الله ابتلاءً للإنسان، فإذا بمعظم بني البشر يطوعون قلوبهم لصالح أهوائهم، وإذا بأهوائهم تقتحم ذلك الحصن الحصين، فتكشفه أمام الغزو الخارجي الآتي من جهة النفس.

يقول الإمام العارف بالله تعالى ابن عطاء الله السكندري رضي الله عنه في حكمه الهادية: «تَمَكُّنُ حَلَاوَةِ الْهَوَى مِنَ الْقَلْبِ هُوَ الدَّاءُ الْعِضَالُ»⁽¹⁾، ويقول في الحكمة التي تليها: «لَا يُخْرِجُ الشَّهْوَةَ مِنَ الْقَلْبِ إِلَّا خَوْفٌ مُزْعَجٌ أَوْ شَوْقٌ مُقْلِقٌ»⁽²⁾؛ قال الشيخ عبد المجيد الشرنوبي في بيان منشأ هذا الخوف المزعج: «ومنشؤه: النظرُ في الآياتِ المحتوية على ما أعدَّ للعصاة من العذاب العظيم؛ أو شوقٌ إلى الله مُقْلِقٌ، يردُّ على القلب من شهود صفات الجمال، ومنشؤه: النظرُ في الآياتِ المحتوية على ما أعدَّ للطائعين من النعيم المقيم»⁽³⁾.

إن ما تُلقيه النفس بأهوائها محاولةً اختراق القلب، وإن دفعةً الشيطان في هذا السبيل؛ إن هذا التعاون بين النفس والشيطان في دَمغ القلب بصفاتها، كفيل في أصل الأمر بتحريك قُدُرات القلب المتيقظ لصدِّ هذا العدوان؛ وهذه الحال بين النفس والشيطان من جهة، وبين القلب من جهة أخرى، هو الأصل في الصلة بين القلب والنفس، ليتصر

(1) عن: شرح الحكيم العطائية، للشيخ عبد المجيد الشرنوبي، (137).

(2) عن: المرجع نفسه، (137).

(3) المرجع نفسه، (137).

القلب على أهواء النفس، أو يحوّلها لصالح أصل فطرته؛ قال الإمام الغزالي: «والتطارد بين جندي الملائكة والشياطين في معركة القلب دائم، إلى أن ينفتح القلب لأحدهما فيستوطن ويستمكن، ويكون اجتياز الثاني اختلاسا»⁽¹⁾، ومعنى كون اجتياز الثاني اختلاسا، هو أن أحد الجندين، جند الملائكة وجند الشيطان، إذا سيطر واستمكن من القلب، فإن الجولات كلها ستكون له، وليس للثاني من قدرة على التسرّب إلى داخل القلب إلا اختلاسا يختلسه منه، إذ القلب لا يتجانس معه، ولذا ففلا يرحّب به.

غير أن أكثر القلوب وقع تحت سطوة الشهوات والأهواء، يقول الإمام الغزالي: «وأكثر القلوب قد فتحها جنود الشياطين وتملكتها، فامتألت بالوساوس الداعية إلى إيثار العاجلة وإطراح الآخرة، ومبدأ استيلائها اتباع الشهوات والهوى، ولا يمكن فتحها بعد ذلك إلا بتخليّة القلب عن قوت الشيطان، وهو الهوى والشهوات، وعمارته بذكر الله تعالى، الذي هو مطّرح أثر الملائكة»⁽²⁾.

وحتى يعلم القارئ أن القضية إرادية، وليست من باب الجبر، أرجعه إلى ما تقدّم في أثناء المبحث الأول من هذا الفصل من حديث عن أتباع الشهوات، الذي وصفته بأنه قرار القلب حين يقرّره؛ وإلى مبحث القرار الإرادي بين النفس والقلب من الفصل الخامس.

وإن من طبع هذه المعاني أنها لا تكتفي بالكمون في دائرة النفس، بل هي مترصد لا يئأس في محاولاته المستمرة في ظرف الحياة أن يصل إلى هدفه، وهو اختراق دائرة القلب، ليملك فيه، ويحوّل فطرته الصافية إلى أقدار النفس الأمارة بالسوء، الممتلئة بكل دواعي الشهوات.

وهذه المعاني تُشكّل في كل أحوالها متعة للنفس، وهي تأخذها بألوان من اللذة، تمكّنها من طرح رجائها في اقتحام القلب، وهي تملك تزيينا لما تريد أن تطرحه، ألا وهو

(1) إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، (41-40/3).

(2) المرجع نفسه، (41/3).

سرعة التمتع في الحياة الدنيا؛ فالمجال الزمني لهذه المتعة هو الأسرع وجوداً، أو الزمان الأقرب إلى التحقق على أرض الواقع.

إن المتعة العاجلة هنا هي كل ما تقدّمه النفس من مبرّرات لِبثّ ما تريد بثّه في القلب، ليتحوّل إلى إرادة تُملى على الجوارح، فتصبح فعلاً يراه الناس يمشي على الأرض، ثم يُمسي عادة تقهر القلب نفسه، لينقاد القلب أخيراً، فيصير جندياً لشهوات النفس، بدل أن يكون رقيباً عليها، مانعاً لها من نزواتها؛ وها هنا يصعب الإصلاح!

هذه هي محتويات الأنفس التي أمر النصُّ الشرعي بمجاهدتها: هوى وأمرٌ به، وشهوة تبحث عن نفاذ، وتسهيل للسيئة، وأمرٌ بها، وتطويع للذات على عمل القبيح رغم قبحه، ووسوسة وتقبُّلٌ لإلقاءات الشيطان، وشحٌّ وكِبَرٌ وحسدٌ..

هذا في كل حين وحال؛ إلا من استيقظ قلبه، وبثّ في نفسه ما يلومها على سوء الوجهة، فتضطرب وتُخاف وتلوم صاحبها، ثم تترك المنكر، وتحيا بالطاعة، فتعيش حياة طيبة، وتملأ حياتها الطمأنينة.

وإن دور القلب هنا أن يكون يقظاً حازماً غير متسامح مع ما تلقىه النفس من تلك الصفات عليه، ومتيقظاً مما تلقىه النفس من مبرّرات هذه الأوصاف، من اللذة والمتعة؛ حتى لا يصبح القلب نفسه ميداناً لها، مستخدماً من قبلها.

وسأذكرها هنا حديثاً يتضمن كثيراً من المعاني التي نحن بصدددها، وهو حديث عرض الفتن على القلوب، ثم سأشرحُ هذا الحديث بما يناسب سياق ما نحن فيه.

(1) حديث عرض الفتن على القلوب

إن القلب حين يفتح على شهوات النفس يُمسي حَمَّالاً لهذه الشهوات؛ وها هنا أذكر حديثاً صحيحاً يقرّر هذا المعنى، وهو ما رواه مسلم واللفظ له، وأحمد⁽¹⁾ عن عالم الفتن ومواقعها، وعالم الواقعين فيها، حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: (تُعْرَضُ الْفِتْنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عَوْدًا عَوْدًا، فَأَيُّ قَلْبٍ أَشْرَبَهَا نُكِتَ فِيهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ، وَأَيُّ قَلْبٍ أَنْكَرَهَا نُكِتَ فِيهِ نُكْتَةٌ بَيْضَاءٌ، حَتَّى تَصِيرَ عَلَى قَلْبَيْنِ: عَلَى أبيضَ مِثْلِ الصَّفَا، فَلَا تَضُرُّهُ فِتْنَةٌ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ؛ وَالْآخِرَ أَسْوَدُ مُرْبَادًا، كَالْكُوزِ مُجَخِّيًّا، لَا يَعْرِفُ مَعْرُوفًا وَلَا يُنْكِرُ مَنكِرًا إِلَّا مَا أُشْرِبَ هَوَاهُ).

وأذكرها هنا كلاماً لابن القيم للمرة الرابعة في هذا الكتاب، لبالغ أهميته؛ يقول ابن القيم: يذكر ابن القيم أقسام النفس بقوله: «أحدّها: من اتصف قلبه بصفات نفسه، بحيث صار قلبه نفساً محضاً، فغلبت عليه آفات الشهوات ودعوات الهوى...، القسم الثاني: من اتصفت نفسه بصفات قلبه، فصارت نفسه قلباً محضاً...، القسم الثالث: من له منزلة بين منزلتين...»⁽²⁾، ويصير القلب نفساً محضاً، حينما ترتب على عرشه الفتن؛ وتصير النفس قلباً محضاً، حينما يقوم القلب بواجب الزجر والمراقبة لغزوات النفس.

ولا بد من شرح حديث حذيفة، مفرداتٍ وفحوى، لتبين آفاقه، ولتأخذنا لفتاته..

(1) الحديث رواه الإمام أحمد بألفاظ متقاربة في موضعين من مسنده، (577/16)، ح: 23137، (627/16)، ح: 23332؛ وهو في صحيح مسلم، (233/2)، ح: 144، وهو عند مسلم وأحمد جاء في إطار سؤال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن الفتنة، وسياقه طويل، وما أثبتته بعض ما في صحيح مسلم؛ ثم إن قصة سؤال عمر عن الفتنة، وذلك الحوار الذي دار بين حذيفة وبينه مذكورة في مواطن كثيرة عند البخاري، ورواه أيضاً الترمذي وابن ماجه والبغوي في شرح السنة، وليس في جميع هذه المواضع ذلك النص النبوي الذي ذكرته، ذلك أنه موجود فقط في صحيح مسلم ومسنده أحمد في الموضعين، وكفاه صحةً.

(2) من تهذيب مدارج السالكين لابن القيم، هدبه عبد المنعم صالح العلي العزّي، (731/2)-

(2) الفتنة ذنب يشمل الإخفاق أمام البلاء والشهوة والشبهة

الفتن: جمع فتنة، والفتنة كلمة تدل على ابتلاء واختبار، ونقل ابن فارس عن الخليل قوله: **الْفَتْنُ: الإِحْرَاقُ**⁽¹⁾، وأصل الفتنة «مأخوذ من: فتنتُ الذهب والفضة: إذا أذبتَهما بالنار ليتميز الرديء من الجيد»⁽²⁾؛ هذا أصل معناها اللغوي..

ونقل النووي عن القاضي عياض قوله: «**ثم صارت في عرف الكلام لكل أمر كشفه الاختبار عن سوء**»⁽³⁾، وهذا يُطلق على السيئات وعلى المحن والابتلاءات، فهي التي يكشف الاختبار بها عن سوء في من تعرّض لها؛ ولكن الحديث لا يعني من ذلك إلا السيئات والذنوب، بما فيها قبول القلب للشهوات والشبهات، لأن قبوله لهما ذنبٌ عظيم؛ ذلك أن السياق يدلّ على أثر هذه الفتن المقصودة فيه، وهو اسوداد القلب الذي تشربها، وايضاض القلب الذي أنكرها، وإنما يبيض قلب الإنسان في حال إنكاره الذنب، لا في حال إنكاره الابتلاء والحنة؛ وإنما يسود القلب في حال تشربه للذنوب، لا في حال وقوعه في الابتلاءات والحن إلى حد الانغماس فيها، وليس المطلوب شرعا إنكار الابتلاءات والمحن، إنما المطلوب إنكار الذنوب؛ خاصة أنه لا يمكن إنكار الابتلاءات شرعا بعد ورودها في نصوص الوحي الشريف.

والقول بأن الفتن في هذا الحديث هي الذنوب، هو ما يمكن فهمه مما نقله النووي عن صاحب التحرير من قوله: «ومعنى الحديث أن الرجل إذا تبع هواه، وارتكب المعاصي، دخل قلبه بكل معصية يتعاطاها ظلمة، وإذا صار كذلك افتتن وزال عنه نور الإسلام، والقلب مثل الكوز، فإذا انكبّ انصبّ ما فيه، ولم يدخله شيء بعد ذلك»⁽⁴⁾.

(1) معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس، (472/4 - 473)، وتعبير الأزهري في تهذيب اللغة، (2738/3): «جماعُ معنى الفتنة في كلام العرب: الابتلاء والامتحان».

(2) تهذيب اللغة للأزهري، (2738/3).

(3) شرح النووي على صحيح مسلم، (229/2).

(4) المرجع نفسه، (230/2).

نعم، قد يؤدي الاختبار بالمال مثلاً إلى انحراف واتباع للهوى، لمن تهيأت نفسه لاتباع الهوى، لكنه غير لازم، فقد يجاهد الإنسان نفسه فلا يقع، بل قد تكون فتنه بالمال والنساء والمنصب مثلاً، كاشفة عن عظمة واتباعٍ للهدي النبوي، وحذرٍ من الوقوع في المآثم؛ وقد تؤدي المحنة إلى الثبات وكسب الثواب، والمحنة والابتلاء فيما ذكرته في هذه الفقرة لا يسودان القلب، ولا يوجبان عليه الإنكار.

فالمقصود إذن: الفتنة التي تعني الذنب والميل عن الحق، بما يشتمل عليه من اتباع الشهوة والشبهة، لأن الذنب هو الذي يجب إنكاره، وإن لم ينكره الإنسان اسود قلبه اسوداداً على الصفة التي ذكرها الحديث.

ولا أستبعد أن يشمل معنى الفتنة الواردة في أثناء الحديث في قوله ﷺ: (لا تضره فتنة ما دامت السماوات والأرض)؛ لا أستبعد أن تشمل الفتنة هنا فتن الحياة، من مال وجاه ومنصب ونساء، واختبارات وابتلاءات أيضاً؛ فالذي أنكر الذنوب أولاً، صار قلبه أبيض مثل الصفا، مما يجعله محصناً ضد فتن الحياة؛ بخلاف الذي نُكت في قلبه نكته سوداء، تبعثها مثيلاتها حتى اسود قلبه، فمثل هذا لا يصبر إذا عرضت له فتن الدنيا، ولذا فلسوف يُخفق ويتبع الهوى لا الهدى حين تُعرض له تلك الفتن؛ ذلك أن الذي سمح للفتن، التي رجحت أن معناها يدور حول الذنوب، أن تدخل قلبه وتستقر فيه؛ فهو ضعيف لا يقاوم الابتلاءات والاختبارات، وحرّيٌّ من هذا حاله أن ينحرف قلبه، ويتسع لمزيد من الفتن.

ويدل على ما رجحته من أن الفتن في الحديث هي الذنوب لا الابتلاءات والاختبارات كلام شامل للحافظ ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى، وذلك حين يقول: «والفتن التي تُعرض على القلوب هي أسباب مرضها، وهي فتن الشهوات، وفتن الشبهات؛ فتن الغي والضلال؛ فتن المعاصي والبدع؛ فتن الظلم والجهل»⁽¹⁾؛ لكن يمكن أن تُفسر الفتن بالابتلاءات والمحن، لكن على معنى الإخفاق تُجاههما، لا على مجردهما.

(1) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، للإمام ابن قيم الجوزية، (1/17).

وعلى ما مضى من توضيح الفتنة في هذا الحديث، يتبين خطأ من فسرها بالبلايا والخن، وهو التفسير الذي قرره الملا علي القاري رحمه الله تعالى في شرحه على مشكاة المصابيح، وذكر قريبا مما أوضحتُه في معنى الفتن بصيغة التمريض، قائلا: ((وقيل: العقائد الفاسدة والأهواء الكاسدة))⁽¹⁾، وهو معنى مقبول، غير أنه لم يعتمدَه.

(3) كيفية سيطرة الذنوب على القلوب

ومعنى عَرَضِ الذنوب على القلوب: أنها تُلصق بجانب القلوب، كما يلصق الحصير بجنب النائم، ويؤثر فيه شدة التصاقها به⁽²⁾، مما يعني أنها ذات أثر كبير عليها عند عدم إنكارها؛ وعرضها يكون بمقارفتها وعدم إنكارها، مما يجعلها تستقر في القلوب، فتمرضُ هذه القلوب، وربما يشتد مرضها فتموت، وهذا تأكيد على أثر الذنوب على القلوب.

وأما قوله ﷺ: (عودا عودا)، فقد نقل النووي عن القاضي عياض أن الأشهر ضبط عودا عودا بضم العين وبالذال، وذلك خلافا لمن ضبطها بفتح العين وبالذال⁽³⁾، مما يعني أن المقصود تشبيه القلب في حالة تعرضه للفتن بحال صانع الحصير إذ تُعرض عليه الأعواد، فهو يتناولها واحدا واحدا، ليصنع منها الحصير، أي أنها تُعرض عليه عرضا متتابعا.

ومعنى هذا بناء على ذلك الشرح للمفردات: أن الفتن، أي الذنوب والمعاصي، تظهر على القلوب شيئا فشيئا، ويقع أثرها على القلب ذنبا بعد ذنب، ومرّة بعد أخرى، على سبيل التدرّج؛ مما يجعلها مائلة أو منكوسة، على ما سيأتي شرحه.

ومعنى أُشْرِبَهَا، قال الملا علي القاري: ((فالمعنى خالط الفتن واختلط بها، ودخلت فيه دخولا تاما، ولزمها لزوما كاملا، وحلّت منه محلّ الشراب في نفوذ المسام، ومنه قوله

(1) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، للملا علي القاري، (251/9).

(2) نقله النووي في شرحه على صحيح مسلم، (229/2)، عن شيخه أبي الحسين بن سراج.

(3) شرح النووي على صحيح مسلم، (229/2).

تعالى: (وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم)، (البقرة: 93)، أي حبَّ العجل، والإشراب: خلط لون بلون، كأن أحد اللونين شرب الآخر، وكُسي لونا آخر، فالمعنى جعل متأثراً بالفتن، بحيث يتداخل فيه حبُّها كما يتداخل الصبغُ الثوب⁽¹⁾.

ومعنى نُكِتَ فيه نُكْتَةٌ، أي نقطة، ونقل النووي عن ابن دريد صاحب كتاب الجمهرة في اللغة قوله: «كل نقطة في شيء بخلاف لونه فهو نكتة»⁽²⁾؛ وإنكار هذه النكتة هو ردُّها.

وقال القاضي عياض في قوله ﷺ: (أبيض مثل الصفا): «ليس تشبيهُه بالصفا بياناً لبياضه، لكن لشدته على عقد الإيمان، وسلامته من الخلل، وأن الفتن لم تلصق به ولم تؤثر فيه، كالصفا، وهو الحجر الأملس الذي لا يعلق به شيء»⁽³⁾؛ وهذا يعني أن مواجهة الذنوب بإنكارها يؤدي إلى تحصين القلوب مما يأتي بعدها من الذنوب، فإنكار الذنب يؤسس إحساساً مرهفاً في القلب، فيستوحش من الذنب، ويأنس بالتوبة والعودة إلى رب العزة سبحانه، وهذا حصن من حصون القلب يمنعه من اختراق أهواء النفس له.

والأسود المرباد: هو شبهُ البياض في سواد، لأن الربدة شيءٌ من بياض يسير يخالط السواد⁽⁴⁾؛ والسواد آتية من الذنب، والبياض آتية من أصله، أي أصل القلب، فهو في أصله أبيض، غير أن الذنوب تُلقِي فيه سواداً يظهر عليه، ويختلط بنصاعته، فيغلب السوادُ البياض.

(1) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، للملا علي القاري، (252/9)؛ هذا، ولقد استخدمت السيدة عائشة الصديقة رضي الله عنها هذا التعبير في تلك المحاورة بينها وبين أبيها والرسول في مسألة الإفك، قالت عائشة، (كما في البخاري مع الفتح، 346/8، ح: 4757): «لقد تكلمتم به، وأشربته قلوبكم»، تريد أنه تخلل القلوب حتى استولى عليها وهيمن.

(2) شرح النووي على صحيح مسلم، (230/2).

(3) شرح النووي على صحيح مسلم، (230/2).

(4) المرجع نفسه، (231/2).

وأما المُجَحِّي، فهو المائل⁽¹⁾؛ وهذا وصف خُلُقِي حِسِّي، أو خُلُقِي فِكْرِي وعَقِيدِي؛ أي قد يكون المقصود ميل القلب ميلا حقيقيا محسوسا، وأستبعد هذا؛ لأن القلب هنا ليس الصنوبري الحِسِّي، وإنما هو بمعنى اللطيفة الربانية، كما قد نقلته عن الإمام الغزالي فيما مضى؛ وعليه، فالميلُ هنا ميلٌ خُلُقِي فِكْرِي وعَقِيدِي، وهو يعني انحراف القلب.

هذا، ونقل النووي عن القاضي عياض قوله: «شبه القلب الذي لا يعي خيرا بالكوز المنحرف الذي لا يثبت فيه الماء»⁽²⁾؛ وهذا تأكيد في تقديري على أن المقصود هو الدلالة على الانحراف، لا على الميل الحِسِّي.

وأما قوله ﷺ: (لا يعرف معروفا ولا ينكر منكرا إلا ما أشرب هواه)، فهو بيان للهزيمة أمام الأهواء، والقلب ها هنا ليس مريضا، بل هو ميت، أصابته أهواء النفس بمقتل..

إنه ها هنا قد تعرض لداءين معاً، أحدهما: اشتباه المعروف والمنكر أمامه، حتى لا يستطيع التمييز بينهما؛ والثاني: تحكيمه للهوى في أمره⁽³⁾، حتى إن رحلته لتحديد المعروف والمنكر تخضع لهذا الهوى الآتي من جهة النفس الأمارة بالسوء، وحتى يعود هواه هو صاحب التمييز، حتى تختلط التسميات، فيتسمى الشيء منكرا أو معروفا، تبعاً لما ألقته عليه الأهواء، حتى تبعها.

وإنما وصف الحديث القلبَ بصفة تحكيم الهوى في تحديد ما سيكون عنده منكرا أو معروفا، لأنه فرغ من الخير فروغا تاما، فلم يعد فيه ما يصلح لبث معاني الخير من قلبه على جوارحه، فالقلب ها هنا قد انساق تماما لأهواء النفس، وأمسى مقياسه في التوزين بين الأمور، لا مقياس الشرع، أو الرحمة الإنسانية، أو حب الخير؛ وإنما مقياسه الوحيد

(1) المرجع نفسه، (230/2).

(2) شرح النووي على صحيح مسلم، (230/2).

(3) تزكية النفوس وتربيتها، لأحمد فريد، نقلا عن: الابتلاء في القرآن الكريم، ليوسف دوفش، وهي أطروحة ماجستير غير منشورة، قُدمت في الجامعة الأردنية، 1988م، (71).

هو: ما قاده إليه هواه، ليصبح القلب ساحة تزرع أهواءً وتستنشق أهواءً وتنشر في فضاء الكون هواها.

إن دور القلب كان نهي النفس عن الهوى، فإذا به بعد تعرّضه لهوى النفس دون أن يقاوم، أودى بذاته وشرفه، وصار منبع الهوى.

إن هذا الحديث يبيّن بالمثل الحسّي ذلك الهبوط وأثره من عالم النفس وأهوائها مدفوعاً بدفعة شيطانية إلى عالم القلب، وهو يكشف عن أثر الذنوب على القلوب عند استقرار الذنوب فيها دونما إنكار، فهي تسودّ اسودادا يمنعها من الترحيب بالحق فيما لو عُرضَ عليها فيما بعد، ويفتح أبوابها ترحيباً بالمنكر والأهواء والشهوات.

والذنوب تأتي القلبَ من جهة تسويلات النفس، بدليل ما تقدّم مراراً من وصف النفس في القرآن بالهوى والشهوة والتسويل والوسوسة. إلخ.

(4) حساسية القلوب تجاه الذنوب

وكان حديث تعرّض القلوب للذنوب أوضح بيان وأبدع تمثيل لحال القلب، ولانتقاله من أصل صفاء فطرته المفعمة بالتوجّس من الذنب، إلى أن يسيطر حبّ الشهوات عليه، فيفقد هذا التوجّس، ليصير قلباً فاقد الوظيفة، لفقدانه فطرته الصافية، وها هنا تقدّم في دروب جهنّم.

إن القلب ذو حساسية مفرطة شديدة التأثير بما يأتيه من جهة النفس ومن الشيطان ومن الجوارح، وتأثره بإلقاءات الأهواء حين يغفل ويقرّر الاستجابة لها في غاية الخطر عليه؛ قال الإمام الغزالي مبيناً هذه الحساسية في كتابه الإحياء: «فالقلب في حكم مرآة قد اكتنفته هذه الأمور المؤثرة فيه، وهذه الآثار على التواصل واصلة إلى القلب»⁽¹⁾، وإذا أثرت فيه الذنوب، فإنه ستفقده بعض حساسيته تجاه الذنوب، وفي كل مرة سيفقد

(1) إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، (17/3).

بعضاً آخرَ منها، إلى أن يفقدها كلّها، ليموت هذا القلب موتة لا حياة له بعدها في عالم الأسباب، إلا بتدخل من الله سبحانه وتعالى.

ويُصوّر الإمام الغزالي الذنوب وآثارها على القلب تصويراً حسياً، وذلك حين يقول: «وأما الآثار المذمومة، فإنها مثل دخان مظلم يتصاعد إلى مرآة القلب، ولا يزال يتراكم عليه مرة بعد أخرى، إلى أن يسودّ ويُظلم، ويصير بالكلية محجوباً عن الله تعالى، وهو الطبع وهو الرين»⁽¹⁾، أي هو الرين الوارد في قوله تعالى: (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون)، يقول الغزالي متابعاً بيان أثر هذه الذنوب: «ومهما تراكمت الذنوب، طُبع على القلوب، وعند ذلك يعمى القلب عن إدراك الحق وصلاح الدين، ويستتهين بأمر الآخرة، ويستعظم أمر الدنيا ويصير مقصور الهمّ عليها، فإذا قرع سمعَه أمرُ الآخرة وما فيها من الأخطار، دخل من أذن وخرج من أذن، ولم يستقرّ في القلب، ولم يحركه إلى التوبة والتدارك»⁽²⁾؛ هذا ملخّص أثر حساسية القلب وتأثره بالمعصية في ترحيله من صفائه إلى الكدورة القاتلة، فاليقظة اليقظة!

ويقول الإمام الغزالي: «فمن أقبل على المعاصي اسودّ قلبه، ومن أتبع السيئة الحسنة ومحا أثرها لم يُظلم قلبه، ولكن ينقص نوره»⁽³⁾، ولا يعرف من نقص نور قلبه: هل سيقدر على العودة إلى النور السابق أو لا يقدر، إنه إن سمح للذنوب باقتحام قلبه، فهو يغامر مغامرة غير محسوبة النتائج، ذلك أن فقدانه لبعض الحساسيات التي ذكرتها قبل سطور، قد تمنعه من التألم بسبب المعصية، فإن لم يتألم، فليسوف يفتح قلبه لمعصية أخرى، وهكذا إلى أن يفقد جميع إحساسه.

والقلب متعرّض لأهواء النفس وشهواتها، ولواعظ الله تعالى فيه، فإن أعرض عن الشهوات والأهواء، انفتح باب الرحمة الإلهية عليه، فحماه وعصمه، وإن سمح لباب

(1) إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، (17/3).

(2) المرجع نفسه، (17/3).

(3) المرجع نفسه، (18/3).

المعصية أن يقتحمه، سدّ باب الرحمة الإلهية بقدر ما فتح من باب الهوى والشهوة؛ يقول الغزالي: «والقلب بأصل الفطرة صالح لقبول آثار الملك ولقبول آثار الشيطان صلاحاً متساوياً، ليس يترجح أحدهما على الآخر، وإنما يترجح أحد الجانبين باتباع الهوى والإكباب على الشهوات، أو الإعراض عنها ومخالفتها»⁽¹⁾.

ويرى الإمام الغزالي رضي الله عنه أنه لا بدّ من خسرانٍ على نحو ما، يتعلّق بالقلب في حال عملٍ صاحبه الحسنة بعد السيئة، ذلك أن أصل الحسنة أهما ذات أثر في تنوير القلب وإشراقه، غير أنها إذا صادفت أثر سيئة في القلب، فكأن طاقة هذه الحسنة في تنوير القلب تنشغل بمحو أثر السيئة، فتذهب طاقتها أثناء عملها في إزالة أثر الذنب، حتى إذا زال أثره القبيح، زال معه ما تبقى من طاقة الحسنة، فلا يكون لها من أثر في تنوير القلب، ذلك أن كل عمل الحسنة في هذا الحال قاصر على إزالة أثر السيئة، وإعادة القلب إلى ما كان، دون أن يكون عملها زيادةً إشراق القلب؛ يقول الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: «فلو جاء بالحسنة ولم تتقدم السيئة، لآزاد لا محالة إشراق القلب، فلما تقدمت السيئة سقطت فائدة الحسنة، لكن عاد القلب بها إلى ما كان قبل السيئة، ولم يزد بها نورا، فهذا خسران مبین، ونقصان لا حيلة له»⁽²⁾.

وهذا فيما يبدو كائنٌ في حال تساوي مقدار الحسنة والسيئة على القلب، هذه إيجاباً، وتلك سلباً؛ فإذا كانت السيئة صغيرة، وصادف القلب بعدها عملٌ صالحٌ عظيم، كإنفاقٍ أو جهادٍ بالنفس والمال، أو صادف أن أحيا صاحبُ هذا القلب ليلة القدر، ذات القدر والشرف العظيمين؛ أو قام في ليلة من لياليه، فذكر ذنبه وبكى لحاله، واستغفر ربه، فإنه في مثل هذا الحال، يزول إظلام تلك السيئة، ويطغى نور الحسنة على القلب، دون ضياع طاقته في إزالة أثر السيئة، إذ طاقة طاعة كهذه، أعظم من طاقة ذنب كذاك؛ ولربّ سيئة أيقظت في صاحبها ما نامَ من دواعي الخير، فأقبل خيراً مندفعاً بطاقةً تندفع

(1) إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، (40/3).

(2) المرجع نفسه، (19/3).

اندفاع النهر الجاري إلى الخيرات، وإلى الاستغفار من المنكرات، تكفيرا لما عمل،
وندما على ما فات؛ ولولا ما عمل ما كان لهذه الاندفاع أن تفتح آفاق القلب إلى
الخيرات، والله في خلقه شؤون، والله المسؤول أن يهدينا إلى سواء السبيل.

وحذار أن ينفلت عقال القلب هنا، فيقول صاحبه: أنا أفعل السيئة ثم أندم ليتحقق
الحال الذي وصفتُ، ولأندفع تلك الاندفاعَ إلى الخيرات، وما علم المسكين أن حصول
تلك النية في قلبه يكفي لعرقلة تلك الاندفاع، فلا الذنب ترك، ولا القلب اندفع إلى
الخيرات؛ والله حافظنا، وهو نعم الوكيل.

إن عظمة كثير من الطاعات، كفيل بالطغيان على أثر كثير من المعاصي، ما لم
يصدف القلب استهانةً بالسيئة، فسيئته حينها أسهل بكثير من استهانتها بها، وقد لا
تكفي لإزالة أثرها عظام الطاعات؛ وكم يغفر الله تعالى لأولئك الذين يُشفقون على
أنفسهم من سيئاتهم، وكم يُجلُّ الله تعالى قلوب آخرين، ارتكبوا صغائر سمحت
قلوبهم بالاستهتار بحق الرب فيها، فركبوا ما ركبوا، واستهتروا ثم انصرفوا، صرف الله
قلوبهم!

بل إن مشاهدة الفسق والفساق، دونما ارتكاب لنوع الفسق من الأعمال، يؤدي إلى
فقدان القلب حساسيته تجاه الذنب، فلربما كان صاحبا متيقظا، فلما رأى الذنوب تملأ
السهل والوعر، رفضها أولا، فلما غلبه واقع الأمر، فاستهان بها، فقد من قلبه شيئا من
نوره، إلا ذلك النور المانع له عن المعصية، وهو يوشك أن يزول، وفي أثر مشاهدة الفسق
والفساق يقول الإمام الغزالي خبير النفوس في إحيائه: «إن مشاهدة الفسق والفساق،
تُهَوِّنُ أمر المعصية على القلب، وتُبطل نفرة القلب عنها»⁽¹⁾.

إنه يجب على المؤمن أن يكتشف حال قلبه في كل حين، ليرى مدى تقززه من
الذنوب، ومدى نفوره منها، فإن تلاشى بعض هذا النفور من قلبه، فليُسرع في إصلاحه،

(1) إحياء علوم الدين، لحجة الإسلام إبي حامد الغزالي، (257/2).

إذ يوشك من هذا حاله أن يصدفه ذنبٌ تدعوه إليه أهواؤه وشهواته، فتفجأ هذه الأهواء والشهوات قلبا فاقتدا النفرة من الذنب، فيرتكبه.

مصدق هذا الكلام كله، حديث عرض الفتن على القلوب، ذلك الذي تقدم شرحه؛ ومصادقه أيضا ما صحَّ عن رسول الله ﷺ من رواية الإمام أحمد والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح غريب⁽¹⁾ عن عمر مرفوعا: (من سرته حسنته وسأته سيئته، فهو المؤمن).

بل روى الإمام أحمد والحاكم، وحكم عليه الذهبي بالصحة على شرط البخاري ومسلم⁽²⁾، عن أبي أمامة أن رسول الله ﷺ سئل: ما الإثم؟ فقال: (إذا حكَّ في نفسك شيءً فدعه)، فقال: فما الإيمان؟ قال: (إذا ساءتكَ سيئتك، وسرتك حسنتك، فأنت مؤمن)، وفي رواية الحاكم: (إذا حاك)، بدل: (إذا حك)؛ وعند الحاكم وقال: حديث

(1) رواه الإمام أحمد في مسنده، (215/1، ح: 114)، و(239/1، ح: 239)، وهو بهذا اللفظ جزءٌ من خطبة رواها عن رسول الله ﷺ عمرُ بن الخطاب، ورواه الإمام أحمد أيضا، (277/12، ح: 15636)؛ وصحَّ الإسنادين في الموضوعين كليهما الشيخ أحمد محمد شاكر، وروى الخطبة نفسها الترمذي، (465/4-466، ح: 2165)؛ وقوله فيها: حديث حسن صحيح غريب، تصحيح للحديث، وليس في قوله: غريب، شيء من التضعيف له، إذ الغرابة ليس لها صلة بصحة أو ضعف، وإنما هي دلالة على أن هذا الحديث جاء في إحدى حلقات روايته من رواية راوٍ واحد، وهذا معنى الغرابة عند المحدِّثين، غير أن اقتصارهم على وصف الحديث بالغرابة دون تبيانه تصحيحا أو تحسينا، يوحي بأنهم ما اقتصروا على هذا الوصف إلا لضعف في الحديث، والله تعالى أعلم.

(2) رواه الإمام أحمد في مسنده، (221/16، ح: 22059)، وقال محققه حمز أحمد الزين: إسنادُه صحيح؛ ورواه الحاكم النيسابوري في مستدركه، (14/1)، وقال الذهبي: على شرطهما، أي هو صحيح على شرط البخاري ومسلم.

صحيح الإسناد ولم يُخرّجاه، وقال الذهبي: صحيح⁽¹⁾، في رواية أخرى لهذا الحديث، مقتصرًا على قوله ﷺ جوابًا عن الإثم: (إذا حاك في صدرك شيء فدعه).

قال الإمام ابن قيم الجوزية، أحد فقهاء النفوس في تراثنا الكبير: «فالقلب الصحيح الحيّ إذا عرضت عليه القبائح نفر منها بطبعه وأبغضها، ولم يلتفت إليها، بخلاف القلب الميت، فإنه لا يفرّق بين الحسن والقبيح»⁽²⁾.

إن على الإنسان أن يرقب قلبه حين تدركه معصية، فلينظر: هل أقلقته ليلته، فقام مستغفرًا تائبًا مشفقًا على نفسه، أو مرّت كما لو أن شيئًا عاديًا قد مرّ على قلبه، فإن وجد قلبه مستريحًا لها، أو لم يجده قد أصابه غمّ وهمّ وحزنٌ على ما فرّط في جنب الله، فليعلم أنه في بداية الخدار قد يودي بحياة قلبه برمتها، فلْيُدرك نفسه قبل أن يموت قلبه..

وإن وجد قلبه يقظًا ألمّت به ألوان الحزن والهَمّ والألم على ما فرّط في جنب الله، فليحمد الله تعالى، وليطهر نفسه، وهو مؤمن كما قد قرأنا في الحديث.

إن على الإنسان أن ينظر إلى قول ابن مسعود رضي الله عنه، فيرى نفسه أمام ذنبه، هل هي نفس مؤمن أو هي نفس فاجر ومنافق؟ روى الإمام أحمد واللفظ له، والبخاري والترمذي⁽³⁾ أن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «إن المؤمن يرى ذنوبه كأنه في أصل جبل يخاف أن يقع عليه، وإن الفاجر يرى ذنوبه كذبابٍ وقع على أنفه، فقال له هكذا، فطار».

فإن رأى نفسه تنفر من المعاصي، ويراها كما يَصوّر ابن مسعود، فلا يغترّ، إذ ربّما يوسوس له الشيطان وأهواء نفسه أنه مؤمن، فيسترخي وتسهل عليه معصية أخرى، بحجة أنه يقظ حساس، غير أن المغرور لا بد سيفقد شيئًا من حساسية نفسه في كل

(1) رواه الحاكم النيسابوري في مستدرّكه، (99/4).

(2) إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان، للإمام ابن قيم الجوزية، (30/1).

(3) المسند للإمام أحمد، (519/3)، ح: (3627)، والبخاري مع الفتح، (105/11)، ح:

(6308)، وسنن الترمذي، (658/4)، ح: (2497).

مرة، إلى أن ينحطَّ حاله إلى مثل حال من تُسعدُهُم معاصيهم؛ والله يغفر لنا ويتولانا برحمته وفضله، إنه سميع قريب مجيب الدعاء.

إن على الإنسان أن يخشى على عمله الصالح من الضياع، وإنه إن أراد الخير لنفسه، أتبع كل حسنةٍ دعاءً يدعو به ربّه، يسأله القبول، ويخشى على عمله من الأفول، قال تعالى في وصف من هذا حاله: (إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ، وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ، وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ، وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ، أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ)، (المؤمنون: 57-61)، روى الإمام أحمد والترمذي وابن ماجه واللفظ له، والحاكم وصححه وأقره عليه الذهبي⁽¹⁾، أن عائشة الصديقة رضي الله عنها سألت رسول الله ﷺ عن هؤلاء الذين (يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ)، قائلة: «هو الرجل يزني ويسرق ويشرب الخمر؟»، قال: (لا يا بنت أبي بكر -أو يا بنت الصديق- ولكنه الرجل يصوم ويتصدق ويصلي، وهو يخاف ألا يتقبل منه).

إن من لا يَمُنَّ على ربّه سبحانه وتعالى، هو الأقدر ألا يَمُنَّ على أحد من خلق الله سبحانه وتعالى، وهو الأقدر أن يعدل إذا حكم، وأن يرحم إذا قوَّى، وأن يُعطي إذا أغناه الله.

ألا يرى القارئ الكريم أن معرفة النفس في القرآن والسنة أعمق غورا، وأبعد عمقا، من كل دراسات النفس في علم النفس الغربي، الذي قصاره إن نجح ووفق أن يعرف شيئا من خارج النفس؟

(1) هذه رواية ابن ماجه، (467/4-468، ح: 4198)، ورواه أيضا الإمام أحمد، (555/17، ح: 25139)، و(34/18، ح: 25581)، وصحح إسناده محققه حمزة أحمد الزين في الموضوعين منه؛ ورواه أيضا الترمذي، (327/5-328، ح: 3175)، والحاكم في المستدرک، (393/2-394).

الخاتمة

وبعد هذه الرحلة مع النفس ودوائرها، أرى القلم قد ألقى بذاته إلى جوار المحبرة، مؤثرا الصمت هذه المرة، معلنا العجز عن دوام الاستمرار فيما له صلة بمباحث الكتاب، فقد جفّ حبره، وتلاشى مداده، وأما هذا الذي رشح من حبره على أرض الصحائف، فليس أكثر من سطور قليلة ضعيلة، إذا ما قيست بكتاب الحقيقة البشرية العظيمة، الذي لا تتسع له محابر الأرض كلّها، مما يقتضي عجز البشر التامّ عنه.

لقد تعرّفنا على المصطلحات النفسية ذات الصلة بالإرادة الإنسانية، تلك التي تُحرّك السلوك، وتقذف فيه من الطاقة ما يكفي لاستمراره، حتى يراه الراؤون بأعينهم؛ فعرفنا دائرة النفس الكبرى، ثم دائرة الصدر فدائرة القلب فالفؤاد؛ وأجلّنا النظر في العقل، باعتباره عقلا علميا وإراديا معاً، حتى خلصنا إلى حقيقة هذه المفاهيم النفسية، بحسب ما فهمنا من نصوص الوحي الشريف.

لقد كنا مع النفس في طاقاتها واستعداداتها، وفيما ملكت من دوائر تتداخل الواحدة منها في الأخرى، حتى تصل إلى آخرها، تلك التي أطلقت عليها سطور هذا الكتاب اسمَ الفؤاد، وحينما بحثتُ سطورنا الفؤاد، ظهر لها أنه موطنُ العمق المشاعري والفكري والعاطفي الأكثر بعدا في أغوار الإنسان الداخلية، فليس أعمق منه، وهو أيضا بؤرة التلقائية المشاعرية والفكرية، تلك التي آثر البحث استخدامها بديلا عما أطلق عليه فرويد اسم اللاشعور، ذلك الاسم المكتظ باللوثات الإباحية الغربية.

وانتقلنا مع حركة النفس نحو الإرادة، وشرحنا مراتب هذه الحركة، حتى وصلت بنا إلى تحقق الفعل أو القول على الأرض، وفصل بحثنا هذا في مسألة العادة وتغييرها وقدرة الإنسان على التطبّع بعادة لم يكن يألفها، فصارت له مألوفةً لذيدة، إلى أن صار غير قادرٍ على الرجوع عما انتقل إليه مما لم يكن قادرا على فعله، وهذا كله مما بنه الله تعالى في الإنسان من قدراتٍ هي أعجب العجب.

لقد خرج بنا هذا البحث ليعلن فينا أن دائرة النفس الكبرى تملك ما تملك من اقتدار على غزو القلب، بما أودع الله فيها من انفلاتٍ وانطلاقِ الأهواء، وأن القلب أيضا قادر على الصدد، وما في الأمر إلا صحوة القلب في مواجهة غزو الأهواء، ليكون الحصن القلبي محميًا في مواجهة الغزو الشهواني.

إن التراث الإسلامي القادر على اختراق أعماق النفوس، تراث يستحق الدراسة والإشادة والاعتماد معاً، وذلك على وفق قربه من النص الذي انطلق منه؛ فهو تراث نابغ في أصله من ذلك التفاعل النشط بين النظر الإسلامي، وبين النص والواقع، فاستخرج النظر الإسلامي باستخدامه أدوات البحث كثيرا من أسرار النفس البشرية، حتى عادت الذات الداخلية للإنسان ساحة تلاشت من فضائها أنقال الضباب، فبدت بلا كساءٍ ولا أثواب.

هذا، ولقد حققنا في مسائل هذا البحث تحقيقا نحسبه كافيا لمن أراد الإسراع في التقاط المعرفة، مع التوثيق ونسبة الأقوال إلى قائلها، ومع الالتزام بنصوص الوحي الشريف في كل مرة؛ وأرجو أن أكون وفقتُ في ذلك كله، وما توفيقى إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب؛ وما كان من وهم حسبته توفيقا، فهو من غرور النفس الذي أسأل الله تعالى أن يتجاوز عنه.

اللهم إن كنت تعلم أنه داخل نفسي شيء مما لا ترضاه من محبطات الأعمال، اللهم فاغفره لي، واجعل ما أحبه مخلصا من الانتصار لديني وقضاياه شافعا لي عندك يا رب العالمين، ويا أرحم الراحمين.

ويا ربّ تقبل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المراجع

القرآن الكريم

- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري
1. النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية، بلا تاريخ ولا عنوان.
- أحمد زكي بدوي
2. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، بلا تاريخ.
- أحمد السيد علي رمضان
3. الإسلام والتحليل النفسي عند فرويد، مكتبة الإيمان، المنصورة، 2000م.
- أحمد شوقي إبراهيم
4. موسوعة الإعجاز العلمي في الحديث النبوي، دار نهضة مصر، 2005م.
- أحمد عزّت راجح
5. أصول علم النفس، المكتب المصري الحديث، 1970م.
- أحمد بن محمد بن حنبل
6. المسند، تحقيق: أحمد محمد شاكر، أكمل تحقيقه: حمزة أحمد الزين، دار الحديث، القاهرة، 1995م.
- مسند الإمام أحمد ابن حنبل، تحقيق جماعة من المتخصصين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م.
- أحمد مصطفى المراغي
8. تفسير المراغي، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ.
- الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد
9. معجم تهذيب اللغة، تحقيق رياض زكي قاسم، دار المعرفة، بيروت، 2001م.

- البخاري، محمد بن إسماعيل
- 10. صحيح البخاري، مطبوع مع فتح الباري، للحافظ ابن حجر، دار الريان للتراث، القاهرة، 1987م.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود
- 11. شرح السنة، تحقيق شعيب الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت، 1971م.
- أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني الكفوي
- 12. الكليات، بعناية: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993م.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي
- 13. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العربية الكبرى، بمصر، بدون تاريخ.
- الترمذي، محمد بن عيسى
- 14. سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وأتم تحقيقه: إبراهيم عطوة عوض، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1975م.
- النتهانوي، محمد علي
- 15. كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان، 1996م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم
- 16. مجموعة الفتاوى، اعتنى بها: عامر الجزار وأنور الباز، المنصورة، دار الوفاء، 1997م.
- الجرجاني، علي بن عبد العزيز
- 17. التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1978م.
- جماعة من الباحثين في علم النفس
- 18. اتجاهات علم النفس المعاصر، ترجمة عبد الله احمد عريف، جامعة قاريونس، بنغازي، 1993م.

- ابن أبي جمرة، أبو محمد عبد الله الأزدي الأندلسي
19. بهجة النفوس وتحليلها بمعرفة ما لها وما عليها، دار الجليل، بيروت،
1979م.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي
20. زاد المسير في علم التفسير، تحقيق شعيب الأرنؤوط، المكتب
الإسلامي، بيروت، 1964م.
- الحاكم النيسابوري،
21. المستدرک علی الصحیحین، مع تلخیص الذهبي، دار المعرفة،
بيروت، بلا تاريخ.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي
22. صحيح ابن حبان، بترتيب علاء الدين، علي بن بلبان الفارسي،
تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988م.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر
23. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب،
ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الريان، القاهرة، 1987م.
- 24. شرح النخبة، المسمى نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، في مصطلح
أهل الأثر، تحقيق نور الدين العتر، مطبعة الصباح، دمشق، 1992م.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن محمد
25. فتح المبين لشرح الأربعين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م.
- أبو حيان الأندلسي
26. البحر المحیط، تحقيق: عادل عبد المجود، وعلي معوض، دار الكتب
العلمية، بيروت، 1993م.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام
27. سنن الدارمي، تحقيق سيد إبراهيم وعلي محمد علي، دار الحديث
بالقاهرة، 2000م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني

28. سنن أبي داود، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1994م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين
 - 29. مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، 1981م.
 - راضي الوقفي
 - 30. مقدمة في علم النفس، دار الشروق، عمان، 1998م.
 - الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل
 - 31. الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبي اليزيد العجمي، دار الصحوة، القاهرة، 1987م.
 - 32. مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، 1992م.
 - الزرقاني، محمد عبد العظيم
 - 33. مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ.
 - الزمخشري، محمود بن عمر المعتزلي.
 - 34. تفسير الكشاف، (الكشاف عن حقائق التثريل وعيون التأويل)، مصطفى الباي الحلبي، القاهرة، 1972م.
 - السمين الحلبي، أحمد بن يوسف
 - 35. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: محمد أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، 1986م.
 - 36. عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: أحمد التونجي، عالم الكتب، بيروت، 1993م.
 - السندي، محمد بن عبد الهادي التتوي المدني
 - 37. حاشية الإمام السندي على سنن النسائي، المطبوع بهامش سنن النسائي، دار المعرفة، بيروت، 1997م.
 - سيد عبد الحميد مرسي
 - 38. الشخصية السوية، مكتبة وهبة، القاهرة، 1985م.

- سيد قطب
- 39. في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، 1980م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر
- 40. حاشية السيوطي على سنن النسائي، دار المعرفة، بيروت، .
- طه، الزبير محمد طه، وأحمد محمد الحسن
- 41. أصول المفاهيم النفسية في التراث الإسلامي، ضمن مجموعة بحوث بعنوان: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، عرضها وناقشها المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، الذي عقده المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الخرطوم عام 1987م، ونشرت عام 1990م في واشنطن.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور
- 42. التحرير والتنوير، بلا ذكر للناشر والتاريخ ومكان النشر.
- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني
- 43. الأخلاق الإسلامية وأسسها، دار القلم، دمشق، 1987م.
- 44. معارج التفكير ودقائق التدبر، دار القلم، دمشق، 2000م.
- عبد الرحمن عدس ومحبي الدين توفيق
- 45. المدخل إلى علم النفس، دار الفكر، عمان، 2005م.
- عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام
- 46. القواعد الكبرى، الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، 2000م.
- عبد الصبور شاهين
- 47. العربية لغة العلوم والتقنية، دار الاعتصام، 1986م.
- عبد الكريم العثمان
- 48. الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، مكتبة وهبة، القاهرة، 1981م.
- عدنان الشريف

49. من علم الطب القرآني، دار العلم للملايين، بيروت، 1990م.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله المالكي الأندلسي
50. أحكام القرآن، تحقيق محمد علي البيجاوي، دار الجيل، بيروت، 1987م.
- عزّت عبد العظيم الطويل
51. دراسات نفسية وتأملات قرآنية، مكتبة نشر الثقافة، الإسكندرية، 1977م.
- ابن عطاء الله السكندري
52. الحكم العطائية مع شرحها للشيخ عبد المجيد الشرنوبلي، دار ابن كثير، دمشق، 1989م.
- العظيم آبادي، محمد شمس الحق
53. عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.
- علي أحمد مدكور
54. منهج التربية في التصور الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، 1990م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي
55. إحياء علوم الدين، طبعة دار المنار، القاهرة، 1997م، تحقيق محمد عبد الملك الزغبى؛ واحتجت أحيانا من أجل بعض التدقيقات للرجوع إلى طبعة دار الشعب بالقاهرة، بلا تاريخ.
- فاخر عاقل
56. مدارس علم النفس، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م.
57. معجم علم النفس، دار العلم للملايين، بيروت، 1985م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا
58. معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1971م.

- فضل النعيمي
- 59. النفس الإنسانية في القرآن الكريم، دار الفكر، دمشق، 2000م.
- الفيروزآبادي
- 60. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، المكتبة العلمية، بيروت، بلا تاريخ.
- 61. القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987م.
- القاري، ملا علي
- 62. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، 1992م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس
- 63. الذخيرة، تحقيق سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.
- القرطبي، محمد بن أحمد ابن فرح الأنصاري الأندلسي
- 64. الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر
- 65. إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان، تحقيق حسان عبد المنان وعصام فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994م.
- 66. تهذيب مدارج السالكين لابن القيم، هذبّه عبد المنعم صالح العلي العزّي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994م.
- 67. الفوائد، تحقيق مركز الدراسات والبحوث في مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الرياض، 2004م.
- 68. الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، 1425هـ.
- ابن كثير، إسماعيل بن كثير

69. تفسير القرآن العظيم، تحقيق السيد محمد السيد وزملائه، دار الحديث، القاهرة، 2002م.
- ماجد عرسان الكيلاني
 - 70. أهداف التربية الإسلامية، مؤسسة الريان، بيروت، 1998م.
 - 71. مناهج التربية الإسلامية، مؤسسة الريان، بيروت، 1998م.
 - ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني
 - 72. سنن ابن ماجه بحاشية السندي، دار المعرفة، بيروت، 1996م.
 - مالك البدري
 - 73. التفكر من المشاهدة إلى الشهود، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، 1993م.
 - 74. علماء النفس المسلمون في جُحر الضَّب، مقال نشرته مجلة المسلم المعاصر في عددها (15)، الصادر في القاهرة عام 1978م.
 - مجمع اللغة العربية بالقاهرة
 - 75. المعجم الوسيط، القاهرة، بلا تاريخ.
 - محمد باقر الصدر
 - 76. فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1989م.
 - محمد عثمان نجاتي
 - 77. علم النفس في حياتنا اليومية، دار الفلك، الكويت، 1988م.
 - محمد عز الدين توفيق
 - 78. التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، دار السلام، القاهرة، 2002م.
 - محمد علي البار
 - 79. موت القلب أو موت الدماغ، الدار السعودية، جدة، 1986م.
 - محمد عودة الرймаوي، محرر
 - 80. علم النفس العام، دارالمسيرة، عمان، 2004م.
 - محمد قطب

81. الإنسان بين المادية والإسلام، دار الشروق، القاهرة، 1997م.
82. دراسات في النفس الإنسانية، دار الشروق، القاهرة، 1993م.
83. مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، بيروت،
- محمد المبارك
84. فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، بيروت، 1981م.
- محمد ناصر الدين الألباني
85. صحيح الجامع الصغير، المكتب الإسلامي، بيروت، 1986م.
- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري
86. صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، رقمه وخرّج أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، حققه: عرفان حسونة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000م.
- مصطفى حلمي
87. الزهاد الأوائل، دار الدعوة، الإسكندرية، 1979م.
- المناوي، محمد عبد الرؤوف
88. التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، 1990م.
89. فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ.
- منصور، عبد المجيد سيد وزميلاه
90. السلوك الإنساني بين التفسير الإسلامي وأسس علم النفس المعاصر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2005م.
- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل، محمد بن مكرم
91. لسان العرب، تحقيق علي أحمد الكبير وزميليه، دار المعارف، القاهرة، بلا تاريخ.
- نديم المرعشلي وأسامة المرعشلي
92. الصحاح في اللغة والعلوم، دار الحضارة العربية، بيروت، 1974م.

- النسائي، محمد بن شعيب
93. سنن النسائي، دار المعرفة، بيروت، 1997م.
- النسفي، أبو البركات، عبد الله بن أحمد
94. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، المعروف بتفسير النسفي، دار
الكتاب العربي، بيروت، بلا تاريخ.
- ياسين صلاواتي
95. الموسوعة العربية الميسرة والموسعة، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت،
2001م.
- يوسف دوفش
96. الابتلاء في القرآن الكريم، وهي أطروحة ماجستير غير منشورة،
قُدِّمت في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية بعمان، 1988م، وهي
مطبوعة على الآلة الكاتبة.

الفهرس

5	المقدمة
11	الفصل الأول: النفس مقامات وطاقات
13	المبحث الأول: النفس البشرية أعجب شيء في الوجود
17	المبحث الثاني: أكثر مضمون القرآن يدور حول بناء النفس
23	المبحث الثالث: النفس الإنسانية طاقات واستعدادات
26	(1) فألهمها فجورها وتقواها
31	(2) وهديناها النجدين
33	(3) عبادة الله أسمى الطاقات
35	(4) بين تسخير الكون وتفعيل القدرات
41	(5) القدرات بين الموت والحياة
44	المبحث الرابع: دوائر النفس والسلوك، تأثير متبادل
45	(1) تبادل التأثير بين دوائر النفس
48	(2) تبادل التأثير بين الذات الداخلية وبين السلوك
50	الفصل الثاني: تعريف المفردات النفسية
52	المبحث الأول: الصدر والقلب بين الحسي والمعنوي
58	المبحث الثاني: تعريف هذه المفردات باعتبارها المتشابه
65	المبحث الثالث: تعريف هذه المفردات بخصوصية كل منها
69	(1) النفس
75	(2) الصدر
79	(3) القلب
85	(4) الفؤاد
93	المبحث الرابع: بين العقل والدماغ

95	(1) العقل.....
102	(2) العقل بين القلب والدماغ.....
106	(3) علم تشريح الدماغ: الدماغُ لا يعقل.....
108	(4) الدماغ ملكٌ تحت إمرة القلب.....
113	المبحث الخامس: بين الفؤاد والعقل الباطن.....
116	(1) العقل الباطن.....
121	(2) الفؤاد بدل العقل الباطن.....
129	(3) تلقائية الفكر والشعور بدل اللاشعور.....
133	الفصل الثالث: من حركة النفس نحو السلوك إلى العادة.....
141	المبحث الأول: حب الذات أصل الدوافع في نصوص الوحي.....
144	(1) منفعة النفس ودفع مضرّتها أصل الدوافع الإنسانية.....
147	(2) الدليل على ما تقدم.....
153	(3) بذلُ الذات من أجل الذات.....
155	(4) استثمار الأنا لصالح الجماعة.....
159	المبحث الثاني: من الهاجس والخاطر إلى الميل والرغبة.....
160	(1) تعريف السانح والهاجس والخاطر لغةً واصطلاحاً.....
163	(2) الرغبة والميل، هوى يبحث عن قرار.....
167	المبحث الثالث: الهمّ مرتبة تتأرجح.....
179	المبحث الرابع: مراتب حركة النفس نحو السلوك.....
179	(1) مراتب حركة النفس من خطورها حتى نفاذها.....
185	(2) اقتراح تعبير للحركة السابقة للفعل في حال نفاذه.....
187	المبحث الخامس: العمل من التكرار إلى الألفة والعادة إلى التلذذ.....
189	(1) تعريف العادة.....
194	(2) من الخواطر إلى العادات.....

196	(3) من التعود إلى الألفة.....
199	(4) التعود على المعصية.....
201	(5) من ألفة العمل إلى التلذذ به
207	(6) حسن الخلق يأتي بالعود، فيصير طبعاً لذيذاً.....
210	(7) مقارنة التغيير، لا الرجوع عنه.....
213	(8) الطاعة والمعصية في هذا سواء
215	(9) عودة غزالية إلى تهذيب النفس بتكرار الفعل
218	(10) تغيير العادة السيئة بمضادتها
222	(11) التدرج في تغيير العادات
224	(12) المعينات في تغيير العادات
226	(13) أثر الإلف والعادة على الخاتمة.....
228	(14) نقد للعادة الحسنة: قد تُفقد القلب خشوعه
231	الفصل الرابع: محتويات دائرة النفس
233	تمهيد: الأصل الذي بنيت عليه التمييز بين النفس والقلب
241	المبحث الأول: الهوى هو مجمل محتويات النفس
243	(1) الهوى بين الذم والمدح.....
245	(2) هل يقدر الإنسان على تهذيب هواه؟.....
248	(3) اتحاد الهوى بالهدى، طاقة بلا حدود
251	المبحث الثاني: مضمون الهوى النفسي
251	(1) الشحّ: هوى يجرّ إلى أهواء.....
253	(2) الحسد وحبّ الدنيا، أهواء مُبعدة عن الحق
255	(3) الشهوة ثراءً متدفّق لو انتظمت بالشرع
260	(4) الشهوات: قذيفة الدمار الشامل حين تُقهر
263	المبحث الثالث: النفس مصدر الهوى وليس القلب

269	المبحث الرابع: أحوال النفس
276	المبحث الخامس: الأحوال الثلاثة للنفس
278	(1) النفس الأمارة بالسوء
282	(2) النفس اللوامة
285	(3) النفس المطمئنة
294	(4) السكون والطمأنينة بين النفس والقلب
298	المبحث السادس: تفسيراتٌ فرويديةٌ للأحوال الثلاثة
302	المبحث السابع: جهادُ القلب أم جهادُ النفس؟
306	الفصل الخامس: المعاني النفسية، من العفو إلى المسؤولية
308	المبحث الأول: التنافس بين المعاني داخل دوائر النفس
310	(1) التطويع تعبير عن التنافس بين دوائر النفس
312	(2) والتسويل تعبير آخر
316	المبحث الثاني: القرار الإرادي بين النفس والقلب
319	(1) قرار تركية النفس وتدسيتهها مصدره دائرة القلب
320	(2) الهوى نفسي المنشأ قلبي المقصد
322	(3) القرآن يُسند الإرادة إلى القلب
326	المبحث الثالث: مدى المسؤولية عما يدور في دوائر النفس
330	(1) حديث الهمّ بالحسنة وبالسيئة: بناء للنفس الراشدة
332	(2) تأسيس اتجاه القلب أول المسؤوليات
337	(3) الإصرار على المعصية، خللٌ يتمادى شرُّه
340	(4) قلب المؤمن حصنٌ يَقْظُ*
343	(5) دوائر النفس بين العفو والمسؤولية
347	(6) الهمّ الوارد في الحديث هو ما يسبق الفعل مباشرة
349	(7) ثواب الهمّ بالحسنة مع تركها: لمن لم يتركها إعراضاً

350	(8) الثواب على الهمّ بالسيئة هو لمن تركها خشيةً لله
352	(9) الهمّ بالسيئة إنَّمُ في حال توطين النفس عليه
356	(10) مناقشة الأئمة في بعض ما استندوا عليه من الدليل
358	(11) شكل المؤاخذة على ما عزمت عليه النفوس
361	(12) للعزم على معاصي القلوب شأنٌ آخر
362	(13) الغل بين الصدر والقلب: مثال صالح لميدان المسؤولية
368	الفصل السادس: القلب، ذلك الحصن المُهدَّدُ
372	المبحث الأول: أصل حال كلِّ من النفس والقلب
374	(1) أصل القلب: صفاء الفطرة
377	(2) وصف القلب بالمرض دون وصف النفس به في القرآن
380	(3) الشهوات في القلب مرض وفي النفس طبيعية
382	(4) مسلك القرآن يدل على أن مرض القلب ليس موتاً بالضرورة
385	(5) النصوص الدالة على مرض القلب تقصد تأثره بأهواء النفس
386	المبحث الثاني: أثر هبوط الأهواء على القلب من جهة النفس
389	(1) حديث عرض الفتن على القلوب
390	(2) الفتنة ذنب يشمل الإخفاق أمام البلاء والشهوة والشبهة
392	(3) كيفية سيطرة الذنوب على القلوب
395	(4) حساسية القلوب تجاه الذنوب
403	الخاتمة
405	قائمة المراجع
415	الفهرس