موسوعة القيم ومكارم الأخلاق العربية والإسلامية

(٨)

إكرام النفس

الباحث الرئيسي ورئيس الفريق العلمي
أ.د. مرزوق بن صنيتان بن تنباك

www.mtenback.com

دار رواح للنشر والتوزيع

ح مرزوق بن صنيتان بن تنباك ، ١٤٢١ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

موسوعة القيم ومكارم الأخلاق العربية والإسلامية/مرزوق بن صنيتان بن تنباك ... [أخ]. الرياض.

٥٢ ج ؛ ١٧×٢٤ سم

ردمك : ٤-١٨٥-٣٨-٩٩٦٠ (مجموعة)

٥-١٩٣-٣٨-٩٩٦٠ (ج ٨)

١- الأدب العربي - موسوعات أ- ابن تنباك ، مرزوق بن صنيتان (م . مشارك)

ديوي ٨١٠,٣ ٢١/٢٠٧٨

رقم الإيداع : ٢١/٢٠٧٨

ردمك : ٤-١٨٥-٣٨-٩٩٦٠ (مجموعة)

٥-١٩٣-٣٨-٩٩٦٠ (ج ٨)

موقع الكتور مرزوق بن تنباك
www.mtenback.com

www.mtenback.com

فهرس المحتويات

الموضـــوع	الصفحة
توطئة	٥
إكرام النفس لغةً	٧
إكرام النفس اصطلاحًا	١١
إكرام النفس عند العلماء المسلمين	٢٧
إكرام النفس في التراث الأدبي	٣٠
في الشعر الجاهلي	٣١
في الشعر المخضرم	٣٩
في الشعر بعد الإسلام	٤٥
إكرام النفس في الأمثال العربية	٧٧
الفهارس	٨٩

موقع الدكتور محمد عبد الرؤوف تنبك
www.mtenback.com

www.mtenback.com

فَإِذَا رُزِقْتَ خَلِيقَةً مَحْمُودَةً فَقَدِ اصْطَفَاكَ مُقَسِّمُ الأَرْزَاقِ

فَالنَّاسُ هَذَا حَظُّهُ مَالٌ وَذَا عِلْمٌ وَذَاكَ مَكَارِمُ الأَخْلَاقِ

حَافِظ إِبْرَاهِيم

موقع الدكتور مرزوق بن تنباك
www.mtenback.com

www.mtenback.com

توطئة:

من أهم ملامح الثقافة العربية الإسلامية إعطاء النفس الإنسانية مكانًا رحبًا في الشعر الجاهلي والقرآن الكريم، والحديث الشريف، والتفسيرات المختلفة، ودواوين الشعراء العرب في القرون التي تلت الإسلام، وكذلك معاجم اللغة وكتب الأمثال التي جمعت مادتها من كل هذه النصوص، بل نجد علومًا أخرى اهتمت بالنفس مثل الكلام والفلسفة وعلم النفس وغيرها. وسوف نركز في هذا البحث على موضوع «إكرام النفس»، محاولين الإلمام بأهم الأفكار التي طرحتها هذه الثقافة في نصوصها المتعددة عن الموضوع. ولا شك أن هذه الأفكار وجّهت المسلمين في سلوكهم الإنساني وشكّلت أخلاقياتهم الجوهرية في بناء حضارتهم، كما أنها مثّلت جزءًا من نصيبهم الذي نهضوا به في بناء صرح الإنسانية الشامخ.

وسوف نعرض للموضوع بمنهج وصفي تحليلي لا يلتزم بمسار تاريخي حاسم وإن أخذه في حسبانه لأن أفكار الثقافة تسري في تاريخ البشر حسب منطق خاص بها، تتراكم فيه الأفكار حسب خبرة السنين التي تكشف عن مصداقيتها أو عدم مصداقيتها لتصبّ في النهاية في فكرة الإنسان عن نفسه بوصفه إنسانًا في كل زمان وكل مكان، مع الاحتفاظ لكل ثقافة بخصوصيتها بطبيعة الحال.

وإذا أردنا تحديد المقصود بإكرام النفس فلا بدّ لنا من تناول معنى كلٍّ من مادتَيْ «ك-ر-م» و«ن-ف-س» على حدة، وملاحظة السياقات التي تربط بينهما في الوقت نفسه. وسوف تؤدي بنا مناقشة المادتين في تلك المعاجم إلى اكتشاف أبعادهما اللغوية والاصطلاحية في أفق الثقافة العربية الإسلامية، ومن ثمّ ستتضح الفائدة من درس الموضوع والبحث فيه، كما ستنكشف لنا دلالة العنوان وخصوصيته بالمقارنة بجوانب أخرى تعرّض لها باحثون آخرون مثل «ظلم النفس، والتضحية بالنفس»،

www.mtenback.com

وغيرهما. وسوف تمهد هذه المناقشة لإعادة بناء «إكرام النفس»، بوصفه قيمة اجتماعية، لها آثار مترتبة عليها، وعلى ما يقابلها من قيم، وذلك من خلال استعراض تاريخ هذه القيمة في التراث الأدبي، ووضعها أمام جمهور القراء الذين يسعون إلى تأصيل مثل هذه القيمة في نفوسهم لتكون لهم زادًا في الحياة دنيا ودينًا.

موقع الدكتور مرزوق بن تنباك
www.mtenback.com

www.mtenback.com

إكرام النفس لغة:

يذكر ابن فارس في معجم مقاييس اللغة أن «الكاف والراء والميم أصل صحيح له بابان: أحدهما شرفٌ في الشيء في نفسه أو شرفٌ في خُلُق من الأخلاق. يقال: رجل كريم، وفرس كريم، ونبات كريم. والكرَم في الخُلْق يقال هو الصَّفح عن ذنبِ المُذنب. والكريم: الصَّفوح. والله تعالى هو الكريم الصَّفوح عن ذنوب عباده المؤمنين. والأصل الآخر: الكَرْم، وهي القِلادة. والكَرْم: العنب أيضًا؛ لأنه مجتَمِع الشَّعَب منظوم الحب»[1] وأما ابن منظور فذكر أن الكريم: من صفات الله وأسمائه، والكريم: الجامع لكل ما يُحْمَد. والكَرَم نقيض اللؤم يكون في الرجل بنفسه، وقد صدق الشاعر حين قال: ومنْ لا يكرِّمْ نفسَهُ لا يُكَرَّمِ[2]. فمادة «كرم» تعطي بعدًا إيجابيًا عميقًا في أصله الإلهي والإنساني والطبيعي من جهة الشرف والصفح والبعد عن اللؤم، ومن جهة أصالة الصفة الأخلاقية ومسؤولية الإنسان سواء في ممارسة قيمة الصفح عن ذنب الآخرين في حقه، أو إكرام نفسه بصيانتها عن اللؤم والرذائل الأخرى التي تسيء إليه.

ومن هنا أيضًا تنشق المادة نفسها في اللسان عن نقيضها السلبي لتتخلص منه فنقرأ في المادة نفسها ما يؤكد أن الشيء دائمًا ما يتضح من خلال نقيضه: تكرَّمَ عن الشيء وتكارم: تنزَّه...، تكرَّم فلان عما يَشينه إذا تنزَّه وأكرَمَ نفسَه عن الشائنات. والتكرُّم: تكلف الكرَم؛ قال المتلمس:

---

[1] ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، مصر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١ (١٣٦٩هـ)، ج٥، ص ص١٧١-١٧٢.

[2] ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري، لسان العرب، بيروت، دار صادر، (د. ت.)، مادة (كرم)، مج١٢، ص٥١٢. وما ذكره شطر بيت لزهير بن أبي سلمى، وتمامه:

ومن يغترب يحسب عدوًا صديقه ... ومن لا يكرم نفسه لا يكرمِ

www.mtenback.com

تكَرَّمْ لِتعْتَادَ الجَمِيْلَ، وَلَنْ تَرَى أخا كَرَمٍ إلا بأنْ يتكَرَّما

والكريم: الذي كَرَّم نفسه عن التَّدَنُّس والعرب تجعل الكريم تابعًا لكل شيء نَفَتْ عنه فعلاً تنوي به الذَّم[٣]. فهنا نقف على أصل صفة الكرم عند العرب لنرى أن بُعْدَها الفردي أساسي في لغة العرب، وأنها بدأت بمحاولة الإنسان الفرد أن يعوِّد نفسه على التكرم لكي يكون له كرامة، وأن يبدأ بنفسه، وأن يراقب ربه في تكريم نفسه لأنه يكرمها بأن ينزهها عن التدنس بشيء من مخالفته.

وفي الحديث: «إن الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحق»[٤] لأنه اجتمع له شَرَف النبوة والعِلم والجَمال والعِفَّة وكَرَم الأخلاق والعَدل ورياسة الدنيا والدين. ففي هذا الحديث اجتمعت صفات الشرف التي تجعل من المرء نبيًا، كرَّمه الله بالنبوة وما يستتبع النبوة من صفات لازمة، لتكون نبراسًا للمؤمن الذي يسعى إلى إكرام نفسه.

وفي حديث الزكاة: «واتَّقِ كرائمَ أموالهم»[٥]؛ أي نفائسها التي تتعلق بها نفس مالكها، ويختصها لها حيث هي جامعة للكمال الممكن في حقِّها[٦] ففي هذا الحديث كذلك اتصلت النفس بالنفيس من المال، ونُهِيَ عن أخذها زكاة لأنها عزيزة على نفوس أصحابها. فالدين هنا يحفظ للمرء معاشه بأن يحرص على عدم أخذ كرائم ماله زكاة. وبطبيعة الحال ربما تخلى المرء عن بعض كرائم ماله طواعية ولكن هذا إنما يكون عن حب وكرامة، وتحقيقًا لقدرة الإنسان على بذل العزيز على نفسه في سبيل مبدأ يؤمن به، أو قد يكون زهدًا في ماديات الحياة اقتناعًا بأن ما عند الله أبقى.

---

[٣] ابن منظور: لسان العرب، مادة (كرم)، مج١٢، ص٥١٢.

[٤] البخاري: صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب ١٨، حديث رقم ٣٣٨٢.

[٥] البخاري: صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب ٤١، حديث رقم ١٤٥٨.

[٦] ابن منظور: لسان العرب، مادة (كرم).

www.mtenback.com

ونقرأ حديث أُم زرع: «كريم الخِلِّ لا تُخادِنُ أحدًا في السرِّ؛ أَطْلَقَت كريمًا على المرأة و لم تقُل كريمة الخلّ ذهابًا به إلى الشخص»[٧]. وهكذا يصبح إكرام النفس في السر والعلن، للمرأة والرجل، وفي علاقة كل منهما بالآخر، طبيعة وثقافة، ويصبح جزءًا جوهريًا من «الكرامة» نفسها. وقد ختم ابن منظور مادة «الكرم» ببيت لأبي ذؤيب الهذلي، أو أبي خراش الهذلي في رواية أخرى:

وَأَيْقَنْتُ أَنّ الجودَ مِنْكَ سَجِيّةٌ وَمَا عِشْتَ عَيْشًا مِثْلَ عَيْشِكَ بِالكَرَمِ

قال: أراد بالكَرَمِ الكرامة[٨].

وأما مادة «نفس» فيذكرابن فارس أن: «النون والفاء والسين أصل واحد يدلُّ على خروج النسيم كيف كان، من ريح أو غيرها، وإليه يرجع فروعه»[٩] ويعطي ابن فارس بعض المعاني اللغوية التي تعطى للنفس مثل العين التي تحسد يقال لها «نفس» (بفتح الفاء وتسكينها) والدم (بتسكين الفاء) والماء (بفتحها): «ويقال: للماء نَفَسٌ، وهذا على تسمية الشيء باسم غيره، ولأن قوام النفْس به»[١٠] ثم يقول المؤلف: «والنفْسُ قوامها بالنَّفَس»[١١].

ففي حين كان لمادة «كرم» أصل واحد له بابان عند ابن فارس: أصل معنوي وآخر مادي، وقد عرضنا لهما وألمحنا إلى العلاقة بينهما من بعيد، تنفرد مادة «نفس» بأصل واحد يرجع إليه فروعه. ولكن ابن منظور ينقل عن بعضهم قوله: «النفس في كلام العرب يجري على ضربين: أحدهما قولك خرجت نَفْس فلان أي روحه، وفي

---

[٧] ابن منظور، اللسان، مادة (كرم)، مج١٢، ص٥١٥.

[٨] المصدر السابق، مج١٢، ص٥١٦.

[٩] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص٤٦٠.

[١٠] المصدر السابق نفسه.

[١١] المصدر السابق نفسه.

www.mtenback.com

نفس فلان أن يفعل كذا وكذا أي في رُوعه، والضرب الآخر معنى النفس فيه معنى جملة الشيء وحقيقته، تقول: قتل فلان نفسه وأهلك نفسه أي أوقع الإهلاك بذاته كلها وحقيقته»[١٢] ولكنه يذكر في الوقت نفسه المعاني الأخرى التي ذكرها ابن فارس بوصفها فروعًا للأصل الأول. ومن المفيد لنا أن نلاحظ انشقاق النفس إلى نفسين؛ يقول ابن منظور إن: «العرب قد تجعل النفس التي يكون بها التمييز نفسين، وذلك أن النفس قد تأمر بالشيء وتنهى عنه، وذلك عند الإقدام على أمر مكروه، فجعلوا التي تأمره نفسًا وجعلوا التي تنهاه كأنها نفس أخرى»[١٣]. ويورد ابن منظور ما روي عن ابن عباس: «أنه قال: لكل إنسان نفسان: إحداهما نفس العقل الذي يكون به التمييز، والأخرى نفس الروح الذي به الحياة»[١٤] يذكر أقوالاً عدة في هذا التمييز، كما يعطي النفس معنى الجسد، وآدم عليه السلام، والقرب، وذات الشيء، والعظمة والكبر والعزة والهمة وعين الشي وكنهه وجوهره، والأنفة، والعين التي تصيب، والفرج من الكرب، والغيب. ولكن الذي يعنينا من كل هذه المعاني هو قيام النفس دلالة على الإنسان بعقله وروحه وجسده، وإطلاق بعض معانيها الأخرى على معاني العزة والهمة والأنفة وكلها تقترب من معنى الإكرام والكرامة. وقد لاحظنا تداخل معاني الإكرام والنفس في بعض العبارات التي وردت في مادة «كرم»، وقد ورد بعضها مرة أخرى في مادة «نفس» التي ورد فيها كذلك: «ونافست في الشيء منافسة ونفاسًا إذا رغبت فيه على وجه المباراة في الكرم. ونَفِسْتُ بالشيء، بالكسر، أي بخلت»[١٥] فهاهنا كذلك تستوعب مادة «نفس» مادة «كرم» ونقيضها من مادة «بخل».

---

[١٢] ابن منظور، اللسان، مادة (نفس)، مج٦، ص٢٣٣.

[١٣] المصدر السابق، مج٦، ص٢٣٤.

[١٤] المصدر السابق، مج٦، ص٢٣٥.

[١٥] المصدر السابق، مج٦، ص٢٣٨.

www.mtenback.com

إكرام النفس اصطلاحًا:

بعد ذلك التفصيل الطويل في معاني الكرم والكلام على النفس، في بعض كتب اللغة؛ نريد أن نعرّج على خلاصة اصطلاحية لمضمون (إكرام النفس) وفق رؤية تجمع آراء الباحثين المختلفين، في العلوم الإنسانية والثقافة العامة.

إن إكرام النفس هو تجسيد لإرادة عالية في الإنسان تسعى به للترفع عن الدنايا والرذائل، وتحفظ كرامته ومكانته واحترامه في ذاته أولاً وأمام الناس والمجتمع ثانيًا، وتسمو به لأعلى درجات المروءة، وصقل النفس بالتهذيب والأخلاق الكريمة لتنال حظها من التحلي بالفضائل والمحامد والمكارم.

ولا شك أن معاني النفس والإكرام التي استعرضناها عند ابن فارس وابن منظور قد اعتمدت على لغة العرب من شعر جاهلي وإسلامي كما اعتمدت على القرآن الكريم والحديث الشريف. ولكن إذا راجعنا مادة «نفس» في القرآن الكريم وجدنا تحديدًا للنفس يجعلها تقع موقع القلب والضمير يكون فيه السر الخفي... ﴿إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا﴾[16] أي في ضميره وقلبه. وهو تحديد يقترب من معنى «الغيب» المعطى للنفس اعتمادًا على آيات أخرى في القرآن الكريم، كما وردت في القرآن الكريم في معنى أنها الآخر والأنا في الوقت نفسه، في قوله تعالى: ﴿فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[17]؛ أي ليقتل بعضكم بعضًا. وقيل أمر كل منهم أن يقتل نفسه. ونقرأ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ﴾[18]؛ أي لا يخرج بعضكم بعضًا. ويكون الشرح المعاصر: أيها المتعلمون

---

(16) سورة يوسف: ٦٨.

(17) سورة البقرة: ٥٤.

(18) سورة البقرة: ٨٤.

www.mtenback.com

أكرموا أنفسكم أي ليكرم أحدكم الآخر كأنه إذ يُكرم الآخر يُكرم نفسه فهذا الفهم لمعنى النفس في بعض الآيات الكريمة أوحى للمعاصرين ببعض معاني الإكرام التي نبحث فيها مرتبطة بالنفس. وهنا يمتد إكرام النفس ليكون إكرامًا الآخر. لقد فجّر معنى النفس الآخر في القرآن الكريم دلالة أخرى تراءت لدى المعاصرين في معنى الإكرام؛ إذ انعكس معنى إكرام الآخر ليشمل إكرام النفس الفاعلة لمعنى الكرم. وهنا معنى أخلاقي دقيق، يمكننا بالتالي أن نتصور أن إكرام النفس بفعل موجه إلى الذات الفاعلة لمعنى الكرم لابد ممتد إلى الآخر. فلا يمكن أن نتصور نفسًا مكرمة لذاتها بخيلة على الآخرين.

وفي هذا السياق يمكن أن ننظر في معنى التنافس في مادة النفس في القرآن الكريم من جهة أنه يكون في الخير والفضل على نحو أساسي: ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾[19] كما نستطيع أن ننظر في الحديث الذي وردت فيه هذه العبارة: وهو قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «يا رسول الله إني أصبت مالاً نفيسًا أريد أن أتصدق به»[20] وكذلك نتذكر الحديث الشريف المعروف: «من نفّس عن مسلم كربة من كرب الدنيا نفّس الله عنه كربة يوم القيامة»[21] ففي هذه النصوص جميعًا يعطي التصور الإسلامي للنفس ومادتها قوة دافعة لممارسة الإنسان إنسانيته على أفضل ما يكون بغية إرضاء الخالق وإيداع رصيد من الخير يوفّى للمسلم يوم الدين.

وإذا نظرنا إلى عبارة «إكرام النفس» في ضوء التعريف اللغوي لطرفيها والسياقات المختلفة التي وردا فيها، ومنها ما جمع بينهما، على نحو ما رأينا، وحاولنا أن

---

[19] سورة المطففين: ٢٦.

[20] البخاري: صحيح البخاري، كتاب الوصايا، باب رقم ٢٢، م٣، ص١٩٤.

[21] المصدر السابق، أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار سحنون إستانبول، ط٢، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، كتاب الأدب، باب رقم ٦٠.

www.mtenback.com

نضع تعريفًا اصطلاحيًا للعبارة نعتمدها في بحثنا فقد نقول: إكرام النفس هو تحريرها من الشوائب المادية والمعنوية. ولا بدَّ أن نلفت النظر هنا إلى أن من معاني «الحر»: الكريم[٢٢].

وإذا قارنا هذا العبارة بغيرها مما له علاقة بها مثل «ظلم النفس»، و«التضحية بالنفس»، وجدنا أن في «إكرام النفس» مبادرة لمجاهدتها وتعويدها الخير في مقابل الجانب السلبي الذي تنطوي عليه العبارتان الأخيرتان. ولا يمنع هذا بطبيعة الحال من أن نكون على وعي بأن عدم إقبال المرء على إكرام نفسه يكون ظلمًا لها، وقد يكون تضحية بها دون ثمن، وخصوصًا إذا كانت هذه التضحية في غير سبيل الله ثم الوطن والمبدأ الصحيح.

وقد تناولت كتب التراث موضوع النفس بشكل مفصل وخصوصًا في مجالات التفسير والأدب والفلسفة وعلم النفس (في صورته القديمة)، كما تناولته أبحاث حديثة في المجالات نفسها. وسوف نعرض لهذه الأخيرة ثم نكمل النظر فيه من خلال العودة إلى المصادر القديمة.

ولعل أول ما يلفت النظر في المؤلفات التراثية والحديثة على السواء هو المكانة المتميزة التي يحتلها موضوع النفس في هذه المؤلفات. وقد اعتمدت الحديثة منها على القديمة وبدأت منها وأضافت إليها. والحقيقة أننا لا نرى في معظم هذه المصادر والمراجع تركيزًا مباشرًا على (إكرام النفس)، ولكنه مبثوث في ثنايا الحديث عن النفس فيها. ولعل استعراض بعض من هذه المؤلفات يلقي ضوءًا على ثراء الحديث عن النفس فيها ويغري بالرجوع إليها، كما أن عدم تخصيص الكلام فيها على (إكرام النفس)

---

[٢٢] الخطيب التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد: شرح اختيارات المفضل، تحقيق فخر الدين قباوة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص٢١٥.

www.mtenback.com

يتيح لنا مساحة للإضافة إلى جهد مؤلفيها في بحثهم عن النفس. والجدير بالذكر أن الثقافة الغربية الحديثة اهتمت بموضوع النفس اهتمامًا كبيرًا في مجالات الفلسفة وعلم النفس والنقد الأدبي، وأفادت في بعض الأحيان من الثقافة العربية التراثية التي تعاملت مع التراث اليوناني في الموضوع. ولكننا سنقصر حديثنا هنا على الثقافة العربية والإسلامية التراثية والمعاصرة.

من الكتب العربية الحديثة ما تناول موضوع النفس من جهة علم النفس أو التحليل النفسي خصوصًا، مثل كتاب «الدراسات النفسية عند المسلمين»[٢٣]، وفيه تقديم لأحمد فؤاد الأهواني بعنوان «علم النفس الإسلامي»، يقرر فيه أن الغزالي «وضع أسس علم نفس إسلامي بمعنى الكلمة؛ على غزارة ما كتب في هذا الباب»[٢٤] ويعطي أسباب ذلك من القرآن الكريم بوصفه حاويًا «لمعظم الأصول النفسية التي يصدر عنها سلوك الإنسان ابتداء من البحث في النفس ما هي وما أصلها وما مصيرها، إلى كثير من أحوالها التي تدفع المرء إلى المعيشة في هذه الحياة الدنيا»[٢٥] وكذلك اتخاذ «فلاسفة الإسلام من كتاب النفس لأرسطو نموذجًا يحتذى مثاله في الكتابة عن هذا العلم. ولم يستطيعوا أن يتخلصوا من السير حسب طريقته»[٢٦] أما علماء الكلام فلم يفردوا لهذا العلم بحثًا مستقلاً، كما أن مباحث المعتزلة التي دارت حول الموضوع ضاع معظمها[٢٧]. كما أن المتصوفة اقتصروا على جانب واحد من الدراسة النفسية وهو

---

[٢٣] عثمان، عبد الكريم، الدراسات النفسية عند المسلمين، والغزالي بوجه خاص، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، (١٣٨٢هـ/مارس ١٩٦٣م).

[٢٤] الأهواني، أحمد فؤاد: تقديم لكتاب عثمان المذكور أعلاه، ص٥.

[٢٥] المصدر السابق نفسه.

[٢٦] المصدر السابق، ص٥-٦.

[٢٧] المصدر السابق، ص٦.

www.mtenback.com

الظاهرة الصوفية[٢٨]. وجاء الغزالي في وقت أخذ فيه الانحلال يظهر في المجتمع الإسلامي فطرح السؤال: «ما علة فساد الناس وما هو طريق صلاحهم»؟ إن فسادهم وصلاحهم بأيديهم؛ إنه قائم إذا شئنا أن يكون بحثنا علميًا على النظر في النفس الإنسانية وتحليلها ومعرفة دوافعها وغرائزها وكيفية السمو بها وتعديلها والسير بها في طريق الصلاح. وكل من شاء أي يضع علاجًا شافيًا للمجتمع الإسلامي، فلا بد له أن يعرف القوانين النفسية التي يخضع لها السلوك، حتى إذا استبانت هذه القوانين؛ أمكن تعديل السلوك طبقًا لأصول علمية»[٢٩]. وذلك في مقابل طريقة الوعظ والإرشاد والنصيحة التي لم يتبعها الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين.

وقد عرض كثير من الباحثين المعاصرين لموضوع النفس في الثقافة الإسلامية من منظور علم النفس، مع التركيز على الغزالي. وما يهمنا هو تناول أصحابها لوجود النفس ووحدتها وطبيعتها بين المادية والروحانية، وعلاقتها بالجسد، وأحوالها بين السلوك والعاطفة والدين، وصلتها بالدين والأخلاق، وذلك كله في ضوء المعارف الحديثة عن نزوع الدوافع والعادات والإرادة، والحياة الوجدانية من انفعالات وعواطف، والإدراك الحسي والعقلي. وبهذا يتمُّ الربط بين المعرفة القديمة في الثقافة الإسلامية والمعرفة الجديدة المتاحة لنا في مجالات عدة في سبيل إعادة تأسيس وعينا بأنفسنا وتراثنا وهويتنا القومية والدينية والإنسانية على السواء.

ومن الباحثين المعاصرين في علم النفس من لم يقتصر على الغزالي، بل ضمنه مع علماء مسلمين آخرين كما في كتاب «الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين»[٣٠].

---

[٢٨] المصدر السابق، ص٦.

[٢٩] المصدر السابق، ص٧-٨.

[٣٠] نجاتي، محمد عثمان: الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين، القاهرة، دار الشروق، ط١، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م).

www.mtenback.com

فتناول صاحبه بالإضافة إلى الغزالي، الكندي، أبا بكر الرازي، والفارابي، ومسكويه، وإخوان الصفا، وابن سينا، وابن حزم، وابن باجه، وابن رشد، وفخر الدين الرازي، وابن تيميه وابن قيم الجوزيه. وقد سبق المؤلف كتابه هذا بكتابين آخرين: القرآن وعلم النفس، والحديث النبوي وعلم النفس وقد «تناولا المفاهيم النفسانية في القرآن الكريم والحديث الشريف، يمداننا [أي الكتابين] بصورة واضحة عن التصور الإسلامي للإنسان وحياته النفسية»[٣١]. ويرى المؤلف أن معرفتنا بالمفاهيم النفسانية التي تناولتها كتبه الثلاثة المشار إليها تكوّن لنا أساسًا يمكن أن تقوم عليه، أو تنطلق منه، دراسات جديدة في علم النفس ذات توجه إسلامي، بل لعلها تكوّن «المدرسة الإسلامية في علم النفس»[٣٢] ويمكن أن ننظر في كتاب أخير في هذا الاتجاه التطبيقي بعنوان معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة: علم النفس، مجمع البيان الحديث[٣٣] جمع صاحبه فيه بين الاتجاهين: النظري والعملي وكذا فعل صاحب كتاب «القرآن وعلم النفس»[٣٤] وثمة كتب أخرى تناولت موضوع النفس من جهة علم النفس والطب النفسي[٣٥] ولكننا نكتفي بأمثلة، توضح أهمية الموضوع وجهد الباحثين المعاصرين في تناوله في حقول معرفية متعددة.

ومن هذه الحقول حقل الفلسفة التي ربما سبقت علم النفس في الاهتمام بالنفس من القدم ولكن علم النفس غلب عليها لبعض الوقت بحكم الاكتشافات الحديثة فيه.

---

[٣١] نجاتي، الدراسات النفسانيةعند المسلمين، ص١١.

[٣٢] المصدر السابق نفسه.

[٣٣] الزين، سميح عاطف: معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة، علم النفس، مجمع البيان الحديث بيروت والقاهرة، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، مج١، (١٤١١هـ/١٩٩١م).

[٣٤] عبد العزيز، مفتاح محمد: القرآن وعلم النفس، بنغازي، منشورات جامعة قار يونس، ط١ (١٩٩٧م).

[٣٥] انظر مثلاً: ماضي، علي: النفس البشرية، تكوينها، واضطراباتها، وعلاجها بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (د.ت).

www.mtenback.com

وقد نشير هنا إلى كتاب مبكر نسبيًا في اللغة العربية عنوانه فلسفة النفس والشذوذ[٣٦]، كما نشير إلى كتاب آخر: «المشكلة الخلقية»[٣٧] وكتاب عن النفس والجسد[٣٨] ولم يغفل الباحثون منذ وقت مبكر دراسة أعمال الغزالي من منظور الفلسفة كذلك فدرسه زكي مبارك[٣٩] منذ ١٩٢٤م.

نختم هذا العرض للكتب والأبحاث التي تناولت النفس في مجالي علم النفس والفلسفة بنموذج أدبي يفيد من التراث التفسيري ومن علم النفس والفلسفة في درس النفس الإنسانية في القرآن الكريم، ولكنه ينحو منحىً أدبيًا، ينتمي إلى التفسير البياني للقرآن الكريم، هو كتاب «نصوص قرآنية في النفس الإنسانية»[٤٠]. وقسمه إلى بابين: عرض في الأول منهما للمنهج؛ وتكلم عن ابن جرير الطبري ومنهجه في التفسير بالمأثور في الفصل الأول منه، وعرض للزمخشري ومنهجه في التفسير البياني في الفصل الثاني، وفي الفصل الثالث عرض لفخر الدين الرازي ومنهجه في التفسير الذي يشق طريقًا وسطًا بين الطبري والزمخشري، وإن غلب عليه طابع التفلسف. وفي كل هذه الفصول أعطى ثلاثة نماذج من تفسير المفسرين الثلاثة لنصوص قرآنية في النفس الإنسانية. وفي الباب الثاني جمع خمسة وأربعين نصًا قرآنيًا، تتعلق جميعها بالنفس الإنسانية، قسّمها

---

[٣٦] حسين، عبد الله: فلسفة النفس والشذوذ من سلسلة الدراسات النفسية والروحية، القاهرة، مطبعة الشباب الحديثة، (١٩٤٨م/١٩٤٩م).

[٣٧] إبراهيم، زكريا: المشكلة الخلقية، مشكلات فلسفية (٦)، القاهرة، مكتبة مصر، ط٣، (١٩٨٠م).

[٣٨] زيدان، محمود فهمي: في النفس والجسد: بحث في الفلسفة المعاصرة، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، (د.ت).

[٣٩] مبارك، زكي: الأخلاق عند الغزالي، [مع مقدمة لمنصور فهمي]، القاهرة، دار الشعب، (د.ت).

[٤٠] إسماعيل، عز الدين: نصوص قرآنية في النفس الإنسانية، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (د.ت).

www.mtenback.com

إلى أربع مجموعات وفقًا لقسمة الموضوعات وترتيبها. ودرسها في فصلين: الأول بعنوان «في طبيعة النفس»، والثاني بعنوان «في ظلم النفس وتزكيتها».

لعلّ هذا الكتاب أقرب الكتب إلى موضوعنا عن «إكرام النفس»؛ وذلك لاشتماله على دراسة عن تزكية النفس. وسوف نعرض وجهة نظر هذا الباحث المعاصر الذي سبق إلى معالجة الموضوع في سياق متكامل عن النفس في النص القرآني. وسوف يكون هذا العرض تمهيدًا لتناول الموضوع في التراث الأدبي. ولكننا لن نقف فحسب عند تلخيص كلام المؤلف بل سوف نتفاعل معه ونتحاور حتى نرسم الخطوط الأساسية التي تحرك فيها من خلال تلقينا لها.

يرى المؤلف أن الإنسان لم يخلق عبثًا، بل لحكمة أرادها الخالق سبحانه في خلقه تتمثل في إخلاص العبادة لله تعالى. ومنذئذٍ أصبح الإنسان مكلفًا. «وهذا التكليف يتعلق بالنفس في الحياة من حيث هو امتحان لها؛ امتحان لمدى طاعتها لأوامر ربها، وانتهائها عن نواهيه»[٤١]. وبطبيعة الحال يقع هذا التكليف في حدود رحمة الخالق الذي لا يكلّف نفسًا إلا وسعها. وبقدر اجتهاد النفس في القيام بما أنيط بها من تكليف تنال ثوابها عند الله. كذلك حرص الهدي القرآني على مراعاة طبيعة النفس وألفتها لشهوات البدن. ومن ثمّ تكررت الدعوة إلى تزكية الإنسان نفسه وتطهيرها من الأدران التي تعلق بها. «فعملية تزكية النفس إذن هي عملية تطهير لها، حتى تعود إلى صفاء جوهرها، وصقل لها من كل الأوشاب التي علقت بها نتيجة انهماكها في حياة البدن»[٤٢] وحتى عندما تكون النفس طاهرة وصافية فإنها تتعرض لوسوسة النفس الأمارة بالسوء، وبالتالي على الإنسان أن يحاول تزكية نفسه طوال الوقت.

---

[٤١] إسماعيل: نصوص قرآنية، ص٢١١.

[٤٢] المصدر السابق نفسه.

www.mtenback.com

ويربط المؤلف بين مبدأ تزكية النفس واستحضار الإنسان الخالق في نفسه في كل حالة وكل لحظة، وذلك من خلال ما يدلنا عليه الهدي القرآني[٤٣] وذلك من خلال مبدأ التقوى؛ أي أن ينظر الإنسان إلى أفعاله من منظور إرضاء الله تعالى وتجنب سخطه، كما أن الإنسان مطالب بأن يعود إلى نفسه ليحاسبها من حين إلى آخر. «وفي هذه المحاسبة التي تقوم بها النفس لنفسها تزكية لها وتطهير، وحثٌّ لها على الاستزادة من فعل الخير لوجه الله، وتجنب ارتكاب المعاصي والآثام»[٤٤] كما أن «ذكر الله الذي هو تزكية للنفس ليس كلمة تجري على اللسان وتنطلق بها الأفواه، بل هو ذكر تهمس به النفس لنفسها ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ﴾[٤٥]. وهو ليس ذكرًا لمجرد الذكر، بل هو الذكر الذي يتمثل في التضرع إلى الله تعالى والابتهال إليه، وفي الخوف من عقابه. وهو ذكر متصل في كل حين، وإن اكتفت الآية الكريمة بالإشارة إلى الغُدُوِّ والآصال، من باب الإشارة إلى الجزء الدال على الكل»[٤٦].

ولكن هل ينحصر هدف تزكية الإنسان نفسه في مجرد الطاعة في الدنيا وتجنب العقاب في الآخرة؟ بالطبع لا. فتزكية النفس، أو إكرامها في الحياة الدنيا، يكسبها شرفًا وطهارة ونقاء، «فتصير سعيدة منسجمة مع نفسها. وفي الآخرة، حيث تكون كل نفس مسئولة عن نفسها، فلا تؤاخذ إلا بما كسبت، تظفر النفس الزكية برضا ربها فتفوز بالسعادة الكبرى»[٤٧] وقد التفت القدماء إلى هذا الملمح الأساسي في تزكية النفس، فنجد إشارات واضحة إليه، بل نجد للفارابي كتابين أحدهما بعنوان «تحصيل

---

[٤٣] إسماعيل، نصوص قرآنية، ص٢١٢-٢١٣.

[٤٤] المصدر السابق.

[٤٥] سورة الأعراف: ٢٠٥.

[٤٦] إسماعيل، نصوص قرآنية، ص٢١٤.

[٤٧] المصدر السابق، ص٢١٤-٢١٥.

www.mtenback.com

السعادة»، والآخر بعنوان «كتاب التنبيه على سبيل السعادة»[٤٨] يقوم الأول منهما على تحقيق ذلك الملمح القرآني للنفس الذي نجده متمثلاً في الآية: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ﴾[٤٩] وهي لسان حال النفس التي تفارق بدن صاحبها دون أن تكون قد تزكّت وتطهرت من شهوات البدن، ومن ثمّ تصبح خبيثة، متأذية بالرذائل التي اكتسبتها من تعلقها بذلك البدن وخضوعها لنزواته.

ومن الواضح أن الله يرسل رسله وأنبياءه إلى أقوامهم ليهديهم ويزكي نفوسهم. «ولقد كانت هذه هي دعوة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام لربهما، إذ يرفعان قواعد البيت الحرام، أن يبعث في ذريتهما رسولاً منهم، يتلو عليهم آيات الله، ويعلمهم الكتاب والحكمة، ويزكي بذلك نفوسهم»[٥٠] وقد استجاب الله لدعائهما، وبعث إليهم الرسول الكريم محمدًا عليه السلام.

ولكن ما ملامح تزكية النفس في القرآن الكريم؟ يرى بعضهم أن من أروع هذه الملامح بذل الأموال في الصدقات. «ذلك أن النظرية الإسلامية في تزكية النفس لا تقتصر على الإنابة إلى الله واتباع أوامره، وتجنب نواهيه، بل تضم إلى هذا الوجه الاعتقادي وجهًا آخر يمس حياة الناس وما بينهم من علاقات. فكما يكون ذكر الله في النفس في كل حين وسيلة لتطهيرها وتزكيتها، كذلك تفعل الصدقات التي يبذلها الإنسان لمستحقيها نفس الفعل في التطهير والتزكية»[٥١] وهذا ما تشير إليه آيات التوبة

---

[٤٨] الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، وكتاب التنبيه على سبيل السعادة، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

[٤٩] سورة الزمر، الآية ٥٦.

[٥٠] إسماعيل، نصوص قرآنية، ص٢١٨.

[٥١] المصدر السابق، ص٢١٩.

www.mtenback.com

التي تنتهي بقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[٥٢] وهذا قريب من بعض معاني مادة (نفس) التي أشرنا إليها في اللغة والحديث الشريف، وشطر بيت زهير (ومن لا يكرّم نفسه لا يكرَّم). فالإنسان المؤمن يبذل ما تتعلق به نفسه للآخرين المكروبين ليزكيها ويكرمها، وكذلك الإنسان المنافق الذي يريد أن يتوب إلى خالقه بأن يطهر نفسه من نفاقها.

ومعنى أن تصبح الصدقة تطهيراً للنفس وتزكية لها معنى عميق، يربط بين شيء مادي صرف وجوهر روحاني على نحو ما يظهر في انفعال النفس حينما توفق إلى إدخال السعادة والبهجة إلى نفوس الآخرين. ومن ثمَّ يكون الإنسان البخيل كزًّا، غليظ القلب، ثقيل النفس، بل ومريضها، فاقداً للإحساس بمن حوله، لا يفكّر إلا في نفسه. ولكنه في الحقيقة يسجن نفسه داخل نفسه، ويحرمها من رحابة الشعور الذي تجده النفس الكريمة؛ قال تعالى: ﴿هَاأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخَلُ وَمَنْ يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾[٥٣] ولا شك أنه لا يكون إنسان بهذه الصفة قريبًا من الله بل ملتصقًا بزينة الحياة الدنيا: المال والبنون؛ قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[٥٤] في الآية الأخيرة تبرز مفردات الفتنة والتقوى والإنفاق والتوقي والنفس والفلاح على نحو يجعل من صوتي الفاء والقاف علامتين على

---

[٥٢] سورة التوبة، الآية ١٠٣.

[٥٣] سورة محمد، الآية ٣٨.

[٥٤] سورة التغابن، الآية ١٥-١٦

www.mtenback.com

العلاقة بين الكلمات التي تحتويهما بحيث تصبُّ جميعًا في (فاء) النفس، إذا جاز التعبير.

أما عقبى اكتنازالأموال، في سورة التوبة كذلك، فعقاب شديد يوم القيامة: ﴿يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾[٥٥] ولعلنا نلاحظ بروز صوت القاف والكاف في هذه الآيات واصلاً بين الاكتناز والإشارة إلى المعاقبين الظالمين لأنفسهم ببخلهم.

وتقف سورة الليل آياتها على تصوير هذين النمطين من السلوك وعاقبة كل نمط، بحيث تجمع لنا ما تفرَّق في شأن تزكية النفس بالتصدق أو ظلمها بالبخل. وفيها تصوير جميل لتعدد سعي الإنسان، ولكن ثمة اختيار بين العطاء والتقوى والتصديق بالحسنى من جهة، والبخل والاستغناء والتكذيب بالحسنى من جهة أخرى. وهو اختيار بين اليسرى والعسرى، بين الأشقى والأتقى[٥٦].

ويختم الأستاذ الدكتور إسماعيل فصله الشيق عن تزكية النفس بالإشارة إلى نظرية أفلاطون في النفس التي تتجه معها في اتجاه واحد عندما تنظر إليها بوصفها جوهرًا روحانيًا، وترى أن حلولها بالبدن ليس إلا كارثة تحلُّ بها، وعليها أن تنقذ نفسها منها في الدنيا حتى تعود مطهرة إلى سمائها. «أما النظرية الإسلامية فتتجه مع النفس في اتجاهين في وقت واحد، اتجاه يعتبرها من حيث هي جوهر روحاني، وآخر يعتبرها من حيث هي قوة متعلقة بالبدن، وأن لها عملها الواجب عليها في هذين الاتجاهين معًا»[٥٧] ويشير المؤلف هنا إلى الغزالي الذي يذهب إلى أن للنفس قوتين: تتجه الأولى، التي يطلق عليها الغزالي «العقل النظري»، بالنفس صوب عالم الملكوت

---

[٥٥] سورة التوبة، الآية ٣٥.

[٥٦] انظر: إسماعيل، نصوص قرآنية، ص٢٢٣.

[٥٧] المصدر السابق نفسه.

www.mtenback.com

لتتلقى منه فيض الحقائق والعلوم، أما الأخرى، التي يسميها الغزالي «العقل العملي»، فإنها تتجه نحو البدن لكي تدبره وتصرف أموره، وهي نفسها القوة التي يدرك بها الإنسان الحسن والقبيح، والخير والشر.

وتزكية النفس من منظور القرآن الكريم تنطوي على تزكية هاتين القوتين معًا وليس لواحدة دون أخرى. وهذا ما أقام عليه ابن رشد نظريته في الكمالات النفسية حين قال: «ولما كانت النفس الناطقة جزئين: جزءًا عمليًا وجزءًا علميًا، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد كماله في هاتين القوتين»[٥٨] ويصل المؤلف هنا إلى أننا يمكننا أن نقف، من خلال عرضه للموضوع وذكر الغزالي وابن رشد في نهاية هذا العرض، على الأساس النظري لموقف الإسلام من تزكية النفس. «فالنفس لكي تكون زكية مطالبة بتحقيق كمالها اللائق بها من وجهين: أولاً من حيث المعرفة بالله والإيمان به والتصديق لما جاء به نبيه عليه السلام من آيات بينات وهدى، وثانيًا من حيث السلوك العملي في الحياة والوجهان متكاملان، لأنهما وجها عملة واحدة، إذا جاز التعبير، هي النفس الإنسانية»[٥٩].

وينهي الدكتور إسماعيل كتابه بتعقيب يحدّد فيه نظرية الإسلام في السلوك الإنساني التي تبلورت في عرضه لموضوع النفس. في هذه النظرية طرازان من البشر: ظالم لنفسه ومزكٍّ لها. والنفس فيها الاستعداد للظلم والتزكي على السواء. ومع ذلك يضيف الهدي القرآني فئة ثالثة بين هاتين الفئتين، يسميها الفئة المقتصدة؛ قال تعالى في سورة فاطر: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾[٦٠] وقديما قالوا إن

---

[٥٨] إسماعيل، نصوص قرآنية، ص٢٢٥.

[٥٩] المصدر السابق نفسه.

[٦٠] سورة فاطر، الآية ٣٢.

www.mtenback.com

الفضيلة وسط بين طرفين هما الإفراط والتفريط. والتفريط هنا هو ما ينتهي بالإنسان إلى ظلم نفسه. التفريط في اتباع أوامر الله تعالى وتجنب نواهيه، كإضاعة الصلاة، واتباع الشهوات. أما حدُّ الاعتدال فقد بينته الآية الكريمة أجلى بيان: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾[٦١]. وهذا الاعتدال مع الإحسان هو حد النجاة من غضب الله ومن عذابه يوم القيامة. ومن ثمَّ يطالعنا في مواضع عدة من القرآن الحقيقة القائلة إن عمل الإنسان في الحياة الدنيا تنعكس عليه نتيجته في الآخرة، والثواب والعقاب آخر الأمر كلاهما موجه إلى النفس بصفة أساسية. ذلك أن جميع خطابات الشرع كما يقول الغزالي «تدل على أن النفس جوهر. فإن الألم وإن حلَّ بالبدن فلأجل النفس، ثم للنفس عذاب يخصها، وذلك كالخزي والحسرة وألم الفراق». ونستطيع أن نقول الشيء نفسه بالنسبة للثواب، فهو إن كان متعة للبدن فلأجل النفس، ثم للنفس بعد ذلك متعها ومباهجها الخاصة، وفي قمتها جميعًا أن تجد نفسها ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾[٦٢].

بعد هذا التفصيل الذي لابد منه، يمكننا إعمال الدرس والقراءة في نصوص من الثقافة العربية الإسلامية، وسنتعمق أحيانًا في تحليل بعض النصوص الأدبية التي تغني الموضوع بأبعاد إنسانية مستمدة أصلاً من روح الثقافة العربية والإسلامية.

ونختار بدايةً آيات من سورة الفجر: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ. وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ. كَلَا بَل لا

---

[٦١] سورة القصص: ٧٧.

[٦٢] إسماعيل، نصوص قرآنية، ص٢٢٧-٢٣٠. سورة القمر، الآية: ٥٥.

www.mtenback.com

تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ﴾[٦٣] ثم نعرّج على آخر السورة: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي. وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾[٦٤] وقد نرى أن ننقل عن الطبري تفسيره لهذه الآيات ليكون - على طوله - نموذجًا لالتفات مفسري القرآن الكريم إلى معنى إكرام النفس في النص الكريم: يقول الطبري: «فأما الإنسان إذا ما امتحنه ربه بالنعم والغنى فَأَكْرَمَهُ بالمال، وأفضل عليه، وَنَعَّمَهُ بما أوسع عليه من فضله فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ فيفرح بذلك، ويسرّ به ويقول: ربي أكرمني بهذه الكرامة. وقوله: كَلاَّ بَلْ لا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ اختلف أهل التأويل في المعنيّ بقوله: كَلاَّ في هذا الموضع، وما الذي أنكر بذلك، فقال بعضهم: أنكر جلّ ثناؤه أن يكون سبب كرامته من أكرم كثرة ماله، وسبب إهانته من أهان قلة ماله. يقول الله جلّ ثناؤه: كلا إني لا أكرم من أكرمتُ بكثرة الدنيا، ولا أهين من أهنت بقلتها، ولكن إنما أُكرم من أكرمت بطاعتي، وأُهين من أهنت بمعصيتي.

وقال آخرون: بل أنكر جلّ ثناؤه حمد الإنسان ربه على نِعمه دون فقره، وشكواه الفاقة. وقالوا: معنى الكلام: كلاّ، أي لم يكن ينبغي أن يكون هكذا، ولكن كان ينبغي أن يحمده على الأمرين جميعًا، على الغنى والفقر.

وأولى القولين في ذلك بالصواب: القول الأول لإبانته عن السبب الذي من أجله أهان من أهان، الدلالة الواضحة على سبب تكريمه من أكرم، وفي تبيينه ذلك عَقيب قوله: فَأَمَّا الإِنْسانُ إِذَا ما ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ وَأَمَّا إِذَا ما ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهانَنِ بيان واضح عن الذي أنكر من قوله ما وصفنا.

---

[٦٣] سورة الفجر، الآيات ١٥-١٧.

[٦٤] سورة الفجر، الآيات ٢٧-٣٠.

www.mtenback.com

وقوله: بَلْ لا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ، أي: بل إنما أهنت من أَهَنت من أجل أنه لا يكرم اليتيم، فأخرج الكلام على الخطاب، فقال: بل لستم تكرمون اليتيم، فلذلك أهنتكم وَلا تَحَاضُّونَ عَلى طَعامِ المِسْكِين.

وقوله: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾[٦٥] يخبر تعالى عن قيل الملائكة لأوليائه يوم القيامة: يا أيتها النفس المطمئنة، يعني بالمطمئنة: التي اطمأنت إلى وعد الله الذي وعد أهل الإيمان به، في الدنيا من الكرامة في الآخرة، فصدّقت بذلك. وقال آخرون: بل معنى ذلك: المصدّقة الموقِنة بأن الله ربها، المسلمة لأمره فيما هو فاعل بها.

فالخطاب موجه لنفس خاصة وليس لكل نفس، وغنما تلك الراضية التي استقرت فيها النوازع وأيقنت ورضيت واستحقت الرحمة.

فالملاحظ هنا أن ابتلاء الله الإنسان يكون بالإكرام والإهانة من وجهة نظر الإنسان، ولكن الله يبتلي الإنسان في الدنيا بالإكرام والتربية الإلهية المشتملة على تضييق الرزق أحيانًا. ولكن الإنسان لا يتعلم أحيانًا من ربه الكريم، فلا يقوم بالفعل نفسه في حدود إمكاناته كأن «يكرم» اليتيم. وعندما تحين ساعة الحساب لا تعود إلا النفس المطمئنة إلى ربها راضية مرضية، أي مكرّمة. وقد ذكر الطبري في تفسير النفس المطمئنة: «التي اطمأنت إلى وعد الله الذي وعد أهل الإيمان به في الدنيا، من الكرامة في الآخرة، فصدّقت بذلك»[٦٦] ويورد الطبري روايات أخرى في المعنى نفسه: «وقيل: إن ذلك قول الملك للعبد عند خروج نفسه يبشره برضا ربه عنه، وإعداده ما أعدّ له من الكرامة عنده»[٦٧] وقدّم الزمخشري والرازي تفسيرهما لآية النفس المطمئنة بالقول

---

[٦٥] سورة الفجر: ٢٧-٢٨.

[٦٦] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، دار الفكر، (١٣٨٣هـ/١٩٧٨م)، مج١٠، ص١٢٢.

[٦٧] المصدر السابق، ص١٢٢.

www.mtenback.com

نفسه الذي جاء في عبارة الرازي على هذا النحو: «تقدير الكلام: يقول الله للمؤمن (يا أيتها النفس) فإما أن يكلِّمه إكرامًا له كما كلَّم موسى عليه السلام، أو على لسان ملك»[٦٨].

ويهمنا من كل هذا الربط بين الإكرام والنفس في سورة واحدة بأكثر من وجه من خلال أقوال المفسرين. فهذا التعدد لإكرام النفس من جهة الخالق والمخلوق على السواء يعمِّق فكرة الإكرام على خلفية النفس التي تفسَّر في الآية بالروح كذلك عند كثير من المفسرين. فالكرامة تكون في الدنيا وفي الآخرة، من الإنسان لنفسه ومن الخالق للإنسان.

إكرام النفس عند العلماء المسلمين:

ويمكن أن نورد أمثلة ضربها علماء مسلمون في نظرتهم إلى موضوع «إكرام النفس» داخل مؤلفاتهم عن النفس، وذلك لنرى كيف تعاملوا مع الموضوع بلغتهم ومنهجهم. ومن هؤلاء الحكيم الترمذي في كتابه أسرار مجاهدة النفس «رياضة النفس وأثرها في قبول أحكام الله»، قال: «إن أهل الفهم راضوا أنفسهم وتدبروا، فقالوا: كيف لنا بأن لا نأسى على ما يفوتنا من الدنيا، وتمنوا إليه حاجة، وطلبوا من أين يدخل الضرر عليهم، فوجدوا أنهم لما عارضتهم الحوائج في أنفسهم، تحدثوا بها وتمنوها، وطلبوها على التملك والاقتدار، وأطمعوا أنفسهم في إصابتها، فلما فاتهم، وجدوا الأسى والحزن على فوت ذلك، ففهموا أن هذا إنما دخل عليهم من أجل أنهم تمنوها، وأطمعوا أنفسهم في إصابتها، فوجدت النفس حلاوة وجودها، وقوي الهوى، فراضوا أنفسهم بترك الشهوات، وقطع المنى، فخمدت نيران شهواتهم، ففارقوا الهوى جهدهم، عما هدتهم إياه، حتى انقمع ذلك. وكلما بدا لهم أمر، أو خطر ببالهم، لم يتمنوا ولا أطمعوا أنفسهم، وانتظروا ما يبرز لهم من المسطور في اللوح السابق قبل

[٦٨] انظر: إسماعيل، نصوص قرآنية، ص٧٩، وص١١٣.

www.mtenback.com

خلق السماوات فسلموا لربهم، وانقادوا لحكمته، فعاشوا في الدنيا بأرفع الدرجات، وأكرم منزلة عند أنفسهم، وأنعم بال وأقرّ عين بهذا الدين»[٦٩].

ويلفت النظر في نص الحكيم تخصيصه «أهل الفهم» بقدرتهم على رياضة أنفسهم، وتدبرها. وهو يورد فكرته من خلال افتراض حوار أهل الفهم مع أنفسهم، وبدئهم هذا الحوار من نقطة الصفر، إذا صح التعبير. ويتدرج الترمذي في وصف حركة النفس تجاه ما يفوتها من الدنيا، ومحاولتها تملك الأشياء. فلما حُرِمت النفس ما تمنت، وحزنت على خسارتها، فهمت أن حزنها إنما أتى من طمعها، وتحققت من حلاوة وجودها داخل عالم الكينونة. وهكذا تتعلم النفس من خلال خبرتها الذاتية، وتصل إلى حكمة الوجود التي تتمثل في إمكانية العيش بأرفع الدرجات مع قبول المكتوب في الوقت نفسه، وبأكرم منزلة عند صاحبها.

ويورد الحكيم الترمذي في السياق نفسه مبدأ مهمًا من مبادئ المعرفة الإنسانية، يتلخص في أن الحب شرط لازم للمعرفة؛ قال: «وإنما تقع حلاوة صنع الصانع في قلبك على قدر حبك للصانع، وإنما تحب الصانع على قدر معرفتك بقدره، وكلما كنت به أعلم، كان قدره عندك أعظم، وهو إليك أحب، ولذلك قيل: أشدهم حبًا له أعلمهم به وأعرفهم له»[٧٠]. ولكن الحكيم الترمذي يضيف إلى مبدأ الحب اللازم للمعرفة، مبدأ المعرفة المؤدية إلى الحب، وخصوصًا في سياق معرفة الإنسان ربه، ومبدأ المعرفة المؤدية إلىالزهد في سياق معرفة الدنيا، وهذا جوهر رياضة النفس المؤدية إلى العيش في الدنيا بأرفع الدرجات، وأكرم منزلة. ولكن ما مصير من يعجز عن رياضة نفسه؟ يقول الترمذي: «فمن عجز عن الرياضة، فإنما يقبل أحكام الله تعالى ومشيئته على حد

---

[٦٩] الحكيم الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن: أسرار مجاهدة النفس، دراسة وتحقيق: إبراهيم الجمل، بيروت:مكتبة السلام العالمية، (د.ت)، ص٥٢-٥٣.

[٧٠] المصدر السابق، ص٥٤.

www.mtenback.com

الإيمان، وصبر على أموره على حد التقوى بأركانه، على ثقل من نفسه، وتنغيص وتكدير من عيشه، وجهد من قلبه»[٧١]. فرياضة النفس شرط لازم للمعرفة التي يكون الحب شرطًا لازمًا لها، كما يكون نتيجة لها في الوقت نفسه؛ إذ تقف النفس على حقيقة وجودها، وتستنير باليقين، وتتلقى أمر خالقها «بالهشاشة وطلاقة النفس وبشر الوجوه». ولا يقف الأمر عند حد هذا التعرف والسعادة، بل إن من يروض نفسه ويؤدبها تستقيم في السير، وتنفطم عن أخلاقها السيئة، ويتداركه ربه بالنصر والمدد، وينجز له الوعد[٧٢]. ومن يعجز عن رياضة نفسه قبل أحكام الله وصبر على ثقل من نفسه، كما نقلنا أعلاه.

ويمضي الحكيم الترمذي في تفصيل موضوعه (مجاهدة النفس)، مفرّقًا بين الصابر على كره العاجز عن مقام الراضي المدرك والمعاين عواقب الأمور: «فالأول قلبه مأسور بالأشياء، قد ملكته حلاوة الأشياء، والثاني سكن قلبه حلاوة قرب الله عز وجل، فالأول قلبه بالأشياء معلّق، والثاني مشتغل بالله وإليه منيب، وبه يتعلق»[٧٣]. وقد ميّز بعض علماء النفس المعروفين في الغرب بين هذين النمطين من البشر وكتب فيه كتابًا، إدراكًا منه لأهمية التمييز بين المظهر والجوهر، أو بين الامتلاك والكينونة. فعلى الإنسان، من وجهة نظر هذا البعض، أن يختار بين أن «يملك» أو «يكون». وهذان أسلوبان مختلفان تمامًا في الفكر والاعتقاد والسلوك[٧٤]. ولسنا معنيين هنا بتقصي

---

[٧١] الحكيم الترمذي، أسرار مجاهدة النفس، ص٥٥.

[٧٢] المصدر السابق نفسه.

[٧٣] المصدر السابق، ص٥٨.

[٧٤] انظر: إريك فروم، الإنسان بين المظهر والجوهر «نتملك أو نكون»، ترجمة: سعد زهران، مراجعة وتقديم: لطفي فطيم، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة (١٤٠)، (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م).

www.mtenback.com

النظريات الغربية في النفس، مع كثرتها، وإنما أردنا أن نشير فحسب إلى أهمية الموضوع في الفكر المعاصر غربيًا كان أو شرقيًا، وإلى تجذره في ثقافتنا العربية والإسلامية بهذه اللغة الناصعة التي قرأناها عند الحكيم الترمذي.

إكرام النفس في التراث الأدبي:

فإذا جئنا إلى التراث الأدبي العربي قبل الإسلام وبعده وجدنا إشارات جمة لدى الكتاب والشعراء، تتصل بفكرة إكرام النفس. وسوف نتناول نماذج من هذا التراث تمتد على مساحة زمنية كافية لإعطائنا ملامح واضحة للفكرة. وقد يكون من فضول القول أن نؤكد هنا أهمية المعرفة التي ينقلها إلينا الشعر على نحو خاص. فرغم أن الشعراء قد يتناولون فكرة أخلاقية ما، يكاد يتفق عليها الناس، فإن التناول الشعري يتميز دائمًا بخصوصية الإدراك الحسي الناتج عن تأمل فردي عميق، يستخدم فيه الشاعر إمكانات اللغة الخاصة، ويفجر فيها طاقات الإبداع الخيالية ليعطي الفكرة أبعادًا ربما لم تخطر على بال الفلاسفة الأخلاقيين أو علماء النفس.

وقد نظرنا في بعض الكتب التي تناولت موضوع النفس في الشعر العربي ولكننا افتقدنا فيها إشارات واضحة إلى موضوعنا، الأمر الذي يفسح لنا المجال لاستكشاف التناول الشعري للفكرة. ومن هذه الكتب واحد بعنوان «أصول علم النفس في الأدب العربي القديم»[٧٥]، وثانٍ بعنوان «القيم الإنسانية في شعر الرثاء الجاهلي»[٧٦]، وثالث «بعنوان المراثي الشعرية في عصر صدر الإسلام»[٧٧]، ورابع بعنوان «شعر العقيدة في

---

[٧٥] جار الله، زهدي: أصول علم النفس في الأدب العربي القديم، بيروت، نشر المؤلف، (١٩٧٨م).

[٧٦] محمد بن جرمان العواجي: القيم الإنسانية في شعر الرثاء الجاهلي، ط١، المملكة العربية السعودية، (١٤١٤هـ/١٤١٥هـ).

[٧٧] مقبول علي بشير النعمة: المراثي الشعرية في عصر صدر الإسلام، ط١، بيروت، دار صادر، (١٩٧٧م).

www.mtenback.com

عصر صدر الإسلام حتى سنة ٢٣ هجرية»[٧٨] ولذلك سوف نعتمد الرجوع إلى المصادر الأصلية من دواوين الشعراء والمختارات الشعرية وغيرها من المصادر الأدبية، وسوف نحلل هذه الإشارات في ضوء العرض الذي قدمناه للموضوع حتى الآن.

في الشعر الجاهلي:

ويمكننا أن نبدأ من الشعر الجاهلي والمخضرم لنرى كيف ربط أصحابه بين النفس وإكرامها، أو كيف جاءت مفردة «النفس» ومفردة «الكرم» في سياق واحد يجمع بينهما على نحو من الأنحاء. وقد مرَّ بنا قول زهير بن أبي سلمى: «ومن لم يكَرِّم نفسه لا يُكَرَّمِ»، ونستطيع أن نعود إلى معلقة زهير نفسه لنرى أن قوله السابق ورد في سياق ممتد يشمل تسعة أبيات (٤٩-٥٧) في نهاية المعلقة[٧٩]. ومن الملاحظ أن الأبيات التسعة المذكورة تبدأ جميعها بأسلوب الشرط نفسه الذي يبدأ بـ: «مَنْ» الشرطية. وعلى الرغم من أن زهيرًا استخدم هذه الأداة مرتين في كل من البيت الثاني والرابع والثامن فنلاحظ أن البيت الأخير، الذي ورد فيه إكرام النفس، هو الوحيد من بين الأبيات التسعة الذي يبدأ فيه كل شطر بالأداة نفسها، مما يجعله قفلاً لسائر الأبيات وجماعًا لفكرة الشاعر الكلية في هذه الأبيات التسعة؛ يقول زهير[٨٠]:

وَمَنْ لا يُصَانِعْ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ ... يُضَرَّسْ بِأَنْيَابٍ وَيُوْطَأ بِمَنْسِمِ

وَمَنْ يَجْعَلِ المَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عِرْضِهِ ... يَفِرْهُ وَمَنْ لا يَتَّقِ الشَّتْمَ يُشْتَمِ

---

[٧٨] القيسي، أيهم عباس حمودي (معدّ): شعر العقيدة في عصر صدر الإسلام حتى سنة ٢٣ هجرية، ط١ بيروت، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

[٧٩] الزوزني، عبد الله الحسن بن أحمد: شرح المعلقات السبع، تحقيق محمد الفاضلي، بيروت وصيدا، المكتبة العصرية، (١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ص١٢٤-١٢٦.

[٨٠] زهير بن أبي سلمى: ديوانه، صنعة: أبي العباس ثعلب، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: حنا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ص٥٠.

www.mtenback.com

وَمَنْ يَكُ ذا فَضْلٍ فَيَبْخَلْ بِفَضْلِـــهِ ... عَلى قَومِـــهِ يُسْـتَغْنَ عَنْـهُ وَيُذْمَـمِ
وَمَنْ يُوفِ لا يُذْمَمْ وَمَـنْ يُهْدَ قَلْبُـهُ ... إِلى مُطْمَئِـنِّ الـبِرِّ لا يَتَجَمْجَـمِ
وَمَنْ هَابَ أَسْبابَ الـمَـنَايا يَنَلْنَـهُ ... وَإِنْ يَرْقَ أَسْـبَابَ السَّـمَاءِ بِسُـلَّمِ
وَمَنْ يَجْعَلِ المَعْرُوفَ في غَـيْرِ أَهْلِـهِ ... يَكُنْ حَمْدُهُ ذَمًّـا عَلَيْـهِ وَيَنْـدَمِ
وَمَنْ يَعصِ أَطْرَافَ الزِّجاجِ فَـإِنَّـهُ ... يُطِيعُ العَوَالِي رُكِّبَـتْ كُـلَّ لَهْـذَمِ
وَمَنْ لَـمْ يَـذُدْ عن حَوضِهِ بِسلاَحِهِ ... يُهَدَّمْ وَمَنْ لا يَظْلِـمِ النَّـاسَ يُظْلَـمِ
وَمَنْ يَغْتَرِبْ يَحْسِبْ عَدُوًّا صَدِيْقَـهُ ... وَمَنْ لا يُكَرِّمْ نَفسَـهُ لَـمْ يُكَـرَّمِ

وقد تبدو الأبيات التسعة ممثلة لفكرة أخلاقية كلية، تقوم على حركة الـذات الإيجابية تجاه نفسها وتجاه الآخرين على السواء. ولكن الشاعر يوصِّل فكرته إلينـا في هذا الأسلوب الشرطي الذي يرواح فيه بين صيغة «مَنْ + فعل مضـارع في سـياق سلبي»، و«مَنْ لَـمْ + فعل مضارع»، وكلاهما يؤدي إلى النتيجة نفسها؛ إذ يكـون جواب الشرط سلبيًا في الدلالة أو في الصيغة والدلالة معًا. وقد نلاحظ البيت الرابـع على نحو خاص من جهة أنه الوحيد الذي أتى فيه فعل الشرط يحمل معنى إيجابيًا، ومـع ذلك فإن جواب الشرط يتحقق بصيغة نحوية سلبية. فثمة إصرار من الشـاعر علـى استخدام هذا الأسلوب الشرطي مضمِّنًا صيغة نحوية تقوم على الفعل المضارع المنفـي حتى في مقام الدلالة الإيجابية في فعل الشرط. ومن الواضح أن الأسلوب الشرطي هـذا يقوم على «مَنْ» بمعنى «الذي»، وبمعنى «إذا» كذلك، وهو ما يعني في النهاية اتجاهـه إلى المستقبل رغم الإيحاء في الوقت نفسه باتجاهه إلى الماضي من خلال الفعل المضـارع المنفي بلم في بعض الأبيات. وفي الأخلاق التي يكتسبها المرء خلال حياتـه الأولى في مجتمع بعينه لا يمكن إغفال دور الزمن في تقوية خلق بعينه في نفس الإنسان. وهذا بعينه ما جعل الشاعر يكشف عن وعيه بالمسألة بوصفها خبرة إنسانية من قبيل المسـلمات والأحكام التي لا يشك فيها أحد.

www.mtenback.com

فإذا عدنا مرة أخرى إلى البيت الأخير وجدنا الزوزني يقول في شرحه: «من سافر واغترب حسب الأعداء أصدقاء، لأنه لم يجربهم فتوقفه التجارب على ضمائر صدروهم، ومن لم يكرم نفسه بتجنب الدنايا لم يكرمه الناس»[٨١]. وإذا تأملنا في هذا الشرح وقابلناه بما سبقه من أبيات لاحظنا أن الشروط التي وضعها الشاعر في الأبيات الثمانية تتعلق كلها بمعنى النفي سواء في فعل الشرط أو في جوابه، وسواء على نحو ظاهر الصيغة أو متضمن في دلالة الفعل. ولكننا نلاحظ أن البيت التاسع تميز بالخروج على هذا الاطراد من جهتين: الأولى في الشطر الأول؛ إذ تخلّص الشاعر فيه من صيغة النفي سواء في فعل الشرط أو جوابه، وجعل فعل الشرط يقوم على الاغتراب المكاني، وهو فعل إرادي، يقوم به الإنسان بعد عزم وتصميم، أو حتى اضطرار، ولكن معنى الاضطرار ليس وارداً في ذهن الشاعر هنا. فقد مهّد الشاعر بهذا الشطر الذي يقوم على فعل «إيجابي» تجاه العالم ضمنيًا لمفاجأة «سلبية»، تقوم على خداع الذات في نظرتها إلى الآخر، فيحسب المرء العدو صديقًا ولا يعود قادراً على التمييز بينهما. ولكننا يمكن أن نرى في هذا الشطر الأول نفسه تمهيداً للشطر الأخير من البيت التاسع «ومن لا يكرمْ نفسه لا يُكَرَّمِ» الذي يتميز صياغةً كذلك بأنه الحالة الوحيدة في الأبيات التسعة التي تحوي نفيًا في فعل الشرط وجوابه من الجنس نفسه؛ أي بـ«لا»، وكذلك باستخدام الفعل نفسه؛ أي «أكرم» في فعل الشرط وجوابه، وهو الحالة الوحيدة كذلك التي يتوجه فيها الفعل إلى «النفس» في مقابل الشطر الأول من البيت نفسه الذي يتوجه فيه الشاعر إلى «الآخر». فحركة الذات فيما عدا الشطر الأخير تتجه إلى الآخرين حمايةً للنفس منهم، أما الشطر الأخير فتتوجه الذات فيه إلى نفسها إيجابيًا في مقابل التوجه «السلبي» المسيطر على الأبيات الثمانية الأولى. فيمكن إذن أن

[٨١] الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص١٢٦.

www.mtenback.com

نتصور هذه الحركة للذات من الخارج إلى الداخل، من الهامش /الآخر إلى المركز/ الذات. ونستطيع أن نتصور أن الشاعر تأتى إلى القول في البيت الثامن بأن السبيل الوحيد للحياة هو الانطلاق من الذات /المركز إلى الآخر/ الهامش. وليس معنى هذا أن الهامش ذا قيمة «هامشية» ولكن المقصود أن «الهامش» المحيط بالمركز لن يصلح إلا إذا كان المركز صحيحًا. عندئذٍ تصبح العلاقة «طبيعية» بين المركز والهامش، بين الذات والآخر.

وقد أتى الشاعر في البيت الذي يلي هذه الأبيات التسعة بما يؤكد هذا البناء الاجتماعي للقيم التي استندت في مركزها على «إكرام النفس»، فكأنه أراد تأكيد أهمية أن يكون سلوك الإنسان منطلقًا من الداخل عن قناعة وإيمان وتصميم وليس على سبيل التظاهر. وذلك في قوله[٨٢]:

وَمَهْمَا تَكُنْ عند امْرِئٍ مِن خَلِيْقَةٍ وَإِنْ خَالَهَا تَخْفَى عَلى النَّاسِ تُعْلَمِ

وقد فطن الزوزني إلى هذا المعنى الأخير فقال: «إن الأخلاق لا تخفى والتخلق لا يبقى»[٨٣] وقد أفرد زهير الأبيات الأربعة التالية لهذا البيت، وهي آخر أبيات المعلقة، لـ«تحرير» هذا المعنى الاجتماعي للقيم الذي يرتكز على «كلام» المرء و«لسان الفتى»، و«سفاه الشيخ»، و«حلم الفتى» بعد السفاهة، ليختم المعلقة بهذا البيت الذي يبدو مفاجئًا في بنيته النحوية بالمقارنة بما قبله؛ يقول زهير[٨٤]:

سَأَلْنَا فَأَعْطَيْتُمْ وَعُدْنَا فَعُدْتُمُ وَمَنْ أَكْثَرَ التَّسْآلَ يَوْمًا سَيُحْرَمِ

---

[٨٢] الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص١٢٧.

[٨٣] المصدر السابق نفسه.

[٨٤] المصدر السابق، ص١٢٨.

www.mtenback.com

ففي هذا البيت الأخير يعود زهير إلى مخاطبة «الأحلاف» التي بدأت في البيت الخامس والعشرين من المعلقة في قوله[٨٥]:

أَلاَ أُبْلِغِ الأَحْـــلاَفَ عَنِّـــي رِسَـــالَةً وَذُبْيَانَ هَلْ أَقْسَمْـــتُمُ كُـــلَّ مُقْسَـــمِ

ثم اختفت على نحو مباشر بعد البيت الثاني والثلاثين عن مضار الحرب[٨٦]:

فَتَغْلُلْ لَكُـــمْ مَـــا لا تغِـــلُّ لأَهْلِهَـــا قُرًى بِالعِرَاقِ مِـــنْ قَفِـــيْزٍ وَدِرْهَـــمِ

وقد ظلت مخاطبة الأحلاف مضمرة في بقية الأبيات لتعود في آخر بيت مـــن المعلقة «سألنا...» فالإطار الاجتماعي كان يشكّل خلفية الصورة طوال الوقـــت في عقل الشاعر وإن كان «ضمير» الفرد وذاته هما المركز في هذا الإطار، على نحو مـــا رأينا في بيت «إكرام النفس». ولذلك قد لا نفاجأ إذا رأينا في آخر شطر من آخر بيت في المعلقة بعودة أسلوب الشرط (وَمَنْ + فعل شرط + جواب شرط)، ولكن في ظـــل مفاجأة أخرى، تتمثل في استخدام الفعل (سيحرم) في المستقبل في مقـــابل الفعـــل (لم يكرِّم) في بيت «إكرام النفس»، في زمن الماضي. ففي هذه الحالة الأخيرة يمثل الفعـــل الماضي أهمية أن تكون القيمة الأخلاقية ثابتة في النفس منذ النشأة الأولى، في حين يمثل الفعل المستقبل في آخر بيت من المعلقة النتيجة المتوقعة لمن يسيء اســـتخدام «كـــرم» الآخرين، أو، ضمنيًا، لمن يزعم أنه كريم النفس وليس بكريم.

ونستطيع أن نعمّق فكرتنا عن أخلاقية إكرام النفس في الشعر الجاهلي والمخضرم من خلال أمثلة أخرى، تتصل بالمستويين الفردي والجمعي على الســـواء؛ وذلـــك أن الشاعر في الحالتين يتكلم باسم الفرد والجماعة، أي بصوته وبضمير الجماعة، في الوقت نفسه، مستبطنًا ذاته ومنعكسًا عليها من جهة، ومعبرًا عن جماعته التي ينتمي إليها مـــن جهة أخرى.

---

[٨٥] الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص١١٤.

[٨٦] المصدر السابق، ص١١٨.

www.mtenback.com

ففي المستوى الأول نقرأ قول عنترة[٨٧]:

وَنُبِّئْتُ عَمْرًا غَيْرَ شَاكِرِ نِعْمَتِي ... والكُفْرُ مَخْبَثَةٌ لِنَفْسِ المُنْعِمِ

فـ«كفران النعمة ينفّر نفس المنعِم عن الإنعام»[٨٨]، على حد تعبير الزوزني، مما يعني أن رد فعل الآخر السلبي تجاه الحركة الإيجابية للنفس كفيلة بأن تنفّرها من أن تعاود فعلها الكريم. ويرى الشاعر الجاهلي أن نفسه تبرأ من سقمها من خلال الاستجابة لمساعدة الآخرين؛ يقول عنترة[٨٩]:

وَلَقَدْ شَفَى نَفْسِي وَأَبْرَأَ سَقْمَهَا ... قِيْلُ الفَوَارِسِ: وَيْكَ عَنْتَرَ أَقْبِلِ

وعلى المستوى الفردي نفسه نقرأ للشنفرى قوله[٩٠]:

وَإِنِّي لَحُلْوٌ إِنْ أُرِيْدَتْ حَلاَوَتِي ... وَمُرٌّ إِذَا نَفْسُ العَزُوفِ اسْتَمَرَّتِ

أَبِيٌّ لِمَا يَأْبَى، سَرِيْعٌ مَبَاءَتِي ... إِلى كُلِّ نَفْسٍ، تَنْتَحِي فِي مَسَرَّتِي

ويذكر التبريزي في شرح البيت: «يقول الشاعر: أنا سهل لمن سامحني، ومر عند الخلاف عليَّ»[٩١]. فهنا يحصر الشنفرى العلاقة بين سهولة نفسه وعزوفها بسهولة كل نفس أخرى تقصد إلى ما يسر نفسه. فالعلاقة بين الذات والآخر هي علاقة بين نفس ونفس.

---

[٨٧] الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص٢١٦.

[٨٨] المصدر السابق نفسه.

[٨٩] عنترة بن شداد، ديوانه، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، الرياض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، (١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص٢١٧، هامش١١.

[٩٠] التبريزي: شرح اختيارات المفضل، ج١، ص٥٣١.

[٩١] المصدر السابق نفسه.

www.mtenback.com

ففي هذه الأمثلة وغيرها نرى وضوحًا حاسمًا في النظرة الجاهلية إلى إكرام النفس والمحافظة عليها من منطلق الشخصية الفردية. ولعلنا نلاحظ هنا أن هـــذا الوضـــوح الحاسم يحتاج إلى بذل المرء جهدًا زائدًا عاليًا في سبيل التغلب على نزوات النفس التي قد تبعد بها عن دائرة الإكرام لنفسها أو لغيرها. وقد يكون سبب هذه الحاجة نابعًا من منطق الحياة على شفا السيف في المجتمع العربي قبل الإسلام. ولكننا مع ذلك نلاحـظ في الأمثلة الشعرية نفسها نسبة عالية من القلق الفردي، نابعة من تبني الشعراء ضمـــير الجماعة وصدورهم عنه في المقام الأول. ومن هنا نقابل بعض الأمثلة الأخرى التي تشير إلى بذل بعض الجهد للوصول بالنفس إلى التوازن الأخلاقي السلوكي؛ يقول زهير بـــن أبي سلمى[٩٢]:

وَصَبْرِي حِيْنَ جَدَّ الأَمْـــرُ، نَفْسِـــيْ إِذَا مَـــا أُرْعِـــدَتْ رِئَـــةُ الجَبَـــانِ

وَكَفِّيْ عَنْ أَذَى الجِـــيْرانِ نَفْسِـــي وَإِعْلاَنِـــي، لِمَـــنْ يَبْغِـــيْ عَلاَنِـــي

فثمة جهد واضح في هذين البيتين لإلزام النفس الصبر وقت الشـــدة، وكـــفّ الأذى عن الجيران، ولكن مع القدرة على الرد على من يبغي بما يردعه ويوقفـــه عنـــد حده. وفي السياق نفسه نقرأ لعروة بن الورد[٩٣]:

فَـــإِنِّي لَمُسْـــتَافُ البِـــلاَدِ بِسُـــرْبَةٍ فَمُبْلِغُ نَفْسِي عُذْرَهَـــا، أَوْ مُطَـــوِّفُ

ويقول عروة من قصيدة أخرى، مستخدمًا الصيغة نفسها[٩٤]:

وَإِنِّـــي لَمُسْـــتَافُ البِـــلاَدِ بِسُـــرْبَةٍ وَمُبْلِغُ نَفْسٍ عُذْرَهَـــا مِثْـــلُ مُنْجِـــحِ

---

[٩٢] زهير بن أبي سلمى، ديوانه، ص٢٥٥.

[٩٣] عروة بن الورد والسموءل، ديواناهما، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، (١٤٠٠هـــ/١٩٨٠م)، ص٥٢. والسربة: جماعة الخيل ما بين العشرين إلى الثلاثين.

[٩٤] المصدر السابق، ص٢٣.

www.mtenback.com

فإبلاغ النفس عذرها هو مبلغ طموح الشاعر الجاهلي، ولكن قد يكلفه ذلك غزو البلاد، أو السياحة فيها، التي قد تعني الوقوع في خدعة الاغتراب فيحسب المرء عدوًا صديقه، على حد تعبير زهير في أبياته الأولى التي حللناها سابقًا.

وقد يؤدي طول العمر والتجربة إلى إجبار النفس ألا تتبع أهواءها؛ فنقرأ عند امرئ القيس قوله[٩٥]:

وَرَاجَعْتُ حِلْمِي وَاكْتَهَلْتُ وَثَابَ لِيْ فُؤَادِي وَذُدْتُ النَّفْسَ عَنْ تَبَعِ الهَوى

فهنا يعبر عن مراجعة النفس التي ترد إلى المرء قلبه، مستخدمًا أفعال المراجعة والاكتهال والذود بضمير المتكلم، لتكون النتيجة في فعل «ثاب» بضمير الفؤاد، ويكون الجهد المضاعف من المراجعة وذود النفس عن اتباع الهوى، والتحقق من الاكتهال مكافئًا لعودة الفؤاد التي قد تكون أقرب إلى مفهوم التوبة الإسلامي فيما بعد. ولكننا نرى في بيت طرفة بن العبد[٩٦]:

كَرِيْمٌ يُرَوِّي نَفْسَهُ فِي حَيَاتِهِ سَتَعْلَمُ إِنْ مِتْنَا غَدًا أَيُّنَا الصَّدِي

مراجعة للنفس قبل الاكتهال وسبقًا إلى التمتع بالحياة، دون أن يكون في هذا التمتع بالضرورة خروجًا على الأخلاق المقررة بين الجماعة، بل إن طرفة، حسب شرح الزوزني للبيت، يوجه إلى عاذله القول؛ «يريد أنه يموت ريان وعاذله يموت عطشان»[٩٧] نلاحظ أنّ من الخصال التي يدل بها طرفة بن العبد على عاذله، في الأبيات السابقة على البيت المذكور أعلاه، إسراعه إلى نجدة من يحتاج إليه من الخائفين، فليس ثمة من الموت إذا ما أعان المرء غيره على خوفه وحاجته على السواء. فكأن تروية الإنسان نفسه، بمعنى إكرامه نفسه، لا تكتمل إلا بإكرام الآخرين المحتاجين إلى العون والمساعدة.

---

[٩٥] امرؤ القيس: ديوانه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٤، دار المعارف، (١٩٨٤م)، ص٣٣٠.

[٩٦] الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص٨٩.

[٩٧] المصدر السابق نفسه.

www.mtenback.com

وإذا خرجنا من هذا المستوى الفردي في رؤية إكرام النفس في الشعر الجاهلي إلى مستوى الرؤية الجماعية رأينا أن المحافظة على النفس وإكرامها يكاد ينحسر في بذل المال لاتقاء الذم؛ قال المرقش الأكبر[٩٨]:

أَمْوَالُنَا نَقِيَ النُّفُوسَ بِهَا ... مِنْ كُلِّ مَا يُدْنِي إِلَيْهَا الذَّمّ

ومن هنا كذلك كان قول زهير[٩٩]:

طَابَتْ نُفُوسُهُمُ عن حَقِّ خَصْمِهِمُ ... مَخَافَةَ الشَّرِ، فَارْتَدُّوا لِمَا تَرَكُوا

أي رجعوا إلى الحق الذي تخلوا عنه درءًا للشر الذي تهددهم من جهة خصومهم، وحفظًا لأنفسهم من جهة أخرى. وعبارة الأعلم: «لما أوذوا بالهجاء دفعوا الحق إلى صاحبه وارتدوا إلى إعطاء ما كانوا تركوه (أي تركوا إعطاءه) ومنعوه من الحق مخافة من الشر وإبقاء على أعراضهم»[١٠٠]. ففي بيت المرقش تبذل الأموال وقاية للنفوس من كل ذم، وفي بيت زهير إدراك لقيمة بذل الأموال، بعد تجربة منعها دون أصحابها، في وقاية الأعراض وحفظ الأنفس.

في الشعر المخضرم:

وترتفع درجة بذل الجهد في سبيل إكرام النفس والمحافظة عليها كلما اقترب الشعر العربي من الإسلام سواء أكان من منظور الشاعر الفردي أم من منظوره الجمعي؛ فنقرأ لأبي ذؤيب الهذلي الشاعر المخضرم بيته المعروف، الذي قال عنه الأصمعي: «هذا أبدع بيت قالته العرب»[١٠١]؛ قال:

---

[٩٨] التبريزي: شرح اختيارات المفضل، ج٢، ص١٠٦٧.

[٩٩] زهير بن أبي سلمى: ديوانه، ص١٤٦.

[١٠٠] المصدر السابق نفسه.

[١٠١] المفضل الضبي، المفضل بن محمد بن يعلى بن عامر: المفضليات، تحقيق: وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، مصر، دار المعارف، (١٩٦٤م)، ص٤٢٢.

www.mtenback.com

وَالنَّفْسُ رَاغِبَةٌ إِذَا رَغَّبْتَهَا وَإِذَا تُرَدُّ إِلَى قَلِيلٍ تَقْنَعُ[١٠٢]

والمعنى، عند التبريزي، «أن رغبة النفس في الأمور بحسب بسطك لها، وتسويغك إياها،فإذا قدعتها [أي كففتها] دون ما تشتهيه قنعت»[١٠٣]. فالنفس هنا أشبه بالطفل الذي يطاوعك إذا أغريته على فعل شيء، ولا يكفُّ عن طلبه إلا إذا كففته. ويستوي الأمر هنا في سياق علاقة الإنسان الراشد بنفسه وفي سياق حزن الإنسان نفسه على أطفاله الذين تخطفهم الموت، كما نعرف من عينية أبي ذؤيب المتصبرة.

ويمكننا أن ننظر في نص أطول لأبي ذؤيب، يلخص لنا هذا التطور الملحوظ في النظرة إلى النفس في الحقبة المخضرمة؛ قال[١٠٤]:

أُحَاذِرُ يَوْمًا أَنْ تَبِينَ قَرِينَتِي وَيُسْلِمَهَا جِيرَانُهَا وَنَصِيرُهَا
رَعَى خَالِدٌ سِرِّي لَيَالِيَ نَفْسُهُ تَوَالَى عَلَى قَصْدِ السَّبِيلِ أُمُورُهَا
فَلَمَّا تَرَامَاهُ الشَّبَابُ وَغَيُّهُ وَفِي النَّفْسِ مِنْهُ فِتْنَةٌ وَفُجُورُهَا
لَوَى رَأْسَهُ عَنِّي وَمَالَ بِوُدِّهِ أَغَانِيجُ خَوْدٌ كَانَ قِدْمًا يَزُورُهَا
تَعَلَّقَهُ منها دَلالٌ ومُقْلَةٌ تظَلُّ لأَصْحَابِ الشَّقَاءِ تُدِيرُهَا

---

[١٠٢] التبريزي: شرح اختيارات المفضل، ج٣، ص١٦٩٣.

[١٠٣] المرجع السابق نفسه.

[١٠٤] ديوان الهذليين، القسم الأول، شعر أبي ذؤيب وساعدة بن جؤية، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، (١٣٦٤هـ/١٩٤٥م)، ص١٥٥-١٥٦. وقد ورد في هامش رقم ٣ تعليقًا على البيت الأول: «عبارة السكري: القرينة في هذا الموضع النفس، وفي غير هذا الموضع الصاحبة، أي أحاف الموت أي أحاذر الموت فيبقى عليَّ إثمه وعاره»، وذلك تعليقًا على الشرح في المتن بأن «القرينة في هذا الموضع: الصاحبة».

www.mtenback.com

وما يَحْفَظُ المَكْتومَ من سِـرِّ أَهْلِـهِ ... إذا عُـقَدُ الأَسْرَارِ ضَـاعَ كَبِيْرُهَـا
من القَوْمِ إلاَّ ذُو عَـفَافٍ يُـعِيْنُه ... عَلى ذَاكَ مِنْهُ صِدْقُ نَفْسٍ وَخَيْرُهَـا
فَـإِنَّ حَرَامًـا أَنْ أَخُـونَ أَمَانَـةً ... وَآمُنَ نَفْسًا لَيْسَ عِنْـدِي ضَمِيْرُهَـا
فَنَفْسَكَ فَاحْفَظْهَا وَلا تُفْشِ لِلْعِـدَى ... من السِّرِ مَا يُطْوَى عَلَيْـهِ ضَمِيْرُهَـا
مَتى ما تَشَأْ أَحْمِلْكَ والرَّأْسُ مَـائِلٌ ... عَلى صَعْبَةٍ حَرْفٍ وَشِيْكٌ طَمُورُهَـا
وَمَا أَنْـفُـسُ الفِتْـيَانِ إلاَّ قَرَائِـنٌ ... تَبِيْـنُ وَيَبْقَـى هَـامُهَا وَقُبُورُهَـا

ونلاحظ في هذا النص لأبي ذؤيب ارتفاع حدة الوعي بأهمية حفظ النفس وما تنطوي عليه من أسرار، ويتجلى ذلك في تكرار مفردة النفس سواء بلفظها أو بلفظ «قرينة» في البيتين الأول والأخير. والنفس هنا نفسان بالإضافة إلى كونها قرينة: نفس الشاعر المتكلم في موقف عتاب لصديقه خالد، بادئًا بنفسه/القرينة التي يحاذر أن تبين، أي تموت على يد هذا الصديق، قبل أن يصفو الجو بينه وبين صديقه، ويزول سوء الفهم بينهما، فيبقى عليه إثم الصديق وعاره لأنه قد يقتله ظلمًا. ويحكي أبو ذؤيب قصة الصداقة التي قامت على حفظ سر النفس بين الأصدقاء، فلما لجَّ الشبابُ بصاحبه وصاحبه في ذلك فتنة للنفس وفجور مال بوده عن صديقه. ولا يقدر على حفظ سر النفس/سر الأهل إلا ذو عفاف، يعينه على ذاك صدق نفس وخيرها. فهذه إذن هي القوة النفسية التي يلزم وجودها لدى من يلزم نفسه بالتفرقة بين الحلال والحرام، بين الوفاء والخيانة. ولكن تحريم «خيانة الأمانة» يقابلها كذلك، في الوقت نفسه، الحذر من التسليم لنفس صديق لا يكون كذلك مطلعًا على ما يخفيه صديقه في ضمير نفسه. من هنا تأتي كذلك أهمية خلوص الشاعر إلى توجيه النصح لصديقه بحفظ نفسه، وعدم إفشاء سره، وما تخفيه نفسه، للأعداء. وقد يكون بين البيت قبل الأخير وما قبله بعض التناقض؛ فالنصيحة بحفظ النفس تبدو بعيدة على استعداد الشاعر أن يحمل

www.mtenback.com

صديقه على أمر صعب شاق. وحل هذا الإشكال يأتي من جانبين: الأول؛ أن بيت النصيحة فيه إيطاء مع البيت الذي قبله «فإن حرامًا.. البيت»؛ «وقد وردا في شرح السكري مفصولاً بينهما بعدة أبيات» على حد تعبير الشارح في نسخة دار الكتب[١٠٥] وأما الجانب الآخر فيمكن تأويله من خلال طبيعة العلاقة بين الصديقين المخلصين التي يمكن أن تلجئ الصديق إلى الحمل على صديقه من أجل الوفاء بواجب الصداقة. فهذا من قبيل «صدق النفس»، وعدم خيانة الأمانة. وقد يؤكد هذا التأويل البيتان الأول والأخير اللذان وردت فيهما النفس بلفظ القرينة. وقد عرضنا للبيت الأول أعلاه، وأما البيت الأخير فيقول فيه الشاعر، حسب الشارح: «إني أكره أن أبقي على نفسي، وإنما هي قرينة تذهب كما تذهب القرائن، وتبقى هامها وقبورها»[١٠٦] وقد نقبل هذا الشرح، ولكننا، في ضوء كون أحد معاني «الهامة» النفس في بعض اعتقادات العرب قبل الإسلام[١٠٧]، وفي ضوء تفسيرنا للبيت الأول، وأخيرا في ضوء استخدام صيغة الجمع في البيت الأخير للأنفس والفتيان والقرائن، نستطيع أن نقول إن النفس هنا قرينة للمرء صاحبها، كما أن القرين/الصديق يكون بمثابة النفس للمرء، أو، على أقل تقدير، مرآة لنفس صديقه.

وقد أجابه خالد بقوله[١٠٨]:

أَلَمْ تَنْتَقِذْهَا مِن عُوَيمِ بنِ مَالكٍ ... وَأَنْتَ صَفِيٌّ نَفْسِهِ وَسَجِيرُها

فَلا تَجْزَعَنْ من سُنَّةٍ أَنْتَ سِرْتَها ... فَأَولُ رَاضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيرُها

---

[١٠٥] الهذليين: ديوانهم، القسم الأول، الهامش رقم ١، ص١٥٦.

[١٠٦] المصدر السابق نفسه.

[١٠٧] انظر: التبريزي: شرح اختيارات المفضل، ج٢، ص٧٤٩، في بيت لذي الإصبع العدواني:

يَا عَمْرُو، إلاَّ تَدَعْ شَتْمِي، وَمَنْقَصَتِي ... أَضْرِبكَ حَيْثُ تَقُوْلُ الهَامَةُ: اسْقُوْنِي

[١٠٨] الأصفهاني، أبو الفرج: الأغاني، دار الثقافة، بيروت، ط٤، (١٣٩٨هـ)، ج٦، ص٢٦١

www.mtenback.com

فَلَمْ يُغنِ عَنْهُ خَدْعُهُ يَـــومَ أَزْمَعَـــتْ صَرِيمَتَهَـــا والنَّفْـــسُ مُـــرٌّ ضَمِيرُهَـــا

ما يعنينا ملاحظته هنا أن ردَّ خالد اشتمل كذلك على عبارات مثـــل «صفـــي النفس وخيرها»، و«النفس مرٌّ ضميرها»، وهو ما يعني أن الشعراء المخضرمين شـــرعوا في استخدام مفردة النفس والقرينة على نحو متزايد في تلك الحقبة التي كـــان القـــرآن الكريم قد بدأ فيها يلفت النظر إلى أهمية التأمل في النفس والنظر فيها. ونســـتطيع أن ندلل على ما نقول إذا أدركنا أن لفظة «قرينة» بمعنى النفس جاءت مرة واحـــدة في المفضليات جميعها، ومعظم قصائدها جاهلية، ولكن في قصيدة لربيعة بن مقروم الضـــبي وهو شاعر مخضرم، عاش في الإسلام دهرًا[١٠٩] كما جاءت مفردة «قـــرون» بـــالمعنى نفسه مرة واحدة كذلك في المفضليات أيضًا، ولكن للمثقب العبـــدي وهـــو شـــاعر جاهلي، لم يدرك الإسلام[١١٠] ولكن يمكن ملاحظة أن مفردة «القِرْن»، وهـــي مـــن الجذر اللغوي نفسه، جاءت كذلك مرة واحدة في المجموعة نفسها في قصيدة لعلقمـــة بن عبدة الشاعر الجاهلي، بمعنى «الذي يقاومك في بطش، أو علـــم، أو غـــيره»[١١١] ويؤكد هذا المعنى الجاهلي، على ندرته، ما تطور إليه معنى القرن/الصديق إلى معنـــى القرينة/النفس عند أبي ذؤيب.

وقبل أن ننتقل إلى الشعر العربي بعد الإسلام وبعد الحقبة المخضرمة، نقرأ هذين البيتين لسويد بن أبي كاهل اليشكري، يصف قومه بأنهم[١١٢]:

لاَ يَخَـــافُ الغَـــدْرَ مَـــنْ جَـــاوَرَهُمْ أَبَـــدًا مِنْهُـــمْ، وَلا يَخْشَـــى الْطَبَـــعْ

وَمَسَـــامِيحٌ بِمَـــا ضُـــنَّ بِـــهِ حَاسِرُوا الأَنْفُسِ عَنْ سُـــوْءِ الطَّمَـــعْ

---

[١٠٩] التبريزي: شرح اختيارات المفضل، ج٣، ص١٥٣٠.

[١١٠] المصدر السابق، ج٣، ص١٢٥٣..

[١١١] المصدر السابق، ج٣، ص١٦٢٤.

[١١٢] المصدر السابق، ج٢، ص٨٨٧-٨٨٨.

www.mtenback.com

و«الطَّبع» أي ما يعابون به، وأصله تلطخ العرض. و«حاسروا الأنفس» أي كاشفوها، ومبعدوها عن الطمع. فهنا لا يكتفي الشاعر المخضرم بتقرير حقيقة بذل المال لاتقاء الذم، أو خوف القوم من الهجاء نتيجة أخذهم ما ليس لهم، بل يزيد على ذلك بأن قومه ليس فيهم ما يعيبهم، وأنهم يجهدون في إبعاد أنفسهم عن الطمع فيما يمكن أن يعيبهم، ويجودون بما يجدون إذا ضن غيرهم بما يملك. وفي مثال سويد نرى البعد الأخلاقي الجمعي لبذل الجهد في سبيل تخليص النفس مما يلحق بها. والملمح الدقيق هنا أن أصل «الطَّبع» يلحق صاحبه ويلطخه، ولكنه، في البيت الأول، ينفي مع صفة الغدر عن أن يلحق أثره بالجيران؛ أي كأنّ تلطُخ عرض المرء هو الذي يمكن أن ينتقل إلى جيرانه، فإذا انتفى من نفسه انتفت إمكانية انتقاله إلى جيرانه. من هنا يمكن للسماحة أن تأخذ طريقها إلى النفس الخالصة من الغدر والعيب، لأنها تناظر القدرة على «حسر» النفس عن سوء الطمع الذي قد يلحقها في لحظة ضعف.

يذكر صاحب المستطرف قول بعض الحكماء: «أصل المحاسن كلها الكرم، وأصل الكرم نزاهة النفس عن الحرام، وسخاؤها بما تملك على الخاص والعام، وجميع خصال الخير من فروعه»[113] وهو قول يذكرنا ببعض أبيات أبي ذؤيب الهذلي السابقة من حيث ربطه بين نزاهة النفس بتجنبها خيانة الأمانة لأن ذلك حرام، و عدم الاطمئنان إلى النفس التي لا يكون مطلعًا على ما تخفيه. فمعنى إكرام النفس في هذا السياق يكمن في تنزيه النفس عن الحرام بإكرام الآخرين، خاصتهم وعامتهم، وأولهم نفس صاحب الكرم.

---

[113] الأبشيهي، شهاب الدين أبو الفتح محمد: المستطرف في كل فن مستظرف، عني بتحقيقه إبراهيم صالح، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، (١٩٩٩م)، مج١، ص٤٨٢.

www.mtenback.com

في الشعر بعد الإسلام:

فكيف تناول الشعراء بعد الإسلام فكرة إكرام النفس؟ لقد عرضنا لبعض ملامح التناول الإسلامي للفكرة نفسها، ولاحظنا ارتفاع درجة الوعي بالفكرة قبيل الإسلام عند الشعراء المخضرمين. وقد زادت درجة الاهتمام بالنفس على وجه العموم في الشعر بعد الإسلام، بالإضافة إلى اهتمام مفكري الإسلام بالموضوع نفسه، كما يمكن أن نلاحظ تركيزاً أكبر في هذه الحقبة على التأمل في النفس والتضحية بها عند شعراء بعينهم، مثل مجنون ليلى والفرزدق وبعض شعراء الخوارج، على وجه الخصوص. وقد حصرنا أمثلتنا التي سوف نوردها بعد قليل في تلك التي تجمع بين النفس والكرم من أجل تتبع ملامح فكرة إكرام النفس فيها.

يعزي المجنون نفسه الكريمة على الرغم مما بها؛ فيقول[١١٤]:

وَعَزَّيْتُ نَفْسًا عَنْ هَوَاكِ كَرِيْمَةً ... عَلَى مَا بِهَا مِنْ لَوْعَةٍ وَغَلِيْلِ

فالنفس الكريمة هي التي يمكن لصاحبها أن يعزيها ويصبّرها على ما بها من لوعة الحب وغليل الشوق، أو رغم اللوعة وهذا الغليل. ومن الوجه نفسه تشتاق نفس المجنون إلى أهله الكرام؛ يقول[١١٥]:

إِلَى أَهْلِي الْكِرَامِ تُشَاقُ نَفْسِي ... فَهَلْ يَوْمًا إِلَى وَطَنِي أُرِيْعُ

فنلاحظ ما لاحظه القدماء من يونان وعرب، من أن الإنسان مدني بطبعه؛ إذ لا يمارس الإنسان قدراته النفسية إلا وسط جماعة ينتمي إليها، ويشعر بمعاني الحياة الأخلاقية التي نشأت عليها نفسه من ناحية، وعوّد نفسه عليها من ناحية أخرى. فالنفس الكريمة في البيت الأول تشتاق إلى الأهل الكرام في البيت الآخر.

---

[١١٤] مجنون ليلى، قيس بن الملوح: ديوانه، جمع وتحقيق وشرح عبد الستار أحمد فراج مصر، دار مصر للطباعة ومكتبة مصر، (د.ت)، ص١٨٣.

[١١٥] المصدر السابق، ص١٥٣.

www.mtenback.com

أما ذو الرمة فيربط بين حديثه إلى نفسه وكونه كريمًا؛ يقول[١١٦]:

أَقُوْلُ لِنَفْسِي كُلَّمَا خِفْتُ هَفْوَةً ... مِنْ القَلْبِ فِي آثَارِ مَيٍّ، فَأُكْثِرُ

أَلاَ إِنَّمَا مَيٌّ فَصَبْرًا بَلِيَّةً ... وَقَدْ يُبْتَلَى المَرْءُ الكَرِيْمُ فَيَصْبِرُ

و«في آثار مي: في اتباع نفسي مَيًّا»[١١٧] وثمة رواية للبيت الثاني: «وقد يبتلى الحر [ومعناه الكريم كما مرَّ ذكره سابقًا]»[١١٨]. يبدأ هنا حديث النفس يأخذ عمقًا جديدًا في الشعر العربي، أو لنقل إنه يعطي الشعر العربي عمقًا جديدًا نحو تطور الوعي الكتابي فيه؛ أي ذلك الوعي الذي يعكس درجة متميزة من التأمل في النفس وجعلها موضوع التأمل في الوقت نفسه. وهكذا يمكن أن نلاحظ في الأمثلة الثلاثة السابقة من المجنون وذي الرمة، وهما من عشاق العرب، أن النفس موصوفة بأنها كريمة ولكنها في حاجة إلى عزاء، أو هي في حاجة إلى أهلها الكرام لتستمد منهم زادًا للحياة، يمكن أن يتمثل في صفة الكرم نفسها، أو تكون حرة كريمة ولكن في حالة ابتلاء فلا تستطيع إلا الصبر. فكرم النفس في كل الحالات عنصر فعال في حركتها الأخلاقية أو النفسية؛ إذ يعينها على أداء ما تهفو إليه أو يصبرها على ما تلاقيه من خفقان القلب وهفواته.

وينبغي هنا أن نشير إلى أن مفكري الإسلام وخصوصًا في القرن الرابع الهجري التفتوا في إشارات دالة، مهد لها القرآن الكريم في بعض آياته التي لا تخفى على أحد، إلى ضرورة الاجتماع لتحقيق التعاون بين البشر؛ أي وعيهم بأهمية كون الإنسان مدنيًا بالطبع حتى يتمكن من ممارسة قدراته الأخلاقية، ويختبرها في سياق اجتماعي

---

[١١٦] ذو الرمة، غيلان بن عقبة العدويّ: ديوانه، شرح الإمام أبي نصر أحمد بن حاتم الباهلي، رواية الإمام أبي العباس ثعلب، حققه وقدم له وعلق عليه عبد القدوس أبو صالح، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، ج٢، ص٦١٨-٦١٩.

[١١٧] المصدر السابق، ج٢، ص٦١٨.

[١١٨] المصدر السابق، ج٢، ص٦١٩، هامش ١.

www.mtenback.com

حضري. فنجد مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق يذكر أنه: «لما كانت هذه الخيرات الإنسانية كثيرة وملكاتها التي في النفس كثيرة، و لم يكن في طاقة الإنسان الواحد القيام بجميعها، وجب أن يقوم بجميعها جماعة كثيرة منهم. ولذلك وجب أن تكون أشخاص الناس كثيرة، وأن يجتمعوا في زمان واحد على تحصيل هذه السعادات المشتركة، ليكمل كل منهم بمعاونة الباقين له، فتكون الخيرات مشتركة والسعادة فوضى بينهم، فيتوزعوها ويقوم كل واحد بجزء منها ويتم للجميع، بمعاونة الجميع، الكمال الإنسي، وتحصل لهم السعادات الثلاث التي شرحناها في كتاب الترتيب، ولأجل ذلك وجب أن يحب الناس بعضهم بعضًا، لأن كل واحد يرى كمال نفسه عند الآخر، ولولا ذلك ما تمت لهذا سعادة، فيكون إذن كل واحد لمنزلة عضو من أعضاء البدن، وقوام الإنسان بتمام أعضاء بدنه»[١١٩].

فهذا الوعي الفلسفي والمنطقي لأن يرى كل واحد كمال نفسه عند الآخر هو ما ألمح إليه أبو ذؤيب الهذلي وسويد بن أبي كاهل اليشكري من المخضرمين، وأفادت به مفردات «القرينة»، و«القرون»، و«القِرن»، في الاستخدامين الجاهلي والمخضرم على ندرة، وأثبته القرآن الكريم والحديث الشريف، وهو كذلك ما ينشغل به بعض فلاسفة النفس المعاصرين في الغرب مثل بول ريكور[١٢٠] ولذلك فإن الموضوع قديم حديث، وإثارته جدٌّ مهمة لكل جيل. وقد رأينا أن إكرام النفس لا يتمُّ في الثقافة العربية والإسلامية إلا بإكرام الآخر، وأن إكرام الآخر هو إكرام للنفس.

---

[١١٩] مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد: تهذيب الأخلاق، حققه: قسطنطين زريق، بيروت، الجامعة الأمريكية، ومطبعة سليم، (١٩٦٦م)، ص١٤-١٥.

[١٢٠] انظر: Paul Ricoeur, Oneself as Another, trans. By Kathleen Blamey (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992). وترجمة عنوان الكتاب بالعربية هي: الأنا بوصفها الآخر، أو الواحد بوصفه آخر.

www.mtenback.com

وبعد أن يعرض مسكويه لقوى النفس الثلاث، والفضائل الرئيسة الأربع، وأضدادها من الرذائل، وأطرافها من الرذائل كذلك، يلخّص شكًّا ربما لحق طالب هذه الفضائل، وهو [أن الفضيلة لا تتمُّ إلا بالاجتماع]، «لهذا قال الحكماء: إن الإنسان مدني بالطبع أي هو محتاج إلى مدينة فيها خلق كثير لتتمّ له السعادة الإنسانية. فكل إنسان بالطبع وبالضرورة يحتاج إلى غيره، فهو لذلك مضطر إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة الجميلة ومحبتهم المحبة الصادقة لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته، وهو يفعل بهم مثل ذلك»[١٢١]. فمسكويه يلخص هذا الشك ليمحوه ويؤكد عدم الحكمة في وجوده، ومن هنا كذلك كان على الحكماء في كل عصر تأكيد هذه الحقيقة التي تمحو ما يلحق كل إنسان من شك في بعض الأحيان إذا خاب ظنه في صديق أو قريب أو حبيب أو جار أو زميل، ناهيك عما لا نعرفه ونضطر أن نعرفه حسب ظروف الحياة اليومية والعملية. بل لقد ذهب بعض الناس في أمثالهم الشعبية إلى أن الإنسان لا يقبل أن يعيش وحده ولو توفرت له كل أسباب السعادة، تأكيدًا لأهمية وجود الآخر بالنسبة للأنا، بل لأهمية أن يحب الآخرين ويعاشرهم العشرة الجميلة «لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته». كرامة لإنسان دون آخر معه على نحو من الأنحاء. وبهذا تتحقق بشرية الإنسان وتكمل ذاته، وربما يدرك عندها مدى نعمة الله عليه وإكرامه إياه أن جعله بشرًا سويًا، وغرز فيه الاستعداد الطبيعي للفضيلة، كما غرز فيه الاستعداد لاكتسابها بالممارسة والجهد والرغبة في الوصول إلى السعادة في نفسه عن طريق إسعاد غيره.

ومهما يكن من أمر، فعلى الإنسان أن يوازن بين حاجات نفسه وجسده في البحث عن الفضيلة والكمال دون تفريط في أحدهما على حساب الآخر. يقول مسكويه في رده على سؤال لأبي حيان التوحيدي في الهوامل والشوامل: «وأشرف جزأي الإنسان النفس التي هي معدن كل فضيلة، وبها وبعينها يرى الحق والباطل في

---

[١٢١] مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص٢٩.

www.mtenback.com

الاعتقاد، والخير والشر في الأفعال، والحسن والقبيح في الأخلاق، والصدق والكذب في الأقاويل»[١٢٢] وفي جواب مسألة أخرى في الموضوع نفسه يرى مسكويه أن الناظرين في أنفسهم بحسب الجزء الطبيعي، أي الجسد، قد انحطوا في جانب الطبيعة وجعلوا العقل آلة في تحصيل أسبابه وحاجاته، فاستبعدوا أشرف جزأيهم لصالح أخسهما كمن يستخدم الملك لعبده. وأما الناظرون بحسب الجزء العقلي فطمعوا أن ينفردوا بفضيلة العقل غير مشوب بنقص الطبيعة، فاضطروا لأجل ذلك إلى إهمال الجسد، فظلموا أنفسهم، وظلموا أبناء جنسهم لأن في ذلك خروجًا على المدنية. فالتوازن بين السعي الطبيعي والسعي العقلي هو المذهب الصحيح للإنسان الذي يحفظ على نفسه الاعتدال فيهما من غير إفراط ولا تفريط، وحينئذٍ يكون الإنسان كاملاً فاضلاً[١٢٣].

ويتصل بإكرام النفس ظلمها، كما أشرنا من قبل، ولهذا نرى أبا حيان التوحيدي يسأل، في السياق نفسه، مسكويه، الذي يؤكد معنى مدنية الإنسان وأهمية هذا المعنى في ممارسة النفس فضائلها، عن معنى قول الشاعر المتنبي[١٢٤]:

وَالظُّلْمُ من شيم النُّفُوسِ فَإِنْ تَجِدْ ذَا عِفَّةٍ فَلِعِلَّةٍ لاَ يَظْلِمُ

وقول بعض الوزراء: «أنا أتلذذ بالظلم»، كما يسأله عن حد الظلم ومنشئه، أهو من فعل الإنسان، أم هو من آثار الطبيعة؟ ويذهب مسكويه إلى أن قول الشاعر قول شعري لا يحتمل من النقد إلا ما يليق بصناعة الشعر؛ بمعنى أنّ ما يصحُّ من الشعر يقِلّ لو حملناه على تصحيح الفلسفة أو تنقيح المنطق، مما يظلم الشعر نفسه. فمسكويه يرى هنا أن بيت المتنبي من قبيل المبالغات أو مغالطات الشعراء، ومذاهبهم، وعاداتهم في

---

[١٢٢] التوحيدي، أبو حيان ومسكويه: الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين والسيد صقر، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (١٣٧٠هـ/١٩٥١م)، ص٢٧.

[١٢٣] المصدر السابق، ص٣٥-٣٦.

[١٢٤] المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين: ديوانه، شرحه: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، (١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، ج٤، ص٢٥٣.

www.mtenback.com

صناعتهم. أما الظلم في رأيه فيجري مجرى غيره من سائر الأفعال، فإن صدر عن هيئة نفسانية من غير فكر وروية سمي خلقًا، وكان صاحبه ظلومًا. فأما إذا ظهر الفعل بعد فكر ورؤية فليس عن خلق، مذمومًا كان أم معدومًا. فلا بدَّ من تكرار الفعل حتى تحدث منه هيئة نفسانية تصدر عنها الأفعال من بعد بلا روية، فتسمى تلك الهيئة: «خلقًا». فالأخلاق هيئات للنفوس تصدر عنها أفعالها بلا روية ولا فكر[١٢٥].

فإذن قد يظلم الإنسان نفسه أو غيره من غير فكر ولا روية، ويكون بهذا قد انحرف عن العدل والمساواة وبهما «تشيع المحبة بين الناس، وتأتلف نياتهم، وتعمُرُ مدنهم، وتتمُّ معاملتهم، وتقوم سننهم»[١٢٦] فالعدل أي المساواة يُعرف بما يُعْدَلُ عنه من الأمور وهي كثيرة بلا نهاية. «وعلى حسب القرب والبعد يكون ظهور القبح، وشناعة الظلم»[١٢٧] فالأصل في الحياة حتى تستقيم أمور الناس وتقوم أعرافهم هو العدل والمساواة. وإذا لم يتحقق هذا فإن ثمة ظلمًا يحول دونه. ولا شك أن المأساة الحقيقية هي أن يصبح الظلم «خلقًا». أما إذا حدث الظلم عن سابق تصميم فإن صاحبه يتكلفه ويختاره لغرض طارئ، يضر به نفسه كما يضر به غيره، لأن حال الجماعة لا تستقيم بوجوده.

ومن هنا يكون اختيار الوزير الذي يتلذذ بالظلم من الاختيارات المذمومة، التي إذا صارت طبيعة صارت شرورًا ورذائل تلحق النفوس مثل الشره والبخل والجبن، «سوى أن الظلم اختص بالمعاملة، وتُرِكَ به طلبُ الاعتذار والمساواة»[١٢٨]. ومن هنا كذلك اختص الظلم في استحقاق اسم الشر أكثر من أي رذيلة أخرى تلحق بالنفس،

---

[١٢٥] انظر: التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، ص٨٤-٨٦. ويروى بيت المتنبي «والظلم من شيم النفوس».

[١٢٦] المصدر السابق، ص ٨٤.

[١٢٧] المصدر السابق، ص ٨٥.

[١٢٨] المصدر السابق، ص٨٧.

www.mtenback.com

لأنها تتصل بالمعاملة التي هي نسبة بين البائع والمشتري تقوم على التكافؤ بينهما. فهاهنا تفرقة دقيقة بين أن يقوم المرء بظلم نفسه باختيار مذموم محدود بنفسه مثل الشره والبخل والجبن، وأن يقوم بظلم نفسه بأن يخل بنسبة تكافئه مع غيره من البشر في التعامل معهم. فالشره يشوه جسمه وصورته أمام الآخرين، وكذلك البخيل والجبان. أما الظالم فهو الذي يشوه الآخرين وهو يشوه نفسه بظلمه، لأن فعله يقع أثره على الآخرين ويحدث خللاً في البنيان الاجتماعي كله. فإكرام الإنسان نفسه وتزكيته إياها يكون بترك رذيلة الظلم اختياراً والحذر أن تصبح هيئة للنفس، تصدر عنها بلا روية ولا فكر، أي تصبح «خلقًا» لصاحبها، يعتاده، بعد أن كان يتلذذ به شأن كل لذة مختارة.

ويستطرد مسكويه إلى ما قد يعترض به أحد على كلامه بأن يقول: «فأما قولهم: لا يزال الناس بخير ما تفاوتوا، فإذا تساوَوْا هلكوا، فإنهم لم يذهبوا فيه إلى التفاوت في العدل الذي يساوي بينهم في التعايش، وإنما ذهبوا فيه إلى الأمور التي يتم بها التمدن والاجتماع. والتفاوت بالآحاد ههنا هو النظام للكل. وقيل: إن الإنسان مدني بالطبع، فإذا تساوى الناس في الاستغناء هلكت المدنية، وبطل الاجتماع. وقد تبين أن اختلاف الناس في الأعمال، وانفراد كل واحد منهم بعمل هو الذي يحدث نظام الكل، ويُتِمُّ المدنية»[١٢٩]. فالمدنية لا تقوم إلا على العدل، والعدل لا يقوم إلا على خلق إكرام الإنسان نفسه منفردًا بأن يخلص فيما يعمل مهما كان عمله قليلاً أو كثيرًا، عظيمًا أو بسيطًا. فعمل الإنسان يؤثر في حياة الآخرين، ويحفظ عليهم كرامتهم وإنسانيتهم. ومن هنا يأتي إكرام الآخرين بوصفهم صورة للنفس.

وربما كان من الطريف أن نعود إلى بيت المتنبي الأخير وتعليق مسكويه عليه. فقد أضاف مسكويه، بعد الكلام الذي لخصناه عنه، عبارة هي: «على أنّا لو ذهبنا

(١٢٩) التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، ص ٨٧.

www.mtenback.com

نحتجُّ له، ونخرِّج تأويله لوجدنا مذهبًا، وأصبنا مسلكا، ولكن هذه الأجوبة مبنية على تحقيقات مغالطة الشعراء، ومذاهبهم، وعاداتهم في صناعتهم»[١٣٠] فمسكويه يفرِّق في كلامه بين المعنى الشعري الذي لا يحتمل من النقد إلا قدر ما يليق بصناعة الشعر، والمعنى الأخلاقي الذي يقوم على المنطق والفلسفة. فـ«مغالطة» الشعراء لا تحمل على تصحيح الفلسفة وتنقيح المنطق لأن هذا يظلم الشعر نفسه. وفي هذا القول يتضح لنا وعي القدماء بالتفرقة بين نوعين من المعرفة: نوع يقوم على الفلسفة والمنطق، ونوع آخر يقوم على التخيل الشعري. وقد ينقل كل منهما المعنى نفسه ولكن بطريقته الخاصة. وكثيرة هي الأبحاث التي قامت على محاولة اكتشاف «فلسفة» المتنبي، على سبيل المثال، من خلال شعره، ولكنها كانت، في مجملها، تقوم على رد آراء المتنبي في الحياة والناس إلى أرسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان، دون أن تدرك خطورة قياس الشعر على المنطق والفلسفة. ونحن لا نخرج عن موضوعنا هنا لأننا نهتم بالتركيز على البعد الشعري لإكرام النفس، إلى جانب الأبعاد الأخرى في النصوص الدينية والنثرية الفكرية الإبداعية غير الشعرية. وقد نرى علاقة ما بين قول فكري وقول شعري في الموضوع؛ فليس ثم تناقض في النهاية بينهما. إن الفرق هو كيفية القول وليس منتهاه.

ويكفي أن نقول في التعليق على بيت المتنبي السابق إنه يرى أن الظلم انتشر بين الناس من حوله، أي أصبح يمارس بلا فكر ولا روية فصار في «خلق» النفوس، أو «شيمة» لها حسب الرواية الأخرى للبيت. ولا يعني هذا أن الإنسان خلق طالبًا لظلم غيره، بل هو لعلة ما «يظلم» نفسه أو غيره. ولذلك إذا انقلب الوضع وصار ما هو ليس من فطرة الإنسان غالبًا على بني البشر، وما هو من فطرتهم نادرًا بينهم، أصبح من يسلك السبيل الأول الطبيعي استثناء على ما هو مشهود بين الناس في وقت من

(١٣٠) التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، ص ٨٥.

www.mtenback.com

الأوقات. وهكذا يقول المتنبي: إنك لو وجدت أحدًا منهم يتعفف أن يظلم غيره فلا بدَّ أن لديه سببًا يمنعه. إن «التعفف» النادر هنا، من منظور الشاعر، محاولة فطرية وواعية في الوقت نفسه لعدم الظلم، مما يعني وعيًا بأن العدل هو الأساس، وأن الظلم انحراف عن العدل. فكأن الإنسان قد يتبنى الظلم تقليدًا للآخرين وليس عن طبع فيه أو اختيارًا أصيلاً قصدًا للذة تنتج عن فعل الظلم ولكنه، حتى إذا صار الظلم سلوكًا يجبر البعض إلى اتخاذه تقليدًا لغيرهم، أو رد فعل لظلم الآخرين إياهم، فإنه سيصبح أقرب إلى الأخلاق العامة، ويصبح من لا يمارسه استثناء على القاعدة بعد أن كان العكس هو الصحيح.

وفي عبارة أخرى، يمكن القول، على سبيل المثال، إن الوضع الطبيعي أن يقوم الإنسان بترويض الطبيعة من حوله وكذلك طبيعته الفطرية، بمعنى أن يهذب من الوضع الطبيعي للمكان، كما يهذب من أخلاقه وسلوكه في تعامله مع الآخرين، وفي نظرته إلى نفسه، وطريقته في ملبسه، وأكله، حتى يصبح عضوًا «طبيعيًا» في المجتمع المتحضر، ذي ثقافة بعينها. ولكن قد تصبح هذه «الثقافة» نفسها، بمرور الوقت، في حاجة إلى تهذيب وترويض، إذا صح التعبير. وذلك لأنها تكون قد فقدت المعاني الأولى المقصودة من اتباعها، ويصبح على الإنسان أن يعيد التفكير في جدواها من جديد. ولكن النقطة المهمة هنا هي أن الأخلاق الجوهرية للإنسان، التي يحقق من خلالها إنسانيته، ينبغي ألا تقوم على ظلم الآخرين، أو ظلم النفس، وبالتالي ينبغي أن يراعى في كل «القيم» الثقافية الجديدة ألا تغفل «إنسانية» الإنسان فتنقلب عليه. ولكن القيم تبدأ من الإنسان نفسه الذي ينبغي أن يحرص على عدم الانحراف عن «العدل» في نظرته إلى نفسه وإلى الآخرين في الوقت نفسه.

سننطلق من بعد مسكويه وأبي حيان إلى أبي العتاهية وغيره من الشعراء لنرى تصورهم جميعًا للنفس الإنسانية، وخصوصًا ما يتعلق بإكرامها أو ظلمها. فمسكويه

www.mtenback.com

والتوحيدي لا يغفلان تأكيد ميل النفس الفاضلة، بصرف النظر عن وجودها في جماعة مدنية، إلى ما كان مقبولاً من الخير، إما بوجوب مما اقتضاه دليل من برهان وإما إقناع قوي. وما لم يكن كذلك فإن النفس لا محالة ترده وتأباه، فالنفس تتحرك حركتها الخاصة المتمثلة في إجالة الروية طلبًا لإصابة الحق، ولولا حركتها الذاتية الدائمة هذه لما كانت حية. بل إن الحياة هي هذه الحركة من النفس تلقاء أمر ما، أي إصابة الحق فلا تسكن حتى تصيبه بوجه من الوجوه. «فإذا أصابته سكنت؛ لأن غاية كل متحرك أن يسكن عند بلوغه الغاية التي تحرك إليها»[١٣١].

فالنفس تستمد حياتها من حركتها الذاتية تجاه طلب الحق، لإصابته، وبهذه الحركة تكون حية وتستحق أن تكون فاضلة، «بل الحياة هي هذه الحركة من النفس، وهي ذاتية لها كما قلنا»[١٣٢]. ومن هنا تبرهن النفس على أهليتها لإقامة المجتمع المدني بحكم طبيعتها التي خلقت عليها. ومن هنا يكون ظلم النفس لنفسها أو لغيرها اختياراً مذمومًا، أو تقليداً مذمومًا، وليس طبيعة وخلقًا؛ إذ إنه لو كان كذلك لما قام المجتمع المدني، ولما استمر العمران على الأرض. ولا شك أن ردة المجتمع الإنساني إلى عصور الهمجية والتخلف تحدث عندما يتخلى الإنسان عن نفسه التي خلق عليها، ويتخلى عن فطرة الله التي خلق الناس عليها. ولا شك أن تخلي النفس عن ذاتها لا يكون على سبيل القصد والاختيار، أي أن النفس لا تفعل ذلك في حال، وتمتنع في أخرى؛ لأن هذا يجلب كثيرًا من الشكوك التي لا تليق بخصائص النفس وأفعالها، على حد تعبير مسكويه في إجابته على سؤال لأبي حيان عن متى تتصل النفس بالبدن؟ ومتى توجد فيه؟ أفي حال ما يكون جنينًا أم قبلها أم بعدها؟[١٣٣]، ذلك أن النفس وهي جوهر

---

[١٣١] التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، ص٣٢١-٣٢٢.

[١٣٢] المصدر السابق، ص٣٢٢.

[١٣٣] المصدر السابق، ص٣٥٠.

www.mtenback.com

بسيط غير محتاجة إلى شيء من الآلات الجسمية التي يمكن أن تعوقها عن غايتها بما يعرض لها (أي للآلات) من علل[١٣٤]. وقد نجد عند شعراء مثل أبي العتاهية تعبيراً عن هذه المعاني الفلسفية أمثلة شعريًا؛ يقول أبو العتاهية[١٣٥]:

أَشَدُّ الجِهادِ جِهادُ الهوى، وَمَا كَرَّمَ المَرْءَ إلا التُّقَى

وَأَخْلاَقُ ذِي الفَضْلِ مَعْرُوفَةٌ بِبَذْلِ الجَمِيْلِ، وَكَفٌّ الأَذَى

فأبو العتاهية يقرُّ بأن جهاد هوى النفس هو أشد الجهاد، أو هو الجهاد الأكبر، كما ورد في الأثر، كما يرى أن «التقى» هو الذي يكَرِّم المرء، وهو كذلك وارد في الأثر والقرآن الكريم، من جهة أن «خير الزاد التقوى»، ولكي تكون النفس «فاضلة» لا بدَّ أن تبذل «الجميل»، وتكفَّ «الأذى». ولكن الذي يضيفه أبو العتاهية شعريًّا هو تأكيد فكرة إكرام النفس من خلال أفعالها الإيجابية، التي تصبح لها أخلاقًا معروفة، تقوم أساسًا على فكرة «جهاد» النفس ضد ميولها الطارئة واختياراتها المذمومة. «فالخلق من عمل النفوس القوية تروّض الوحشي فيها لتستأنسه وتتمم لها حقيقة الإنسان، وهي ليست حقيقة مجردة لأن تجردها نفي وعدم وبطلان»[١٣٦]، على حد تعبير د. لطفي عبد البديع الذي يستطرد إلى القول: «إن النفس في العربية إنما كانت موطنًا لصالح الأعمال وخبيثها لأنها معراج الإنسان إلى السماء وقعيدته في الأرض، تحلق به إلى الروح الأعلى وتهبط به إلى الدرك الأسفل: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا

---

[١٣٤] انظر: التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشوامل، ص ص٣٥٢-٣٥٣.

[١٣٥] أبو العتاهية، أبو إسحق إسماعيل بن القاسم بن سويد: أشعاره وأخباره، عني بتحقيقها: شكري فيصل، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، (١٣٨٤هـ/١٩٦٥م)، ص٧.

[١٣٦] عبد البديع، لطفي: عبقرية العربية في رؤية الإنسان والحيوان والسماء والكواكب، النادي الأدبي الثقافي، جدة، (٣٤)، ومطابع دار البلاد، ط٢، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص٩٤.

www.mtenback.com

فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ فهي رحلة في رحلة مطردة بين الإيجاب والنفي والوجود والعدم والنور والظلام»[١٣٧].

ومن هنا نرى إلحاح بعض الشعراء على تصوير تعلق النفس بالمتناقضات، وترددها بين ما تخافه من جهة وما تشتهيه من جهة أخرى. وفي السياق نفسه يرى د. عبد البديع «الأصل في تسمية الشيء النفيس نفيسًا أنه إلى ذهابٍ يلاحقه موت صاحبه المعجل» وقد أفاض الكاتب في هذا المعنى فكشف عن بعض آفاقه في حياة الجماعة قياسًا على أدق لحظة في حياة الإنسان؛ أي عندما تخرج صرخته إلى الوجود في أول لحظة له في عالم البشر، فيلاحظ ترديد النفس دويها الساكن وضجتها الصامتة في شعر أوس بن حجر يصف محاربة قومه لبني عامر بن صعصعة في قوله[١٣٨]:

وَإِنَّا وَإِخْوَتَنَا عَامِرٌ عَلَى مِثْلِ مَا بَيْنَنَا نَأْتَمِرْ

لَنَا صَرْخَةٌ ثُمَّ إِسْكَاتَةٌ كَمَا طَرَّقَتْ بِنِفَاسٍ بِكِرْ

وهي صرخة يتبعها سكون كما يكون للنفساء البكر إذا طرقت بولدها، والتطريق أن يعسر خروجه فتصرخ لذلك ثم تسكن حركة المولود فتسكن هي أيضًا. ثم ما هي الحرب؟ أليست هي أيضًا موتًا وحياة، موتًا للأعداء وحياة للأولياء والغلبة فيها للنفس التي تأمر فتطاع وتستصرخ فلا ترد. وهذا قوله (على مثل ما بيننا نأتمر) ومعناه نمتثل ما تأمرنا به أنفسنا من الإيقاع بهم والفتك فيهم على ما بيننا من قرابة كأن السلطان للنفس، صارت آمرة بعد أن كانت مأمورة، وانقلبت غالبة بعد أن كانت مغلوبة، وهذا شأنها في كل حين، فالمرء لا يزال يحثها على الشيء حتى إذا أقبلت عليه انطلقت ثم لا يكبح جماحها إلا الأشداء، وتلك مأساة الذات في صراعها

---

[١٣٧] عبد البديع، عبقرية العربية، ص٩٥.

[١٣٨] أوس بن حجر: ديوانه، حققه وشرحه: محمد سوسف نجم، دار صادر، بيروت، (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ص٣١.

www.mtenback.com

مع النفس، فالحرب بينهما سجال. وقول امرئ القيس (ويعدو المرء على ما يأتمر) رايةٌ بيضاء يرفعها المقهور في لحظة من لحظات الانهزام[١٣٩].

وقد نكتفي بهذا الاقتباس نموذجًا أدبيًا حديثًا، يمارس فيه صاحبه البحث العلمي بصورة إنشائية متميزة، في كلام يمكن أن نستشرف فيه الآفاق نفسها التي لامسناها في كلام التوحيدي ومسكويه وكذلك بعض الشعراء الجاهليين والمخضرمين. ويمكن أن نعود الآن إلى أبي العتاهية في قصيدة، تلخص «نصيحة» يسديها الشاعر إلى نفسه وإلى كل نفس تقرأه كي يحقق المرء إكرام نفسه بأن يرعاها ويقيها القبيح من الأفعال، ويزينها بصنع الجميل وإلا هانت عليه نفسه فهانت على الناس من حوله، وهو الأمر الذي يؤكد حقيقة الاجتماع البشري التي أشرنا إليها، وأهمية هذه الحقيقة في ممارسة إكرام نفسه أخلاقيا؛ يقول أبو العتاهية[١٤٠]:

تَزَوَّدْ مِن الدُّنْيَا مُسِرًّا، وَمُعْلِنًا ... فَمَا هُوَ إلاَّ أَنْ تُنَادَى فَتَظْعَنَا

يُرِيْدُ امْرُؤٌ أَلاَّ تُلَوَّنَ حَالُهُ ... وَتَأْبَى بِهِ الأَيَّامُ إلاَّ تَلَوُّنَا

عَجِبْتُ لِذِي الدُّنْيا، وَقَدْ حَطَّ رَحْلَهُ ... بِمُسْتَنٍّ سَيْلٍ، فَابْتَنَى وَتَحَصَّنَا

تَزَيَّنْ لِيَوْمِ العَرْضِ مَا دُمْتَ مُطْلَقًا ... وَمَا دَامَ، دُوْنَ المُنْتَهَى لَكَ مُمْكِنَا

وَلاَ تُمْكِنَنَّ النَّفْسَ مِنْ شَهَوَاتِهَا ... وَلاَ تَرْكَبَنَّ الشَّكَ، حَتَّى تَيَقَّنَا

وَمَا النَّاسُ إلاَ مِنْ مُسِيءٍ وَمُحْسِنٍ ... وَكَمْ مِنْ مُسِيءٍ قَدْ تَلاَفَى فَأَحْسَنَا

إِذَا مَا أَرَادَ المَرْءُ إِكْرَامَ نَفْسِهِ ... رَعَاهَا، وَوَقَّاهَا القَبِيْحَ وَزَيَّنَا

أَلَيْسَ إِذَا هَانَتْ عَلَى المَرْءِ نَفْسُهُ ... وَلَمْ يَرْعَهَا، كَانَتْ عَلَى النَّاسِ أَهْوَنَا

---

[١٣٩] عبد البديع، عبقرية العربية، ص ص٩٧-٩٨.

[١٤٠] أبو العتاهية، أشعاره وأخباره، ص٣٨٦.

www.mtenback.com

فأبو العتاهية يرسم لنا في هذه الأبيات الصادقة أهمية «جهاد الهوى» الذي قرأناه في بيتيه السابقين. وهو يصور لنا صراع المرء مع نفسه، وهو ذلك «التلون» الذي لا «يَريده» المرء لكن «الأيام» تجبره عليه و«تأباه». من هنا تأتي ضرورة حرص الإنسان على «التزود» و«التزين» ليوم العرض، ومن هنا تأتي ضرورة عدم تمكين النفس من شهواتها، وتلافي أخطائها. ويصبُّ كل هذا، من وجهة نظر الشاعر، في أن يرغب المرء في «إكرام نفسه» برعايتها، ووقايتها، وتزيينها. إن النتيجة الحتمية لعدم قيام المرء بذلك أن تهون عليه نفسه، فلا يصونها، وبالتالي تهون على الناس أكثر. وهنا تكمن كذلك أهمية أن يبدأ الإنسان بنفسه حتى يمكن للآخرين أن يروه كما يريد لهم أن يروه.

ونجد عند أبي تمام بعض الأبيات التي تتفق مع أبيات أبي العتاهية من بعض الوجوه، بالإضافة إلى تميزه بصورة إنشاب النفس في ظلماء مسدفة في مقابل القيام في كبد مثل قيام النار على الجبل؛ يقول في عتاب الحسن بن وهب[١٤١]:

أَلْهَتْكَ عَن حَاجَةٍ ضَيَّعْتَ حُرْمَتَهَا ... وَلَايَةٌ وَدَوَاعِي النَّفْسِ تُتَّهَمُ!

أَحِيْنَ قُمْتَ مِنَ الأَيَّامِ فِي كَبِدٍ ... كَمَا أَنَارَ بِنَارِ المُوقِدِ العَلَمُ

أَنْشَبْتَ نَفْسَكَ فِي ظَلْمَاءَ مُسْدِفَةٍ ... وَأَفْسَدَتْكَ عَلى إِخْوانِكَ النِّعَمُ؟

دُنْيا وَلَكِنَّهَا دُنْيَا سَتَنْصَرِمُ ... وَآخِرُ الحَيَوانِ المُوْتُ والهَرَمُ!

فالنفس ما زالت أمارة بالسوء، ولا يتضح خطر هذا إلا عندما يثري المرء ويبلغ الغاية. وقد يكمل أبو تمام المعنى السابق ببيت يرى فيه أن الإنسان الذي ينصح آخر

---

[١٤١] أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي: شرح ديوانه، ضبط معانيه وشروحه وأكملها إيليا حاوي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط١، (١٩٨١م)، ص٩٠٥.

www.mtenback.com

بشيء لا يتطرق إلى الكرم لا يكون ناصحًا حقيقيًا. والكرم هنا من صفات النفس التي تكرم نفسها بأن تكرم غيرها؛ يقول[١٤٢]:

وَلَيْسَ امْرُؤٌ يَهْدِيكَ غَيْرَ مُذِكِّرٍ إِلى كَرَمٍ إِلا امْرُؤٌ ضَلَّ ضِلَّهُ

بل إن أبا تمام يرى في بيتين آخرين، استكمالاً للمعنى نفسه، تفضيلاً وتحسينًا للموت في كرم وتقوى على الدفاع مع شرعيته وتوفر إمكاناته عند الإنسان المقاتل في الحرب الذي وصفت له نفس الشجاع؛ يقول[١٤٣]:

كَأَنَّ بِهِ غَدَاةَ الرَّوْعِ وِرْدًا وَقَدْ وُصِفَتْ لَهُ نَفْسُ الشُّجَاعِ

لَحُسْنُ الموتِ في كَرَمٍ وَتَقْوَى أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ حُسْنِ الدِّفَاعِ

ويجمل أبو فراس هذا المعنى نفسه من زاوية أخرى؛ يقول[١٤٤]:

وَنَدْعُو كَرِيمًا مِن يَجُودُ بِمَالِهِ وَمَنْ يَبْذُلِ النَّفْسَ الكَرِيمَةَ أَكْرَمُ

ولكن أبا تمام يصوّر في بيت آخر عمق ثبات النفس في فضيلة الكرم والإكرام؛ يقول[١٤٥]:

هِيَ النَّفْسُ إِنْ تَبْكِ المَكَارِمُ فَقْدَهَا فَمِنْ بَينِ أَحْشَاءِ المَكَارِمِ تُنْزَعُ

ومن هنا جاء ربط الشعراء بين حركة النفس ونزوعها إلى الكرم، الذي قد يتمثل في أن يضحي صاحبها بها، أو يتمثل في الجزع من حوادث الزمان، أو بسعي

---

[١٤٢] أبو تمام: ديوانه، ص٤٨٤.

[١٤٣] المصدر السابق، ص٣٥٥.

[١٤٤] أبو فراس الحمداني: شعره، تحقيق إبراهيم السامرائي، عمان، دار الفكر للنشر والتوزيع، ط١، (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص١٤٨.

[١٤٥] أبو تمام: ديوانه، ج٢، ص٢٢٤.

www.mtenback.com

المرء وراء الكرم والمجد حتى يصير سقيمًا من كثرة سعيه. فمن سبيل التضحية بالنفس كرمًا قول ابن المعتز[١٤٦]:

وَكُنَّا مَعْشَرًا خُلِقُوا كِرَامًا نَرَى بَذْلَ النُّفُوسِ مِنَ السَّمَاحِ

ويقول ابن المعتز نفسه رابطًا بين النفس الكريمة وحوادث الزمان في مقام الرثاء؛ يقول:

آهٍ من حَادِثِ الزَّمانِ أَشَلَّ اللهُ عَنْ أَنْفُسِ الكِرَامِ يَدَيْهِ[١٤٧]

ويعود أبو تمام مرة أخرى ليصور لنا ماذا يحدث عندما تنسى النفس طبيعتها الأصلية، أو تدرك أن عليها أن تستعيدها لأنه ليس بدٌّ من الحصول عليها مرة أخرى، ونقصد طبيعة الكرم التي تنصرف هنا إلى معنى الكرم المعنوي المرتبط بالحصول على المجد، والذي يعني بدوره إكرام المرء نفسه قبل أن يكون قادرًا على إكرام غيره؛ يقول أبو تمام[١٤٨]:

فَعَلِمْنَا أَنْ لَيْسَ إِلاَّ بِشِقِ النَّفْسِ صَارَ الكَرِيْمُ يُدْعَى كَرِيْمَا
طَلَبُ المَجْدِ يُورِثُ المَرْءَ خَبْلاً وَهُمُومًا تُقَضْقِضُ الحَيْزُومَا
فَتَرَاهُ وَهْوَ الخَلِيُّ شَجِيًّا وَتَرَاهُ وَهْوَ الصَّحِيْحُ سَقِيْمَا

وقد وقف الشعراء على هذا المعنى، وصوروا ألحاءً من ترويض النفس في سبيل إكرامها وصيانتها؛ قال الشريف الرضي[١٤٩]:

---

[١٤٦] ابن المعتز: ديوان شعره، صنعة: أبي بكر محمد بن حيي الصولي، تحقيق: يونس أحمد السامرائي، بيروت، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، (١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ج١، ص٧٤.

[١٤٧] المصدر السابق، ج٣، ص١٠٤.

[١٤٨] أبو تمام: ديوانه، ج٢، ص١١٣.

[١٤٩] الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن أبي أحمد الحسين: ديوانه، بيروت، دار بيروت، (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ج٢، ص٢١.

www.mtenback.com

لأَبْتَذِلَنَّ النَّفْسَ حَتَى أَصُونَهَا وَغَيْرِيَ فِي قَيْدٍ مِن الذُّلِّ يَرْسَفُ

وله في السياق نفسه[١٥٠]:

فَأَوْسَعني قَبْلَ العَطَاءِ كَرَامَةً وَلاَ مَرْحَبًا بِالمَالِ إِنْ لَمْ أُكَرَّمِ

أما الإمام الشافعي فيقول[١٥١]:

أَهِينُ لَهُمْ نَفْسِي لأُكْرِمَهَا بِهِمْ وَلاَ تُكْرَمُ النَّفْسُ الَّتِي لاَ تُهِينُهَا

وأورد محقق الديوان، ناقلاً عن كتاب لباب الألباب عن أسامة بن منقذ «أنه قرأ على أبيات شبيهة بأبيات الشافعي وتحمل المعنى نفسه[١٥٢]:

هِنِ النَّفْسَ وَابْذُلْ كُلَّ شَيْءٍ مَلَكْتَهُ فَإِنَّ ابْتِذَالَ المَالِ لِلْعِرْضِ أَصْوَنُ

....

....

وَنَفْسُكَ إِنْ هَانَتْ عَلَيْكَ فَإِنَّهَا عَلَى كُلِّ مَنْ تَلْقَى أَذَلُّ وَأَهْوَنُ

وابن المعتز يحيي النفس بما يقيم الأود ويؤثر صاحبه بخير زاده؛ يقول[١٥٣]:

وَمَالٍ قَدْ حَلَلْتُ الوَعْدَ عَنْهُ إِذَا انْعَقَدَتْ بِهِ نَفْسُ البَخِيلِ

وَأُوثِرُ صَاحِبِي بِفَضْلِ زَادِي وَأُحْيِي النَّفْسَ بِالبَلَلِ القَلِيلِ

---

[١٥٠] الشريف الرضي: ديوانه، ج٢، ص٤٠٥

[١٥١] الشافعي، الإمام محمد بن إدريس: ديوانه، راجعه وعلق حواشيه وزاد عليه محمد زهدي يكن، بيروت: دار يكن للنشر ودار ميمنة للطباعة والنشر، (د.ت)، ص١٣٠.

[١٥٢] المصدر السابق، ص١٢٨.

[١٥٣] ابن المعتز، ديوان شعره، ج١، ص١٦٧.

www.mtenback.com

ويؤدي بنا هذا الملمح للموضوع من جهة الربط بين المال والكرم /المادي/المعنوي إلى تأكيد فكرة إكرام النفس في ضوء الأشكال الأخرى من الكرم المادي والمعنوي، من مثل إكرام نماذج بعينها من البشر مثل الكريم الآخر، والضعيف، والطفل، والصديق، بل ربما استعادت الفكرة نفسها الرغبة في إكرام الأشياء التي يستخدمها الإنسان في مواقف بعينها ذات علاقة جوهرية بالأخلاق، من مثل السيف. فالثقافة العربية الإسلامية لا يكتمل إكرام النفس فيها إلا بإكرام الآخر لأنه جزء من النفس أو صورة أخرى لها، كما أن إكرام ما يتعلق بالنفس هو من قبيل إكرامها.

ولكننا قبل أن نعطي أمثلة على هذا الملمح من «إكرام النفس»، نتوقف عند أحد الكتاب المعاصرين الذي نشر بحثًا عن الشعر والمال[١٥٤]، يشمل إشارات تفي موضوعنا. وقبل مناقشتنا لرأيه نعرض أبيات لأحمد بن أبي طاهر طيفور (٢٠٤هـ/٢٨٤)؛ قال[١٥٥]:

مِنْ سُنَّةِ الأَمْلاَكِ فِيْمَا مَضَى ... مِنْ سَالِفِ الدَّهْرِ وَإِقْبَالِهِ
هَدِيَّةُ العَبْدِ إِلى رَبِّهِ ... فِي جِدَّةِ الدَّهْرِ وَأَحْوَالِهِ
فَقَلْتُ مَا أُهْدِي إِلَى سَيِّدِيْ ... حَالِي وَمَا خُوِّلْتُ مِنْ حَالِهِ
إِنْ أُهْدِ نَفْسِي فَهْيَ مِنْ نَفْسِهِ ... أَوْ أُهْدِ مَالِي فَهْوَ مِنْ مَالِهِ
فَلَيْسَ إِلاَّ الحَمْدَ وَالشُّكْرَ وَالْـ ... ـمَدْحَ الذي يَبْقَى لأَمْثَالِهِ

---

[١٥٤] انظر: مبروك المناعي: الشعر والمال بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث هـ/ IXم، تونس وبيروت: كلية الآداب، منوبة، ودار الغرب الإسلامي، ط١، (١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

[١٥٥] القيسي، نوري، وهلال ناجي: أربعة شعراء عباسيون، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، (١٩٩٤م)، ص٣٢٠.

www.mtenback.com

ففي هذه الأبيات يسمو الشاعر بإكرام نفسه عن طريق التضحية بالنفس أو بالمال للآخرين إلى إكرامها بحمد خالقها وشكره ومدحه؛ فذلك هو «ما يبقى لأمثاله»، على حد تعبير الشاعر. وهنا يبقي الشاعر على نفسه وماله ليس بخلاً ولكن لأن «الممدوح» ليس بشراً، بل هو خالقها ومعطي المال. وهذا المفهوم البسيط والعميق هو الذي يجعل للنفس وللمال، في الوقت نفسه، قيمة أكبر فيستحقان الإكرام على الأنحاء الأخرى التي أشرنا إليها حتى الآن.

خصّصَ صاحب «الشعر والمال» فصلاً من كتابه عن «موقف الكرم» بوصفه أول مواقف الشعراء العرب من المال، وهو يرى أن الترادف الذي جمع بين «الجود» و«الكرم» في لسان العرب إنما هو اتساع دلالي يعدُّ مظهراً أول من مظاهر أهمية حدث الجود وموقف البذل ضمن منظوم القيم العربية. وهو لذلك يستخدم لفظة «الكرم» لتدل «على الجود مع الزائدة المعنوية التي وسّعت دائرته وهي نبل الشعور المصاحب له وشرف الذات القائمة به ورفعة الحدث المتجسم فيه»[١٥٦].

لقد انشغل كاتب البحث باستقصاء العلاقة بين الشعر والمال في أشكالها المختلفة فلم يترك له ذلك فرصةً كافية، في رأينا، لتعمق فكرة «إكرام النفس»، التي يعد «المال» فرعًا عنها. وجد الباحث، كما نقلنا، اتساع مدلول الكرم في لسان العرب ليشمل «نبل الشعور المصاحب له وشرف الذات القائمة به، ورفعة الحدث المتجسم فيه»، ولكنه عندما عرض لأشكال الكرم وتطورها قسمها إلى قسمين كبيرين أطلق عليهما: «الكرم على الغير»[١٥٧] و«الكرم على النفس». فأما الكرم على الغير فيشمل الضيافة والرفد. و لم يأت على فكرة «إكرام النفس» هنا، دون أن يسمها، إلا بوصفها إحدى

---

[١٥٦] المناعي، الشعر والمال، ص٢٩٢، وفصله عن "موقف الكرم" يقع بين صفحات٢٩١-٣٦١.

[١٥٧] وإن كانت كلمة (غير) في العربية لا يدخل عليها أل التعريف.

www.mtenback.com

صعوبتين للركن الثالث من أركان الضيافة أولاهما التضحية بالراحة والنوم ودفء المضجع، والأخرى مقاومة ما تأمر به النفس عندما تقسو الظروف من الضنّ بالمال لأن للأزمات منطقها الخاصّ الذي يغري أكرم النفوس بالبخل. ويتكفل بالتعبير عن هذا قول عتبة بن بجير[١٥٨]:

فَقُمْتُ وَلَمْ أَجْثُمْ مَكَانِي وَلَمْ تَقُمْ مَعَ النَّفْسِ عِلاَّتُ البَخِيْلِ الفَوَاضِحُ

وفي السياق نفسه يلتفت المناعي إلى أن من «لطيف التنوعات الخاصة في هذا الصدد ما وجدناه في شعر الراعي، وهو مثال نادر بديع في بابه» ثم يذكر حيلة دبرها لمواجهة الموقف وهي أن ينحر لهم من مال غيره على أن يغرم لصاحبه بعد ذلك، يقول الراعي:

فَأَلْطَفْتُ عَيْنِي هَلْ أَرَى مِنْ سَمِيْنَةٍ وَوَطَّنْتُ نَفْسِي لِلْغَرَامَةِ وَالقِرَى

كَأَنِّي وَقَدْ أَشْبَعْتُهُمْ مِنْ سَنَامِهَا جَلَوْتُ غِطَاءً عَنْ فُؤَادِي فَانْجَلَى

إن ما هو مثير في هذه القصيدة، كما يعلق المناعي، «هو النشاز الطريف الذي أحدثته في لوحة القِرَى العربية وهو تقديمها لأنموذج إنساني نادر من مواقف الكرم هو كرم المحتاج المعسر الذي لا يجد ما يأكل، ولهذا فهي أدخل في صميم الفعل الأخلاقي من جميع ما مرَّ بنا وهي في اعتقادنا النموذج البارز لتجسيم المكرمة العربية في مجال الضيافة»[١٥٩].

وقد يصحُّ هذا الرأي نسبيًّا من الناحية التاريخية، ولكننا نرى أن ملاحظة المؤلف نفسها تكتسب (طرافتها) من إصراره على النظر إلى موضوع المال من الجهة «المادية» الواقعية بشكل جوهري، وإلا فإنه كان يستطيع أن يفسر مواقف كثيرة للشعراء من

---

[١٥٨] المناعي، الشعر والمال، ص٣٠٠.

[١٥٩] المصدر السابق، ص٣١١-٣١٢.

www.mtenback.com

المال من جهة «إكرام النفس»، كما حاولنا نحن فيما سبق. ومثال الراعي حقًّا يكتسب طرافته وندرته من مسألة «توطين النفس» للغرامة والقرى من ناحية، وإحساسه أنه، بإشباع السارين الباكين من جوعهم، قد «جلا غطاءً عن فؤاده». ولكنه لا يبتعد عن أشعار أخرى لشعراء قبله وبعده حول المال، يمكن تأويلها من جهة «إكرام النفس»، وقد أتى على ذكرها المناعي في كتابه الضخم، دون أن يعطيها حقها من النظر من خلال هذا البعد الأخلاقي المهم[١٦٠].

ولعل هذا المأخذ يتضح أكثر عندما ننظر في قسم «الكرم على النفس» من الفصل المشار إليه أعلاه. فقد خصصه الباحث للكلام على بذل المال في الملذات الشخصية، وأعطى أمثلة معروفة من المرقش والمنخل وطرفة والأعشى وغيرهم، مقيمًا هذا القسم على فكرة حياة الشدة التي كانت تغلب على العربي في الجاهلية، سواء في وقت السلم أم الحرب. وفي رأينا أن هذه هي المشكلة الجوهرية في المسألة لدى الباحث وغيره كثيرين ممن ينظرون إلى الشعر بوصفه «مرآة»، تعكس الحياة عكسًا مباشرًا، أكثر منه صياغة فنية للحياة، فيها من الأفكار السائدة ما فيها وفيها من الأفكار التي تكشف عن تصور الشاعر لحياة المجتمع الماضية والحاضرة والمستقبلة على السواء. فالواقع الذي يصوغه الشاعر في شعره هو واقع «فني»، إذا جاز التعبير، وليس واقعًا تاريخيًا حرفيًا.

ومن هذه الجهة يكون التفات المؤلف إلى شواهد لا تدل على «الجود بما هو إكراه للنفس تبذل فيه ما تحب فحسب وإنما على ما يجسم هذه المكرمة بقوة ودلالة ظاهرتين: ذلك أن بعض الشعراء قد تفطنوا إلى تجسم الفعل الأخلاقي الكامن في الجود

---

(١٦٠) انظر مثلا فصوله الثالث والرابع والخامس من القسم الأول عن «معنى المال في الشعر الذاتي»، و«معنى المال في الشعر الاجتماعي»، و«معنى المال في الشعر التأملي»، ص ص١١٩-٢٨٨.

www.mtenback.com

في بذل الإنسان ما يحب لمن لا يحب، وهو ما نعتقد أنه جوهر الفعل الأخلاقي»[١٦١]. ويرجع الباحث هذا الوعي لدى بعض الشعراء الجاهليين إلى أواخر الجاهلية وبداية الإسلام، ثم ما لبث أن اشتد واتضح. وبطبيعة الحال يصح كلام المؤلف في حد ذاته، ولكن رؤيته التاريخية للموضوع قد تفسد عليه الملاحظة الجيدة. فمما لا شك فيه أن الجود بوصفه جوهر الفعل الأخلاقي عند العرب بدأ منذ رسالة إبراهيم عليه السلام، وليس قبيل الإسلام. والالتفات إلى فكرة «الاضطرار» في إكرام الآخرين مفهومة بحكم الواقع الاجتماعي وخصوصًا في المجتمعات البدوية ومن في حكمها، ولكن الشاعر لا يتكلم باسم الجماعة فحسب، بل يتكلم باسم الإنسان الفرد، واسم الإنسان المطلق.

ومن هنا كذلك يمكن إدراج ملاحظة المؤلف قلة مباهاة شعراء النصف الثاني من القرن الأول وما بعده بالكرم، وانحصاره في النقائض، وذبوله بعد ذلك. وقد عمد بعض شعراء القرنين الثاني والثالث أحيانًا إلى حصر الكرم في الدافع الأخلاقي فكان هذا عندهم في نطاق البحث عن تجديد معاني قصيدة المدح، وتأثرًا ببعض عناصر الثقافة الفلسفية ومعطيات علم الكلام. بل تكاد مسوّغات «الكرم على النفس»، أي بذل المال في اللذة الشخصية تنحصر، في نظر المؤلف، في المسوّغ النفسي الوجودي وهو السلوّ عن التفكير في الموت والزوال بما يبدو معه أن الشعراء المعنيين بهذا الموقف «يأكلون» أموالهم قبل مباغتة الموت وانتقال المال إلى الوارث وهو القدر الوحيد الذي يلتقي فيه تبرير الكرم على الغير بتبرير الكرم على النفس[١٦٢]. فهكذا «يذبل» جوهر الفعل الأخلاقي لدى شعراء عاشوا في الجاهلية ومطلع الإسلام، حتى يصبح مجرد دفاع عن الذات ضد الموت المادي. ونحن بالطبع لا نبحث عن «فلسفة» للموقف اللاهي

---

[١٦١] المناعي، الشعر والمال، ص٣٣٦. وانظر كذلك: ص٣٤٤، حيث يستنتج «مما تقدم أن موقف شعراء الكرم من المال إنما هو موقف بدوي مستمد من القيم القبلية السائدة خلال عموم الجاهلية بوجه عام، وجزء من القرن الأول على وجه الخصوص»، وانظر كذلك ص٣٤٥، وص٣٤٦.

[١٦٢] المصدر السابق، ص٣٤٨، وانظر كذلك ص٣٤٩.

www.mtenback.com

وبذل المال في اللذة، كما يلمح إلى ذلك المؤلف في كلامه عن طرفة بن العبد بصفة خاصة في السياق السابق نفسه، وإنما نحاول أن نكشف عن مدى استيعاب الشعراء لجوهر الفعل الأخلاقي، مثل الجود، الذي يتعلق في جوهره بالنظرة إلى النفس، والوعي بها، ومثل إكرام النفس الذي يتعلق بالجود بالمال وبأشياء أخرى كثيرة. وقد طبَّق المؤلف الموقف نفسه على القرن الأول في قصيدة للأخطل. أما شعراء القرنين الثاني والثالث فقد بقيت عندهم الرغبة في الذهول عن الانشغال بالموت، مثل أبي نواس، وديك الجن وابن المعتز. ولكن المؤلف يعود فيعمِّم كلامه عن البداوة على كل هؤلاء، من جهة علاقة الإنسان بالملكية، منتهيًا إلى أن الكرم «- في جانب منه على الأقل - تجسيم للحرية وسعي الإنسان إلى بسط إرادته على الأشياء، والإنسان يبدو في هذا التصور حرًّا بقدر ما يكون له من مال وبقدر ما يفعل به ما يشاء»[١٦٣]. إن المؤلف، برغم إحاطته بمادة بحثه، لم يسعَ إلى استثمار هذه المادة في استكشاف آفاق أرحب لعلاقة «الكرم على النفس» بإكرامها على مستوى الفعل الأخلاقي في جوهره.

لقد ظل الشعراء العرب في المشرق والمغرب والأندلس يقعون على معنى «إكرام النفس» في أنحاء من شعرهم تتجاوز فكرة المال والملكية إلى فكرة الحفاظ على النفس ورفع شأنها في مواجهة العالم والآخرين، ومن أجل التواصل مع العالم والآخرين. وقد نكون حصرنا معظم شواهدنا حتى الآن في شعراء المشرق، ولذلك نعطي الآن نموذجًا من شاعر أندلسي هو ابن الحداد (ت ٤٨٠هـ)[١٦٤] الذي وجدنا عنده بعض الأمثلة الدالة على سياق موضوعنا، وخصوصًا أنه معروف بقصائده المدحية التي يفترض فيها تعلقه بالمال والجائزة المتوقعة من الممدوح.

---

[١٦٣] المناعي، الشعر والمال، ص٣٥٤، وانظر كذلك: ص ص٣٥٠-٣٥٣.

[١٦٤] ابن الحداد الأندلسي: ديوانه، جمعه وحققه وشرحه وقدّم له يوسف علي طويل، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

www.mtenback.com

يقول ابن الحداد من قصيدة له في مدح المعتصم بن صمادح، وهي قصيدة مشهورة عند معاصريه؛ قال[١٦٥]:

وَمِنْ أَيْنَ أَرْجُو بُرْءَ نَفْسِي من الجَوَى ... وَمَا كُلُّ ذِي سُقْمٍ من السُّقْمِ بَارِئُ؟

وَمَا لِيَ لاَ أَسْمُو مُرَادًا وَهِمَّةً ... وَقَدْ كَرُمتْ نَفْسٌ وَطَابَتْ ضَآضِئُ؟

وَمَا أَخَّرَتْنِي عَنْ تَنَاهٍ مَبَادِئٌ ... وَلاَ قَصَّرَتْ بِي عَنْ تَبَاهٍ مَنَاشِئُ

وَلَكِنَّهُ الدَّهْرُ المُنَاقِضُ فِعْلُهُ ... فَذُو الفَضْلِ مُنْحَطٌّ وَذُو النَّقْصِ نَامِئُ

وابن الحداد هنا ينتقل من النسيب إلى المديح فيعرض للفخر بنفسه والشكوى من الزمن، وكأنه «يقوي» نفسه قبل الدخول إلى المدح الذي أراد ليكون متكافئًا من الناحية النفسية مع الممدوح الذي يظفر بأحد عشر بيتًا من قصيدة عدتها خمسة وثلاثون بيتًا. وابن الحداد يبدأ أبياته المقتبسة هنا بنفي الرجاء في شفاء نفسه لكثرة ما عانت من الوجد الذي سببته له امرأة النسيب المكافئة رمزًا للدنيا. ولكنه في البيت الثاني يقابل «برء النفس» الذي لا شفاء له في البيت الأول بـ«كرم النفس» الذي يكفل له السموّ في المراد والهمة واكتساب المعالي بناء على هذا الكرم نفسه وعلى «ضآضئه»[١٦٦] أي أصله ومعدنه. هو ما يتضح كذلك ويتأكد في البيت الذي يليه. وينهي الشاعر أبياته بنسبة التقصير إلى الدهر، ولذلك ينسحب في أبيات تالية إلى إلقاء أعباء الزمان وأهله، وعدم المبالاة إلا بالحقائق التي يشرحها المحقق بأنها المعارف من شعر وأدب وعلوم. ويؤكد الشاعر هذا المعنى في البيت الذي يسبق المديح مباشرة بما يعني أن شعره يملأ الأسماع والقلوب[١٦٧].

---

[١٦٥] ابن الحداد، ديوانه، ص١٤٦.

[١٦٦] ضآضيء: جمع ضؤضؤ، وهو الأصل والمعدن.

[١٦٧] انظر: ابن الحداد، ديوانه، ص١٤٦-١٤٨، وهامش٢٣ من صفحة ١٤٧.

www.mtenback.com

إن إعجاب القدماء بهذه القصيدة من ناحية، وترديدها معاني معروفة للشعراء، وخصوصًا مثل المتنبي، يصطدم بشكوى الشاعر من الزمان وانسحابه إلى شعره. ولكن هذا الإعجاب نفسه ليس لفخر الشاعر بأصله، وخيبة أمله في زمنه، بل لأن الشاعر، بالرغم من كل هذا أنشأ قصيدة بديعة، «همز فيها ما لا يهمز»، على حد قول القدماء. إن الخروج على المألوف هنا أقام التوازن بين يأس الشاعر من شفاء نفسه وإيمانه بكرامتها وأصلها. إن «صمت» الشاعر عن مطالب الحياة العاجلة ليس عن «فدامة»؛ أي عن قلة فهم وفطنة ولكن عن ثقة بأن «كلمته» تملأ الأسماع والقلوب؛ وذلك في قول[١٦٨]:

وَلاَزَمْتُ سَمْتَ الصَّمْتِ لاَ عَنْ فَدَامَةٍ ... فَلِي مَنْطِقٌ لِلسَّمْعِ وَالقَلْبِ مَالِئُ

وقد عبر ابن الحداد عن هذا المعنى بطرفيه أكثر من مرة في ديوانه؛ فله في باب النسيب قوله[١٦٩]:

تُطَالِبُنِي نَفْسِي بِمَا فِيهِ صَوْنُهَا ... فَأَعْصِي، وَيَسْطُو شَوقُهَا فَأُطِيعُهَا

وَوَاللهِ مَا يَخْفَى عَلَيَّ ضَلاَلُهَا ... وَلَكِنَّهَا تَهْوَى فَلاَ أَسْتَطِيعُهَا

ولكنه يبدأ قصيدة مدح في المعتصم نفسه بقوله في مكان النسيب[١٧٠]:

وَالنَّفْسُ عَادِمَةُ الكَمَالِ وَإِنَّمَا ... بِالبَحْثِ عَنْ عِلْمِ الحَقَائِقِ تَكْمُلُ

وَالمَرْءُ مِثْلُ النَّصْلِ فِي إِصْدَائِهِ ... وَالجَهْلُ يُصْدِي وَالتَّفَهُّمُ يَصْقُلُ

ففي موقف النسيب /الوجودي الفردي يعجز الشاعر عن مطاوعة نفسه بعمل ما يصونها، لأن نزوع الشوق فيها أقوى من نزوع رغبته العقلية في الكمال. أما في

---

[١٦٨] ابن الحداد، ديوانه، ص١٤٨.

[١٦٩] المصدر السابق، ص٢٣٥.

[١٧٠] انظر: المصدر السابق، ص١٤٦-١٤٧، وهامش٢٣ من صفحة ١٤٧.

www.mtenback.com

موقف المديح العملي الذي يحتاج فيه الشاعر إلى الآخر فتصبح النفس «عادمة الكمال»، تحتاج إلى أن تكتمل بعلم الحقائق وأن تصقل بالتفهم، هو الموقف الذي انسحب إليه الشاعر في أبياته الأولى التي ذكرناها في مديحه المعتصم بن صمادح. أما الفرق بين الموقفين فهو أن الشاعر في الموقف الأول يسلّم بانطوائها على النقيضين فيختار ما فيه ضلالها ضد ميلها إلى ما فيه صونها. فلا بدَّ للنفس أن «تمارس» أهواءها حتى تستطيع إقامة التوازن بين ما ينفعها وما يضرها. وفي الموقف الثاني تكون النفس أحوج إلى إقامة هذا التوازن بالبحث عن الكمال في العلم والفهم الذي يعني هنا «الشعر»، على نحو مخصوص. ولذلك يبدأ ابن الحداد قصيدة ثالثة في مدح المعتصم بن صمادح بقوله: إن أماني الإنسان تحرُنُ كما تحرن الدابة، وإن ما يبغيه صعب المنال، والوقت الآن ليس وقت إعياء وكلال. ولذلك يحث نفسه على مواجهة الصعاب؛ يقول في هذا البيت الأول[١٧١]:

هُنَّ الأَمَانِيْ مُدْمِنَاتُ حِرَانِ فَصِلِ اعْتِزَامًا لاَتَ حِيْنَ تَوَانِ

ويصل في البيت العاشر إلى قوله[١٧٢]:

فَالنَّفْسُ تَزْدَادُ النَّفَاسَةَ، وَالهَوَى هُوْنٌ، وَمَا أَرْضَى لَهَا بِهَوَانِ

ففي موقف المدح يزداد شعور الشاعر بهوان نفسه في مقابل أمانيه التي قد تفوق إمكانات الواقع، وهو «الخبير بحالهم»، أي حال الآخرين، على حد تعبيره، مثل خبرته بالأوزان والعروض، واصفًا إياهم بأنهم[١٧٣]:

هُمْ كَالقَرِيْضِ وَكَسْرُهُ مِنْ وَزْنِهِ يَبْدُو مِنَ التَّحْرِيْكِ وَالإِسْكَانِ

---

[١٧١] ابن الحداد، ديوانه، ص٢٨٥.

[١٧٢] المصدر السابق، ص٢٨٧.

[١٧٣] المصدر السابق، ص٢٨٨-٢٨٩.

www.mtenback.com

هَاجُوا سُكُونِي فَاسْتَدَمْتُ هِيَاجَهُم إِنَّ الحِرَاكَ دَلَالَةُ الحَيَوَانِ
فَانْجَابَ عَنْ شَمْسَيْ دُجَى إِجْلَابِهِم وَلَرُبَّ بُرْءٍ كَانَ فِي بَحْرَانِ

فينقل ابن الحداد هنا خبرته بالعروض الذي كتب فيه مصنفات مشهودة إلى خبرته بالبشر، ويقول إنهم طلبوا منه أن يخرج عن صمته ويقول شعره الذي يعني هنا «الحراك»، ويدل على الحياة في مقابل سكون العجز والانسحاب، ومن ثم تنقشع غيوم جهل الآخرين عن شمس معارف الشاعر فيبرؤون من مرضهم، أي جهلهم، ويتعافون. وهكذا أيضًا لم يعد البرءُ برءَ نفس الشاعر، كما رأينا في المثال الأول، بل أصبح برء الآخرين. ولكن انتصار الشاعر المعنوي على الآخرين هنا يقابله نفي الشاعر حكم الدهر عليه؛ قال بعد ذلك:

يَا مَنْ لِدَهْرِي لَيْسَ يَعْدِلُ حُكْمُهُ أَتُرَاهُ خَالَ العَدْلَ فِي العُدْوَانِ؟

كما أن الممدوح لم يظفر في هذه القصيدة كذلك بأكثر من خمسة أبيات في نهاية قصيدة عدتها أربعة وثلاثون بيتًا. ولم نقصد أن ندخل في تحليل مفصل لقصائد ابن الحداد ولكننا حاولنا وضع الأبيات التي ألمح فيها إلى موضوعنا، كما فعلنا مع غيره من قبل، في سياقها الكلي حتى نتبين الدلالة الأساسية التي توجه تفكير الشاعر ورؤيته للموضوع. وقد رأينا هنا أن لابن الحداد حساسيته خاصة تجاه نفسه وتجاه الآخرين، وتسليمه بهوى النفس ولكن وعيه بأهمية ترقيتها و«إكرامها»، من خلال البحث عن حقائق الأشياء التي تنجلي بالتفهم والانسحاب المؤقت من عالم الآخرين.

وقد مارس ابن الحداد هذه العملية في موقفي النسيب والمديح، ومن خبرته بالشعر و بالناس. ومن الطبيعي أن يصطدم الشاعر بالدهر الذي يشمله كما يشمل الآخرين، ولكن إذا كان الدهر يبدو في صالح الآخرين فظلمه من ظلم الآخرين، ولذلك لا ينبغي أن يظن أنه يقضي بالحق على الشاعر بألا يعدل في حكمه عليه.

www.mtenback.com

أما الأشكال الأخرى لإكرام النفس فتنطلق، كما ألمحنا، من الوعي الضمني بأن هذا الإكرام لا يتمُّ، في النهاية، إلا بإكرام النفوس الأخرى. وكما ذكرنا تتعدد هذه النفوس الأخرى عند الشعراء. فأبو العلاء المعري، على سبيل المثال، يدعو إلى إكرام الكريم؛ يقول[١٧٤]:

إِذَا رَأَيْتُمْ كَرِيْمًا، عِنْدَ غَيْرِكُمُ، فَأَكْرِمُوهُ عَلى يُسْرٍ وإِنْضَابِ
فَالسَّيْفُ تَعْرِفُ ذَاتُ الخِدْرِ مَوْضِعَهُ مِنْ قَوْمِهَا، وَهْيَ لَمْ تَضْرِبْ بِقِرْضَابِ
وَالشرُّ يُنْشَرُ، بَعْدَ الخَيْرِ، مَيِّتُه، كَمَا أَصَابَ عُمَيْرًا مَا جَنَى ضَابِي

فالشر يعود إلى الحياة، كما يقول الشارح في تعليقه على الأبيات، بعدما مات وانقضى، وذلك بعد زوال الخير. فهذه مقابلة بين الخير والشر، ولكن على مستوى رأسي؛ أي مجيء أحدهما بعد الآخر، مع وجود صلة سببية بينهما. وأخذ الابن بجريرة الأب فيه ما فيه من قتل النفس من دون حق، كما أن «ضرب» المقتول وكسر ضلعين له أقرب إلى قتل صاحبها، بل لعله أبشع. وإذا كان إكرام الخليفة المقتول تمَّ بدفنه في النهاية إلا أن جريرة «ضربه» بعد قتله لاحقت من لم يرتكبها فأصابته. من هنا تأتي قيمة المقابلة الضمنية الأخرى في الأبيات بين إكرام الكريم في كل حال، ومعرفة ذات الخدر بمكانة السيف في قومها على الرغم من عدم استخدامها إياه. فمعرفة قيمة الكرم في السراء والضراء أشبه بمعرفة قيمة السيف حتى لو لم يستعمله صاحب هذه المعرفة. إنها معرفة تقوم مقام الدفاع عن النفس بتأمين الرغبة في فعل الخير للآخرين بدلاً من

---

[١٧٤] المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان: لزوم ما لا يلزم، شرح نديم عدي، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط١، (١٩٨٦م)، ج١، ص١٧٩. والإشارة هنا إلى قتل الحجاج بن يوسف عميرًا بجناية أبيه ضابئ، وكان وثب على عثمان وهو مقتول فوطئ بطنه فكسر ضلعين من أضلاعه، فاحتمل الولد جريرة أبيه، انظر: هامش ٣٠، من الصفحة نفسها.

www.mtenback.com

افتراض أنهم يمثلون خطرًا على المرء، يستحق الاستعداد لقتالهم، حتى في حالة كونهم «ميتين»، كما تنبئ الإشارة إلى عثمان بن عفان في الأبيات. والبيت الأول يحمل الإشارة إلى الآخرين في «غيركم» فيخرج بفعل الإكرام إلى دائرة التنافس في فعل الخير، فلا يمتد أثره إلى من يقع عليه الفعل فحسب، بل يتجاوزه إلى من يقوم به، وذلك بالتخفيف الضمني عنه، ناهيك عن كون المُكْرَم كريمًا، وهو ملمح يشير إليه، صوتيًا وبصريا، كون «غيركم» تحمل الأصوات الثلاثة التي تكوّن فعل «كرم».

وربما كان من الأفضل هنا أن نذكر أبيات أبي تمام التي تتناول إكرام السيف؛ يقول[١٧٥]:

أَكْرَمْتَ سَيفَكَ غَرْبَه وذُبابَهُ ... عَنْهُمْ وَحُقَّ لِسَيْفِكَ الإكْرامُ

فَرَدَدْتَ حَدَّ الموتِ وَهْوَ مُرَكَّبٌ ... في حَدِّهِ فارتَدَّ وهوَ زُؤَامُ

أَيْقَظْتَ هَاجِعَهُمْ وَهَلْ يُغنيهِمُ ... سَهَرُ النَّواظِرِ وَالعُقُولُ نِيَامُ

جَحَدَتْكَ مِنْهُمْ أَلْسُنٌ لَجْلاجَةٌ ... أَقْرَرْنَ أَنَّكَ في القُلُوبِ إمَامُ

اسْلَمْ أَمِيرَ المُؤْمِنِينَ لأُمَّةٍ ... نَتَجَتْ رَجَاءَكَ والرَّجَاءُ عُقَامُ

فهنا كان إكرام أمير المؤمنين سيفه حقًّا واجبًا لأنه أنقذ حياة من تأرجحوا بين كونهم في حال يقظة وعقولهم نائمة عن إدراك الحق، كما أن ألسنتهم لجلاجة في حين أنهم يقرون في قلوبهم بحق أمير المؤمنين عليهم. إن إكرام السيف كان الرجاء الذي حفظ على خصوم أمير المؤمنين حياتهم لأنه رجاء لم يقابل نوم العقل بنوم، ولم يقابل جحود الخصوم بجحود، ولا اللجاجة بلجاجة، بل «ولّد» حياة لمن كان في حكم الميت. وقد عبر الشاعر عن هذا المعنى بأن جعل الأمة هي التي «نتجت» رجاء أمير

[١٧٥] أبو تمام: ديوانه، ج٢، ص٧٦.

www.mtenback.com

المؤمنين، أي فرخته وأشاعته في وقت كان فيه الرجاء عقيمًا. ولعل «شعرية» هذه الأبيات تكمن، في النهاية، في الدعاء لأمير المؤمنين بـ«السلامة» التي وهبها خصومه بإكرام سيَفه عنهم.

وكما دعا أبو العلاء المعري إلى إكرام الكريم دعا ابن حمديس الصقلي إلى إكرام الصديق؛ يقول[١٧٦]:

أَكْرِمْ صَدِيْقَكَ عَنْ سُؤَا ... لِكَ عَنْهُ وَاحْفَظْ مِنْهُ ذِمَّهْ

فَلَرُبَّمَا اسْتَخْبَرْتَ عَنْ ... هُ عَدُوُّه فَسَمِعْتَ ذَمَّهْ

فإكرام الصديق يكون بعدم السؤال عنه وحفظ ذمته لأن في هذا السؤال شكًّا في الذات السائلة قبل أن يكون في المسؤول عنها، بالإضافة إلى أن من لا يعرف صديقه بالنظر في نفسه لا يضمن أن يسأل عنه عدوه فيسمع منه ما لا يرضيه. وقد يكون هذا «العدو» عدوًّا للسائل قبل أن يكون عدوًّا للمسؤول عنه. فمجرد السؤال في حد ذاته يعني أن السائل لم يسأل «نفسه» ولذلك وقع في غمرة «الآخر» المجهول. ومن هنا كان «إكرام الصديق» صورة لإكرام النفس، كما أن «حفظ الذمة» لا بديل عنه سوى «سماع الذم».

وبقية الخبر تقول إن عبد الجبار (ابن حمديس) ربما جلس ببجاية عند رجل يقال له أحمد الخراط، وكان لهذا الرجل طبع في الشعر، فصنع يومًا عبد الجبار البيتين المذكورين في إكرام الصديق فصنع أحمد الخراط عند ذلك هذين البيتين[١٧٧]:

لاَتَسْأَلَنَّ عَنْ الصَّدِيْقِ ... وَسَلْ فُؤَادَكَ عَنْ فُؤَادِهِ

---

[١٧٦] ابن حمديس الصقلي: ديوانه، صححه وقدم له إحسان عباس بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، ودار بيروت للطباعة والنشر، (١٣٧٩هـ/١٩٦٠م)، ص٤٨١

[١٧٧] المصدر السابق نفسه.

www.mtenback.com

فَلَرُبَّمـــا بَحَـــثَ السُّـــؤا لُ عَلـى فَســـادِكَ أَوْ فَسَـــادِهِ

فقد تفاعل الخراط مع بيتي عبد الجبار وأعاد إنتاجهما في بيتين، كشف فيهمـــا عن معنى «إكرام الصديق» الذي قصد إليه ابن حمديس، وألمحنا إليه في تعليقنـــا علـــى بيتيه. وقد فطن الخراط إلى أهمية أن يعود المرء إلى قلبه ليسأله عن قلب صديقه، بمـــا يعني أن العلاقة الإنسانية بين الصديقين لا بد أن تقوم على نظرة كل منهما إلى نفســـه قبل النظر إلى الآخر، فكما تكون يكون صديقك، ولذلك صار الناس يعتمـــدون في السؤال عن الشخص السؤال عن قرينه، أوصديقه، الذي يقتدي به غالبًا. والقريـــن، كما ذكرنا من قبل، اسم للنفس التي بين جنبي الإنسان. إن «سؤال» الآخر قبل سؤال الذات في بيتي عبد الجبار وبيتي أحمد الخراط قد يرتد على السائل والمسؤول عنـــه بمـــا يفسد عليهما حياتهما معًا.

وقد كفانا أبو العلاء المعري مؤونة الصور الأخرى لإكرام النفس، فبعد أن قرأنا أبياته في إكرام الصديق، نقرأ له في إكرام الضعيف قوله[١٧٨]:

أَكْرِمْ ضَعِيْفَكَ، وَالآفَـاقُ مُجْدِبَـــةٌ وَلاَ تُهِنْـهُ، وَلَـوْ أَعْطَيْتَـه القُوتـا

وَجَانِبِ النَّاسَ تَأمَنْ سُـوءَ فِعلِهِـمُ، وَأَنْ تَكُونَ لَدَى الجُـلاّسِ مَمْقُوتَـا

لاَ بُدَّ مِنْ أَنْ يَذُمُّوا كُلَّ مَنْ صَحِبُـوا وَلَوْ أَرَاهُمْ حَصَـى المِعْـزَاءِ يَاقُوتَـا

وَقَضِّ وَقْتَـكَ بِـالتَّقْوى، تُجَـوِّزُهُ، حَتَى تُصَادِفَ يَوْمًا، فِيْـهِ، مُوقُوتَـا

ورغم التشاؤم والدعوى إلى اعتزال الناس فإن «إكرام الضعيف» وعدم إهانتـــه يبدو البديل لكل الناس في هذه الحال، وفي حال «الآفاق مجدبة» على السواء. وهـــذا البديل «بديل» حقًّا للنفس المكرِمة؛ أي صورة أخرى لها. ومن ثم نرى عبارة «أكـــرم ضعيفك» تحمل «ضمير» المخاطَب (بفتح الطاء) نظيرًا لضمير المخـــاطِب (بكســـر

[١٧٨] المعري، أبو العلاء: لزوم ما لا يلزم، ج١، ص٢١٤.

www.mtenback.com

الطاء). فهذا «الضعيف» صورة أخرى للذات المتكلمة، ولا يعني ذلك أن ثمة إشفاقًا على الذات، يمارسه الشاعر على نفسه، بقدر ما يمكن أن نفهمه من أن انطواء الذات على نفسها في وقت المحل وعدم النظر إليها باحتقار هو بمثابة تقوية لها في مقابل سوء فعل الناس المحتمل، وصعوبة إرضائهم. ومن هنا كذلك يمكن أن نرى في «إكرام الضعيف»/النفس صورة علامة مناظرة للتقوى التي ليست سوى عبارة عن العمل على الداخل كي يمكن مقاومة الخارج.

ولأبي العلاء كذلك هذه الأبيات في إكرام الطفل؛ قال[١٧٩]:

لا تَـزْدَرُنَّ صِغـارًا في مَلاَعِبِهِـمْ، فَجَائزٌ أَنْ يُـرَوْا سَـادَاتِ أَقـوامِ
وَأَكْرِمُوا الطِّفْلَ عن نُكْرٍ يُقَـالُ لَـهُ فَإِنْ يَعِشْ يُدْعَ كَهْـلاً بَعْـدَ أَعْـوامِ
وَلاَ تَنَامُوا عنِ الدُّنْيَـا وَغِـرَّتِـهَا فَإِنْ أَبَيْـتُمْ، فَكُونُـوا خَـيْرَ نُـوَّامِ
لاَ تَظْلِمُوا مِنْ بَنِيهَا وَاحِـدًا أَبَـدًا، حتى تَعُـدُّوا ذوي فِطْـرٍ كصَـوَّامِ

ومن منظور «إكرام النفس» يمكن أن نقرأ في هذه الأبيات للمعري «إكرام الطفل». فاحتقار الطفل لصغره ينطوي على قصر نظر من يحتقره، ولهذا يجب حماية الطفل أن يقال له شيء منكر فيؤثر في نفسه عندما يصبح رجلاً، وسيدًا في قومه. ويومئ المعري إلى أثر إهانة الصغير الذي يطاول المجتمع برمته لأنه يعدُّ ظلمًا لكل أفراده، يستوي فيه المحسن والمسيء، أو يصبح «ذوي فطر كصوام»، على حد تعبير الشاعر.

ويمكننا أن نختم هذه الطائفة من الأمثلة في إكرام الآخرين بوصفه إكرامًا للنفس بأبيات للمعري نفسه، ولكنه قالها هذه المرة في إكرام الآخرين إياه؛ قال[١٨٠]:

---

[١٧٩] المعري: لزوم ما لا يلزم، ج٢، ص٤٥٩.

[١٨٠] المصدر السابق، ج٢، ص١٦٨.

www.mtenback.com

لَقَدْ نَفَقَ الرَّدِيءُ، ورُبَّ مُرٍّ، من الأَقْوَاتِ، يُجْعَلُ في الصِّحَافِ
وَأَكرَمَنِي، عَلَى عَيْبِي، رِجَالٌ، كَمَا رُوِيَ القَرِيْضُ عَلَى الزِّحَافِ
وَمَنْ يَرْكَبْ إِلَى الهَيْجَاءِ خَيْلاً، فَإِنَّ سِوَاهُ يُقْدِمُ، وَهْوَ حَافِي

إن زمن المحل يجعل الناس يأكلون المر من القوت، كما يجعل بعضهم يقدم على الخطر راجلاً دون خيل، وبين هذين الاختيارين «يُكْرَمُ» الشاعر، على عيبه، على نحو ما يروى الشعر على الرغم مما فيه من زحاف. وهو مما يذكرنا بأبيات ابن الحداد السابقة، وخصوصًا بيته الذي يصف فيه الآخرين وليس نفسه وهو الخبير بالعروض:

هُمْ كَالْقَرِيْضِ وكَسْرُهُ مِنْ وَزْنِهِ يَبْدُو مِنَ التَّحرِيْكِ وَالإِسْكَانِ

فرؤية الشاعرين لإكرام النفس والآخر من منظور القريض وزحافه أقرب إلى التسليم بحقيقة الوجود التي تقوم على أن النفس مرآة للآخر كما أن الآخر مرآة للنفس، وأن «الزحاف» فيهم من قبيل حركة الحياة التي يقابلون بها سكون الموت.

إكرام النفس في الأمثال:

سنتناول الآن في هذا القسم الأخير من «إكرام النفس» بعض ما جاء في هذا المعنى وقريب منه في الأمثال العربية الفصيحة والشعبية. وسوف نعتمد هنا على مجمع الأمثال[١٨١] للميداني وبعض المصادر والمراجع الأخرى وخصوصًا تلك التي عرضت للأمثال الفصيحة والعامية الشعبية في الجزيرة العربية. وبعد النظر في هذه الأمثال جميعًا بدءًا من تلك التي تشير إلى بعض المعاني الكلية حول النفس وعلاقة صاحبها بها، وبالآخر، نلاحظ أن معظم هذه الأمثال، إن لم يكن كلها، يقوم على فكرة «إكرام النفس» سواء بشكل مباشر أو غير مباشر.

---

[١٨١] انظر: الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم النيسابوري: مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت وصيدا المكتبة العصرية للطباعة والنشر، (١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، في جزئين.

www.mtenback.com

وقد افتتح الحكيم الترمذي مقدمة كتابه في الأمثال من الكتاب والسنة بعبارة دقيقة، تناسبنا في هذا المقام وهي: «الأمثال مرآة النفوس» وهو يقول كذلك: إن الأمثال «نموذجات الحكمة لما غاب عن الأسماع والأبصار، لتهدي النفوس أدركت عيانًا، فمن تدبير الله لعباده أن ضرب لهم الأمثال من أنفسهم، لحاجاتهم إليها، ليعقلوا بها، فيدركوا ما غاب عن أبصارهم وأسماعهم الظاهرة، فَمَنْ عقل الأمثال سماه الله في كتابه عالمًا لقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[١٨٢].

ولا شك أن ثمة أمثالاً كثيرة تحثُّ على حسن التواصل بين الأفراد، والتسامح بين الإخوان، مما يعني أهمية قيام المرء بدور في حياة الآخر القريب منه، كما يعني في بعض الأحيان ضرورة التنازل للآخر حتى يمكن للحياة أن تستمر على نحو يحفظ لكل من الطرفين «كرامته»، وكبرياءه، ويعمّ الخير عليهما معًا. فمن المنظور العام نقرأ في الميداني: «أخوك من صدقك النصيحة»؛ يعني النصيحة في أمر الدين والدنيا، وفي بعض الحديث «الرجل مرآة أخيه» يعني إذا رأى منه ما يكره أخبره به ونهاه عنه، ولا يوطئه العَشْوَة[١٨٣]. ونقرأ في السياق نفسه ما أورده الميداني على سبيل المثل في قول الشاعر:

أَخَاكَ أَخَاكَ إِنَّ مَنْ لاَ أَخَا لَهُ كَسَاعٍ إِلى الهَيْجَا بِغَيْرِ سِلاَحِ

أي الزم أخاك، أو أكرم أخاك[١٨٤] والأمثال كثيرة في هذا المجال، ولكننا سوف نتوقف عند بعضها لأهميته لنا بوصفه خلفية ضرورية لمعنى «إكرام النفس». فمن

---

[١٨٢] الحكيم الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي: الأمثال من الكتاب والسنة، تحقيق علي محمد البجاوي، االقاهرة، (١٩٧٥م)، ص٢، والآية المذكورة هي رقم ٤٣ من سورة العنكبوت، نقلاً عن: محمد رجب النجار: الأمثال الشعبية في التراث العربي، دراسة في مناهج التصنيف، المأثورات الشعبية، السنة الثانية، العدد الثامن، (صفر ١٤٠٨هـ/أكتوبر ١٩٨٧م)، ص٣٤.

[١٨٣] الميداني، مجمع الأمثال، ج١، ص٢٣.

[١٨٤] المصدر السابق نفسه.

www.mtenback.com

ذلك أمثال تحض على أهمية أن يتحمل الإنسان من أخيه بعض «ظلمه» لأن هذا من قبيل إكرام النفس وتزكيتها في تواصلها مع الآخر بوصفه مرآة للنفس. فمثلاً يقول المثل: «إذا عزَّ أخوك فَهُنْ» قال أبو عبيدة: معناه مياسرتك صديقك ليست بضيم يركبك منه فتدخلك الحمية به، إنما هو حسن خلق وتفضل، فإذا عاسرك فياسره[١٨٥].

وقد أورد الميداني في مكان آخر من كتابه مثلاً قريبًا من هذا هو: «لاينْ إذا عزَّكَ مَنْ تُخاشِنُ»[١٨٦] وذكر الأول معه كذلك. وقريب من هذا المعنى المثل القائل: «مَن جعل لنفسه من حسن الظن بإخوانه نصيبًا أراحَ قلبه»، وهذا من قول أكثم بن صيفي، يضرب في حسن الظن عند ظهور الجفاء[١٨٧]. وقد يحمل الأخ أخاه ما يفوق طاقته فيخرج به عن نطاق الأخوة، وهنا نقرأ المثل التالي: «إذا ترَضَّيْتَ أخاك فلا أخا لكَ»[١٨٨] والترضي يعني الإرضاء بجهد ومشقة. ومعنى المثل هو إنه «إذا ألجأك أخوك إلى أن تترضاه وتداريه فليس هو بأخ لك»[١٨٩]. ويكمل هذا المعنى مثل آخر هو: «مِنْ كل شيء تحفظ أخاك إلا من نفسه»، يراد أنك تحفظه من الناس، فإذا كان مسيئًا إلى نفسه لم تدرِ كيف تحفظه منها[١٩٠]. وبين هذين المثلين نقع على وجهي المرآة، إذا جاز التعبير. فإذا لم يستطع المرء أن يحفظ أخاه من نفسه، فينبغي ألا يتوقع منه أن يرفق به أو لا يلجئه إلى أن يترضاه ويداريه.

ومن هنا جاءت أمثال أخرى تشدِّد على أهمية أن يبدأ الإنسان بنفسه لأنها أولاً أجدر بالمنفعة، وثانيًا لا يمكن أن تكون ذات نفع لغيرها إلا إذا لم تكن محرومة أو

---

[١٨٥] الميداني، مجمع الأمثال، ج١، ص٢٢-٢٣.

[١٨٦] المصدر السابق، ج٢، ص٢١١.

[١٨٧] المصدر السابق، ج٢، ص٣١٩.

[١٨٨] المصدر السابق، ج١، ص٢٣.

[١٨٩] المصدر السابق، ج١، ص٢٣.

[١٩٠] المصدر السابق، ج٢، ص٢٦٨.

www.mtenback.com

ناقصة. وكما يقول المثل: «النفسُ أعلمُ مَنْ أخوها النافعُ» يضرب فيمن تحمده أو تذمه عند الحاجة[١٩١]. وقد يوحي المثل التالي بشيء من السلبية أو الأنانية ولكنه لا يزال يحمل إشارة إلى الآخر الذي ليس له دخل في إنعام المرء على نفسه وإحسانه إليها؛ يقول المثل: «أيها الممتنُّ على نفسك فليكن المنُّ عليك» الامتنان: الإنعام والإحسان، يقال لمن يحسن على نفسه: قد جذبتَ بما فعلتَ المنفعة إلى نفسك فلا تمنَّ به على غيرك[١٩٢]. ويكمل هذا المثل ويؤكده المثل القائل: «لا تُبْقِ إلا على نفسكِ» أي أنك إن أسرَفتَ أُسْرِفَ عليك، ومعناه إن أبقيتَ على أحدٍ فما أبقيت إلا على نفسك[١٩٣]. وكذلك هذا المثل الذي يؤكد المعنى نفسه على لسان النفس المتكلمة وهي ترد على سؤال الآخر، وليس على لسان النفس المخاطبة فقط كما في المثل السابق؛ يقول المثل: «ما ظنك بجارك فقال ظني بنفسي» أي أن الرجل يظن بالناس ما يعلم من نفسه، إنْ خيرًا فخير وإن شرًا فشر[١٩٤]. وقد أورد الميداني من أمثال المولدين هذا المثل في المعنى نفسه: «مَنْ لم يُحْسِنْ إلى نفسه لم يحسن إلى غيره»[١٩٥] والأمر كذلك في المثل القائل: «أصلح نفسك يصلح لك الناس»[١٩٦] ففي هذه الأمثال جميعًا تركيز واضح على العلاقة الضمنية والصريحة بين النفس والآخر من جهة نظرة الإنسان إلى نفسه وانعكاس ذلك على نظرته إلى الآخر. وقد اختصرت اللغة العربية في مثل هذه الأمثال، المأخوذ بعضها من الشعر أو من النصوص الدينية، فلسفات إنسانية توسع فيها فلاسفة الغرب على وجه الخصوص في القرن العشرين الميلادي، على نحو ما أشرنا في ثنايا هذا البحث.

---

[١٩١] الميداني، مجمع الأمثال، ج٢، ص٣٣٣.

[١٩٢] المصدر السابق، ج١، ص٢٨.

[١٩٣] المصدر السابق،ج٢، ص٢٣٨.

[١٩٤] المصدر السابق، ج٢، ص٢٨٧.

[١٩٥] المصدر السابق، ج٢، ص٣٢٩.

[١٩٦] المصدر السابق، ج٢، ص٤٥١.

www.mtenback.com

وهناك أمثال كثيرة تحض المرء على الالتفات إلى نفسه ورعايتها. ومنها: «عليك نفسك»[١٩٧] وذلك على سبيل الإغراء. ومثله كذلك قولهم: «جَمالَكَ» أي الزم ما يورثك الجمال، يعني أجْمِلْ ولا تفعل ما يشينك»[١٩٨] ويضاف إليه المثل: «الحكيم يَقْدَعُ النفسَ بالكفاف» كَفاف الرجل: ما يكفه عن وجوه الناس، ومعنى يقدع يمنع، يعني أن الحكيم يمنع نفسه عن التطلع إلى جمع المال، ويحملها على الرضا بالقليل[١٩٩] فهذا المثل يضيف بعدًا ماديًا إلى البعد المعنوي فيما ينبغي للإنسان أن يقوم به تجاه نفسه قبل أن ينظر إلى الآخرين، أو يجعلهم ينظرون إليه. ومن الواضح أن الاهتمام بالنفس ورعايتها بداية واجبة للحياة الصحية والصحيحة خلقيًا وإلا فإن «مَنْ لم يصُنْ نفسه ابتذله غيره»[٢٠٠]، كما يقول المثل.

وكثيرة هي الأمثال التي تركز على نظرة الإنسان إلى نفسه قبل أن ينظر إلى غيره، ومنها ما يؤكد أهمية ألا يقلّل المرء من شأنه؛ مثل هذا المثل: «العجز ريبة» يعني أن الإنسان إذا قصد أمرًا وجدَ إليه طريقًا، فإن أقرّ بالعجز على نفسه ففي أمره ريبة، قال أبو الهيثم: هذا أحَقُّ مثلٍ ضربته العرب[٢٠١] وفي تعليق أبي الهيثم ما يشير إلى قيمة المثابرة والتصميم في الوصول إلى الهدف مهما كانت الصعوبات، وأن تسليم الإنسان باليأس والعجز يعني أنه غير مخلص في مقصده، وغير صادق مع نفسه. وينضم إلى هذا المثل مثل آخر، يقول: «أكْذِبِ النفسَ إذا حدّثْتها» أي لا تحدّث نفسك بأنك لا

---

[١٩٧] الميداني، مجمع الأمثال، ج٢، ص٣٨.

[١٩٨] المصدر السابق، ج١، ص١٧٥.

[١٩٩] المصدر السابق، ج١، ص٢١٥.

[٢٠٠] المصدر السابق، ج٢، ص٣٣١.

[٢٠١] المصدر السابق، ج٢، ص٤٠.

www.mtenback.com

تظفر، فإن ذلك يُثَبِّطك. سئل بشار المُرَعَّثُ: أي بيت قالته العرب أشعر؟ قال: إن تفضيل بيت واحد على الشعر كله لشديد، ولكن أحسنَ لبيدٌ في قوله[٢٠٢]:

أَكْذِبِ النَّفْسَ إِذَا حَدَّثْتَهَا ... إِنَّ صِدْقَ النَّفْسِ يُزْرِي بِالأَمَلْ

ولكن هذا المثل نفسه لا يعني أن يصدّق المرء بالتالي ما تقوله له نفسه، وخصوصًا فيما يتصل بالمصير؛ يقول مثل آخر: «كلُّ امرئٍ بطَوالِ العيشِ مكذوب» أي من أوهمته نفسه طولَ البقاء ودوامه فقد كذَبَتْه[٢٠٣]. كما نجد في أقوال مُطرف بن الشخير أو غيره من العلماء هذا القول: «لو كنتُ عن نفسي راضيًا لَقَلَيْتكُمْ» يعني أنه لا يعيرهم ذنبًا هو مرتكبه، قالوا: هذا مذهب كثير من السلف في الأمر بالمعروف[٢٠٤]. ونقابل المعنى نفسه في أمثال مثل: «نفسي تعلم أني خاسرٌ» يضرب للملوم يعلم من نفسه ما يلام عليه، ويعرف من صفته ما لا يعرفه الناس[٢٠٥]. فعلى الإنسان إذن أن يقاوم اليأس؛ يقول أكثم بن صيفي: «مَنْ لَمْ يَأْسَ على ما فاتَهُ أراحَ نَفْسَهُ»، يضرب في التعزية عند المصيبة وحرارتها وترْك التأسف عليها[٢٠٦].

وإذا كان المثل يقول: «العادة توأم الطبيعة»[٢٠٧]. فهذا معناه أن تعويد المرء نفسه عادات خلقية صحية وصحيحة مسألة فاصلة في علاقته بنفسه وبالآخرين في الوقت نفسه. وعلى هذا الأساس نقرأ في أمثالهم: «النفسُ عزوف ألوف»، ومعنى المثل أن النفس تعتاد ما عُوِّدتْ إن زهَّدْتها في شيء زهدت وإن رغَّبتها رغبت[٢٠٨].

---

[٢٠٢] الميداني، مجمع الأمثال، ج٢، ص١٣٩.

[٢٠٣] المصدر السابق، ج٢، ١٥٨.

[٢٠٤] المصدر السابق، ج٢، ص٢٠٧.

[٢٠٥] المصدر السابق، ج٢، ص٣٣٢.

[٢٠٦] المصدر السابق، ج٢، ص٢٧٥.

[٢٠٧] المصدر السابق، ج٢، ص٥٥.

[٢٠٨] المصدر السابق، ج٢، ص٣٤٢.

www.mtenback.com

وكذلك الأمر في المثل: «يُحْفَظُ المرءُ من كل شيء إلا من نفسه» يضرب في عتاب المخطئ من نفسه[٢٠٩]. والأمر نفسه مع المثل: «تَحَمَّدي يا نفسُ لا حامدَ لكِ» أي أظهر حمد نفسك بأن تفعل ما تُحمَد عليه؛ فإنه لا حامد لك ما لم تفعله[٢١٠].

والحقيقة أننا نجد في هذه الأمثال التي أفضنا في نقلها فلسفة إنسانية عميقة نتجت عن خبرة الحياة عبر مئات من السنين، وألمت بخبايا النفس الإنسانية وأحوالها المختلفة. ورغم أننا نجد في الأمثال الخاصة بالعلاقة مع السلطة، على سبيل المثال عند بعض الشعوب، تضاربًا أو حالات متناقضة ناتجة عن اختلاف الدول واختلاف الظروف فإننا نجد في الأمثال المتعلقة بالنفس الإنسانية فلسفة متكاملة وإن خضعت لأهواء النفس ونزوعها إلى الخير، وانقسامها بين نفس أمارة بالسوء ونفس لوامة ونفس مطمئنة، إلى آخره. ذلك أن الإنسان مهما تناقض وتوزعت نفسه إلا أنه في النهاية يدرك معنى إنسانيته الذي يتمثل على أفضل ما يكون في معنى «إكرام النفس»، كما يدرك أهمية أن يحافظ على هذا المعنى، ويجاهد في سبيل ذلك ضد ما تسوِّله له نفسه.

رأينا في الأمثال الفصيحة تركيزًا على النفس الإنسانية وترغيبًا لصاحبها في العناية بها كي تصلح للحياة في وسط مدني اجتماعي، يصبح فيه الآخر صورة للنفس على نحو ما تصبح النفس صورة للآخر، وهو المبدأ الجوهري الذي لا يمكن لمعنى «إكرام النفس» أن يقوم بدونه في معناه المحدد. وبطبيعة الحال فإن الأمثال الفصيحة مأخوذة من الأقاويل الأدبية التي وقع عليها الشعراء، أو وردت في قصص بعينها ونطقت بالفصحى ونقلت إلى الأجيال التالية، أو جرى بها لسان حكيم ونقلت عنه، أو شملها القرآن الكريم والسنة الشريفة. ولا شك أن «فصاحتها» لا تقف حائلاً بينها

---

[٢٠٩] الميداني، مجمع الأمثال، ج٢، ٤٢٣.

[٢١٠] المصدر السابق، ج١، ص١٢٥.

www.mtenback.com

وبين كونها ناطقة باسم خبرة الإنسان والجماعة الإنسانية في الحياة داخل ثقافة بعينها، فالفصاحة شيء طبيعي في هذه الحال وليست متكلفة، علاوة على أن قصر المثل النسبي يسهل على كل أحد فهمه واستخدامه، سواء أكان متعلمًا أم غير متعلم.

فإذا جئنا إلى الأمثال العامية والشعبية لم نبعد كثيرًا عن الفصيحة منها، بل تكاد تكون «عاميتها» مجرد تحريف بسيط للنطق «الفصيح» للمثل، أو مقابلة لمثل فصيح آخر معروف في الشعر أو النثر. والعامية في النهاية أقرب إلى أحد مستويات الفصحى أو إحدى لهجاتها.

وكما رأينا في الأمثال الفصيحة فإن الأمثال العامية في الجزيرة العربية تتطرق إلى طبيعة النفس في أحوالها المختلفة، ولكن يمكن أن نبدأ بما يشير إلى أهمية أن يبدأ الإنسان بنفسه قبل كل شيء؛ يقول المثل: «النفسْ أبْدَى منِ الوالدِيْنْ» يعني أن يبدأ الإنسان بنفسه في البر والعناية والرعاية وحب الخير قبل والديه اللذين ليس في الوجود أعز منهما ولا أوجب حقًا. يضرب مثلاً لطبيعة حب النفس المتأصلة في الإنسان. والتي لا يعاب عليها لا من الناحية الدينية .. ولا من الناحية الاجتماعية[٢١١].

وإذا اهتمت النفس بأولويتها صار لها إرادة، ينبغي على الآخرين احترامها. ومن ذلك المثل: «النفوس مِشاهي» مشاهي: جمع مَشْهاة، وهي ما تشتهيه النفس. والمراد: أن النفوس ذات شهوات مختلفة. يضرب لاختلاف رغبات الناس[٢١٢] وكذلك المثل: «النفسُ وما اشتهت»[٢١٣] وبالطبع قد تكون «النفس حيَّافة»[٢١٤] أي ظالمة ومجانبة

---

[٢١١] الجهيمان، عبد الكريم: الأمثال الشعبية في قلب الجزيرة العربية، الرياض، دار أشبال العرب، (١٤٠٢هـ)، ج٨، ص٣٣٤.

[٢١٢] العبودي، محمد بن ناصر: الأمثال العامية في نجد، الرياض، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنش، (د.ت)، ج٤، ص١٥٢٥. وقد ورد المثل نفسه في الجهيمان، الأمثال الشعبية، ج٨، ص٣٣٧.

[٢١٣] المصدر السابق، ج٤، ص١٥٢٥.

[٢١٤] المصدر السابق، ج٤، ص١٥٢١.

www.mtenback.com

للعدل. وهناك مثل بحريني يقول: «من دعى نفسه سبوس إلعبت بـــه الديـــاي»[٢١٥] يضرب هذا المثل في من أهان نفسه ووضعها بتواضعه وتلطفه مع أناس لا يســـتحقون ذلك لهونهم على المجتمع فهو في هذه الحالة كمن جعل نفســـه (كالســـبوس) وهـــو المتكسر النحيف من الحبوب التي ترمي للدجاج إذ يتسلى به ولا يأكله. والمعنـــى أن الإنسان الكريم لا ينزل بنفسه ولا يحط من قدره عند من لا يستحق من الناس حتى لا يكون لعبة مسلية في أيديهم[٢١٦] أما إذا كانت النفس راضية فهي تعطي دون إجبار أو إكراه؛ يقول المثل الشعبي: «نفسٍ راضية ما عليها خسارةْ»[٢١٧].

وقد لا تكون النفس في حالة اشتهاء طبيعية تمامًا، أو واضعة صاحبها في غير ما ينبغي لها، أو حتى راضية بما هي عليه. في هذه الحالة قد تكون مسوقة إلى حب مـــن يحسن إليها على نحو ما نجد في هذا المثل: «النفسْ تحِبْ مَنْ أحسنِ إليها»[٢١٨] ويعلـــق الجهيمان على هذا المثل بقوله إن هذا المثل مأخوذ من الحكمة[٢١٩] الـــتي تقـــول إن النفوس جبلت على محبة من أحسن إليها. «ولذلك قال بعض العلماء الصالحين: اللهم لا تجعل لكافر علي معروفًا فأحبه يضرب هذا مثلاً لأهواء النفوس، وطرق التأثير عليهـــا بالكرم والعطاء، وأن من طبائع البشر محبة المحسن حتى ولو كان عاصيًا..»[٢٢٠].

---

[٢١٥] الدياي: أي الدجاج، السبوس: ما يسقط على الأرض من فضلات الطعام.

[٢١٦] نيلة على الخليفة (مقدمة): الأمثال الشعبية البحرينية، البحريـــن، وزارة الإعـــلام، ط١، (١٩٨٩م)، ص٣٣١. ولهذا المثل رواية أخرى في قطر هي: «من حط نفسه سبوس لعبت به الديـــاي»، انظـــر: حسن المهندي، «أمثال قطرية»، المأثورات الشعبية، السنة الخامسة، العدد السابع عشر، جمادى الثانية (١٤١٠هـــ/يناير ١٩٩٠م)، ص٧٩.

[٢١٧] الألمعي، يحيى إبراهيم: الأمثـــال الشـــعبية في المنطقـــة الجنوبيـــة، ط٣ أبهـــا، النـــادي الأدبـــي، (١٤١٣هـــ/١٩٩٢م)، ص٢٥٣.

[٢١٨] الجهيمان، الأمثال الشعبية، ج١٠، ص٣٣٩.

[٢١٩] ورد في الحديث: جبلت النفوس على حُب مَن أحسن إليها، وبغض من أساء إليها.

[٢٢٠] الجهيمان، الأمثال الشعبية، ج١٠، ص٣٣٩-٣٤٠.

www.mtenback.com

فهذا المثل يوضح لنا كيف يمكن للمعروف أن يؤثر في النفس مهما كان مصدره؛ فالنفس هي التي تستجيب وليس صاحبها. وإذا انحصر هذا النوع من الكرم في الكرم المادي لقلنا إنه الطمع ولكنه يمكن أن ينصرف كذلك إلى الكرم المعنوي؛ أي الإكرام والتقدير. عندئذٍ يمكن للنفس أن تعيد تقويم الآخر حتى ولو كان خصمًا (وليس كافرًا) ومن ثم تكون هناك فرصة للصلح مع من يجنح للسلم بتقدير خصمه وإكرامه.

وإذا كانت الأمثال الشعبية والعامية، مثلها مثل الأمثال الفصيحة، لم تهمل فكرة «إكرام» الأشياء والحيوانات، إلى جانب كل تلك الأمثال التي تقود إلى إكرام النفس، على نحو ما نجد في هذا المثل: «إكرام الفرس الحرة رِكْبها»[٢٢١]، فلعل أشهر مثل يدور على ألسنة الناس في الجزيرة العربية في موضوعنا هو: «إكرام النفس هواها»[٢٢٢] ولهذا المثل أكثر من رواية وأكثر من تفسير. وأقربها ما ذكره الجهيمان من «أن إكرام النفس هو تركها وما تشتهي.. أما الإرغام على بعض ما يظنه الناس إكرامًا فقد يكون تنغيصًا ومدعاة للسأم والملل. يضرب مثلاً لعدم الإكراه على بعض ما تعارف عليه الناس من الإكرام»[٢٢٣] وبطبيعة الحال يضم معنى الإكرام هنا المعنى المادي والمعنوي في الوقت نفسه.

ويستخدم هذا المثل في قطر بصيغة أخرى هي: «اكرمْ النفس هواها»[٢٢٤] وترجمته أكرم وأفضل إلى النفس هواها. وقد فهمه جامعه بأن «أفضل الرأي للإنسان ما

---

[٢٢١] الجهيمان، الأمثال الشعبية، الرياض، دار أشبال العرب، ط٣، (١٤٠٣هـ)، ج١، ص٢٢٩.

[٢٢٢] المصدر السابق، ج١، ص٢٢٨.

[٢٢٣] المصدر السابق، ج١، ص٢٢٨. وانظر: العبودي، الأمثال العامية، ج١، ص١٢٨.

[٢٢٤] المهندي، حسن إبراهيم: الأمثال الشعبية في قطر"، المأثورات الشعبية، السنة الأولى، العدد الثاني، (رجب ١٤٠٦هـ/أبريل ١٩٨٦م)، ص١٦١.

www.mtenback.com

نبع منه ومن هوى نفسه، فهو رأيه الخاص الذي يريحه إذا أخذ به حتى لو كان هذا الرأي خطأ، فالنفس أمارة بالسوء والعاقل الذي يستخدم عقله بفطنة، هو الذي يتجنب الخطأ»[٢٢٥]. ومن الواضح أن التفسير الأخير للمثل يقترب به من الدلالة المعنوية للإكرام وليس المادية، وذلك رغم أن مضرب المثل في الحالتين هو الاختيار. إن هذا الاختيار نفسه يقوم في التفسير الأول على مقاومة رغبة الآخر في إكرام النفس ماديًا على كره منه وعدم رغبة، في حين أن الاختيار في التفسير الأخير يقوم على مطلق الاختيار من النفس ذاتها وتحمل نتيجة هذا الاختيار.

وهذان التفسيران يوضحان لنا في النهاية ما حرصنا على توضيحه على مدى البحث من أن النفس صورة للآخر والآخر صورة للنفس، أو «المرء مرآة أخيه» حسب المثل المذكور أعلاه. وهذا يعني في النهاية أن إكرام النفس من قبل صاحبها هو إكرام الآخر لها، كما أن إكرام الآخر لها هو إكرام لنفس هذا الآخر في الوقت نفسه. لقد خلقنا الله من نفس واحدة، وإليه نعود.

ولعلنا نتذكر أخيرًا الأثر الذي يقول: «إكرام الميت دفنه» فهذا هو الإكرام الأخير للمرء ولعل المقصود منه كذلك أن يقوم الآخرون بآخر فعل مادي تجاه نفس لاقت ربها، وأن يتمثل هذا الفعل في «إكرام» لشخص الميت بعد أن فارقته النفس إلى بارئها. ولعل المقصود أيضًا أن يلحق الجسد الفاني بالمكان الذي يخفيه عن أعين الناس فتذكر النفوس محاسنه، وإكرامه إياهم، وإكرام نفسه في الحياة. إن الفعل الوحيد الذي لا اختيار للإنسان فيه، وهو الموت، يدعو الأثر إلى إكرام المرء فيه، وهو تكريم لبشرية الإنسان، وعظة لمن يرجو لقاء ربه بقلب سليم، ونفس كريمة.

---

[٢٢٥] المهندي: الأمثال الشعبية، ص١٦١.

www.mtenback.com

موقع الدكتور مرزوق بن تنباك
www.mtenback.com

www.mtenback.com

الفهارس

موقع الدكتور مصطفى بن تنباك
www.mtenback.com

www.mtenback.com

موقع الدكتور مرزوق بن تنباك
www.mtenback.com

www.mtenback.com

فهرس الآيات القرآنية

السورة	الآيـــة	رقمها	الصفحة
البقرة	﴿فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ... الآية﴾	٥٤	١١
	﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لاَ تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ... الآية﴾	٨٤	١١
الأعراف	﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ... الآية﴾	٢٠٥	١٩
التوبة	﴿يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا.... الآية﴾	٣٥	٢٢
	﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ... الآية﴾	١٠٣	٢١
يوسف	﴿إِلاَّ حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا... الآية﴾	٦٨	١١
القصص	﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ... الآية﴾	٧٧	٢٤
العنكبوت	﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ... الآية﴾	٤٣	٧٨
فاطر	﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا... الآية﴾	٣٢	٢٣
محمد	﴿هَاأَنْتُمْ هَؤُلاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ... الآية﴾	٣٨	٢١
القمر	﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ... الآية﴾	٥٥	٢٤
التغابن	﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ... الآية﴾	١٦	٢١
المطففين	﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ... الآية﴾	٢٦	١٢
الفجر	﴿فَأَمَّا الإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ... الآية﴾	١٥-١٧	٢٤
	﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي إِلَى... الآية﴾	٢٧-٣٠	٢٥
	﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارْجِعِي إِلَى... الآية﴾	٢٧-٢٨	٢٦
الشمس	﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا... الآية﴾	٨	٥٥

www.mtenback.com

موقع الدكتور مرزوق بن تنباك
www.mtenback.com

www.mtenback.com

فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحة
«إكرام الميت دفنه...»	٨٧
«إن الكريم ابن الكريم ...»	٨
«إني أصبت مالاً نفيساً أريد أن أتصدق به...»	١٢
«جُبِلت النفوس على حب من أحسن إليها ، وبغض من أساء إليها...»	٨٥
«الرجل مرآة أخيه...»	٧٨
«كريم الخل لا تخادن أحداً في السر ...»	٩
«مَن نفَّس عن مسلم كربة من كرب الدنيا ...»	١٢
«واتقِ كرائم أموالهم...»	٨

موقع الدكتور مرزوق بن تنباك
www.mtenback.com

www.mtenback.com

موقع الدكتور مرزوق بن تنباك
www.mtenback.com

www.mtenback.com

فهرس الأشعار

أول البيت	القافية	اسم الشاعر	العدد	الصفحة
		ـ ى ـ		
فألطفتُ	القِرى	الراعي النميري	٢	٦٤
أشَدّ	التقى	أبو العتاهية	٢	٥٥
		ـ ء ـ		
ولازمت	مالِىء	ابن الحداد الأندلسي	١	٦٩
ومن أين	بارِىء	ابن الحداد الأندلسي	٤	٦٨
		ـ ب ـ		
إذا رأيتم	إنضابِ	أبو العلاء المعري	٣	٧٢
		ـ ت ـ		
أكرمْ	القُوتا	أبو العلاء المعري	٤	٧٥
وإني	استمرتِ	الشنفرى	٢	٣٦
		ـ ح ـ		
فقمتُ	الفواضِحُ	عتبة بن بجير	١	٦٤
وكنا	السماحِ	ابن المعتز	١	٦٠
وإني	مُنجحِ	عروة بن الورد	١	٣٧
أخاك	سلاحِ	-	١	٧٨
		ـ د ـ		
كريمٌ	الصدِي	طرفة بن العبد	١	٣٨
لا تسألنّ	فؤادِه	أحمد الخراط	٢	٧٤

www.mtenback.com

أول البيت	القافية	اسم الشاعر	العدد	الصفحة
		ـــ ر ـــ		
وإنا	نأتمرْ	أوس بن حجر	٢	٥٦
أحاذر	نصيرُها	أبو ذؤيب الهذلي	١١	٤٠
أقول	فأكثرُ	ذو الرمّة	٢	٤٦
ألم	سجيرها	خالد بن زهير	٣	٤٢
		ـــ ع ـــ		
لا يخاف	الطبعْ	سويدبن أبي كاهل اليشكري	٢	٤٣
		ـــ ق ـــ		
إلى أهلي	أُريعُ	مجنون ليلى	١	٤٥
والنفس	تقنعُ	أبو ذؤيب الهذلي	١	٤٠
هي النفس	تُنزعُ	أبو تمام	١	٥٩
تطالبني	فأطيعُها	ابن الحداد الأندلسي	٢	٦٩
كأنّ	الشجاعِ	أبو تمام	٢	٥٩
		ـــ ف ـــ		
لأتبذلنّ	يرسفُ	الشريف الرضي	١	٦١
فإني	مطوّفُ	عروة بن الورد	١	٣٧
لقد	الصحافِ	أبو العلاء المعري	٣	٧٧
		ـــ ك ـــ		
طابت	تركوا	زهير بن أبي سلمى	١	٣٩
		ـــ ل ـــ		
والنفس	تكملُ	ابن الحداد الأندلسي	٢	٦٩
وليس	ضلّهُ	أبو تمام	١	٥٩

www.mtenback.com

أول البيت	القافية	اسم الشاعر	العدد	الصفحة
ومالٍ	البخيلِ	ابن المعتز	٢	٦١
من سنة	إقباله	أحمد بن أبي طاهر	٥	٦٢
وعزيتُ	غليلِ	مجنون ليلى	١	٤٥
ولقد	أقبلِ	عنترة بن شداد	١	٣٦
		— م —		
أموالنا	الذمْ	المرقش الأكبر	١	٣٩
وأيقنت	بالكرمْ	أبو ذؤيب الهذلي	١	٩
فعلمنا	كريما	أبو تمام	٣	٦٠
أكرم	ذمّه	ابن حمديس الصقلي	٢	٧٤
تكرم	يتكرما	المتلمس	١	٨
وندعو	أكرمُ	أبو فراس الحمداني	١	٥٩
أكرمت	الإكرامُ	أبو تمام	٥	٧٣
آلهتك	تُتَهَمُ	أبو تمام	٤	٥٨
والظلم	لا يظلمُ	المتنبي	١	٤٩
ونبئت	المنعمِ	عنترة بن شداد	١	٣٦
ومهما	تُعلمِ	زهير بن أبي سلمى	١	٣٤
فتغلل	درهمِ	زهير بن أبي سلمى	١	٣٥
ألا أبلغ	مُقسمِ	زهير بن أبي سلمى	١	٣٥
ومن لا	بمنسمِ	زهير بن أبي سمى	٩	٣١
سألنا	سيُحرمِ	زهير بن أبي سلمى	١	٣٤
لا تزدرُنّ	أقوامِ	أبو العلاء المعري	٤	٧٦
فأوسعني	أكرمِ	الشريف الرضي	١	٦١

www.mtenback.com

أول البيت	القافية	اسم الشاعر	العدد	الصفحة
		ـــ ن ـــ		
تزوّد	فتظعنا	أبو العتاهية	٨	٥٧
هِنِ	أصونُ	–	٤	٦١
أهِين	لا تهينُها	الإمام الشافعي	١	٦١
وصبري	الجبانِ	زهير بن أبي سلمى	٢	٣٧
يا عمرو	اسقوني	ذو الاصبع العدواني	١	٤٢
هم	الإسكانِ	ابن الحداد الأندلسي	١	٧٠
هن	توانِ	ابن الحداد الأندلسي	١	٧٠
فالنفس	بهوانِ	ابن الحداد الأندلسي	٤	٧٠
يا من لدهري	العدوان	ابن الحداد الأندلسي	١	٧١
		ـــ و ـــ		
وراجعتُ	الهوى	امرؤ القيس	١	٣٨
		ـــ ي ـــ		
آهٍ من	يديــهِ	ابن المعتز	١	٦٠

www.mtenback.com

فهرس الأمثال

المثل	الصفحة
«أخوك من صدقك النصيحة»	٧٨
«إذا عز أخوك فهن»	٧٩
«إذا ترضيت أخاك فلا أخ لك»	٧٩
«إذا ألجأك أخاك فلا...»	٧٩
«أصلح نفسك يصلح لك الناس»	٨٠
«تحمدي يا نفس لا حامد لك»	٨٣
«العادة توأم الطبيعة»	٨٢
«العجز ريبة»	٨١
«كل امرئ بطول العيش مكذوب»	٨٢
«لا تبق إلا على نفسك»	٨٠
«لا ين إذا عز من تخاشن»	٧٩
«ما ظنك بجارك فقال ظني بنفسي»	٨٠
«من جعل لنفسه من حسن...»	٧٩
«من كل شيء تحفظ أخاك إلا...»	٧٩
«النفس أعلم من أخوها النافع»	٨٠
«نفسي تعلم إني خاسر»	٨٢
«النفس عزوف ألوف»	٨٢
«من لم يصن نفسه ابتذله غيره»	٨١
«يحفظ المرء من كل شيء إلا من نفسه»	٨٢

www.mtenback.com

الأمثال الشعبية

المثـــل	الصفحة
«اكرم النفس هواها»	٨٦
«النفس أبدى من الوالدين»	٨٤
«النفوس مشاهي»	٨٤
«النفس وما اشتهت»	٨٤
«النفس حيّافة»	٨٤
«نفس راضية ما عليها خسارة»	٨٥
«النفس تحب من أحسن إليها»	٨٥
«من دعى نفسه سبوس إلعبت به الدياي»	٨٥

موقع الدكتور مرزوق بن تنباك
www.mtenback.com

www.mtenback.com

المصادر والمراجع

امرؤ القيس:

ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٤ مصر، دار المعارف، ١٩٨٤م.

الأبشيهي، بهاء الدين أبو الفتح محمد بن أحمد بن منصور:

المستطرف في كل فن مستظرف، عني بتحقيقه إبراهيم صالح بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٩٩م).

الألمعي، يحي إبراهيم:

الأمثال الشعبية في المنطقة الجنوبية، أبها، النادي الأدبي، ط٣، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

إبراهيم، زكريا:

المشكلة الخلقية، مشكلات فلسفية، القاهرة، مكتبة مصر، ط٣، ١٩٨٠.

إسماعيل، عز الدين:

نصوص قرأنية في النفس الإنسانية، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د.ت.

الأصفهاني، أبو الفرج:

الأغاني، دار الثقافة، بيروت، ط٤، ١٣٩٨هـ.

أوس بن حجر:

ديوانه، حققه وشرحه: محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

www.mtenback.com

أبو تمام: حبيب بن أوس الطائي:

ديوان أبي تمام، شرحه وضبط معانيه: إيليا حاوي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨١م.

التوحيدي، أبو حيان ومسكويه:

الهوامل والشوامل، نشره أحمد أمين والسيد صقر، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م.

ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى:

شرح ديوان زهير، القاهرة وبيروت، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٤م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

جار الله، زهدي:

أصول علم النفس في الأدب العربي القديم، بيروت، ١٩٧٨م.

الجهيمان، عبد الكريم:

الأمثال الشعبية في قلب الجزيرة العربية، الرياض، دار أشبال العرب، ١٤٠٢هـ، ج٨، ، وط٣، ١٤٠٣هـ، ج١.

ابن الحداد الأندلسي:

ديوان ابن الحداد الأندلسي، جمعه وحققه وشرحه وقدم له يوسف علي طويل، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

حسين، عبد الله:

النفس الإنسانية والشذوذ من سلسلة الدراسات النفسية والروحية القاهرة، مطبعة الشباب الحديثة، ١٩٤٨م-١٩٤٩م.

www.mtenback.com

الحكيم الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن:

- أسرار مجاهدة النفس، دراسة وتحقيق: إبراهيم الجمل، بيروت: مكتبة السلام العالمية، د.ت.

- الأمثال من الكتاب والسنة، تحقيق: على محمد البجاوي القاهرة، ١٩٧٥م.

الحمداني، أبو فراس، الحارث بن سعيد:

شعره، تحقيق: إبراهيم السامرائي، ط١ عمان، دار الفكر للنشر والتوزيع، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

ابن حمديس الصقلي:

ديوان ابن حمديس الصقلي، صححه وقدم له إحسان عباس، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، ودار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٧٩هـ/١٩٦٠م.

الخطيب التبريزي:

شرح اختيارات المفضل، تحقيق فخر الدين قباوة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٧هـ

الخليفة، نيلة علي:

الأمثال الشعبية البحرينية البحرين، وزارة الإعلام، ١٩٨٩م.

ذو الرمة، غيلان بن عقبة:

ديوان ذي الرمة، شرح: الإمام أبي نصر أحمد بن حاتم الباهلي، تحقيق وتقديم وتعليق: عبد القدوس أبو صالح، الرسالة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

زهير بن أبي سلمى:

ديوان زهير، صنعة الأعلم الشنتمري، تحقيق فخر الدين قباوة، ط٣ بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م.

www.mtenback.com

الزوزني، عبد الله بن أحمد:

شرح المعلقات السبع، تحقيق محمد الفاضلي، بيروت وصيدا: المكتبة العصرية، ١٤١٨هـ/٩٩٨م.

زيدان، محمود فهمي:

في النفس والجسد: بحث في الفلسفة المعاصرة، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د.ت.

الزين، سميح عاطف:

معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة: علم النفس، مجمع البيان الحديث بيروت والقاهرة، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

الشافعي، محمد بن إدريس:

ديوان الشافعي، مراجعة وتعليق وزيادة: محمد زهدي يكن، بيروت، دار يكن للنشر - دار ميمنة للطباعة والنشر، د.ت.

الشريف الرضي، أبو الحسن:

ديوان الشريف الرضي، دار بيروت، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير:

جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت، دار الفكر، ١٣٨٣هـ/١٩٧٨م، ج١٠.

عبد الباقي، محمد فؤاد:

معجم ألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مجمع اللغة العربية، ط٢، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.

www.mtenback.com

العبودي، محمد بن ناصر:

الأمثال العامية في نجد، الرياض، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، د.ت.

العثمان، عبد الكريم:

الدراسات النفسية عند المسلمين، والغزالي بوجه خاص، مع تقديم بقلم أحمد فؤاد الأهواني القاهرة، مكتبة وهبة، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

عبد العزيز، مفتاح محمد:

القرآن وعلم النفس، بنغازي، منشورات جامعة قار يونس، ١٩٩٧م.

أبو العتاهية، إسماعيل بن القاسم بن سويد:

أشعاره وأخباره، عني بتحقيقها شكري فيصل (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٤هـ/١٩٦٥م.

عروة بن الورد والسموءل:

ديوانا عروة والسموأل، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

العواجي، محمد بن جرمان:

القيم الإنسانية في شعر الرثاء الجاهلي، ١٤١٤هـ - ١٤١٥هـ.

عنترة بن شداد:

ديوان عنترة، تحقيق: محمد سعيد مولوي، الرياض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

www.mtenback.com

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان:

- كتاب تحصيل السعادة، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- التنبيه على سبيل السعادة، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين بيروت، دار المناهل، للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا:

معجم مقاييس اللغة، مصر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٦٩ هـ، ج٥.

فروم، إريك:

الإنسان بين المظهر والجوهر، ترجمة: سعد زهران، مراجعة وتقديم: لطفي فهيم، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، عدد (١٤٠)، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

القيسي، أيهم عباس حمودي:

شعر العقيدة في صدر الإسلام حتى سنة ٢٣هـ، بيروت، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

القيسي، نوري، وناجي، هلال:

أربعة شعراء عباسيون، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.

ماضي، علي:

النفس البشرية: تكوينها، واضطراباتها، وعلاجها، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د.ت.

مبارك، زكي:

الأخلاق عند الغزالي، القاهرة، دار الشعب، د. ت.

www.mtenback.com

المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين:

ديوان المتنبي، شرحه: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

مجنون ليلى، قيس بن الملوح بن مزاحم العامري:

ديوان مجنون ليلى، جمع وتحقيق وشرح عبد الستار أحمد فراج مصر، دار مصر للطباعة ومكتبة مصر، د.ت.

مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد:

تهذيب الأخلاق، حققه قسطنطين زريق، بيروت، الجامعة الأمريكية، ومطبعة سليم، ١٩٦٦م.

ابن المعتز، عبد الله بن محمد المعتز بالله بن المتوكل:

ديوان شعره، صنعة أبي بكر محمد بن يحيى الصولي، تحقيق يونس أحمد السامرائي، بيروت، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

المعري، العلاء، أحمد بن عبد الله بن سليمان:

لزوم ما لا يلزم، شرح نديم عدي، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٦م.

المفضل الضبي، المفضل بن محمد بن يعلى بن عامر:

المفضليات، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، مصر، دار المعارف، ط٣، ١٩٦٤م.

المناعي، مبروك:

الشعر والمال: بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب، تونس وبيروت: كلية الآداب، منوبة، ودار الغرب الإسلامي، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

www.mtenback.com

ابن منظور، محمد بن مكرم:

لسان العرب بيروت: دار صادر، د.ت.

المهندي، حسن إبراهيم:

- أمثال قطرية، المأثورات الشعبية، س٥، ع١٧، جمادى الثانية، ١٤١٠هـ/يناير ١٩٩٠م.

- الأمثال الشعبية في قطر، المأثورات الشعبية، س١، ع٢، رجب ١٤٠٦هـ/أبريل ١٩٨٦م.

الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد:

مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت وصيدا، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

نجاتي، محمد عثمان:

الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين، القاهرة، دار الشروق، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

النجار، محمد رجب:

الأمثال الشعبية في التراث العربي، دراسة في مناهج التصنيف، المأثورات الشعبية، س٢، ع ٨، صفر ١٤٠٨هـ/أكتوبر ١٩٨٧م.

النعمة، مقبول علي بشير:

المراثي الشعرية في عصر صدر الإسلام، بيروت، دار صادر، ١٩٧٧م.

الهذليون:

ديوان الهذليين، القسم الأول، شعر أبي ذؤيب وساعدة بن جؤية القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م.

ونسنك، أ. ي:

المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، طبعة مصورة عن ليدن: الاتحاد الأممي للمجامع العلمية، مكتبة بريل، ١٩٣٦م.

www.mtenback.com