T. C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

İSLAMİ PERSPEKTİFTEN BENLİK SAYGISINA İLİŞKİN KAVRAMSAL BİR ÇALIŞMA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Zınab Abdulmageed Azız ALZENDANI

İstanbul
Şubat-2024

الجمهورية التركية
جامعة إستانبول صباح الدين الزعيم
معهد الدراسات العليا
قسم العلوم الإسلامية الأساسية

تقدير الذات: دراسة مفاهيمية في ضوء التصور الإسلامي

رسالة ماجستير

زينب الزنداني

إشراف

د. بن عودة بن سعيد

إسطنبول
شباط– ٢٠٢٤

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma, Jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak Kabul edilmiştir.

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Benaouda BENSAID.....

Üye: Dr. Öğr. Khaled DUGHIM .....

Üye: Dr. Öğr. Üyesi. Muhammed Ali HASANOĞL .....

Onay

Yukarıdaki imzaların, Adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

……

Prof. Dr. Erhan İÇENER

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım **"İslami Perspektiften Benlik Saygısına İlişkin Kavramsal Bir Çalışma**" adlı çalışmanın, öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntı için kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Zınab Abdulmageed Azız ALZENDANI

تعهد إقرار بالتزام القواعد العلمية والأخلاقيّة

لقد التزمت خلال الفترة من مرحلة اقتراح الرسالة باسم "**تقدير الذات: دراسة مفاهيمية في ضوء التصور الإسلامي**" وحتى نهاية إعدادي لهذه الرسالة بالقواعد الأخلاقية العلمية. وأقر بأنني قد قمت بإعداد جميع المعلومات في الرسالة وفقا لقواعد كتابة الرسالة التي حصلت عليها في إطار الأخلاقيات العلمية والتقاليد وأن جميع الاقتباسات التي استخدمتها في رسالتي بشكل مباشر أو غير مباشر هي كما وثقتها كما أثبتها في قائمة المراجع.

زينب الزنداني

شكر وتقدير

الحمد لله الذي امتن عليّ بتيسير طرق العلم، وسهل لي مواطن الخير والبركة والاستزادة منه، ومدني بالعون والفضل لإتمام هذه الرسالة، كما أتقدم بالشكر الجزيل لعائلتي الداعمة، وأخص شقيقتي مريم التي كانت أفكارها وحواراتها هي الدافع الأساسي والداعم الفعلي في فكرة الرسالة وتطورها، كما أتوجه بالشكر الجزيل للدكتور/ بن عودة بن سعيد الذي ما كان لهذا البحث أن يتم لولا حسن توجيهه وجميل صبره، كما أشكر جامعة صباح الدين زعيم وطاقمها التدريسي الفاضل، فجزاهم الله جميعًا خير الفضل والجزاء.

زينب الزنداني

إسطنبول– ٢٠٢٤

ÖZET

İSLAMİ PERSPEKTİFTEN BENLİK SAYGISINA İLİŞKİN KAVRAMSAL BİR ÇALIŞMA

Zınab Abdulmageed Azız ALZENDANI

Yüksek Lisans, Temel İslam Bilimleri

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Benaouda BENSAID

Şubat, 2024 – 114 sayfa

Modern psikoloji, "özsaygı" kavramını psikolojik analiz metodolojilerinde temel bir kavram olarak değerlendirmektedir. Batı'nın psikolojik bakış açısına göre, özsaygı'yı arttırıcı unsurlar modern insanın benlik algısını oluşturmaktadır. Bu unsurlar bireyin öz yargısına ve bakış açısına katkıda bulunarak psikolojik refahını, davranışlarını, ilişkilerini ve toplumsal performansını etkilemektedir.

Bu kavramın önemi ve Batı'daki psikolojik çerçeveye göre kritik rolü göz önüne alındığında, bu araştırma "özsaygı" kavramını benimsemeden önce onun ortaya çıktığı kültürel ve felsefi arka planın titizlikle incelenerek yeniden formüle edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Çalışma, psikoloji ve davranış alanlarındaki entelektüel ve pratik sonuçları derinlemesine incelemeyi amaçlamanın yanı sıra, bu sonuçları İslamî bakış açısıyla ortaya koymaya ve İslam fıkhını esas alarak incelemeye tabi tutmaya çalışır.

Çalışmada ayrıca, Batı felsefesinin kavramsal boyutlarından kaçınan İslam temelli bir anlayış inşa edilmeye çalışılır. İslamî perspektif içerisinde bireylerin kendilerini tanımlayabilecekleri, etkileşimlerine ve davranışlarına rehberlik eden unsurlar vurgulanmaktadır. Bu İslamî bakış açısı, vahyin temellerine (kulluk, yaradılış ve gayb) dayanmakta, ayrıca izzet ve mesuliyet kavramları ile Müslümanların anlam ve değer yükledikleri mücadele ve arayış ikilemini desteklemektedir.

Çalışma, modern Müslüman algılarını şekillendiren kavramsal yapılara yönelik daha fazla araştırma yapılmasını ve bu kavramlara dikkat çekilmesini önermekte, lekelerden tasfiye ederek İslamî bilişsel sistemlere uygun olarak inşa etme ihtiyacını vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Özsaygı, kavram çalışması, İslamî bakış açısı

ABSTRACT

A CONCEPTUAL STUDY ON SELF-ESTEEM FROM AN ISLAMIC PERSPECTIVE

Zınab Abdulmageed Azız ALZENDANI

Master's Thesis: Basic Islamic Sciences

Supervisor: Prof. Dr. Benaouda BENSAID

February, 2024- 114 page

Modern psychology considers the concept of "self-esteem" as a fundamental concept in psychological analysis methodologies. According to the Western psychological perspective, the enhancers of self-esteem constitute the modern human's self-perception. These enhancers contribute to the individual's self-judgment and perspective, thus influencing their psychological well-being, behavior, relationships, and societal performance.

Given the significance of this concept and its crucial role in the Western psychological framework, this research underscores the necessity to reformulate it before embracing it. This involves a rigorous examination of the cultural and philosophical backgrounds from which it emerged. The study seeks to delve into the intellectual and practical consequences within the realms of psychology and behavior. It endeavors to present these consequences through the perspective of Islamic views and subject them to scrutiny by employing Islamic jurisprudence.

The study further seeks to construct an Islamic-based understanding that avoids Western philosophical dimensions. It highlights elements within the Islamic perspective through which individuals can define themselves, guiding their interactions and behaviors. This Islamic perspective is anchored in the constants of revelation (servitude, creationism, and the unseen), reinforcing the concepts of dignity, responsibility, and the duality of striving and seeking that Muslims derive meaning from. The study recommends further research and attention to conceptual frameworks shaping contemporary Muslim perceptions, emphasizing the need for purification from impurities and construction in accordance with Islamic cognitive systems.

Keywords: Self-esteem, Conceptual study, Islamic perspective**.**

ملخص الدراسة

تقدير الذات: دراسة مفاهيمية في ضوء التصور الإسلامي

زينب الزنداني

رسالة ماجستير، قسم الدراسات الإسلامية الأساسية

المشرف: البرفسور الدكتور بن عودة بن سعيد

شباط، ٢٠٢٤- ١١٤ صفحة

يعد علم النفس الحديث مفهوم "تقدير الذات" مفهومًا أساسًيا في منهجيات التحليل النفسي، وهو من المفاهيم التي بني عليها العديد من النظريات والتطبيقات في المساحات المختلفة، ومعززات تقدير الذات وفق للتصور الذي قدمه علم النفس الغربي هي ما يشكل تصور الإنسان الحديث عن نفسه، وهي التي تساهم في عملية حكم الإنسان على نفسه ونظرته إليها، وبالتالي في استقراره وسوائه النفسي، ولأهمية هذا المفهوم ومركزيته فيما قدمته منظومة علم النفس الغربي إلى البشرية سعت الرسالة إلى تحرير مفهوم تقدير الذات قبل تبنيه تحريرًا يركز على حمولات المعنى والفلسفة للأرضية التي نشأ فيها، وانعكاساته الفكرية والتطبيقية في المساحات النفسية والسلوكية، وعرضها على مرتكزات التصور الإسلامي وتفنيدها من خلال المنهج الشرعي الإسلامي، كما تهدف الدراسة إلى الاقتراب من بناء تصور مقابل يستند على الأرضية الإسلامية فلسفة ومعنى، كما تشير الدراسة إلى مقومات في التصور الإسلامي يمكن للإنسان أن يُعرف نفسه من خلالها ويبصره بكيفية التعامل معها، مرتكزًا على حقائق الوحي الثابتة (العبودية/ المخلوقية/ وعالم الغيب) التي هي أصل تشكيل الإنسان وكل ما يحيط به، ومعززًا معاني الكرامة والتكليف وثنائية السعي والوسع التي يستمد المسلم منها المعنى والقيمة، وتوصي الدراسة بمزيد من البحث والانتباه للمنظومات المفاهيمية التي تشكل تصورات المسلم اليوم وتنقيتها من الشوائب وبنائها وفقًا للمنظومة المعرفية الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: تقدير الذات- دراسة مفاهيمية - التصور الإسلامي.

المحتويات

TEZ ONAY SAYFASI i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ ii
شكر وتقدير iii
ÖZET iv
ABSTRACT i
ملخص الدراسة ii
المحتويات iii
المقدمة ١
مشكلة البحث: ٣
أسئلة البحث: ٣
أسباب اختيار البحث: ٤
أهداف البحث: ٤
أهمية البحث: ٤
منهجية البحث: ٥
حدود البحث: ٦
مصطلحات الدراسة: ٦
الدراسات السابقة: ٧
هيكل البحث: ١٠
الفصل الأول
الذات وتقدير الذات في علم النفس الغربي ١٢
١,١. الذات في التصور الفلسفي الغربي الحديث (عصر الحداثة Modernism): ١٣
١,١,١. رينيه ديكارت (الكوجيتو) (ت: ١٦٥٠م): ١٤
١,١,٢. إيمانويل كانت (ت: ١٨٠٤م): ١٤
١,١,٣. جورج هيغل (ت: ١٨٣١م): ١٤
١,٢. الذات في تصور فلسفة عصر (ما بعد الحداثة): ١٥

١,٣. الذات في تصور علماء النفس الغربي الحديث (١٨٧٩م):.....١٧
١,٣,١. ويليام جيمس (ت: ١٩١٠م): ١٨
١,٣,٢. سيغموند فرويد (ت:١٩٣٧م):.....١٨
١,٣,٣. كارل يونغ (ت:١٩٦١م): ٢٠
١,٣,٤. دونالد وينيكوت (ت: ١٩٧١م): ٢٠
١,٣,٥. كارل روجرز (ت: ١٩٨٧م):.....٢١
١,٣,٦. ألبرت باندورا (ت: ٢٠٢١م):.....٢١
١,٣,٧. ديفيد ليستر(١٩٤٢م-٨١سنة): ٢٢
١,٤. مفهوم تقدير الذات في علم النفس الغربي (١٨٧٩م): ٢٣
١,٤,١. مدرسة (الكفاءة):.....٢٣
١,٤,٢. منظور مدرسة (القيمة/ الجدارة): ٢٦
١,٤,٣. مدرسة الجمع بين (الكفاءة/القيمة):.....٢٧
١,٤,٤. المدرسة الإنسانوية: ٢٨
١,٥. مساحات تطبيقية لمفهوم تقدير الذات في علم النفس الغربي: ٢٩
١,٥,١. الصحة النفسية وتقدير الذات: ٣٠
١,٥,٢. العلاقات وتقدير الذات:.....٣٠
١,٥,٣. تقدير الذات والوظيفة:.....٣١

الفصل الثاني

تحليل مفهوم تقدير الذات وفق التصور الإسلامي ٣٤

٢,١. تحرير مفهوم الذات في التصور الإسلامي: ٣٤
٢,١,١. مفهوم الذات: ٣٤
٢,١,٢. تعريف النفس لغة واصطلاحًا: ٣٥
٢,١,٣. صلة النفس بالروح والعقل والقلب.....٤٣
٢,٢. وحدة النفس وتعدد أحوالها: ٤٧
٢,٢,١. وحدة النفس:.....٤٨

٢,٢,٢. الصلة بين النفس والبدن ٥١
٢,٢,٣. تحرير مفهوم تقدير:..... ٥٥
٢,٢,٤. تحرير المفهوم المركب " تقدير الذات":..... ٥٦
٢,٣. تحرير الشبكة المفاهيمية المتعلقة بتقدير الذات ٥٩
٢,٣,١. التقييم..... ٥٩
٢,٣,٢. الكفاءة. ٦٣
٢,٣,٣. القبول المجتمعي..... ٦٤
الفصل الثالث
مقومات التصور عن النفس في المنظومة المعرفية الإسلامية ٦٦
٣,١. مركزيات التعريف الإسلامي للنفس: ٦٦
٣,١,١. تعريف النفس الإنسانية من خلال مفهوم المخلوقية:..... ٦٦
٣,١,٢. تعريف الإنسان لنفسه من خلال مفهوم العبودية:..... ٦٨
٣,١,٣. ثمرات تحقيق العبودية:..... ٦٩
٣,١,٤. تعريف الإنسان لنفسه من خلال مركزية اليوم الآخر..... ٧١
٣,٢. مقومات بنائية في تصور الإنسان عن نفسه ٧٤
٣,٢,١. ثنائية (التكريم/التكليف): ٧٤
٣,٢,٢. ثنائية (السعي/ الوسع):..... ٧٧
٣,٣. مركزية (المحاسبة/ المجاهدة) في القيمة الذاتية ٧٢
٣,٣,١. مراقبة النفس:..... ٧٢
٣,٣,٢. ثمرات المراقبة والنتيجة المرجوة منها: ٧٤
٣,٣,٣. محاسبة النفس:..... ٨٠
٣,٣,٤. ثمرة محاسبة النفس والنتيجة المرجوة منها: ٨٢
٣,٣,٥. التوبة..... ٨٣
٣,٣,٦. مجاهدة النفس..... ٨٤
الخاتمة..... ٨٦

المصادر والمراجع..... ٩٠
السيرة الذاتية..... ١٠٠

المقدمة

تعد المفاهيم من الأسس البنائية لأي نسق معرفي في أي مجال كان، ولا تقتصر مهمة المفاهيم على بيان معنى أو الدلالة عليه فقط، وإنما هي أحد القضايا المهمة التي يعتمد عليها البناء الحضاري والثقافي على مر التاريخ، وبالتالي فإنه بمقدار ارتباط المفاهيم التي تستعملها حضارة ما مع معتقداتها ومبادئها فإن قوة هذه الحضارة وتماسك معارفها وثقافتها وحركتها يكون أكثر، فالأنظمة اللغوية التي تُستخدم ضمن مجتمع ما هي التي توضح بشكل أو بأخر مدى إدراك هذا المجتمع لنفسه وبيئته[1].

وفي هذا المضمار فإن المفاهيم التي تحمل معاني ومشاعر وتصورات تتعلق بنظرة الإنسان الأساسية لنفسه وتعريفه لها وتسكينه إياها في ضمن خارطته المعرفية والحركية عن الكون والآخر وواقع اليوم هي مفاهيم مهمة ولا شك، وربما تكون من أهم المفاهيم في هذا المجال، فلطالما كانت النفس البشرية وما يتعلق بها من قضايا ومسائل كماهيتها وكيف تتفاعل مع الآخرين وما هي أبرز سماتها أحد أبرز المواضيع التي تطرق لها رجال الفلسفة والحكمة والعلم والطب، وكانت منهجية البعض منهم هي التجريد والتنظير العالي كالفلاسفة وبعض الحكماء، بينما اعتمد الآخرون على النظر والملاحظة والتحليل، وظهر علم النفس الحديث ضمن هذه السلسلة إلا أنه سلك منهجًا مغايرًا عما سبقه.

لقد نشأ علم النفس الحديث متزامنًا مع بزوغ نجم الحداثة في العالم الجديد، والتي تقوم على الإيمان بقدرة العقل–وحده– على الكشف عن الحقائق المطلقة، وبالتالي فإن علم النفس الحديث قد تأثر بهذا الإيمان في فلسفته ومنهجياته، كما يرتكز علم النفس الغربي في تشكيل نظرياته وفلسفاته إلى العقلانية البحتة، لكن الطابع الفلسفي لعلم النفس الغربي كان هو صاحب الحضور الأكبر بالمقارنة بالطابع المادي واستمر ذلك حتى القرن التاسع عشر الميلادي وتحديدًا في ١٨٧٩م وذلك حين جُر علم النفس إلى المختبر لأول مرة على يد ويليم فونت، واقتحمت المادية باب علم النفس بقوة وأثرت في مسيرة تطوره.

إن صعوبة الحكم العقلي الجازم على مسألة النفس مع غيبيتها المادية كانت سببًا في أن

---

١ محمود السعران، **علم اللغة**، (لبنان: دار النهضة العربية)، ص:١٩.

مدرسة علم النفس الغربي اضطرت للعودة إلى مربع التنظير الفلسفي كأرضية أساسية في قراءة النفس والوقائع والحالات الإنسانية المختلفة بداية من فرويد وحتى يومنا هذا، ونتج عن هذا السياق المعرفي الناتج من هذا التلاقح العديد من المفاهيم التي تعتبر ركائز تستند عليها الكثير من النظريات والتطبيقات في علم النفس الحديث، ومن أبرزها مفهوم "تقدير الذات" الذي يعد عمدة للعديد من النظريات والتفسيرات المتعلقة بالنفس البشرية ودوافعها وسلوكها، وكانت المكانة والقيمة للنفس والذات من أبرز المواضيع التي انشغل بها علم النفس الحديث ضمن هذا المفهوم، وقد صارت النظريات الناشئة عنه هي المعيار الذي يتم وفقًا له التوصيف والحكم على كثير من ظواهر السلوك البشري في علم النفس الحديث مثل: نوع المشاعر تجاه الآخر والشعور بالفاعلية والسعادة[٢].

وقد انتشرت هذه النظريات في مجالات مختلفة أبرزها: التربية، والإدارة، وعلم النفس الاجتماعي، والتعليم، وغيرها بما في ذلك علم النفس بجانبيه الطبي والإرشادي.

من جهة أخرى فإن المساحات المعرفية والتطبيقية في العالم الإسلامي قد تبنت هذه المفاهيم والنظريات والتطبيقات التي نشأت من منظومة الآخر المعرفية وأنساقه المفاهيمية، ولا يقتصر ضرر التبني دون تمحيص أو مساءلة في كونه تبعية عمياء فقط وأنماء في أنه يمثل نوعًا من أنواع الانهزام الحضاري في مساحة هي ألصق ما تكون بالإنسان وهي تعريفه لنفسه.

والباحث اليوم في الشؤون الاجتماعية يجد أن هذا المفهوم لا يقتصر على المساحات التطبيقية وحسب، بل هو متداخل في صميم منظومة تعريف الإنسان لنفسه التي هي مدار التكليف والاستخلاف، ولذا فإن أي خلل في تعريفها أو النظر إليها يؤثر ولا شك على عملية التكليف والاستخلاف، وبالتالي على التشكيلات المجتمعية الأساسية والنُظم الكلية في جميع مستوياتها، وفي حين أنه لا وجود لمساحات الفراغ سواء في المعارف أو التصورات أو التطبيقات العملية البحتة، فإن غياب تعريف الإنسان لنفسه وفقًا لعقيدة التوحيد ومنظومة الشريعة الإسلامية يؤدي بلا شك أن يملأ هذا الفراغ تصورات أخرى قد تجانب الحقيقة، وهو ما قد يقود الفرد

---

٢ أماني سمور، "**تقدير الذات وعلاقته بالضغوط النفسية والمساندة الاجتماعية لدى الفتيات المتأخرات في الزواج في محافظة غزة**"، (رسالة ماجستير لم تنشر، الجامعة الإسلامية غزة، كلية التربية، قسم علم النفس، ٢٠١٥): ٨-٢١.

والمجتمع إلى سلسلة من الخضوع لسلطة الأفكار الغالبة وتمكينها من الهيمنة على وجدانه وبالتالي الهيمنة على وجوده أيضًا.

ونظرًا للاعتبارات السابقة والتوجيه الدائم في الشريعة الإسلامية للوعي والفهم بالتصورات وفقًا للمعيار الإسلامي، وتأكيد الشريعة دوما على أن معرفة القلب والنفس هي الطريق لمعرفة الشرع والغير، والذي بدونهما لا يمكن تحقيق عمارة الأرض بمراد الله ولا التعامل مع الخلق مع ما يتناسب مع أحوالهم ويصلحها، فلابد إذن من التوجه لدراسة مفاهيمية تحليلية ونقدية للمفهوم والنظرية –تحت مظلة التوحيد– وبناء تصور واضح عن مفهوم تقدير الذات وحقيقته.

مشكلة البحث:

تحتل المفاهيم مركزية شديدة الأهمية في تشكيل التصورات، ومؤثرًا أساسيًا في المنطلقات السلوكية الإنسانية، ولكل مساحة من المساحات الإنسانية مجموعة من المفاهيم المركزية والمؤثرة، ويعد مفهوم "تقدير الذات" أحد هذه المفاهيم في مساحة النفس والسلوك البشري، وهذا المفهوم الذي نشأ في مدرسة علم النفس الغربي وتطور من خلالها قد صار اليوم مفهومًا عالميًا يسهم في تشكيل العديد من التصورات حول تعريف الإنسان لنفسه وعن كيفية رؤيته لها وتفاعله مع العالم من حوله وفقًا لها.

ويسعى البحث إلى التحقيق في مفهوم تقدير الذات مستعرضًا حمولات المعنى والفلسفة للأرضية التي نشأ فيها، وانعكاساته الفكرية والتطبيقية في المساحات النفسية والسلوكية، وعرضها على مرتكزات التصور الإسلامي وتفنيدها من خلال المنهج الإسلامي، كما يهدف البحث إلى الاقتراب من بناء مفهوم مقابل يستند على الأرضية الإسلامية فلسفة ومعنى، ويوفر التصور الإسلامي الذي يعرف ويقدر به الإنسان نفسه من خلاله، ويرتكز عليه في سلوكياته مع نفسه والعالم من حوله.

أسئلة البحث:

تسعى الباحثة للإجابة عن الأسئلة التالية:

١. ما هي محددات مفهوم "تقدير الذات" في التصور الإسلامي؟

٢. كيف يؤثر التصور الإسلامي لتقدير الذات في الوعي الفردي والجمعي في المجتمع المسلم؟

٣. ما هي مساحات التوافق والتباين بين مفهوم تقدير الذات في علم النفس الحديث والتصور الإسلامي عن النفس والذات؟

أسباب اختيار البحث:

١- إشكالات الواقع اليوم المتعلقة بمعرفة النفس وتقديرها، والتي تشكل البذور والنشأة للعديد من الأمراض النفسية والسلوكيات المشكلة.

٢- الإسهام في تشكيل أرضية مفاهيمية تنطلق من أصول ومعتقدات المجتمع المسلم، وتجنب استيراد المفاهيم من أرضيات تناقض أصولها واعتقادها.

٣- الإسهام في تقوية الدراسات الاجتماعية الإسلامية في ظل الرؤية الإسلامية وكلياتها.

أهداف البحث:

١- كشف الفجوات في التنظيرات الموجودة لمصطلح تقدير الذات ومدى تأثير انعكاساتها في الحياة اليومية.

٢- عرض محددات ومعايير مفهوم تقدير الذات في ضوء التصور الإسلامي

٣- صياغة تصور مفاهيمي إسلامي لتقدير الذات.

٤- الإسهام في تعزيز تفاعل العلوم الشرعية مع القضايا الاجتماعية المعاصرة.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث من تماسه مع الفرد المسلم من ناحيتين:

الناحية النظرية:

١. أن تزكية النفس تكليف أساسي على كل مسلم، ولا يمكن تحقيق التكليف دون معرفة النفس ومكانها وقدرها وما يتعلق بها من تسوية وتقويم، كما أن الانشغال بالوصول لهذه المعرفة جزء من التكليف، فما يتوقف عليه حصول الواجب هو واجب، ولذلك هناك حاجة لمزيد من الأبحاث المتخصصة للكشف عن هذه المعرفة التي قد تلتبس على الناس من عصر لآخر سواء بتغير صورها وانعكاساتها أو بهيمنة التضليل والتلبيس فتغيب عنهم، ولأن التقدير والتحقير قد يفضيان إما إلى كبر أو إلى هشاشة، وكلاهما مرفوض في حق المسلم.

٢. أن للمسلم في الأرض واجبٌ استخلافي مأمور بالقيام به، وأن عمارة الأرض وإقامة الحق والعدل بين الناس وفي المجتمعات هي جزء من هذا الدور الاستخلاف، وللقيام بهذا التكليف يحتاج الإنسان لمعرفة السنن والقوانين التي وضعها الله تعالى في الكون، ومن أهم هذه السنن سنن النفس البشرية، فمعرفة الله تمر عبر معرفة النفس، ومن يجهل هذه المعرفة عن نفسه فهو جاهل بالله أيضًا، ومن يجهل معرفة نفسه وقلبه فهو أجهل من أن يعرف غيره كذلك[٣].

الناحية التطبيقية:

تظهر أهمية البحث في ناحيته التطبيقية في عدة أمور منها:

١. أن إعادة صياغة مفهوم "تقدير الذات" يساهم في إعادة بناء مقاييس تطبيقية تتوافق مع التصور الإسلامي الشمولي.

٢. الإسهام في العملية التعليمية والتربوية حيث يمكن تطوير برامج تطبيقية قائمة على تعزيز "تقدير الذات" وتشكيله بشكل سليم في نفوس الطلبة المسلمين.

٣. إعادة ضبط معايير التقييم والحكم على النفس والإنجاز وغيرها مما يتعلق بمساحات التفاعل الإنساني التي تبدأ من الفرد وتنتهي إلى المجتمع.

منهجية البحث:

تستخدم الباحثة في هذه الدراسة المناهج التالية:

– **المنهج الوصفي التحليلي**: وهو السعي للوصول إلى معرفة مفصلة ودقيقة لعناصر تتعلق بمشكلة أو ظاهرة ما، وذلك لأجل الوصول إلى فهم جيد ودقيق، أو من أجل اقتراح الإجراء أو السياسة المستقبلية المتعلقة بالظاهرة. والتحليل هو الأسلوب الذي يقصد منه تحليل ظاهر المحتوى أو مضمونه الصريح فيما يتعلق بالظاهرة المراد دراستها، وتوصيفها بشكل موضوعي ومنهجي وكمي[٤]، وقد استخدمت الباحثة هذا المنهج في تحديد مشكلة غياب تعريف "تقدير الذات" من منظوره الإسلامي، وقدمت فرضيات عجزت التعريفات التي أنتجها علم النفس على توصيف المسألة ومعالجتها، وأن الوحي والتراث الإسلامي يملك مفهومًا أوسع وأشمل

---

٣ أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ط:٦، (القاهرة: دار السلام، ٢٠١٣م)، ص:٨٥٧.

٤ محمد سرحان المحمودي، **مناهج البحث العلمي**، ط٣، (صنعاء: دار الكتب، ٢٠١٩م)، ص: ٧٠.

وأصلح.

– **المنهج الاستقرائي:** وهذا المنهج يقوم على ملاحظة الظاهرة وتجميع البيانات المتعلقة بها في محاولة للوصول إلى علاقات كلية ومبادئ عامة، فالباحث وفقًا لهذا المنهج يقوم بدراسة بعض من مفردات ظاهرة ما بشكل دقيق وشامل، ومن ثم يعمم نتيجتها على الكل، فهي عملية ينتقل بها من المساحة المعلومة إلى المساحة المجهولة[٥]، وقد استخدمت الباحثة هذا المنهج في الوصول لنتائج بنائية متعلقة بالمفهوم من خلال استقراء النصوص الإسلامية.

– **المنهج المقارن:** يقوم هذا المنهج على اعتماد طريقة المقارنة في الدراسة، فهو يقوم على إبراز وجوه التشابه والاختلاف بين ظاهرتين أو أكثر[٦]. وقد استخدمته الباحثة للمقارنة بين التصور الإسلامي لتقدير الذات وتصور علم النفس الغربي له.

حدود البحث:

اقتصرت الباحثة في هذا البحث على تفكيك المفهوم وتحليله ونقده ومن ثم محاولة بنائه وصياغته عبر شبكة مفاهيمية منطلقة من التعريف اللغوي والاصطلاحي والاستخدام الشرعي.

مصطلحات الدراسة:

- تقدير الذات: وهو تقييم الإنسان لنفسه وذاته وفقًا لقيمه ومعتقداته، وما يصاحب ذلك من شعور الإنسان تجاه نفسه بقيمته وكفاءته واحترامه لذاته[٧].

- قيمة الذات: وهي شعور الإنسان الداخلي بكونه شخصًا جيدًا، وأنه يستحق الحب والقبول من الآخرين[٨].

- التصور الإسلامي: هو الأفكار العامة التي أتى الإسلام بها عن قضايا الوجود كله، الله

---

٥ المحمودي، **مناهج البحث العلمي**، ص٦٠.

٦ المصدر السابق، ص٧٦.

٧ فيصل الشدوخين، "**تقدير الذات من منظور التربية الإسلامية**"، (رسالة ماجستير منشورة، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٤٣١هـ):٩.

٨ كورتنيأكرمان، "**ما هي القيمة الذاتية وكيف نبنيها؟**". https://positivepsychology. com/self-worth/#meaning-self-worth [6.10.2018].

والإنسان والحياة والكون[٩].

الدراسات السابقة:

لا تزال دراسة "تقدير الذات" وفقًا التصور الإسلامي تفتقر إلى مزيد من الأبحاث والدراسات، لكن الباحثة تناولت الدراسات التي تتعلق بأحد جانبي الموضوع (بناء المفاهيم/تقدير الذات)، وقد رتبتها ترتيبًا متعلقًا بالاهتمام بالجانب المفاهيمي، ثم تلك التي ناقشت الموضوع من منظور إسلامي، وأخيرًا وضعت الدراسات التي ناقشت "تقدير الذات" بشقيه النظري والتطبيقي:

١. بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، مجموعة مؤلفين[١٠]:

وهي سلسلة دراسات صدرت عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وتم جمعها في كتابين، وتقوم هذه الدراسات على تعزيز سياقات "أسلمة المعرفة"، التي تهدف لإعادة تشكيل العقل المسلم عبر دراسة المفاهيم الأبرز في مساحات الحياة، والعمل على تفكيكها وتحليلها لمعرفة مكامن الإصابات منها منافذ التغيير في التركيب الفكري الذي يعبر عنه المفهوم، وقد ناقشت السلسلة مجموعة من المفاهيم الأساسية، استفادت الباحثة منها في جانبين: منهجية تفكيك وتحليل المفاهيم وبنائها، ومراجعة وتحليل مفهومي الإنسان والقيمة الذي تطرقت لهما السلسلة، ووفقًا لتقاطعهما مع موضوع هذه الدراسة في مناقشة التقدير الإنساني والقيمة الإنسانية كمفهوم إسلامي.

٢. الروح والنفس في القرآن، خالد حمد امين[١١]:

ناقشت الرسالة التعريف اللغوي والشرعي لمفهومي الروح والنفس، وتتبعت مواطن ذكرهما في القرآن، ووضحت معنى النفس والروح في المواضع التي وردت فيها. كما جمعت هذه المعاني لتوضيح التصور القرآني للروح والنفس في الحياة وبعد الممات. وقد استفادت الباحثة من هذا البحث في جانبه اللغوي والتفسيري الذي يهتم بالمعنى لمفهومي النفس والروح والذي تتطرق لهما هذه الدراسة من ناحية مراجعة وصياغة مفهوم تقدير الذات باعتبار الترابط بين المفاهيم

---

٩ عثمان جمعه ضميرية **مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية**، ط٣. (جدة: مكتبة السوادي، ١٩٩٩م)، ص:١٣٠.

١٠ إبراهيم البيومي وآخرون، **بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، ط١. (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨م).

١١ حمد امين خالد، "**الروح والنفس في القرآن**"، (رسالة دكتوراه منشورة، تركيا: جامعة يوزنجوييل، ٢٠١٨م).

الثلاثة (الذات/النفس/الروح).

٣. تقدير الذات من منظور التربية الإسلامية، للباحث/ فيصل الشدوخي[١٢]:

قام الباحث في هذه الدراسة بتحديد مفهوم "تقدير الذات" من منظور التربية الإسلامية، واستخدم في ذلك منهجية تفكيك التعاريف التي نشأت من علم النفس الحديث ثم أخذ أساسياتها واستخلاصها من المبادئ الإسلامية، فتقدير الذات عند علم النفس ينشأ من التربية والمحيط المجتمعي. ويرى الشدوخي أن تقدير الذات ينشأ عند المسلم من محاسبة النفس والتكريم الإنساني العام والخاص، ومن كليات الشريعة التي تحفظ هذا التكريم، كما أن عملية "تقييم "الذات في علم النفس الحديث يكون وفقًا للمجتمع والتربية والتصورات المتشكلة من الانعكاسات الخارجية، بينما يرى الباحث أن عملية "التقييم" تكون وفقًا للتصور الإسلامي عن الإنسان والحياة والكون، وقد استفادت الباحثة كثيرًا من هذا البحث لتقاطع كبير بين موضوعاته مع موضوع الدراسة.

٤. قياس تقدير الذات: مقارنة بين مفاهيم الغرب والإسلام، للباحثين: خضير اسماعيل/خليل أنور/ وحنينا همسان[١٣]:

تناقش هذه المقالة قضية أساسية، وهي أنه لا يمكن التغافل عن المنظومة الفلسفية والقيمية التي انبثق عنها علم النفس الغربي، كما أنه لا ينبغي غض الطرف عن السياقات التاريخية والاجتماعية والحضارية التي نشأ فيها هذا العلم بمبادئه ونظرياته ومقاييسه وتعريفاته الأساسية، والتي لا تتوافق في مجملها مع المنظومة القيمية والفلسفية في الإسلام، ولا مع تصوراتها عن النفس الإنسانية والإنسان على وجه العموم؛ الأمر الذي يمثل حيلولة أمام إنتاج مقاييس علم النفس الغربي أي نتائج حقيقية في المجتمعات الإسلامية.

وذلك لتعارض المبادئ والتشريعات الإسلامية مع الأسس الجوهرية لعلم النفس الغربي، كما تؤكد المقالة على أهمية دراسة المنظور الإسلامي لحياة الإنسان، ففي الدين الإسلامي يشكل

---

١٢ فيصل الشدوخي، "**تقدير الذات من منظور التربية الإسلامية**"، (رسالة ماجستير منشورة، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ٢٠١٠م).

١٣ خضير إسماعيل، خليل أنور، وحنينا همسان، "قياس تقدير الذات: مقارنة بين مفاهيم الغرب والإسلام"، **المجلة الدولية للعلوم الإنسانية والاجتماعية**، ع.١٣، ف:١ (٢٠١١م): ١٩٦.

القرآن والسنة النبع الوحيد الذي تستقى منه تصورات الإنسان المسلم الأساسية تجاه كافة نواحي الحياة، والتي تحدد بالطبع مفهومه عن ذاته ونفسه، وقد استفاض القران في الحديث عن الطبيعة البشرية وأسرارها، والنفس البشرية وتعريفها وتقسيماتها والصفات اللازمة لها.

بعد عملية قياس على ٤٩٠ شابًا تتراوح أعمارهم بين ١٩-٢١ في أحد مراكز إعادة التأهيل في ماليزيا، والتي استخدم فيها المقياس الأشهر لتقدير الذات في علم النفس الحديث "روسن برج" وباستخدام مقياس يتعلق بعلم النفس الاجتماعي الإسلامي طوره الباحثون، وبعد تحليل النتائج، وجد الباحثون أنه بالمقارنة مع مبادئ الإسلام، فإن نتائج تقدير الذات هي ما يسمى في الإسلام ب"العُجب"، وأن علم النفس الاجتماعي الإسلامي قد سعى بوضوح للتقليل من مستوى تقدير الذات الفردي "العجب"، في حين أشار الباحثون أن الذين حصلوا على مقياس تقدير ذات عالٍ كانوا أقرب إلى الجنوح من غيرهم، ودعا الباحثون إلى إعادة تقييم وبناء معيار ومقياس تقدير الذات الذي قد يكون خطرًا على المجتمعات الإسلامية، وقد استفادت الباحثة من هذه المقالة في تفكيك مقياس قياس الذات في علم النفس الغربي ومدى عدم ملائمته للمجتمعات المسلمة لتعارضه مع المبادئ الأساسية المصطلح عليها عند هذه المجتمعات والتي تتمايز تمايزا جذريا عن المبادئ الغربية التي ارتكز عليها علم النفس الغربي الحديث.

٥. تقدير الذات وعلاقته بالضغوط النفسية والمساندة الاجتماعية لدى الفتيات المتأخرات في الزواج في محافظة غزة، أماني سمور[١٤]:

تناقش الدراسة العلاقة بين تقدير الذات والضغوط الحياتية والمساندة المجتمعية للفتيات المتأخرات في الزواج، والكشف عن الفروق بين متغيرات الدراسة والمتغيرات التالية: (العمر، الترتيب الأسري، المستوى التعليمي، المستوى الاقتصادي، العمل). وقد تم إجراء الدراسة على عينة عشوائية من الفتيات كان عددهم ١٥٦ فتاة، ممن تزيد أعمارهن عن ٢٥ عامًا، وقد خلصت الدراسة لعدة نتائج أهمها:

- مستوى التقدير الذاتي عندهن وصل إلى ٧٠٪، والضغوط ل ٦٥٪، والمساندة الاجتماعية

---

١٤ أماني سمور، "**تقدير الذات وعلاقته بالضغوط النفسية والمساندة الاجتماعية لدى الفتيات المتأخرات في الزواج في محافظة غزة**"، (رسالة ماجستير غير منشورة، غزة: الجامعة الإسلامية، ٢٠١٥م).

.٪٨٥

– وجود علاقة ذات دلالة إحصائية٠,٠٥ عند مستوى بين تقدير الذات والضغوط النفسية والمساندة الاجتماعية.

– عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في تقدير الذات على متغيرات الدراسة المذكورة.

وقد استفادت الباحثة من هذه الدراسة في جانبها التنظيري الذي يتعلق بتعريف تقدير الذات ومقاييسه ونظرياته وفقًا لعلم النفس الحديث.

مناقشة أدبيات الرسالة:

تسعى الدراسة لتفكيك المفهوم وتحليله ونقده في سياقات اللغة والشرع، وإظهار أثر المفهوم والتصور الناتج عنه على الممارسة والتطبيق وذلك يستدعي منهجية تحليلية مفاهيمية تدرس مصطلح "تقدير الذات" خاصة وهو ما لم تتعرض له الدراسات المفاهيمية السابقة، كما أن الدراسة تشمل المفاهيم الرديفة للمفهوم الرئيس والتي تحتاج لتحليل وتمحيص أيضًا كونها جزء من بناء مفهوم "تقدير الذات" مثل (تقييم/ قيمة/ قبول/ حكم/ حاجة/ تعريف/ رؤية) وغيرها مما تتعرض له الدراسة بشكل خاص ولم يتم بحثه في ما سبق من الدراسات التي استصحبت التعريفات والتصورات التي وضعها علم النفس الحديث سواء لمفهوم "تقدير الذات" أو المفاهيم المصاحبة له ثم واءمت بينها وبين بعض القيم والتصورات الإسلامية، ومن حيث كون الدراسة تركز على البعد المفاهيمي فهي لا تناقش المساحة التطبيقية أو المقاييس الأدائية التي اهتمت بها العديد من الدراسات السابقة.

هيكل البحث:

يتناول مدخل البحث المقدمة وخطة البحث، وتشمل الآتي "مشكلة البحث، أسباب اختيار البحث، أهداف البحث، أهمية البحث، حدود البحث، مصطلحات البحث، منهجية البحث، الدراسات السابقة". أما الفصل الأول فيعالج "مفهوم تقدير الذات في علم النفس الغربي"، وفيه يعرض نشأة المصطلح في الغرب وتطور النظريات المتعلقة به، ثم تفكيك وتحليل عام لهذه النظريات وانعكاساتها في الوعي والسلوك الفردي والمجتمعي وتأثيرها في التطبيقات العملية في مجالات التربية والتعليم وغيرها في المجتمعات الغربية والإسلامية. ويعالج الفصل الثاني

"الشبكة المفاهيمية للذات والتقدير في ظل التصور الإسلامي" وفيه سيتم التطرق للعديد من المفاهيم الشبكية المتعلقة ببناء تصور عام حول مفهوم تقدير الذات والتي يتعلق بها هذا بناء المفهوم الحالي، وذلك وفقًا للغة والتعاريف الاصطلاحية التي ذهب إليها أهل كل فن من فنون العلوم الشرعية في تناول هذه المفاهيم. ويناقش الفصل الثالث "التصور الإسلامي لتقدير الذات وما يتعلق به" المفاهيم الأساسية مثل: تقدير الذات/ القيمة الذاتية/ القبول المجتمعي/ تقييم الذات وغيرها وفقًا للتصور الإسلامي والمعايير التي يحددها، والعروج على بعض الأمثلة المقارنة بين تبني التصور الإسلامي والتصور النفسي الغربي في بعض المساحات التطبيقية، ثم يتم استعراض نتائج البحث، وتقديم التوصيات، ثم الخاتمة والمراجع.

الفصل الأول

الذات وتقدير الذات في علم النفس الغربي

تمهيد:

إن أول ظهور لمفهوم "تقدير الذات" كان على يد عالم النفس الأمريكي ويليام جيمس، وتم تطوير المفهوم وتطبيقاته في مدرسة علم النفس الغربي منذ بدايات القرن الماضي حتى صار لاحقًا مفهومًا عالميًا، ولهذا فإن الفصل الأول سيركز على دراسة المفهوم في أرضيته التي نشأ منها، فالمفاهيم أبناء بيئتها، كما وتتأثر بالحالة الفكرية التي كانت سائدة في وقت النشأة والتطوير، والتطرق لدراسة مفهوم كان أول ظهوره في نهايات عصر الحداثة وبدايات عصر ما بعد الحداثة يتطلب منا دراسة الأفكار الفلسفية التي تتميز بها هذه العصور، والبحث عن مدى تأثير هذه الفلسفات والإيديولوجيات الفكرية السائدة في تشكل هذا المفهوم وتطوره.

يمتد التشكل الثقافي والفكري والأيديولوجي الذي تكون في عصر الحداثة إلى عصور تاريخية سبقته وشكلت الأسس التي انبثق من خلالها العصر الحديث، فعصر الحداثة كان النتيجة التاريخية للتطورات الفكرية والفلسفية لعصري النهضة والأنوار في أوروبا التي كانت المهد والمركز لها، وكما أن عصر الحداثة قد ارتبط بما قبله فقد انبثق عصر ما بعد الحداثة من العصر الحديث نفسه، في محاولة من العقل الغربي الحديث أن يسد فجوات حداثته عبر النقد والتباين الجزئي والترميم[١٥].

وتجدر الإشارة إلى أن دراسة المفهوم لن تكون مقتصرة على علم النفس الحديث وإنما لابد من التطرق للمفهوم وفقًا للغة الأصلية التي صك بها بالإضافة للأيديولوجيات الحاكمة للبيئة التي نشأ منها، ذلك أن اللغة والبيئة الفلسفية للمفهوم تؤثران في تكوينه وما يحمله من معانٍ وتصورات، فالدراسة ستتناول مفهوم "تقدير الذات" في تصور علم النفس الغربي مفككًا أولًا ثم مركبًا، وسنبدأ في هذا المبحث بتفكيك المصطلح "تقدير الذات":

---

١٥ عز الدين عبد المولى، "في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة"، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر**، م.١، ع.٤ (١٩٩٦م): ٨٩-١١٩.

١,١ . الذات في التصور الفلسفي الغربي الحديث (عصر الحداثة Modernism[١٦]):

لطالما كان سؤال الذات الإنسانية (human self) هو السؤال المحرك لما يسمى ب "الفلسفة الوجودية" (Existentialism)[١٧] والتي امتدت من أيام الفلاسفة اليونان وصولًا إلى فلاسفة العصر الحديث[١٨]، وقد طرح العديد من الفلاسفة الكثير من التعريفات والنظريات للاقتراب من الذات الإنسانية وتحديد ماهيتها.

لقد كان تعريف الذات في العالم الغربي كغيره من العديد من التعريفات خاصة ما يتعلق بالغيبيات غير المشاهدة هو التعريف الذي تصكه لكنيسة ويسلم له المجتمع، حتى جاء مارتن لوثر المصلح البروتستانتي الذي حاول استدماج الذات الكنسية مع الأفكار التنويرية ضمن مسيرته الإصلاحية. ويشار إلى أن لوثر هو أول من وضع التعريف المبدئي للذات الحديثة، إلا أن التعريف الذي جاء به لوثر كان مليئًا بالتناقضات، فهي ذات تقية وآثمة ومقدسة ومدنسة وعدوة لله ومنها ابن الله في الوقت نفسه، وهذا التناقض وجه هذا التصور تجاه فكرة أن الذات هي نفسها وهي غيرها في الوقت ذاته، وبرغم هذا الانشطار والتناقض في هذا التعريف إلا أنه حمل تصورًا جديدًا كان هو المفصل الفارق عن التصور الكنسي التقليدي وهو أن هذه الذات قادرة على أن تشرع لنفسها، وبالتالي إسقاط مكون الكنيسة من الارتباط الوثيق بين الذات وتشكيل واقعها[١٩].

لقد ساهمت الخطوة التي قام بها لوثر في تشكيل أرضية للفلاسفة من بعده في التساؤل حول الذات وماهيتها خلافًا للتصور الكنسي السابق السائد. ولقد كان أبرز الفلاسفة الذين كان

---

١٦ الحداثة (Modernism): حالة أو فترة تميزها تركيز كبير على العلم والتقدم والتكنولوجيا، والتحولات الثقافية والاجتماعية والفكرية التي حدثت في القرن التاسع عشر والقرن العشرين وتؤثر على الحياة الحضرية والإنسانية في العالم.

١٧ الفلسفة الوجودية (Existentialism): حركة فلسفية نشأت في أوائل القرن العشرين في أوروبا، وتركز على قضايا الوجود البشري والخطاب الفلسفي لهذا الوجود، وتركز على قيمة الوجود وإعلائه أمام قيمة الماهية، تميز الفلسفة الوجودية أيضًا بتأكيدها على الحرية والمسؤولية الفردية، وعلى أهمية الاختيار الذاتي وتكوين هوية فردية.

١٨ شابحة بو عراب، "الذات الكيركيكوردية في مواجهة الذات الهيغلية". **مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية**، م.٦، ع.٢٤ (٢٠١٨م): ٨.

١٩ ماركوس دربسلر، **العلمانية وصناعة الدين**، ط١. (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م)، ص:١٥.

لأطروحاته سبق التأثير والتأسيس في الفكر الحداثي: ديكارت، ورينيه، وهيغل نذكرهم لكونهم هم من أسس للمدارس الفلسفية الحديثة والتي تبناها غالبية فلاسفة عصر الحداثة، ونتناول تعريفهم للذات كالتالي:

١,١,١. رينيه ديكارت (الكوجيتو) (ت: ١٦٥٠م):

تميز المنهج العقلي الديكارتي بـ"الشك" كمنهجية أساسية للوصول للحقائق. فقد انطلق ديكارت في تعريفه للذات من التشكيك في وجودها، فديكارت يشترط اليقين مسمى المعرفة على أي موضوع من الموضوعات وكانت أول مساحات الشك والإنكار هي التشكيك بالحواس الخمس لأنه من الممكن أن تضللنا أو توهمنا بحد تعبيره ومرورًا بالمعرفة العقلية والحياة الشعورية وصولًا إلى العلوم والأفكار المركبة[٢٠] وبناء على التشكيك في المحسوسات بما فيها جسد الإنسان والماديات المحيطة به، فإن ديكارت وخروجا من سلسلة التشكيك الممتدة، ربط الذات بالتفكير، وخلص إلى تعريف الذات بأنها الذات المفكرة والتي عبر عنها في مبدئه الشهير "أنا أفكر إذن أنا موجود"[٢١].

١,١,٢. إيمانويل كانت (ت: ١٨٠٤م):

على العكس من ديكارت فإن "كانت" ينطلق في فلسفته من الإدراك الشعوري الخارجي، فإنه وبرغم اعترافه بمركزية العقل إلا أنه يوضح عدم قدرة العقل على إدراك شيء إلا بعد أن تدركه الحواس، فأي شيء خارج الذات (الداخل) هو نفسه موجود فيه، فالذات لا يمكن إدراكها في تصور "كانت" إلا عن طريق إدراك الخارج والمختلف عنها، فهي إذن في ماهيتها اتصال وإدراك بين هذين العالمين[٢٢].

١,١,٣. جورج هيغل (ت: ١٨٣١م):

ترتكز نظرية هيغل في تعريف الذات على محورين "الذات" و"الوعي" بها، فالذات عنده كيان

---

٢٠ شنة منى، "**أسس المنهج عند روني ديكارت**"، (رسالة ماجستير لم تنشر. جامعة محمد خيضر بسكرة. كلية العلوم الإنسانية.٢٠٢٢م) ٤٢-٤٤.

٢١ فوزي لحمر، جمال سعدانة، "الذات في الفلسفة الغربية: من الانغلاق إلى الانعتاق"، **مجلة إشكالات في اللغة والأدب**، م.٩، ع.٥ (٢٠٢٠م): ٨٥٢.

٢٢ لحمر، وسعدانة، **الذات في الفلسفة الغربية: من الانغلاق إلى الانعتاق**، ص٥٥٣.

لا محدود، وهي تتحرك في مسارها دون توقف ودون الوقوف أمام العقبات، وذلك لتحقيق غايتها الكبرى وهي (الوعي) بمستواه المطلق، وهذا ما قاده إلى التعبير عن المفهوم المطلق بأنه هو الذات الجوهرية والعكس صحيح حيث الذات هي الجوهر المطلق كذلك على حد تعبيره[٢٣].

إن الرؤية الفلسفية للذات في العصر الحديث وإن كانت قد استندت في تصوراتها الأساسية على التعريفات التي جاء بها فلاسفة العصر إلا أنها أثرت و تأثرت بالحالة العامة الفكرية والحركية في الواقع بمساحاته المختلفة، فلقد كانت الحداثة هي اللحظة الفارقة التي شكلت وعيًا جديدًا تجاه الذات، وهي التي نقلت الذات من الإنكار القديم إلى المركزية والوجود[٢٤]، ومن ثم الربط ما بين هذا الوجود والعقل أو مذهب العقلانية كما تعرفه الحداثة، ففي تعريف ديكارت والذي يعد أحد أبرز عقول فلسفة الحداثة "أنا أفكر أنا موجود" فإن العقل والذات صارا مرتبطين في تعريفهما أثرًا و تأثرًا، إلا أننا لا يمكن أن نغفل تأثير الفردانية والتي هي من أهم سمات العقل الحداثي والتي أضافت على تعريف الذات والعقل بعدًا فردانيًا، فصارت من أهم مقولاتها أن الذات تستطيع الاكتفاء بنفسها كما أن العاقل قادر على تأسيس نفسه بنفسه[٢٥]، وهذا التصور الفرداني قد أثر بصورة أخرى في إزاحة علاقة الجمع والآخر في تشكيل تعريف الذات، فالوعي هو الذات، والذات هي الغاية، وهي التي تحرك العقل للنظر من خلالها إلى العالم تكوين التصورات عنه، وهي الذات الحرة اللامحدودة والتي تستخدم العقل أيضًا في تبرير حركتها غير مقيدة وليس في ترشيدها[٢٦].

١,٢. الذات في تصور فلسفة عصر (ما بعد الحداثة):

في الوقت الذي عرفت فيه الحداثة الذات ك "أنا" فردانية جوانية تتماسك أجزاءها في وحدة واحدة، فإن عصر ما بعد الحداثة قد جاء مفككا لها، وإن كانت بداية منهج التفكيك والتشظي تعزى إلى فرويد إلا أن عصر ما بعد الحداثة قد أنتج العديد من الفلاسفة الذين

---

٢٣ بو عراب، **الذات الكيركجوردية في مواجهة الذات الهيغلية**، ص٩.

٢٤ محمد المصباحي، **الذات في الفكر العربي الإسلامي**، ط١. (بيروت: المركز العربي للأبحاث والنشر:٢٠١٧)، ص:١٢.

٢٥ المصدر السابق.

٢٦ بلخير ارفيس، "الحداثة وجدل الذات والهوية بين الفكر والأدب"، **مجلة إشكالات في اللغة والأدب**، م.٨، ع.٥ (٢٠١٥م): ٢٥٦.

أسسوا ونظروا لهذا المنهج كجون باسمور (٢٠٠٤م) الذي ذهب إلى أن ما بعد الحداثة تبشر بموت الذات الخاصة[٢٧]. إن تفكيك الذات كان هو السمة الأبرز لعصر ما بعد الحداثة، وقد أنتجت هذه الفكرة العديد من التعريفات والنظريات حول الذات المتنوعة أو الذوات المتعددة سواء في سياقات نقد فلسفات الحداثة أو في سياق التأسيس لأطروحات جديدة، من ذلك ما جاء به إريك فروم (١٩٨٠م) في تحليله للشخصية البشرية من أنها تتكون من نوعين:

- الشخصية الوجودية: وهي التي تسعى لإثبات ذاتها وكينونتها، وهي تتمتع بالسواء والإنتاجية، تقوم بتحقيق احتياجاتها، كما أنها تميل لتجنب الأساليب اللا أخلاقية.
- الشخصية التملكية: وهي على عكس الوجودية شخصية مستهلكة، عدوانية، اعتمادية، انسحابية، وتميل للمسايرة والخضوع، وتسعى للتملك لأجل التملك وفقط[٢٨].

ولم يكن هذا النموذج التفكيكي هو النموذج الوحيد الذي جاءت به فلسفة بعد الحداثة، فالنظرية الشبحية الشهيرة لجاك دريدا (٢٠٠٤م) ترتكز ارتكازًا أساسيًا على المتغايرات والمتناقضات والمتقابلات، بل ويعتمد دريدا في نظريته على التفكيك كاستراتيجية أساسية تكشف له الخيوط الشبحية–كما سماها–فيما يستعصي على الإنسان الفصل بينها، من ذلك الأضداد التي يرى دريدا أنها تكتسب سمات بعضها، فالتفكيك هو الطريق للوصل والتمفصل بين هذه الأضداد من خلال اكتشاف الخيوط والعلاقات الخفية الشبحية[٢٩]، ومن هنا فإن دريدا يرى الذات الإنسانية ويعرفها في نظريته من خلال عدة مساقات:

- الانعكاس: يرى دريدا أن الأشباح التي تقوم عليها نظريته ما هي إلا انعكاسات عن الذوات، إلا أنه ينفي أن تكون هذه الانعكاسات هي الذوات أنفسها، فيرى أن الأشباح هي الذوات من حيث المطابقة؛ إلا أنها ليست هي الذوات من ناحية الوجود والواقعية[٣٠].
- التغير والتعدد.. التردد والتمرد: إن أبرز سمات الشبحية هي قدرتها على التعدد والظهور في أشكال متعددة ومتغايرة، وهذا هو انعكاس الذوات الذي يسعى دريدا لفهمها من خلال

---

٢٧ **الإنسان فيما بعد الحداثة** (أبو رحمة:١-٢).

٢٨ رشيد صالح، **الإنسان في عصر ما بعد الحداثة**، (الشارقة: كتاب الرافد، ٢٠١٣)، ص:١٨.

٢٩ محمد بكاي، **أرخبيلات ما بعد الحداثة**، ط١. (بيروت: دار الرافدين، ٢٠١٧م) ص:١٦.

٣٠ محمد الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ط١. (الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨م) ص:٢٠١.

تفكيك تلك الأشكال الشبحية المختلفة والمتعددة[٣١].

وبهذا فإن دريدا يرى أن الشبحية هي تمثل الذات المتعدد والمتغير والمتكرر والحاضر، وأننا في حالة تعاملنا مع ذواتنا فإننا حقيقة نتعامل مع هذه الأشباح وليس مع الذوات الحقيقية، وأن الأمر كله لا يخرج عن كونه انعكاس لمثاليات نتخيلها فتتشكل في صورة أشباح متكررة متعددة[٣٢].

ولقد تعاقبت النظريات التفكيكية للذات خلال عصر ما بعد الحداثة ونشأت عنها العديد من الايدولوجيات التفكيكية لعل أبرزها هو النسوية والتي ترتكز على الفكرة التفكيكية والصراعية كجزء من النظر للذات الأنثوية مما يؤدي للتمحور حولها كما يعبر عنه عبد الوهاب المسيري[٣٣]، إلا أن إعلان ميشيل فوكو (١٩٨٤م) "موت الإنسان" في عصر ما بعد الحداثة كانت هي النظرية التي اعتبرت وجود الذات وجودًا متضمنا في النسق وهو تلك البنية الموجودة قبل البشر وأي فكرة بشرية.[٣٤]ولقد أثرت نظريات ما بعد الحداثة في تعريفات الذات في علم النفس الغربي كما سنجد في كثير من نظريات أبرز العلماء الذين ناقشوا مسألة الذات، فنجد غلبة للفلسفة ما بعد الحداثية من ناحية التفكيك والشبحية في النظر للذات أكثر من حضور فلسفة الذات الواحدة في البعد النفسي، ولا شك أن نظرية فرويد التجزيئية للنفس قد كانت حجر الأساس في هذا الفكر التفكيكي سواء في علم النفس أو الفلسفة إلا أن عملية التأثير المتبادلة ظلت فاعلة من خلال العديد من المساحات.

١,٣. الذات في تصور علماء النفس الغربي الحديث (١٨٧٩م):

لقد كان اهتمام علماء النفس الحديث بتعريف الذات وإدراك ماهيتها اهتمامًا مبكرًا، وينبع هذا الاهتمام من موضوع علم النفس الذي يناقش الذات وخصائصها والعوامل المؤثرة عليها

---

٣١ بكاي، **أرخبيلات ما بعد الحداثة**، ص: ١٨.

٣٢ جاك دريدا، **الصوت والظاهرة**، ت: فتحي انقزو، ط:١. (المغرب/لبنان: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م)، ص:٨٩.

٣٣ خولة عبسي، "**دراسة في كتاب قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى لعبد الوهاب المسيري**"، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة العربي التبسي، الجزائر، ٢٠١٩) ص:٧٠-٧٢.

٣٤ عبد الرزاق الداوي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، ط١. (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٢م) ص:١٣.

والمغيرة فيها، ولذلك كان تعريفها أحد أهم المباحث التي تناولها علماء هذا العلم ونظرياته، وفي التالي نعرض أبرز هؤلاء العلماء في حديثهم عن ماهية الذات:

١,٣,١. ويليام جيمس (ت: ١٩١٠م):

يتركز تعريف جيمس للذات حول مفهوم (Me and Selves) وهو ما يمكننا أن نعبر عنه بالذات المدركة والذات غير المدركة، ويعرف كل منهما كالتالي[٣٥]:

- الذات غير المدركة (I-self): يوصف جيمس هذه الذات بأنها ما يعرف به الإنسان نفسه، كما أنها هي الروح والأفكار والعقل الميتافيزيقي، وهي التي تمثل الأنا المتسامية على حد توصيفه[٣٦].

- الذات المدركة (Me-self): يرى ويليام جيمس هذه الذات كونها الذات التجريبية، أي أنه يساوي بينها وبين التجارب الشخصية للإنسان، كما أنها لا تكون موجودة مع الإنسان منذ ولادته وإنما هي ذات مكتسبة، وهي تنقسم عنده إلى عدة ذوات: الذات المحسوسة/ الذات الاجتماعية/ الذات الروحية.

- الذات المحسوسة: وهي تعبير عن الأشياء الملموسة العائدة للشخص مثل: جسده/ منزله/ ملابسه.. الخ.

- الذات الاجتماعية: وهي الذات التي تحدد الطريقة والشخصية والسلوكيات التي يتفاعل بها الناس في المواقف والمحيط الاجتماعي من حوله.

- الذات الروحية: هذه الذات هي أكثر الذوات حميمية وأهمية بالنسبة للإنسان، فهي الذات التي تعبر أو تهتم بغاية الشخص، ودوافعه، والقيم الأساسية عنده، والضمير والسلوك الأخلاقي الذي يختاره الإنسان، ويرى جيمس أن الوصول لهذه الذات وإدراكها يكون من خلال عملية التأمل والتفكر[٣٧].

١,٣,٢. سيغموند فرويد (ت:١٩٣٧م):

تقوم رؤية فرويد على أن التشكيل الأساسي للذات يتم عن طريق تجارب الطفولة، ويعتقد أن

35 James W. **The Principles of Psychology**, (New York, NY: H, Holt, and Company, 1890), Pg. 371.
36 ibid, p. 304.
37 ibid, p 244.

الذات تتكون من ثلاث طبقات:

١- الهو (ID): وهو ما يراه فرويد المكون البدائي والغريزي للذات، كما أنه هو الجزء من اللاوعي الذي يحتوي على الدوافع والبواعث بما في ذلك ما يسميه بـ (الليبيدو libido) وهو نوع من الطاقة الجنسية المعممة في كل شيء تبدأ من غرائز البقاء وصولًا إلى تقدير الفن، إلا إن هذا الجزء من الذات لا يستجيب إلا لما أسماه فرويد (مبدأ اللذة) ولا شيء آخر[٣٨].

٢- الأنا (Ego): يعتبر فرويد أن هناك كيانا من الذات متواجد على سطح ال(هو)، وهو الجزء المعدل منه بسبب تأثير العالم الخارجي فيه بشكل مباشر عبر الإدراك الخارجي الحسي، ثم يقوم بعملية نقل لهذا الواقع الخارجي إلى ال(هو)، ويرى فرويد أن الإدراك الحسي في الأنا والغريزة في الهو لهما نفس الدور إلا أن الأنا تتميز بسلامة العقل والحكمة، في حين يتكون الهو من الانفعالات[٣٩]. كما يرى فرويد أن هذا الكيان يشرف على منافذ الحركة، ومن ناحية الشعور فإن الأنا له جانب شعوري وجانب لا شعوري آخر، ويرى فرويد أن هذه الطبقة من الذات هي التي تقوم بمحاولة الموازنة ما بين الهو الغريزي والأنا الأعلى المثالي، كما أنها هي التي تسعى لأن توجد توازنا واتفاقا مع المعايير المجتمعية القائمة[٤٠].

٣- الأنا العليا: يذهب فرويد إلى هذه الطبقة من الأنا تنشأ بشكل لا شعوري، وهي طبقة تنمو مع الفرد عن طريق محاولته التمثل بوالديه والشخصيات المتسامية من حوله، وتتشكل هذه الطبقة مكونه نوعًا من الرقابة الداخلية، كما أنها تمثل الضمير والقيم العليا والتسامي الأخلاقي للذات، وهي التي تحفز شعور تأنيب الضمير عند مخالفة القواعد، وهي التي تشكل حوافزًا لطبقة الأنا كي تقوم بضبط الهو وغرائزه، كما أنها متطلعة دائما للوصول إلى المثالية والكمال[٤١].

---

٣٨ سيجمند فرويد، **الأنا والهو**، ت: محمد نجاتي، ط٤. (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢م)، ص:١٥، ٤١.

39 Freud, S. "Instincts, and their Vicissitudes. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud", Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, **Papers on Metapsychology and Other Works**, (1915), 109-140.

40 ibid, p 114.

41 ibid, p 134.

١,٣,٣. كارل يونغ (ت: ١٩٦١م):

تقوم فكرة كارل يونغ في توصيفه وتعريفه للذات على أنها مركز أصلي لتجلي النماذج، فالنماذج عنده هي جزء متكون من الذات، واعتبرها عالمية متوارثة عبر الأجيال ومتجذرة فيما سماه اللاوعي الجمعي، وقد أورد كارل في نظريته صورًا متعددة لهذه النماذج:

١- القناع (persona): يذهب يانغ إلى أن هذا الجزء من الذات هو الصورة الخارجية التي يختار الإنسان أن يقدمها للعالم، وبالمقابل فإن إظهار هذا الجزء يخفي بشكل أو بآخر الصورة الحقيقية للذات، كما أنها ذلك الجزء من الذات الذي يحرص على موائمة ومطابقة المثل والقيم والقوانين العامة[٤٢].

٢- الأنيما/ الأنيموس: وهي في نظرية يانغ الصورة المنعكسة للجنس البيولوجي، أي الجانب الأنثوي اللاواعي عند الذكور، وكذلك الميول الذكورية عند النساء، وتعبر هذه الفكرة عن أن كل جنس يقوم بإظهار مواقف وسلوكيات الآخر، فتحتوي نفسية المرأة على جوانب ذكورية وهو ما يعبر عنه بـ (نموذج الأنيموس)، كما تحتوي نفسية الرجل أيضًا على جوانب أنثوية كذلك وهو ما عبر عنه ب (نموذج الأنيما).

٣- الظل: الجانب المظلم من الإنسان هو ما عبر عنه يانغ بالظل، أو في أحسن الأحوال هو جانب الرغبات غير المهذبة في الذات، وهو ما يقابله ال(هو) في نظرية فرويد، وهو في نظر يانغ المصدر لكل من الطاقة المدمرة والطاقة الإبداعية، وهو أقرب ما يكون لغريزة البقاء عند الإنسان[٤٣].

١,٣,٤. دونالد وينيكوت (ت: ١٩٧١م):

ذهب وينكوت في تعريفه للذات إلى وجود ذاتين سماهما ب (الذات الزائفة والذات الحقيقية)، ويوضح وينكوت أن الذات الزائفة هي الواجهة الدفاعية للذات الحقيقية، فهي التي تقوم بمهمة إخفاءها وحمايتها أمام الآخرين وذلك سعيًا لإثارة إعجابهم أو تقديم صورة مناسبة والتي قد لا تكون الذات الحقيقية تعبر عنها، لهذا فإن وينكوت يعتقد أن الناس في مواقفهم الاجتماعية

42 "The Relations Between the Ego and the Unconscious" In CW 7: Two Essays on Analytical Psychology (1928), Pg. 305.

43 Psychology and Religion" In CW 11: Psychology and Religion: West and East. (1938), Pg. 131.

غالبًا ما يميلون لإظهار الذات الزائفة عوضًا عن الحقيقية[٤٤].

١,٣,٥. كارل روجرز (ت: ١٩٨٧م):

يرى كارل روجرز أن الذات هي التصور المرن والمتغير الذي يعبر عن الهوية الشخصية، ويؤكد على أن هذا التصور يتطور عبر وعي الإنسان بذاته وعبر الحركة التفاعلية مع الآخرين، كما يشير إلى أن الإنسان في سعي دائم لتحقيق ذاته، ومركزية هذا السعي تتمثل في تطويره لمفهوم الذات عنده، وفي تناوله لمفهوم الذات ذهب روجرز إلى وجود نوعين من أنواع الذات هما: (الذات الحقيقية والذات المثالية) ويعرفهما كالتالي:

- الذات الحقيقية: وهي جميع الأفكار التي تشكل وعي الإنسان عن تعريفه لنفسه (من أنا) وما لذي يمكنه القيام به.

- الذات المثالية: وهي التصور الذي يضعه الإنسان لما يريد أن يكون عليه، أو الصورة التي يتطلع أن يكون مطابقًا لها، بما في ذلك الأهداف والطموحات.

ويذهب كارل روجرز وفقًا لهذا التقسيم إلى أن العلاقة بين الذات المثالية والذات الحقيقية تؤثر تأثيرًا مركزيًا في سعادة الإنسان ورضاه عن نفسه أو ما يطلق عليه (تقدير الذات)، فكلما كانت الذات الحقيقة قريبة التطابق والموافقة للذات المثالية كلما كان الإنسان أكثر سعادة، وعلى نقيض ذلك فكلما كانت الذات الحقيقة أبعد من التطابق والتوافق مع الذات المثالية كان الإنسان ساخطًا وغير راضٍ عن نفسه مما قد يقوده إلى ما يسمى ب (جلد الذات)[٤٥].

١,٣,٦. ألبرت باندورا (ت: ٢٠٢١م):

يعرف باندورا الذات بقدرتها على الفاعلية والتأثير بشكل مسبق في تجاربها الخاصة، ويجمل باندورا عوامل الفاعلية هذه في أربعة أمور هي:

- النية: وهي ما يعرفها باندورا بأنها الدافع للإنسان للسعي نحو فعل هادف بإرادة حرة، كما أنها هي ما يتيح له معايشة خبراته.

---

44 Winnicott, D. W. "Ego distortion in terms of true and false self", *The Maturational Process and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development.* New York: International Universities Press, (1960). Inc: 140–57.

45 Rogers, CR. On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy. Houghton Mifflin, Boston, (1961).

- التفكير المسبق (التنبؤ): وفقًا لبندورا فإن التفكير المسبق هو قدرة الإنسان على التفكير والتخطيط مسبقًا لنتائج أفعاله أو في عموم حياته.
- القدرة الذاتية على الفعل: وهي ما يعرفها باندورا بأنها القدرة الذاتية عند الإنسان التي تمكنه من اتخاذ قراراته واختيار طرق حياته، بالإضافة لقدرته على التحفيز والتشجيع والتنظيم.
- الانعكاس الذاتي: يوضح باندورا في هذا العامل أن الذات تملك القدرة على عكس سلوكياتها وأفكارها وإجراء التعديلات عليها.

يعزى إلى باندورا أيضًا تطويره لنظرية التعلم الاجتماعي، والتي استند فيها على هذه العوامل والرؤية للذات والفاعلية من حيث إنها تركز على تعزيز الفاعلية في عملية تفاعل كل من (السلوك، البيئة، والمعرفة) من خلال ما سماه الحتمية التبادلية[٤٦].

١,٣,٧. ديفيد ليستر(١٩٤٢م–٨١سنة):

ترتكز فكرة ديفيد ليستر في تعريفه للذات من وجود ما يسمى ب (الذات الموحدة والذات المتعددة)، حيث يشير ديفيد إلى أن الذات المتعددة تتشكل من خلال العديد من الأدوار التي يعيشها الإنسان كدور الأب والموظف والصديق وغير ذلك من الأدوار التي يعيشها الفرد الواحد في المواقف المختلفة ووفقًا للعلاقات المتعددة أيضًا[٤٧].

إن تعريف الذات في مدرسة علم النفس الغربي يظهر وجود علاقة شبكية بينه وبين تعريف الذات في منظور فلسفة ما بعد الحداثة خاصة في مساحات التشظي والتفكيك والتمفصل الذي يبدو جليًا في تعدد الذوات عند كلا المدرستين، ومع ذلك لا يمكننا انكار وجود استناد تأسيسي على فلسفة العصر الحديث من ناحية التمركز حول الذات ومركزية الفردانية والعقلانية في بعض الملامح الأساسية للعديد من التعريفات وإن كانت النفعية هي السمة التي قد تبدو غالبة في تلك التعريفات التي تركز على وجود صور متعددة للذات تتغير بتغير المحيط. وإنه لا يمكننا أن نغفل أثناء دراستنا لمفهوم تقدير الذات عن هذه التصورات الأساسية حول الذات التي هي الركن الأساسي لهذا المفهوم، وبالتالي فإنه من المهم لنا استصحاب هذه المرتكزات

---

٤٦ مروة عدنان، "**نظرية باندورا**"، (رسالة ماجستير لم تنشر. الجامعة المستنصرية. كلية التربية. قسم الدراسات العليا. ٢٠٢٠) ص:٧، ٨.

47 Lester, David. On Multiple selves, Second Edition, New York: Routledge, (2017), P:2.

الأساسية عن الذات في تصور المدارس النفسية التي ناقشت تقدير الذات تارة منطلقة من الذات نفسها وتارة منطلقة مع تفاعل الذات مع محيطها، وسنستعرض في الصفحات القادمة أبرز المدارس التي ناقشت هذا المفهوم والتي ستوضح لدينا حضور السياق المعرفي للذات فيه بوضوح.

١,٤. مفهوم تقدير الذات في علم النفس الغربي (١٨٧٩م):

إن أي فكرة أو مفهوم يتعلق بالنفس البشرية تبدو في الإحساس الأول أنها مفهومة بوضوح، ويمكن التعبير عنها، كما ويتبادر إلى الذهن أنها هناك اتفاقا على تعريفها، وفيما يتعلق بتقدير الذات فإن سيمسلير يشير إلى أنه يمكن القول أن هناك فهم راسخ إلى حد ما لما يعنيه تقدير ذلك، ويتضح ذلك من خلال التأمل الذاتي وملاحظة سلوك الآخرين، إلا أنه في الوقت نفسه من الصعب صياغة هذا الفهم أو التعبير عنه في كلمات دقيقة[٤٨] وتكمن صعوبة وضع الحد لهذا التعريف في الاتفاق على المكونات الرئيسية التي تعبر فعليا عن تقدير الذات لكل تعريف وحصره بها وفقط، لهذا نجد تفاوتًا عند علماء النفس الغربي في تعريفاتهم له، واتفاقا في مساحات واختلافا في مساحات أخرى ويعزى ذلك إلى ما ذكرناه سابقًا من طبيعة الموضوع وطبيعة التعريف[٤٩].

١,٤,١. مدرسة (الكفاءة):

إنه من المستحسن عن النظر إلى مفهوم ما استصحاب السياق الزماني والمكاني الذي ظهر فيه أول مرة، فمن حيث إن المفاهيم لا تنفك عن سياقاتها فإن فتأثير التسلسل التاريخي هو أمر لا يمكن إغفاله، وبالنسبة لمفهوم تقدير الذات فإن أول من وضعه بهذا الشكل المركب هو عالم النفس الأمريكي ويليام جيمس (١٩١٠م) قبل أكثر من قرن مضى، يعرف جيمس تقدير الذات بأنه: إدراكنا لذواتنا من خلال معتقداتنا عن أفعالنا وذواتنا، وهو الإدراك الذي ينتج من خلال نسبة مقارنة أفعالنا في الواقع إلى الإمكانات المفترضة، أو ما يمكن التعبير عنه بصورة أخرى أنه الشعور الناتج من المقارنة بين الذات المدركة والذات المثالية، ويمكن التعبير

48 J. Smelser & J. Vasconcellos, "The social importance of self esteem" (University of California Press: California,1989), P: 1–23.

49 Guindon, M. H. (2002). Toward accountability in the use of the self-esteem construct. **Journal of Counselling & Development**, (VOL.80, NO.2,2011) P:204–214.

عنه بالمعادلة التالية[٥٠]:

تقدير الذات = النجاح/ الادعاءات.

إن هذا التعريف لمفهوم تقدير الذات الذي جاء به ويليام جيمس يشير إلى عدد من القضايا المهمة، من أبرزها هو الارتباط بين احترام الذات وبين الفعل الناجح، فوفقًا له فإن تقدير الذات يستند على أمرين أساسيين: آمال الإنسان، وقدرته على تحقيقها وهي ما يعبر عنه بالكفاءة، إلا انه يوضح أيضًا أن النجاح والآمال ليست عامة في كل مجالات الحياة، بل هي تلك الآمال المتعلقة بالمجالات التي يهتم بها الإنسان ويرى نفسه من خلالها شخصًا مهمًا ومميزًا وفريدًا، وفي هذا السياق يعبر ويليام عن هذه الفكرة ضاربًا المثال بنفسه أنه يشعر بالخجل الشديد إذا كان الآخرون يعرفون في علم النفس أكثر منه إلا أنه يشعر بالرضى عن جهله الشديد باللغة اليونانية، فهو يعرف نفسه كعالم نفس لا كمتخصص لغوي[٥١].

إذن فمفهوم تقدير الذات عند ويليام جيمس له عدة مكونات أساسية استند عليها:

- المساحات التي يعرف الإنسان ذاته من خلالها.
- الآمال والتطلعات من ذاته في هذه المساحات.
- الفعل الواقعي الذي قدمه في هذه المساحات.
- الشعور الناتج عن نسبة الفعل إلى التطلعات.
- الكفاءة وهي العامل الأساسي المتحكم في الشعور بالتقدير حيث إنها هي العامل الذي يقلص المسافة بين الآمال والتطلعات وبين الفعل في الواقع.

لقد أسس تعريف ويليام جيمس لتقدير الذات لمدرسة تبعه فيها الكثيرون، وهي مدرسة النظر إلى تقدير الذات من زاوية الكفاءة، فمع بدايات القرن العشرين تبنت مدرسة التحليل النفسي مفهوم تقدير الذات كموضوع أساسي في علم النفس، وأكد فيها ألفريد أدلر (١٩٢٧م) على مركزية النجاح في تشكيل الشعور الإيجابي تجاه الذات، خاصة في التغلب على مشاعر (الدونية

٥٠ روبرت ريزونر، **بناء تقدير الذات: دليل المدير**، (الخبر: دار الكتاب التربوي، ١٩٩٠م) ص:١.

51 William James, **The Principles of Psychology Volume I**, (1890), P:296.

الأساسية) التي ينظر إليها علم النفس كمحور أساسي ومؤثر في السلوك البشري[٥٢].

في السياق نفسه أكدت كارين هورني (١٩٣٧م) على أن المسافة بين الذات المدركة والذات المثالية هي العامل المركزي الأساسي في تطوير تقدير الذات والحفاظ عليه، أما روبرت وايت (١٩٦٣م) فقد كان أكثر وضوحا في تعبيره عن المدرسة التحليلية في تقدير الذات، حيث أكد أن جذور تقدير الذات مرتبطة بشكل أساسي بالفاعلية، والتي تعني بالتالي الكفاءة والقدرة على القيام بالأشياء بكفاءة عالية[٥٣].

إذا كان تقدير الذات شعورًا أساسيًا ومركزيًا لوصول الإنسان لحالة مستقرة مطمئنة، وكان ارتباط هذا الشعور أو الإدراك بالنجاح والفشل ارتباطًا مركزيًا، فبالتالي فإنه وفقًا لهذه المدرسة فإن قيمة الإنسان وقدره يتحدد وفقًا لهذه المساحات المحدودة والتي يحدد النجاح والفشل فيها معايير ذات طبيعة متغيرة، وهذا ما قد يدخل الإنسان في حالة شعورية من "الاستعباد" لهذه المعايير، وهوسًا بمتابعة وتحقيق هذه المعايير التي من طبعها التغير المستمر، فالنجاح قيمة نسبية يتحدد وفقًا لعوامل متغيرة لعل من أبرزها "الثقافة الغالبة"، وكما أن النجاح لا يدوم أبدًا والفشل ممكن دائمًا فإن الأرضية التي بُني عليها تقدير الذات أرضية هشة قد تقوده للأسفل بدلًا من أن تكون دافعة له نحو التقدم والفاعلية.

ومن زاوية أخرى فإن السعي لتحقيق هذه الكفاءة يدفع بشكل أو بآخر الإنسان للوصول إليها بأي طريقة كانت، ويخلق إشكاليات متعددة أشار إليها كروكر وبارك (٢٠٠٣م، ٢٠٠٤م) في معرض حديثهما عن أن هذا الجانب من تقدير الذات يمكن توصيفه بحالة تسمى "مشكلة السعي وراء تقدير الذات"، والتي تؤدي في حالات كثيرة إلى فقدان الاستقلالية، فالسعي المحموم للوصول إلى نجاح محدود في مساحة ما يقيد الإنسان من السعي إلى تحقيق أي شيء نافع، إضافة إلى شعور الخوف والقلق الدائم المصاحبين لهذا التصور مما يفقد الإنسان الدافعية نحو التعلم والمساحات الجديدة التي تنطوي على قدر ما من المخاطرة، بالإضافة للعديد من الخلافات والنزاعات، وأضافا لذلك العديد من الاضطرابات النفسية التي

52 Alfred Adler, "Understanding Human Nature", (Oneworld Publications: 2014), P:79-101.

53 Robert White, "Ego and Reality in Psychoanalytic Theory: A Proposal Regarding Independent Ego Energies, Psychological Issues" (Literary Licensing, LLC,2012) P: 134.

قد تنشأ نتيجة لهذا التصور والسعي المحموم في مساحات قلقة ومحدودة تصارعية وتنافسيه[٥٤].

١,٤,٢. منظور مدرسة (القيمة/ الجدارة):

في هذه المدرسة يقدم موريس روزنبرج زاوية أخرى لتعريف تقدير الذات ساهم في تطوير مدرسة جديدة في النظر لمفهوم تقدير الذات، فقد نظر روزنبرج إليه باعتباره موقف قائم على إدراك شعوري، وهذا الشعور يتعلق بشكل أساسي بكيف يشعر الإنسان ب"قيمته" كإنسان، فيرى روزنبرج أن تقدير الذات هو (اتجاهات الفرد أو موقفه-سالبة أو موجبة- تجاه نفسه)[٥٥]، فتقدير الذات العالي إذن هو شعور الإنسان بأنه ذو قيمة، فهو يقدر ذاته كما هي على حقيقتها، فلا يشعر بالقلق والخوف من فشله، ولا يعتقد أن الآخر يراه كتهديد لنجاحه، كما أنه لا يشعر أنه أعلى من الآخرين من حوله[٥٦].

وفي مقابل مدرسة الكفاءة التي تجعل المركزية لمجال معين من السلوك هو المهم للفرد، فإن هذه المدرسة تجعل قيمة الفرد كشخص هي القضية المركزية، فتقدير الذات هنا يتعلق بتحديد (موقف) معين وفق تقييم الشخص أو حكمه على (قيمته) الذاتية، مما يجعل الدور الرئيسي هنا هي للمحددات القيمية التي تمر من خلالها هذه العمليات، ولقد كان لهذه الزاوية أهمية كبيرة في أروقة علم النفس حيث أنها أسست لفكرة إمكانية قياس تقدير الذات وذلك لانطلاقه من موقف وتقييم، وكانت هذه المدرسة هي التي وضعت المقاييس الأولية لتقدير الذات التي بُنى عليها لاحقًا، فقد تم استخدام مقياس روزنبرغ وحده في ربع دراسات تقدير الذات بين ١٩٦٧م-١٩٩٥م[٥٧].

بالرغم من محاولة هذه المدرسة الخروج من الحصر والتضييق إلا أنها وقعت فيه، فالمقاييس التي أنتجتها هذه النظرية أو ربما "محددات القيمة العالمية" هي أيضًا نوع من الحصر من جهة

---

54 Crocker, J., & Park, L. E., "Seeking self-esteem: Construction, maintenance, and protection of self-worth", (The Guilford Press:2003) P:291-313.

٥٥ عطا شفقة، "**تقدير الذات وعلاقته بالمشاركة السياسية لدى طلبة جامعة القدس المفتوحة بغزة**"، (دراسة ماجستير غير منشورة، جامعة الدول العربية: قسم الدراسات التربوية: القاهرة، ٢٠٠٨م)، ص:٢٥.

56 Rosenberg, M., "Conceiving the self", Basic Book: New York (1979), P: 30-31.

57 Mruk, C. J.,"Self-esteem research, theory, and practice: Toward a positive psychology of self-esteem", Springer Publishing Company: New York. (2006), p:17.

أخرى، كما أن الكثير من الباحثين أشاروا إلى أن هذه المحددات قد تشير من زاوية أخرى إلى دلالات سلبية مثل: الكبر والعجب والنرجسية[٥٨].

١,٤,٣ . مدرسة الجمع بين (الكفاءة/القيمة):

سعت هذه المدرسة لصك تعريف يجمع ما بين المدرستين السابقتين، وتعود أول مبادرة في ذلك إلى ما قدمه ناثنيال براندن عام ١٩٦٩م حيث يوضح أن: (تقدير الذات له جانبين مرتبطين، فهو يستلزم الإحساس بالكفاءة والشعور بالقيمة الذاتية في الوقت ذاته، فهو مجموع متكامل من الثقة بالنفس واحترام الذات مما يولد قناعة عن الإنسان بأنه يستحق العيش وعنده الأهلية الكافية لذلك).

ويبدو لنا أن براندن يعتمد في تعريفه على الأسس الفلسفية الموضوعية أكثر من اعتماده على الطريق التجريبية في النظر للمفهوم، فهو يرى أن عند البشر احتياج كبير للشعور بقيمتهم الذاتية، وفي الوقت نفسه يرى أن هذا الاحتياج يمكن أن يتحقق فقط من خلال التصرف بكفاءة في اتخاذ القرارات، وهو بهذه الإشارة يعرف الكفاءة بأنها مواجهة الواقع بشكل مباشر واتخاذ قرارات عقلانية بخصوصه، فهي إذن تلك الخاصية التي تمكن الإنسان من حل مشكلاته بشكل واقعي[٥٩].

تناقش هذه المدرسة موضوع الأهداف من زاوية العقلانية أيضًا، فتعرفها بأنها تلك الأهداف ذات الأهمية الشخصية، التي توجه الفرد باتجاه الحياة وفي نفس الوقت لا تتعرض لنزاهته في عزمه على تنفيذ قرارته أو طرق تنفيذها، وبهذا فإن هذه المدرسة تربط الكفاءة بالقيمة من حيث كونها سلوكًا لا بد أن يعكس قيمة ما أو ينطوي عليها، كما أن هذا الربط يفرق بين الرضا عن الذات وتقدير الذات، ففي حين أن الرضا عن الذات قد يكون شعورًا لا عقلانيا، إلا أن تقدير الذات لا يمكن أن يتحقق إلا بمصاحبته للعقلانية والسلوك القيمي المناسب، ويطلق على هذه الموجه بأنها "النموذج المزدوج" لتقدير الذات الذي يقوم على عاملين: ١/

58 Khaidzir Ismail, Khairil Anwar&Hanina H. Hamsan," Measurement of Self-Esteem: Comparison between the Constructs of West and İslam", (International Journal of Humanities and Social Science: Vol. 1 No. 13.2011) p:196-200.

59 Branden, N., "The Psychology of Self Esteem", Bantam Books: New York (1969), P:110.

القيمة والكفاءة، ٢/ العلاقة بينهما[٦٠].

تتركز فكرة هذه المدرسة في سد الفجوة لكل من المدرستين السابقتين من خلال بعضهما البعض، فهي ترى في الواقع التجريبي أن النجاح والفشل وفقًا لمنظومة الإنسان التصورية حول نفسه وتطلعاته هي التي تحقق فعلًا ارتفاع التقدير أو انخفاضه، في المقابل فإن هذه المدرسة ترفض أن يكون الإنسان رهنًا لتلك المجالات وما ينتج عن هذا الارتهان من عبودية وإشكال مجتمعة، لهذا فإن إضافة البعد القيمي كانت الطريقة الأمثل في نظرهم لصرف الإنسان في سعيه باتجاه النجاح إلى استصحاب البعد القيمي، فأنت لابد لك وأن تكون ناجحًا إلا أن نجاحك لا بد أن يكون نجاحًا قيميًا، وفي رأي الباحثة أن هذه المحاولة لم تسد حقيقة الفجوة في المدرستين، فإشكال المدرسة القيمية هي في نسبية مساحة القيم أولًا، وثانيًا في أن الكثير منها تؤدي إلى نتائج غير مرغوبة مثل النرجسية والغرور كما ذكرنا سابقًا، من الممكن لهذا التعريف أن يضيف فقط بُعدًا جديدًا على الكفاءة وهو ما قد يجعلها في المقابل أكثر صعوبة في التحقيق مما قد يؤدي بالتالي إلى انخفاض في تقدير الذات.

١,٤,٤ . المدرسة الإنسانوية:

منذ بداية ظهوره اهتم المنهج الإنساني بقضية تقدير الذات في محاولته لفهم السلوك البشري من خلاله، فنجد أن كلا من أبراهام ماسلو وكارل روجزر اعتبرا تقدير الذات حاجة إنسانية أساسية تلعب دورًا مركزيًا في عمليتي النمو والسلوك، فماسلوا مثلا قد وضع تقدير الذات عام ١٩٥٤م في سلمه الهرمي الشهير الذي يوضح فيه احتياجات الإنسان الأساسية، في حين يؤكد روزجر على مركزية تأثير تقدير الذات على مساحات القبول والانسجام، ويؤكد كلاهما على أهمية تقدير الذات في نمو وتكوين الإنسان السليم[٦١].

وتذهب هذه المدرسة إلى أن تقدير الذات يتواجد بشكل طبيعي أثناء عملية النمو الإنسانية،

60 Franks, D. D., & Marolla, J, "Efficacious action and social approval as interacting dimensions of self-esteem: A tentative formulation through construct validation", Sociometry, Vol. 39, No. 4 (1976), P:324–341.

61 Mruk, C. J., "Self-esteem research, theory, and practice: Toward a positive psychology of self-esteem", Springer Publishing Company: New York. (2006), p:112-114.

وهذا هو ما يوفر للإنسان درجة جيدة –خاصة في صغره–من القبول الإيجابي غير المشروط[٦٢]، وفي هذه المساحة تؤكد المدرسة الإنسانية أن تقدير الذات المشروط هو المسبب الحقيقي لضعف تقدير الذات، فعند ربط الإنسان تقدير ذاته بوصوله وتحقيقه فإنه يصير مرهونًا بتحقيقها، وهذا ما يضعف نموه، وبالتالي فإن ماسلو يؤكد على أن الإنسان إذا لم يقم بتطوير مقدار كافٍ من تقدير الذات فإن ذلك سيجعله عالقًا في تلك المرحلة من التسلسل الهرمي، وهذه الحالة تجعل معظم حركة الإنسان السلوكية متجهة إلى مساحتين: إما الوصول إلى الهدف المنشود، أو التعويض عن هذا الفشل بطريقة سلبية، ولهذا فإن هذه المدرسة تؤكد بشدة على مركزية تقدير الذات في النمو الإنساني، مما يجعله غاية أساسية عند هذه المدرسة[٦٣].

استطاعت هذه المدرسة أن تؤسس لفكرة جديدة، وهي أن هناك تقدير ذات يمكن تحققه بدون ارتباطه لا بالكفاءة ولا بالقيمة، وهذه الفكرة أخرجت المدرسة الإنسانية من حرج التنميط والتضييق لكنها لم تجب على سؤال أساسي هو كيف يتشكل هذا التقدير ومما يتكون؟ فسؤال المكونات الأساسية هو السؤال الذي ترتكز عليه تعريفات هذا المفهوم في المدارس السابقة وهو ما حاولت هذه المدرسة تجنبه من خلال الإجمال والنتيجة، فركزت بشكل أساسي على أهميته ومركزيته في النمو، وأجملت بعضًا من ملامحه وانعكاساته إلا أنها لم تقدم تصورًا واضحًا عن ماهيته أو كيف يمكن أن يتحقق خاصة في حالته غير المشروطة.

١,٥. مساحات تطبيقية لمفهوم تقدير الذات في علم النفس الغربي:

إن حقيقة انعكاس مفهوم ما في تصورات الناس لا يمكن أن تدرك إلا بالنظر إلى تجلياتها، وبرغم وجود ثغرات لابد منها ما بين المفهوم والتطبيق، حيث يجسد التطبيق تفاعل المفهوم داخل النظم والهياكل المؤسسية أو البشرية ثم يخرج في شكله التطبيقي محملًا بما تحتويه تلك النظم، إلا أنه يعكس في أركانه الأساسية الصورة الحقيقية للمفهوم حين تنزيلها على الأرض، وفي السطور التالية نستعرض بعضًا من أبرز التطبيقات التي تنزل فيها مفهوم تقدير الذات من حيث دوائر تأثيرها –مع التشابك الكبير بينها– في علم النفس الغربي هي كالتالي:

62 Cramer, D., Self-esteem, and Rogers' core conditions in close friends: A latent variable pathanalysis of panel data, *Counselling Psychology Quarterly*, (1994), Vol:7, Issue 3, P:327-337.

63 ibid, p: 338.

١,٥,١ . الصحة النفسية وتقدير الذات:

اهتمت دراسات علم النفس خلال الـ ١٥ عامًا الماضية بدراسة مدى تأثير تقدير الذات على الصحة النفسية، وخلصت إلى أنه عامل نفسي مهم يساهم في تعزيزها وتوجيه نوعية الحياة باتجاه أكثر استقرارًا[٦٤]، يعتقد الباحثون أن لتقدير الذات دورًا يتعدى تعزيزه للصحة النفسية والعقلية، فهو عامل وقائي أيضًا يساهم في تحسين الصحة النفسية والسلوكيات الاجتماعية الإيجابية وذلك عن طريقه تشكيله لحاجز ضد التأثيرات السلبية، كما يرون أنه يعزز النشاط الصحي وفي انعكاسه الإيجابي على جوانب الحياة المختلفة مثل: الإنجاز والنجاح والرضا والقدرة على التعامل[٦٥].

وعلى عكس ما تقدم فإن الباحثين يرون أن تقدير الذات المنخفض يشكل عاملًا أساسيًا في العديد من الاضطرابات النفسية والمشكلات الاجتماعية، مثل: الاكتئاب، وفقدان الشهية العصبي، والشره المرضي، والقلق والعنف والعديد من الأمراض الخطيرة، ولا تكمن خطورة هذه الأمراض في كونها تدمر صاحبها وتسبب له معاناة شديدة، وإنما يمتد أثرها في المجتمع في ارتفاع معدل الجرائم والتفكك الأسري وضعف الأداء في العمل وغير ذلك، ولهذا فقد عدت الكثير من الدراسات المستقبلية تدني تقدير الذات كمؤشر خطر، في حين اعتبرت في المقابل ارتفاع تقدير الذات كصمام أمان وقائي[٦٦].

١,٥,٢ . العلاقات وتقدير الذات:

يرى الباحثون أن لتقدير الذات دورًا فاعلًا في العلاقات الإنسانية وديناميكيتها، حيث أن هناك ارتباطًا بين الطريقة التي يختارها الفرد للتعامل مع مشاكله وبين تقديره لذاته، فأولئك الأفراد الذين لديهم مستوى تقدير ذات عالٍ يشعرون بحاجة أقل للحصول على موافقة شركائهم والحصول على رضاهم، في حين أن الذين يملكون تقدير ذات منخفض يسعون

64 Evans, D. R, Health promotion, wellness programs, quality of life and the marketing of psychology, *Canadian Psychology*, vol: 38, (1997), 1–12.

65 Garmezy, N., The study of stress and competence in children: a building block for developmental psychopathology, *Child Development*, vol:55, (1984), P:97–111.

66 Glick, M. and Zigler, E*, Premorbid competence and the courses and outcomes of psychiatric disorders. In Rolf*, J., Masten, A. S., Cicchetti, D., Nuechterlein, K. H. and Weintraub, S. (eds), *Risk and Protective Factors in the Development of Psychopathology*. Cambridge University Press, Cambridge, (1992), P: 497–513.

باستمرار للحصول على الموافقة والقبول في علاقاتهم بشكل مستمر[٦٧]، كما كشفت العديد من الدراسات أن الأفراد الذين يتمتعون بتقدير ذات مرتفع يشكلون أنماط علاقات تقل فيها النزاعات السلبية واحتماليات الانفصال، في حين أن أصحاب التقدير المنخفض يظهرون العديد من السلوكيات المشكلة مثل: السعي المحموم للحصول على موافقة دائمة على جميع قرارته، كما يميل إلى التفسيرات السلبية لسلوكيات الناس من حولهم، بالإضافة إلى ميلهم للابتعاد عن شركائهم في أوقات الصراعات والمشاكل[٦٨].

وفي مساحة أخرى تظهر الدراسات إلى أن الأشخاص ذوو تقدير الذات المنخفض والذين يملكون صورة سلبية عن أنفسهم يميلون للانسحاب من المساحات التي يشاركهم فيها زملاء ينظرون إليهم بتقدير وإيجابية، فلو أن طالبًا جامعيًا يملك صورة سلبية عن نفسه شارك في غرفته الجامعية زميلا ينظر إليه بتقدير ونظرة إيجابية فإن هذا الطالب سيميل غالبًا لوضع الخطط لتغيير زميله في الغرفة[٦٩]، وكذلك الزوجين الذي يرى أحدهما نفسه بشكل سلبي ويراه الآخر بشكل إيجابي فإن أصحاب النظرة المتدنية عن أنفسهم يميلون إلى البرود في علاقاتهم أو الطلاق والانفصال في أسوأ الأحوال[٧٠]

١,٥,٣ . تقدير الذات والوظيفة:

في مجال العمل والوظيفة يشير الباحثون إلى أن تقدير الذات المرتفع يؤدي إلى تحسين الأداء العملي من جوانب متعددة، ففي حين يربط الكثير من الدارسين تقدير الذات بالثقة بالذات والتي يعرفونها بأنها إيمان الفرد بقدراته ومهاراته وحكمته وهي ما تعزز برأيهم اعتراف الفرد بقيمته الذاتية مما يرفع انتاجيته ويقوي صلاته مع فريق العمل[٧١]، فالدراسات تشير إلى أن الموظفين الذين يمتلكون تقديرًا عاليا للذات وثقة في قراراتهم وحكمهم يقومون باختيار قرارات

67 Murray, S. L., Holmes, J. G., & Griffin, D. W., The self-fulfilling nature of positive illusions in romantic relationships: Love is not blind, but prescient, *Journal of Personality and Social Psychology*, (1996) vol:71(6), P:79-98.

68 ibid, p 203.

69 Swann Jr, W. B., & Pelham, B., Who wants out when the going gets good? Psychological investment and preference for self-verifying college roommates, *Self, and Identity*, (2002), Vol:1(3), P: 219-233.

70 Burke, P. J., & Stets, J. E., Trust, and commitment through self-verification. *Social psychology quarterly*, (1999), p: 347-366.

71 Markus, H. and Nurius, P., Possible selves, *American Psychologist*, (1986), Vol: 41, P: 954–969.

حكيمة ومتزنة، كما أنهم أكثر انفتاحًا ومرونة في إنشاء علاقاتهم الشخصية وعلاقات العمل بشكل أكثر فاعلية، كما يتميز هؤلاء الأشخاص بقدرات قيادية عالية، وذلك لميلهم إلى التركيز على الآخرين بشكل إيجابي والانشغال بتنميتهم بدلًا من الانشغال بجلد الذات وإلقاء اللوم عليها، كما أنهم يميلون للإنتاجية أكثر وأخذ إجازات أقل[٧٢].

ومما سبق نجد اهتمام الدراسات التطبيقية بمدى فاعلية مفهوم تقدير الذات في تشكيل علاقات أكثر اتزانا، وانتاجية أكثر فاعلية، وصحة نفسية وفق المعايير العامة للصحة النفسية، وهذه النتائج تعكس قدرًا كبيرًا من المقاييس العالمية للكفاءة والقيمة والتي تضمنتها العديد من مقاييس تقدير الذات المعتمدة اليوم.

خاتمة الفصل:

إن التعريفات المتعلقة بالذات وتقدير الذات التي تبناها فلاسفة وعلماء النفس في العالم الغربي الحديث تشير إلى العديد من المساحات المتشابكة في حالات والمتباينة في حالات أخرى، إلا أن هناك أفكارًا أو مقومات أساسية أشارت إليها التعاريف سواء بشكل كامل أو بصورة جزئية، ويمكن اعتبارها الملامح الأساسية التي بُني عليها مفهوم "تقدير الذات" في علم النفس الحديث، فما يتعلق منها بالذات يمكن إجماله بالأفكار التالية:

(التفكير/ الطبقات/ الإدراك/ الظل أو الشبح/ القناع/ التعدد)

وأما ما يتعلق منها بمفهوم تقدير الذات فهي على مستويين:

١- ما يتعلق بالذات مثل:

(الذات المدركة/ الذات المثالية/ الذات الغريزية المتطلبة/ النسبة بين الذوات)

٢- ما يتعلق بعملية تشكيل وتكوين تقدير الذات مثل:

(الكفاءة/ القيمة/ التقييم/ الحكم/ القبول/ الرفض/الشعور/ الرؤية الداخلية أو الخارجية/ الصورة الذاتية).

إن هذه الملامح المشتركة فيما انتجته أبرز مدارس ونظريات علم النفس الغربي هي ما سيتم

72 Judge, T. A., Bono, J. E. and Locke, E. A., Personality and job satisfaction: the mediating role of job characteristics, *Journal of Applied Psychology*, (2000), Vol: 85, P: 237–249.

عرضها وتفكيكها في ضوء الاشتراك اللغوي العربي والتصور الإسلامي في الفصول القادمة.

الفصل الثاني

تحليل مفهوم تقدير الذات وفق التصور الإسلامي

تمهيد:

إن لكل مفهوم العديد من المكونات التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بشكل انعكاسه في الذهن، فالمفهوم له وعاء زماني ومكاني ينشأ فيه، كما له ثقافة يرتبط بها، ولهذا من المهم جدًا عند نقل مفهوم ما من بيئة النشأة إلى بيئة أخرى أن يتنبه إلى الحمولات الثقافية واللغوية والزمانية والمكانية التي لازمته بالاقتضاء، وبالتالي فإنه لابد من عرض هذا المفهوم "تقدير الذات" على منظومة الإسلام الثقافية وتصوراته الأساسية، ومن ثم بيان دلالاته وفقًا للبنية المفاهيمية الإسلامية وبعد ذلك تقرير قبوله أو رده أو إعادة صياغته.

إن مفهوم "تقدير الذات" كما ذكرنا في الفصل الأول له العديد من الارتباط والحمولات الثقافية والفلسفية التي نشأ فيها، وفي هذا الفصل نسعى لتفكيك شبكة مفاهيمه وحمولاتها الفلسفية ودراستها وفقًا للتصور الإسلامي:

٢,١. تحرير مفهوم الذات في التصور الإسلامي:

ينطلق المفهوم الغربي الحديث للذات من الفلسفات الحديثة التي بدأت مع عصر التنوير في أوروبا في محاولة للإجابة عن سؤال ماهية النفس البشرية بمعزل عن الدين المسيحي الذي كان هو منبع التصورات، وبين الفصل الأول من هذه الدراسة التصورات التي صك وفقًا لها مفهوم الذات الحديث، إلا أننا في تصورنا الإسلامي لا نقبل استيراد مفاهيم بنيت على جذور فلسفية أو عقدية مخالفة للتوحيد، وبالتالي فإن تفكيك هذا المفهوم وتحريره وفقًا لمنظومة الإسلام المعرفية هو جزء أساسي من تشكيل التصور عنه الذي سيورث حكمًا منضبطًا.

٢,١,١. مفهوم الذات:

الذات لغة: وهي في أصل وضعها مؤنث "ذو" بمعنى صاحب، كما في قولنا: "ذو علم" "ذات علم"[٧٣].

---

٧٣ مجموعة مؤلفين، **المعجم الوسيط**، ط:٢، (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٢م)، ٣٠٧/١.

كما تأتي ذات بحسب الإضافة بعدة معاني: فقد تأتي دالة على الجهة، كمثل قولنا: "جلس ذات الشرق" أي: جهة الشرق[٧٤].

ومنها ما يدل على حقيقة الشيء كقوله تعالى: ﴿ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ أي حقيقة وصلكم.

وتأتي دالة على الحال كما في قولنا "ذات البين" والمقصود الحال التي يجتمع المسلمون عليها[٧٥].

كما جاءت ذات بمعنى نفس كما في قوله تعالى: ﴿عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾، أي: عليم بنفس الصدور، بمعنى بواطنها وخفاياها، وذات الشيء هو نفس الشيء وهو عين الشيء وهي مترادفات تدل على معنى واحد وهو: حقيقة الشيء[٧٦].

وهذا المعنى الأخير هو المعنى الذي يمكن أن نطلقه على الإنسان، فذاته هو نفسه ببواطنها وخفاياها وعينها وحقيقتها، وبهذا المعنى تناول علماؤنا المسلمون على مر الزمن "النفس" البشرية تناولًا عميقًا منطلقًا من الكليات الإسلامية الكبرى، ومستندًا على التصور الذي قدمه لنا الوحي حولها، إذن عند الحديث عن الذات فإننا نتحدث عن النفس، ولدراسة مفهوم النفس/ الذات وفقًا للتصور الإسلامي ومدى تطابقه أو مفارقته للمفهوم الفلسفي الغربي للنفس/ الذات والذي بُني عليه جميع النظريات المتعلقة بالذات فلابد من التعرض لهذا المفهوم من زواياه اللغوية والاصطلاحية في منظومتنا الإسلامية.

٢,١,٢. تعريف النفس لغة واصطلاحًا:

٢,١,٢,١. تعريف النفس لغة:

والنفس لها عدة معاني في اللغة[٧٧]:

---

٧٤ المصدر نفسه. ص:٣٠٧.

٧٥ مجد الدين الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط٨. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥م)، ص:١٣٥١.

٧٦ أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، (بيروت: المكتبة العلمية، ١٤٣١هـ) ٢١١/١.

٧٧ محمد بن مكرم ابن منظور، **لسان العرب**، (القاهرة: دار المعارف) ٤٥٠٠/٦، ٤٥٠١؛ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، ت: محمود خاطر، (لبنان: بيروت، ١٤١٥-١٩٩٥م)، ص٢٨٠، إسماعيل ابن =

تأتي النفس بمعنى الروح، فيقال: خرجت نفس فلان أي: روحه، والنفس: حقيقة الشيء وذاته، يقال: فلان يهلك نفسه، يعني: يوقع بذاته كلها الإهلاك كلها، فالإنسان كله يطلق عليه النفس.

وقد تدل النفس على الدم، فقولنا ما لا نفس له سائلة يقصد به الدم. وتسمى العين نفسًا أيضًا، فمن أصابته عين يقال عنه: أصابته نفس، ويقال للعائن نافس.

والقوة المفكرة عند الإنسان تسمى نفسًا أيضًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ﴾ [النمل: ١٤].

٢,١,٢,٢. تعريف النفس اصطلاحا:

تعددت الأقوال والآراء في تعريف النفس وسأقتصر في ذلك على تعريف أهل السنة "المحدثين" والصوفية.

٢,١,٢,٣. تعريف النفس عند أهل السنة:

ذهب العلماء إلى أن النفس هي جسم يخالف الجسم الذي يدرك بالحواس من حيث ماهيتها، كما أنها من حيث صفتها فهي نورانية علوية خفيفة حية متحركة كما لها خاصية النفاذ في جوهر الأعضاء، ونفوذها في الأعضاء يشبه سريان الماء في الورد، كما عرفها بعضهم أنها جسم لطيف مخالفته للأجسام من ناحيتين هما الماهية والصفة، وهي موجودة في البدن حلولًا كحلول النار في الفحم والزيت في الزيتون[٧٨]، واللفظ الذي يعبر عنه هو "أنا وأنت"[٧٩].

٢,١,٢,٤. تعريف النفس عند الصوفية:

يذهب الصوفية في تعريفهم للنفس إلى تعريفها بأنها العلل والصفات والأخلاق والأفعال

جماد الجوهري، **الصحاح في اللغة**، ط:٤، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠م)، ١٢٢/٤ مادة "نفس"، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، **الكليات**، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، ص: ٣٤٧.

٧٨ ابن أبي العز الحنفي، **شرح العقيدة الطحاوية**، ط: ٤. (بيروت: المكتب الإسلامي، ٢٠٠٦م)، ص:٤٤٣.

٧٩ بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني، **عمدة القارئ شرح صحيح البخاري**، ضبطه وصححه/عبد الله محمود محمد، ط:١. (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ -٢٠٠١م) ٣٠٤/٢، محمد عبد الرؤف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٧٢م)، ٣٤٣/٢.

المذمومة عند العبد[٨٠]، وذهب بعضهم إلى أنها ريح حارة هي المسبب للحركة والسكون والشهوة[٨١]، فالنفس إذن في اصطلاح عامة الصوفية هي المعنى الجامع للقوى الغضبية والشهوة في الإنسان، ولهذا يستند أصل التعامل معها عندهم على مجاهدتها ورياضتها باستمرار[٨٢].

والذي أميل إليه هو تعريف المحدثين حيث إنه لم يقصر النفس على حالة بعينها وهي كونها أمارة بالسوء وأنها جامعة للأوصاف المذمومة للإنسان كما فعل الصوفية، بل بَيّنَّ تعريف المحدثين حقيقة النفس ومدى تعلقها بالبدن وما دامت متعلقة بالبدن فهي المخاطبة والمحاسبة على كل ما يصدر منها من خير أو شر.

ولقد استفاض العلماء في الكلام عن النفس وماهيتها وحقائقها، إلا أن ما يهمنا هنا هو ما ورد في الكتاب والسنة من تصوير لها وكيفية التعامل معها؛ ليرقى العبد بها إلى درجات الكمال ويسلم من شرورها وذلك بتزكيتها وفق المنهج الرباني.

٢,١,٢,٥. تعريف النفس عند المتكلمين:

أخذ بعض المتكلمين -إلى جانب أكثر الفلاسفة المسلمين- بتعريف أرسطو للنفس، أمثال: حجة الإسلام الغزالي (ت:٥٠٥هـ) في بعض كتبه، وفخر الدين الرازي (ت:٦٠٦هـ)، وبعض من جاء بعدهم، ولعلنا لا نجد قبل الغزالي من عرّف النفس تعريفاً دقيقاً من الوجهة الفنية، رغم أن الكثير منهم قد أدلوا بآراء دقيقة في القضايا المتصلة بالنفس، ولعل السبب في ذلك أنّ النفس أظهر من أن تحتاج إلى تعريف، ثم لما أخذ الفلاسفة الإسلاميون بتعريف أرسطو، واتجه علماء الكلام صوب فلسفة هؤلاء بغرض تفنيدها والرد عليها، تسللت إليهم بعض المفاهيم والمصطلحات الفلسفية إلى علومهم، ومن ذلك تعريفهم للنفس؛ إذ إننا نلاحظ وجود نزعة أرسطية، كما سوف نرى.

---

٨٠ أبو القاسم القشيري النيسابوري، **الرسالة القشيرية**، ت: د/عبد الحليم محمود، د/ محمود بن الشريف، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩م)، ص:١٧٤.

٨١ أبو بكر محمد الكلاباذي، **التعرف مذهب أهل التصوف**، قدم له وحققه وراجع أصوله وعلق عليه/ محمود أمين النوادي، ط: ٢. (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٠م)، ص:٨٣.

٨٢ محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين وبذيله المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار**، (القاهرة: دار الحديث، المكتبة التجارية الكبرى)، ٣/٤.

أ) تعريف حجة الإسلام الغزالي:

على الرغم من الخصومة الشديدة التي أظهرها الغزالي للفلسفة ممثلة بأهلها من اليونان وعلى رأسهم أرسطو، ومن تبعهم من الفلاسفة الإسلاميين وفي مقدمتهم الفارابي وابن سينا- نجد أنه أخذ عن هؤلاء تعريفهم للنفس في كتابه "معارج القدس"، وأخذ أيضاً كثيراً من آرائهم فيما يتصل بطبيعتها ووجودها وخلودها.

فنجد الغزالي يفرق بين ثلاث نفوس: النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية، ويعرف كلاً منها بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي، مع إضافة الصفات التي يتميز بها عن غيره، فالنفس النباتية: كمال الجسم الطبيعي الآلي وذلك من جهة التغذية والنمو وولادة المثل، والنفس الحيوانية: كمال أول لجسم طبيعي آلي وذلك من جهة إدراك الجزئيات والتحرك بإرادته، والنفس الإنسانية: كمال أول لجسم طبيعي آلي وذلك من جهة أفعاله التي يقوم بها بواسطة الاختيار بالعقل والاستنباط بالرأي، وأيضا من جهة إدراك الكليات[٨٣].

ويذهب الإيجي إلى القول بأن تعريف النفس تعريفًا مطلقًا يعني الكمال الأول للجسم الطبيعي الآلي وذلك من جهة التغذية والنمو والاحساس والإدراك والحركة المريدة وتعقل الكليات والاستنباط بالرأي، كما يمكن أن نصفها وصفًا شاملًا بأنها جسم له حياة بالقوة[٨٤].

ويشرح الغزالي تعريفه ويبين أنه يعني بقوله: "الكمال الأول" أنه كمال من غير واسطة ؛ إذ الكمال كما يمكن أن يكون أولاً كذلك يمكن أن يكون ثانياً، فالنفس هي الكمال الأول غير المسبوق للجسم، ويرى الغزالي أن لفظ "الكمال" أولى من لفظ "القوة" و"الصورة" و"النفس"؛ لأن لفظ القوة يعبَّر عما يصدر من أفعال وما تقبله من الصور المحسوسة والمعقولة، وهي تعبر عن هذا عن طريق الاشتراك اللفظي، في حين أن لفظ كمال يعبر عن ذلك كله عن طريق التواطؤ.

أما تفضيله للفظ "الكمال" على لفظ "الصورة"؛ فمرد الأمر أنّ كلمة "الصورة" تقابل المادة التي تحلها؛ فيجتمع منهما كيان نباتي أو حيواني، كما أنه يستبعد لفظ " النفس"؛ لأنه مشترك

---

٨٣ أبو حامد الغزالي، **معارج القدس**، ط:٢. (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٥م)، ص: ٢١.

٨٤ القاضي عضد الدين الإيجي، **شرح المواقف**، (بيروت: دار العلم، ١٩٩٦م)، ١٧٤/٧ - ١٧٥.

بين النفس والفلك والنبات والحيوان والإنسان، أما قوله: "لجسم طبيعي " أي: غير صناعي، وقوله: "آلي" يقصد به كون هذا الجسم صاحب آلات تعينه في تحقيق بقية الكمالات[٨٥].

غير أن الغزالي وإن تابع في معارجه أرسطو في ألفاظ تعريفه، فإنه لم يتابعه فيما يقتضيه تعريفه ، فليست النفس لديه صورة منطبعة بالجسم توجد بوجوده وتفنى بفنائه، وليست كنقش التمثال على الشمع، بل هي جوهر روحي قائم بذاته، يبقى بعد فناء البدن، وفي هذا يصف الغزالي النفس بأنها ذات الآدمي، وهي حقيقته، وذهب في ذلك إلى أن النفس هي الحقيقة في كل شيء، وهي الجوهر الذي تحل فيه المعقولات من الأمور، ويؤكد الغزالي على كون النفس أمرًا من عالم الأمر والملكوت[٨٦].

هذا وإن الناظر في كتب "ابن سينا " يدرك بدون عناء وطول نظر البصمة الواضحة التي تركها على الغزالي في معارجه في قضية النفس الإنسانية؛ إذ إن الأمر تجاوز مجرد التقارب أو التأثر وبلغ حداً جعله ينقل عن ابن سينا نصوصاً بتمامها عنه، فإننا إذا رجعنا إلى تعريف ابن سينا للنفس الإنسانية وتقسيمه لها وقارناه بما ذكره الغزالي نجد مصداقاً لذلك ، فابن سينا يفرق بين ثلاثة أنواع للنفس ويعرّف كلاً منها بنفس الألفاظ التي ذكرها الغزالي وتناقلها من جاء بعده من المتكلمين[٨٧].

كما نجد الغزالي يتابع ابن سينا في تفريقه بين الأجسام الحية والأجسام غير الحية، ووصفه للأولى بأنها تصدر عنها أفعال وآثار، مثل الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل، ويذكر أن هذه الأفعال لا تصدر عن الأجسام غير الحية، ويستدل بذلك على وجود قوة في الأجسام الحية هي المبدأ لهذه الأفعال والآثار التي نشاهدها في الطبيعة والواقع، وهذه القوة هي ما نسميه نفساً[٨٨].

غير أننا لو رجعنا إلى كتاب إحياء علوم الدين وجدنا الغزاليّ يذكر أنّه لا يمكننا وضع تعريف

---

٨٥ أبو حامد الغزالي، **معارج القدس في أحوال النفس**، (بيروت: دار صادر، ١٩٩٦م)، ص: ٢١.

٨٦ المصدر نفسه ص: ١٥.

٨٧ ألبير نادر، **النفس البشرية عند ابن سينا**، مجموعة نصوص لابن سينا، جمعها وعلق عليها د. ألبير نادر، ط:٣. (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥م)، ص: ٥٣.

٨٨ انظر: الغزالي، **معارج القدس** ص: ١٦٣. وابن سينا، **النجاة**، ص: ١٩٧.

يدُّلنا على ماهية النفس؛ لأنّ تحقيق ذلك يستحضر كشف سر الروح، وذلك مما لم يتكلم فيه رسول ρ[٨٩]، فليس لأحد اخر أن يذكره، ثم يناقش أنه ليس من الجلل تعريف النفس تعريفاً يرفعنا على ماهية الشيء، وإنما المهم هو التعريف الوظيفي الذي يعرِّف الشيء بخصائصه، وأحواله وأن ذلك هو علم المعاملة الذي يقصده في تناوله لتعريفها[٩٠].

ونراه يذكر أنّ هناك أربعة ألفاظ تتوارد على معنى واحد هو "لطيفة ربانية روحانية"، وهذه الألفاظ هي: النفس، والروح، والقلب، والعقل[٩١].

فالقلب: لطيفة روحانية ربانية، لها علاقة بالقلب الجسدي أو المادي، وهي حقيقة الإنسان، والقلب هو الذي يدرك ويعلم ويعرف وهو أيضًا الذي يوجه له الخطاب، وهو الذي يتعرض للعقاب والعتاب، وهو الذي يطلب منه الفعل.

والروح: جسم لطيف ينبع من التجويف القلبي الجسماني، وهو ينتشر عبر العروق في جميع البدن، والمقصد المعنين به هو أن الروح: لطيفة عالمة قادرة على الإدراك، وهي التي قال الله أنها من أمره، وأنها أمر رباني عجيب، يعجز العقل والفهم عن فهمه وإدراك كنهه.

والنفس: فهي قد تأتي في عدة معانٍ، منها: المعنى الذي يجمع قوتي الشهوة والغضب في الأدمي، ومنها، اللطيفة الروحانية الربانية والتي هي حقيقة الإنسان، كما أن لها أوصاف مختلفة تختلف بحسب اختلاف الحال الذي تكون فيه:

فالنفس تكون **مطمئنة** في حال سكونها لأمر الله، بعد أن يزول عنها الاضطراب زوالًا نشأ من معارضتها للشهوات، والنفس أيضًا تكون في حال **اللوامة** إذا لم يتحصل لها هذا السكون، ومنطق تسميتها باللوامة هو دوام لومها لصاحبها في حال تقصيره، وهي أيضًا **الأمارة بالسوء** عندما تذعن إلى مقتضى الشهوات، وتستجيب لدعوة الشيطان.

والعقل: هو لفظ تشترك فيه معانٍ متعددة، فهو العلم بحقيقة الأمر، وهنا عرف بصفة العلم

---

٨٩ إشارة إلى ما جاء من سؤال نفرٍ من اليهود لرسول الله صلّى الله عليه وسلَّم عن الروح وإمساكه عن إجابتهم. انظر: **صحيح البخاري**، كتاب التفسير، باب: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ﴾ [الإسراء: ٨٥]، رقم الحديث: (٤٤٤٤)، ٤/ ١٧٤٩.

٩٠ أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٣هـ)، ٣/٣.

٩١ المصدر نفسه، ٤/٣.

والقلب هو محله، كما أنه يأتي بمعنى: اللطيفة التي تدرك العلوم، وهذا هو التعريف المراد، وقد يأتي العلم مطلقًا وهنا يعني صفة العالم، وربما يراد به أيضًا المحل الذي يقع فيه الإدراك[٩٢].

ومن الجدير بالذكر أننا نجد **الغزالي** يستعرض هذه المعاني في كتابه معارج القدس، غير أنه لا يشير إلى أن المراد بهذه الألفاظ اللطيفة الروحية على غرار ما جاء في كتاب الإحياء، وإنما أشار إليها بالنفس الأساسية محل المعقولات[٩٣]، ثم نراه يشرع بعد ذلك بتعريف النفس بالتعريف الأرسطي السابق ذكره، بعد تأكيده أنّ الحدّ الحقيقي متعذر الوجود في النفس وفي كل الموجودات[٩٤].

وما سبق يدعونا للتساؤل حول هذا الاضطراب في موقف الغزالي، فبعد أن أكَّد في إحياء علوم الدين أنّه لا يمكننا وضع تعريف يدُّلنا على ماهية النفس؛ لأنّ تحقيق ذلك يستدعي إفشاء سر الروح، وذلك مما لم يتكلم فيه رسول ρ، نجده في المعارج يعرِّفها بتعريف ابن سينا وأرسطو لها، وبعد أن ذكر في الإحياء أن علوم المعاملة قد تفتقر إلى معرفة صفات وأحوال النفس إلا أنها لا تفتقر إلى ذكر حقيقتها، نراه في المعارج يبحث في ماهية النفس.

يذهب البعض إلى التشكيك في نسبة كتاب المعارج إلى الغزالي وأنه كتاب تلفيقي[٩٥] إلا أنه يمكن عزو هذا الاختلاف والتباين بين الكتابين إلى حالة الغزالي في وقت كتابة كل واحد منهما، فالإحياء هو من الكتب المتأخرة التي كتبها الغزالي بعد عزلته التي كانت قائمة على مراجعة علومه والتحقق منها، فالأصح في أقواله هو ما كتبه في تلك الفترة المتأخرة وما اعتمده في الإحياء.

ب) تعريف فخر الدين الرازي:

يعرف الإمام الرازي النفس بنفس الحروف والكلمات التي عرفها بها أرسطو من قبل بأنها الكمال الأول لجسم طبيعي حي بالقوة[٩٦]، والرازي شأنه شأن الفلاسفة الإسلاميين وإن تابع

---

٩٢ المصدر نفسه، ٣/٣- ٤.

٩٣ الغزالي، **معارج القدس**، ص: ١٨.

٩٤ المصدر نفسه، ص: ٢١.

٩٥ عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات الغزالي**، (مصر: دار السلام للطبع والنشر، ٢٠٠٢م)، ص: ٢٤٤.

٩٦ فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية**، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م)، ٢٢٣.

أرسطو في ألفاظه لا يتابعه في مذهبه القاضي بكون النفس صورة للبدن مما يؤدي إلى القول بفناء النفس بعد مفارقتها للبدن، وهذا يخالف العقيدة الإسلامية، فعمد الرازي إلى الجمع بين تعريف أرسطو ومذهب أفلاطون الذي يعد النفس جوهراً روحياً قائماً بذاته مستقلاً عن الجسم[٩٧].

وكذلك نجد تعريف أرسطو السابق بحروفه وكلماته عند عدد من المتكلمين منهم الآمدي في كتابه المبين[٩٨]، غير أن الدكتور حسن الشافعي يرى أنه ينبغي ألا نعد كلامه في هذا الكتاب معبراً عن رأيه الحقيقي في مسألة النفس وحقيقتها؛ لأنه إنما يشرح المصطلحات الفلسفية والكلامية، سواء وافق عليها أم لا[٩٩] كما نجد تعريف أرسطو لدى الإيجي والجرجاني والتفتازاني[١٠٠].

تعقيب:

١- عرّف الغزالي في إحيائه النفس هو تعريف بالخصائص والوظائف وليس تعريفاً بالماهية، وهذا تعريف مستند إلى أصول قرآنية.

٢- لقد أخذ بعض المتكلمين وفي مقدمتهم الغزالي في المعارج، والرَّازي في المباحث المشرقية بالتعريف الأرسطي، ولعل الذي أتاح لهم ذلك أن المصادر الدينية لم تلتزم بتعريف محدد للنفس؛ إذ لم يرد في القرآن والسنة من ذلك شيء، هذا بالإضافة إلى أن أرسطو هو أول فيلسوف يوناني يقدم تعريفاً محدداً لها؛ إذ لم يُعْنَ الفلاسفة السابقون عليه بذلك رغم عناية العديد منهم بالبحث عن طبيعتها وإفاضة بعضهم بالاستدلال على خلودها[١٠١].

٣- إن أَخْذَ بعض المتكلمين بتعريف أرسطو لا يعني أخذهم بمذهبه في النفس الذي يفضي إلى القول بفناء النفس بفناء الجسم، كما سبق بيانه. وهذا طبيعي من المتكلمين؛ لأن ذلك يخالف عقيدتهم الدينية، والسؤال المطروح هنا: هل كان لمذهب أفلاطون المخالف لمذهب

---

٩٧ المصدر نفسه، ٢/٢٣٢.

٩٨ الآمدي، **المبين، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب**، (بيروت: دار صادر، ١٩٨٢م)، ص: ٣٥٦.

٩٩ حسن الشافعي، **الآمدي وآراؤه الكلامية**، (بيروت: دار العلم، ٢٠٠٠ م)، ص: ٤٤٧.

١٠٠ الجرجاني، **شرح المواقف**، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٥م)، ٧/١٧٤ - ١٧٥. وانظر: **شرح المقاصد**، ٣/٢٩٨.

١٠١ عبد الكريم عثمان، "**النفس عند الغزالي**"، (رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٩٩م) ص: ٢٥.

أرسطو والذي يرى النفس جوهراً مفارقاً قائماً بذاته —كما تمت الإشارة إليه – أثر في موقفهم، أم أنهم استندوا في ذلك إلى نصوص الشرع[١٠٢]؟ لعلنا من خلال المبحث التالي نستطيع الوقوف على إجابة دقيقة لهذا السؤال.

٢,١,٣. صلة النفس بالروح والعقل والقلب

إن الألفاظ الأربعة (النفس والروح والقلب والعقل) هي من أكثر الألفاظ التي لطالما تطلق للتعبير عن دواخل كيان الإنسان وما يرتبط به من الخصائص والصفات التي ينتج عنها الإرادة والاختيارات والإدراك.

وتعددت الآراء في تحديد دلالة ومعنى هذه الألفاظ، وما هو نوع الصلة التي تربط بين كل منها، ولقد سبق الذكر لحقيقة النفس وماهيتها، وبالتالي فإن المعرض هنا هو لدراسة الألفاظ الثلاثة المتبقية (الروح/ العقل/ القلب) وما هي صلة هذه المفاهيم بالنفس والعلاقات البينية لكل هذه المفاهيم.

٢,١,٣,١. الروح:

الروح: الرُّوح والرَّوح واحد في الأصل[١٠٣]، والروح: تأتي بمعنى النفس، إلا أن العرب يذكرون الروح ويؤنثون النفس، وقد تؤنث الروح وتذكر، فتأنيثها دلالة على معنى النفس.

وقيل الروح هي الدم، ودلالة ذلك انقطاع الحياة عند النزيف، كما أن البدن يصلح ويفسد بصلاح وفساد الروح[١٠٤]، وقيل الروح: ما به الحياة وقيل: هو النفس حين التنفس، وهو يجري في الجسد كله، فإذا خرج من الجسد توقف التنفس.

فالصلة بين الروح والنفس صلة وثيقة لكن هل هما بمعنى واحد فيكونان مترادفين أم أن الروح

---

١٠٢ هذا الجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو والتي فيها خلاف وأحياناً تنافر، يعود إلى الفارابي الذي ألف كتاباً بعنوان "الجمع بين رأيي الحكيمين" مستنداً في ذلك إلى كتاب "أثولوجيا" نُسب خطأً إلى أرسطو وهو في الأصل جزءٌ من التاسوعات لأفلوطين.

١٠٣ أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ت: محمد سيد كيلاني، (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٨م)، ص٢٠٥.

١٠٤ الفيومي، **المصباح المنير**، ٢٤٥/١.

غير النفس فيكونان متغايرين؟

فالعلماء في الإجابة على هذا السؤال على فريقين:

الفريق الأول: يرى أن النفس والروح بمعنى واحد وهو قول أكثر العلماء.

وفى ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية أن الروح التي تدبر البدن والتي تفارقه بالموت هي ذاتها المنفوخة فيه، وهي النفس التي تفارق بالموت، وأوضح الإمام خطأ من يعتقد أن النفس والروح مختلفان، فالملائكة تقبض النفس حين النوم، وهي ذاتها الروح التي تقبضها الملائكة أيضًا حين الوفاة ويتبعها البصر، واستدل على ذلك بحديث دخول النبي على أبي سلمة وقت وفاته[١٠٥]، والآية المشهورة: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ٤٢] بأن القرآن يسمي المقبوض في حالة الموت والمقبوض وقت النوم نفسًا وروحًا[١٠٦].

وذهب ابن حزم إلى أن النفس هي الروح، وأبان سبب التفريق في التسمية بأن تسميه النفس روحا هو لحصول الحياة بها، وأن تسميتها نفسها جاء من معنى النفيس وكثرة الدخول والخروج في البدن يدل على معنى التنفيس، وهكذا فالفرق بينهما هو فرق صفات لا فرق ذات[١٠٧].

ويقول الإمام ابن حجر أن القرآن لم يرد فيه تسمية روح بني آدم روحًا وإنما ذُكرت بلفظ النفس، والمراد بالنفس في القرآن هي الروح قطعاً كما في قوله ρ: "إنَّ اللهَ قبضَ أرواحَكُم"

---

١٠٥ عن أم سلمة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على أبي سلمة وقد شق بصره فأغمضه ثم قال: "إنَّ الرُّوحَ إذا قُبِضَ تَبِعَهُ البَصَرُ فَضَجَّ نَاسٌ مِنْ أَهْلِهِ فَقَالَ: لَا تَدْعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ إِلَّا بِخَيْرٍ فَإِنَّ المَلَائِكَةَ يُؤَمِّنُونَ عَلَى مَا تَقُولُونَ ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأَبِي سَلَمَةَ وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ فِي المَهْدِيِّينَ وَاخْلُفْهُ فِي عَقِبِهِ فِي الغَابِرِينَ وَاغْفِرْ لَنَا وَلَهُ يَا رَبَّ العَالَمِينَ وَافْسِحْ لَهُ فِي قَبْرِهِ وَنَوِّرْ لَهُ فِيهِ" أخرجه الإمام مسلم، كتاب الجنائز، باب: إغماض الميت والدعاء له إذا حضر ٣٨/٣.

١٠٦ ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ط:٣. (المنصورة: دار الوفاء، ٢٠٠٥م)، ١٥٤/٩، مروان كجك، **مجموعة الرسائل المنبرية**، ط١. (مصر: دار الطباعة المنبرية)، ٣٦/٢.

١٠٧ ابن حزم الظاهري وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، (الشارقة: مكتبة السلام العالمية، ١٩٧٧م)، ٤٧/٥.

وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ﴾[١٠٨].

الفريق الثاني: يرى أن النفس خلاف الروح وهما متغايران واحتج بأن النفس مخاطبة منهية مأمورة، والروح غير مخاطبة ولا مأمورة ولا منهية عن شيء في القرآن، كما لم يلحقها أي توبيخ أو نهر كالذي يلحق بالنفس في مواضع متعددة من القرآن.

وهذا القول يوافق الصوفية في أن النفس والروح مختلفتان، فالنفس عندهم هي المعلول من صفات العبد والمذموم من الأخلاق والأفعال الآدمية، ومحل الصفات الحميدة هو القلب والروح، وأما محل الصفات المذمومة هي النفس[١٠٩]، والنفس تقوم بالروح، والنفس هي صورة الإنسان، وهي التي فيها الشهوة والبلاء، وهي عدو ابن آدم اللدود، فهي التي لا تتطلع إلا للدنيا ولا ترجو إلا نيلها، أما الروح فهي الداعية إلى الآخرة المؤثرة لها[١١٠]، والذي أميل إليه هو الرأي الأول وهو أن النفس والروح بمعنى واحد وهما مترادفان لورود الأدلة من القرآن والسنة بذلك.

٢,١,٣,٢. القلب:

القلب لغة: التحويل، تحويل أمر ما عن وجهه،[١١١] وقلب شيء ما يعني تصريفه، وصرفه إلى وجه مغاير كقلب الثياب، وقلب الآدمي أي: صرفه عن طريقته، وسمي بذلك لكثرة تقلبه[١١٢].

القلب في الاصطلاح يطلق على معنيين ذكرهما الإمام الغزالي في إحيائه[١١٣]:

أحدهما: العضو المادي الصنوبري الشكل، العضلة التي تقع في الجانب الأيسر من الصدر،

---

١٠٨ الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (مصر: المكتبة السلفية، ١٣٩٠هـ)، ٢/٨٠.

١٠٩ عبد الكريم بن هوزان، **الرسالة القشيرية**، (بيروت: دار صادر، ١٩٨٨ م) ص: ١٧٤، ١٧٥.

١١٠ أبي الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي، **روح المعاني تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي ٢٠٠٠م)، ١١/٨٠.

١١١ ابن منظور، **لسان العرب**، ٥/٣٧١٣، الفيومي، **المصباح المنير**، ٢/٥١٢.

١١٢ الأصبهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص٤١١.

١١٣ أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٣هـ)، ٣/٣، الشريف الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق إبراهيم الإبياري. ط:١. (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ)، ص٢٢٩.

وهو المسؤول عن ضخ الدم بالجسم وله وظائف حيوية وعضوية، وهو ما يهتم به الأطباء.

ثانيهما:

"لطيفة ربانية روحانية"، إلا أنها أيضًا متعلقة تعلقًا غيبيًا بالعضو المادي، وهي حقيقة الإنسان، وهي محل الإدراك ومحل العلم والمعرفة في الإنسان، وهو الذي يخاطب ويُعاقب ويُطالب، وهو محل الاختيار والفعل، وبقية الحواس بالنسبة له كالحراس مع ملكهم، فمهمة الحواس إدراك المعلومة ومن ثم إيصالها إلى القلب ليحكم فيها، كما ويعبر بالقلب عن تلك المعاني المختصة به كالشجاعة، والعلم، والروح، وغيرها.

كما يطلق القلب على النفس فقد وردت بعض الأحاديث النبوية بلفظ القلب ويراد بها النفس والعكس منها:

ما روى عن أبي هريرة τ عن النبي ρ، قال: "ليسَ الغِنَى عِنْ كَثرةِ العَرَضِ، ولكنَّ الغِنَى غِنى النَّفْسِ"[١١٤].

وعن أبي هريرة τ عن النبي ρ، قال: "كُتب على ابنِ آدمَ نصيبُهُ من الزِّنا مدركٌ ذلك لا محالةَ فالعينانِ زناهما النَّظرُ والأُذُنانِ زِنَاهُمَا الاستماعُ واللسانُ زناه الكلامُ واليدُ زناها البطشُ والرِّجلُ زناها الخُطى والقلبُ يَهْوَى ويَتَمَنَّى ويُصَدِّقُ

ذلكَ الفَرْجُ ويُكذِّبُه"[١١٥]، وفى رواية "والنَّفْسُ تَمَنَّى وتَشْتَهِى"[١١٦].

وبهذا يتبين أن المعنى الثاني للقلب يشترك مع النفس، فكما يقال: نفس مطمئنة ونفس أمارة يقال: قلب سليم وقلب سقيم.

٢,١,٣,٣. العقل:

العقل: التثبت، وهو ما يعقل صاحبه من التورط فيما يهلكه، يعني حبسه عما يفسده، وهو

---

١١٤ أخرجه البخاري كتاب الرقاق. باب: الغنى غنى النفس ١٨٥/٤برقم ٦٤٤٦, والإمام مسلم كتاب باب: ليس الغنى عن كثرة العرض ١٠٠/٣.

١١٥ أخرجه مسلم كتاب القدر، باب: قدر على ابن آدم حظه ٥٢/٨.

١١٦ أخرجه البخاري كاملاً، كتاب: القدر، باب: قوله تعالى: (وَحَرَٰمٌ عَلَىٰ قَرۡيَةٍ)، ٢٢٠/٤، برقم: ٦٦١٢.

غريزة يتهيأ بها الإنسان إلى فهم الخطاب[١١٧]، وقيل: جوهر لطيف يقوم بالفصل بين الحقائق والمعلومات[١١٨]، وقد يراد به المدرك للعلوم فيكون مرادفاً للروح والنفس[١١٩].

ومن حيث الصلة بين النفس والعقل فقيل إنهما والسر أمر واحد إلا أن المسميات تختلف بحسب المدارك المختلفة، فمدارك الشهوات تدركه النفس، ومدارك الحكم الشرعي تدركها العقل، وأما مدارك الواردات والتجليات فتدركها الروح، وأخيرًا مدارك التحقيق والتمكن فيدركه السر، وبرغم تعدد المدارك إلا أن كلها لها محل واحد[١٢٠].

وتشير بعض الآيات القرآنية إلى أن الصلة بين العقل والقلب والنفس بأن القلب من دوائر النفس، بذكرها أن محل الإدراك هو القلب، وفي ذلك إضافة العقل للقلب، لأنه المحل كمثل الأذن للسمع[١٢١]، ويقال إن النفس والعقل والذهن نفس الشيء وسميت بالعقل لأنها تقوم بالإدراك، وسميت بالنفس لأنها المتصرفة، وسميت بالذهن لاستعدادها للإدراك[١٢٢].

والصحيح أن العقل يختلف عن النفس حيث إن العقل هو القوة الحاكمة المسيطرة على النفس والقوة الداعية إلى الخيرات الصارفة عن اكتساب السيئات، وهو من الأشياء التي اختص بها الإنسان من بين سائر المخلوقات بخلاف النفس فإن الغالب عليها أنها داعية إلى الشرور موقعة بصاحبها في المحظور.

٢,٢. وحدة النفس وتعدد أحوالها:

بعد أن سبق الحديث عن حقيقة النفس وصلتها بالروح والعقل والقلب أتحدث في هذا المبحث عن وحدة النفس وتعدد أحوالها وذلك في مطلبين:

---

١١٧ ابن منظور، **لسان العرب**، ٣٠٤٦/٤، الفيومي، **المصباح المنير**، ٤٢٣/٢.

١١٨ أبي الحسن الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، شرح وتعليق محمد كريم راجح، ط٤. (١٩٨٥م)، ص٨.

١١٩ محمد حسانين مخلوف العدوى المالكي، **المطالب القدسية في أحكام الروح وآثارها الكونية**، (القاهرة: مطبعة المعاهد، ٢٠٠٠م)، ص١٢.

١٢٠ أحمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، **إيقاظ الهمم شرح متن الحكم**، (مصر: مكتبة زهران المطبعة الأزهرية، ١٩٩٦م)، ص٢٥.

١٢١ محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط٢. (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م)، ٧٧/١٢.

١٢٢ الجرجاني، **التعريفات**، ص١٥١.

٢,٢,١. وحدة النفس:

حول وحدة النفس وتعددها ففي ذلك رأيين للعلماء:

القول الأول:

يرى أن النفس واحدة وأن كونها أمارة بالسوء وموسوسة ومسولة ولوامة ومطمئنة أوصاف وأحوال لذات واحدة ومراتب ومستويات لنفس واحدة أدناها الأمارة بالسوء وأعلاها المطمئنة واللوامة مرحلة وسط بين الأمارة والمطمئنة، وهذا هو الرأي الراجح والذي أميل إليه.

قال ابن القيم: وتحقيق ذلك أن النفس واحدة والمتعدد هو صفاتها، ولكل صفة منها اسم معين: وهي توصف بذلك بحسب الأحوال[١٢٣]، ولا يتصور قول أحدهم أن للإنسان الواحد ثلاث أنفس، كل واحدة منها تقوم بذاتها وتساوي الأخريات في الحقيقة والحد، وبالتالي فإن العبد حين يقبض تقبض هذه الأنفس الثلاثة بشكل مستقل، وإنما الأمر هو أن الله ذكر النفس وأضافها للإنسان بصيغة الإفراد لا الجمع، فلم يجئ في موضع واحد نفوسك أو نفوسه، كما لم يأت لفظ أنفسك وأنفسه، وجاءت بصيغة الجمع فقط عندما يراد بها العموم[١٢٤] كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتۡ﴾ [التكوير: ٧].

كما يرد على من قال: أن للإنسان خمسةَ نفوسٍ وزاد على المطمئنة واللوامة والأمارة بالسوء المسولة والموسوسة بأن: هذه الصفات والأحوال صفات لنفس واحدة، كما أن المسولة والموسوسة صفات مندرجة تحت النفس الأمارة بالسوء.

ولقد نص الفارابي على أن أي جسم حي له نفس خاصة به، ومن المستحيل أن يكون في الجسد الواحد أكثر من نفس، وأضاف أن هذه النفس لها قوة تسري في جميع البدن، وهي قسمين: قسم يقوم العمل عليه، وقسم يقوم عليه الإدراك، وقسم العمل له ثلاثة أفرع: قوى

---

١٢٣ محمد بن أبي بكر ابن القيم، **الروح**، حققه: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، خرج أحاديثه: كمال بن محمد قالمي، راجعه: سعود بن عبد العزيز العريفي – جديع بن محمد الجديع، ط٣. (الرياض: دار عطاءات العلم – بيروت: دار ابن حزم، ١٤٤٠هـ – ٢٠١٩م)، ص: ٣٣٠.

١٢٤ محمد بن أبي بكر ابن القيم، **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، حققه: محمد عزير شمس، خرج أحاديثه: مصطفى بن سعيد إيتيم، راجعه: سليمان بن عبد الله العمير – محمد أجمل الإصلاحي ط٣. (الرياض: دار عطاءات العلم – بيروت: دار ابن حزم، ١٤٤٠هـ – ٢٠١٩م)، ١/ ٦١.

حيوانية ونباتية وإنسانية، وكل واحدة لها مهمة خاصة بها، فالنباتية موكلة بالنمو والغذاء والتوالد، والحيوانية موكلة باستجلاب النفع ودفع الضرر، وهكذا.

وينقسم القسم الثاني – وهو القسم الموكل بالإدراك – إلى فرعين: إنساني وحيواني، فالحيواني دوره هو الإحساس، والإنساني دوره استيفاء المعرفة العقلية، ويسمى هذا الفرع بالعقل النظري، ونسبة هذه القوة إلى النفس كنسبة الصقال إلى المرآة، ومعنى ذلك أن هذه القوة ترتسم فيها المعاني من الفيض الإلهي، كما ترتسم الصور في المرايا الصقيلة، إذا لم تَفْسُدْ ولم تُعْرِض عن الجانب الأعلى بما قد يشغلها من الشهوة والغضب والحس.

ولم يخرج ابن سينا عما قرره الفارابي في هذا الموضوع، فقد قال بوحدة النفس، ووضع فارقا بين ثلاثة ضروب أو قوى أساسية: النباتية، والحيوانية، والإنسانية، وذكر أن بين هذه القوى شكلا من التدرج؛ فالنفس النباتية أعم من الحيوانية والإنسانية؛ لأنها توجد لدى هذه الكائنات الثلاثة، والحيوانية أعم من الإنسانية؛ لأنها توجد لدى الإنسان والحيوان، أما الإنسانية فإنها قاصرة على الإنسان وحده[١٢٥]. وهو يرى أنه يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمع بينها ويكون ارتباطه بهذه الضروب ارتباط الحس الواحد لبقية الحواس، وهي جميعها تصدر عن أصل واحد هو النفس، ومنها تفيض مختلف القوى في مختلف الأعضاء[١٢٦].

كما ذهب الغزالي إلى القول بوحدة النفس الإنسانية، وقد كان في ذلك متابعاً لابن سينا، وقد لجأ إلى أمثلة ليقرب مذهبه هذا ويوضحه، فشبه الصلة بين النفس والبدن بوالٍ، النفس مملكته، والجوارح بمثابة العمال والصناع، والقوة العقلية كالمشير الناصح والوزير الأمين، والقوة الشهوانية كالعبد جالب الميرة، والقوة الغضبية كصاحب الشرطة. فهو في هذا يعدد قوى النفس ووظائفها، غير أننا نراه بعد ذلك يوضح أن هذه القوى والأفعال الصادرة عنها تتعلق بمبدأ أسمى هو النفس، إذ يقول: ترتبط الأفعال بالمبدأ الذي يسمى النفس، ولذا فان طبيعة الافعال ووجودها وخصائصها تقوم على هذا المبدأ[١٢٧].

---

١٢٥ ابن سينا، **مبحث عن القوى النفسانية**، (لبنان: دار ومكتبة بيبليون، م ٢٠١٤)، ص: ٢٤-٢٥.

١٢٦ ابن سينا، **الشفاء**، (بيروت: دار صادر، ١٩٨٦م)، ٣٦٣/١ – ٣٦٤.

١٢٧ العثمان، **النفس عند الغزالي**، ص: ٥٤.

كما ذهب الإمام فخر الدين الرازي إلى القول بوحدة النفس الإنسانية[١٢٨]، فالنفس واحدة ولها صفات متعددة، منها المطمئنة، ومنها الأمارة بالسوء، ومنها اللوامة، ونراه يعرض اختلاف الحكماء في النفس، فيذكر أن المحققين ذهبوا إلى أن ترابط النفس الانسانية واختلاف صفاتها، اي اننا لا نملك أنفس متعددة، بل نتصف بأحوال متغيرة. فالنفس إذا تسامت نحو الغيبيات والروحانيات وصفت أنها نفس مطمئنة، وإذا مالت لما فيه شهوات وتحركت بالغضب كانت نفسا أمارة بالسوء، ونراه يميل إلى الرأي الأول، ويرى أن القرآن الكريم والأحاديث الشريفة موافقان لرأي أرسطو في وحدة النفس الإنسانية، أما رأي أفلاطون ومن شايعه في تعدد النفوس فباطل.

الرأي الثاني: يرى أن النفس واحدة وأن كونها أمارة بالسوء وموسوسة ومسولة ولوامة ومطمئنة أوصاف وأحوال لذات واحدة ومراتب ومستويات لنفس واحدة أدناها الأمارة بالسوء وأعلاها المطمئنة واللوامة مرحلة وسط بين الأمارة والمطمئنة، وهذا هو الرأي الراجح والذي أميل إليه.

ويرى الرازي أن القول بوحدة النفس تدل عليه البداهة، غير أننا نراه يلجأ إلى الاستدلال العقلي ليثبت مذهبه، فيذكر أن الغضب والشهوة حالتان نفسيتان تحدثان عند دفع المنافي أو طلب الملائم، وكلاهما مشروط بحصول الشعور بذلك، فالذي يغضب أو يشتهي لابد أن يكون هو بعينه مدركا، وهذا يدل أن الإدراك والغضب والشهوة صفات ثلاث لذات واحدة.

ثم على فرض وجود جوهرين مستقلين لكل واحد منهما فعله الخاص، فإن اشتغاله بفعله لا يكون مانعاً للجوهر الآخر من الاشتغال بفعله، ولكن الأمر على خلاف ذلك، فإن انشغال النفس بالشهوة يمنعها من الانشغال بالغضب والانصباب عليه، إذن فهذه الأمور ليست مبادئ مستقلة وإنما هي صفات متعددة لجوهر واحد، أما اختلاف الأفعال الذي يمكن أن يُتخذ ذريعة للقول بتعدد النفوس فمرده كما يقول الرازي إلى اختلاف الآلات.[١٢٩]

وخلاصة القول: أن النفس واحدة ولا تتعدد ولا تتنوع ولها صفات وأحوال ومراتب تنتقل فيها من انحطاط ودنو إلى علو وسمو وبالعكس، فإذا سكنت النفس واطمأنت لقضاء الله وقدره،

---

١٢٨ ابن حجر العسقلاني؛ أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، **المطالب العالية**، ت: سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري وآخرون، (القاهرة: مكتبة التقوى، ٢٠٠٠ م)، ١٥٩/٧.

١٢٩ ابن حجر، **المطالب العالية**، ١٦٢/٧

وعلمت أن كل ما يصيبها قدر قد كتب عليها وقوي إيمانها سميت بالنفس المطمئنة، وإن لم يتم سكونها وصارت مدافعةً للنفس الشهوانية ومعترضةً تلوم صاحبها وتتأرجح بين فعل الذنب وتركه سميت بالنفس اللوامة، وإن أذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان وغلب عليها اتباع الهوى وفعل الذنوب والمعاصي سميت بالنفس الأمارة بالسوء[١٣٠].

فالنفس قد تكون أمارة تارة، ولوامة تارة، ومطمئنة تارة أخرى في اليوم الواحد والساعة الواحدة، وما تقلب أحوال النفس إلا علامات وجب للمرء ادراكها والتأمل فيها وما يحمل كل حال من صفة مدح أو ذم، فلم تذكر النفس المطمئنة إلا في معرض مدح ولذا وجب السعي لها، وعلى العكس كان الذم صفة ملازمة للنفس الأمارة بالسوء، وأما اللوامة ما بين هذا وذاك باعتبار ما تلوم عليه أي: من لام نفسه على تقصيره في عبادة الله فاللوم وصف مدح له، وأما من شرب الخمر ثم لام نفسه على كونه أضاع المال لا على كونه ارتكب محرما حرمه الله ورسوله فاللوم في هذه الحالة وصف ذم له[١٣١].

٢,٢,٢. الصلة بين النفس والبدن

والمعتزلة متفقون على أن فعل النفس هو العقل والإرادة[١٣٢]، وأنها تؤثر في الجسم الذي يتبع في حركته الأجسام، وهو أداتها في المعرفة الحسية، فهم يعترفون بتأثير الجسم في النفس، وبتأثير النفس في الجسم[١٣٣].

وقد نظر النّظام إلى البدن على أنه آفة على النفس وحبس ضاغط عليها، ولكن لولا الجسد لكانت أفعال النفس تأتي على التوالد والاضطرار[١٣٤]، وسبق بيان أن علاقة الجسم بالبدن عنده علاقة مداخلة، فهي تداخل الجسم كما يداخل الماء الورد والدهن السمسم[١٣٥].

---

١٣٠ أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، ٥/٣.

١٣١ ابن القيم، **إغاثة اللهفان**، ٦٣/١.

١٣٢ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ٧٤/١.

١٣٣ ألبير نادر، **فلسفة المعتزلة**، ٨٥/٢.

١٣٤ أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، عني بتصحيحه: هلموت ريتر، ط٣. (ألمانيا: دار فرانز شتايز، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م)، ٣٣١/١.

١٣٥ المصدر السابق، ٣٣١/١.

أما الغزالي فقد رأى في المعارج أن النفوس تفيض على الأجسام عند استعداد هذه الأخيرة لقبولها، ويتوقف هذا الفيض على أمور كثيرة، فاستعداد الجسم لقبول النفس الخاصة به رهن بحركات الأفلاك السماوية، وهذه بدورها مستندة إلى العقل الإلهي المستعلي، فالجود الإلهي يعطي كل مادة استعدادها لصورة خاصة. ويرفض الغزالي القول بوجود الأرواح قبل أبدانها؛ لأننا لو سلمنا بذلك لوجب التسليم بأحد أمرين:

الأمر الأول: أن تكون النفس الإنسانية كلية، وهذا غير ممكن لانقسامها بين البشر جميعاً، والانقسام من خواص الأجسام، ولا يمكن القول بأنها واحدة رغم اتصالها بالأبدان؛ لاختلاف الأفراد في الإدراك.

الأمر الثاني: أن تكون كثيرة، وهذا غير وارد قبل حدوث الأبدان؛ لعدم تميزها عن بعضها قبل ذلك[١٣٦]، وقد تابع الغزالي ابن سينا في هذا الموضوع متابعة تامة[١٣٧].

ويذكر الشهرستاني أن النفس تستعين بالبدن لتقوم بأفاعيلها، غير أن النفس إذا قويت فإنها تنفرد بأفاعيلها مطلقًا، والقوة الخيالية والحسية وغيرها في هذا الحال تكون صارفة عن الفعل، وقد تكون الأسباب والوسائط عوائق[١٣٨]، كما يرى أن نفس الإنسان حادثة حدثت مع حدوث الجسد، ويرى أن القول بوجود الأرواح قبل أبدانها قول باطل، مستدلاً بنفس الأدلة التي ساقها الغزالي في هذا الموضوع من استحالة كونها واحدة أو متكثرة لما يترتب على ذلك من استحالات[١٣٩].

أما فخر الدين الرازي فإنه يرى أن تعلق النفس بالبدن أشبه ما يكون بتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج إليها في أفعاله المختلفة[١٤٠]، وهو يرى أن تعلقها هذا مشروط بحصول البدن على كمال استعداده، فما تفيض النفس المدبرة من واهب الصور الا حين يحصل البدن على تمام

---

١٣٦ الغزالي، **معارج القدس**، ص: ١٠٩- ١١٠.

١٣٧ ابن سينا، **النجاة**، ص:٢٢٢ وما بعدها.

١٣٨ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ٦٣٢/٣، وقارن: ابن سينا، **النجاة**، ٢٢١.

١٣٩ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ٦٣٣/٣- ٦٣٤.

١٤٠ الرازي، **المباحث المشرقية**، ٣٨٣/٢.

استعداده[١٤١].

ولدى تأمل الآراء السابقة يتبين لنا أن بعض المتكلمين ارتضوا كثيراً مذهب أفلاطون في هذا الموضوع، مع وجود آثار لنظرية الفيض الأفلوطنية تسربت إليهم من المشائية الإسلامية , وكذلك فإن تأثر الغزالي والشهرستاني واضح تمام الوضوح، وقد كان ذلك من خلال لجوئهم لابن سينا، للاستدلال على حدوث النفس مع البدن، ورفض القول بالنفس الكلية الذي ذهب إليه أفلاطون.

وهذا يدل على تأثر كل من الغزالي في المعارج والرازي في المباحث المشرقية بالفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة تحديداً، وذلك حين ذهبا إلى أن النفس جوهر روحي، يفيض من واهب الصور، وهو آخر العقول التي يحتوي عليها عالم الملكوت، ومنه تفيض أنوار المعارف على عقول البشر. فالغزالي مثلاً يقول: عندما يكون مزاج العناصر أفضل وأكمل وأكثر اعتدالا، فإنه سيصل إلى هدف لا يمكن أن يكون أكمل وأدق وأفضل من فطرة الإنسان، ثم يستعد لاستقبال أحسن الصور من واهب الصور، وتلك هي النفس الإنسانية[١٤٢].

ونرى الغزالي يلجأ إلى التجربة الصوفية، فيذكر أن تجارب أهل التصوف تبين لهم أن العالم العلوي يعج بالأنوار العقلية – وهي جواهر الملائكة –، كما يوجد في العالم الحسي ظلال لهذه الأنوار وهي النفوس الإنسانية والحيوانية، فالأرواح النبوية لها من أرواح الملائكة اقتباس، وأن أرواح الملائكة يفيض بعضها على بعض ولها مقامات متدرجة حتى تنتهي إلى نور الأنوار وهو الله I[١٤٣].

ولا شك في أن هذه الأفكار تحمل آثاراً من نظرية الفيض، فرغم عداء الغزالي للفلسفة وتحامله على الفلاسفة، فإنه يستعين بنظريتهم في الفيض لبيان طبيعة النفس، فالنفس وفقاً لمذهبه وسط بين عالمين عالم الحق وعالم الحس، وهي لذلك تحوي على قوتين: نظرية وعملية، وهو يتجه بالأولى منهما إلى عالم الملكوت لتتلقى منه فيض الحقائق والعلوم، ويتجه بالثانية وهي

---

١٤١ خديجة العبد الله، **منهج الإمام فخر الدين الرازي**، (دمشق: دار النوادر، ٢٠٠٢م)، ص: ٥٠٠.

١٤٢ الإمام الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ٣/ ٤٨.

١٤٣ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **مشكاة الأنوار**، حققها وقدم لها: الدكتور أبو العلا عفيفي، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر)، ص: ٤٢.

القوة العملية إلى البدن لتدبره وتصرّفه، والنفس لا تكتسب العلوم والمعارف عن طريق الحس والتجريد من الأمور الخارجية الحسية، وإنما تتلقاها عن الملأ الأعلى، فالمعرفة ليست كسبية وإنما هي فيض إلهي، فإذا استطاعت النفس التحرر من شهوات البدن وأثقاله اتجهت صاعدة إلى العالم العلوي وحققت سعادتها[١٤٤].

تعقيب:

تحدّث القرآن الكريم والسنّة المطّهرة عن النفس الإنسانية، واهتم المسلمون – والصوفية منهم على وجه الخصوص – منذ وقت مبكّرٍ بالنفس وتهذيبها، وكانوا على دراية بأن الوصول إلى معرفة ماهيّة النفس أمر متعذّرٍ عليهم؛ لأنها من الأمور التي استأثر الله بعلمها، وقد ذكر الغزالي في الإحياء أن إدراك حقيقة النفس أمر متعذّرٍ، غير أنه في المعارج لجأ إلى التعريف الأرسطي، وكذلك فعل الرازي في بعض كتبه أيضاً.

أما بالنسبة لما يتصل بطبيعة النفس وصلتها بالجسد، فإن القسمة العقلية تقضي أن تكون النفس إما جسماً ماديّاً، أو جوهراً روحانياً، أو المجموع منهما.

ويظهر وجه المفارقة والتباين بين التصور الذي تقدمه لنا نصوص الوحي وما وصل إليه علماء المسلمون وفقًا لها من تعريفات وتصورات حول النفس ووحدتها، فالنفس في التصور الإسلامي هي لطيفة ربانية فيها الفجور وفيها التقوى، وهي برغم تعدد أحوالها نفس واحدة مكلفة بتزكية الفجور والتخلية والتحلية، وهي على ارتباط وثيق بقوة العقل والإدراك والفهم، والحركة بين المساوئ والمحاسن حركة تدافعية قائمة على الاستبصار بعدة أمور أهمها (ماهية التدافع، والمراد منه، وكيفيته) وهي ما نتلقاها بشكل مباشر من الوحي وتستدمج تحت مظلته الخبرة الإنسانية الناتجة عن النظر الصحيح وفق المنهجيات المنضبطة من خلال ثنائية النقل–العقل في تفسير الأمور، كما يؤكد لنا التصور الإسلامي ملازمة صفات المخلوقية من النقص والخطأ والضعف للنفس في جميع حالاتها سواء كانت في حالة الالتزام بمراد الله أو مخالفة له.

في حين يقدم لنا علم النفس الغربي وما وراءه من فلسفات تصورات –ناقشها الفصل الأول من هذه الدراسة– مفارقة عن النفس من كونها متعددة متصارعة ما بين الغريزية والمثالية وأن

---

١٤٤ الغزالي، **المقصد الأسنى**، ص: ١٧ – ١٨، و**مقاصد الفلاسفة**، ص: ٦٢.

التعدد هذا أشبه بأقنعة توائم المجتمع المحيط إلا أنها في تصارع مستمر مع جوهرها وما تتطلع إليه، كما يقدم علم النفس الحديث أبرز خصائصها من خلال التشظي والتفكيك والتمفصل الذي يبدو جليًا في تعدد الذوات، بالإضافة إلى التمركز حول الذات ومركزية الفردانية والعقلانية والنفعية التي هي السمة الغالبة في التصور الغربي الحديث.

٢,٢,٣. تحرير مفهوم تقدير:

اعتمد علم النفس الغربي على الدلالة عن الشعور الإيجابي تجاه أمر ما باستخدام مفهوم تقدير، وهي دلالته لا تدل على وصف منضبط، حيث أن إيجابي أو جيد ليس بتوصيف يدرك الإنسان من خلاله حقيقة شعوره، ويحث الإسلام الإنسان على إدراك بواعثه ومصدرها، فالشعور الجيد قد يكون مذمومًا، كما هو الشبع المفرط، أو إشباع الشهوة، والشعور غير الجيد قد يكون مطلوبًا ومحمودًا كالمجاهدة والمكابدة على الطاعة والصبر بكل أنواعه وهكذا، إذن فوضوح مفهوم التقدير والصورة الذهنية المنعكسة عنه في الذهن هي ما يحدد الحكم على مفهوم "تقدير الذات" وفقًا للمنظومة المعرفية الإسلامية.

التقدير: أصله من قدر، وقدر الشيء أي مبلغه، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١] يعني لم يعظموه حق تعظيمه، وتقدير الشيء: معرفة قدره وقياسه[١٤٥]، وهذا المعنى اللغوي له ارتباط بالاصطلاح المستخدم فيه لفظ تقدير، وهو معرفة قدر الشيء وقد يكون حسنًا وقد يكون قبيحًا[١٤٦]، وهو ما يخالف التقدير الذي يأتي دائما بمعنى الشعور الإيجابي أي الحسن في مفهوم تقدير الذات في علم النفس الغربي، وإن معرفة قدر النفس هو مما تكلم فيه الكثير من العلماء المسلمين، هي قد جاءت في سياقين، الأول: في معرفة قدر النفس في مسألة الدية وقدرها، والثاني: قدر النفس المعنوي وهو المطلوب في البحث والدراسة.

يقول القشيري شارحًا قوله تعالى ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمۡ عَنِ ٱلۡمَضَاجِعِ﴾ [السجدة: ١٦]: أما

---

١٤٥ سَلَمة بن مُسْلِم العَوْتبي الصُحاري، **الإبانة في اللغة العربية**، ط:١، (مسقط: وزارة التراث القومي، ١٩٩٩م)، ٧٠٥/٣، الفارابي، **الصحاح**، ٧٨٧/٢، الرازي، **مختار الصحاح**، ص:٢٤٨، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، **مجمل اللغة**، ت: زهير سلطان، ط:٢. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م)، ص:٧٣٩.

١٤٦ أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، **الفروق اللغوية**، ت: محمد سليم، (القاهرة: دار العلم، ١٤٣١هـ)، ص:١٩١.

بواطنهم فإن قلوبهم تبتعد عن مضاجعات الأحوال، "ورؤية قدر النفس وتوهم المقام"، ويؤكد على خطر هذه الأمور الثالثة بأنها هي التي تحجب الحقيقة عن الإنسان، وأنها كالسم تقتله، فلابد له من من أن يفارق الحال التي توهمه أن قدر نفسه مقام عالٍ[١٤٧]، كما يشير المحاسبي إلى أن من الموحد العاقل الخاضع لجلال الله قد تزكى من الكبر لمعرفته بصغر قدر نفسه[١٤٨]، وأن العبد لا يحقق العدل في الأرض إلا إذا عرف قدر نفسه على حقيقتها- وهو الصغر- ولم يعطها أي قدر فوق هذه المنزلة[١٤٩]، وهذا التأكيد من المحاسبي يعود لما يراه من حقيقة النفس من الضعف والتقصير والخطأ المستمر الذي لا يستقيم معه أن يقدر الإنسان نفسه في مكانة عالية، إذن فالتصور المستقر في أذهان العلماء المسلمين عن قدر النفس يميل أكثر باتجاه التقليل منها وليس العكس كما يعزز له المفهوم المقرر في علم النفس الغربي.

٢,٢,٤. تحرير المفهوم المركب " تقدير الذات":

ينطلق المفهوم الغربي لتقدير الذات من مجموعة من المقومات الأساسية ناقشها الفصل السابق تشكل الأركان الأساسية للنظرية وما يتبعها من تطبيقات، يعتمد المفهوم على توصيف نسبي سائل يعبر عنه ب ‘‘شعور إيجابي" تجاه النفس، إلا أنه هذا الشعور المبهم الماهية يتضح من خلال النظريات التي أفرزتها مدارس علم النفس في تناولها لهذا الموضوع، وأبرزها وأهمها مدرسة تعريف تقدير الذات من خلال ربطه بالمقومين الأساسيين (الكفاءة، القيمة)[١٥٠].

إن توصيف الشعور الإيجابي الذي يعبر عن ماهية التقدير هو ما ينتج عن التمكن من هذين المقومين، والتكييف الذي نسعى إلى تحريره وفق منظومة المفاهيم والتصور عندنا يقوم على أن التسمية لابد أن ترتبط بحقيقة الأمر، وبالتالي فإن التوصيف الذي نجده موافقًا مع ما قدمته

---

١٤٧ عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، **لطائف الإشارات**، ت: إبراهيم بسيوني، ط٣. (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٣١هـ)، ج:٣، ص:١٤٢.

١٤٨ المحاسبي، **ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه**، ت: حسين القوتلي، ط٢. (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ)، ص:٢٢٢.

١٤٩ الحارث بن أسد المحاسبي، **آداب النفوس**، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٤م)، ص:٥٨.

150 Cast, Alicia D., and Peter J. Burke. “A Theory of Self-Esteem.” **Social Forces** 80, no. 3 (March 1, 2002): 1041–68. https://doi. org/10.1353/sof.2002.0003.

هذه المدارس هو المفهومين التالين:

- الثقة بالنفس:

الشعور بالكفاءة يقتضي الشعور بالقدرة والتمكن على فعل الأمور هو ما يشكل بصورة أساسية الشعور بالثقة تجاه النفس وقدراتها، والتعامل مع النفس وفق المنهج الإسلامي يضع لنا العديد من الأمور المهمة التي لابد من استحضارها كمرجعية عند تقرير أمر ما خاصة أن التعامل مع النفس وتهذيبها هو التكليف الأكبر للإنسان، ومن خلال سعيه فيه ينجو أو يهلك.

إن مصطلح "الثقة بالنفس" ورد في كتاب المؤرخ والباحث المسلم نجم الدين الغزي (١٠٦١هـ) الذي يعد فريدًا في مجاله وهو يبين للمسلم ما يمكن له أن يتشبه به وما لا يمكن له أن يتشبه به، وفي الباب الذي عنونه ب"نهي تشبه العالم بالجاهل"[١٥١] جعل صفة الثقة بالنفس من صفات الجهلاء، إذ أن الجاهل يدفعه طيشه على الإقسام على إنجاز مواعيده ثقة بنفسه أنه قادر على ذلك، وفي هذا مخالفة لما نبه عليه الإسلام العبد أنه إذا عزم على أمر ما أن يقرنه بقوله: إن شاء الله[١٥٢]، فهو لا يطمئن إلى نفسه في قدرتها على إنفاذ الأمر، وإنما هو مكلف بالعزم عليه والسعي لأدائه معلقًا ذلك على مشيئة الله Y، فهو في حقيقة الأمر معلق للثقة به تعالى لا بنفسه.

والثقة لغة أصلها وثق: وهو الإحكام والشدة، والثقة بالشيء: الاعتماد عليه[١٥٣]

وبالتالي فلو أضفنا هذه المعاني إلى النفس كالاطمئنان بالنفس، والاشتداد بالنفس، والاعتماد عليها، وبالتالي الاعتداد بها والركون إليها لوجدنا أن هذا هو عين ما أورده العلماء في تعريف العُجب، يقول الإمام الغزالي في إحيائه أن الذي يعلم كمالًا واقتدارًا في نفسه في أي مساحة أو صفة له ثلاثة أحوال:

– أن يكون خائفًا من زواله.

–ألا يكون خائفًا من زواله وإنما فرح به إلا أنه يضيف هذا الكمال إلى الله، فيفرح بنعمة الله

---

١٥١ نجم الدين الغزي، محمد بن محمد العامري القرشي الغزي الدمشقي الشافعي، **حسن التنبه لما ورد في التشبه**، ط:١، (سوريا: دار النوادر، ٢٠١١م)، ٣٨٤/١٠.

١٥٢ نجم الدين الغزي، **حسن التنبه لما ورد في التشبه**، ٣٨٤/١٠.

١٥٣ ابن قوطية، **كتاب الأفعال لابن قوطية**، ت: علي فودة، ط٢. (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٣م)، ص:١٥٩.

عليه، فهو مطمئن بنعمة الله واثق بها.

– أن يضيف هذا الكمال لنفسه، فهو فرح به لتحققه في ذاته، مطمئن إليها، وهذا هو العجب[١٥٤].

- الرضا عن النفس:

بشكل عام، يمثل إعطاء النفس قيمة عالية أساسًا للرضى الذاتي، ويؤثر بشكل إيجابي على جوانب مختلفة من حياة الفرد، سواء في العلاقات الشخصية، أو التفكير الإيجابي، أو تحقيق الأهداف، وبالتالي فإن المقوم الثاني للشعور الإيجابي الذي يعلي من تقدير الذات وفق المدرسة الغربية الحديثة هو رضى الإنسان عن نفسه بعد إعطائها تقييمًا جيدًا وفق مقاييسه المختلفة[١٥٥].

إن الرضا عن النفس سواء كان رضا عن حال من أحوالها المنسوب إليها، او رضا بفعلها، أو بصفاته هو من أكثر التصورات التي نجد التحذيرات عليها في تصورنا الإسلامي، فابتداء من قوله تعالى ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ [النجم: ٣٢]، والعديد من الآثار والكتب والأبواب التي وردت في هذا المقال، فالإمام ابن الجوزي كتب في الرضا عن النفس تحت فصل عنونه بـ "**المصيبة العظمى رضا الإنسان عن نفسه**"[١٥٦]، ويشير ابن القيم أن هذا الظن الذي يظنه الإنسان في نفسه برضاه عنها هو من المعصية التي تستوجب التوبة منها، ويؤكد على أن هذا إذا كان في الطاعة والعبادة[١٥٧]، فكيف إذا كان رضا بما لم يسع فيه الإنسان أو يألو فيه جهدًا.

إن مفهوم تقدير الذات الذي قدمته مدرسة علم النفس الغربي والذي يعتمد بشكل أساسي على الرضا عن النفس والثقة بها، هو مفهوم مشكل وفق تصور المسلم عن نفسه في هاتين المساحتين، وإن كان علماء النفس قد عمدوا إلى عدم ضبط تعريف ماهية "الشعور الإيجابي" الذي يشعر به الإنسان عند تقديره لنفسه، فإن العلماء المسلمين قد فصلوا وضبطوا دقائق

---

١٥٤ الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ٣/٣٧٠، ٣٧١.

155 Judge, Timothy A., Amir Erez, and Joyce E. Bono. "The Power of Being Positive: The Relation Between Positive Self-Concept and Job Performance." Human Performance 11, no. 2–3 (June 1, 1998): 167–87. https://doi.org/10.1080/08959285.1998.9668030.

١٥٦ ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ط:١، (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٤م)، ص:٤٠٧.

١٥٧ ابن القيم، **مدارج السالكين**، ط:٢، (الرياض: دار عطاءات العلم، ٢٠١٩م)، ١/٢٦٧.

كل شعور يصدر من الإنسان تجاه نفسه وربه والعالم والكون من حوله، واعتمد هذا الضبط على تعريف الماهيات تعريفًا دقيقًا ومن ثم تحريرها وفق الوحي وتبيين المحذور منها والمباح فيها والمطلوب منها.

إن الشبكة المفاهيمية والأداة المركزية المرتبطة بتقدير الذات والتي طورها علم النفس الغربي انطلاقا من تصوراتهم وفلسفاتهم عن الإنسان والكون والحياة مختلفة تمامًا عن تلك التي أسسها الإسلام وأركز لها، إن منطق الأدوات التي يتوصل من خلالها إلى الشعور بالرضا عن النفس والثقة بها هو منطق مرتكز لعدد من المحددات والمقاييس المادية، كما أنه يستند لعدد من المفاهيم التي تعرف وفقًا للمنظومة المعرفية الغربية، ولو تساوى اللفظ اللغوي إلا أن الحمولة التي تحتويها هذه المفاهيم لا تفضي إلى ذات النتائج التي تعززها المفاهيم الإسلامية، وبالتالي فإن مفهومًا كتقدير الذات لابد من إعادة صياغته وفقًا لحمولته ونتيجته والتي تبين لنا أن ما يقابله في التصور الإسلامي هو:

العجب/ الرضا عن النفس/ الثقة بالنفس/ الركون إليها.

وبهذا التكييف لهذا المفهوم وفق منظومتنا المفاهيمة والقيمية نجده مفهومًا يندرج في خانة المحذور منه وليس المطلوب السعي إليه وإنما مدافعته وعلاج أسبابه.

٢,٣. تحرير الشبكة المفاهيمية المتعلقة بتقدير الذات

لا تنفك دراسة مفهوم ما عن دراسة الشبكة المفاهيمية المرتبطة به والمشكلة لأركانه، والشبكة المفاهيمية المتعلقة بمفهوم تقدير الذات الذي وضعه علم النفس الحديث يرتكز على عدة مفاهيم رافده له، وتحرير المفهوم يقتضي تحريرها وفقًا لمنظومتنا المعرفية أيضًا.

٢,٣,١. التقييم.

إن مفهوم التقييم والنظريات التي صاحبته في مساحة علم النفس الحديث قد برز ظهوره في القرن العشرين، والتقييم كمفهوم في أول استعماله في هذه المدرسة كان يقصد به النظر إلى الذات وتحليلها سعيًا لاكتشاف دوافعها اللاواعية وأفكارها المستبطنة، إلا أن هذا المفهوم تأثر باتجاه ديناميكي مع تطور حركة علم النفس الإنساني والتي ركزت بشكل أساسي على تقديم مفهوم "التقييم" كأداة لإعطاء قيمة للذات وفق معايير محددة قابلة للقياس ومن ثم الحكم على

الذات وفقًا لمستوى هذه القيمة وبالتالي ما ينتج عنه من شعور إيجابي أو سلبي تجاه النفس على حد تعبيرهم[١٥٨].

وبرغم أن هذه المدرسة قد سعت إلى أن تضيف نسبية وسيولة إلى المعايير التي يتم وفقًا لها التقييم، بحيث ما يكون سلبيًا تارة قد يكون ايجابيًا تارة، إلا أنها تحافظ على مركزية القدرة على قياسها لانضباط العملية، فالتقييم عملية لابد فيه من إعطاء نسبة قيمية معينة، وهذا لا يتحصل إلا في المقيسات، إذ أن ما لا يمكن قياسه أو وزنه لا يمكن إعطاءه قيمة أو مقدارًا محددًا، وفيما يلي أبرز المعايير الشائعة التي بنيت عليها أشهر نماذج مقياس تقدير الذات في علم النفس الغربي الحديث:

(القيم الشخصية/ الأعراف المجتمعية/ الذات المثالية/ الكفاءة الذاتية/المعايير الداخلية/ الرفاهية العاطفية/ العمليات المعرفية)

إن التقييم كمفهوم في علم النفس الغربي صار مقدمًا كأداة يحكمها إطار مشروط بقياس مادي، الغاية الابتدائية فيه هي الوصول إلى حكم على النفس بالسلب والإيجاب، ومن ثم الحث على التطوير والتقبل[١٥٩]، وفي هذا المفهوم والغاية معانٍ تحتاج لتحقيق وفق التصور الإسلامي لهذه المساحات.

- **التقييم لغة:** يذكر د. أحمد عمر أن كلمة تقييم غير فصيحة في اللغة لأن الجذر "قيم" الذي بنيت عليه غير موجود في المعاجم القديمة، وأن الأصح هو "قوم، تقويمًا"[١٦٠]، وفصاحة ففعل قوم الشيء يعني تعديله وثقفه وجعله مستقيمًا، وتقويم السلعة: تقدير ثمنها وسعرها[١٦١]، وتقويم النفس ورد في سياق تقدير ديتها، إلا أنه بالمعنى المعنوي تعديلها وجعلها مستقيمة لله كما في قوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَ﴾ [هود: ١١٢].

إن منطلق التقويم في المفهوم الإسلامي ودلالته تختلف عن دلالة مفهوم التقييم الذي يعبر عنه

158 An Introduction to Theories of Personality: Psychoanalysis. 7th ed. ROBERTB. EWEN.

159 Brown, Jonathon**. Psychological Perspectives on the Self**, Volume 4: The Self in Social Perspective. Vol. 4–35–37, 1993.

١٦٠ أحمد مختار عمر، **معجم الصواب اللغوي**، ط:١. (القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٨م)، ٢٥١/١.

١٦١ نشوان بن سعيد الحميري اليمني، **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، ت: حسين بن عبد الله العمري /مطهر بن علي الإرياني/ يوسف محمد عبد الله، ط:١. (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩م)، ٥٦٨١/٨.

علم النفس الغربي وفي عملية التقييم الغربي والتقويم الذي أشار إليه علماء المسلمون فروق بارزة أهمها:

١- التقييم يقوم على معايير قابلة للقياس، ولقياس حركة تعبدية واحدة من حركات المسلم لابد من قياس ثلاثة أمور لإعطائها قيمة يمكن بناء حكم عليها وهي (النية/ الأداء/ القبول)، وهذه الثلاثية لا تنفك في التصور الإسلامي عن أي حركة أو سكنة تصدر من العبد.

أما النية: فهي العزم في القلب، وتوجهه نحو جهة معينة[١٦٢]، وحركة القلب مما لا يمكن قياسه ولا الجزم بتحديد نسبة معينة فيه، والظن فيها أغلبه مرجوح، والحجب التي تعيق الإنسان دون الاستبصار بحقيقتها متعاقبة عليه.

وأما الأداء: ففي الشريعة توجيه إلى ضبط الأداء وتقويمه قبل العمل، لا بعده، وأما التقييم في المفهوم الغربي فهو مراجعة الأداء بعد العمل، والنقطة المركزية هنا أن العمل في الإسلام يقصد به حسن التوجه وحسن السعي لتحقيق المراد، وبالتالي فالاجتهاد قبل الحكم، والجزاء على الاجتهاد وبه تبرأ الذمة وموافقة الحكم للصواب زيادة في الأجر، وقد أورد البخاري أن العلم يسبق العمل لضبط فعله، لأن القول والعمل لا اعتبار لهما بدون العلم، فهو واجب قبلهما متقدم عليهما، لأنه يصحح النية التي تصحح العمل[١٦٣].

أما النقطة المركزية في تقييم الأداء في المنظومة الغربية فهي متصلة بفلسفة النفعية وهي معيار لها، فيحكم على الأداء بالصلاح أو الفساد وفقًا للنتيجة التي أدى إليها، فالعقل المادي يرد النتائج إلى الفعل البشري، والعقل المسلم يسمي النتائج قدرًا ويردها لمشيئة الله وإذنه، وإنما هو متعبد بالسعي واستيفاء الوسع في الأخذ بالأسباب.

وأما القبول: فهو من علم الغيب ولا يعرف إلا في يوم القيامة، وهو ما ينبني عليه حقيقة صلاح العمل كله أو فساده، فالعمل الذي لم يقبله الله Y وإن كان الأداء في أكمل صوره هو عمل فاسد مردود، والعمل المقبول ولو اعتراه النقص أو الخطأ هو العمل الصحيح الممدوح، ولهذا كان في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧] دلالة على أن الإنسان يخاف على قبول العمل بعد الفراغ

---

١٦٢ أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، **الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي**، ت: مسعد السعدني، (القاهرة: دار الطلائع)، ص:٢٤.

١٦٣ بدر الدين الدماميني، **مصابيح الجامع**، ت: نور الدين طالب، ط:١. (سوريا: دار النوادر، ٢٠٠٩م)، ١/١٩٠.

منه أشد من وقت العمل[١٦٤]، فالاطمئنان للعمل والحكم بصوابيته هو حكم على قبوله وهو ما لا يمكن حصوله في حق المخلوق.

إذن فلا يمكن في التصور الإسلامي أن تقام عملية التقييم لعدم تحقق شرط قابلية القياس على مقومات الفعل ومطلوبات التكليف.

٢- غاية التقييم هي الوصول إلى الحكم على الفعل والذات ومن ثم تحسينها وفق لذلك، إلا أن التقويم لا يقصد به الحكم على النفس سلبًا أو ايجابًا، فحكم الإنسان على نفسه بالخير والصلاح هو المنهي عنه في قوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ حيث أن معيار الخيرية هو التقوى والتقوى غير قابلة للقياس، وأما الحكم بالسلب فهو إسقاط ونكران لما أنعم الله به على الإنسان من العطايا، وإن كان الإنسان المسلم يعرف نفسه بصفات المخلوقية الملازمة له من الضعف والخطأ والنقص، إلا أنه يعلم أن الله وضع فيه من الجبلات والعطايا ما يمكنه من أداء تكليفه وتحقيق استخلافه، إذن فغاية التقويم هي استدامة حالة الافتقار إلى الله والتوبة الدائمة سواء كان الأداء كاملًا في ظنه أو ناقصًا.

٣- أن التقييم عملية تراتبية تبدأ من العمل، ثم تقييمه، ثم تحسينه، في حين يقع التقويم ضمن سلسلة متداخلة متراكبة من المفاهيم والخطوات التي تجعل الإنسان في حالة فاعلة حيوية مستمرة، فالنية ليست في ابتداء العمل فقط، بل هي ملازمة له حتى بعد الفراغ منه، فلو ابتدأ مخلصًا وانتهى معجبًا فقد أحرق عمله، وهكذا فالمؤمن في حالة مستمرة من التنقل بين عدة أحوال بشكل مستمر ومتشابك هي (اليقظة/ المراقبة/ المحاسبة/ التوبة/ المجاهدة..).

وفي هذه التوضيحات مفارقة بين منهجية التعامل والنظر مع النفس وأدائها بين التصور الإسلامي وعلم النفس الغربي، فمنطق أداة التقييم منطلق من الإنجاز والأداء والنفعية المادية، وهو الحكم على الذات وفقًا لهذا المنطق فإما تحقير للنفس وإحباط منها[١٦٥]، وإما فرح بها واعتداد بها، ومنطق التقويم هو استمرارية السعي واستنفاذ الوسع تحت مظلة التوبة وحسن الظن بالله، فالمسلم ليس آيسًا من نفسه ساخطًا عليه لأن حكمه على نفسه بالقنوط لا

---

١٦٤ أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، **بحر العلوم**، (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م)، ٩٣/١.

165 Brown, Jonathon. **Psychological Perspectives on the Self**, Volume 4: The Self in Social Perspective. Vol. 4–35–37, 1993.

ينفك عن تصوره الخاطئ عن الله Y، ولا هو فرح بنفسه مختال بها إذ أنه يرد كل خير وبركة وإصلاح إلى توفيق الله ومشيئته.

٢,٣,٢. الكفاءة.

إن الكفاءة وشعور الإنسان الحديث بأنه كفء في التصور الذي يقدمه علم النفس الغربي يعني القدرة على فعل الأمور وإجادتها، وهو أمر يتحصل بعد عمليات سعي للتحصل على هذه الكفاءة، الكفاءة التي يقدمها هذا التصور هي مطلوبة بثمرتها، فالشعور الجيد تجاه النفس يقتضي أن يمتلك الإنسان قدرات معينة على مستوى درجة الكفاءة[١٦٦].

في المقابل فإن الكفاءة في المنظومة المعرفية الإسلامية لهذا دلالات مختلفة، فالكفاءة لغة: هي المماثلة والمساواة، والكفؤ هو المماثل في التزويج والحرب[١٦٧] وهذا المعنى بعيد تمامًا عن المساحة التي ينظر بها الإنسان لنفسه، فهي تتطلب وجود مثيل ومساحات للمقارنة والتساوي، وهذا معطى ثابتًا يرى الإنسان نفسه من خلاله، إلا أن المفهوم الذي يقدمه التصور الإسلامي هو "الأهلية".

والأهلية لغة مصدر كلمة أهل، وهي الجدارة، وفلان أهل لهذا أي جدير به واستوجبه واستحقه، وأهلية فلان للأمر: صلاحيته لصدوره، وطلبه منه، وقبوله إياه[١٦٨]، ونرى أن هذا الأخير هو ما يعنيه كون الإنسان صار أهلًا للمخاطبة بالتكليف، والأهلية شرعًا: هي الوصف الذي يجعل الإنسان المتصف به أهل لما له من واجبات وما هو عليه من حقوق[١٦٩]، إذن فوفقًا لدلالات مفهوم الأهلية نجد المفارقة بين المفهومين في عدة مساحات مركزية.

فالأهلية صفة ملازمة للإنسان وبها يصير مكلفًا–ولها استثناءات–أما الكفاءة في المفهوم الغربي فهي غاية تطلب بالسعي، وفي حين أن الأهلية حال فطري فالكفاءة أمر كسبي، الأهلية تأتي

---

166 Schwarzer, Ralf, and Aleksandra Luszczynska. **Handbook of Positive Psychology Assessment**. Vol. 207–209. Hogrefe publishing, 2023.

١٦٧ إسماعيل بن عباد، **المحيط في اللغة**، ت: محمد آل ياسين، ط:١. (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٤م)، ٣٣٦/٦.

١٦٨ محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، **تهذيب اللغة**، ت: محمد مرعب، ط:١. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م)، ٢٢١/٦، ابن منظور، **لسان العرب**، ٢٨/١١، الرازي، **مختار الصحاح**، ٢٥/١.

١٦٩ علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، (إسطنبول: شركة الصحافة العثمانية، ١٨٩٠م)، ٢٣٧/٤.

قبل السعي والعمل وهي سبب له، والكفاءة هي نتاج السعي، كما أن الأهلية ليست نسبية الحد وإن كان لها أشكال مختلفة، أما الكفاءة فهي نسبية تتغير بتغير متطلبات كل زمان ومكان، ففي عجلة الحياة الرأسمالية شديدة التنافسية فإن السعي وراء تحقيق الكفاءة اللازمة يتطلب جهدًا وبذلًا وانغماسًا في مساحة محددة للوصول للمستوى الذي تتطلبه هذه المنظومة المتغيرة باستمرار.

٢,٣,٣. القبول المجتمعي

من المنظور النفسي، يرتبط القبول الاجتماعي ارتباطًا وثيقًا بالحاجة الإنسانية الأساسية للانتماء والتواصل، وأبرز نظريات القبول التي قدمها علم النفس الغربي هي نظرية الهوية الاجتماعية والتي تشير إلى سعي الإنسان الحثيث ليحافظ على تصور اجتماعي إيجابي عنه من خلال التماهي مع مجموعات اجتماعية معينة والسعي ليكون مقبولًا فيها، وتحقق هذا المطلب يرتبط ارتباطًا وثيقة بشعور الإنسان بقيمته وتقديرها[١٧٠].

وحدد علماء النفس الغربي مجموعة من العوامل التي تؤثر على القبول المجتمعي فكان أبرزها الجاذبية الجسدية والمهارات الاجتماعية والتوافق مع الأعراف المجتمعية وبعض الخلفيات الثقافية والسمات الشخصية والتي تؤثر بشكل متفاوت على شعور الفرد نفسه بالقبول داخل هذه الدوائر.

يقدم لنا التصور الإسلامي نظرة مختلفة حول القبول المجتمعي، فالقصص القرآني والتوجيهات النبوية يحذر من التبعية والإمعية وتقويم النفس وتوجيهها من خلال مراد المجتمع ومعاييره، كقوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦]، ولقد أشار القصص القرآني بوضوح إلى أن العديد من الأنبياء والصالحين برغم نبذ المجتمع لهم إلا أن هذا لم يؤثر في تصورهم لنفسهم ولا في قوة عزيمتهم وفاعلية سعيهم ففي الحديث: (يَأْتِي النَّبِيُّ وَمَعَهُ الرَّجُلُ وَالرَّجُلَانِ، وَيَأْتِي النَّبِيُّ وَلَيسَ مَعَهُ أَحَدٌ) فالتصور الإسلامي يوجه المسلم إلى القبول الرباني والرؤية الربانية للإنسان ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾ [آل عمران: ٣٧] ولعمله وقلبه، فهو منشغل باطلاع الله والملأ الأعلى

170 Martiny, Sarah E., and Mark Rubin. "**Towards a Clearer Understanding of Social Identity Theory's Self-Esteem Hypothesis**." In Peace Psychology Book Series, 19–32, 2016. https://doi. org/10.1007/978-3-319-29869-6_2.

على سعيه وجهده ساعيًا لأن يكون مقبولًا في تلك المساحات.

الفصل الثالث

مقومات التصور عن النفس في المنظومة المعرفية الإسلامية

إن من نعم الله على العبد أن يعلمه كيفية التعرف على ذاته، والمكنة من وضعها في الموضع اللائق بها، فجهل الإنسان بنفسه وبحقيقتها قد يجعله يقوِّم ذاته تقويماً خاطئاً، فإن غياب معرفة الذات ووعورة التوغل إلى بواطنها وافتقاره إلى الطريق المبين لنفسه يؤدي بالإنسان إلى حاله من التيه النفسي والحيرة بل وقد يوصل إلى حالة شعورية من التنغيص المستمر، ولطالما تكلم المتصوفة عن معرفة النفس من خلال ثنائية حتمية معرفة النفس ومعرفة الله ومن ثمّ الخلاص أو الراحة، لكن يبقى السؤال كيفيات ومقومات تعريف الإنسان نفسه وتصورها من خلال منظومة معرفية محددة.

٣,١. مركزيات التعريف الإسلامي للنفس:

لطالما تفكر الإنسان في تعريفه لذاته من خلال منظورات بسيطة أو معقدة، في محاولات للغوص واستخراج معرفات وصياغات تمكنه من فهم ذاته واستيعابها. وقد تلعب بعض المفاهيم دورا محوريا في إعادة تشكيل هويته، فمثلا إذا نظرنا إلى تعريف الإنسان وذاته من خلال ثلاثية العبودية والمخلوقية، وعالم الغيب، نرى أنها تُشكل مفاهيم ذات طابع عميق، تلعب دورًا أساسيًا في تحديد كيفية اعتراف الإنسان بذاته، بل وتفاعله مع محيطه.

فالإنسان كائن مشدود بين الأرض والسماء، لأنه في أصل خلقه مكون من تراب أرضي ونفحة سماوية، فلا يمكن أن يرى نفسه من إحدى المكونين بمعزل عن الآخر، وهذه هي حقيقة النفس البشرية، وفي المجمل تشكل هذه ثلاثية (العبودية/ المخلوقية/ عالم الغيب) إطارًا شاملاً يساهم في تشكيل هوية الإنسان وفهمه لذاته.

٣,١,١. تعريف النفس الإنسانية من خلال مفهوم المخلوقية:

إن أهمية تعريف الإنسان لنفسه من خلال حقيقة كونه مخلوقًا تتجلى في ارتباطها بأول تكليف وخطاب تنزل على النبي ρ، فالأمر بالقراءة والعلم وفق منظومة التوحيد يبدأ من بناء وصياغة التصور عن الخالق والمخلوق[١٧١]، والمخلوق اسم مفعول من خلق، وبين المخلوق والخالق علاقة

١٧١ سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط:١. (إسطنبول: دار الأصول العلمية، ٢٠١٩)، ٦/٩٦٧-٩٦٨.

الفاعل والمفعول، فالفعل من الله، وأثره يتجلى في المخلوق[١٧٢]، فأي تصور يبنيه الإنسان عن نفسه ويعرفها به منقطع عن هذه الصلة والتأثير هو تصور مقطوع منفصل عن أصل تشكيلة، فكل ما يبنى عليه سيكون بذات الوصف من النقص.

إن خصائص وسمات عالم المخلوقية هو ما يمكن الإنسان من أن يرى نفسه بحقيقة قدرها وتوصيفها وصفًا دقيقًا، ولقد أشار ابن القيم الجوزية إلى أن الله Y قد بين للإنسان في سورة العلق مراتب الخلق الأربعة التي ذكرت على سبيل الإنعام والامتنان من الله على خلقه وهي:

- إعطاء الوجود الخارجي، والمقصود بذلك الخلق عموما.
- خلق الإنسان خصوصًا، وهو معرض الآية والامتنان، وأشار إلى خلقة بأخر طور انتقل إليه وهو العلقة، فهي بداية تشكله كما أنها تشير إلى تعلقه وافتقاره الملازم له.
- القلم وجعله وسيلة التعليم.
- تعليم الإنسان بهذه الوسيلة بجعل المحل مهيأ له، وتعلم الإنسان هو فعله الذي يطاوع فعل الله في أمره وإذنه له بالتعلم[١٧٣].

وفي هذه المراتب مرتكزات أساسية في تعريف الإنسان بنفسه، فهو أولًا متصل لزومًا بالعالم الخارجي والمخلوقات من حوله، وهو في أصل وجوده مفتقر افتقارًا أساسيًا لغيره، وفي السورة إشارة إلى أن كل مخلوق مفتقر، فالافتقار لمفتقر لا يتحصل منه شيء، والمرتكز الثالث أن القلم والعلم هما مخلوقان مرتبطان بشكل أساسي بمخلوقية الإنسان، وأخيرًا اختصاص الإنسان دون غيره بالأهلية على إدراك هذا العلم وأداء التكليف المراد منه وفقًا له عن طريق "قراءته"، إذن فأشد مرتكزات عالم المخلوقية وخصائصها التي لابد للإنسان أن يعرف نفسه من خلالها هو بناء وتشكيل جميع التعريفات والتصورات الأولية حول نفسه وكل ما حوله من خلال كونه مخلوقًا له خالق أنعم عليه بالقدرة على التعلم للوصول إليه.

كما أن من أبرز السمات التي تلازم المخلوق هي الضعف والحاجة المستمرة، فالمخلوق لا

---

١٧٢ محمد الحسن الددو، **سلسلة الأسماء والصفات**، ص١٦ دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية http://www. islamweb. ne، [4.01.2023]

١٧٣ ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ت: عبد الرحمن بن قائد**، ط:٣. (الرياض: دار عطاءات العلم، ٢٠١٩م)، ٢/٧٩١-٧٩٢.

يقدر على امتلاك نفع نفسه أو ضرها إلا بما شاء خالقه[١٧٤]، وهو ضعيف في كل شأنه، لا يقدر على تدبير أمره ولو عزم على ذلك وأراد، كما أشار القرآن في عزم أصحاب الجنة على الاستحواذ بالزرع، أو عزم فرعون على الفتك بموسى ومن معه، إلا أنهم عجزوا عن إنفاذ عزمهم وتحقيقه، كما عجزوا عن رد ما كتبه الله عليهم[١٧٥]، كما لا ينفك الاحتياج الدائم عن المخلوق في أي حالة من حالاته، فهو يحتاج إلى جميع ما في الوجود، ودليل الاحتياج أن نقص شيء عليه لاختل أمره واضطرب[١٧٦].

إن هذه الصفات والمرتكزات تبين للإنسان في تصوره عن نفسه مدى احتياجه وافتقاره الملازمين له، وأنه في هذه الحالة ليس له إلا يستمد من خارج نفسه بصورة مستمرة، وإن من أهم ما أكد عليه التصور الإسلامي هو ذكر هذه الحالة مرتبطة بحالة الخلق، فإقرار الإنسان بحالته الضعيفة والمفتقرة والمحتاجة كحالة مخلوق تربطه لزومًا باستمداده الدائم من الخالق المتفرد بالكمال، فإدراك الإنسان أن هذه النفس مخلوقة وكل ما حولها مخلوق يجعله ييأس من أي مؤثر منها أو من غيرها من المخلوقات، واليأس من الشيء زهد عنه، والزهد عنه عزة واطمئنان.

ولا شك أن اليأس من المخلوقات يستدعي افتقارًا وعوزًا إلى الخالق، والافتقار إلى الله هو افتقار حاجة في كل شيء، فالفقر لا يكون إلا مما فيه حاجة، والمخلوق محتاج دومًا، فلا سبيل إليه إلا بالافتقار إلى الغني الواسع[١٧٧]، والافتقار إلى الله يورث استغناء عن غيره، وهو ما يطمئن النفس ولا يذلها للخلق، كما أنه يورث استقرارًا مجتمعيًا، فالعلاقات التي تهيمن عليها التذلل وترتكز على تلبية الاحتياجات هي علاقات نفعية هشة، وهو ما ترفعه حالة الافتقار لله الناشئة من استيعاب المخلوقية وصفاتها وركائزها.

٣,١,٢. تعريف الإنسان لنفسه من خلال مفهوم العبودية:

إن إقرار الإنسان بحقيقة مخلوقيته وخصائصها هي خطوة لازمة تجاه تحقيق مفهوم العبودية،

---

١٧٤ وهبة الزحيلي، **التفسير الوسيط**، (دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢هـ)، ٧٦٢/١.

١٧٥ وهبة الزحيلي، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهاج**، (دمشق: دار الفكر، ١٩٩١م)، ٦٣/٢٩.

١٧٦ إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٤م)، ٢٦٤/٢١.

١٧٧ الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ١٩٠/٤.

فإدراك الإنسان لحقيقة افتقاره واحتياجه وضعفه ولزوم افتقاره إلى خالقه يتوضح معه إنه مجبر على الخضوع والرضوخ لهذا الحكم والمشيئة فيه في أصل الخلق، فالإنسان في العبودية على حال: مجبر عليها، ومختار لها، فإما الإجبار فهو ما لا خيار له فيه، فهو لا يملك أن يرفض ما جبله الله في احتياجه للتنفس أو للطعام أو للشراب، ولو أنه زعم أنه يخالف أمر الله في هذا الاحتياج فيمنع نفسه من النفس لهلك، ومدرك هذه الحقائق لا يملكه إلا أن يتوجه طائعًا إلى العبودية مختارًا.

والعبودية تعني التذلل والخضوع[١٧٨]، ويذكر صاحب التعريفات أنها: الوفاء بالعهود، وحفظ الحدود، والرضا بالموجود، والصبر على المفقود[١٧٩]، والعبودية هي التذلل لله، والعبادة هي غايته[١٨٠]، ولا تتحقق العبودية إلا بتمام المحبة، فالمتذلل المحتاج الذي يدرك النعم الوفيرة فيعتكف على باب مولاه طامعًا في المزيد من خيره كله، لا يصل لهذا الحال إلا عن معرفة مخلوقيته ومعرفة خالقه، فالعبودية كلها تعود إلى موجب أسمائه Y، وذلك لارتباط كل شؤون الخلق بها[١٨١]، وقصور الإنسان عن إدراك ما ليس في محيطه يجعله قاصرًا في إدراك أسماءه Y وصفاته إلا من حيث يحتاج ويرى، ولولا هذا القصور وهذا الاحتياج لما تحققت العبودية ولما استقر حال الإنسان بنعيم ثمارها وآثارها.

٣,١,٣. ثمرات تحقيق العبودية:

إن لتحقيق العبودية في النفس والسعي آثار كبيرة على مستوى الاطمئنان والاستقرار النفسي للإنسان وعلى مستوى المجتمع والأمة ككل، ومما يمكن أن يورد على سبيل المثال التالي:

١- اطمئنان النفس وسكونها:

يشير الإمام ابن تيمية في هذا المعنى إلى أن النفس فقيرة إلى الله من جهة العبادة، ومن جهة

---

١٧٨ الفارابي، **الصحاح**، ٥٠٣/٢.

١٧٩ الجرجاني: **التعريفات**، ص:١٤٦.

١٨٠ الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ت: صفوان الداودي، ط:١. (بيروت: دار القلم، ١٤١٢هـ)، ص: ٥٤٢.

١٨١ محمد جامي علي، **الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه**، ط:١. (المدينة المنورة: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٠٨هـ)، ص:١٠٦.

الاستعانة والتوكل، أما العبادة فهي العلة والغاية للإنسان، وأما الاستعانة والتوكل فهي العلة الفاعلة، وبهذا فلا يمكن لقلب الإنسان أن يفرح أو يستقر أو يصلح، أو يطمئن، أو يطيب إلا بالعبادة، وبحب ربه، والإنابة إليه.

وسبب عدم تحصل القلب على هذا هو الفقر الذاتي لله من حيث إن الله هو معبود هذا القلب وهو محبوبه وهو مطلوبة، فالقلب لا يطمئن إلا بقرب المحبوب، والسرور لا يتحصل إلا بوصله، واللذة والفرح لا تكون إلا بمعيته، والسكون لا يكون إلا في حضرته[١٨٢].

٢- الاتساق مع عالم المخلوقات:

إن الصفة الجامعة لكل المخلوقات من سماوات وأرض وما بينهما هو عبوديتها وخضوعها لله جميعًا، فكل حركة في هذا الكون وكل مخلوق ما سوى الثقلين يسير وفق المراد الذي افترضه الله عليه، فكل إنسان يسعى في هذه الأرض إما أن يكون في حركته محققًا للعبودية موائمًا بذلك الحركة الكونية المجبولة على ذلك، وإما أن يكون مخالفًا لها فيكون على النقيض معارضًا متصارعًا مع عالم المخلوقات من حوله، وهذا ما نجده في الكثير من الفلسفات الوضعية في تعبيرهم عن العلاقات بين الموجودات بأنها علاقات صراعية في الأصل، فالإنسان العبد يجد آثار الله وأسمائه وصفاته في كل ما يراه، وارتباط كل الحركة الكونية بها[١٨٣].

٣- تحقيق مظلة أممية جامعة:

إن العبودية تعبر في مضمونها عن اعتراف بالانتساب والانتماء إلى "عباد الله"، وهي المظلة الجامعة التي يقرها جميع المسلمين اعتقادا وممارسة، فالجميع يعبد إلها واحدًا، ويوجه وجهه شطر قبلة واحدة، وقلوبهم تهفو لنيل رضا محبوب واحد[١٨٤]، وبالتالي فإن هذه الأمة مهما تنوعت مساعيها، واختلفت صور طرائقها إلا أن تحقيق العبودية هي المظلة التي تتشكل فيها رابطة مفارقة للزمان والمكان، فالماضي والحاضر والمستقبل مرتبط فيها ارتباطًا ربانيًا يتجلى في الاعتقاد والسعي، ويتمثل بكامل صورته في الحضور يوم الآخر حين تحشر الأمم باختلاف

---

١٨٢ تقي الدين ابن تيمية، **العبودية**، ت: محمد الشاويش، ط:٧ (بيروت: لمكتب الإسلامي، ٢٠٠٥م)، ص:٩٧.

١٨٣ جامي علي، **الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه**، ص:٤٠٦.

١٨٤ حمد الصاعدي، **دعائم التمكين**، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ٢٠٠م)، ع:١١٠، ص:٦٦.

أزمانهم وأماكنهم في الدنيا إلى زمر متماثلة تجمعها وتفرقها رابطة العبودية والتوحيد.

إن مركزية العبودية في تعريف الإنسان لنفسه تمنحه اطمئنانًا بارتباطه بمحبوب كامل، وتوجد لوجوده غاية وسعي مستمر، كما أنها تعزز علاقاته بكل المساحات في عالم المخلوقية من خلال توحيد التعبد والوجهة والطلب، وتعزز أواصره الاجتماعية مع أمته على امتداد خطها التاريخي، وهذا ما يجعل للنفس البشرية مكانة وكرامة وشرفًا لا من ذاتها وإنما بالإضافة إلى هذا المعنى العظيم الذي عبر عنه ابن القيم أن غاية شرف النفس هو الدخول في رق العبودية طواعية وحبًا[١٨٥].

٣,١,٤. تعريف الإنسان لنفسه من خلال مركزية اليوم الآخر.

إن الاستغناء والتسامي الذي يورثه مفهومي العبودية والمخلوقية في نفس الإنسان المسلم لابد وأن يكتمل في صورة منظومة متكاملة من التفكير مع مركزية اليوم الآخر واستحضار الجزاء والحساب، فالنفس مجبولة على تحصيل المراد وتلبية الاحتياج وهو ما يعد الله به المؤمنين يوم الجزاء، كما أن الدنيا والتي هي في حقيقتها دار امتحان وهي سجن للمؤمن، فعبوديته تمنعه من إتيان شهواته، والإسراف في النعم والتمتع، وأداء التكليف فيه كلفة ومشقة، فاستحضار المؤمن لما يعد له من النعيم والخلود في اليوم الآخر يجعل الدنيا في نظره مقارنة بما هو آت كالسجن الذي يتحرق المسجون فيه شوقًا لمغادرته[١٨٦]، وهذا الحال هو ما يعين المسلم في أن يرى مصائب الدنيا وتكالب الشيطان وأعوانه عليه امتحانًا يستوجب الصبر والثبات.

كما أن الخوف من المستقبل والقادم هو من الطبع الذي جبل عليه الإنسان، والخوف الذي يجعله الغزالي مندرجا تحت قوة الغضب هو صفة غريزية وضعها الله في الإنسان ليستحثه على دفع الضرر وجلب النفع[١٨٧]، ومن هنا تتجلى مركزية الإيمان باليوم الآخر في اتساقها مع هذه الغريزة وتوجيهها في دفع أعظم الأضرار وهو النار، وتحفيزها لجلب أعظم النفع وهو الجنة

---

١٨٥ ابن القيم، **مدارج السالكين**، ص: ٢٥٠.

١٨٦ أبو منصور الماتريدي، **تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة**، ط:١. (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م)، ٦٧/٤.

١٨٧ الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ١٠/٣.

والخلود فيها[١٨٨].

إن تعريف الإنسان لنفسه ونظرته لها وفقًا لمفاهيم المخلوقية والعبودية وباستحضار مركزية اليوم الآخر هو ما وجه إليه التصور الإسلامي من أول لحظاته وحث عليه في العديد من المواضع المختلفة والتي لا يتسع المقال لذكرها جميعًا، وإن الإجابة عن هذا السؤال المركزي الذي يعد مفصلًا هامًا في غالب الحياة الإنسانية لابد وأن يكون منضبطًا من وحي السماء، فخالق الخلق هو الوحيد المحيط بدقائقهم وحقائقهم وهذا ما يؤكد عليه قوله تعالى ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ**﴾ [الملك: ١٤]، ولا يمكن للإنسان الذي يسعى لأن يكون مرئيًا أن يستقر ويطمئن إلا باستحضار هذه الرؤية الربانية له، ولقد تجلت هذه الرؤية في تعريفه بنفسه وصفاته وما أودعه هو فيه كلبنة أولى في هذا التصور، ثم بالإشارة إلى المقومات الأساسية في هذا التصور عبر التكريم له بخطابه بالتكليف وتحميله الأمانة.

٣,٣. مركزية (المحاسبة/ المجاهدة) في القيمة الذاتية

تشكل حقيقة العبودية واليوم الآخر مرتكزين أساسيين في تقدير وتقويم كل ما يتعلق بالإنسان المسلم في تصوره عن نفسه والكون، فالتصور الإسلامي يوجه الإنسان دومًا إلى أن الغايات العظمى التي لابد أن تَطلب هي ما تتصف بالخلود والعطاء والنعيم اللامحدود، وفي المقومات التي تبني تصور الإنسان عن نفسه في المنظومة المعرفية الإسلامية فإن الوحي يشير بشكل متكرر إلى أن معيار خيرية السعي هي في الاتباع والمجاهدة المستمرة على تحقيق المطلوب، ولهذا كانت مركزية العمليتين الأساسيتين في منظومة السعي هو المحاسبة والتوبة المستمرة وبذل الجهد والوسع في تحقيق المراد في كل حركة وسكون، وفيما يلي تتضح الأهمية وتجلياتها:

٣,٣,١. مراقبة النفس:

المراقبة أساس الأعمال القلبية التي بينها النبي ρ في حديث عمر المشهور والذي أورد فيه ذكر الإحسان، ويشير الحديث إلى أن للإحسان مرتبتين: الأعلى منهما: هو غلبة مشاهدة الحق بالقلب كمشاهدة العين البصيرة، فهو يسعى لإتمام الخضوع والخشوع وتحقيق الإخلاص

---

١٨٨ مازن محمد عيسى، "**الإيمان باليوم الآخر، وأثره على الفرد والمجتمع**"، (رسالة ماجستير منشورة، الجامعة الإسلامية أم درمان، ٢٠١٢م)، ص: ٧١٦.

مستشعرًا مراقبة الله له استشعار شهود وليس شعورًا فقط[١٨٩]، والمرتبة الثانية في الإحسان: هي استحضار إطلاع الله عليه استحضارًا دون الشهود، وفيه تنبيه على الحرص على عدم الوقوع في الغفلة، فأنت وإن لم تكن قد شهدت مراقبة الله لك إلا أنها متحققة دائمة لا تنفك عن العبد، وهذا هو حال المراقبة الذي يقوم على الاستحضار الدائم لاطلاعه Y على العبد دومًا، وهذا العلم هو المراقبة، واستدامته هو استدامة هذه الحال[١٩٠].

وإن أول المحاسبة هو أن يعلم القلب علمًا يقينيًا بأن الله أقرب إليه من نفسه[١٩١]، وهي منزلة من المنازل التي لابد من المجاهدة في مراتبها وتحقيق خطواتها، فسعي العبد في تهذيب نفسه يوجب عليه أن يراقب الله في جميع حركاته وسكناته وخطراته ولحظاته، وبالجملة جميع اختياراته؛ حيث إن للمراقبة خطوتان: خطوة قبل العمل، وخطوة في العمل.

أما الخطوة التي قبل العمل فهي: أن ينظر العبد فيما يجول في خاطره وعقله، ويساءل نفسه هل ما يجده خالص لله أم خالطه هوى واتباع شيطان؟ فيستلزم ذلك منه التوقف والتثبت والمساءلة والنظر حتى يتبين له حقيقة مقصده وهو تبين أغلبه ظن لا يقين فيه، فإن غلب على ظنه أنه لله أمضاه، وإن كان لغيره سعى في دفع عوارض الإخلاص ومجاهدتها.

ويوضح الغزالي خطوات المراقبة في إحيائه فيقول: أن هذا النظر الأول في المراقبة لا ينفع الإنسان فيه إلا علم قوي، ومعرفة حقيقية بماهية أسرار العمل، والتبصر بأغوار النفس، ومعرفة مكائد الشيطان، أما من كان جاهلًا بنفسه وربه وعدوه، ولا استطاع التمييز بين هواه وهوى عدوه وبين مراد الله في نيته وفكرته وهمته وسكناته وحركته فإن هذه المراقبة لا تستقيم له.

وما بعد هذا التثبت المقرون بالعلم الذي يورث شروعًا في العمل فإن المراقبة تظل ملازمة للعبد لا تفارقه، وهي في هذه الحال تكون تفقدًا للكيفية والأداء في العمل، تفقدًا يحرص فيه قضاء المطلوب وإحسان التمام وإكمال الصورة، فهو يراقب أدائه حريصًا أن يكون على الوجه الذي يريده الله، ولا ينفك في هذه المرحلة أيضًا عن العلم بالكيفية قبل الأداء وهو من المراقبة أيضًا، وبهذا فإن العبد لا يخلو له حال من المراقبة، فهو إما مراقب لمكنونات قلبه، أو متفقد لأدائه

---

١٨٩ ابن حجر، **فتح الباري**، ١/١٢٠بتصرف.

١٩٠ القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ١٨٩.

١٩١ الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ٤/ ٣٩٧.

وعمله[١٩٢].

٣,٢. مقومات بنائية في تصور الإنسان عن نفسه

تقوم أي عملية بناء لتصور أو مفهوم ما على عدة مداخل تستند عليها مقومات أساسية يتشكل من خلالها المفهوم أو التصور، وإن المداخل التي قدمتها الدراسة كمقترح لبناء تصور الإنسان عن نفسه ونظره إليها تستلزم عدة مقومات أشار لها الوحي والمنهجية القرآنية في عدة مواضع تأسيسية يهمنا منها ما يتعلق بتشكيل مقاربة لقدر النفس وحقيقتها في ذهن المسلم.

يمثل مفهوم "التكريم" المقوم الأساسي الذي يبنى عليه هذا التصور، إلا أن التكريم لا يمكن تقديمه بمعزل عن "التكليف" الذي يلازمه وجودًا واشتراطًا، فالكرامة الإنسانية التي أنعم الله بها على بني آدم وفضلهم بها ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠] هي كرامة تكليف وتحميل أمانة، فالمقوم البنائي الأساسي لابد من تقديمه عبر ثنائية التكريم-التكليف.

٣,٢,١. ثنائية (التكريم/التكليف):

الإكرام والتكريم: هو إيصال الإكرام إلى الإنسان، والإكرام إما أن يكون نفعًا لا غضاضة فيه، أو شيئًا كريمًا[١٩٣]، وقدر هذا الإكرام يرتفع بقدر المكرم، فإن كان المكرم هو الرب الكريم فهو إكرام عظيم يرفع من قدر الآدميين إلى درجة لا يمكن قياسها لحضورها وتحققها في عالم الغيب ابتداء ومن ثم عالم الشهادة.

والإكرام وإن كان من الله تعالى إلا أن هذه العطية توجب على الإنسان التمثل بها، فالتكرم يستوجب التنزه من القبائح والخبث[١٩٤]، وموطن التكريم هو الاستخلاف في الدنيا والتنزه يكون عن كل ما يعطل المهمة أو يؤخرها، وهذا الاختصاص الذي اختص الله Y به الإنسان دون غيره تجلى في مواضع عدة منها نفخه فيه من روحه، وأمر الملائكة بالسجود له تحية

---

١٩٢ الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ٤/٤٠٠ بتصرف.

١٩٣ الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص:٧٠٧.

١٩٤ الخليل بن أحمد الفراهيدي، **العين**، ت: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (بيروت: دار ومكتبة الهلال)، ٣٦٨/٥.

وتعظيمًا وليس عبادة وصلاة[١٩٥].

إن مما يكفل الكرامة الإنسانية هو الإقرار أن كل رفعة لها ارتباط جذري بالتكليف، ذلك أن مصدر هذه الكرامة هو الله Y وهو جل في علاه قد ربط الكرامة هذه وتحققها بتحقق درجة "التقوى" ربطًا متلازمًا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحجرات: ١٣]، وفي صيغة أكرم دلالة على التفاوت في الكرامة بحسب التقوى، فالأتقى هم الأكرم، والأقل تقوى أقل كرامة وهكذا ولم يقل أن المتقون هم الكرام[١٩٦]، وهذا من سعة الفضل والرحمة والعلم بحال النفس البشرية المتقلبة الأحوال المتفاوتة في العزيمة، فهو ليس مقام إن نزل عنه الإنسان انتفت عنه الكرامة، بل هي عملية حيوية من التفاعل والترقي والدرجات ضمن مقام التكريم.

والتقوى في أصلها من وقى: مما هو وقاء لشيء، ووقاية الشيء صيانته وستره من الأذى، وهو دفع شيء عن شيء بغيره، واتق الله: أي اجعل بينك وبينه كالوقاية[١٩٧]، وروي عن سيدنا علي رضوان الله عليه في تعريفه للتقوى بأنها خوف من الله، وعمل بأمره، وقناعة بقدر رزقه، والاستعداد لليوم الذي نرحل فيه[١٩٨]، وفي قول سيدنا علي إشارة واضحة إلى أن محل التقوى هو التكليف، فالترابط اللازم للتكريم والتقوى والتكليف ترابط يفضي كل منها إلى تحقق الآخر.

والتكليف مصدر، وهو الإلزام بما يشق، وأصله كلف وهو نوع مرض يكون في الوجه، والكلف بالشيء إيلاع به، وأطلق التكليف على الأمر لأن مشقته تؤثر في وجه المكلف انقباضًا

---

١٩٥ أبو إسحاق أحمد الثعلبي، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، ت: أبي محمد عاشور، ط:١، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢م)، ١/١٨٠.

١٩٦ أبو طالب المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، ت: عاصم الكيالي، ط:٢. (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م)، ج:٢، ص:٨٣.

١٩٧ الفراهيدي، **العين**، ٥/٢٣٨. أبو علي القالي، **البارع في اللغة**، ت: هشام الطعان، ط:١. (بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٥م)، ص:٥٢٢. أحمد الرازي، **معجم مقاييس اللغة**، ت: عبد السلام هارون، (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩م) ٦/١٣١.

١٩٨ محمد الشامي، **سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد**، ط:١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م)، ١/٤٢١.

وعبوسة[١٩٩]، وكل ما هو مطلوب عمله وتركه سواء كان في ذلك مشقة ظاهرة أم لا هو من التكليف، وأول ذلك الطلب هو التصديق وأول الترك الشرك، ومن ذلك التكليف بتحصيل كل أسباب المطلوب، وتحصيل كل ما يمكن أن يتحصل به المنع[٢٠٠]، وإن كانت المشقة ليست مطلوبة في ذاتها، فالإسلام إنما جاء يهدي لتهذيب النفس ومجاهدتها بالوسع والاستطاعة.

والتكليف لا يقع على الإنسان إلا بتحقق شرطين أساسيين هما: القدرة والإرادة، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وهذا التقرير التأسيسي منه Y يمنع تصور التكليف بما لا قدرة فيه وإن كان معقول عقلًا، وفي التكليف مسائل أساسية يرتكز عليها تصور الإنسان عن علاقته بهذا الخطاب الموجه إليه مباشرة أوردها الإمام الشاطبي[٢٠١]:

١- التكليف لا يكون إلا بمقدور، إلا أنه قد يظهر في بعض ظاهر التكليفات أنها طلب بما لا قدرة للعبد فيه، فمرجع ذلك إلى التحقيق في سوابق التكليف أو لواحقه أو قرائنه، كقوله تعالى ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢] أمر بغير مقدور عليه، فلا يملك الإنسان أن يختار ويقرر أن يموت على الإسلام لأن هذا من أفعال الله المختصة به وحده، إلا أن المطلوب منه هو السعي لتحقيق سوابق هذا الأمر ولوازمه، من الحرص على إيمانه، ومراقبة قلبه، وغير ذلك من السعي في تحقيق معززات الثبات على الدين.

٢- والمسألة الأولى يبنى عليها أن طبائع الإنسان الجبلية مثل شهوة الطعام والشراب، وتحسين قباحة الجسم، وتكميل ما نقص منه هو مما لا يطالب برفعه، فهو من الأمر بما لا يطاق، إلا أن الطلب والتكليف هو ضبط النفس من أن تجنح إلى ما لا يحل لها، والسماح لها بقدر الاعتدال فيما يحل لها.

٣- ما يثبت لحاقه بأوصاف الجبلة والطبع يقع عليها نفس الحكم في المسألة الثانية، وذلك

---

١٩٩ أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي أبو البقاء الحنفي، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ص:٢٩٩، الفراهيدي، **العين**، ٣٧٢/٥.

٢٠٠ محمد بن علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ت: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، ط:١. (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م)، ٣٠١/١.

٢٠١ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، **الموافقات**، ت: مشهور آل سلمان، ط:١، (القاهرة: دار ابن عفان، ١٩٩٧م)، ١٧١/٢-١٨١.

لأن هذه الأوصاف إما أن تكون محسوسة، ومنها ما يكون خفي ولا بد لإثباته من برهان واضح، كما يروى أن الجبن والشجاعة غرائز، وأن الاحسان مفتاح القلوب، فإن ثبت بالبرهان أنها من هذه الطبائع فالتكليف في هذا الحال على أقسام ثلاثة: (الأول: ما ليس من كسب الإنسان، وهو قليل، والحكم فيه أن يصرف الطلب إلى ما تعلق به، والثاني: ما يدخل تحت كسب الإنسان، والتكليف فيه متعلق على الحقيقة سواء كان له او لغيره، والثالث: الأمور المشتبه فيها، مثل الحب والكره، والحكم فيها يكون بالنظر في الحقائق المتعلقة بها، والذي يميل إليه الشاطبي أنها تدخل اضطرارًا على الإنسان فلا تكليف فيها إلا بتوابعها.

وهذه المسائل التي ناقشها الشاطبي تؤسس لتصور مركزي لابد من حضوره متلازمًا مع التكليف وهو أن التكليف هو بحسب القدرة، والقدرة مرتبطة بالسعي والمجاهدة، وتحقيق الطلب يكون بالسعي مع إدراك مساحات الضبط ومساحات الإرسال بالاعتدال الذي مقصده حفظ النفس من النزوع للمحظور.

٣,٢,٢. ثنائية (السعي/ الوسع):

السعي أصله سعى وهو العدو، وقيل هو العدو غير الشديد، وهو الكسب وكل عمل سواء كان خيرًا أو شرًا[٢٠٢]، والسعي الذي تدل عليه الآيات كقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩] تشير إلى العمل، وهو ما عليه أصل الكلمة عند العرب: أي التصرف في كل عمل[٢٠٣].

ومن المركزيات التي يؤكد عليها القرآن في أكثر من موضع كقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ سَعۡيَهُۥ سَوۡفَ يُرَىٰ ٤٠ ثُمَّ يُجۡزَىٰهُ ٱلۡجَزَآءَ ٱلۡأَوۡفَىٰ﴾ [النجم: ٤٠-٤١] أن المطلوب من الإنسان في الدنيا هو التركيز على السعي والانشغال به، كما تعزز هذه الآيات بجانب عدالة الجزاء فردية التبعة، فتتجلى القيمة الإنسانية التي تقوم على اعتبار المكلف مخلوق راشد مؤتمن على نفسه مسؤول كريم الفرصة للعمل متاحة له وهو ما سيؤخذ منه ويجازى وفقًا له في منظومة من العدل تطمئنه

---

٢٠٢ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، **جمهرة اللغة**، ت: رمزي بعلبكي، ط:١، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م)، ٨٤٤/٢، الفراهيدي، **العين**، ج:٢، ص:٢٠٢.

٢٠٣ الأزهري، **تهذيب اللغة**، ٥٨/٣.

أنها لا تميل مع هوى أو يقعدها أي قصور أو تنقص بأي نوع من الجهل بحقائق الأمور[٢٠٤].

ويرتبط السعي بمفهوم أساسي حدده الله Y كمرتكز في التعامل مع التكليفات في قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فالسعي إنما يكون بقدر الوسع وفي إطاره، فما عجز عنه الإنسان وسعًا فلا تكليف فيه ولا سعي، وبهذا استدل الشافعي أنه لا حرج أن يكف المسلمون عن قتال الكفار إن كانوا لا يطيقونه[٢٠٥]، وبهذا يطمئن المكلف دومًا أن ما خرج من طاقته وسعيه فلا تكليف عليه به، وطالما هو لم يخل بالسعي فكرامته عند الله مستقرة قائمة، فلا يجزع لفوات الفعل عنه لانشغاله بأداء تكليفه الذي هو وسعه وطاقته.

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٣٠] وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَذۡكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [المدثر: ٥٦] يشير ابن القيم إلى أن هاتين الآيتين تثبتان القدر والشرع والسبب والمسبب وفعل العبد واستناده لفعل الرب[٢٠٦]، وهذه القضايا مركزية جدا في نظرة الإنسان لنفسه وسعيه، فاعتقاد الإنسان أن أداء التكليف سبب قطعي لتحقق العمل في الواقع هو من الإشكال الذي يصرف القرآن الناس عنه إلا أن تحقق المسبب بالسبب إنما هو مرتبط بإرادة عليا، وهذا ما يخرج الإنسان من ضيق نظرته لسعيه وأداه من منظار إنجاز هذا السعي للمطلوب أو لا، وفي حديث غرس الفسيلة دلالة أوضح أن تحقيق الأثر وحصول النتيجة من الفعل ليس في حيز التكليف الإنساني وإنما هو تماما مختص بالإرادة الربانية، فالآية الأولى إذن تحقق العبودية من خلال استفراغ الوسع والاجتهاد عبر الاختيار والسعي[٢٠٧]، فمن خلال هذه الرباعية التي هي عمليات لا يقدر الإنسان على وضع مقياس مادي لها، وإنما ترتكز على صدقه مع نفسه وتحقيق التقوى في أداءها بحق، وليس فيها عجز أيا كان الأمر، فالمطلوب هو عمليات كلها تدخل ضمن قدرة كل مكلف في كل موضع، وهذه فكرة تكسر أي نمط يمكن أن يتصور التكليف والقدرة من خلاله، وبهذا تتحقق بها علو

---

٢٠٤ سيد قطب، **في ظلال القرآن**، م:٦، ص:٢٣٧.

٢٠٥ محمد بن إدريس الشافعي، **تفسير الشافعي**، جمع وتحقيق ودراسة: د. أحمد بن مصطفى الفرَّان، ط١. (المملكة السعودية، الدار التدمرية، ٢٠٠٦م)، ٤٥٩/١.

٢٠٦ ابن القيم، **التبيان في أيمان القرآن**، ت: عبد الله البطاطي، ط:٤، (الرياض: دار عطاءات، ٢٠١٩م)، ٢٠٦/١.

٢٠٧ المصدر نفسه، ص: ٢٠٦.

الكرامة الإنسانية والتحرر من كل هيمنة على الإنسان ما سوى الله.

وأما الآية الثانية فالعبودية التي تتحقق من خلالها هي في استعانة العبد بالله والتوكل واللجوء إليه، واستنزال التوفيق والعون منه، وتعلم العبد أنه لا يمكنه أن يفعل أو أن يشاء إلا أن يجعله الله كذلك والإخلال بأي واحد من هاتين العبوديتين جحود وخلل في الربوبية والتوحيد[٢٠٨]، وبهذا لا يتصور من الإنسان المسلم المرتكز على هذه الحقائق أن يسعى في عمل ما مستنفذا وسعه الذي يعلمه صادقًا أن هذا هو قدره ثم هو يقيم هذا العمل حصولًا وتحققًا وجودة وفقًا لمعايير مجتمعية أو مقاييس إنما هي تتفق مع وسع غيره لا وسعه هذا، أو أن يشعر تجاه نفسه بالسوء لعدم انعكاس العمل في الواقع لعدم إذن الله به، كأن يغضب على نفسه ويسخط عليها إذا زرع الفسيلة يوم القيامة ثم لم تنمو ولم تثمر، فالإنسان المؤمن لا يرى في سعيه إلا تحقيق التكليف الذي عليه، ثم يوكل تحققه على الأرض إلى الخلاق إن شاء أنفذه وإن لم يشأ منعه.

٣,٣,٢. ثمرات المراقبة والنتيجة المرجوة منها:

لمراقبة الله Y ثمرات ونتائج كثيرة منها ما يلي:

١- تعزيز الإيمان بالله، ومن ذلك حديث عبد الله بن معاوية عن ذوق طعم الإيمان وفيه: "وَمَا تَزْكِيَةُ النَّفْسِ؟ فَقَالَ: "أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ اللهَ Y مَعَهُ حَيْثُ كَانَ"[٢٠٩]. فالمراقبة تورث الصحبة والارتباط معه Y وهو من النعيم المعجل في الدنيا.

٢- البعد عن المعصية: يقول ابن القيم رحمه الله أن أرباب الطريق على إجماع أن المراقبة في الخاطرة تسبب في حفظها لحركات الظاهر، فمراقبة السر يورثها الله حفظًا في الحركة والسر والعلانية[٢١٠]

---

٢٠٨ المصدر نفسه.

٢٠٩ أخرجه أبو داود كتاب الزكاة، باب: في زكاة السائمة ٢/ ١٠٦ برقم ١٥٨٢، وفيه انقطاع بين يحيي ابن جابر وجبير بن نفير، وقد أخرجه البيهقي موصولاً عن عبد الرحمن بن جبير أن أباه حدثه، كتاب الزكاة، باب: لا يأخذ الساعي فيما يأخذ مريضاً ولا معيباً وفي الإبل عدد الفرض صحيح ٤/ ٩٥ وفيه عمرو بن الحارث مقبول، وتابعه عبد الحميد بن إبراهيم أبو تقي عند الطبراني في المعجم الصغير ١/ ٣٣٤ وهو صدوق، إلا أنه ذهبت كتبه، فساء حفظه. فالحديث حسن لغيره.

٢١٠ ابن القيم، **مدارج السالكين**، ٢/٥٠.

٣- تحسين العمل والعبادة وأداؤها على أكمل وجه، وذلك واضح في تعريف النبي ρ للإحسان، فالحديث صريح في أن مراقبة الله تدعو إلى تحسين العبادة.

٤- تورث الإخلاص: فإن الإنسان إذا راقب نفسه قبل العمل وفى العمل؛ نتج عن ذلك الإخلاص حيث يراقبها فيما يفعله، ويتساءل عن محركه الأصلي هل هو هوى أم تعبد، فما كان لله فعله وما كان لغيره تركه أو هذبه وهذا هو الإخلاص[٢١١]، يقول الحسن البصري: رحم الله الواقف عند دوافعه متفكرًا فيها، فما وجده منها خالصًا لله سعى فيها، وما كان لغير الله فيؤخره حتى يحقق الإخلاص فيه لله وحده[٢١٢].

٥- حصول الأنس بالله تعالى: فتحقق المراقبة تؤدي لتحقيق الطاعة، والوحشة إنما تكون نتيجة لمخالفة أمر الله، فبالتالي فالطاعة والموافقة هي ما تثمر الأنس به Y، ولا شك أن الطاعة هي كل ما يحب الله من الأقوال والأفعال ومكنونات الصدور، وليس فقط بعض الفرائض والأدائيات، وهذا هو الأصل والقاعدة الكلية، فكم من متعبد بعيد، لأن جهله بحقيقة الطاعة أوقعه في المعاصي والخطأ التي أسقطها عن نفسه، فلا يجد الأنس بطاعته المجتزأة، ولا يتهم الأصل هنا وإنما يتهم الجاهل[٢١٣].

٣,٣,٣. محاسبة النفس:

إن الله I وهو عالم الغيب في السماوات والأرض فلا تخفى عنه خافية، فهو المطلع على السرائر، فإذا استشعر العبد هذه الرقابة الربانية تيقظ من غفلته، وقويت إرادته على محاسبة نفسه، والمحاسبة هي أهم الأعمال التعبدية التي تعين العبد على الترقي في مقامات التزكية، وهي بوابة التوبة التي تورث محبة الله لعبده ورضاه عنه.

والمحاسبة عملية يميز بها العبد بين ما هو له وما هو عليه، فيؤدي ما عليه ويستصحب ما هو

---

٢١١ ابن قدامة المقدسي، **مختصر منهاج القاصدين**، ط:٤. (دمشق: دار الدعوة، ١٩٧٨هـ)، ١٤٢/٤.

٢١٢ أحمد بن الحسين البيهقي، **شعب الإيمان**، ت: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط١. (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، رقم الحديث: ٧٢٧٩، ٤٥٨/٥.

٢١٣ أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، **صيد الخاطر**، ت: عبد القادر أحمد عطا، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٩م)، ص: ٢٣٧، ٢٣٦.

له[٢١٤]، وهي أيضًا حالة النظر التي يعملها العبد في معرفة حق الله عليه وماهي حال أدائه لهذا الحق وفق المراد[٢١٥].

وتبرز مركزية المحاسبة من خلال العديد من النصوص في الوحيين كقوله قال تعالى: ﴿وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الحشر: ١٨] ففي الآية دلالة واضحة على أن محاسبة النفس أمر واجب لازم، ويشير ابن كثير إلى أن الآية تنبه البشر إلى القيام بالمحاسبة في الدنيا قبل أن يحاسبهم الله في الآخرة، والنظر لمدخرات الإنسان لليوم الآخر، محاسبة ونظرًا لا يفارقه استحضار علم الله بخفايا الصدور والاعمال وجميع الأحوال[٢١٦].

٤- وقال ρ: "الكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ، وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ المَوْتِ، وَالعَاجِزُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا، وَتَمَنَّى عَلَى اللهِ"[٢١٧]. أي أن الإنسان الفطن الذكي هو الذي يحاسب نفسه في الدنيا قبل أن يحاسب يوم القيامة.

٥- وقال الحسن: لا يزال العبد في خير ما دام له واعظ من نفسه، وكانت همته المحاسبة[٢١٨].

إلى غير ذلك من النصوص الدالة على أهمية محاسبة النفس التي تعزز استبصار الإنسان بها أكثر من غيره، فهو يعرفها جيدًا، ويدرك أن ما يعيبها هو أعلم به من غيره، فلا يؤثر فيه نقد خارجي بغرض التحقير، ولا يغره مديح بغرض الإيهام والتضليل.

---

٢١٤ ابن القيم، **مدارج السالكين**، ١/١٣٥، ١٣٤.

٢١٥ ابن القيم، **إغاثة اللهفان**، ١/٧١.

٢١٦ إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ت: سامي بن محمد السلامة، ط٢. (دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، ٤/٣٤٢.

٢١٧ أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في **الزهد**، ت: محمد عبد السلام شاهين، ط١. (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م)، رقم الحديث: ٢٠٦، ص:٣٤.

٢١٨ أخرجه ابن أبي الدنيا في **محاسبة النفس**، باب: إن العبد لا يزال بخير ما كان له واعظ من نفسه، ص ٧، فيه أبو عبيدة الناجي ضعيف وقال ابن عدي: معروف بمواعظ الحسن وهو قليل السند ولا يتابع وما أرى في حديثه من المنكر ما يستحق به التكذيب، لسان الميزان ٢/٤٧، قلت: يعمل بهذا الأثر حيث إنه في فضائل الأعمال، كما يشهد له النصوص الواردة في محاسبة النفس، وأورده ابن القيم في **إغاثة اللهفان** ١/٧٨. فالأثر حسن لغيره.

٣,٣,٤. ثمرة محاسبة النفس والنتيجة المرجوة منها:

إذا حاسب الإنسان نفسه على القليل والكثير والصغير والكبير، والحسنة لمن فعلها؟، والسيئة لم فعلها؟ واتبع خطوات المحاسبة، ومراتبها فإنه سيحصد من وراء تلك المحاسبة ثمار ونتائج كثيرة التي منها:

١- الاطلاع على عيوب النفس، وما كان للإنسان أن يزكي عيوبه إن كان جاهلًا بها، وفي الأثر أن من الفقه في الإنسان أن يمقت الناس في ذات الله، وحين يرجع إلى نفسه يكون أشد مقتًا لها[٢١٩]، فمقت النفس في ذات الله من صفات الصديقية، فعن وهب τ[٢٢٠]: أنَّ رجلاً سائحاً عَبَدّ اللهّ سبعين سنةً ثم خرج يوماً يُقَلِلُ عملَهُ، وشكا إلى اللهِ -Y- بثَهُ، واعترفَ بذنبِهِ فأتاه آتٍ مِن اللهِ Y، فقال: إنَّ مجلسَك هذا أحبُّ إلى اللهِ -Y- من عملِكَ فيما مضَى مِن عمرِكَ[٢٢١]. وعنه أيضاً قال: كان فِيمَن كانَ قبلَكم رجلٌ عَبَدَ اللهَ زماناً ثُمَّ طلبَ إلى اللهِ حاجةً وصامَ للهِ سبعينَ سبتاً يأكلُ كُلَّ سبتٍ إحدى عشرَ مرَّةً، قال: وطلبَ إلى اللهِ حاجتَهُ فلم يُعْطِها, فأقبلَ على نفسِهِ، فقال: أيَّتُها النفسُ مِن قبلَكِ أُتيتُ لو كانَ عِندَكِ خيرٌ لأُعْطِيتِ حاجتَكِ، ولكنْ ليسَ عندكِ خيرٌ، قال: فنزلَ إليهِ ساعَتَئذٍ مَلَكٌ، فقال له: يا ابنَ آدمَ، إنَّ ساعتَكَ هذِهِ الَّتِي أُزرِئْتَ على نفسِك فيها خيرٌ من عبادتِكَ كُلَّها التي مضتْ، وقد أعطاكَ اللهُ حاجتَكَ التي سألتَ"[٢٢٢].

٢- معرفة حق الله تعالى عليه: فالمحاسبة تقوم بشكل أساسي على معرفة حق الله ليستطيع

---

٢١٩ أخرجه عبد الرزاق كتاب الجامع باب: العلم١١/٢٥٥ برقم٢٠٤٧٣، وأحمد في **الزهد** ص ١٦٧ وإسنادهما صحيح، وأخرجه الطبري في تفسيره سورة البقرة قوله تعالى: (۞أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ). ٨/٧ واللفظ له.

٢٢٠ هو وهب بن منبه بن كامل بن سيج بن سحسار من أبناء فارس كنيته أبو عبد الله الصنعاني الإخباري القصصي، كان ممن قرأ الكتب، ولزم العبادة وواظب على العلم وتجرد للزهادة، ومات في المحرم سنة ثلاث عشرة ومائة. عبد الرحمن السيوطي، **طبقات الحفاظ**، ط١. (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ)، ص٤٨، محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ت: شعيب الأرناؤوط، ط٣. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م)، ٥٤٤/٤.

٢٢١ أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في **الزهد**، ص٦٩، وفيه محمد بن الحسن بن أنس والصحيح بن آتش، وهو صدوق فيه لين، وتشهد له الرواية الآتية بعده. فالأثر حسن لغيره.

٢٢٢ أخرجه ابن أبي شيبة كتاب الزهد، باب: كلام وهب بن منبه ١٨٥/٧، والخرائطي في اعتلال القلوب، باب: إلزام القلوب ما يشغلها عن فساد الفكر ص٢٥، والأثر صحيح لثقة رجاله.

أدائه كما طلب منه، إلا أنه يدرك المفارقة بين أدائه وبين حقه Y، فلا يعجب بعمله ولا يستحسنه، وهذا ما يفتح له أبواب التذلل والخضوع له سبحانه وطلب رحمته ورجاءه أن يقبل العمل مهما كان قاصرًا، كما قال ρ: **"سَدِّدُوا، وقارِبُوا، وأَبْشِرُوا فإنَّه لا يُدْخِلُ أحداً الجنَّةَ عملُهُ قالوا: ولا أنتَ يا رسولَ اللهِ قال: ولا أنا إلاَّ أنْ يَتَغَمَّدَنِي اللهُ بمغفرةٍ ورحمةٍ"**[٢٢٣]، ويعلم أن من حق الله –تعالى– أن يطاع فلا يعصى وأن يذكر فلا ينسى وأن يشكر فلا يكفر.

وبهذا تكون المحاسبة وسيلة عملية جليلة لتزكية النفس بتنقيتها من الرذائل، وتحليتها بالفضائل والمكرمات، وترك المحاسبة يسهل مواقعة الذنب والأنس بها والاتكال على العفو بالأماني حتى يهلك الإنسان وهو غافل لا يدري.

٣,٣,٥. التوبة

إن مركزية التوبة في هذا النظم المعرفي لتعريف النفس وفهمها والتعامل معها بارزة جدًا، فالتوبة هي العامل الذي يُبقي حالة الافتقار والاطمئنان والندم مع العزم في حركة حيوية يستمد منها الإنسان منظومة تعريفية ودفاعية في الوقت ذاته.

والتوبة هي: رجوع العبد عن أي طريق أو سلوك يبعده عن ربه ويقربه من الشيطان[٢٢٤]، ويعرفها بعض الصوفية بأنها التوبة من أي ذكر غير ذكر الله Y[٢٢٥].

وللتوبة أركان لا تتم إلا بها هي: (الندم وترك الفعل والعزم على عدم العودة ورد الحقوق لأصحابها)[٢٢٦]، والناظر في هذه الأركان يجد فيها من الفاعلية والحيوية وما يجعل قلب الإنسان في حالة اتزان شعوري، فهو معترف بتقصيره وضعفه ومعاتب نفسه، وهو في نفس الوقت مطمئن محسن الظن بربه وبعفوه وكرمه، فاعترافه بنقصه وخطأه لا يجعله يشعر بالإحباط أو القنوط لأنه يرى الله وفعله ورحمته التي لا يحدها ضعفه البشري، كما نجد أن ركن عدم العودة يمكن الإنسان من أن يضع خطوات تعبدية حقيقية في سلوكه إلى الله في تزكية هذا الموضع،

---

٢٢٣ أخرجه الإمام البخاري كتاب الرقاق، باب: القصد والمداومة، على العمل ١٨٩/٤ برقم ٦٤٦٧.

٢٢٤ الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ٩/٤.

٢٢٥ محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي، **التعرف على مذهب أهل التصوف**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٣٤هـ)، ص ٩٣.

٢٢٦ يحيى بن شرف النووي، **الأذكار**، ت: عبد القادر الأرناؤوط، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤م)، ص ٣٨.

فهو ليس المحبط من نفسه، وإنما هو الذي يدرك أن هذا العزم تصاحبه المعية والتوفيق الإلهي، والتوبة هي أحد أبرز معززات الطمأنينة التي تستقر في قلب المؤمن.

٣,٣,٦. مجاهدة النفس

إن مجاهدة النفس من أعظم المقامات، ومخالفة النفس رأس العبادة، ومجاهدتها يعني ترويضها، وكبح جماحها، وتهذيبها بحاكم العقل والتقوى، وهي مطلب السعي والتكليف، وفيها استفراغ الوسع في الانشغال بالمطلوب، وهي من الأهمية بمكان فهي طريق الهداية والنجاة والتوفيق.

مفهوم المجاهدة: فالمجاهدة في اللغة: مأخوذة من الجهد، وبذل الوسع والطاقة[٢٢٧].

والمجاهدة في الشرع: مدافعة النفس الأمارة بالسوء مدافعة تحملها ما يشق عليها من مطلوبات الدين، كما تعرف بأنها المقاومة لشهوات النفس، والسعي في ردها إلى طريق الرشاد والهداية[٢٢٨].

ومما يتبع المجاهدة الهجرة وهي أن يهجر المسلم حال الغفلة إلى حال اليقظة ومنها إلى بقية أحوال المتعبدين إلى الله، هجرة يقصد بها كراهية ومفارقة حال التفريط الذي كان عليه، فهي مغادرة حال مذموم إلى حال آخر مطلوب، ومآل الهجرة إنما هو بمقصودها، فمن هاجر لله ومعرفته واتباع رسوله، فهجرته موصلة له إلى الله ورسوله على حسب قصده وهمته[٢٢٩].

خاتمة:

تبدأ عملية تعريف النفس من أسئلة ما قبلية عن الكنه والغاية من الوجود والمآل، وتفوقت الشريعة الإسلامية عن كل المنظورات الوضعية في الإجابة على هذه الاسئلة بعمق ووسع وبساطة، فلا يتميز أحد من المسلمين عن الآخر في إدراك أننا مخلوقون، غايتنا العبادة ومنتهانا إلى الله والجزاء، بالتالي، فالإنسان لا يصير الى التيه ولا يلجأ الى ما حوله ليستمد قيمة زائلة بزوال ما يعتمد عليه أو يعرف نفسه من خلاله ابتداء، وبهذا سعى البحث لمناقشة مداخل في

---

٢٢٧ ابن منظور، **لسان العرب**، ٧٠٨/١.

٢٢٨ الجرجاني، **التعريفات**، ص ٢٥٩.

٢٢٩ ابن عجيبة، **إيقاظ الهمم شرح متن الحكم**، ص: ٩٤، وينظر: إبراهيم ثابت الدرويش، **حقيقة الإنسان**، (مصر: مطبعة ومكتبة الجهاد، ١٩٥٣م)، ص١٥٩.

عملية ضبط مسألة أساسية مرتبطة بتصور الإنسان عن نفسه وقيمته، واستند على مبادئ عقدية مركزية لتوضيح أن الشريعة الاسلامية تصيغ الإنسان وتصوراته الأساسية بما يحرره ويعزز على تساميه وارتباطه بالمطلق دون الزائل.

الخاتمة

تعيش الأمة اليوم تحت هيمنة حضارية فرضت عليها مفاهيم وتصورات الآخر وأنماط معيشته وفقًا للمنظومة المعرفية التي صنعها وطورها الآخر، ولا شك أن العديد من هذه المساحات هي مساحات خبرات إنسانية تتراكم، إلا أن جزءًا كبيرًا أيضًا منها هو انعكاس وامتداد للفلسفات والكليات الوضعية التي قامت عليها الحضارة الغربية الحديثة، وعلم النفس الحديث هو أحد وأبرز هذه المساحات التي نشأ مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بفلسفات الحداثة والتنوير، وحين أسقطت هذه الفلسفات الثورية سقطت معها الأرضية المعرفية الكنسية التي كانت تستمد منها التصورات حول النفس والكون والحياة، فاجتهد الفلاسفة في الإجابة والتنظير للأسئلة الأولية معتمدين في ذلك على ما خلصوا إليه من تجارب ومشاهدات وفكر في حدودهما.

إن نشوء علم النفس الحديث في ظل هذا السياق انعكس في كثير من تحليلاته وانعكاساته، ولهذا فإن أي مفهوم ونظرية تنشأ منه لابد وتتشكل في رحابه تتعرض بشكل أو بآخر لحمولات إما تأسيسية وإما تطبيقية من هذه الفلسفات، ومفهوم "تقدير الذات" الذي برز من خلال مدرسة علم النفس الحديث اليوم قد صار مفهومًا عالميًا، وقدمت نظرياته العديد من التجليات والتطبيقات في مساحات الحياة المختلفة أبرزها: التعليم، التربية، العلاقات، والتنمية والتطوير..، كما أنه يعد ركيزة أساسية في الأساليب العلاجية والإرشادية داخل هذه المدرسة.

ولقد تلقت الأمة الإسلامية هذا المفهوم عبر مكنات التحديث والعولمة واستدمجته في مساحاتها المعرفية وتكوينها النفسي، فصار مفهومًا يحدد الكثير من التصورات والسلوكيات اليومية والقرارات المفصلية مستحضرًا المفهوم ودلالاته وانعكاساته عليه، ولقد حصل هذا التلقي دون تمحيص أو تحرير في مرجعيته ومرتكزاته ودلالاته، ولأن المسلم مكلف باليقظة والحذر على إيمانه واستمساكه بالوحي الذي هو المصدر المعرفي الوحيد الذي تستمد منه كافة التصورات، فكان البحث منطلقًا من هذا المقصد وسعيًا في فهم المفهوم قبل الحكم بقبوله أو رفضه.

واستعرض البحث المنطلقات الفلسفية الغربية والنظريات التي سعت للإجابة عن سؤال الذات أولًا، فالحديث عن أي شيء يتعلق بها يستوجب الفهم عن أي ذات نتحدث وماهيتها، ثم استعرض تلك التعريفات للمفهوم القائمة على هذه النظريات والمستمدة من فلسفات أخرى

حداثية وما بعد حداثية، كالمادية والسيولة والتفكيكية والصراعية بين أجزاء الذات الواحدة أو بينها وبين المحيط الخارجي، وقدم البحث انعكاس النظريات في أبرز المساحات التطبيقية التي يؤثر فيها تقدير الذات بشكل مباشر في السلوك الإنساني.

وفي فصوله اللاحقة ناقش البحث المفهوم بعرضه على المنظومة المعرفية التراثية الإسلامية، وعمل على دراسته مفككًا ومركبًا وتكييف دلالاته في التصور الإسلامي فيما يقابلها من حيث المعنى لا من حيث تشابه اللفظ، ومن ثم استعرض البحث مداخل ومرتكزات أساسية مستقاة من الجذر التوحيدي، وتقوم وفقًا للمنظومة المعرفية المتصلة بالغيب والمستحضرة للمهمة الأساسية للإنسان.

وقد توصل البحث حول مفهوم "تقدير الذات" في التصور الإسلامي إلى النتائج التالية:

١- ترتكز الدراسات النفسية الحديثة على الجانب المادي والمدرك للإنسان والحياة، وهي وإن كانت أجادت قراءة هذه المساحات وفهمها إلا أنها أغفلت مساحات الغيب التي تعتبرها ميتافيزيقا غير مؤثرة، وهذا الإغفال أدى لقصور في فهم التركيب والتعقيد الذي يحيط بالنفس البشرية سواء من داخلها أو خارجها.

٢- تدور القضايا والمفاهيم والسلوكيات التي يقدمها مفهوم تقدير الذات وفقًا لعلم النفس الغربي حول صلاح الدنيا، وتحقيق المراد فيها، واكتساب أكبر قدر من المرغوبات فيها، وبالتالي فإن المقاييس والمعايير المرتبطة بالمفهوم ارتباطًا تأصيليًا، تقوم كلها بدور الفهم والتنقيب والحكم على هذه المساحات لاستيعاب الخلل إن وجد وتطويره في سبيل تحقيق هذه المرادات في عاجل الحياة الإنسانية للفرد.

٣- إن الكثير من الحمولات الفلسفية، والدلالات اللفظية، والمعاني النفسية التي تقدم من خلال هذا المفهوم هي قضايا مشكلة ومذمومة في التصور الإسلامي، فإعلاء شأن النفس وتقديرها وفقًا لمكتسبات مادية تقديرًا عاليًا، يتنافى مع مطلوبات العبودية من التذلل والخضوع، ولا يستقيم مع حالة المخلوقية الملازمة للضعف والافتقار والحاجة.

٤- إن إعلاء شأن النفس وفقًا لتقييم مجتمعي أو نفسي جيد، أو وفقًا لكفاءات إنجازية مادية ما، هو ما يقدمه لنا التصور الإسلامي كتعريف للعجب والغرور، فالإنسان في هذا التقدير يستمد هذه القيمة العالية من نفسه وأثر قدرته في الخارج، والحقيقة العقدية أن الأمر كله لله،

هو الذي شاء وهو الذي أعطى المحل القابلية، والإنسان القدرة على الإنفاذ، فالتصور الإسلامي يرد هذا الامتنان والتقدير له Y، والتصور الغربي يرده لذات الإنسان.

٥- إن المسلم يعرف وجوده في الدنيا من خلال مهمته فيها، وبالتالي فإن معيار تحسينه وتقبيحه لمفهوم، أو لفكرة، أو لتصور، أو لسلوك إنما يكون وفقًا لمدى موافقته وتعزيزه لهذه المهمة، وبالتالي فإن تقدير الذات وإن كان مرضيًا للنفس الفردانية، إلا أنه معطل لكثير من المهام التكليفية وخاصة تلك المتعلقة بالمساحات الغيبية والجماعية العطائية البحتة.

٦- أهمية التفريق بين صلاح الدنيا كغاية للإنسان، وبين إصلاحها كتكليف رباني، فاستقامة أمر الدنيا لا يكون للمؤمن إلا فيما يقتضيه تكليفه منه ذلك، فهو يعرف الدنيا أنها دار سعي لا دار قرار، وبالتالي فهو غير مشغول بإقرار وتثبيت الأثر والفعل بقدر ما هو مشغول بأداء السعي وفقًا لطاقات الوسع.

توصل البحث إلى ضرورة استعادة المنظومة المعرفية والحضارية الإسلامية موقعها من ريادة العالم، فالتصور الإسلامي هو الوحيد الذي يستطيع أن يقدم تعريفات متسقة مع فطرة النفس البشرية، تقوم على التراحم والتوائم بين أجزائها، تحمل مهمة تقويمها رحمة وإشفاقًا وتعزز فيه المعاني الكريمة في تأسيس النظر للمحيط سواء كانوا بشرًا مثلها أو مخلوقات تشاركها الحالة التعبدية، وهو ما يعيد انضباط الكون إلى دوره الذي وضع له وهو "التسخير" للمكرم الذي يؤدي "التكليف".

توصيات:

١- الحرص على تطوير منهجيات نقدية منضبطة وفق التصور المعرفي الإسلامي تشمل المفاهيم، والنظريات، والألفاظ، ودلالاتها.

٢- إبراز أهمية المفاهيم في تشكيل التصورات الأساسية وما يتبعها من سلوكيات وتجليات.

٣- الحث على تطوير منهجيات التحليل ومستوياتها، فالتجليات التي قد تبدو متوائمة مع التصور الإسلامي لا يعني بالضرورة قبول ما ورائها من نظريات وفلسفات ومفاهيم.

٤- تطوير منهجيات قراءة للواقع واشتباك معه تنطلق من التوحيد وترتكز إلى مقومات التصور الإسلامي مستدمجة المعرفة الإنسانية التراكمية المحايدة التي وصل إليها الإنسان حتى اليوم.

٥- الحرص على تعزيز مساحات البحث للدارسين الشرعيين للإجابة عن الأسئلة

والإشكالات المعقدة والمركبة التي يعاني منها الفرد والمجتمع اليوم، منطلقين من الوحي والتراث الإسلامي الوفير.

المصادر والمراجع

ارفيس، بلخير. "الحداثة وجدل الذات والهوية بين الفكر والأدب". **مجلة إشكالات في اللغة والأدب**، م.٨، ع.٥ (٢٠١٥م).

الأزدي، أبوبكر. **جمهرة اللغة**، ت: رمزي بعلبكي، ط١. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.

إسماعيل، خضير، وأنور خليل، وحنينا همسان، "قياس تقدير الذات: مقارنة بين مفاهيم الغرب والإسلام"، **المجلة الدولية للعلوم الإنسانية والاجتماعية**، ع.١٣، ف.١ (٢٠١١م).

الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين**، عني بتصحيحه: هلموت ريتر، ط٣. ألمانيا: دار فرانز شتايز، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

الأصفهاني، أبي القاسم. **المفردات في غريب القرآن**، ت: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٨م.

الآمدي. **المبين، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب**، بيروت: دار صادر، ١٩٨٢م.

الإيجي، عضد الدين. **شرح المواقف**، بيروت: دار العلم، ١٩٩٦م.

البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، إسطنبول: شركة الصحافة العثمانية، ١٨٩٠م.

بدوي، عبد الرحمن. **مؤلفات الغزالي**، مصر: دار السلام للطبع والنشر، ٢٠٠٢م.

البغدادي، أبي الفضل. **روح المعاني تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت: دار إحياء التراث العربي ٢٠٠٠م.

البقاعي، إبراهيم. **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٤م.

بكاي، محمد. **أرخبيلات ما بعد الحداثة**، ط١. بيروت: دار الرافدين، ٢٠١٧م.

البيهقي، أحمد بن الحسين. **شعب الإيمان**، ت: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

البيومي، إبراهيم وآخرون، **بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، ط:١. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨م.

التهانوي، محمد. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ت: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، ط:١. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م.

ابن تيمية. **العبودية**، ت: محمد الشاويش، ط:٧. بيروت: لمكتب الإسلامي، ٢٠٠٥م.

-------. **مجموع الفتاوى**، ط:٣. لمنصورة: دار الوفاء، ٢٠٠٥م.

الثعلبي، أبو إسحاق. **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، ت: أبي محمد عاشور، ط:١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢م.

الجرجاني. **شرح المواقف**، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٥م.

الجوزية، ابن قيم. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ت: عبد الرحمن بن قائد**، ط:٣. الرياض: دار عطاءات العلم، ٢٠١٩م.

الجوهري، إسماعيل. **الصحاح في اللغة**، ط:٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠م.

أبو حامد الغزالي، محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين وبذيله المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار**، القاهرة: دار الحديث، المكتبة التجارية الكبرى.

-------. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٣هـ.

-------. **إحياء علوم الدين**، ط:٦، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٣م.

-------. **معارج القدس في أحوال النفس**، بيروت: دار صادر، ١٩٩٦م.

-------. **معارج القدس**، ط:٢. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٥م.

-------. **مشكاة الأنوار**، حققها وقدم لها: الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مصر: المكتبة السلفية، ١٣٩٠هـ.

-------. **المطالب العالية**، ت: سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري وآخرون، القاهرة: مكتبة التقوى، ٢٠٠٠ م.

الحسيني، أحمد. **إيقاظ الهمم شرح متن الحكم**، مصر: مكتبة زهران المطبعة الأزهرية، ١٩٩٦م.

ابن حنبل، أحمد. **الزهد**، ت: محمد عبد السلام شاهين، ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.

الحنفي، ابن أبي العز. **شرح العقيدة الطحاوية**. ط:١. بيروت: المكتب الإسلامي. ٢٠٠٦م

خالد، حمد امين. "**الروح والنفس في القرآن**"، رسالة دكتوراه منشورة، تركيا: جامعة يوزنجوييل، ٢٠١٨م.

الداوي، عبد الرزاق. **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، ط١. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٢م.

الددو، محمد. **سلسلة الأسماء والصفات**، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.

دربسلر، ماركوس. **العلمانية وصناعة الدين**، ط١. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م.

الدرويش، إبراهيم ثابت. **حقيقة الإنسان**، مصر: مطبعة ومكتبة الجهاد، ١٩٥٣م.

دريدا، جاك. **الصوت والظاهرة**، ت: فتحي انقزو، ط١. المغرب/لبنان: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.

الدماميني، بدر الدين. **مصابيح الجامع**، ت: نور الدين طالب، ط١. سوريا: دار النوادر، ٢٠٠٩م.

الذهبي، محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**، ت: شعيب الأرناؤوط، ط٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.

الرازي، فخر الدين. **المباحث المشرقية**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م.

الرازي، محمد بن أبي بكر. **مختار الصحاح**، ت محمود خاطر. لبنان: بيروت، ١٤١٥-١٩٩٥م.

ريزونر، روبرت **بناء تقدير الذات: دليل المدير**، الخبر: دار الكتاب التربوي، ١٩٩٠م.

الزحيلي، وهبة. **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهاج**، دمشق: دار الفكر، ١٩٩١م.

-------. **التفسير الوسيط**، دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢هـ.

الزين، محمد. **الإزاحة والاحتمال**، ط١. الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨م.

السعران، محمود. **علم اللغة**، لبنان: دار النهضة العربي.

السمرقندي، أبو الليث. **بحر العلوم**، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.

سمور، أماني. **"تقدير الذات وعلاقته بالضغوط النفسية والمساندة الاجتماعية لدى الفتيات المتأخرات في الزواج في محافظة غزة"**، رسالة ماجستير لم تنشر، الجامعة الإسلامية غزة، كلية التربية، قسم علم النفس، ٢٠١٥.

ابن سينا. **الشفاء**، بيروت: دار صادر، ١٩٨٦م.

-------. **مبحث عن القوى النفسانية**، لبنان: دار ومكتبة بيبليون، ٢٠١٤م.

السيوطي، عبد الرحمن. **طبقات الحفاظ**، ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ.

الشاطبي، أبو إسحاق **الموافقات**، ت: مشهور آل سلمان، ط:١، القاهرة: دار ابن عفان، ١٩٩٧م.

الشافعي، حسن. **الآمدي وآراؤه الكلامية**، بيروت: دار العلم، ٢٠٠٠م.

الشافعي، محمد بن إدريس. **تفسير الشافعي**، جمع وتحقيق ودراسة: د. أحمد بن مصطفى الفرَّان، ط١. المملكة السعودية، الدار التدمرية، ٢٠٠٦م.

الشامي، محمد. **سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد**، ط١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.

الشدوخي، فيصل. "**تقدير الذات من منظور التربية الإسلامية**"، رسالة ماجستير منشورة، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٤٣١هـ.

الشريف الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق إبراهيم الإبياري. ط١. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ.

شفقة، عطا. "**تقدير الذات وعلاقته بالمشاركة السياسية لدى طلبة جامعة القدس المفتوحة بغزة**"، دراسة ماجستير غير منشورة، جامعة الدول العربية: قسم الدراسات التربوية: القاهرة، ٢٠٠٨م.

الصاعدي، حمد. **دعائم التمكين**، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ٢٠٠م.

صالح، رشيد. **الإنسان في عصر ما بعد الحداثة**، الشارقة: كتاب الرافد، ٢٠١٣.

الصُحاري، سَلَمة بن مُسْلِم العَوْتبي. **الإبانة في اللغة العربية**، ط:١. مسقط: وزارة التراث القومي، ١٩٩٩م.

ضميرية، عثمان جمعه. **مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية**، ط٣. جدة: مكتبة السوادي، ١٩٩٩م.

الظاهري، ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، الشارقة: مكتبة السلام العالمية، ١٩٧٧م.

عباد، إسماعيل. **المحيط في اللغة**، ت: محمد آل ياسين، ط:١. بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٤م.

العبد الله، خديجة. **منهج الإمام فخر الدين الرازي**، دمشق: دار النوادر، ٢٠٠٢م.

عبد المولى، عز الدين. "في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة"، **الفكر الإسلامي المعاصر**، م.١، ع.٤ (١٩٩٦م).

عبسي، خولة. "**دراسة في كتاب قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى لعبد الوهاب المسيري**"، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة العربي التبسي، الجزائر، ٢٠١٩.

عثمان، عبد الكريم. "**النفس عند الغزالي**"، رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٩٩م.

عدنان، مروة. "**نظرية باندورا**"، رسالة ماجستير لم تنشر. الجامعة المستنصرية. كلية التربية. قسم الدراسات العليا. ٢٠٢٠م.

أبو عراب، شابحة. "الذات الكيرككوردية في مواجهة الذات الهيغلية". **مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية**، م.٦، ع.٢٤ (٢٠١٨م).

العسكري، أبو هلال. **الفروق اللغوية**، ت: محمد سليم، القاهرة: دار العلم، ١٤٣١هـ.

علي، محمد. **الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه**، ط:١. المدينة المنورة: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤٠٨هـ.

عمر، أحمد. **معجم الصواب اللغوي**، ط١. القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٨م.

العيني، بدر الدين. **عمدة القارئ شرح صحيح البخاري**، ضبطه وصححه/عبد الله محمود محمد، ط:١. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ -٢٠٠١م

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **العين**، ت: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال.

فرويد، سيجمند. **الأنا والهو**، ت: محمد نجاتي، ط٤. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢م.

الفيروز آبادي، مجد الدين. **القاموس المحيط**، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط:٨، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥م.

الفيومي، أحمد. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٩٤م.

القالي، أبو علي. **البارع في اللغة**، ت: هشام الطعان، ط:١. بغداد: مكتبة النهضة، ١٩٧٥م.

القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط٢. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م

القزويني الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا. **مجمل اللغة**، ت: زهير سلطان، ط:٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م.

-------. **معجم مقاييس اللغة**، ت: عبد السلام هارون. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩م.

القشيري، عبد الكريم بن هوازن. **الرسالة القشيرية**، بيروت: دار صادر، ١٩٨٨م.

-------. **لطائف الإشارات**، ت: إبراهيم بسيوني، ط:٣. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٣١هـ.

قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، ط:١. إسطنبول: دار الأصول العلمية، ٢٠١٩م.

ابن قوطية. **كتاب الأفعال لابن قوطية**، ت: علي فودة، ط:٢. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٣م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، حققه: محمد عزير شمس، خرج أحاديثه: مصطفى بن سعيد إيتيم، راجعه: سليمان بن عبد الله العمير - محمد أجمل الإصلاحي ط٣. الرياض: دار عطاءات العلم – بيروت: دار ابن حزم، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

-------. **التبيان في أيمان القرآن**، ت: عبد الله البطاطي، ط:٤، الرياض: دار عطاءات، ٢٠١٩م.

-------. **الروح**، حققه: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، خرج أحاديثه: كمال بن محمد قالمي، راجعه: سعود بن عبد العزيز العريفي - جديع بن محمد الجديع، ط٣. الرياض: دار عطاءات العلم – بيروت: دار ابن حزم، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

-------. **مدارج السالكين**، ط:٢. الرياض: دار عطاءات العلم، ٢٠١٩م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، ت: سامي بن محمد السلامة، ط٢. دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.

كجك، مروان. **مجموعة الرسائل المنبرية**، ط:١. مصر: دار الطباعة المنبرية.

الكفوي، أبي البقاء. **الكليات**، قابلة على نسخة خطية، وأعده للطبع فوضع فهارسه د/ عدنان درويش ومحمد المصري، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.

-------. **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الكلاباذي، أبوبكر. **التعرف مذهب أهل التصوف**، ط: ٢. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٠م.

-------. **التعرف على مذهب أهل التصوف**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٣٤هـ.

كورتنيأكرمان، "**ما هي القيمة الذاتية وكيف نبنيها؟**"، https://positivepsychology. com/self-worth/#meaning-self-worth [6.10.2018].

لحمر، فوزي، وجمال سعدانة، "الذات في الفلسفة الغربية: من الانغلاق إلى الانعتاق"، **مجلة إشكالات في اللغة والأدب**، م.٩، ع.٥ (٢٠٢٠م).

الماتريدي، أبو منصور. **تفسير الماتريدي=تأويلات أهل السنة**، ط:١. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م.

المالكي، محمد. **المطالب القدسية في أحكام الروح وآثارها الكونية**، القاهرة: مطبعة المعاهد، ٢٠٠٠م.

الماوردي، أبي الحسن. **أدب الدنيا والدين**، شرح وتعليق محمد كريم راجح، ط:٤. ١٩٨٥م.

مجموعة مؤلفين، **المعجم الوسيط**، ط:٢، القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٢م.

المحاسبي، الحارث بن أسد. **آداب النفوس**، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٤م.

-------. **ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه**، ت: حسين القوتلي، ط:٢. بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ.

محمد عيسى، مازن. "**الإيمان باليوم الآخر، وأثره على الفرد والمجتمع**"، رسالة ماجستير منشورة، الجامعة الإسلامية أم درمان، ٢٠١٢م.

المحمودي، محمد سرحان. **مناهج البحث العلمي**، ط٣، صنعاء: دار الكتب، ٢٠١٩م.

المصباحي، محمد. **الذات في الفكر العربي الإسلامي**. ط:١. بيروت: المركز العربي للأبحاث والنشر:٢٠١٧.

المقدسي، ابن قدامة. **مختصر منهاج القاصدين**، ط:٤. دمشق: دار الدعوة، ١٩٧٨هـ.

المكي، أبو طالب. **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، ت: عاصم الكيالي، ط:٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م.

المكي، محمد. **دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين**، عمان: دار الفكر، ١٩٨٢م.

المناوي، محمد. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، القاهرة: دار المعرفة/ ١٩٧٢م.

ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف.

منى، شنة. "**أسس المنهج عند روني ديكارت**"، رسالة ماجستير لم تنشر. جامعة محمد خيضر بسكرة. كلية العلوم الإنسانية.٢٠٢٢م.

نادر، ألبير. **النفس البشرية عند ابن سينا**، ط:٣. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥م.

النووي، يحيى بن شرف. **الأذكار**، ت: عبد القادر الأرناؤوط، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤م.

النيسابوري، أبو القاسم. **الرسالة القشيرية**، ت: د/عبد الحليم محمود، د/ محمود بن الشريف، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٩م.

الهروي، أبو منصور. **الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي**، ت: مسعد السعدني، القاهرة: دار الطلائع.

الهروي، محمد. **تهذيب اللغة**، ت: محمد مرعب، ط:١. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.

اليمني، نشوان. **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**، ت: حسين بن عبد الله العمري /مطهر بن علي الإرياني/ يوسف محمد عبد الله، ط:١. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩م.

المراجع الأجنبية:

Alfred Adler, "Understanding Human Nature", Oneworld Publications:2014. An Introduction to Theories of Personality: Psychoanalysis. 7th ed. ROBERTB. EWEN.

Brown, Jonathon. Psychological Perspectives on the Self, Volume 4: The Self in Social Perspective. Vol. 4–35–37, 1993. Burke, P. J., & Stets, J. E., Trust, and commitment through self-verification. Social psychology quarterly, 1999.

Brown, Jonathon. Psychological Perspectives on the Self, Volume 4: The Self in Social Perspective. Vol. 4–35–37, 1993. Cramer, D., Self-esteem, and Rogers' core conditions in close friends: A latent variable pathanalysis of panel data, Counselling Psychology Quarterly, 1994, Vol:7, Issue 3.

Cast, Alicia D., and Peter J. Burke. "A Theory of Self-Esteem." Social Forces 80, no. 3 March 1, 2002. Evans, D. R, Health promotion, wellness programs, quality of life and the marketing of psychology, Canadian Psychology, vol: 38, 1997.

Crocker, J., & Park, L. E., "Seeking self-esteem: Construction, maintenance, and protection of self-worth", The Guilford Press:2003. Freud, S. Instincts, and their Vicissitudes. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works,1915.

Franks, D. D., & Marolla, J, "Efficacious action and social approval as interacting dimensions of self-esteem: A tentative formulation through construct validation", Sociometry, Vol. 39, No. 4, 1976. Guindon, M. H. (2002). Toward accountability in the use of the self-esteem construct. Journal of Counselling & Development, VOL.80, NO.2,2011.

Garmezy, N., The study of stress and competence in children: a building block for developmental psychopathology, Child Development, vol:55, 1984. Glick, M.

and Zigler, E, Premorbid competence and the courses and outcomes of psychiatric disorders. In Rolf, J., Masten, A. S., Cicchetti, D., Nuechterlein, K. H. and Weintraub, S. (eds), Risk and Protective Factors in the Development of Psychopathology. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

J. Smelser & J. Vasconcellos, "The social importance of self-esteem"(University of California Press: California,1989. Judge, Timothy A., Amir Erez, and Joyce E. Bono. “The Power of Being Positive: The Relation Between Positive Self-Concept and Job Performance.” Human Performance 11, no. 2–3, June 1, 1998.

James W. The Principles of Psychology. New York, NY: H. Holt and Company. (1890). Judge, T. A., Bono, J. E. and Locke, E. A., Personality and job satisfaction: the mediating role of job characteristics, Journal of Applied Psychology, 2000.Lester, David. On Multiple selves. Second Edition. New York: Routledge,2017. Martiny, Sarah E., and Mark Rubin. “Towards a Clearer Understanding of Social Identity Theory’s Self-Esteem Hypothesis.” In Peace Psychology Book Series, 19–32, 2016.

Mruk, C. J.,"Self-esteem research, theory, and practice: Toward a positive psychology of self-esteem", Springer Publishing Company: New York. 2006. Psychology and Religion” In CW 11: Psychology and Religion: West and East. 1938.

Murray, S. L., Holmes, J. G., & Griffin, D. W., The self-fulfilling nature of positive illusions in romantic relationships: Love is not blind, but prescient, Journal of Personality and Social Psychology, 1996. () Robert White, “Ego and Reality in Psychoanalytic Theory: A Proposal Regarding Independent Ego Energies, Psychological Issues” Literary Licensing, LLC,2012.

Rosenberg, M., "Conceiving the self", Basic Book: New York ,1979. Schwarzer, Ralf, and Aleksandra Luszczynska. Handbook of Positive Psychology Assessment. Vol. 207–209. Hogrefe publishing, 2023.

Swann Jr, W. B., & Pelham, B., Who wants out when the going gets good? Psychological investment and preference for self-verifying college roommates, Self, and Identity, 2002. Branden, N., "The Psychology of Self Esteem", Bantam Books: New York, 1969.

The Relations Between the Ego and the Unconscious” In CW 7: Two Essays on Analytical Psychology, 1928. William James, The Principles of Psychology Volume I, 1890.

السيرة الذاتية

المعلومات الشخصية

الاسم: زينب الزنداني

الجنسية: اليمن

التحصيل العلمي

خريجة كلية الشريعة تخصص فقه وأصوله من جامعة الإيمان، صنعاء- اليمن.

طالبة مرحلة الماجستير جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم- تركيا.