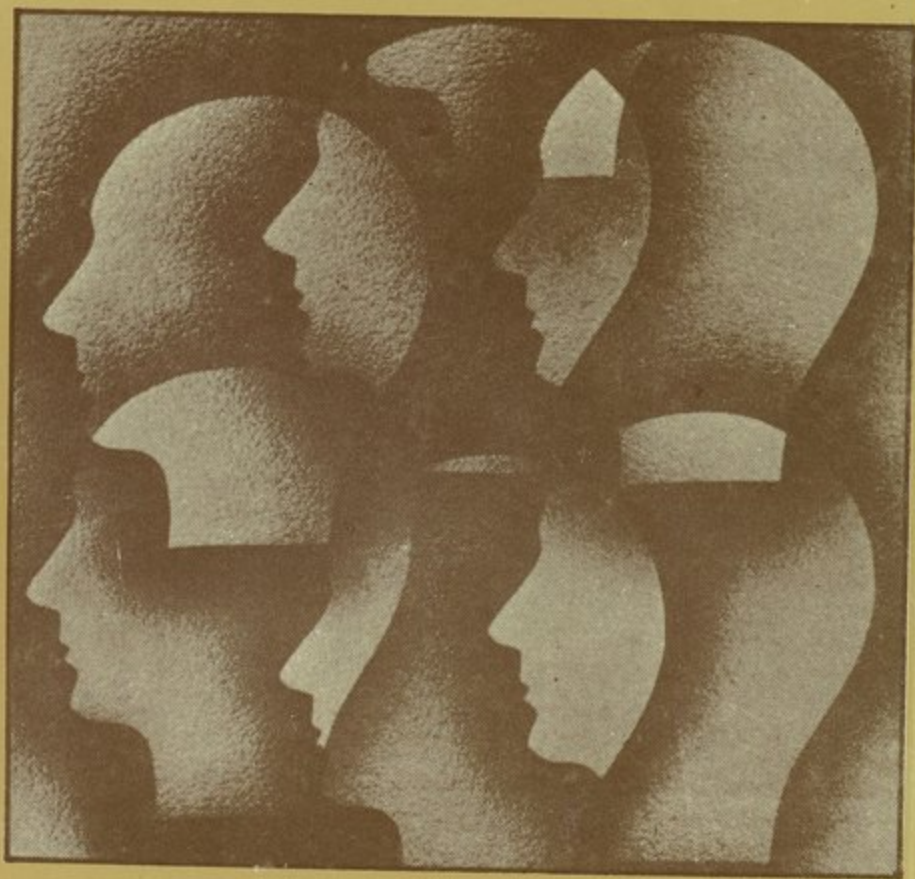


دراسات في:

علم النفس الاسلامي

القسم الاول



الدكتور عبدالرؤوف عبدالغفور

Princeton University Library



32101 077806212

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

Abd al-Ghafur

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

PAIR



32101 014472581

دراسات في:

علم النفس الاسلامي

Princeton University Library

تأليف:

الدكتور عبد الرؤف عبد الغفور

(Kutub)

BF38

5

A32

مرکز النشر - مکتب الاعلام الاسلامی

دراسات في: علم النفس الاسلامي	• اسم الكتاب:
الدكتور: عبدالرؤف عبدالغفور	• الكاتب:
مرکز النشر - مکتب الاعلام الاسلامي	• الناشر:
الاولی	• الطبعة:
مکتب الاعلام الاسلامي	• طباعة و تصحيف:
رمضان ١٤٠٤	• تاريخ النشر:
نسخه ٥٠٠٠	• طبع منه:

حقوق النشر محفوظة للناشر

مراكز التوزيع:

قم شارع ارم - مكتبة مکتب الاعلام الاسلامی - هاتف: ٢٣٤٢٦
طهران - شارع ناصر خسرو - زقاق حاج نايب - سوق خاتمی هاتف: ٥٣٩١٧٥



32101 014472581

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

57-845064-1

الفهرست

الفصل الاول:

٩ الاصول النفسية

الفصل الثاني:

٣٥ بين الوراثة والبيئة

٣٦ ١ - الاصول العقلية

٤٤ ٢ - الاصول النفسية

الفصل الثالث:

٥٥ الاصول النفسية، ومراحل النمو

٥٦ ١ - المرحلة الاولى: الانتقاء الزوجي

٥٧ ٢ - مرحلة انعقاد الثقف:

٦٠ ٣ - مرحلة الحمل:

٦٢ ٤ - المرحلة الرابعة: مرحلة النفاس

٦٣ ٥ - المرحلة الخامسة: مرحلة الرضاعة

٦٧ مراحل نمو الشخصية:

٦٩ ١ - المرحلة الأولى: الطفولة المبكرة

- ٢ - المرحلة الثانية: او الطفولة المتأخرة ٩٣
- مراحل النمو في الطفولة المتأخرة ١٠٩
- ٣ - المرحلة الراشدة: المراهقة ١١٧
- ١ - التحديد الاول ١٢٢
- ٢ - التحديد الثاني ١٢٢
- ٣ - التحديد الثالث ١٢٢
- مراحل المراهقة: ١٢٥

الفصل الرابع:

- الاصول النفسية والامراض ١٣٩
- ١ - التصنيف العام للامراض النفسية (العصاب) ١٥٥
- ٢ - التصنيف العام لفعاليات الدفاع: ١٥٥
- ٣ - التصنيف العام للأمزجة: ١٥٦
- ٤ - التصنيف العام للسمات ١٥٧
- تصنيف العصاب: ١٥٨
- ١ - وحدة العصاب: ١٥٩

الفصل الخامس:

- علاج الأمراض النفسية ١٨٣
- ١ - الاتجاه التحليلي: ١٨٥
- ٢ - الاتجاه السلوكي: ١٨٩
- ١ - اشكال (اللذة) ١٩٤
- ٢ - تأجيل (اللذة) ١٩٨
- ١ - التوكل ٢١٢
- ٢ - الزهد ٢١٣

- ٢١٤ ٣- التعامل العقلي مع السماء
- ٢١٦ .. مبادئ الصحة النفسية العامة في التصور الأرضي والاسلامي

الفصل السادس:

- ٢٢٥ الاصول النفسية وطرائق تنظيمها
- ٢٢٨ (الانتماء لله والانتماء الاجتماعي).
- ٢٣٠ (التوافق الاجتماعي):
- ٢٣٨ التقدير الالهي... والتقدير الاجتماعي
- ٢٤٨ التقدير الاجتماعي والحب :
- ٢٥٥ التقدير الاجتماعي والعز:
- ٢٦١ (الاستقلال الذاتي).
- ٢٦٩ (السيطرة والتفوق) وصلاتهما (التقدير الاجتماعي):
- ٢٧٥ التقدير الذاتي
- ٢٧٦ التقدير المرضي للذات
- ٢٧٦ الاحساس بالنقص
- ٢٨٥ الاحساس بالذنب
- ٢٩٤ عصاب التسلط القهري
- ٢٩٦ التسلط القهري
- ٢٩٩ رثاء الذات
- ٣٠٩ «الحاجات الأمنية»
- ٣١٠ الحاجة الى الأمن النفسي:
- ٣١٤ «الحاجة والدافع الى الحياة»
- ٣٢٣ (المسألة ... والعدوان).

الفصل الأول

الأصول النفسية

يعنى (علم النفس) بسلوك الكائن الآدمي : في شتى مجالات نشاطه، بيد أن الزاوية التي يشدد عليها من مجالات النشاط تنحصر في العملية التالية:

(الاستجابة) حيال (مثير) معين. ولكي يتضح المقصود من هذين المصطلحين (الاستجابة) و(المثير)، يحسن بنا أن نلتفت الى المثال التالي: عندما يسيء إليك أحد الأفراد، فأنت حينئذٍ ستواجهه بواحد من الأفعال التالية:

أ- إما أن تردّ الاساءة بمثلها. -ب- وإمّا أن تردّها بالاحسان إليه. -ج- أو تكظم غضبك فتلتزم جانب الصمت.

في مثل هذه الحالات تواجه (مثيراً) هو: الاساءة. أمّا الرد عليها فهو: (الاستجابة): يستوي في ذلك أن تكون الاستجابة صمتاً، أو احساناً، أو مقابلة بالمثل.

هذه العملية النفسية القائمة على (الاستجابة) قبال (المثيرات) تتناول جانبين من الشخصية:

أ- الجانب الادراكي، مثل: التفكير، التخيل، التذكر، النسيان... الخ

ب- الجانب الوجداني، مثل: الارادة، الرغبة، الانفعال... الخ. فأنت حينما (تتذكر) حادثة من الحوادث، أو (تنسى) بعض تفصيلاتها، أو (تتخيل) جانباً من ذكرياتها: في مثل هذه الحالة: يكون كل من (التذكر) و(النسيان) و(التخيل) متصلاً بالجانب (الادراكي) من الشخصية.

أما في حالة تحسك بـ(الانشراح) أو (الانقباض) أو (اللامبالاة) من استحضار تلك الحادثة... فحينئذ يكون كل من (الانشراح) أو (الانقباض) أو (اللامبالاة) متصلاً بالجانب (الوجداني) من الشخصية. وفي الحاليتين، فإن (العملية النفسية) تقوم على (الاستجابة) حيال (مثير) معين.

والسلوك الآدمي بأكمله يحوم حول العملية النفسية المذكورة: حيث تشكل هذه العملية (مادة) علم النفس: علم النفس إذن يعني بسلوك الكائن الآدمي من حيث كونه (عملية نفسية): فيما يتكفل هذا العلم بتحديد مصادر العمليات النفسية، ومحاولة التحكم فيها (أي ضبطها وتعديلها). هذا يعني أنّ الباحث النفسي يضطلع بمهمتين هما:

١- تحديد العمليات النفسية. ب- تنظيمها.

وفي ضوء هاتين المهمتين: نحاول تقديم (وجهة النظر الاسلامية) في ميدان علم النفس، مقارنة بوجهة النظر الأرضية، بغية تحديد المفارقات التي ينطوي عليها علم النفس الأرضي في سائر اتجاهاته، أو تحديد نقاط

التلاقي بينها في بعض الخطوط التي تومض بملاحظة صائبة أو تجربة محكمة ينتهي البحث الأرضي إليها.

وخارجاً عن ذلك ، لانجد أنفسنا ملزمين باصطناع طرائق البحث الأرضي في تناول (المادة النفسية)، أو اصطناع لغته، أو الوقوف عند الدائرة التي يحصر أبحاثه فيها، بل يمكننا أن نتجاوز ذلك الى تخوم الفلسفة وعلم الاجتماع حيناً، وان نختزل حتى بعض موضوعاته الحاسمة حيناً آخر.

والسرتي عدم التزامنا بمناهج البحث الأرضي، ان البحث الأرضي منفصل عن السماء في تفسيره للعمليات النفسية وتنظيمها. أنه يتسلم الكائن الآدمي (بما أنه موجود فعلاً) لا بما أنه كائن أبدعته السماء وأناطت به مهمة الخلافة على الأرض، وكيفت (العمليات النفسية) وفقاً للمهمة المذكورة.

ان مفهوم (الوظيفة العبادية) تظل الأساس الرئيس في تفسير العمليات النفسية وتنظيمها، مادامت السماء تقرر بوضوح:

(أَنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...)

(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)،

(خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا).

وهذا يعني ان (الأحسن من العمل) هو الهدف الذي تنشده السماء

في صياغتها للعمليات النفسية.

إن السماء- كما سنرى في تضاعيف دراستنا- تقر ما انتهى البحث الأرضي إليه من تحديد معالم (السلوك السوي) قبال السلوك الشاذ (أمراض العصاب والذهان) إلا أنها تتجاوز ذلك الى تحديد معالم أشد

سعة وشمولاً من مفاهيم الأرض: ومع انبثاق مثل هذا الفارق في مفهوم (السوية) بين وجهتي النظر الاسلامية والأرضية، سياترب بالضرورة (فارق) بين تصورهما للعمليات النفسية وتنظيمها. ومن ثم يترتب على ذلك: فارق بينها من حيث الموضوع والمنهج واللغة.

* *

على أي حال، يهنا أن نبدأ الآن بتحديد (العمليات النفسية) وهو الشطر الأول من مادة علم النفس، ونتبعه بالشرط الآخر وهو تنظيم العمليات المذكورة. ولنقف عند أولها:

يبدأ علم النفس الأرضي دراسته للعمليات النفسية بالبحث عن أصولها الأولى، أي «المحرك» الأساس لنشاط الكائن الآدمي. طبيعي، ثمة (أصل) عام يتجاوز الباحثون عادة، مادام هذا (الأصل) يشكل (بديهية) مألوفة حتى في أذهان البدائيين، ونعني بها، مبدأ (البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم). فالكائنات الآدمية جميعاً تصدر عن المبدأ المذكور في نشاطها بأكمله. إنها حين تجوع مثلاً تبحث عن (لذة) هي (الشبع)، وتجتنب (ألماً)، هو (الجوع). وحيناً تلفها (العزلة) مثلاً، تبحث عن لذة هي (الانتاء الاجتماعي) وتجتنب ألماً هو (العزلة) وحتى حيناً تختار (العزلة) فهي تبحث عن لذة الهدوء وتجتنب (ألم) الضوضاء والصخب وهكذا.

أقول: إذا تجاوزنا هذا (المبدأ) الرئيس في دفع الكائن الآدمي الى الحركة والنشاط، حينئذ يواجهنا البحث عن الأصول المجسدة للمبدأ المذكور.

إن علم النفس الأرضي يقدم (وجهات نظر) متنوعة في هذا

الصدد: تتفاوت من باحث لآخر دون أن يرسو على مرفأ محدد في تبين الأصول وتصنيفها.

ويجيء الأصل القائل بأن (الغريزة) المجسدة لمبدأ اللذة، واحداً من النظريات التي تحاول أن تفسر العمليات النفسية في ضوءها. وتقول هذه النظرية: إن الكائن الآدمي يصدر عن مجموعة من (الغرائز) تدفعه الى الحركة والنشاط، ومثالها غريزة البحث عن الطعام، غريزة الاجتماع، غريزة القتال... الخ.

هذه (الغرائز) قد تكون ذات (أصل حيوي) كالطعام، والجنس، والنوم، ونحوها. وقد تكون ذات (أصل نفسي) كالانتماء الاجتماعي، والمقاتلة، والخنوع، وسواها.

وفي الحالتين فان هذه (الغرائز) تشكل إرثاً فطرياً يحمل الآدميين على التحرك من خلالها.

وقد وضع أحد ممثلي هذا الاتجاه وهو (مكدوكل) قبال كل (غريزة) استجابة (انفعالية) خاصة بها، فغريزة البحث عن الطعام / انفعالها / الجوع.

وغريزة الاجتماع / انفعالها / الوحدة.

وغريزة المقاتلة / انفعالها / الغضب الخ.

وقد جوهت هذه النظرية بردود شتى ... وفي مقدمتها: الرد الذاهب الى أن جملة من الغرائز التي أدرجها (مكدوكل) في قائمته (القائمة تحتوي على (١٧) غريزة)، لا تحمّل (أصلاً حيويّاً) بل هي وليدة (الاكتساب): فغريزة (المقاتلة) — على سبيل المثال — لا يمكن درجها تحت عنوان (الغرائز) لأنّ الغريزة تعني أنّ الانسان مفطور على أن يقاتل أي: أنّه يرث جهازاً فطرياً يحمله على المقاتلة. في حين أن النزعة المقاتلة

أو النزعة المضادة لها (المسالمة) إنها تحدها (البيئة) لا الوراثة. وقد عزز هذا الاتجاه وجهة نظره بالدراسات التي أجراها علماء الأقوام على شعوب وقبائل متخلفة أثبتت فيها — هذه الدراسات — ان المقاتلة والسيطرة والتملك وغيرها من (الأصول النفسية) منعقدة لدى القبائل المذكورة: فهي تتسلم بدلاً من المقاتلة، وتسحق ذاتها بدلاً من حب السيطرة، وتتنازل عن ممتلكاتها بدلاً من حب التملك. وهذا كله يعني ان (الأصول النفسية) تحدها البيئة، لأنها (غرائز) يرثها الكائن الآدمي.



والحق أنّ كلاً من نظرية (الغرائز)، والنظرية المضادة لها، تقع في خطأ مماثل: حينما تخلط الأولى بين نمطين من الغرائز، وحينما تنفي الثانية الأصل الغريزي أساساً.

إنّ وجهة النظر الاسلامية، تحسم الموقف بوضوح حينما تضع فارقاً بين الأصل البيولوجي والأصل النفسي من جانب، وحينما تحدد أساساً فطرياً عاماً لكل الأصول: بيولوجية كانت أم نفسية من جانب آخر.

وقبل أن نعرض لوجهة النظر الاسلامية يحسن بنا أن نقف اولاً على الخطأ الذي قامت عليه نظرية (الغرائز)، والنظرية المضادة لها أيضاً.

أما الخطأ الذي غلف نظرية (الغرائز) فيتمثل في أن هذه النظرية لم تصطنع فارقاً بين «الأصل الحيوي» كالبحث عن الطعام، وبين «الأصل النفسي» كالمقاتلة والسيطرة والتملك وغيرها. لقد اخضعت هذين الأصلين لنمط واحد من (الغرائز)، في حين أن أحدهما مختلف عن الآخر تماماً. فنحن حينما (نجوع) مثلاً، فإن التقلص العضلي للمعدة لا يمكن أن يزاح إلاّ بتناول الطعام. وهذا يعني أن الأصل الحيوي، نرثه

فطرياً، ولا مجال لتعديله. بيد أننا حينما نحس بالرغبة الى المقاتلة أو التملك أو غيرهما، فإن هذه الرغبة من الممكن أن (تعديل) وتحوّر الى رغبة مضادة هي: المسالمة، والزهد بمتاع الحياة، وهكذا. وهذا يعني ان (الأصل النفسي) لانثته فطرياً بل تتكفل البيئة بتحديدته.

ولكن هل يعني ذلك ان (الاصول النفسية) لاتخضع البتة لأي جهاز

فطري؟؟

طبيعي، لا: كل ما في الأمر، ان الجهاز الفطري «للاصول النفسية» متميز عن الجهاز الفطري «للاصول البيولوجية». ان الفارق بينها هو: أن الاصل البيولوجي موروث بـ(الفعل) والأصل النفسي موروث بـ(القوة)، ومعنى (الفعل): أننا نرث جهازاً عضلياً للمعدة يتقلص بالضرورة في حالة «الجوع» مثلاً.

أما (القوة) فتعني أننا نمتلك (قابلية موروثه) لأن نصبح ذات يوم (مسالمين) أو نصبح ذات يوم (اعتدائيين). ان (القابلية) ذاتها تشكل ارثاً فطرياً. أما تحقيقها في فعل عدواني أو فعل مسالم فأمر خاضع للمحيط أي للتنشئة الاجتماعية التي نخضع لها.

ومن هنا، فإن تسمية (العدوان) بـ(غريزة) تظل تسمية خاطئة، لأن (العدوان) أو (المسالمة) لانولد مزودين بهما، بل اننا نولد مزودين بـ(قابلية) على العدوان أو المسالمة. هذا هو الخطأ الأساس الذي انطوت عليه نظرية الغرائز حينما أخضع صاحبها كلاً من الأصل البيولوجي والأصل النفسي لنمط واحد من الميراث الفطري، في حين أن أولهما موروث بـ(الفعل)، والآخر موروث بـ(القوة).

أما الخطأ الذي غلف النظرية المضادة للغريزة، فيتمثل في غفلتها عن الفارق بين نمطي الغريزة: فقد خيل إليها ان «العدوان أو المسالمة»

فعالان (مكتسبان) دون أن يكون لهما أساس فطري هو (القابلية) أو (القوة) أو (الكون).

طبيعي لا يعني ذلك أننا نرث جهازاً فطرياً بـ(القوة)، وإن هذا الجهاز يضطرنا إلى أن (نعتدي) أو يضطرنا إلى أن (نسالم) مثلاً، بل يعني أن عملية العدوان أو المسالمة خاضعة لـ(اختيارنا): وإننا لو لم نمتلك أساساً فطرياً لهما لماتسسى لنا (من خلال التنشئة الاجتماعية) أن نصدر عن أحدهما أو كليهما.

في ضوء هذه الحقيقة نخلص إلى أن الأصول النفسية والأصول البيولوجية، تخضعان جميعاً إلى (أرث فطري)، أو (غريزي): إلا أن أولهما يجسد إرثاً (فعالياً)، والآخر يجسد إرثاً بـ(القوة).

بيد أن المشكلة لم تكن - في حقيقة الأمر - قائمة على تميز الفارق بين الأصل البيولوجي والأصل النفسي، إذ إن الفارق بينهما من الواضح بمكان كبير. بل إن المشكلة قائمة على تحديد «الأصل الرئيس» المحرك للسلوك البشري.

إن الأبحاث الأرضية يلقها الخطأ من جديد حينما تحدد أصول الطبيعة البشرية من خلال مجموعة من (الغرائز) الحيوية والنفسية، دون أن تنتبه إلى أن تصنيف الطبيعة البشرية إلى الغرائز المتنوعة، إنما يمثل مرحلة تالية، يتعين أن يسبقها تصنيف أساسي عام، أي: ينبغي أن نحدد اصلاً عاماً للطبيعة البشرية أولاً، ثم نتجه إلى مفردات هذا (الأصل) ونصنفه إلى ماهو بيولوجي أو ماهو نفسي. فما هو هذا (الأصل العام) للسلوك؟ إن (مكدوكل) نفسه حينما يتحدث عن (الغريزة) يحددها وفق فعاليات ثلاث: «الادراك» للشيء و(الانفعال) به، ثم (النزوع) نحو تحقيقه.

ومما لاشك فيه، إن (الادراك) سابق على أية فعالية أخرى. ثم

تتبعها فعالية ثانية هي : (الانفعال) بالشيء... ويجيء بعد ذلك دور (النزوع) نحو تحقيق الشيء. وهذا يعني أن (الغريزة) جاءت مرحلة ثالثة من سلسلة العمليات النفسية. إلا أن ما نحاول لفت الانتباه إليه هو: اننا ينبغي أن نتحدث أولاً عن مرحلتي (الادراك) و(الانفعال)، ونجعل منها أساساً (نفسياً) سابقاً على أية (غرائز) يصنفها هذا الباحث أو ذلك.

وعليه يتعين الحديث عند صياغة أية نظرية عن (الغرائز) المحركة للسلوك البشري، أن نتجه الى (أصل نفسي) عام للسلوك. ثم نتقدم الى مفردات السلوك الغريزي: سواء أكانت هذه المفردات تخص حاجة بيولوجية أو حاجة نفسية. بيد أن الوقوف على (الأصل النفسي) لا يزال يشكل نصف الطريق في صوغ أية نظرية عن (الغريزة). أما النصف الآخر، فيتمثل في الطبيعة (الثنائية) للأصل النفسي المذكور. ان أشد العيوب بروزاً في نظرية (الغرائز) هو: اهمالها أولاً الأصل النفسي للغرائز، واهمالها ثانياً للطبيعة الثنائية في الأصل المذكور. والآن حين نتجه الى التصور الاسلامي، نجده يحدثنا عن (الأصل النفسي) وطبيعته (الثنائية) فيما يشكل هذا الأصل: المحرك الأول لكل نشاط بشري.

يقول الامام علي (ع) :

«إِنَّ اللَّهَ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلاً بِلا شَهْوَةٍ. وَرَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بلا عَقْلِ. وَرَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلَيْهِمَا. فَمَنْ غَلَبَتْ عَقْلُهُ شَهْوَتُهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ. وَمَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتُهُ عَقْلُهُ: فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ»^١.

ويعنيها من هذا النص أن نشير الى (الأصل النفسي) للطبيعة البشرية، والى (ثنائية) هذا الأصل.

ونحن لا يمكننا أن ندرك دلالة مبدأ (البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم) - وهو مبدأ سبق أن قلنا أنه يشكل بديهته مألوفة حيث تقف وراء المبدأ المذكور كل أنماط النشاط الانساني ...

أقول: ان المبدأ المذكور لا يمكننا تصور دلالته إلا في ضوء (أساسية) الأصل النفسي وثنائيته على النحو الذي أشار الامام علي «ع» إليه.

ان البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم: تحكمه عدة عناصر: أ- الادراك، ب- الاحساس بالتوتر، ج- السعي الى ازاحته. ومن البين ان هذه العناصر جميعاً، تظل ذات (طابع نفسي)، بيد أن الأشد أهمية من ذلك كله ان المبدأ المذكور يحمل (طابعاً ثنائياً) لمفهوم الغريزة، يتمثل في وجود طرفين يتجاذبان الكائن الآدمي في بحثه عن اللذة واجتنابه عن الألم: هما «الشهوة والعقل»، أو لنقل: «الذات والموضوع»، هذا التركيب الثنائي يرثه الفرد فطرياً، أي: انه يشكل أساساً (غريزياً) للطبيعة البشرية عامة. هذا الميراث الفطري (من حيث البعد النفسي) يواكبه ميراث فطري آخر (من حيث البعد الادراكي) هو: (الوعي) بمبادئ الشهوة والعقل. تقول الآية الكريمة:

(وَتَنفَسَ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا).

ان إلهام الفجور والتقوى، يعني: الادراك لمبادئ الشهوة والعقل. وإذن: كل من العنصر (الادراكي) (و الوجداني) من الشخصية، قد صيغ وفق تركيب ثنائي قائم على وجود طرفين يتجاذبان الكائن الآدمي في بحثه عن اللذة والاجتناب من الألم. ولكي ندرك سر التركيبية

الثنائية، يحسن بنا أن نعود الى مثال: البحث عن الطعام.
 انّ حدوث حالة (الجوع) تترك (توتراً) في النفس. والتوتر يعني وجود (الألم). وجسب مبدأ (الاجتناب عن الألم) يبدأ الجائع بالبحث عن الطعام بغية ازاحة التقلص العضلي للمعدة: أي «الألم»، ثمّ الظفر باللذّة وهي تحقيق الشبع. ان وجود «التوتر» يقتاد بالضرورة الى الاصطراع مع طرف آخر هو: ازاحة التوتر: أي: مادام ثمة (توتر)، فاننا بحاجة فطرية الى مجاهدته وازاحته بغية تحقيق الاشباع: ومادامنا بالضرورة نبحث عن اللذّة: فان البحث عن الاشباع لامناص من أن يزيح العقبات من أمامه. ولنتجه الآن الى مثال عن الحاجات النفسية. في حالة الاساءة إلينا: فان ثمة (توتراً) سيحدث في أعماقنا. وحسب مبدأ (البحث عن اللذّة) فان ازاحة التوتر وتحقيق الاشباع يتطلب مثلاً واحداً من الاستجابات التالية:

١- أن نصفح عن الاساءة، ٢- أن نردّها، ٣- أن نحسن الى صاحبها. وكلّ هذه الاستجابات الثلاث تنطوي على طرفين من الصراع: فالردّ على الاساءة بمثلها: تجسد محاولة لازاحة الاهانة والظفر بـ«لذّة» الانتقام. والعفو والاحسان، فإنّها يجسدان محاولة لتحقيق التوازن الداخلي: أي البحث عن (لذّة) الهدوء النفسي، وازاحة (الألم) الذي يتركه الردّ على الاساءة. وطرفا (الصراع) هنا هما (جهاز القيم) لدى الشخصية: حيث تختار مبدأ (السلامة) النفسية، أو (الاثابة) في مواجهتها لازاحة (الألم).

وإذن: ثمة تركيبة ثنائية تشكّل الأصل النفسي الرئيس للطبيعة البشرية: يستوي في ذلك أن تظلّ الطبيعة المذكورة متصلة بالحاجات البيولوجية أو النفسية. وفيما ينبغي أن يسبقه البحث أولاً عن (الأصل

النفسي) للطبيعة الانسانية، وأن يتم البحث عن الأصل المذكور من خلال (ثنائية) الطبيعة. ثم تجيء بعد ذلك، مرحلة البحث عن تصنيف الغرائز الى ماهو بيولوجي وماهو نفسي منها. ولقد حاول مُناهضو نظرية (الغرائز) أن يتلافوا بعض مفارقاتها، إلا أنهم لم يمسوا جوهر النظرية بسوء، بل لامسوا سطحها فحسب، وكان نقدهم منصباً على ماهو (بيولوجي) منها وماهو نفسي من الغرائز حيث نفوا مصطلح (الغريزة) عن الأصول النفسية واقترحوا تبعاً لذلك ابدال المصطلح بآخر، دون أن يلتفتوا الى أن الحاجات النفسية بدورها خاضعة الى (الغريزة) أيضاً ولكن من حيث كونها (استعداداً) لامن حيث (فعلاً).

وواضح ان هذا النقد تجاهل بدوره المرحلتين اللتين تسبقان نظرية (الغرائز) فلم يشر الى (الأصل النفسي) العام، ولا الى (ثنائية) الغريزة. وتبعاً لذلك. فان النظريات المتأخرة التي اقترحت تقديم مصطلح (الدافع) أو (الحاجة) أو (الباعث) بدلاً من «الغريزة» لم تغير من الواقع شيئاً بقدر ما حاولت تصنيفها الى مجموعات متميزة... فهناك من الباحثين من يصنفها الى حاجات بيولوجية ونفسية، أو الى حاجات أولية وثنائية،... أو يصنفها الى ثلاث حاجات: بيولوجية، نفسية، اجتماعية،... أو يصنفها الى أربع: بيولوجية - عاطفية، جمالية، فعالية... أو يصنفها الى خمس: الحاجة الضرورية، الحاجة الى الأمن، الحاجة الى التقدير، الحاجة الاجتماعية، الحاجة الى النجاح، أو الاحراز... والجدير بالذكر ان هذا التصنيف الأخير للدوافع (تصنيف ماسلو) ظفر بقبول ملحوظ عند الباحثين المعاصرين. والمهم ان أمثلة هذا التصنيف، اما أن تعالج منفصلة عن أساسها النفسي، وثنائيتها، السابقتين على مرحلة التصنيف، وإما أن تغفلها أساساً.

خارجاً عمّاتقدم، لايعني هذا ان علم النفس الأرضي قد أهمل البحث عن الأساس النفسي وثنائيته، بل على العكس من ذلك قد أفاض في الحديث عنها افاضة ملحوظة حتى طغت على سائر موضوعات علم النفس.

ان مانعزم الاشارة اليه هو: ان نظرية (الغرائز) التقليدية قد أغفلت هذا الجانب. كما ان التصنيف (الدافعي) الحديث عاجلها إمّا منفصلة عن أساسها النفسي وثنائيته، أو عاجلها مشوشة لاتحمل وضوح التصور الاسلامي للظاهرة، أو عاجلها بنحو خاطيء منعزل عن (الفهم العبادي) لها، أو أغفلها أساساً. ان ماينبغي أن نبدأ الحديث عنه هو: الأساس النفسي للطبيعة البشرية متمثلاً في (ثنائية الأصل) المذكور، ثم نتجه بعد ذلك الى تصنيفه وتنظيمه. ونحن بعد أن أوضحنا سرّ (الثنائية) المذكورة، في ذهابنا الى أن (البحث عن اللذة واجتناب الألم) يستتلى بالضرورة وجود (توتر)، ثمّ (ازاحته) أي: وجود طرفي صراع، فحينئذ يظلّ النشاط قائماً على الطرفين المذكورين: والى أن دراسة (الكيفية) التي يتمّ من خلالها عمل (الجهاز) المذكور، هو ماينبغي أن نقف عنده الآن في ضوء التصور الاسلامي للظاهرة.



ان كلاً من (الشهوة والعقل) — في التحديد الذي قدّمه الامام علي (ع) للطبيعة البشرية — يجسدان أصلاً رئيساً لكل أوجه النشاط، أي: (محرّكاً) أساساً للسلوك. ومعنى (محرّك): ان كلاً منها (يبحث عن اللذة ويجتنب الألم)، إلا أن ثمة فارقاً أساسياً بين (الشهوة)، و(العقل)، هو: ان (الشهوة) (تبحث عن الاشباع المطلق) دون أن تخضعه للمبادئ أو الضوابط المقررة. أمّا (العقل) فهو بدوره يبحث عن

الاشباع إلا أنه يقيد بالمبادئ أو الضوابط المقررة. مثال ذلك الحاجة الى الجنس أو الحاجة الى التملك. فالكائن الآدمي يتجاذبه طرفان: (الشهوة) و(العقل): الطرف الأول: ينشد الاشباع بطرق غير مشروعة. أما الطرف الآخر: فينشده من خلال (الزواج). والأمر ذاته فيما يتصل بالحاجة الى التملك، فالطرف الاول يحققه من خلال (السرقة) مثلاً. أما الطرف الآخر: فيحققه من خلال التعاقد المشروع (عملية الشراء والبيع).

إذن كل من طرفي التجاذب (يحركان) الكائن الآدمي، يتسم بطابع (البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم): لأن أحدهما باحث عن (الاشباع) والآخر (كايح) له. والامام علي (ع) ذاته يحدثننا في نص آخر عن طرفي التجاذب المذكورين موازناً بينها على النحو التالي:

(الخطايا، وهي: «الشهوة») خيل شمس حمل عليها أهلها، وخلعت لُجُمها) ويقول عن الطرف الآخر من التجاذب: (العقل): (التقوى: مطايا ذلل حمل عليها أهلها واعطوا أزمته) واضح، من هذا النص ان (اعطاء الزمام) يعني: الاقتدار على مواصلة السير، مشفوعاً باللذة التي تصاحب الراكب وهو يتنكب الطرق المحفوفة بالخطر: كل ما في الأمر ان (اللذة) المذكورة مصحوبة بعملية (التأجيل) بغية الظفر بلذة أشد امتاعاً وهو أمر يتطلب بصيرة نافذة.

ان المريض — على سبيل المثال — حينما يمتنع عن الذهاب الى الطبيب، إنما يبحث عن «لذة» هي: عدم تجشم مشقة الذهاب، (وهذا هو الجانب (الشهوي) من اللذة). أما حينما يقرر الذهاب الى الطبيب

(بالرغم من المشقة التي تصاحب الذهاب) فانه (يؤجل) لذة عاجلة بغية الظفر بـ(لذة) أشد امتاعاً من الأولى وهي: الأول: الصحة التي يكسبها لأمد طويل . . . فهو بعملية (التأجيل) ينطلق بدوره من مبدأ (البحث عن اللذة واجتناب الألم): حيث تطلب الموقف بصيرة نافذة في معالجته: فيماوازن بين ايثار لذة عاجلة (عدم المشقة)، وايثار لذة آجلة (الصحة).

وقد ألقى النبي (ص) انارة تامة على هذه الظاهرة، حينما أوضح ان التدريب على الجانب العقلي من اللذة، يستتبع النفور من الجانب «الشهوي» للذة: حيث قرر(ص) انه يتشعب: (من المداومة على الخير كراهية الشر).^١ ان هذا النص الخطير يفصح عن قاعدة لاتزال غائبة عن علم النفس الأرضي فيما يتصل بالجانب (العقلي) من «اللذة». ألا وهي: امكانية النفور من الجانب الشهوي للذة، في حالة التدريب على تأجيل ما هو ملح وعاجل وهذا يعني ان طرفي التجاذب في الطبيعة البشرية، لا يتحدد في إلحاح الجانب الشهوي، واحتفاظه بالطاقة الأشد قوة حيال الجانب (العقلي): بل ان الجانب العقلي من الممكن أن يأخذ زمام المبادرة، محتفظاً بطاقته الأشد قوة حيال الطرف الآخر: اذا اتيح للكائن الآدمي أن يمارس عمليات التدريب على ذلك.

من هنا يمكننا أن ندرك الفارق بين علم النفس الأرضي، وبين التصور الاسلامي للظاهرة المذكورة.

ان الاتجاهات الأرضية تقع في مفارقة علمية ضخمة، حينما تصور طرفي التجاذب في الطبيعة الانسانية، وكأنها قائمان أولاً: على طرف باحث عن اللذة، وآخر: كابح لها، وثانياً: على أن الطرف الباحث عن

اللذة أشد فاعلية من الطرف الكابح لها حتى في حالات المقاومة الناجحة. ولعل نظرية (فرويد) في أبنية الشخصية، تجسد قمة المفارقة المذكورة في هذا الصدد. ومناقشتنا لهذه النظرية، تنصب على الملاحظتين المذكورتين، مضافاً الى ما يواكب هاتين الملاحظتين من تقسيمه المعروف للأبنية الفرعية الثلاث: الهو، الأنا، الأنا الأعلى.



لقد قسم (فرويد): الشخصية الى أبنية ثلاثة هي: (الاهو) (الأنا) و(الأنا الأعلى). أما (الاهو) فيمثل ما اصطلاح عليه الامام علي (ع) بـ(الشهوة)، ولكن مع ملاحظة الفارق بين المصطلحين، كما سنوضح لاحقاً فـ(الاهو) يجسد مجموعة (الغرائز) التي تبحث عن الاشباع المطلق دون أن تتقيد بالمبادئ أو الضوابط المقررة.

أما (الأنا) فيمثل — في جانب منه فحسب — ما اصطلاح عليه الامام علي (ع) بـ(العقل): ومهمته أن يكبح غرائز (الاهو) في ضوء (مبدأ الواقع)، أي انه ينظم طرائق الاشباع وفق متطلبات (الواقع)، بما تكتنفه من معايير وضوابط. إلا أن المهمة المذكورة جزء من مهمة أخرى تتعامل من خلالها مع عنصر آخر هو (الأنا الأعلى): حيث تحاول أن توفق بين مطالب هذا الأخير أيضاً، وبين مطالب (الاهو) و(الواقع). ان (الأنا الأعلى) يمثل (جهاز القيم) الخاصة عند الشخصية، وسنتحدث مفصلاً عن (الجهاز) المذكور. بيد أننا الآن نعتمد الاشارة فحسب الى فاعلية الأبنية الثلاثة، من حيث صلتها واحداً بالآخر، ومن حيث موقعها من (الأصل الثنائي) الذي حدثنا الامام علي (ع) عنه. ولكي يتضح الأمر بجلاء يحسن بنا أن نقدم مثلاً لعمل الأبنية الثلاثة: «الاهو»، «الأنا» و«الأنا الأعلى».

إذا افترضنا ان شخصاً ما واجهه (مثير جنسي): فان (الهو) يستحثه لتحقيق الاشباع بأي ثمن كان، ولكن بما ان الشخص المذكور يمتلك (جهازاً قيمياً) خاصاً، فان هذا «الجهاز» يمنعه من تحقيق الاشباع المطلق. مضافاً الى ذلك: فان النظام الاجتماعي بما تكتنفه من قواعد وآداب عامة، يمنعه ايضاً من تحقيق الاشباع: حتى لو كان منسجماً مع جهازه القيمي الخاص. واذن: مهمة (الأنا) تتجسد في محاولات التوفيق بين ثلاثة مطالب: (الهو) (الأنا الأعلى) (الواقع).

ولنبداً الآن مع (المطالب) التي ينشدها كل من (الهو) و(الأنا الأعلى) و(الواقع): وتحديد مهمة (الأنا) منها: اما (الهو) بصفته مجسداً للغرائز: فلا كلام لنا فيه الآن ونحن نعتزم أن نحدد علاقته بـ(مبدأ الواقع)، والطريقة التي يسلكها (الأنا) في تعامله مع (مبدأ الواقع) المذكور. ان أهم نقد يمكن أن يوجه لمبدأ (الواقع) هو: ان المبدأ المذكور يظل نمطاً من (الاكراه)، لانه نابع من (داخل الشخصية)، أي، لم يكن تعبيراً عن الطرف الآخر من التجاذب في الطبيعة البشرية. فلقد لحظنا كيف ان الامام علياً(ع) أوضح ان كلاً من (الشهوة)، و(العقل) يمثلان بحثاً عن اللذة واجتناب الألم. ولحظنا كيف ان النبي(ص) أوضح ان (البحث عن اللذة العقلية) تجسد طرفاً يتمتع بطاقة قد تصبح أشد فاعلية من الطاقة التي تحملها (اللذة الشهوية) في حالة التدريب. في حين ان نظرية (فرويد) عندما تفترض ان (الأنا) يضطلع بمهمة الضبط لغرائز (الهو): من خلال (مبدأ الواقع)، فان عملية الضبط المذكورة إنما تمثل (كبحاً) خارجياً: أي كبحاً لا يستند الى (بحث عن لذة): لها أساسها الفطري (وهو اللذة العقلية)، بل يستند الى عامل خارجي مفروض على الشخصية.

ومن هنا، يشبه صاحب النظرية المذكورة، يشبه (الأنا) بالفارس على ظهر الحصان: إلا أن الفارس يبقى مكرباً كما يقول فرويد نفسه على أن يوجه الحصان الوجهة التي ينشدها الحصان نفسه لا الفارس. وكم هو الفارق بين التصور الاسلامي الذي قدم صورته تشبيلية عن الفارس وحصانه حيناً أوضح ان الحصان أو المطية تتسم بكونها ذلولاً حمل عليها الفارس وأعطى زمامها، أي ان الزمام بيد الفارس يوجه به حصانه،... في حين ان (فرويد) قدم تشبيهاً مضاداً هو: ان الحصان يوجه الفارس.

ان خطورة هذه النظرية تكمن: في انطوائه على نكسة علمية وأخلاقية تدع الكائن الآدمي نهياً لغرائز (الهو) توجهه حيث تشاء بالرغم من محاولاته الدائبة على الخلاص منها حتى أن صاحب النظرية نفسه أقرب بأن الكائن الآدمي محكوم عليه بـ(الخسار) في صراعه المريم مع الحياة. ان هذه الوجهة من النظر التشاؤمية، تقف قبالها: وجهة النظر الاسلامية التي ترى الى أن التدريب على كبح غرائز (الهو) يقتاد الى (النفور) منها (كما حدثنا النبي (ص) بذلك)، وليس الى الوقوع في صراع خاسر معها.

ان السر في وجهة النظر التشاؤمية المذكورة، كامن وراء جهل صاحب النظرية بطبيعة التركيب الثنائي للطبيعة البشرية وهو تركيب قائم على ملاحظة ان كلاً من طرفي الصراع أو التجاذب (الشهوة والعقل) أو (الهو ومبادئ الكبح لها) ينتميان الى مبدأ واحد هو ان «الهو» لوحده مصدر للذة، وان مبادئ كبحه مفروضة من (الخارج). ان مبادئ الكبح نفسها تستند الى الأصل الغريزي الباحث عن اللذة، حتى أنها تستطيع أن تحول الشخصية الى كائن (ينفر) كما قال

النبي (ص) من غرائز (الهو) أو (الشهوة).
 اننا نشدد على ضرورة فهم هذا التركيب الثنائي للطبيعة البشرية
 واستناد طرفيه (الشهوة والعقل) الى أصل غريزي واحد هو (البحث عن
 اللذة واجتناب الألم)، والى ان الجانب (العقلي) بمقدوره أن يكسب
 المعركة لصالحه، على العكس تماماً من التصورات الأرضية التي ألحت
 على الجانب (الشهوي) فحسب: وفي مقدمتها نظرية (فرويد).



على أن تجاهل (اللذة العقلية) في نظرية (فرويد)، لا يعني غياب
 فعاليتها في الطبيعة البشرية بقدرما يساهم هذا (التجاهل) في تقليل
 فرص الخلاص من الألم.

ان التدليل على الفعالية المذكورة، يمكننا أن نستخلصه من طبيعة
 النشاط الذي حدثنا الباحث المذكور عنه، ونعني به: محاولة (الأنا)
 التوفيق بين مطالب (الهو) و(مبدأ الواقع). فلماذا تحاول (الأنا) إرضاء
 (الواقع) بالدرجة ذاتها من محاولة إرضاء (الهو). فلو لم تكن ثمة (متعة
 عقلية) يصدر الكائن الآدمي عنها: لما كان ثمة مسوغ لإرضاء (الواقع).

لاشك ان الكائن الآدمي عندما يحاول ترضية (الواقع) فلأنه يصدر
 عن مبدأ (الثواب والعقاب) الاجتماعيين، أي: يخشى معاقبة المجتمع
 ويتطلع الى ثوابه بغية أن يظفر بالتقدير الاجتماعي الذي يشكل واحداً
 من حاجات الشخصية (كما سنرى لاحقاً).

ومن هنا فان الالتزام بمبدأ (الواقع) يحقق غمطين من اللذة أحدهما:
 اجتناب (الألم) الناجم من معاقبة المجتمع، والآخر تحقيق اللذة الناجمة
 من (التقدير الاجتماعي).

وتحقيق أمثلة هذه اللذة لم يكن ليتيسر، لولا طبيعة التركيب الثنائي الذي أشار المشرع الاسلامي إليه، بحيث تجسد المتعة العقلية أحد طرفيه، أي: أنها تستند الى (أصل فطري). موازن للأصل الفطري لغرائز (الهو). خارجاً عما تقدم يعيننا الآن أن نتابع مفارقات الباحث المذكور في تفسيره لفعالية (الأنا الأعلى) بعدما انتهينا من مناقشة (مبدأ الواقع). ومما لامرأ فيه أن كلاً من (مبدأ الواقع) و(الأنا الأعلى) يمثلان عمليات (الكبح) او (المقارنة) لغرائز (الهو) في نظرية (فرويد) كما لاحظنا.

و(الأنا) هي الأداة التي تضطلع بمهمة التوفيق بين عمليات (المقاومة) و(غرائز الهو). أي أنها أداة (تميين) وهذه الأداة الفطرية التي ركبها السماء في الكائن الآدمي تبعاً لقوله تعالى (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)، إنما تستمد مبادئ (التمييز) (عبر التصور الاسلامي) من مجموعة أوامر السماء ونواهيها.

وأما لدى الأرضيين فانها مستمدة من مجموعة القوانين والأعراف والعادات الاجتماعية التي تنسجها كل ثقافة لنفسها.

وتبعاً لذلك، فان (الأنا) نشأت (حسب وجهة نظر فرويد ذاته) من تجارب الواقع الاجتماعي مستمدة منه مبادئ التوفيق بين مطالب (الهو) ومطالب (الواقع) ولقد لحظنا ان (مبدأ الواقع) يشكل الالتزام به أساساً فطرياً قائماً على البحث عن (اللذة العقلية أو الموضوعية)، في حين تخيله الباحث المذكور واقعاً «مفروضاً» على الشخصية، لأنه تعبير عن اللذة الموضوعية.

وحين نتجه الى «الأنا الأعلى» نجد بدوره «مفروضاً» على الشخصية، لأنه يمثل اصلاً غريزياً قائماً على البحث الموضوعي عن اللذة، مما يترتب معه أيضاً انتصار غرائز (الهو).

في نهاية المطاف.

وبالرغم من أن «فرويد» يحاول أن يضع للأنا الأعلى اصلاً فطرياً، إلا أن هذا الأصل نفسه يصوره الباحث المذكور وكأنه قائم على الاكراه، ايضاً، لأنه أصل يوازن الأصل الباحث عن اللذة التي تطبع مطالب (الهو).

ويمكننا أن نتعرف على هذه الحقيقة إذا حاولنا أن نقف على طبيعة التفسير الذي يقدمه (فرويد) عن نشأة العقل الانساني وتطوره. فانسان «ما قبل التاريخ» لم يكن ليصدر إلا عن تركيبية بسيطة قائمة على غرائز (الهو): يشبعها حيث يشاء، حيث لم تكن ثمة مبادئ أو ضوابط مقررة. كان أشبه بالحيوان في افتراسه للآدميين، وفي اشباع حاجاته الأساسية. لقد كان متمثلاً في أب متوحش يستأثر بالاناث و يطرد أبناءه وفي ذات يوم قرر الأبناء المطرودون أن يقتلوا أباهم ويلتهموه، حتى يضعوا حد الاستئثار المذكور.

ولكي لا تتكرر المأساة ثانية بدأت أولى المحاولات في انكار غرائز (الهو) وتحريمها، وفي مقدمتها: الانكار لغشيان المحارم.

من هذا المنعطف بالذات بدأ نشوء (الأنا الأعلى) أو (الجهاز القيمي الخاص بالفرد). فعملية القتل استتلت أول احساس بالذنب، وانكار الغرائز استتلى أولى عمليات (الكبت). ثم توالى عمليات الانكار للغرائز حتى أصبحت بمرور الزمن ميراثاً فطرياً يمد (الأنا الأعلى) بجهاز قيمي خاص يرثه النوع بأكمله. طبيعي: هناك شطر من (الأنا الأعلى) تحدده التنشئة، كما سنعرض لذلك لاحقاً، بيد أنه لا يهمننا الآن أن نتابع هذا التفسير الأسطوري لنشأة (الأنا الأعلى) (ولنا عودة اليه)، بقدر ما يهمننا أن نشير فحسب الى ظاهرة (الاحساس بالذنب) وظاهرة

(انكار الغرائز).

وهنا نطرح ذات السؤال الذي طرحناه عند حديثنا عن (مبدأ الواقع)، فنتساءل لماذا صدر (انسان ما قبل التاريخ) عن (الاحساس بالذنب) ولماذا أنكر غرائزه؟؟. ألم يكن «الاحساس بالذنب» تعبيراً عن (أصل فطري) مضاد لغرائز (الهو) أو بالأحرى: ألم يكن الاحساس بالذنب جزءاً من التركيبة الثنائية للكائن الآدمي فيما تتجاذبه الشهوة والعقل أو الذات والموضوع بحيث يجسد الاحساس بالذنب تعبيراً عن اللذة العقلية أو اللذة الموضوعية التي تنكر العدوان وتجد في المسألة لذة عقلية.

ان (المسألة) لولم تقتزن بلذة عقلية لما كان للاحساس بالذنب أي مسوغ على الاطلاق، بل كان من الممكن أن تمضي جريمة قتل الأب (حسب منطق الاسطورة) بدون أن يرافقها أي ندم.

ثم: لماذا أنكر المجتمع البدائي بعد عملية القتل غرائزه؟؟ ألم يكن هذا الانكار تعبيراً عن لذة عقلية يحكمها مبدأ (الثواب والعقاب الاجتماعيين) مادام الانكار المذكور يشكل ثمن التقدم الحضاري: وإلا كان من الممكن أن لا يتم انكار الغرائز لولم يكن الانكار نفسه مستنداً الى لذة عقلية تتحسسها الذات حتى لو كانت بمنأى عن الثواب الاجتماعي، بل بمجرد قناعتها بالفائدة الاجتماعية للانكار المذكور.

على أننا لو أنكرنا فطرية اللذة العقلية لما أمكننا أن نفسر في النهاية أي نشاط بشري لا يفوح برائحة الذات وغرائزها (الهو)، وهو أمر لا يتردد في امكان حدوثه من خلال التجارب المألوفة. على أي حال، يعيننا مما تقدم أن نشير الى أن نشأة (الأنا الأعلى) حتى في افتراض صحة هذا التفسير الاسطوري له، يظل افصاحاً عن (لذة عقلية) تحمل صاحبها على

الصدور عنها لانها (مفروضة) من خارج (الشخصية)، بل انها نابعة من داخل الشخصية بحيث تتوازن مع (غرائز «الهو») في استناد كليهما الى أصل غريزي واحد هو: (البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم)، وفق التحديد الذي توفره المشرع الاسلامي عليه.

خلاصة القول: ثمة (أصل رئيس) محرك للطبيعة البشرية، يقف وراء نشاط الكائن الآدمي بأكمله متمثلاً في المبدأ المعروف، مبدأ (البحث عن اللذة، واجتناب الألم). هذا المبدأ يجسد في التصور الاسلامي - اصلاً (نفسياً) قائماً على (طبيعة ثنائية) يتجاذب طرفاها الكائن الآدمي في بحثه عن اللذة. وطرفا التجاذب هما (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع): ويتمثل اولهما في البحث عن الاشباع المطلق، والآخر في الاشباع المقيد بالمبادئ والضوابط المقررة. ويوازن هذا الأصل النفسي، (أصل عقلي) قائم على قدرة (التمييزين نمطي الاشباع المذكورين، «الهام الفجور والتفوى»). والأصل النفسي المذكور، مجسد بشنائه طاقة متوازنة لا هيمنة لاحدهما على الآخر إلا من خلال الطريقة التي يختارها الكائن الآدمي في بحثه عن الاشباع.

وتمثل هذه (الطاقة) (اصلاً فطرياً) قائماً على سمة (قوة) او (استعداد) او (كمون)، قابل لأن يتحدد من خلال (البيئة) الى (فعل) خاضع (لاختيار) الشخصية، لأنه (أصل) يرثه الكائن الآدمي بـ(الفعل).

أما الوراثة بـ(الفعل)، فانها تجيء ضمن مرحلة تالية للاصل النفسي المذكور وهو ما نبدأ بدراسته في الفصل اللاحق.

الفصل الثاني

بين الوراثة والبيئة

قلنا، ان ثمة (اصلاً نفسياً) عاماً، يرثه الكائن الآدمي من خلال ظاهرة (الاستعداد) او (القابلية) او (القوة).

وهذا الأصل هو المحرك لكل أوجه النشاط البشري: سواء أكانت متصلة بالجانب البيولوجي من الشخصية أم بالجانب النفسي منه.

ومن الحقائق المألوفة في هذا الميدان، ان (الأصول البيولوجية) كالجوع والعطش والجنس ونحوها تظل (أصلاً) نرثها من خلال (الفعل)، أي: اننا نولد مزودين بها «فعالاً» على نحو لا يمكننا أن لانتناول طعاماً، أو لانمارس عملية تنفس مثلاً،... بيد أن الأمر مختلف تماماً في ميدان (الأصول النفسية)، فنحن لانولد مزودين بنزعة «عدوانية» مثلاً، أو بسمة نفسية كالبخل، أو سوء الأخلاق أو نحوها، بل نكتسب هذه السمات من خلال (التنشئة) الاجتماعية: كلما في الأمر، اننا نرث (قوة) أو (قابلية) على الاتسام بهذه الصفة أو تلك.

والأمر ذاته فيما يتصل بطرائق الاشباع لحاجاتنا البيولوجية، (لا أصل الحاجة نفسها: لأن الحاجة نفسها - كتناول الطعام - لامناس من اشباعها)، كما قلنا. بيد أن طريقة التناول ودرجة البحث عنها وتنظيمها

تشكل (أصولاً نفسية) نكتسبها من خلال (التنشئة) أيضاً. ومع اقرارنا بمثل هذه الحقائق، ... إلا أن الأمر ليس بهذه البساطة التي تجعل (الأصل النفسي) وكأنه غير خاضع لأيّة وراثه حتى ولو كانت ضمن شروط أو ظروف خاصة.

ان التصور الاسلامي لهذه الظاهرة من الوضوح بكان كبير، كما تقدم، لكنه يقرر نمطاً من وراثه طارئه نحاول من خلال هذا الفصل أن نحدد مستوياتها.

أما البحوث الأرضية، فقد تفاوتت وجهات النظر لديها في هذا الصدد، فاتجه بعضها الى القول بوراثه (الأصول النفسية)، واتجه آخر الى انكارها، واتجه ثالث الى التزاوج بينها: مع ملاحظة ان بعض هذه الأصول (وبخاصة: الأصل العقلي) يكاد يتم اليقين بوراثتها إلا لدى نفر قليل، يلي ذلك: الأصل المتصل بـ(مزاج) الشخصية، ... ثم الأصل المتصل بـ(سمات) الشخصية: ثم (الأصول الأخلاقية) في نهاية المطاف. وبعامه، فان الاصطرار بين الوراثة والمحيط في الأصول النفسية يأخذ مستويات متنوعه لدى علماء النفس، ونحاول الآن الوقوف عند تلك المستويات ونبدوها بـ:

١- الأصول العقلية:

تظل (المهارات العقلية) موضع تسليم (الى حدما) من حيث صلتها بالوراثة، وخضوعها للبعد المذكور. ولا نجدنا بحاجة الى التوكؤ على الدراسات والاختبارات والتجارب الأرضية المختلفة في هذا الصدد. بيد أن بعض الاتجاهات الأرضية تنفي هذا الطابع بنحو بالغ المدى. وفي

مقدمتها: الاتجاه (الشرطي) في علم النفس: (مدرسة بافلوف والاتجاه النفسي المعاصر بعامة في الاتحاد السوفيتي). وقد قدم رواد هذا الاتجاه دراسات مختلفة عن المهارات العقلية، وأكدوا انها مهارات (مكتسبة) تخضع لأنظمة (الفعل المنعكس الشرطي). ولكي تتضح معالم هذا الاتجاه، يحسن بنا أن نتبسط في طرح المفاهيم الأساسية لديه، ولنتقدم بمثال في هذا الصدد:

إذا مسّ يدك تيار كهربائي طفيف، فإنك ستستجيب لهذا المنبه: بسحب اليد. وهذه الاستجابة هي (فعل منعكس) فطري. أما اذا صاحب العملية المذكورة دق جرس مثلاً، فإنك ستسحب يدك أيضاً (في حالة تكرار المصاحبة) نظراً لوجود الرابطة بين الجرس والتيار الكهربائي. وهذه الاستجابة هي (فعل منعكس شرطي): أي: انه عملية (نفسية) أشرف من خلالها ما هو حسي (تيار كهربائي) بما هو (نفسى): الجرس. ويسمى هذا الاشراف بـ(النظام الاشاري الأول) بصفة ان (الجرس) وهو خصيصة نفسية أصبح اشارة دالة على خصيصة حسية.

وحيثما تستخدم الاشارة اللفظية، أي: النطق بكلمة (جرس) أو كتابتها، فان الاستجابة المتمثلة في (سحب اليد)، ستم بدورها بالمستوى ذاته: مادامت (الكلمة المنطوقة أو المكتوبة) تشكل (رمزاً) لصوت الجرس. ويسمى هذا الاشراف بـ(النظام الاشاري الثاني) بصفة أنه مشير الى النظام الأول. وفي ضوء هذا المفهوم الأساسي للأفعال المنعكسة الشرطية يمكننا أن نتقدم لمعرفة التفسير الذي يقدمه (الاتجاه الشرطي) في ذهابهم الى أن المهارات العقلية (مكتسبة) لا موروثة. ففيما يتصل بالحس الايقاعي عند الشخصية مثلاً، درب الأطفال الذين فقدوا الحس

المذكور، أو الذين ضؤل الحس الايقاعي لديهم ... دربوا في عدة دورات أمكن بعدها أن يحصلوا على نتائج ايجابية في هذا الصدد فيما انتهى التجريب الى الحقيقة القائلة بأن الحس الايقاعي إنمأ ينشأ من ارتباطات صوتية تمثل استجابات لمنهات صوتية (مركبة) تكون فيها طبقة الصوت هي المنبه الأقوى. وهذا يعني ان الظاهرة ترتكز أولاً وأخيراً على الفعل المنعكس الشرطي، وهو تابع نفسي بيئي صرف.

والحق، ان هذا الاتجاه إذا كان محكوماً بالصواب في تحديده لقيمة (البيئة)، فإنه لا يصاد القيمة الوراثية للظاهرة، فالتجارب التي قامت بها اتجاهات أخرى، قد واكبها الصواب أيضاً في تحديدها للطابع الوراثي وانسحابها على الظاهرة: حيث فشلت كل الدورات التجريبية التي حاولت أن تجعل من عديم (الحس الايقاعي) أو ضئيله، شيئاً آخر منها مثلاً: الدراسات التي انتهت الى تماثل الحس الايقاعي لدى (التوائم المتماثلين) حينما اخضعوهم لبيئات مختلفة كل الاختلاف وكانت النتيجة تماثلهم في هذا الصدد. كما تماثلوا في السمات النفسية أيضاً: حيث كان الطبع الحاد، والركود النفسي والقلق ونحوها من السمات المتماثلة لدى التوائم بارزاً بالرغم من اختلاف المحيط. وإذن: التجارب التي توفر الاتجاه الشرطي عليها، قد جوهت بتجارب مماثلة، لدى عديمي الحس الايقاعي، وانتهت الى نتيجة مضادة سجلت لصالح الوراثة.

ان ثمة حقيقة لاسبيل الى انكارها، وهي، ... ان المنهات الصوتية المركبة (والحديث عن الاتجاه الشرطي)، لها أسهامها في (تعديل) الحس الايقاعي أو تضخيمه مثلاً، دون أن تستطيع مجاوزة ذلك الى (خلقه) أو ايصاله الى الدرجة التي يفرزها البعد الوراثي. وتظل النتيجة محكومة بإمكان (التعديل) فحسب.

والغريب ان الاتجاه الشرطي يحاول تعميم الظاهرة حتى في مجالات الترابط الشرطي أو الايحاء للذين يتبادلان التأثير مع الأصول العضوية، ويعكسان أثرهما الواضح فيها. من ذلك مثلاً: تجربة الماء الساخن في درجته الحرارية (١١٠): حيث (اشروط) برنين الجرس كانت الاستجابة حياله، تتمثل في: (تمدد) الأوعية، وعندما استبدل الماء بدرجة (١٥٠): فيما تستجيب له الأوعية عادة بـ(التقلص) بدلاً من (التمدد): جاءت النتيجة محكومة بنفس الاستجابة للماء البالغ (١١٠). أي: كانت الاستجابة من خلال اشراط الجرس هي: (التمدد) ذاته. ان هذه التجربة، تتصل — كما هو بين — بظاهرة (الايحاء) أو (الترابط الشرطي — حسب لغة هذا الاتجاه).

ان تعاطي المريض — على سبيل المثال — بعض العقاقير المنومة لأيام معدودة، واستبدالها بعقاقير محايدة بعدئذ يشكل نموذجاً بسيطاً لبعض أشكال الطب العقلي لدى هذا الاتجاه. وعندما يتناول المريض هذه الحبوب المحايدة فإنه يتمتع بنوم أشد عمقاً من النوم المعزز بالحبوب المنومة. وما ذلك إلا بسبب من (الترابط الشرطي) بين النوم وتناول الحبوب. ولكن هل هذا يعني ان النوم (وهو أصل عضوي) عديم الصلة بالبعد الوراثي؟؟.

ان عملية النوم لا تتميز عن عملية (التمدد) أو (التقلص) في الأوعية من حيث كونها افعالاً منعكسة فطرية: ومجرد خضوعها للمنعكسات الشرطية لا ينفى عنها سمة (الثبات). أنها — تماماً — مثل سائر الاستجابات العضوية الصرف: فيما يقر الاتجاه الشرطي بوراثتها من نحو: الأفعال الخاصة بالطعام، والجنس والنوم ونحوها مما تشكل استجابة فطرية صرفاً. فالتوتر العضلي للمعدة لا يزاح إلا بالطعام ... بيد أنه من

الممكن ازاحته من خلال (ارتباطات شرطية) غائبة عن وعي الجائع على نحو الغياب الذي غلف المجرب عليه في الماء الساخن. ومن هنا، فإن التجربة المذكورة تسقط أساساً في حالة وعي المجرب عليه باستبدال الماء (بدرجة ١٥٠): حيث سيستجيب حتماً (بتقلص) أو عيته بدلاً من التمدد).

وإذن: ان استثمار تجربة ايجائية أو شرطية على النحو المذكور وتميرها على السلوك البشري بعامة لنفي البعد الفطري يظلّ أمراً قائماً على اللعب بالحقائق.



على أي حال، فإن الاتجاه الأرضي الثاني للوراثة، أو الاتجاه المضاد الثاني للبيئة، يظنان — من حيث تجربة الأرض ذاتها — منعزلين إذا قيسا بالاتجاه الثالث الذي يميل غالبية البحث المعاصر اليه: ونعني به الاتجاه الذاهب الى تآزر البيئة والوراثة.

وحين نتجه الى التصور الاسلامي للظاهرة، نجده يحسم الموقف بوضوح، حينما يؤكد ان الأصول العقلية بعامة. تخضع لنمط ثابت من الوراثة بشكل عام، كما انها تخضع لوراثة طارئة في نطاق خاص، مضافاً الى ذلك أن (البيئة) لها أسهامها في هذا الصدد أيضاً. ولنستمع الى ما يقرره الامام الصادق «ع» عن (المهارة العقلية) في مستوياتها الثلاثة، عبر مقابلة أجزائها أحدهم:

قلت لأبي عبد الله «ع»:

الرجل آتية وأكلمه ببعض كلامي فيعرفه كله.

ومنهم: من آتية فأكلمه بالكلام، فيستوفي كلامي كله، ثم يردده علي كما كلمته.

ومنهم: من آتبه فأكلمه فيقول: أعد عليّ.

فقال «ع»:

وماتدري لم هذا؟

قلت: لا.

قال «ع»: الذي نكلمه ببعض كلامك فيعرفه كله: فذاك من عجنت نطقه بعقله.

وأما الذي نكلمه فيستوفي كلامك ثم يجيبك على كلامك: فذاك الذي ركب عقله في بطن أمه.

وأما الذي نكلمه بالكلام فيقول: أعد عليّ: فذاك الذي ركب فيه بعدما كبر.^١

ان هذا النصّ يفصح عن حقائق كل من (الوراثة) و(البيئة) (من حيث المهارة العقلية) بنحويتحتّم الوقوف عندها ملياً، نظراً لخطورة الحقائق المذكورة. ولحسن الحظ، ان غالبية الاتجاهات الأرضية قد انتهت لهذه الحقائق التي قررها المشرع الاسلامي.

والمهم، ان النصّ المذكور يحدد:

أولاً: وجود بُعد فطري عام للنوع الانساني كله، فيما يتمّ من خلال مايسمّيه الأرضيون بـ(المورثات النقية). ثانياً وجود بُعد (قبل ولادي) فيما يسمّى بـ(بيئة الرحم). ثالثاً: وجود بعد بيئي (بعد ولادي) وهو بيئة الأرض. وحين نقف مع التحديد الأول (الوراثة النقية)، نخلص منه الى حقيقة مؤداها: ان المهارة العقلية في نقائها التام تطبع كل الآدميين على النحو الذي تطبع به سائر الأصول العضوية والحيوية لهم. وبكلمة أخرى: ان النوع الانساني كله يرث — على حدّ سواء — مهارة عقلية لايشوبها خلل أو تخلف أو تفاوت بين درجاتها وهو ماعتبر عنه النصّ

بقوله: «ع» (فذاك من عجنت نطفته بعقله) متمثلاً في ذلك الرجل الذي يفهم الكلام كله بمجرد الاستماع لبعضه.

بيد أنّ الخلل في المهارة العقلية أو التفاوت في درجاتها إنّما يجيء نتيجة لورثة طارئة (إذا صحَّ هذا التعبير) متمثلة — في جملة ماتمثلة به — في بيئة الرحم.

ومن البين ان التغييرات المصاحبة للحمل، تعكس أثرها على الجنين: فالصدمة مثلاً، أو ارتفاع درجة الحرارة، أو سوء التغذية، تترك آثارها الواضحة على دماغ الجنين منعكساً في ضعف أو خلل عقليين. ولذلك، نجد المشرع الاسلامي — كما سنرى لاحقاً — يُعنى ببيئة الرحم، و يقدم توصيات شتى في هذا الميدان بغية تحسين النسل وتنقيته من كل الشوائب.

والمهم ان المشرع الاسلامي أشار الى بيئة الرحم أو ما يمكن تسميته بمكونات الوراثة الطارئة، من أنّها تتدخل في تكييف المهارات العقلية ونقلها من صعيد الوراثة النقية الثابتة الى الوراثة الطارئة المشوبة ببيئة الرحم. وهذا ما عناه قوله «ع»: (فذاك الذي ركب عقله في بطن أمه) متمثلاً في ذلك الرجل الذي يستوفي الكلام لبعضه، ثم يردده كما هو، أي: أنه يتمتع بمهارة عقلية متوسطة بالقياس الى المهارة الفائقة التي يتمتع بها صاحب الوراثة النقية.

على أن ثمة ملاحظة جديرة بالاعتبار، ألا وهي أن التركيبة العقلية للجنين في بطن أمه لا تعني بيئة الرحم فحسب، بل من المظنون جداً، ان الامام الصادق «ع» كان يعني بذلك نمطين من الوراثة الطارئة: أحدهما ماتقدم الحديث عنه وهو (رحم الأم). وأما الآخر فهو: وراثة (النطفة) ذاتها خلال الانعقاد: بصفة ان الوراثة النقية من الممكن أن يطرأ عليها

(التغير) بسبب بيئي صرف، فينسحب بدوره على التكوين العصبي للشخصية، وانسحاب ذلك — من ثم — على (مورثاته — الجينات) ثم انسحاب هذه الأخيرة على النطفة المنعقدة. ومثال ذلك: تناول الكحول مثلاً، فهي تسبب تلفاً في خلايا المخ، ويصبح هذا الخلل جزءاً من النظام العصبي للشخصية، فينسحب على (جيناته) التي تستقر نطفة في رحم الأم.

على أي حال يعيننا مما تقدم ان نشير الى أن الامام الصادق (ع) ألمح الى الوراثة النقية التي تطبع النوع الانساني كله. ثم ألمح — في التحديد الثاني — الى الوراثة الطارئة (ما قبل الانعقاد وخلاله): أي بيئة الرحم وتدخلها عاملاً مهماً في تغيير السمات النقية من الوراثة الثابتة (والاتجاهات الأرضية لا تكاد تختلف عن التصور الاسلامي فيما يتصل بالوراثة الطارئة، أو وراثة (المحيط) بعامة كما سنرى).

أما التحديد الثالث فيتصل بالمهارة العقلية التي تحددها (البيئة): بيئة ما بعد الولادة فصاعداً. وقد عبر الامام (ع) عن ذلك بقوله: (فذاك الذي ركب فيه بعدما كبر) متمثلاً في ذلك الرجل الذي لا يستوعب كلام السائل بحيث يطالب باعادة الكلام. وواضح ان هذا النمط من الذكاء يمثل انحطاطاً ملحوظاً في المهارة العقلية. ولسوف نرى لاحقاً ان الامام علي بن ابي طالب (ع) في تحديده لمراحل النماء العقلي يشير الى أثر (التجارب) في العملية المذكورة، كما سنرى ان أئمة أهل البيت عليهم السلام يشيرون الى أهمية (التعلم) في مرحلة الطفولة، مثلما يقدمون توصيات متنوعة لمراحل ما قبل الولادة. كل أولئك حينما نضعه في الاعتبار امكنا أن ندرك دلالة قول الصادق (ع) عن تركيبية العقل بعد الكبر وموقع ذلك من عنصر (البيئة) وخطورتها في ميدان المهارة العقلية.

مضافاً الى ذلك فان تجارب البحث الأرضي عن (التعلم) المبكر وخطورته في الميدان المذكور يظل أمراً لا حاجة الى التعقيب عليه.

وأخيراً، فان الامام الصادق (ع) (في الوثيقة المتقدمة) حسم الموقف بوضوح في تحديده لكل من عنصري الوراثة والمحيط ومستويات كل منهما في ضوء المحددات العامة والخاصة للظاهرة، وقبال هذا التحديد تنتفي الأهمية لأي بحث أرضي يتردد أو يجنح لاتجاه لا يضع تِلْكُمْ المحددات العامة والخاصة بنظر الاعتبار.

ولحسن الحظ — كما أشرنا — فان غالبية البحث المعاصر قد انتهت لهذه الحقائق التي قررها المشرع الاسلامي.

٢- الأصول النفسية:

ان الوثيقة التي قدمها الامام الصادق (ع) عن المهارات العقلية وصلتها بالوراثة الثابتة والطارئة تظل مبدأ عاماً للأصول النفسية بأكملها أيضاً.

وإذا كان البحث الأرضي في بعض أشكاله أو غالبيتها يصطنع فارقاً بين الأصول العقلية والنفسية من حيث شمول الطابع الوراثي للمهارات العقلية وفق نسب مختلفة وضمور أو انعدام الطابع الوراثي للسمات النفسية،

أقول، إذا كان البحث الأرضي يلفه مثل هذا الاصطناع بين ما هو عقلي وبين ما هو نفسي، فلأن دراساته وتجاربه عن السمات العقلية وفرت لديه القناعة بامكانات خضوعها للوراثة بنسب أكبر حجماً بالقياس الى السمات النفسية. ومع أن هذه الحقيقة لا تخلو من الملاحظة

الصائبة، إلا أنها لا يمكن أن تأخذ صفة التعميم بقدر ما ينبغي أن نخضعها أيضاً للشروط الخاصة التي لحظناها عند حديثنا عن المهارة العقلية. ومن هنا، فإن المشرع الاسلامي يخضع الظاهرة النفسية لمحددات عامة وخاصة: تأخذ كلاً من الوراثة والمحيط بنظر الاعتبار وفقاً لشروط معينة تتحكم في الظاهرة. وقبل أن نقدم النصوص الاسلامية في هذا الصدد، ينبغي أن نشير عابراً لملاحظة سنتحدث عنها مفصلاً في موقع لاحق، ... وهذه الملاحظة تتمثل في اصطناع التفرقة بين نمطين من الأصول النفسية:

أ- السمات الفكرية، أو ما يطلق عليه الباحثون كلمة (الاتجاه).

ب- السمات النفسية الخالصة.

والمشرع الاسلامي يصطنع حيناً مثل هذا الفارق، لكنه يردمه حيناً آخر أيضاً. والسري في ذلك عائد الى أن المشرع يأخذ بنظر الاعتبار (وحدة) السلوك البشري في خضوعه لمفهوم العبادة أو الخلافة على الأرض، فتتلاشى حينئذٍ فارقية الأصل النفسي والأصل الفكري، إلا أنه - في الحين ذاته - يتجه الى الكائن الآدمي بعامه، راسماً له معالم السلوك السوي بغية الافادة منها: بغض النظر عن هوية الكائن المذكور وموقفه الفلسفي من الكون.

في ضوء الملاحظة المذكورة، نعود الى وجهة النظر الاسلامية عن المحددات العامة والخاصة للأصول النفسية بدلا لتيها المتقدمتين، فنجدها متمثلة في نمطي الوراثة الثابتة (النقية) والوراثة الطارئة.

أما الوراثة النقية فتتمثل أولاً في ظاهرة (الاستعداد)، أو (القوة) حيث أشرنا الى أن الطبيعة البشرية ترث مجرد (استعداد) لممارسة هذا الأصل النفسي أو ذاك: حسب محددات البيئة التي تترجم

(الاستعداد)، أو (القوة) الى (فعل) يختاره الفرد بمحض إرادته وليس على نحو (الفرض). طبعي، ثمة فارق بين الوراثة الثابتة أو النقية التي تحدثنا عن خضوع المهارة العقلية لها، وبين خضوع (القوة) أو (الاستعداد) لها، فالأول — أي المهارة العقلية — يجسد عنصراً إيجابياً هو: الذكاء في درجته الفائقة. أما الآخر — أي (الاستعداد) — فهو عنصر محايد يجسده الكائن الآدمي في سلوك لاحق بالشخصية: قد يكون إيجابياً وقد يكون سلبياً حسب نمط (الفعل) الذي يختاره بمحض إرادته. بيد أن الوراثة النقية تأخذ دلالتها المماثلة لما لحظناه في «المهارات العقلية» حينما ننقل الحديث الى صعيد فلسفي متمثل في: صياغة الطبيعة البشرية وفق تركيبة قائمة على معرفة (السماء) وتوحيدها وهو أمر نحدده في موقع لاحق، فيما سنشير اليه — دون تفصيل — بغية الاحتفاظ بالطابع النفسي لدراستنا.

على أي حال، يعيننا أن نحدد الآن: وجهة النظر الإسلامية حيال (الأصل النفسي) وموقعه من الوراثة الثابتة: حيث نجد المشرع مؤكداً نقاء هذا الأصل في النوع الانساني كله: خالاً من أية شائبة، أو فارقية بين النوع: شأنه في ذلك شأن سائر الأصول العضوية والحيوية والعقلية التي يرثها النوع الانساني على حد سواء يستوي في ذلك أن يكون الأصل فكرياً أو نفسياً.

أما الأصل الفكري، فيحدده الامام الصادق (ع) على النحو التالي:

ان نطفة المؤمن لتكون في صلب المشرك فلا يصيبها من الشر شيء. حتى إذا صار في رحم المشركة لم يصيبها من الشر شيء. فإذا وضعت لم يصيبها من الشر شيء: حتى يجري القلم. ١

هذا النص من الوضوح بمكان كبير، فهو يحدد أصلاً فظرياً عاماً للنوع يتسم بنقاء الأفكار من أية شائبة وراثية يستوي في ذلك أن يكون «الأصل» في أصلاب الرجال، أو أرحام الأمهات، أو حتى في مراحل الطفولة: بمعنى أن الشخصية تقبل على محيطها الجديد نقية من كل شائبة حتى تبلغ سن الرشد، وحينئذ يتحدد بملاءم اختيارها نمط السلوك الذي تختطه لها. والأمر ذاته، يقرره الامام الصادق (ع) فيما يتصل بالسماوات أو الأصول النفسية، حيث يحدثنا عن جملة من السماوات، قائلاً عنها: (فان استطعت أن تكون فيك، فلتكن: فانها تكون في «الرجل» ولا تكون في (ولده)، وتكون في «الولد» ولا تكون في «أبيه»

قيل ماهراً؟؟ قال «ع» صدق البأس، وأداء الأمانة، وصلة الرحم الخ...) وبيّن، ان السماوات الأخلاقية التي يحدثنا الامام الصادق (ع) عنها، تظل (اكتسابية) صرفاً لاصلة لها بأية أصول وراثية. فهي قد تكون في (الأب) لكنها لا تنتقل الى (الابن). وقد تكون في الابن، لكنها لا تنتقل عن أبيه، وهكذا. وهذا يعني ان النوع الانساني كله لا يرث أصولاً أخلاقية أو أصولاً نفسية بنحو عام، وإنما يكتسبها النوع من خلال (المحيط).

ولكن، هل يعني ذلك ان القاعدة المذكورة تظل متسمة بالثبات، دون أن تخضع لوراثية طارئة في ظل بعض الشروط أو الظروف؟؟

ان الوراثة الطارئة التي لحظناها عند حديثنا عن (المهارة العقلية)، تتحكم بدورها هنا، أي: في الأصول النفسية أيضاً. يستوي في ذلك ان تتم النقلة الوراثة من خلال أصلاب الرجال أو أرحام الأمهات.

ويمكننا ملاحظة النقلة الوراثية الطارئة (من خلال الأصلاب)، متمثلة في التوصيات التي يقدمها التشريع عن (الزواج الانتقائي). فالامام الصادق (ع) ذاته يؤكد بنفس القوة التي نفى من خلالها وراثه الأصول النفسية، يؤكد بالقوة ذاتها امكان الوراثة الطارئة أيضاً، في ظل بعض الشروط أو الظروف. ان سمة (الغدر) — على سبيل المثال — واحدة من الأصول النفسية التي يحذرنا الامام الصادق (ع) منها، عبر توصيته بالزواج الانتقائي. يقول (ع) مشيراً الى بعض الرهوط: (لاتزوجوا إليهم، فان لهم «عرقاً» يدعو الى عدم الوفاء) وفي نص ثان: (فان لهم أرحاماً تدل على غير الوفاء) وفي نص ثالث: (فان لهم «أصولاً» تدعوهم الى غير الوفاء) وواضح ان كلاً من (العرق) و(الأرحام) و(الأصول) التي وردت في النصوص الثلاثة تشير الى عملية النقلة الوراثية لسمة (الغدر) وانسحابها على (المورثات) التي تستقر نطفه في رحم الأم.

وأما النقلة الوراثية الطارئة (من خلال بيئة الرحم)، فان التشريع طالما يقدم توصياته في هذا الصدد، مشيراً الى أهمية (التغذية النفسية) للجنين). يقول الامام علي بن موسى الرضا (ع) «اطعموا حُباً لكم اللبان: فان يك في بطنها غلام: خرج زكي القلب... شجاعاً، وإن تك جارية: حسن خلقها وخلقها»؛ ففي هذا النص، يشير الامام الرضا (ع) الى سمات الخلق والشجاعة ونحوهما من الأصول النفسية والعقلية، وانسحابها على الجنين: خلال بيئة الرحم، ممّا نخلص منه بوضوح

١ . الوسائل . باب ٣١ حديث ٣ مقدمات النكاح .

٢ . الوسائل . باب ٣١ حديث ٢ مقدمات النكاح .

٣ . الوسائل . باب ٣١ حديث ٥ مقدمات النكاح .

٤ . الوسائل . باب ٣٤ حديث ٢ احكام الاولاد .

الى امكانات الوراثة الطارئة في هذا الصدء.



بيد أن ما تجدر ملاحظته في هذا الصدء، ان البحث الأرضي يصطنع — في الغالب — فارقاً بين نمطين من الأصول النفسية هما: السمات «المزاجية» و«السمات الأخلاقية». فالانطواء أو الانبساط مثلاً يعدان من سمات (المزاج) وهو (بُعد) من الممكن أن يرتكن الى «الوراثة». أما السمة (الأخلاقية) كالوفاء والصدق ونحوهما مثلاً، فانها يكتسبان اكتساباً ولا علاقة لهما بالبتة بأية وراثة طارئة.

ومع ان هذه الملاحظة من الممكن أن تتسم بالصواب إلا اننا لانستطيع — في ضوء التصور الاسلامي — أن نعممها على النوع كله. بل يتعين علينا أن نذهب الى أنها تأخذ طابع (انتغليب) وليس طابع (العموم).

ان النصوص الاسلامية التي تقدم الحديث عنها قد تبدوا لأول وهلة متساوقة مع وجهة النظر الأرضية في اصطناعها الفارق بين الأصول «المزاجية» و«الأخلاقية» فالامام الصادق (ع) حينما أشار الى بعض السمات من نحو: أداء الأمانة، وصدق البأس ونحوهما، إنما عزلها من دائرة (الوراثة)، ونسبها الى «المحيط»: وهي سمات أخلاقية صرف: كما هو واضح. وحينما حدثنا عن نقاء النطفة في أصلاب المشركين وأرحام المشركات إنما عزل هذه السمة (الفكرية) عن (الوراثة) ونسبها الى (المحيط) أيضاً.

ولكن حينما تحدث الامام (ع) عن سمة (الغدر) مثلاً، ألحقها — عندئذٍ — بالوراثة عند بعض الرهوط. وبما أن (الغدر) سمة عدوانية والعدوان بدوره أخذ افرازات (المزاج الانطوائي) مثلاً، فحينئذٍ يكون

خضوعه للوراثة ناجماً من كونه سمة (مزاجية) وليس سمة أخلاقية. وإذن هذه النصوص تتوافق مع الاتجاه الأرضي الذاهب، الى أن (السمات الأخلاقية) خاضعة للاكتساب، و(السمات المزاجية) خاضعة للوراثة.

بيد أن هذا الاصطناع بين أصول (المزاج) و(الأخلاق) يظل — مثلما قلنا — ظاهرة تأخذ طابع (التغليب) لا (العموم).

تدلنا على ذلك: نفس النصوص الاسلامية التي تقدم توصياتها المتصلة بتحسين النسل (كما سنرى لاحقاً) حيث تجيء الاشارة الى حسن الخلق، والحلم، والاستقامة في الدين ونحوها، واضحة في انتسابها الى (سمات أخلاقية) صرف، ومنها: النص الذي قدمه الامام الرضا «ع» عن التغذية المنتقاة في مرحلة (الحمل) حيث أشار الى (حسن الأخلاق) وصلته بـ(اللبان) الذي تتناوله الحامل .

إذن: السمات الأخلاقية بدورها، خاضعة للوراثة الطارئة في نطاق خاص. على أن بعض الباحثين يحاول أن يصل بين الأخلاق (وهي صفة اكتسابية) وبين (المهارة العقلية الفائقة — أي الذكاء) وهي سمة وراثية، محاولاً من خلال إيجاد هذه الصلة بينها تقديم تفسير آخر عن صلة السمات الخلقية بالوراثة والمحيط . فقد أجري اختبار لمجموعة تتميز بالذكاء (وفقاً لروايز الذكاء التي يستخدمها البحث الأرضي): حيث لوحظ تميزهم أيضاً بسمات أخلاقية عالية، كانت تفتقدها (المجموعة الضابطة) التي اسقطتهم روايز الذكاء. ومع ذلك، فان بعض الباحثين يصرّ على أن السمات الأخلاقية التي افتقدتها (المجموعة الضابطة) ناجمة من افتقارهم الى الذكاء في اكتسابه، لأنها وليدة الوراثة.

وعلى أي حال، فان الحكم بصواب هذه الملاحظة لايني امكان

الوراثة الأخلاقية مادام المشرع الاسلامي قد حدد الامكان المذكور بوضوح، ومادام الارتباط الوراثي بين الأصول المزاجية والأخلاقية والفكرية والعقلية لا يمكن اغفاله: على الأقل في حالات معينة منها، على النحو الذي قرره المشرع الاسلامي.



وبعامة، فان التصور الاسلامي لعنصري (الوراثة) و(المحيط)، يتمثل في: ان النوع الانساني يرث (أصلاً نفسياً) عاماً على مستوى الوراثة النقية لا يتمايز من خلاها فرد عن آخر سواء أكان ذلك متصلاً بالمهارات العقلية أو العمليات النفسية بعامة. بيد ان هناك (وراثة طارئة) تدرج ضمن شروط خاصة تتصل بالأفراد أو الرهوط، فيماتشكل (استثناء) للقاعدة العامة. وخارجاً عن ذلك، فان (التنشئة) تتكفل بتحديد النمط الذي تختطه الشخصية في ضوء (الأصل النفسي) الذي ترثه بـ(القوة)، ونعني به قدرتها على (التمييز) و(اختيار) النمط الملائم من السلوك.

أما التصور الأرضي للظاهرة، فقد توزعته شتى الاتجاهات بدءاً من الاتجاه النافي للبيئة، مروراً بالاتجاه النافي للوراثة، وانتهاءً بالاتجاه المزوج بينها، حتى انتهى الى نسبة تقريبية هي ٦٢% تكاد تتمحض للوراثة قبل ٣٨% للمحيط حسب بعض الدراسات المعاصرة.

الفصل الثالث

الأصول النفسية،
ومراحل النمو

*

قلنا، أن الاتجاهات الأرضية المعاصرة قد اتجهت — في غالبيتها — الى التزاوج بين عنصري الوراثة والبيئة. وفي ضوء هذا الاتجاه، نجدها تقدم شتى التوصيات المتصلة بتحسين الوراثة، مثلما تقدم توصياتها في عملية التنشئة الاجتماعية: بغية الافادة من العنصرين جميعاً في تعديل السلوك البشري وتنظيمه.

وقلنا أيضاً، ان المشرع الاسلامي قد أقر نطقاً من الوراثة الطارئة ضمن ظروف وشروط خاصة. وخارجاً عنها، فإن البيئة هي التي تتكفل بعملية التنشئة.

وفي ضوء هذا، يمكننا الآن أن نتابع توصيات المشرع الاسلامي فيما يتصل بكل من التحسين «الوراثي» و«البيئي».

ونقف مع التوصيات المتصلة بالتحسين الوراثي أولاً:

يمكننا أن نحدد خمس مراحل للتحسين الوراثي، يُشدد المشرع الاسلامي عليها في توصياته التي يقدمها في هذا الصدد. وهذه المراحل

الخمسُ هي :

- ١- مرحلة الانتقاء الزوجي.
- ٢- مرحلة انعقاد النطف.
- ٣- مرحلة الحمل.
- ٤- مرحلة النفاس.
- ٥- مرحلة الرضاعة.

وواضح أن هذه المراحل الخمس تشمل كلاً من البيئة «قبل ولادية» والبيئة (بعد ولادية).

فمرحلة «الانتقاء الزوجي»، و«الانعقاد»، و«الحمل» تمثل بيئة ما قبل الولادة. في حين ان مرحلتي النفاس والرضاعة تمثلان بيئة الأرض (مابعد الولادة). بيد أنها جميعاً خاضعة لعنصر الوراثة الطارئة، فيما يمكن - من خلال الالتزام بتوصيات المشرع الاسلامي - اخضاعها لعملية التعديل والتحسين لسلوك الشخصية اللاحق.

١- المرحلة الأولى:

الانتقاء الزوجي:

لحظنا في موقع سابق من هذه الدراسة، أن المشرع "اسلامي قد ألح على الانتقاء الزوجي، فيما حذّر الامام الصادق «ع» من الزواج من بعض الرهوط أو الأقوام الذي عرفوا بالنزعة العدوانية (الغدر)، موضحاً أن لهم (أصولاً) و(أعراقاً) غادرة، تسحب أثرها على الأجنّة.

والأمر ذاته فيما يتصل بسائر السمات النفسية والأخلاقية من نحو الحسد والبخل والجبن مثلاً، حيث نجد الامام الصادق «ع» أيضاً محذراً

من الزواج من بعض الرهوط الذين تطبعهم السمات المذكورة، معقّباً على ذلك، بقوله:

فَتَخَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ ١.

*

والجدير بالذكر، أنّ البحوث الأرضية قطعت مراحل مختلفة من التجريب على الحيوان: الخيول والأنعام والكلاب والجرذان وغيرها، فيما أسفر التجريب عن نتائج إيجابية من الزواج الانتقائي. كما أجريت التجارب على الانسان من خلال عملية (التعقيم)، وتمير الانتقاء الزوجي في ضوء العملية المذكورة.

وقد أسفر التجريب بدوره عن نتائج إيجابية أيضاً، الآ أنه ارتطم أولاً بعدم امكانية خضوع الأشخاص جميعاً للانتقاء المذكور، وارتطم ثانياً بملاحظة خروج الطيب من الخبيث والخبيث من الطيب. والحق، أنّ نتائج أمثلة هذا التجريب، تتسق مع وجهة النظر الاسلامية التي تخضع الوراثة الطارئة لظروف وشروط خاصة أوضحناها في حينه، دون ان تُعمّمها الى قاعدة مُطلقة.

٢- مرحلة انعقاد النطف:

يُلاحظ أنّ المشرّع الاسلامي قد شدّد بالحاح ملحوظ على هذه المرحلة، وقدم توصيات متنوعة تتصل بمختلف الحالات والمواقف والأزمنة، منها على سبيل المثال:

١. الوسائل. باب ٨٣ حديث ٦ مقدمات النكاح.

حالات الظمّث، والاحتلام، والاختضاب، مشيراً الى أنّ الممارسات التي تُزامن الحالات المذكورة، تسحب آثارها السلبية على الجنين في حالة انعقاد النطفة، أي: اذا قدر للنطف أن تنعقد خلال الحالات المذكورة.

وتتمثل هذه الآثار السلبية في أعراض عقلية ونفسية وجسمية مثل: الذهان، والعصاب (كالنزعة العدوانية)، والعمى، والخرس، والبرص، والجذام... الخ.

ففيما يتصل — بالتوصيات المُحدّرة من الممارسة في حالة الظمّث، يُشير أحدُ النصوص الى العرض الجسمي التالي، من خلال هذا التساؤل:

تري هؤلاء المُشوهين في خَلْقِهِمْ؟؟

قلتُ: نعم

قال «ع»:

هؤلاء: الذين يأتون نساءهم في الظمّث

*

وفما يتصل بالممارسة عقيب الاحتلام (وقبل الاغتسال منه)، يُشير أحدُ النصوص الى العرض العقلي الكبير (الذهان): قال «ع»:

يُكره ان يغشى الرجلُ المرأةَ: حتى يغتسل من احتلامه. فان فَعَلَ يخرج الولدُ مجنوناً... الخ.^٢

وامّا في ظاهرة (الاختضاب)، فان التوصية التالية تحذّر من امكان

١. الوسائل. باب ٢٤ حديث ٣ الحيض.

٢. الوسائل. باب ٧٠ حديث ١ مقدمات النكاح.

انسحاب أثر (التختث) على الجنين: تقول: التوصية:

لا تجمَعُ أهْلَكَ وَأَنْتَ مَخْتَضِبٌ. فَان رُزِقْتَ وَوَلَدًا، كَانَ مُخْتَضِبًا.^١

*

هذا، الى أن هناك توصيات شتى تتصل بمواقف وأزمنة مختلفة «وهي في الغالب غائبة عن البحث الأرضي: نظراً لعزلته عن ادراك أسرار التشريع»، تحذرننا النصوص من الممارسة خلالها، مشيرة الى اعراض عقلية ونفسية من الممكن أن تفرزها أزمنة ومواقف خاصة على الجنين.

بيد أن ما تجدر ملاحظته في التوصيات المذكورة، أنها:

أولاً: لا تأخذ هذه التوصيات — في لسان النصوص — طابعها الحتمي، بقدر ما تخضع لمجرد (الاحتمال)، من خلال التزامن...
و يتضح هذا في مثل قوله «ع»:

فإن قضى بينكما وُلد...^٢

أي: اذا تزامن الانعقاد مع الموقف.

ثانياً: حتى مع التزامن، فإن التوصيات المخدرة تشير الى (احتمال) انسحاب السمة السلبية على الجنين، وليس الى (حتمية) الانسحاب و يتضح ذلك في قوله «ع» عن بعض الممايسات:

فإنه (يُتَخَوَّف) على وُلد مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ: الخَبَلُ.^٣

١ . الوسائل . باب ٦١ حديث ٣ مقدمات النكاح .

٢ . الوسائل . باب ٦٣ حديث ١ مقدمات النكاح .

٣ . الوسائل . باب ٦٤ حديث ١ مقدمات النكاح .

وهذا يعني أنّ ثمة (احتمالاً) بانسحاب ظاهرة (الذّهان) على الجنين.

إذن: الأعراض المذكورة تظلّ (جزءاً) من سبب، وليست (كلّ) السبب في العملية المذكورة.

على أنّ المشرّع الاسلامي، نظراً لحرصه بالغ المدى على إبقاء النسل نقيّاً من كل شائبة، نجده يضع أمامنا كلّ فُرص (الوقاية)، مُلحّاً على ضرورة تلافي أيّ (احتمال) ممكن أن يترك أثره السلبي على النسل: مع ملاحظة أنّ التحذيرات المذكورة تفسّر لنا بعض الأسباب الكامنة، وراء ظهور الأعراض المرضية المختلفة، فيما لا يزال الطبّ العقلي والنفسي، عاجزاً عن تشخيص (أسبابها) بخاصة فيما يتصل بالمواقف والأزمنة المحظورة: الغائبة عن البحث الأرضي، بسبب من عزلته عن أسرار التشريع، كما قلنا:

وعلى أية حال، فإن التوصيات المذكورة، تظلّ حائمة على زمنٍ محدّد يمثل (لحظات) انعقاد النطف.

وأما بعد عملية الانعقاد، فإنّ التوصيات، تأخذ مجالها عبر مرحلةٍ أخرى هي:

٣- مرحلة الحمل:

وهذه المرحلة بدورها، تحتلّ موقعاً له خطورته أيضاً من عملية تحسين النسل.

وقد قدّم المشرّع الاسلامي توصيات متنوعة، تخصّ مرحلة (الحمل)، حائمةً — في الغالب — على التغذية المنتقاة للحامل، وانعكاس أثر التغذية على الجنين في سماته النفسية والعقلية والجسمية.

وقد سبقت الإشارة الى ان هذه المرحلة بما تصاحبها من تغيرات قد أشارت البحوث الأرضية الى أهميتها، والى أهمية الأساس الكيميائي لها من حيث صلة (التغذية المنتقاة) بمهارات الطفل العقلية، وغيرها من السمات.

كما سبقت الإشارة الى ان النصوص الاسلامية، شددت على التغذية وصلة ذلك بسمات الجنين عقلياً ونفسياً وجسدياً، ومنها: التغذية باللبن.

يقول الامام الحسن بن علي «ع» نقلاً عن النبي «ص»:

أطعموا حبالكم اللبن، فإنّ الصبي اذا عُذّي في بطن أمه باللبن: اشتدّ عقله. ١

و يقول الامام علي بن موسى الرضا «ع»:

اطعموا حبالكم اللبن: فان يك في بطنها غلام: خرج زكي القلب... شجاعاً. وان تكن جارية: حسن خلقها وحلّفها. ٢

ففي هذين النصين إشارة واضحة الى أهمية التغذية المذكورة، وصلتها بتحسين النسل من حيث السمات العقلية والنفسية: كالذكاء، والشجاعة، وحسن الخلق.

كما ان تحسين النسل من حيث السمات الجسدية، يظلّ موضع عناية بدوره لدى المشرع الاسلامي، حيث يقدم توصياته بتناول الحامل «للسفرجل» مثلاً من أنّه (يصفي اللون). ٣

١ . الوسائل . باب ٣٤ حديث ١ احكام الاولاد.

٢ . الوسائل . باب ٣٤ حديث ٢ احكام الاولاد.

٣ . الوسائل . باب ٢٣ حديث ١ احكام الاولاد.

٤- المرحلة الرابعة:

مرحلة النفاس:

هذه المرحلة تمثل فترة (مابعد الولادة). بيد أنها خاضعة بدورها لامكانيات تحسين النسل.

ومن البيّن ان مرحلة النفاس تمثل أياماً معدودات، تصاحبها — عادةً — تغيراتٌ جسمية ونفسية: يظلّ عنصر (التغذية المنتقاة) على صلةٍ بها، وبانسحابها على سمات الطفل.

وقد أوصى المشرّع الإسلامي بتناول نمط من التغذية في هذه المرحلة، هي: تناول (الرطب): نظراً لانسحابه على السمة (المزاجية) للطفل، متمثلةً في سمة (الحلم).

وفي هذا الصدد، يقول: النبي «ص»:

لا تأكلُ نَفْسَاءُ — يَوْمَ تَلُدُّ — الرطبَ، فيكونُ غلاماً: إلاّ كان حليماً، وان كانت جارية، كانت حليمة. ١

ويقول الامام الصادق «ع»، مشيراً الى أحد أنواع التمور، وهو (البرني)، مؤكداً أهميته في انسحاب السمة المتقدمة (الحلم) على الطفل. يقول «ع»:

خير تموركم البرني، فأطعموا نساءكم في نفاسهن: نخرج أولادكم حلماً. ٢

١ . الوسائل. باب ٣٣ حديث ١ احكام الاولاد.

٢ . الوسائل. باب ٣٣ حديث ٣ احكام الاولاد.

وواضح، ان سمة (الحلم) تعدّ من أبرز ملامح الشخصية السوية، حيث تمثل قدرة فائقة على التحكم في الانفعالات وضبطها. والالتزام بالتوصية المذكورة، يعني: تهيئة الطفل لتحسين بالغ الخطورة في شخصيته لاحقاً.

٥- المرحلة الخامسة:

مرحلة الرضاعة:

هذه المرحلة بدورها، تمثل فترة (مابعد الولادة)، الآ ان أهميتها تظل بالغة الخطورة من حيث التغذية المنتقاة أيضاً. وهذه التغذية تنحصر في نمط واحد هو: الحليب الذي يتناوله الطفل في مرحلة الرضاعة. ونظراً لخطورة التغذية في هذه المرحلة، وانسحابها على سمات الطفل العقلية والنفسية، نجد المشرع الاسلامي يشدّد عليها كلّ التشدّد، حتّى لتفوق سائر توصياته المتقدمة في عملية تحسين النسل. ويمكننا ملاحظة التشدّد في توصيات المشرع الاسلامي، متمثلةً أولاً في تحديد نمط اللبن الذي ينبغي ان يتناوله، وفي تحديد أنماط السمات المختلفة التي تسحب أثرها على الطفل، ثانياً. وفيما يتصل بنمط اللبن الذي ينبغي أن يتناوله الطفل، نجد المشرع الاسلامي، يُشير الى ان الرضاعة) من الأم بعامة، أفضل من سواها. يقول النص:

ليس للصبيّ خيرٌ من لبن أمّه.١

١ . الوسائل . باب ٧٨ حديث ٥ احكام الاولاد .

وهذه التوصية تحتل خطورة تربية يتعين الالتزام بها، وبخاصة اذا أخذنا بنظر الاعتبار إنتفاء المسوغ للألبان الخارجية بمجرد حصول بعض الملابس المحيطة بالأم صحياً، أو بالأسرة إجتماعياً.

وفي حالة وجود المسوغ المشروع، فإنَّ المشرع الاسلامي يقدم تحذيراته الشديدة من اهمال هذا الجانب، موصياً بضرورة التثبّت في عملية انتقاء اللبن، مبيّناً أثر (المرضعة) على سلوك الطفل:

يقول أحد النصوص:

انظروا من يرضع أولادكم: فإنَّ الولد يشبُّ عليه. ١

فهذا النص يعني بوضوح أنَّ شخصية الطفل، ستشَبُّ على نمط الحليب الذي يتناوله، ساجباً أثره على سلوكه اللاحق.

وتجيء سمة (الحماقة) واحدة من السمات التي يحذر التشريع منها عبر عملية الرضاعة، وفي هذا الصدد:

يقول: الامام محمد الباقر «ع»:

لا ترضعوا الحمقاء، فإنَّ اللبن يُعدي. ٢

وتتجاوز التوصيات هذه السمة، الى سائر السمات العقلية والنفسية، ومنها: سمات الشخصية المنحرفة.

أنها تحذّر مثلاً من لبن (البغيّ)، وشاربة الخمر، وآكلة لحم الخنزير. والنصّ التالي، عبر أشارته للبن الأنماط المتقدمة يُلفت نظر وليّ الطفل الى ضرورة الاتّسام بالحدّز من ذلك، إلا أن:

١ . الوسائل . باب ٧٨ حديث ١ احكام الاولاد.

٢ . الوسائل . باب ٧٨ حديث ٤ احكام الاولاد.

تمنعها - كما يقول النص - أي: المرضعة - من شرب الخمر، وما لا يحلّ مثل لحم الخنزير.

وأيضاً يخاطب النص وليّ الطفل.

لا تذهب بولدك الى بيوتهنّ.١

فالنص يوصي بعدم السماح لوليّ الطفل من مغادرته بطفله الى بيوت المرضعات المذكورات، حتى يتحاشى ارضاعه لبناً يتزامن مع شرب الخمر وتناول لحم الخنزير.

*

وعلى أية حال، ... التوصيات المذكورة سواء أكانت متصلة بالرضاعة، أو بالنفاس، تظل امتداداً لمراحل ما قبل الولادة، فيما تشكل جميعاً، توصيات حائمة على مراحل خمس، تساهم في عملية (تحسين) النسل، من خلال عنصر (الوراثة).

أما عملية التنشئة الاجتماعية من خلال عنصر (البيئة)، فإن توصيات المشرع الاسلامي، تأخذ نمطاً آخر من العناية بها، مادامت المهمة العبادية للكائن الآدمي تتحقق من خلال التنشئة أساساً: وهي تنشئة تشطر الى قسمين:

أ- مرحلة ما قبل البلوغ - ب- مرحلة البلوغ فصاعداً.

ويلاحظ: ان المشرع الاسلامي يتعامل مع هاتين المرحلتين من خلال لغة الثواب والعقاب: أي «التكليف» وعدمه في عملية التنشئة: فيما يُسقط المشرع من حسابه مرحلة ما قبل البلوغ من حيث ترتيب آثار

١ . الوسائل . باب ٧٦ حديث ٦ احكام الاولاد.

الثواب والعقاب.

الآن أنه خارجاً عن نطاق التكليف وعدمه، فإنَّ المشرع الإسلامي يُدخل بين المرحلتين بحيث يخضع ما تُسميه لغة البحث الأرضي بفترة (المراهقة) يُخضعها لمرحلة ما قبل التكليف أيضاً من حيث أهمية التربية وانسحاب آثارها على الشخصية لاحقاً، وذلك على نحو ما نلاحظه في البحوث الأرضية في هذا الصدد: فيما تناول التنشئة من خلال مرحلتي الطفولة والمراهقة.

وهذا ما نحاول الوقوف عنده من خلال وجهة النظر الإسلامية.

مراحل نمو الشخصية:

- يقسم علماء الأرض نمو الشخصية الى أربع مراحل:
- ١- مرحلة الطفولة المبكرة: وتبدأ من الولادة الى السابعة.
 - ٢- مرحلة الطفولة المتأخرة: وتبدأ من السابعة الى (١٤).
 - ٣- مرحلة المراهقة: وتبدأ من (١٤) الى (٢١).
 - ٤- المرحلة الراشدة: وتبدأ من (٢١) الى نهاية حياة الشخصية.
- النصوص الاسلامية بدورها، تتجه الى التقسيم المذكور ذاته.

ويعنيها من هذا التقسيم: صلة (النمو) بعملية التنشئة الاجتماعية، أو «التعلم» بعامه.

وطبيعي، اذا استثنينا المرحلة الراشدة: فيما تستقل الشخصية تماماً، وتأخذ محدداتها العامة، حينئذ تظل المراحل السابقة عليها (المبكرة، المتأخرة، المراهقة) عرضة لتغيرات نمائية مختلفة: تتسم كل مرحلة بخصائص معينة، تتطلب نمطاً خاصاً من (التعلم) أو (التنشئة)، يتوافق وسمات المرحلة.

وحتى المرحلة الراشدة (المرحلة الأخيرة) تظل - في الواقع - مرشحة لأي (تعلم)، بل إن «التعلم» بمعناه النهائي يتحدد في هذه المرحلة بنحوه الواعي، بما يواكبه من تحمل المسؤولية كاملة. بيد ان الهدف من (التعلم) أو (التنشئة) - عبر التقسيم المذكور - يظل مرتبطاً بعمليات (النمو) التي لا تكف الآ عند المرحلة الثالثة.

من هنا، فإن المراحل الثلاث المتقدمة (الطفولة الأولى، الثانية، المراهقة) تبقى موضع عناية الباحثين: مادامت مرتبطة بـ(النمو) وصلته بعمليات (التدريب)، وانعكاسها على مستقبل الشخصية (أي: مرحلتها الراشدة).

وبالرغم من أن التصور الاسلامي يتوافق مع بعض الخطوط الأرضية في تصوراتها للمراحل المذكورة وجزئيات كل منها، إلا أنه — أي: التصور الاسلامي — يمتلك وجهة نظر خاصة تميزه تماماً عن كل تصورات الأرض، فيما تترتب على ذلك خطورة تربوية لازالت غائبة عن أذهان الأرضيين: بخاصة في دور الطفولة: حيث تبدو بعض الحقائق التي انتهى البحث الأرضي اليها وكأنها (ثابتة) في هذا الصدد. بينما يتقدم المشرع الاسلامي بما يضاعدها تماماً...

تبعاً لذلك، ينبغي ألا نقلل من أهمية الفارق بين التصورين: الاسلامي والأرضي، مادام ذلك منسجماً على مستقبل الشخصية، وفقاً لما تخضع اليه من التدريب الذي يحدده هذا الاتجاه أو ذاك.

على أية حال: ان الفارقة بين كل من الاتجاهين: الاسلامي والأرضي، ستوضح تماماً عندما نبدأ بدراسة المراحل الثلاث من نمو الشخصية، ونبدؤها بـ:

١- المرحلة الأولى:

الطفولة المبكرة:

تمثل المرحلة الأولى من الطفولة، أو ما يُسمّى بالمرحلة المبكرة، تمثّل: السنوات الستّ أو السبع الأولى من عمر الطفل.

والتربويون الأرضيون يخلعون على هذه المرحلة طابع الخطورة، حتى أنّهم ليغالون في ذلك الى الدرجة التي يعدّون هذه المرحلة، حاسمةً في حياة الشخصية: بحيث يتطّبع سلوكها اللاحق بمقدار ما تطبعت به طفولتها المبكرة.

والحق: ان التربية الأرضية تقع في خطأ علمي كبير حينما تخلع على الطفولة الأولى هذا النمط من الخطورة: وبخاصة تلك الاتجاهات التي تحدّد الأشهر الأولى، أو السنتين، أو الثلاث، فيصلاً في سلوك الشخصية اللاحق.

ومع اننا سنناقش هذه الاتجاهات الأرضية الخاطئة في تضاعيف دراستنا في موقع لاحق، ... إلا أنّنا نضطرّ هنا الى الإشارة الى الوهم الذي يقع فيه علماء النفس والتربية والاجتماع — عبر تأكيدهم على خطورة الطفولة المبكرة — حينما يغيب عن أذهانهم انتفاء أهمية (التعديل) في السلوك، وانتفاء أهمية (الوعي) أو ما يسمّيه الأرضيون بـ(الأنا) وقدرته على التحكم في السلوك وضبطه، بل يمكننا ان نذهب الى أنّ كلّ محاولات التربويين وعلماء النفس العياديين ستتلاشى سدىً، اذا أخذنا بنظر الاعتبار أن السلوك سيأخذ محدداته النهائية في

السنوات الأولى من الطفولة.

ولحسن الحظ أنّ كثيراً من الاتجاهات التربوية والنفسية الحديثة بدأت تشكك في قيمة الطفولة المبكرة، وبدأت تشدد على أهمية (الوعي) والتجارب الراشدة، ولكن دون أن تنفي كل خطورة الطفولة، بقدر ماتخلّت عن المبالغة في تأكيدها.

أما الاتجاه الإسلامي فقد حسم الموقف بوضوح، حينما اكتسب الطفولة المبكرة قدراً من الأهمية، وحينما شدّد على الطفولة المتأخرة — كما سنرى — بدلاً من الطفولة الأولى: وحينما حدّد طابع هذه الطفولة بمرحلة أسماها بـ(مرحلة اللعب).

ومرحلة (اللعب) تعني نفي الخطورة التي يغلبها الأرضيون على الطفولة المبكرة.

ومن البيّن الذي لا يناقش فيه اثنان، أنّ التأكيد على (لعبية) هذه المرحلة يعني بوضوح: عدم القدرة على اكتساب الطفل تجاربه العقلية، أي طابع من التماسك والثبات، لبداية أنّ نماءه العقلي لا يتناسب مع أية تجربة تربوية جادة تتطلب قدراً من النضج الذي لا تتحملة مرحلة نمائه. وكما قلنا — فإن المشرع الإسلامي أخذ هذه الملاحظة الصائبة بنظر الاعتبار حينما حدّد طابع (اللعب) لاسواه، طابعاً مميّزاً لهذه المرحلة. ولنقرأ النصوص الإسلامية في هذا الصدد:

- ١- دع ابنك يلعب سبع سنين، ويؤدّب سبع سنين، وألزمه نفسك سبع سنين:
فان أفلح والآ فلاح فيه ١.
- ٢- دع ابنك يلعب سبع سنين، وألزمه نفسك سبع سنين... ٢.

١ . الوسائل . باب ٨٣ حديث ٤ احكام الاولاد .

٢ . الوسائل . باب ٨٢ حديث ١ احكام الاولاد .

٣- الغلام يلعب سبع سنين، ويتعلم الكتاب سبع سنين، ويتعلم الحلال والحرام سبع سنين.١

أن هذا النصوص الثلاثة تشير بوضوح الى أن السنوات السبع الأولى من الطفولة، يسمها طابع (اللعب). والى أن السبع الثانية يسمها طابع التربية أو التنشئة القائمين على مجرد (التدريب)، والى ان السبع الثانية (سنوات المراهقة) يسمها طابع (الالزام).

وسنتحدث مفصلاً عن مرحلتي الطفولة المتأخرة، والمراهقة في ضوء النصوص المذكورة وسواها، إلا أن ما يعيننا الآن هو: لفت الانتباه الى ظاهرة (اللعب) التي تسم مرحلة الطفولة المبكرة، وتأكيد النصوص الاسلامية أجمع على هذه الظاهرة، مما تفصح بوضوح عن خطأ أية نظرية تخلع على الطفولة المبكرة خطورة تربوية ذات بال.

التأكيد على (اللعب) في هذه المرحلة، لا يعني انتفاء أية أهمية على عمليات التنشئة والتدريب، بقدر ما يعني نفي الخطورة عنها ونفي وجهة النظر الذاهبة الى أن سلوك الشخصية اللاحق يتحدد وفق التنشئة التي يتطبع الطفل عليها في سنواته الأولى.

ويمكننا التذليل على «لعبيّة» المرحلة الأولى، وعدم تقبلها للتدري الجاد، بما قرره النبي «ص» في قوله:

الولد سيّد سبع سنين. وعبد سبع سنين.... ٢

١ . الوسائل . باب ٨٣ حديث ١، احكام الاولاد.

٢ . الوسائل . باب ٨٣ حديث ٧، احكام الاولاد.

وخارجاً عن ذلك، فإنَّ المشرِّعَ الإسلامي لا يدع هذه المرحلة خاليةً من أي تدريب حتى ولو كان جزئياً مثلاً، أو كان في نطاق يتساقط مع مراحل النمو العقلي والجسمي عند الطفل.

ومن هنا، يواجهنا نصُّ إسلامي خطير يتحدث عن المراحل المتنوعة لفترة الطفولة المبكرة، وما يناسبها من عمليات التدريب في نطاق محدد، دون أن تُثقل بالشحنات التي يحملها التدريب.

فقد أطلق النبي «ص» سمة (السيد) على طفل المرحلة الأولى. وأطلق سمة (العبد) على طفل المرحلة الثانية. وهدفه «ص» من كلمة (سيد) واضحة كل الوضوح: «فالسيد» لا يتلقَى الأوامر من أحد، بل هو سيّد نفسه. ومعنى هذا أن الطفل لا تسمح مرحلته النمائية في سنواته الأولى بتقبُّل الأوامر، أي: بتقبُّل التوجيه والتدريب والارشاد والالتزام، بل يتجه الى ممارسة نشاطه بحرية لا يحدها قيد ملحوظ، ... انها حديّة (اللعب).

وهذا بعكس الطفل في مرحلته الثانية (من ٧ الى ١٤) حيث أطلق النبي «ص» لفظة «العبد» على طفل هذه المرحلة: حيث ان (العبد) يتلقَى الأوامر، ويُطالب بتنفيذها، بمعنى أنه مهياً لعملية التدريب. في سنوات الابتدائية (أي: الطفولة المتأخرة).

وهذا يعني أنّ المشرِّعَ الإسلامي أخذ بنظر الاعتبار أهمية التدريب أيضاً في الطفولة المبكرة، مضافاً الى طابعها العام (اللعب)، ولكن دون تحميله طابع التصور الأرضي في عملية التنشئة.

إنَّ النصَّ الإسلامي الذي نعزم تقديمه الآن، لا يحدثنا فحسب، عن أهمية التدريب في الطفولة المبكرة بنحوها الجزئي،

بل يحدثنا أيضاً — وهذا موضع الخطورة التربوية في النص — عن مراحل انماء العقلي عند الطفل، فيالايزال علم نفس الطفل حتى سنواتنا المعاصرة، يخبط في تحديدها، وينزع الى مذاهب شتى في فرزها بدقة: من حيث تحديدها الكمي والنوعي.

ولنقرأ النص الاسلامي في هذا الصدد، مُلفتين انيه أنظار المعنيين بشؤون التربية، نظراً لانطوائه على خطورة تربوية بالغة المدى.

النص التربوي الذي نعتزم تقديمه الآن، هو: للامام الصادق «ع»، حيث حدّد لنا من خلاله ستّ مراحل ضمن السنوات الأولى من حياة الطفل، فياتحدّد من خلالها منحنيات النمو العقلي عند الطفل، على النحو التالي:

يقول «ع»:

اذا بلغ الغلام «ثلاث سنين» يُقال له سبع مرات: لا إله إلا الله». وبترك، حتى يتم له «ثلاث سنين وسبعة اشهر وعشرون يوماً» فيقال له قل: «محمد رسول الله» «ص»، سبع مرات. وبترك حتى يتم له «أربع سنين» ثم يُقال له سبع مرات «اللهم صلّ على محمد وآل محمد».

ثم يُترك حتى يتم له «خمس سنين» ثم يُقال له: «أيها يمينك وأيها شمالك»، فاذا عرف ذلك حوّل وجهه الى القبلة، ويقال له: أسجد. ثم يترك حتى يتم له «ست سنين». فاذا تم له ست سنين: صلّى، وعلمّ الركوع والسجود، حتى يتم له سبع سنين.

فاذا تم له سبع سنين، قيل له: اغسل وجهك وكفيك. فاذا غسلها، قيل له: صلّ. حتى يتم له تسع. فاذا تمّت: علمّ الوضوء وضرب عليه، وعلمّ الصلاة، وضرب عليها ١.

أنَّ هذا النصّ — كما قلنا — يمثّل وثيقة تربوية خطيرة، مستوعبة لكل مراحل النماء العقلي عبر الطفولة المبكرة. كما أنّه يعبر ذلك الى الطفولة المتأخرة، واقعاً عند التاسعة منها.

وهتمنا الآن من النصّ تحديده لمراحل الطفولة المبكرة ومنحنيات (النمو) فيها.

وواضح، ان فرز هذه المراحل ينطوي على نتائج في غاية الخطورة من حيث عملية (التعلّم) والتدريب عليه، بنحو يتساقق مع النمو الادراكي والجسدي للطفل.

و اول ما ينبغي ملاحظته في هذا الصدد، هو: معرفتنا بـ(العبارات) التي استخدمها النصّ. ثمّ معرفتنا بـ(الأفعال) التي طالب النصّ قيام الطفل بها. و يلاحظ: أنّ النصّ قد استخدم اللغة والفعل العباديين، أي: المرتبطين بمفهوم العبادة التي تشكّل هدف السماء، متمثلةً في بعض ممارساتها، الأوهي: عملية الصلاة ومقدماتها.



لقد تركت الوثيقة، المرحلة السابقة على السنة الثالثة، خالية من التدريب. وجعلت: السنة الثالثة هي بداية «التعلم». وهذا يعني ان السنوات الثلاث الأولى من حياة الطفل غير قابلة على (التعلّم) الذي يتطلب قدرأً من المهارة العقلية، ولكن مع نهاية السنة الثالثة تبدأ المرحلة الثمائية التي ترشّح الطفل لعملية التعلّم.

وواضح، أنّ الأبحاث الأرضية تُشير الى عملية انتقال الطفل من مرحلة ما يُسمّى «بالادراك الحسي» الى مرحلة «الادراك الرمزي» أو التخيلي، ... إلّا أنّ تجارها في هذا الميدان تظنّ متفاوتة من واحد لآخر: من حيث تقدير حجم مرحلة الانتقال.

بيد أنّ المشرع الاسلامي، حسم الموقف حينما جعل بداية القابلية على التعلّم الرمزي هو: السنة الثالثة من خلال العبارة التي طالبنا بتدريب الطفل عليها، وهي عبارة «لا إله إلا الله».

وحين نتأمل هذه العبارة، نجدها تستدعي نمطاً من (التفكير الرمزي) أو التخميني أو التصويري، ... بمعنى أنّ الطفل يبدأ مع هذه السن بتجاوز مرحلة الادراك الحسي الى مرحلة الادراك الرمزي، ... وعبارة «لا إله إلا الله» تعني: ان الطفل يبدأ بتجاوز ما يُحيط به من ظواهر حسية: تقع تحت سمعه وبصره ولمسه، الى «ادراك» بعض (العلاقات) بين الظواهر المُحسنة من حيث (المكان)، وادراك بعض (الآنات) الزمانية مثل: «الحاضر» وعلاقته بـ(ماضي) الطفل، أو بـ(مستقبل) خبراته التي يتوقع حدوث نظائرها.

ان ادراك مثل هذه العلاقات تجسدها بوضوح عبارة «لا إله إلا الله» لبداية أنّها -- أي العبارة المذكورة -- تربط بين (موجودات) أو (عينات حسية) خبرها الطفل وبين (وجود) لم يخبره بعد، إلا أنه وجود غير مُحسّن.



ومع تقدّم الأشهر والأسابيع والأيام، يبدو ان الطفل يصل الى مرحلة نمائية جديدة، أي: بعد مرور مائتين وثلاثين يوماً «(٢٣٠)»، بحيث يتطور ادراكه الرمزي للظواهر بنحو يسمح له بادراك العلاقة بين (الله) وبين (رسول الله) «(ص)».

وهذا ما تفصح عنه العبارة التي طالبنا النص بتدريب الطفل عليها، من خلال قوله «(ع)»:

و يُترك حتى يتم له ثلاث سنين وسبعة أشهر وعشرون يوماً، فيقال له، قل: «محمد رسول الله».

ومن البين، ان الادراك الرمزي عند الطفل، بعد أن تكون له خبرةً بـ(الله)، فإنَّ العلاقة بين عبارة (الله) وعبارة (رسول الله): هذه العلاقة بينهما تبدو من الوضوح بمكان كبير من حيث تطوير الادراك الرمزي. بمعنى: أنَّ الطفل بدأ باحداث (علاقة) بين ظاهرتين تستندان الى (الرمز) أو (التصوّر) أو (التخيّل). في حين كان ادراك الطفل في المرحلة السابقة، قائماً على العلاقة بين ظاهرتين: احدهما (حسية) وهي خبراته في السنين الثلاث، والأخرى (تجريدية) وهي لفت ذهنه الى عبارة (الله). وبكلمة أخرى: إنَّ طرفي الادراك في المرحلة الأولى هما: (حسي + تجريدي)، في حين ان طرفيه في المرحلة الثانية هما (تجريدي + تجريدي). فعبارة (الله) هي: الطرف الأول (تجريدي): وعبارة (محمد) تجريدية أيضاً من حيث كون محمد «ص» يضطلع بمهمة (الرسالة) لامن حيث كونه (شخصاً)، والآ فان ادراكه كـ(شخص) يظلّ (حسيّاً) كما هو واضح، في حين أنَّ ادراكه كـ(رسول) يحمل دلالة تجريدية: من حيث عدم اختمار معنى (الرسالة) في ذهن الطفل.

ثمَّ تجيء المرحلة الثمانية الثالثة من حياة الطفل، بعد مرور مائة وثلاثين يوماً، أي: عند بلوغه الرابعة من العمر، حيث يُطالبنا النص بتدريب الطفل على عبارة «اللهم صلِّ على محمد وآل محمد».

وواضح أيضاً، ان هذه المرحلة الجديدة من النمو، تفصح عن تطوّر ملحوظ في الادراك الرمزي للطفل.

و يتضح هذا، حين نلاحظ أنَّ الصلة بين التطور الجديد للادراك،

وبين عبارة «اللهم صلّ على محمد وآل محمد» تتمثل في حذف أطراف العلاقة بين عبارة (الله) وعبارة (محمد)، ... حيث يترك للطفل ان يمارس ادراكاً مستقلاً هو: الصلاة على محمد وآله، بغض النظر عن كونه رسولاً لله تعالى. أي: ان الطفل من المرحلة الجديدة من الادراك، أنّما يستجيب لمفهوم له استقلاله، وليس لمفهوم يتطلب ادراك علاقة بين ظاهرتين.

لقد كانت المرحلة الأولى من النمو: تنطوي على إحداث علاقة بين عالم (حسي) عند الطفل، وعالم (تجريدي). عالم الطفل الخاص، والعالم الجديد.

وفي المرحلة الثانية من النمو: كان احداث العلاقة بين (العالم الجديد نفسه: الله) فيما كوّن الطفل عنه خبرةً نسبية، وبين (عالم جديد آخر) هو: كون النبي «رسولاً» لله.

أما المرحلة الثالثة من النمو، فتنطوي على تطوير ادراكي جديد قائم على حذف العلاقة القديمة أساساً، وادراك شخصية محمد «ص» بنحو (مستقل) دون استحضار الأطراف السابقة (الله والرسول).

*

ثمّ تجيء مرحلة جديدة من النمو: تبدأ مع بلوغ الطفل: السنة الخامسة. وهذه المرحلة نُلقت انتباهنا الى (المارقيّة) بين الأطفال في عملية النمو. وواضح، ان الأبحاث الأرضية قد انتهت الى وجود الفوارق بين الأطفال من حيث النمو العقلي لديهم، ودرجة تقبلهم لعملية «التعلّم» في هذا الصدد.

وتتراوح السن الخاضعة للتفاوت بين الأطفال، تتراوح بين الخامسة والسادسة، مع ملاحظة ان السنة السادسة هي المرحلة الحاسمة في النمو

عند غالبية الأطفال: حيث يبدأ معها: الدخول الى الدراسة الابتدائية. إلا أنّ بعض الأطفال — وهذا ملاحظه جمع من علماء النفس والتربية — ترشحهم السن الخامسة الى الدخول في الدراسة الابتدائية. ونحن حين نتجه الى الوثيقة الاسلامية في هذا الصدد، نجدها قد ألفت إنارة كاملة على هذا الجانب، حينما لفتت أنظارنا أولاً الى ان ثمة فارقية في النمو عند هذه السن بالذات (أي: الخامسة)، حيث وضعت لنا معياراً للاختبار في معرفة ذلك. ويتمثل هذا (الاختبار) في توجيه السؤال التالي للأطفال:

[أيها يمينك من شمالك؟؟].

فاذا أدرك الطفل الفارق بينهما، فحينئذ نستخلص أنّ الطفل قد قطع مرحلة ثمانية في هذه السن ترشحه للدخول الى عتبة مايسميه الأرييون مرحلة الابتدائية أو الطفولة المتأخرة.

إلا أنّ ماينبغي الوقوف عنده هنا، هو أنّ النصّ طالبنا في حالة تمييز الطفل يمينه عن شماله: طالبنا بأن ندر به على عملية (السجود) فحسب، دون أن يتجاوز ذلك الى المطالبة بعملية (الصلاة)، وأنما طالب بعملية الصلاة في السنة السادسة.

هل هذا يعني: ان الفارقة في النمو عند الأطفال الذي يتمّ نضجهم عند الخامسة، أنّها هو (نمو) نسبي لايسمح لهم بالانتقال في صف واحد مع الأطفال البالغين ستاً من العمر؟؟ أم لا؟ أغلب الظنّ أنّ الأمر كذلك. فالخمس سنوات لا تسمح للطفل بأن يصبح مع أطفال السادسة والسابعة في صعيد متماثل من عملية التعلم. كل ما في الأمر أنّه يتميّز عن الأطفال الاعتياديين وفق نسبة معينة من التفوق لا تصل الى ذات النضج عند المتقدمين عليه.

وידلنا على ذلك: النصّ التربويّ للصادق «ع» فيما طالب بتدريب الطفل على (السجود) عند الخامسة، ولم يطالب الطفل المتميز المذكور بالصلاة كاملة: علماً بأن النصّ طالب أطفال السادسة والسابعة بممارسة الصلاة كاملة.

وهذا يعني أنّ أطفال السادسة أو السابعة الاعتياديين، أشدّ قابلية على التعلّم من الطفل المتميز البالغ خمس سنين.
هنا يثار سؤال آخر:

هل ان التفاوت في النمو منحصر عند الخامسة فحسب، أم يتجاوزه الى السادسة والسابعة أيضاً؟

يبدو ان الأمر غير منحصر عند الخامسة، بل يمكن القول ان السادسة تمثل مرحلة معيّنة منه، وأنّ السابعة تمثل مرحلة نهائية من ذلك. ولعلّ التفاوت الذي سنلاحظه عند مرحلة البلوغ فيما تتأرجح بين (١٣، ١٤، ١٥) يبقى على صلة بهذه الظاهرة. المهمّ يمكننا التذليل على ذلك من خلال النصوص الاسلامية، ومنها: النصّ التالي فيما يحدّد الطفولة الأولى بالست بدلاً من السبع، ومنها: النصّ التالي مثلاً: قال «ع»:

أمهل صبيك حتى يأتي عليه ست سنين. ثمّ أذبه في الكتاب ست سنين.... ١

هذا النصّ من الممكن أن يُلقَى الضوء على مشكلة تحديد العمر الزمني المرشّح لعملية «التعلّم» أو الدخول الى مرحلة الطفولة الثانية: سنوات الابتدائية: اذا أخذنا بنظر الاعتبار أن مطالبة الوثيقة التي قدمها الامام الصادق «ع» بوضع (اختبار) للطفل عند بلوغه الخامسة، أنّها

تتساوق مع هذا النص الذي ينظر الى سرعة النمو الذي يصاحب بعض الأطفال: بحيث يمكن الانتهاء الى القول بأن النصوص المحددة للطفولة الأولى بأنها (ست)، ناظرة الى بعض مستويات الفارقية بين الأطفال، أو الى فارق وسط بين الخامسة والسابعة. وان النصوص المحددة لها بأنها (سبع)، ناظرة الى مطلق الأطفال. أي: ان (السبع) تشكل القاعدة). واما (الست) فتشكل استثناءً لها، فضلاً عن (الخمس) التي تؤثر الى أقصى درجات السرعة في النمو.

انّ المشرع الاسلامي قد ألمح الى الفارقية بين الأطفال في مجالات أخرى من حقول التشريع، ومنها مثلاً: ماورد من اقامة الصلاة على الميت البالغ ست سنين فصاعداً. ثم ماورد قبال ذلك من اقامة الصلاة أيضاً — في بعض النصوص — على البالغ خمساً من العمر.

بيد أنه يُلاحظ ان الصلاة على الميت البالغ خمساً قد وضع ظاهرة (التميين) أيضاً، معياراً للصلاة عليه.
يقول «ع»، وقد سُئل عن:

الصبي: أيصلى عليه اذا مات وهو ابن خمس سنين؟؟ فقال «ع»: اذا (عقل) الصلاة صلّي عليه. ١

وهذا يعني ان الخامسة محكومة بنفس المعيار الذي تنطوي عليه: السنة السادسة.

الآننا مع ذلك كله، يمكننا أن نذهب من خلال الوثيقة التربوية للامام الصادق «ع»، الى أنّ الفارقية بين الأطفال البالغين خمساً — في

حالة تميّزهم بسرعة النمو العقلي — وبين البالغين سنّاً، لا يصل الى درجة التطابق بقدر ما يجسّد درجة منها، بحيث تسمح هذه الدرجة بمطالبة الطفل بعملية (السجود) فقط، دون مطالبة بالصلاة الكاملة.

وحتى النصّ الذاهب الى اقامة الصلاة على الميت البالغ خساً — وهو يعقل الصلاة — يمكننا أن نفسرها في ضوء الفارق النسبي لا المطلق. وعلى أية حال، فإنّ السنة السادسة، تظلّ هي المعيار في بلوغ النمو مرحلته التي ترشّح الطفل لعملية (التعلّم) الجدي. وهذا ما أوضحته الوثيقة التربوية التي طالبت بمايلي:

ثمّ يترك حتى يتمّ له ست سنين، فاذا تمّ له ست سنين: صلّى، وعلم الركوع والسجود، حتى يتمّ له سبع سنين.
فاذا تمّ له سبع سنين قيل له: اغسل وجهك وكفيك. فاذا غسلها: قيل له: صلّ.

هذا النصّ — كما لحظنا — جعل السن السادسة، مرشحة «للتعلّم» الجاد: من حيث عملية الصلاة. وعملية الصلاة — كما هو واضح — مجرد نموذج لأية تجربة في عملية التعلّم.

بيد أنّ الملاحظ أيضاً، ان (الست) لا تزال تشكّل عملية غير مكتملة اذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ الصلاة تحتاج الى مقدمة تستكمل بها الأوهي عملية الوضوء. وتبعاً لذلك، فان بلوغ (السبع) هو المرشّح لعملية الاستكمال المذكورة:

لنقرأ النصّ ثانية:

فاذا تمّ له سبع سنين: قيل له: اغسل وجهك وكفيك. فاذا غسلها، قيل له: صلّ.

إذن: بلوغ الطفل سبع سنين، يعني: دخوله عتبة المرحلة الثانية من الطفولة، وتهيوه «للتعلم»، ومغادرته مرحلة (اللعب) الى مرحلة (التأديب) و«الالزام) و(التعلم) وما الى ذلك من المصطلحات التي يستخدمها المشرع الاسلامي، للتنبيه على المرحلة الثانية من الطفولة.

*

نخلص مما تقدّم، أنّ الطفولة المبكرة تنتظمها «ست» مراحل من النماء العقلي والحركي على النحو الذي فصلته الوثيقة الاسلامية المتقدمة. اما الأبحاث الأرضية فلم تكد تتفق على تحديد زمني دقيق لمراحل النماء كما قلنا. إلا أنّ هناك شبه اتفاق على ان السنة الثالثة هي بداية لمرحلة التفكير الرمزي.

وبعض الباحثين يقسمها الى ثلاث مراحل: (١) البدايات التصورية، (٢) التصور البسيط، (٣) التصور المفصل.

غير ان هذه المراحل الجزئية من النمو، لا تحمل تلك الدقة التي لحظناها في الوثيقة الاسلامية: بالشهور والأسابيع، والأيام.

على ان اختلاف الباحثين من جانب، وصعوبة الملاحظة الفردية التي يحاول بعض الباحثين ان يتوقّف عليها من جانب آخر: تجعلان التخطيط المرحلي لنمو الطفل غير خاضع لضبط علمي يمكن الركون اليه. في حين أنّ النصّ الاسلامي قد حسّم الموقف كما لحظنا.

ويمكن للتربويين ان يفيدوا من الوثيقة التي قدمها الامام الصادق «ع»، بغية تدريب الطفل على اكتساب سائر المهارات التي ينشدها في ذلك، مراعين من خلاله، محددات الادراك الرمزي وأشكاله التي وقفنا عليها بالسنين والشهور والأيام.

*

وقبل أن نغادر مرحلة الطفولة المبكرة، يحسن بنا أن نقف عند مجمل الخصائص التي تطبع هذه المرحلة عبر التصور الإسلامي لها. وتتمثل خصائص هذه المرحلة على النحو التالي:

- ١- (اللعب) بعامه، هو الذي يسم مرحلة الطفولة المبكرة.
- ٢- من الممكن ان يرافق طابع اللعب، بعض أشكال التدريب على «التعلم» في ضوء مراعاة المراحل الثانوية في النمو.
- ٣- ان السنوات الثلاث الأولى من حياة الطفل غير خاضعة لعملية «التعلم» المذكور.

٤- ان بلوغ الطفل الخامسة أو السادسة أو السابعة: يرشحه للانتقال من مرحلة نمائية الى أخرى: حسب الفارقة بين الأطفال. مع ملاحظة انّ السنة السابعة - في الحالات جميعاً - تُعد نهاية لمرحلة الطفولة المبكرة، و بداية للطفولة المتأخرة.



حصيلة القول: ان (اللعب) هو الطابع المميّز لمرحلة الطفولة المبكرة، وانّ التدريب يجسد عنصراً ثانوياً فيها. والى انّ التعامل مع طفل هذه المرحلة ينبغي أن يتسق مع طابعها العام.

ولعلّ المطالبة بحمله ورعايته بحنان غير مشفوع بأية ممارسة ذات قسوة، تُعدّ خير افصاح عن (لعبية) هذه المرحلة وتأبيها عن التدريب الذي يتطلّب نمطاً من (التميز) لا يتوفّر الاّ عند المرحلة الثانية من الطفولة. انّ المشرع الإسلامي يطالب أولياء الطفل بعدم ممارسة الضرب على بكائهم: في السنة الأولى بخاصة.

مثلما يطالبهم بالتصابي مع الأطفال، و باغداق الحنان عليهم، و بتقبيلهم: تحسيساً بمشاعر الرعاية التي تتساق مع (لعبية) هذه المرحلة،

دون تحميلها أي نمط من التدريب الذي يمكن أن يسحب تطبيعه على السلوك اللاحق: إلا في نطاق ماسبقت الإشارة إليه.

ولحسن الحظ ان بعض الدراسة الأرضية (ومنها دراسة حديثة) انتهت الى أن الطفل في العامين الأولين اذا درّب على بعض المهارات الحركية، فإنه لا يتميّر عن طفل آخر لم يدرّب عليها. لكنهما درّباً في فترة لاحقة، على ذلك، وحينئذ كانت النتيجة هي: التكافؤ بينهما. وهذا يعني ان التدريب قبل وصول الطفل الى مرحلة معيّنة من النضج لا يترك أثراً ذابال: فيما لم يتميّر عن طفل آخر يدرّب عند مرحلة الاستعداد اللاحقة.

على أية حال، مادام التدريب لم يُفرز أية نتائج مثمرة في تعديل السلوك، حينئذ ندرك أهمية التوصية الاسلامية بعدم ضرب الأطفال على بكائهم، والتوصية بالحنان بدلاً من ذلك

طبيعي، من الممكن ان يترك (الضرب) آثاره على شخصية الطفل: من حيث انعكاسه على حالته العقلية وتعرضه للشذوذ. نظراً لعدم تملكه قدرة على تحمل الشدائد. والفارق كبير بين الذهاب الى أن نمط التدريب يعكس آثاره على بناء الشخصية، وبين الذهاب الى أن الشدائد (جسمية كانت مثل الضرب أم نفسية: مثل الخوف المفاجيء) تؤثران في الحياة العقلية للطفل. كما أنّ ثمة فارقاً بين الذهاب الى ان بناء الشخصية لا يمكن تعديله: اذا أخذ طابعاً خاصاً في الطفولة، وبين الذهاب الى أن (التعديل) ممكن تماماً مادام (الوعي) في المرحلة الراشدة هو المعيار الأخير في هذا الصدد. كما ينبغي ان نضع «فارقاً» بين «الرعاية» التي تصاحبها توصيات بـ(الحنان) — وهو مبدأ عام من عملية التنشئة الطفلية — وبين بعض التفسيرات الأرضية (مثل: نظرية

فرويد في الجنسية الطفلية) من حيث تفسيرها في إيجاد الصلة بين نشاط جنسي مزعوم في الطفولة، وانعكاسه على سلوك الشخصية الراشدة: ثم صلة ذلك بمبدأ (الحنان) أو (الصرامة) في التعامل مع النشاط المذكور لدى الأطفال.

ان المشرع الاسلامي يني أمثال هذه الصلة نفياً مطلقاً، مادام — أساساً — قد شدد على (لعيبة) المرحلة، وتأييها لأي نشاط لا يتسق مع النماء العقلي والنفسي والجسمي لأطفال المرحلة المبكرة.

بيد أنه لا يني المبدأ العام لنمط التنشئة، ونعني به: «الرعاية» التي تحمل سمة (الحنان)، وضرورة خلعها على أطفال هذه المرحلة، وامكان انعكاسها على السلوك اللاحق للشخصية، في النطاق الذي لا ينقل الظاهرة الى الثبات والحتمية، بقدر ما يدعها في النطاق الخاضع لعمليات (التعديل) في السلوك.

وفي ضوء هذا الفهم لمبدأ (الرعاية) في الطفولة، نجد ان الأبحاث الأرضية تجمع على ان التعامل بحنان مع الطفل، هو المبدأ السليم لتطبيعته على السلوك السوي لاحقاً.

وعلى الضد من ذلك: فإن التعامل بقسوة، سينمي لدى الطفل نزعات عدوانية ملحوظة لديه.

والأمر نفسه اذا تم التعامل معه بدلال، فيما ينمي لديه التمرکز حول ذاته وما يصاحب ذلك من مشاعر الكراهية نحو الآخرين.

هذا المبدأ التربوي، يؤكده المشرع الاسلامي بنحو بالغ المدى: اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان السلوك الاسلامي — كما سنرى — قائم بأكمله على مبدئين هما: وأد الذات وحب الآخرين. الا ان مراعاة هذين المبدئين من حيث صلتهما بالطفولة لا يأخذ محدداته النهائية في احدى

مرحلتى الطفولة المبكرة أو المتأخرة، بل في كليهما: من خلال رسم توصيات خاصة لكل منها من جانب، وتوصيات عامة تستغرق المرحلتين، بل تعبرهما الى المراحل الراشدة أيضاً.

بيد أنّ (الحنان) بعامه، يظلّ موضع التأكيد في النصوص الاسلامية مادام الطفل متحسناً بقصوره، وتبعيته لوليّ الأمر وبكونه: المصدر الوحيد لاشباع حاجاته، حسب تصوّر الطفل نفسه. يستوي في ذلك ان يكون الصبي في مرحلته المبكرة أو المتأخرة. الا أنّ المطالبة بالرعاية الحانية تظلّ موضع التشدد على مرحلته المبكرة أكثر منها في مرحلته المتأخرة، مادامت الأولى موسومة بطابع اللعب وفقدان التمييز، والثانية بالطابع المميز الذي تصاحبه عمليات (العقاب) أيضاً — كما سنرى.



على أية حال، فان المطالبة بالرعاية الحانية: من خلال المبدأ النفسي المتمثل في احساس الطفل بأنّ وليّ أمره هو المصدر الوحيد لاشباع حاجاته ... هذا المبدأ النفسي تؤكدّه التوصيات الاسلامية بوضوح، في نصوص من أمثال قوله «ص».

[احبوا صبيانكم وارحموهم، واذا وعدتموهم شيئاً ففوا لهم، فانهم لا يرون إلا أنّكم ترزقونهم].^١

وبين، أنّ هذا المبدأ يفسّر لنا جانباً من السرّ الكامن وراء المطالبة بتحسين الطفل: الرعاية.

وفي ضوء هذا يمكننا أن نفسر سائر التوصيات في هذا الصدد، من نحو المطالبة بتقبيل الأطفال مثلاً، يقول «ع»:

أكثرها من قبلة أولادكم...^١

وفي نص آخر، يقول: الصادق «ع»:

جاء رجلٌ الى النبي «ص» فقال: ما قبلتُ صبياً لي قط. فلما ولى قال رسول «ص»:

هذا رجلٌ عندي أنه من أهل النار.^٢

والأمر ذاته، يمكننا أن نلاحظه في المطالبة بالتصابي مع الأطفال، من نحو قوله «ص»:

من كان عنده صبي، فليتصاب له.^٣

ان أمثلة هذه النصوص، من الممكن أن تفسر لنا سر التوصية برعاية الطفل مادام ذلك، يسحب أثره على مشاعر الطفل وبنائه النفسي.

*

على أننا اذا تجاوزنا المبدأ المذكور (أي: احساس الطفل بمصدر اشباعه الوحيد)، حينئذ نجد ان مراعاة الطفل بعامة من خلال المبدأ الآخر من مبادئ الطفولة، الأوهو: براءته وعدم نضجه العقلي، ... هذا المبدأ بدوره يظل موضع التأكيد في توصيات المشرع الاسلامي. من ذلك مثلاً: المطالبة بعدم جواز ضرب الأطفال في السنة الأولى من أعمارهم: كما تقدّم التلمح الى ذلك.

يقول: النبي «ص»:

١ . الوسائل . باب ٨٩ حديث ٣ احكام الاولاد.

٢ . الوسائل . باب ٨٩ حديث ١ احكام الاولاد.

٣ . الوسائل . باب ٩٠ حديث ٢ احكام الاولاد.

لا تضربوا أطفالكم على بكائهم، فإنَّ بكاءهم أربعة أشهر: شهادة أن لا إله إلاَّ الله، وأربعة أشهر: الصلاة على النبي «ص»، وأربعة أشهر: الدعاء لوالديه. ١

وواضح، أنَّ نفي أية فعالية لأطفال السنة الأولى، يفصح النص المذكور عنه بوضوح، مما ينبني معه أيّ تفسير يقدمه البحث الأرضي عن فعاليات السنة الأولى (المرحلة الفمية) وانعكاساتها على السلوك.

*

على أية حال، ان المطالبة بالحنو على الطفل تحمل مهمتين مزدوجتين: تتصل احدهما بالبناء النفسي للطفل، والأخرى: بالبناء النفسي لوليّه. ومع اننا سنتحدث مفصلاً عن الجانب الأخير في الحقل المتصل (بالأسرة)، الآ ان الإشارة الى هاتين المهمتين، ينبغي ألأنهملها، حينما تواجهنا النصوص المطالبة بالحنو على الطفل والتوعد على ذلك على نحو ما لاحظناه في أحد النصوص المتقدمة، وعلى نحو ما نراه في نصوص: من نحو قوله «ص»:

من لا يرحم لأيرحم. ٢

تعقيباً على قول من أخبره بأنَّ له جماعة من الأولاد لم يقبل أحداً منهم قط.

ويمكننا أن نلاحظ ذلك أيضاً في المطالبة بمراعاة بكاء الأطفال مثلاً. حتى ان النبي «ص» خفف من صلاته ذات يوم بنحو ملحوظ. ولما سُئل «ص» عن السبب، أجاب:

١ . الوسائل . باب ٦٣ حديث ١ احكام الاولاد.

٢ . الوسائل . باب ٨٩ حديث ٤ احكام الاولاد.

أوماسمتم صراخ الصبي؟؟..١

والمهم، ان أمثلة هذه النصوص، تفصح عن الجانبين المزدوجين في المطالبة بالحنو على الطفل: الجانب المتصل بالبناء النفسي لوليه، والجانب المتصل بمراعاة الطفل نفسه: من حيث ان تهدئة صراخه مثلاً، أو تقبيله، أو تنفيذ بعض مطالبه الطفولية، أننا نترك آثارها اللاحقة على شخصيته — دون أدنى شك.



إنَّ المطالبة برعاية الطفل تقترن في حقل التربية والبناء النفسي بمبدأ تربوي مهم لدى الأبحاث الأرضية: وهذا المبدأ التربوي هو: ظاهرة (الغيرة) التي تفرضها ولادة الطفل الأصغر بالنسبة لأخيه الذي يكبر في السن.

والأبحاث الأرضية تولى هذا الجانب عناية خاصة، نظراً لما يترتب على هذه الولادة، من (المنافسة) في (الحب) الذي سيضمحل حجماً بالنسبة للطفل الأكبر حتماً، ويتحوّل لصالح أخيه الصغير.

وتبعاً لهذه الحقيقة، تشدّد الأبحاث الأرضية على ضرورة مراعاة وليّ الطفل لهذا الجانب، مطالبة إياه بأن يقسم حبه على طفليه بالسوية، أو على الأقل: عدم إهمال الطفل الكبير: حيث يسحب هذا الإهمال أو الاتجاه نحو الصغير، ... يسحب آثاره على شخصية أخيه الأكبر، ويرشحه لنزعات (عدوانية) بالغة الخطورة.

هذه الحقيقة: يضعها المشرع الإسلامي في الاعتبار أيضاً، حينما نجد مطالباً بتوزيع المحبة على الطفلين بالسوية.

وفي هذا الصدد يقول أحد الرواة:

نظر رسول الله «ص» الى رجل له إبنان، فقبل أحدهما وترك الآخر. فقال له النبي «ص»: فهلا واسيت بينها؟؟^١.

وواضح أنّ المطالبة بالمواساة، ناظرة الى امكان بزوغ النزعة العدوانية لدى الطفل الذي قوبل بعطف أقل.

بل إنّ المشرع الاسلامي يتحدث عن هذا الجانب بوضوح، حينما نواجه نصاً يذكر وليّ الطفل بأنّ ايثار طفل على آخر، يسحب آثاره على الشخصية لاحقاً، منمياً في أعماقه نزعات الحقد والحسد، على نحو ما لوحظ لدى أخوة يوسف في تعاملهم مع أخيه، حيث دفعتهم نزعتهم العدوانية الى التآمر عليه وإلقائه في البئر.

إذن: يظلّ التعامل القائم على التساوي في الرعاية بين الأطفال، منظوياً على حقيقة تربوية، تسحب آثارها على السلوك اللاحق.

بيد ان هذه الحقيقة، ينبغي ألاّ تخلع عليها طابع الثبات والتماسك على النحو الذي نلاحظه لدى التربية الأرضية: من حيث ذهابها الى (حتمية) انعكاس التفاضل بين الأطفال، على انماء النزعة العدوانية لديهم: بحيث يتعذر معها عمليات (التعديل) للسلوك، نتيجة لما طبعت الشخصية عليه في الطفولة.

إنّ المشرع الاسلامي — انطلاقاً من عدم تعليقه الأهمية الكبيرة: المبالغ فيها، على الطفولة وآثارها — لا يرى مانعاً من عملية التفاضل في الحنان بين الأطفال، وان كان يرى الى أنّ الأفضل هو التساوي بينهم:

تلافياً لعملية انسحاب ذلك على السلوك اللاحق ... أقول: ان المشرع الاسلامي لا يرى في التفاضل عملية ذات خطورة، مادام المشرع أساساً يرى الى أن المرحلة الراشدة هي التربية الوحيدة لصيغ السلوك النهائي.

من هنا نجد الامام موسى بن جعفر «ع» يجيب أحدهم بعدم المانع من التفاضل بين الأطفال في هذا الصدد.
يقول أحد الرواة:

سألته عن الرجل يكون له بنون، وأقربهم ليست بواحدة: أيفضل أحدهم على الآخر؟ قال: نعم، لا بأس. قد كان أبي يفضلني على عبد الله. ١

ويقول راوٍ آخر عن الامام الرضا «ع»:

سألت أبا الحسن الرضا «ع» عن الرجل يكون بعض ولده أحب اليه من بعض، ويقدم بعض ولده على بعض. فقال: نعم: قد فعل ذلك أبو عبد الله، نحل محمداً. وفعل ذلك أبو الحسن «ع» نحل أحمد شيئاً فقممت أنا به حتى حُزته؟

من هذين النصين نستكشف حقيقة بالغة الخطورة، هي: ان الطفولة ينبغي ألا تخلع عليها تلك الأهمية التي يخلعها الأرضيون عليها في ذهابهم الى ان التنشئة الطفلية هي الفيصل في السلوك اللاحق للفرد. بل ان الطفولة — وبخاصة الأولى — تظلّ حاملة آثار انعكاسها على الشخصية. الا ان ذلك في نطاق محدد، لأنه يحسم السلوك نهائياً على النحو الذي يبالغ الاتجاه الأرضي فيه.

وادراكنا لهذه الحقيقة سيغير دون أدنى شك كثيراً من وجهات النظر

١ . الوسائل . باب ٩١ حديث ٢ احكام الاولاد .

٢ . الوسائل . باب ٩١ حديث ١ احكام الاولاد .

التربوية والنفسية التي شقت طريقها الى الأذهان، وكأنها حقيقة لا تقبل الجدل.

•

ويمكننا أن نعود الى قضيتي: أخوة يوسف فيما طالب «ع» بعدم ايثار واحد على آخر: حتى لا تنمي نزعات العدوان لديهم، على النحو الذي دفعهم الى التآمر على أخيم، وقضية ايثار الأئمة «ع» بعض أولادهم على آخرين ... يمكننا أن نستخلص من هاتين القضيتين حقيقة تربوية مهمه تحسم المشكلة أساساً، وهي: ان أخوة يوسف أمكن ان (يعدلوا) — في نهاية المطاف — سلوكهم، بعد أن كانوا على (وعى) تام بحقيقة مشاعرهم العدوانية سابقاً: فيما صارحوا أخاهم بقولهم (تالله لقد أثرك الله علينا)، ... الا أنهم في الحين ذاته (عدلوا) مشاعرهم حينما سلطوا (الوعى) على الموقف الجديد عبر مشاهدتهم مكانة يوسف، وصلة ذلك بإيمانه من جانب، وفشل كل تأمرهم من جانب آخر.

إذن: تعديل السلوك أمر ممكن كل الامكان من خلال رجوعنا الى قضية أخوة يوسف.

والأمر ذاته يمكننا ملاحظته في ايثار الأئمة «ع» بعض بينهم على الآخرين مادام الأمر لا يسحب آثاره التي يصعب تعديلها.

ومع ذلك، فان الأفضل هو: التساوي بين الأطفال، حتى تحتزل عمليات (التعديل): على نحو ما ألمح الامام «ع» اليه عندما نبهنا الى قضية يوسف وأخوته.

وإدراكنا لهذه الحقيقة: كما سبق القول، سيغير من نظرتنا الى وجهات النظر الأرضية التي شقت طريقها الى الأذهان وكأنها حقيقة مسلمة في ذهابها الى أن الطفولة ترسم مؤشرات الحتمية على السلوك.

المرحلة الثانية:

أو الطفولة المتأخرة:

هذه المرحلة، فيما تسمى بالمرحلة الابتدائية أيضاً، تشكل الشطر الآخر من الطفولة: فيما حددها المشرع الاسلامي بسبع أو ست سنوات على اختلاف في النمو عند الأطفال على النحو الذي سبق الحديث عنه. وقد اكسب المشرع الاسلامي، هذه المرحلة عناية بالغة المدى، مؤكداً طابعها (التعلمي)، بعد ان كانت المرحلة الأولى موسومة بطابع (اللعب).

وقد بلغ من تشدد المشرع الاسلامي على هذه المرحلة، الى الدرجة التي يمكن أن تصبح أساساً يتأثر به سلوك الشخصية لاحقاً. بل إن بعض النصوص رتبت على هذه المرحلة آثاراً حاسمة بنحو يمكن ان نستشف من خلاله: أن سلوك الشخصية اللاحق سيتوقف نهائياً على نمط التنشئة التي يواجهها الصبي في هذه المرحلة.

يقول «ع»:

ألزمه نفسك سبع سنين: فان أفلح، والآفانه لاخير فيه. ١

ان التلميح، الى أنه «لاخير فيه» يعني بوضوح: أن التنشئة اذا لم تفلح في تطبيع الصبي على السلوك الايجابي، فإن استصلاحه يبقى في

١ . الوسائل . باب ٨٢ حديث ٤ احكام الاولاد .

حكم المتعذر حينئذٍ.

وطبيعي، فان مثل هذا التشدد على المرحلة الثانية من الطفولة، يكشف عن أهمية التنشئة فيها، دون أن يعني بالضرورة أنها مرحلة حاسمة كل الجسم: فوعي الشخصية الراشدة وتنوع التجارب والعظات، والإلحاح في التوجيه: هذه جميعاً تساهم دون أدنى شك في عمليات التعديل للسلوك عند الشخصية الراشدة. بيد أن الامام «ع» حيناً شدد بهذا النمط من اللغة، أنها أراد لفت انتباهنا الى خطورة هذه المرحلة، حتى لتصل الى الدرجة التي يمكن في بعض الحالات أن تتطبع الشخصية على نمط التنشئة التي واجهتها بحيث يمتنع تعديل سلوكها لاحقاً.

ان أهم ما يمكن ملاحظته في هذا الصدد، هو: ان نشير الى الفارق الكبير بين التصور الاسلامي لهذه المرحلة والتصور الأرضي من حيث نظرتها الى مرحلة الطفولة الأولى والطفولة الثانية، حيث نجد ان أكثر من اتجاه أرضي يشدد الأهمية على الطفولة الأولى، معتبراً إياها مرحلة حاسمة في السلوك اللاحق عند الشخصية، ... بينما يرى المشرع الاسلامي ان الطفولة الثانية وليس الطفولة الأولى: هي المرحلة الحاسمة في سلوك الشخصية لاحقاً.

ومما لا شك فيه، أن مثل هذا التفاوت في النظر الى مرحلتها الطفولة، ينبغي ألا يهمله المعنيون بشؤون التربية مادام الأمر متصلاً بأهمية نمط المرحلة التي سيتطبع سلوك الشخصية عليها.

والمهم، أن الافادة من التشريع الاسلامي في هذا الصدد، ينبغي أن يضعه المرابي بنظر الاعتبار مادام التشريع — في الحالات جميعاً — يشكل حسماً لكل مشكلة يتردد الأرضيون في تقرير الصائب منها.

على أية حال، : ان خطورة المرحلة الثانية من الطفولة، بالنحو الذي ألمح المشرع الاسلامي اليه ، ... هذه الخطورة: يمكننا أن نتيبها بوضوح ليس في نمط التوصيات التي تشير الى أهمية المرحلة المذكورة فحسب، بل في نمط التعامل مع الأطفال في شتى مجالات السلوك : حيث يمكننا ان نستشف من النصوص الاسلامية، في تعاملها مع أطفال هذه المرحلة، خطورة ماتنطوي عليه من الارهاص بالسلوك اللاحق للشخصية: وفقاً لنمط التنشئة التي تتطبع عليها.

إن توصيات المشرع الاسلامي لهذه المرحلة تلح على ظاهرة (التأديب): وهي — أي كلمة (التأديب) — تتناول كما هو واضح شتى مجالات «التربية» أو «التعلم» بما تنطوي عليه هاتان المفردتان من دلالة في لغة البحث الأرضي. فهي تشمل: الجانب التعليمي، والثقافي بعامه، مثلما تشمل الجانب الأخلاقي، وسائر أنماط التنشئة الاجتماعية. ولنقرأ النصوص المتصلة بالجانب التعليمي والثقافي بعامه: قال «ع»:

من حقّ الولد على والده ثلاثة:
يحسن اسمه و(يعلمه الكتابة) ويزوجه — اذا بلغ.^١

وعن النبي «ص»:

يعلمه كتاب الله، ويطهره، ويعلمه السباحة.^٢

ففي هذين النصين اشارة الى الجانب التعليمي المتصل بعملية

١ . الوسائل . باب ٨٦ حديث ٩ احكام الاولاد .

٢ . الوسائل . باب ٨٦ حديث ٧ احكام الاولاد .

(الكتابة)، والى الجانب الثقافي بعامة، اذا أخذنا بنظر الاعتبار أنَّ تدريبه على تعلّم كتاب الله، يعني التدريب على تلقّي ما فيه من قيم الثقافة الاسلامية.

والمهم ان المشرّع الاسلامي، يلفت انتباهنا الى أهمية التعلم (المعرفي) بعامة في مرحلة الطفولة، والى أنّه يسحب أثره على الشخصية لاحقاً فيما يتعذر التعلم: بخاصة في المراحل المتأخرة من حياة الراشدين. ولنقرأ النصوص التالية عنهم عليهم السلام:

قلْبُ الحَدِثِ كَالأَرْضِ الحَالِيَةِ: مَا أَلْقِيَ فِيهَا مِنْ شَيْءٍ، قَبِلَتْهُ.^١
 بادروا «أحدانكم» بالحديث، قبل أن تسبقكم بهم المرجئة...^٢
 علموا صبيانكم من علمنا ما ينفعهم الله به... الخ.^٣

إنّ أمثلة هذه النصوص، تتناول — كما قلنا — الجانب المعرفي بشطريه: التعلّم والثقافة، مشيرة الى أهمية التنشئة في الطفولة بحيث شبّهتها النصوص بـ(الأرض الخالية) تتقبّل ما ألقى فيها، وسوف نرى في نصوص لاحقة، أن التنشئة سيتضاءل أثرها على الشخصية عقيب مرحلة المراهقة أو خلالها فصاعداً، بل لحظنا في نصّ تقدّم الحديث عنه، ان التنشئة لولم تعط ثمارها في السبعة الثانية من العمر، فلاخير فيها، ممّا يفسح ذلك بوضوح عن ان مرحلة الطفولة المتأخرة تظلّ في سائر الميادين — ومنها: ميدان التعلّم والثقافة — ذات خطورة بالغة من حيث أثرها على الشخصية لاحقاً.

١ . الوسائل . باب ٨٤ حديث ٦ احكام الاولاد .

٢ . الوسائل . باب ٨٤ حديث ١ احكام الاولاد .

٣ . الوسائل . باب ٨٤ حديث ٥ احكام الاولاد .

وإذا تجاوزنا حقل المهارة الادراكية، الى المهارة الحركية، لحظنا التشدد ذاته في التوصيات المتصلة بهذا الجانب.

ففي نصّ متقدّم، لحظنا مثلاً، أنّ المشرع الاسلامي يوصي وليّ الطفل بتعليمه (السباحة) الى جانب تعليمه الكتابة.

وفي نصّ آخر عن النبي «ص»، قوله:

«علّموا أولادكم السباحة والرمية»^١.

ففي هذا النص، تأشيرة الى مهارة حركية أخرى هي: «الرمية»: ومن البين أنّ كلاً من السباحة والرمية يوظفهما المشرع الاسلامي لممارسات فردية واجتماعية هادفة، يستثمرهما الصبي لاحقاً في انتشار نفسه، وفي الدفاع عن الأمة الاسلامية: بالاضافة الى ماينطوي عليه التدريب من معطى صحي، ونفسي في هذا الصدد.

وإذا تجاوزنا ميدان المهارة العقلية والحركية، الى سائر الميادين، امكننا ملاحظة التشدد في التوصيات الاسلامية على مرحلة الطفولة المتأخرة بحيث تتناول سائر أنماط التعامل الفردي والاجتماعي، وانعكاس ذلك على سلوك الشخصية اللاحق، ومنها: — على سبيل المثال — عملية التدريب على الصلاة.

إننا لوعدنا الى الوثيقة التربوية التي قدمها الامام الصادق «ع»، للحظنا أنّها كانت تطالبنا في المرحلة المبكرة من الطفولة، بمجرد

١ . الوسائل . باب ٨٣ حديث ٢ احكام الاولاد.

التدريب على الصلاة عند بلوغ الطفل السادسة والسابعة. إلا أنّها طالبت بعملية (الضرب) أيضاً في حالة تهاون الصبي في ممارسة الصلاة عند بلوغه التاسعة: أي في مرحلة الطفولة المتأخرة. ولنقرأ النص من جديد:

فاذا تمّ له ستّ سنين «صَلَّى وَعُلِّمَ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ حَتَّى يَتِمَّ لَهُ سَبْعَ سِنِينَ. فاذا تمّ له سبع سنين قيل له: اغسل وجهك وكفّيك. فاذا غسلها قيل له: صلّ. ثم يُترك: حتّى يتمّ له تسع سنين. فاذا تمّت له، عُلِّمَ الوضوء وَضُرِبَ عَلَيْهِ. وَعُلِّمَ الصَّلَاةَ وَضُرِبَ عَلَيْهَا». فالنص هنا يطالب بعملية (الضرب) في التدريب على الوضوء وفي التدريب على الصلاة.

ولسوف نتحدث عن العقاب البدني في مجال التربية الطفلية لاحقاً. بيد أننا نعتزم الإشارة هنا، إلى أنّ ممارسة (الضرب)، تفصح عن الأهمية التي يخلعها المشرّع الاسلامي على (التعلّم) في هذه المرحلة، وانعكاساتها على سلوك الشخصية.

ويمكننا ملاحظة التعامل مع أطفال هذه المرحلة في ممارسة الصلاة أيضاً عبر النصين التاليين:

يقول أحد الرواة:

سألت الرضا «ع» أو سئل وأنا أسمع، عن الرجل يجبر ولده وهو لا يصلّي اليوم واليومين؟؟

فقال «ع»: «وكم أتى على الغلام؟»

فقلت: ثمانين سنين.

فقال «ع»: «سبحان الله!! يترك الصلاة!!»

قلت: نعم، يصيبه الوجع.

فقال «ع»: «يصلّي على نحو ما يقدر.»^١

ولنقرأ النص الآخر:

كان عليّ بن الحسين «ع» يأمر الصبيان يجمعون بين المغرب والعشاء، ويقول:
هو خيرٌ من أن يناموا عنها. ١

ففي هذين النصين - فضلاً عن الوثيقة التربوية للامام الصادق «ع» نلاحظ جملة من الحقائق.

١- أنّ (التمييز) في عملية الإدراك عند أطفال هذه المرحلة، يشكّل (طابعاً) ملحوظاً في هذا الصدد.

٢- ان (الالزام) أو (الجبر)، يشكّل بدوره طابعاً في عملية (التدريب): مع ملاحظة أنّ (الالزام) لا يأخذ حدوده الحاسمة، بقدر ما يمكن القول بأنه (شبه الزام).

٣- (العقاب) البدني، يجسّد واحداً من طرائق التنشئة في هذه المرحلة.

انّ هذه الحقائق، تفصح بوضوح، عن أن التدريب في مرحلة الطفولة المتأخرة، يكتسب خطورة بالغة المدى، والى أنه يسحب أثره على سلوك الشخصية لاحقاً: فلولم تكن المرحلة ذات أثر في التطبيع على السلوك الراشد: لما أقرّ الامام «ع» عملية (جبر) الأطفال في الثامنة على ممارسة الصلاة (مع أنّ الصلاة لا تصبح ملزمة الآ عند سنّ البلوغ)، ولما أوصى بضرهم في التاسعة من العمر بغية حملهم على اتقان الصلاة، ولما أمرهم عليّ بن الحسين «ع» الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء: خشية اهمال الصلاة الأخيرة. بل وصل الأمر الى أنّ الامام الرضا «ع» لم يُعفِ الأطفال حتى في حالة (المرض) من الصلاة بقدر ما يطيقون.

١ . الوسائل باب ٤ حديث ١ . اعداد الفرض و نوافلها .

إنَّ هذا النحو من التشدّد على أطفال المرحلة المتأخّرة، يفصح عن خطورة المرحلة المذكورة وانعكاساتها على مستقبل الشخصية دون أدنى شكّ



والمهم، أنّ التشدّد على مرحلة الطفولة المتأخّرة، إنّما يقترن بطبيعة النمو العقلي، ووصوله الى درجة (التمييز) التي أشرنا اليها عند الأطفال. وفي ضوء هذا الطابع (المميز) لدى أطفال المرحلة، تتعامل المشرّع الاسلامي واياهم في مجالات شتى من عمليات «التعلم»، بل وفي مجالات السلوك العام لديهم.

وهنا، ينبغي أن نشير الى أنّ طابع (التمييز) الذي يسم أطفال هذه المرحلة، لا يكتسب بطبيعة الحال درجة الثبات التام الذي يكتسبه الراشدون، بل يظلّ متساقطاً مع عملية التنشئة نفسها من حيث التراوح بين الإلزام والتراخي، أي: درجة (الوسط) الذي لا يحمل اهمال المرحلة الأولى من الطنولة، ولا إلزام المرحلة الراشدة: مع ملاحظة أنّ طبيعة الظواهر التي يتمّ تعامل الطفل معها، ستسحب أرها — دون أدنى شكّ — على نمط التدريب من حيث قوته أو تراخيه، وصلة ذلك بدرجة المهارة العقلية التي تفرضها طبيعة النمو في هذه المرحلة.

ويمكننا ملاحظة ذلك، حينما نجد المشرّع الاسلامي يرسم آثاراً متنوعة، يرتبها على (التمييز) الذي يسم المرحلة في حقل التعامل الفردي والاجتماعي، حيث يراوح بين الإلزام والتراخي في النمطين التاليين من التعامل — على سبيل المثال —، وهما: التعامل المالي والتعامل الجنسي. ففي حقل التعامل المالي مثلاً، يواجهنا حيناً مثل هذا النص:

يقول «ع»:

الغلام: لا يجوز أمره في البيع والشراء.^١

وعن النبي «ص» أنه:

نهى «ص» عن كسب الغلام الصغير الذي لا يحسن صناعته بيده. فإنه ان لم يجده، سرق.^٢

وواضح، إن هذين النصين، يمنع أولهما من عملية البيع والشراء مع الأطفال. بينما (يتحفظ) النص الآخر من ذلك. ويظل هذا التحفظ نابغاً من إمكان التعامل مع الطفل في حالة اتقانه لحرفته مثلاً. وأما في حالة العدم، فإنه قد يلجأ الى الممارسة غير المشروعة وهي: السرقة مثلاً. ومن الواضح ان عدم الثبات في (التممين)، هو الكامن وراء التحفظ المذكور.

لكننا، حين نتجه الى تعامل مالي آخر وهو: الوصية بالمال مثلاً، حينئذ لانجد التحفظ المذكور، بل نجد سماح المشرع الاسلامي للأطفال، بممارسة هذا النمط من التعامل.

ولنقرأ النص التالي وسواه من النصوص التي تُجمع على نفاذ الوصية عند الأطفال البالغين عشرة أعوام.

يقول «ع»:

إذا بلغ الغلام عشر سنين، جازت وصيته.^٣

بل: إذا كان الطفل في السابعة من العمر وأوصى باليسير من المال،

١ . الوسائل باب ١٤ حديث ١ عقد البيع وشروطه.

٢ . الوسائل . باب ٣٣ حديث ١ ما يكتسب به.

٣ . الوسائل . باب ٤٤ حديث ٣ احكام الوصايا.

جازت وصيته أيضاً.

يقول «ع»:

إذا كان ابن سبع سنين، فأوصى من ماله باليسير، في حق، جازت وصيته. ١

هذا إلى أن نمط (الخطورة المالية) تتدخل في تحديد حجم (التمييز) لدى الأطفال. فالتجارة مثلاً تتسم بخطورة مالية تتطلب تمييزاً عالياً في حساب الربح والتجارة حيث يفتقده بعض الراشدين أيضاً، فضلاً عن الأطفال. من هنا يتجه المنع إليه.

أما الكسب العادي أو مطلق التعامل المالي اليسير، فتضؤل خطورته دون أدنى شك فيما يتم التجفط حياله، بما في ذلك: الوصية الكبيرة مثلاً: إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن المسألة تتصل بإيصال حق إلى أصحابه في غمار انطفاء العمر.

والمهم، أن ما نعتمز لفت الانتباه إليه هو: ظاهرة (التمييز) في مرحلة الطفولة المتأخرة، وإلى أنه — أي: «التمييز» لا يأخذ سمة «الثبات» في هذه المرحلة إلا بقدر ما يسمح لعملية التدريب بالمرور من خلاله في درجة عالية من العناية: نظراً لخطورة ما يمكن أن ترهص به هذه المرحلة من سلوك لاحق للشخصية.

وخارجاً عن ذلك، فإن النماء العقلي في هذه المرحلة يأخذ طابع (الوسط) من حيث قدرة الطفل على (التمييز) للظواهر: فلا هو (تمييز) تام على نحو ما يتمتع به الراشدون، ولا هو (تمييز) قاصر على نحو ما يتسم به أطفال المرحلة الأولى. بل هو تمييز يجمع إلى جانب عدم المسؤولية،

(إلزاماً) بالتدريب على تحمل المسؤولية: تمهيداً للمرحلة الراشدة. والنصوص المتصلة بالتعامل المالي — فيما تقدّم الحديث عنها — تفصح عن درجة التمييز الذي يسم أطفال المرحلة، حيث تمّ التعامل معهم بتفاوت يفرضه طبيعة الممارسات التي يتطلّب بعضها مهارة عالية لا تتوفر الآ عند الراشدين، ويتطلّب بعضها مهارة غير عالية يتّسم بها غير الراشدين ممن تنتظمهم مرحلة الطفولة التي نحن في صدد الحديث عنها.



خارجاً عمّا تقدّم، فإن درجة «التمييز» التي تسم أطفال المرحلة، يطرّد معها أيضاً نمط (التدريب) الذي يفرضه المشرع الاسلامي، والطريقة التي يتمّ بها ضبط السلوك والتحكّم فيه من خلال التدريب المذكور، فضلاً عن اطراد التعامل في شتى المجالات مع درجة التمييز المذكور، وفضلاً عن انعكاس أولئك جميعاً على سلوك الشخصية اللاحق تبعاً لنمط التنشئة التي ستتاح للطفل.

ويمكننا ملاحظة هذه الحقائق بوضوح في الطريقة التي يتعامل بها المشرع الاسلامي مع أطفال المرحلة المتأخرة، في عملية التربية الجنسية. ان المشرع — على سبيل المثال — يشدّد بنحو بالغ المدى، في المنع من أيّ تعامل جنسي حتى في نطاق الظلّ أو الرائحة التي تنمّ عن ذلك. أنّه يمنع الأطفال من ممارسة التقبيل مثلاً، حتى مع بداية المرحلة التي يتجاوزن بها السابعة من العمر.

يقول «ع»:

الغلام لا يقبل المرأة: اذا جاز سبع سنين. ١

أكثر من ذلك: يمنع المشرع حتى مجرد التجاور في المضاجع: فيما بين الصبية أو الصبيات، أو هما:
يقول «ع»:

الصبي والصبي، والصبي والصبي، والصبية والصبية: يُفرق بينهم في المضاجع لعشر سنين.^١

وفي رواية أخرى:

يفرق بينهم لست سنين.^٢

أي: مع بداية المرحلة أيضاً.

على أنّ التقبيل والتجاور يمثلان منبهات حادة — كما هو واضح. غير ان المشرع الاسلامي يتجاوز ذلك حتى في نطاق المنبهات العادية: كالاطلاع على الممارسة بين الأبوين، أو حتى إستشفاف ذلك من خلال التّقسّ مثلاً.

ولنقرأ هذا النص:

لوأن رجلاً غشى امرأته: وفي البيت صبي مستيقظ يراها ويسمع كلامها ونفسها: ما أفلح أبداً.^٣

إنّ ما يعيننا من هذه النصوص، جملة من الحقائق، منها:

١ — انعكاس التنشئة الطفلية لهذه المرحلة، على شخصية الطفل

لاحقاً.

١ . الوسائل . باب ١٢٨ حديث ١ مقدمات النكاح .

٢ . الوسائل . باب ١٢٨ حديث ٢ مقدمات النكاح .

٣ . الوسائل . باب ٦٧ حديث ٢ مقدمات النكاح .

٢- ظهور الدافع الجنسي وخطورته المرحلية.

٣- تمييز هذا الدافع عن الدوافع الأخرى.

٤- اطراد هذا الدافع مع النماء العقلي للطفل، أي: (التمييز) الذي

نحن في صدد الحديث عنه.

وسنرى في نصوص لاحقة، أنّ (العقاب البدني)، يُشكّل وسيلة

ملحوظة في ضبط السلوك الجنسي للطفل، والتحكم فيه.

أولئك جميعاً، تفصح عن أنّ (التمييز) - فيما يتصل بهذا الدافع - يبلغ

درجته العالية اذا قورن بالدافع الى المال مثلاً، من حيث درجة التقبل أو

التحفظ أو المنع، فيما يُراوح المشرّع بينها تبعاً لأنماط التعامل المالي، بينما

لانجد هذا التراوح في أنماط التعامل الجنسي: حيث يشمل الحظر كل

أنماطه، سواء أكانت المثيرات حادة أم خافتة، وسواء أكانت في بداية

المرحلة أو امتدادها. أنّها جميعاً تعدّ مؤشراً الى ان (التمييز) في هذه

المرحلة يطرّد مع الدافع المذكور، والى أنّ هذه المرحلة ذات أثر بالغ

الخطورة من حيث انعكاسها على شخصية الطفل لاحقاً.

ويتّضح هذا بجلاء، اذا أُتيح لنا أن نقرن هذه الحقائق، بما سبقت

الإشارة اليه، ونعني بذلك: قضية (العقاب البدني) الذي فرضه المشرّع

على التعامل الجنسي في مرحلة الطفولة المتأخرة.

*

انّ ممارسة العقاب بعامة، مما يطبع هذه المرحلة حتى ليبدو وكأنّه هو:

أي: (العقاب)، و(التعلّم) عنصران لا يكاد يفصل أحدهما عن الآخر.

بيد ان العقوبة الجنسية تبرز بنحوها الذي يتساقق وشدة التوصيات

المحذرة من التعامل الجنسي.

ولنقرأ هذا النص:

سألتُ أبا عبد الله «ع» في آخر ما لقيته: عن غلام لم يبلغ الحلم وقع على امرأة...

قال «ع»:

يُضْرَبُ الْغُلَامُ دُونَ الْحَدِّ.

قلتُ:

جارية لم تبلغ...

قال «ع»:

تُضْرَبُ الْجَارِيَةُ دُونَ الْحَدِّ. ١

وواضح، ان الضرب دون الحد يعني ان (التميز) عند الصبي هو: دون درجته عند الراشدين: حيث ان الراشدين يشملهم الحد الكامل. ويعني أيضاً: أن الممارسة الجنسية تحمل خطورة الارهاص المفضي الى تطبيع الشخصية بسمات الانحراف: نظراً لأن (الجلد) عقاب صارم اذا قيس بمجرد (الضرب) العادي مثلاً.

ويعني أخيراً: ان العقاب بنحو عام، يشكل وسيلة تربوية ذات خطورة من حيث مساهمتها في تعديل السلوك وضبطه. من هنا، ينبغي أن نتجه الى الوسيلة المذكورة، وملاحظة موقعها التربوي في هذه المرحلة من الطفولة المتأخرة.

◦

إن ظاهرة (العقاب البدني) تحتل مشكلة تربوية في أبحاث علماء النفس والتربية الحديثة.

وقد انشطر الأرضيون حيالها، الى فريق يؤثر (العقاب) ويرى إلى أنه مفيد في العملية التربوية، ... في حين يراه فريق آخر على الضد من

ذلك. وقد عزّر كل من الفريقين وجهة نظره بدراسات أجريت في هذا الصدد. ونحن لا يعنيننا هذا التردد لدى الأرضيين، مادام المشرع الاسلامي قد حسم الموقف بوضوح، وأقر العقاب البدني: ليس في صعيد الانحراف الجنسي فحسب، بل في صعيد غالبية الانحراف التي لسنا في صدد الحديث عنها الآن.

إنّ مانوّة التشدد عليه هنا، هو: العقاب البدني في عملية التدريب على (التعلم) بخاصة، متمثلاً في (الضرب) المألوف لدى التربويين، في مرحلة الدراسة الابتدائية.

ولقد مرّت بنا توصيات المشرع الاسلامي بممارسة الضرب حيال الأطفال الذي يتردّدون أو يمتنعون من عمليات الوضوء والصلاة.

وحيث نتابع هذه التوصيات، نجد ان مشروعية (الضرب) تصل - لدى المشرع الاسلامي - الى الدرجة التي يطالب فيها: بممارسة (الضرب) حتى بالنسبة الى الطفل اليتيم. مع ان المشرع - يلح كل الإلحاح - بمراعاة مشاعر اليتيم ويتوعد بالعقاب الشديد لكل من به يلحق به أدنى الأذى.

ان مطالبة المشرع الاسلامي بممارسة الضرب حتى بالنسبة الى الطفل اليتيم في عملية تنشئته، إنّما تفصح عن أهمية هذه الوسيلة التربوية في المرحلة التي نتحدث عنها. وتفصح من ثمّ عن أهمية الطفولة المتأخرة من حيث انعكاسها على السلوك اللاحق للشخصية.

ولنقرأ النصوص الاسلامية في هذا الصدد:

يقول «ع»:

اليتيم ممّا تؤدّب منه ولدك . واضربه ممّا تضرب منه ولدك .

و يقول الامام موسى بن جعفر «ع»: «

يُستحب غرامة الغلام في صغره، ليكون حليماً في كبره. ١

وقد ربط النصّ الأخير بين ظاهرة التأديب البدني وانعكاسه على السلوك اللاحق للشخصية: فيما قرّر بوضوح أن العقاب يساهم في ضبط سلوك الشخصية، وجعله سلوكاً سوياً في المرحلة الراشدة. ونقرأ الفقرة من جديد:

ليكون حليماً في كبره.

حيث يمثل الحلم قمة الاستواء لدى الشخصية — كما سبقت الإشارة الى ذلك.

طبيعي، ينبغي ألا ننظر الى عملية الضرب إلا من الزاوية التي سبقت الإشارة إليها ونعني بها: مراعاة ظاهرة (التمييز) الذي يسم أطفال هذه المرحلة، مقتترنة مع نمط (التدريب) الذي يتراوح بين الإلزام والتراخي. ولذلك نجد الامام الرضا «ع» يُشير الى العقاب البدني بقوله (يُستحب)، أي: أنّ الضرب أشمل فائدة من عدمه. و هذا يعني أنّ المطالبة بالضرب لا تتم على نحو (الإلزام) بل على نحو (الأفضلية).

كما اننا لانعدم وجود بعض النصوص الناهية عن (الضرب) أيضاً، مما ينبغي تفسيرها طبقاً لما انتهينا اليه من أن (الضرب) يشكّل عنصراً أشدّ فائدة من عدمه، والى ان (السياق) هو الذي يحدّد — بعض الأحيان — عدم مشروعية الضرب في ضوء النصوص الناهية عنه.

وخارجاً عن ذلك، فإن (الضرب) — ومثله سائر أنواع العقاب البدني — يحتل موقعاً تربوياً خطيراً في عملية الضبط الفردي والاجتماعي: في مرحلة الطفولة المتأخرة وانعكاسها على الشخصية لاحقاً.



مراحل النمو في الطفولة المتأخرة:

وبعامة، فإن العقاب البدني وغط التنشئة إنما يقترنان — كما قلنا — بطبيعة النماء العقلي لدى أطفال المرحلة: من خلال ظاهرة (التمييز) التي أشرنا إليها.

هنا، ينبغي أن نقف عند مراحل النماء العقلي لدى الأطفال، وملاحظة النصور الاسلامي لها، فيما ينبغي أن نبدأها بالسؤال التالي: هل ان ثمة مراحل جزئية من النماء العقلي، تسم أطفال المرحلة، على النحو الذي لحظناه في مرحلة الطفولة الأولى؟؟ يبدو أن ثمة مرحلة ذات أهمية بالغة تتوسط الطفولة المتأخرة، متمثلة في التاسعة والعاشر من العمر.

والأبحاث الأرضية تشير عادة الى هذه المرحلة من النماء العقلي عند الطفل. حيث تجعلها مرحلة (رابعة) من مراحل الطفولة بأكملها: والمراحل الأربع هي: الشهر — سنتان — الست — التسع. وتشكل مرحلة (التسعة أعوام) في التصور الأرضي حلقة وصل بين بداية المرحلة المتأخرة ونهايتها.

أما التصور الاسلامي لهذه المرحلة، فيمكن ملاحظته أيضاً، في النصوص التي سبق الوقوف عندها.

فقد حددت الوثيقة التربوية للامام الصادق «ع»، حددت (التاسعة) من العمر بدايةً لممارسة (الضرب) في عملية الوضوء والصلاة: في حين أعفت وليّ الأمر من ضرب الطفل قبل ذلك. وعن الامام علي «ع»:

يشغر الغلام لسبع سنين، ويؤمر بالصلاة لتسع، ويفرق بينهم في المضاجع لعشراً

فهذا النصّ بدوره يشير الى ان (التاسعة) بداية للتدريب الجاد على الصلاة: أي التدريب المقترن بالالزام، والآفانّ النصوص السابقة جميعاً أكّدت مطلق التدريب مع نهاية العام السادس أو السابع.

إذن: التاسعة من العمر تشكّل مرحلة نمائية ذات خطورة في حياة الطفل: وفقاً للتصور الاسلامي، ووفقاً للتصور الأرضي أيضاً: فبما لحظنا تحديده (للتاسعة) مرحلة رابعة من مراحل الطفولة.

الآنّ المشرع الاسلامي، يوافقنا بوجهة نظر جديدة، أو لنقل: يُلفت انتباهنا الى مرحلة أخرى من مراحل النمو العقلي لدى أطفال المرحلة المتأخرة، متمثلة في (العاشر) من العمر: بمعنى: أنّ الطفل بعد التاسعة، يقطع عاماً واحداً: ثمّ يواجه بعد هذا العام مرحلة نمائية جديدة تتمثل في (العاشر) من العمر.

ويبدو ان الانتقال من التاسعة الى العاشرة يجسد نماءً عقلياً له أهميته في المهارات الادراكية للطفل: تنسحب على مختلف مجالات النشاط لديه.

ففي ضوء النص الذي قدّمه الامام علي «ع»: تأشيرته الى النشاط

الجنسي لدى الطفل في (العاشرة) من العمر:
قال «ع»:

يؤمر بالصلاة لتسع، ويُفَرَّق بينهم في المضاجع لعشر.

وفي نصوص أخرى سبق الوقوف عندها: تأشيرة الى (العاشرة) من
العمر أيضاً من حيث النشاط الجنسي، والأمر بتفريق الأطفال في
المضاجع، من نحو قوله «ع»:

يُفَرَّق بين الصبيان والنساء في المضاجع: اذا بلغوا عشر سنين. ١

فهذه النصوص أجمع، تشير الى (العاشرة) من حيث النشاط الجنسي
لدى الأطفال.

أما من حيث سائر ألوان النشاط، فإنَّ السنة (العاشرة) أيضاً، تجسّد
— في لسان النصوص — مرحلة غائية ذات خطورة، ومنها: ماسبق
الوقوف عنده من النصوص التي تجيز «الوصية» المألّية للبالغين (عشرة)
من الأعوام، من نحو قوله «ع»:

اذا بلغ الغلام عشر سنين: جازت وصيته.

وهناك مجالات أخرى، تحوم على العاشرة أيضاً، مما تفصح جميعاً ان
هذه المرحلة لها تميزها التماثي عن (التاسعة).



وبعمامة، فان مرحلة الطفولة المتأخرة: تجسّد مرحلة ذات خطورة
في عملية التنشئة، بمختلف فترات النماثة: حيث تصل المهارات

١ . الوسائل . باب ٧٤ حديث ٤، احكام الاولاد.

الإدراكية لدى الطفل إلى درجة (التمييز) الذي يسحب آثاره - من خلال
نمط التنشئة - على سلوك الشخصية لاحقاً.

وهذه، على الضد تماماً، من مرحلة الطفولة المبكرة، فيما يظلّ
(اللعب) طابعاً لها إلا في نطاق محدود.

بيد أن المرحلتين جميعاً - أي: الطفولة بأكملها - ينبغي ألا تخضع
عليها طابع (الثبات) الذي يخلعه البحث الأرضي عليها: بخاصة مرحلة
الطفولة الأولى.

إننا نكرر من جديد: إن التربية الأرضية تقع في وهم كبير حينما
تؤكد انسحاب الطفولة على الشخصية بذلك النحو المتعسف من التأكيد.
وتقع في الوهم - ثانية - حينما تجنح بعض التصورات الأرضية إلى
ربط ذلك ببعض الدوافع، ومنها: الدافع الجنسي وانسحابه على سلوك
الشخصية لاحقاً.

وبالرغم من أن التفسير الجنسي (الاتجاه الفرويدي) قد أصبح من
(كلاسيكيات) علم النفس، إلا أنه عيادياً وأكاديمياً لا يزال يحتفظ
ببعض الأنصار، ... مع أن دراسة حياة صاحب النظرية وتقلباته
العلمية التي كان يدخل (التعديلات) عليها من حين لآخر حتى
أخريات حياته: فضلاً عن البيئة الشاذة التي أمدهت بتبارب نظريته:
كل أولئك، كاف في التشكيك بقيمة ما قدمه من تفسير في هذا الصدد.
ولحسن الحظ أن الاتجاه الأحدث في النشاط المعاصر لعلم النفس قد
اتجه إلى التركيز على ما يسميه الأرضيون بـ (سيكولوجية «الأنا»)) بدلاً
من (سيكولوجية «الهي»))، وطاقاتها الجنسية.

وقد أثبت هذا الاتجاه أن فعاليات (المهارة العقلية) من تعلم،
وتفكير، وتخيل، وذاكرة وما إليها قد أفرزت معطياتها العلمية دون أن

تتوكل على المفهوم الجنسي. كما أنّ (الفعاليات النفسية) أمكن دراستها دون استحضار للمفهوم الفرويدي: الآ في نطاق محدد.

بل ان بعض الاتجاهات قد ألغى المفاهيم التقليدية المذكورة أساساً، واتّجه الى القول بأن (الوعي) كافٍ بمسح أية تنشئة غابرة، وابتناء «تعلّم» جديد في شتى مجالات السلوك.

إن التصوّر الاسلامي يضادّ نظرية الجنس من حيث نظرتها الى الطفولة وانعكاساتها ... يضادها:

أولاً: من حيث التفسير الجنسي.

ثانياً: من حيث تأكيدها على الطفولة: بمختلف مراحلها الجنسية.

فقد لحظنا — مثلاً — ان المشرع الاسلامي قد أعفى الطفولة الأولى من أية فعالية ترهص بالجنس أو بسواه من الفعاليات. بينما أكد ذلك في الطفولة الثانية، وشدد على امكانيات التطبيع عليها: بحيث تسحب أثرها على السلوك اللاحق.

أما الاتجاه الجنسي فقد قدّم تصوراً مضاداً تماماً ... حيث شدد على المرحلة الأولى وبخاصة: السنوات الثلاث أو الأربع الأولى — وهي السنوات التي أعفاها المشرع الاسلامي من كل فعالية، ومخضها «للعب» فحسب —.

ثمّ اتّجهت نظرية الجنس الى مرحلة الطفولة الثانية فخلعت عليها طابع (الكمون) الجنسي: أي أخلتها من الصراع الجنسي نسبياً: بسبب من انشغال الطفل بفعاليات (التعلم) المعرفي، وغيره من الأنشطة ... بينما اكسب المشرع هذه المرحلة طابعها الجنسي: من حيث بروزه وليس (كمونه).

ومع أنّ بعض الاتجاهات الحديثة قد أكدت بدورها جنسية المرحلة

المتأخرة من الطفولة على نحو ما قرره المشرع الاسلامي، ... الآن هذه الاتجاهات جعلت من التأكيد على جنسية هذه المرحلة بمثابة «استمرار» للمرحلة الأولى من الطفولة: لأنها مرحلة وليدة: وهي بهذا التفسير تقع في ذات الخطأ الذي غلف الاتجاه الفرويدي.

•

هذا كله، فيما يتصل بمراحل الطفولة: من حيث بروز الدافع الجنسي أو كمونه.

أما فيما يتصل بالتفسير الجنسي نفسه، فإنّ لمناقشته مكاناً آخر من هذه الدراسة. لكننا نشير عابرين هنا، الى أنّ الصلة بين الطفولة والجنس وانعكاساتها على المرحلة الراشدة: تبدو من التعسف بمكان كبير.

أنّه من الممكن مثلاً ان تكون ثمة صلة بين النزعة العدوانية التي سيشبّ الطفل عليها، وبين الاحباطات التي واجهها في عملية الرضاعة (وهذا فيما يتصل بالمرحلة الفمّية — أولى مراحل النمو الجنسي).

ومن الممكن أيضاً ان تكون ثمة صلة بين نزعة (العناد) مثلاً، وبين (الصرامة) التي واجهها الطفل في التدريب على النظافة من حيث منعه من الامتاع الذي يحققه النشاط المعوي عند ممارسته ذلك بنفسه. ثم انعكاس ذلك على سلوكه الراشد (وهذا فيما يتصل بالمرحلة الفرثية — المرحلة الثانية من النمو الجنسي).

أقول: من الممكن ان تكون ثمة صلة بين التدريب الصارم على الرضاعة والنظافة، وبين بزوغ نزعة (العدوان) و(العناد) لدى الطفل. إلا أنّ بزوغ هذه النزعة يظلّ عنصراً واحداً من (مجموعة) عناصر متشابهة من التدريب تساهم في ابراز النزعة المذكورة، دون أن نحصر ذلك في:

التفسير الجنسي، ودون أن نرده الى عنصر واحد.

لقد وصل الأمر عند بعض الباحثين الى ان يربط مثلاً بين ظاهرة (الشك) — وهي ظاهرة عصابية، أو بين ظاهرة (مركب الاضطهاد) — وهي ظاهرة ذهانية، وبين المرحلة الثانية من النمو الجنسي (المرحلة الفرثية) وصلة أولئك بنمط التدريب الذي تصاحبه قسوة وصرامة في التعامل مع الطفل: من حيث التدريب على النظافة، ومن حيث تحسيسه بـ(العيب) من مناطقه الجنسية: فيما ينشأ تبعاً لذلك عديم الاستقلال، معرضاً للشكوك، وللوساوس القهرية، بل ولهذا الاضطهاد.

ان تجارب التنشئة الأسرية التي تمارس (الصرامة) في التعامل مع الطفل، وتهجينها لمناطقه الجنسية، لا تأتلف مع هذا التفسير الذاهب الى أنّ الصرامة) و(التهجين) ينعكسان على احساس الشخصية بالخوف من (أشياء) أو من (أشخاص) وهميين يطاردون المريض: أي، لا ينعكسان على الشخصية في شكل مرض ذهاني هو عقدة الاضطهاد.

ان (هذاء) الاضطهاد وسواه يظلّ محكوماً بطبيعة البناء العصبي للشخصية، أو بصدمة عنيفة مسبقة بالاستعداد التكويني أو الوراثي، أو بخبرات بالغة الشدة من حيث الضغوط والاحباطات المتلاحقة التي تواجه الشخصية. أما ان تحدث ببساطة نتيجة لتربية جنسية خاطئة، فأمر تأباه التجربة التي تحياها مختلف الأسر في عمليات التدريب على نظافة الطفل، وتحسيسه بما هو معيب من مناطق جسمه.

على أنّ نظرية الجنس تتضخم مفارقاتها هي حيث الربط بين الطفولة الجنسية وانعكاسها على المرحلة الراشدة، تتضخم في التفسير (الاولدي) الذي يسم المرحلة الثالثة من مراحل النمو النفسجسمي،

متمثلاً في الذهاب الى ان الطفل ما بين (٣ - ٥) (بحسب) دور الأب وعلاقته بالأب، وما يستتلي ذلك من كراهية للأب. وطبيعي - في ضوء هذا التفسير الاسطوري - ان ينشأ الصراع بين الرغبة المحارمية والتخلص من الأب.

بيد ان الطفل سرعان ما (يتوحد) بالأب (أي: يتقمص شخصيته)، مستمداً منه قسوته، متمثلة في: الخوف من العقاب الموهوم، فيقلع عن رقبته المحارمية. وهذا (التوحد) يتخلص الصبي من الصراع وآثاره اللاحقة. أما في حالة الاخفاق فان العقدة الاوديبيية، ستسحب آثارها على الطفل في حياته الراشدة، بنحو لا يهتأ الآن التحدث عن تفصيلاتها وفي تصورنا ان التاريخ العلمي للأرض لم يواجه انتكاساً يماثل مهزلة (المرحلة الاوديبيية)، بخاصة. ومع ان تلامذة صاحب النظرية وزملاءه قد أشاحوا بوجوههم عن صاحبها: من خلال قناعتهم العلمية التي أبت أن تتركن الى أية نظرية غير خاضعة «للاحتمال» فضلاً عن (اليقين) ... ومع ان مرضى صاحب النظرية، كانت تحكمهم - باجماع الذين أرخوا لحياته - بيئة اجتماعية منحرفة. ومع ان نظريته خضعت لأكثر من (تعديل) في حياته. ومع ان التحليليين الجدد: السائرين على خطى صاحبهم، قد أشاحوا بدورهم عن الخطوط المنحرفة لهذه النظرية، واحتفظوا منها بالطابع التحليلي العام ... مع أولئك جميعاً، لانزال نلحظ تملل (النظرية) بين الحين والآخر، على يد بعض القاصرين علمياً.

ولحسن الحظ، ان تملل النظرية لم يجيء على يد باحث جديد ذي اصالة في كشافاته العلمية، ... بل على يد (طلاب) - ومنهم عرب ومسلمون معاصرون - يمتلكون خنوعاً وتبعية فكرية: أي، أنهم (أدوات) لتطبيق نظرية، لا، أنهم أصحاب (نظرية)، أو قناعة أصيلة بها.

٣- المرحلة الراشدة:

المراهقة:

تمثّل هذه المرحلة بداية (الرشد) لدى الشخصية، مودّعة بذلك، مرحلة الطفولة: بادئة بتحمل المسؤولية التي ألّفها السماء على الكائن الآدمي، ومايصاحب ذلك من ترتيب آثار الثواب والعقاب. ويُطلق الأرضيون - وبعض نصوص التشريع أيضاً - اسم (المراهقة) على بداية المرحلة الراشدة: متمثلة في السبع سنوات أو الست أو الأكثر، حسب التفاوت الذي لحظناه في مرحلتى الطفولة. إنّ مرحلة (المراهقة) تُعدّ في البحوث الأرضية ذات خطورة: من نمط آخر. وقد أفاضت البحوث في الحديث عن طابع المراهقة بكل تفصيلاتها، فيما يمكن لمُها في خصيصتين رئيسيتين هما: استقلال الشخصية، وتموجاتها.

ويُقصد بالاستقلال: أنّ الشخصية تبدأ بالتحسّس بأنّها كيان مستقل عن أسرته.

أما تموجاتها، فيُقصد من ذلك: الاضطراب أو التقلّب أو التردّد في الانتهاء الى الموقف الحاسم الذي تحتطه الشخصية لمستقبلها: سواء أكان ذلك متصلاً بمشكلاتها الفكرية أو الاقتصادية أو الاجتماعية بعامّة.

وطبيعيّ ان يترافق التحسّس بالاستقلال، مع «الاضطراب»: مادامت المرحلة تمثّل فترة انتقال من الطفولة الى الرشد: من التبعية الى الاستقلال.

ونحن، اذا عُدنا الى المشرع الاسلامي، لحظناه: يقطع خطوات تدريجية في تدريب الشخصية على هذا الاستقلال. فمع أخريات المرحلة الطفلية المبكرة، يبدأ التدريب على ممارسة شيء من المسؤولية. ثم يتضخم التدريب مع المرحلة الطفلية المتأخرة، حتى يصل الى ما أسميناه في حينه بـ«المسؤولية: شبه الزامية»، متهدياً بذلك: الانتقال الى المرحلة الالزامية الكاملة. وتطراً لأهمية هذا الانتقال وما يرافقه من (التموج)، واصل المشرع الاسلامي توصياته التربوية، رابطاً بينها وبين مرحلتها الطفولة: جاعلاً من المراحل الثلاث: الطفولة المبكرة، الطفولة المتأخرة، المراهقة: جاعلاً من هذه المراحل، (وحدة)، أو سلسلة متصلة الحلقات من حيث خضوعها الى عمليات التدريب.

هنا، نوكد من جديد ان مرحلة تحمل المسؤولية: من حيث ترتيب آثار الشواب والعقاب عليها (ذنيوياً وأخروياً)، هذه المرحلة تجيء مع (بداية) المراهقة، ... مع انبثاقها مباشرة ... الا ان المشرع في الآن ذاته، لم يفصل المراهقة من السلسلة القائمة على (التدريب)، أي: يُخضعها لنفس العمليات التي طبعت مرحلتها الطفولة: مع مراعاة كل مرحلة بما يناسبها من النماء العقلي لدى الشخصية.

نستخلص من هذا ان «المراهقة» تتميز أيضاً بامكانات (التطبيع) على السلوك، أو (تعديله)، بالرغم من ان (المراهق) يتحمل مسؤولية تصرفاته، أجمع: وهذا يعني: ان الاحساس بالاستقلال وما يرافقه من الانتقال من مرحلة الى أخرى، يتطلب بدوره قسطاً من التدريب حتى تستكمل الشخصية تماسكها في هذا الصدد.

ويمكننا ملاحظة ذلك في نص سبق الوقوف عليه، حيث يقرر النص

مايلي:

الغلام يلعب سبع سنين، ويتعلم الكتاب سبع سنين، ويتعلم الحلال والحرام سبع سنين.^١

فالمفروض أنّ الحرام والحلال، قد (تُعَلِّم) مع بداية المرحلة، أو قد مُهَّد له في مرحلة الطفولة المتأخرة، بحيث يتحمل الفرد مسؤولية تصرفاته مع بداية المراهقة لامع نهايتها. ولذلك، فإنّ المقصود من عبارة «يتعلم الحلال والحرام سبع سنين» هو: ملافاة مافاته من التعلّم، أو مواصلة التشدّد على التدريب: نظراً لما تحفل به هذه المرحلة من (تماوجات) تسم الشخصية في فترة الانتقال: بحيث تصبح مواصلة التدريب من خلالها ضرورة لاستكمال الشخصية.

ويمكننا ملاحظة هذا الطابع بوضوح، عندما نعود الى نص آخر سبق الوقوف عليه أيضاً، حيث يقدم النص عبارة رمزية أو صورتيّة «الاستعارة: حسب المصطلح البلاغي» في هذا الصدد، يقول النص:

الولد: سيد سبع سنين. وعبد سبع سنين. ووزير سبع سنين.^٢

فقوله «ع» ان الولد (وزير) سبع سنين هو: إفصاح واضح عن الطابع الذي يسم (المراهقة). فالوزير يختلف عن رئيس الدولة مثلاً، بأن تصرفه لا يكتسب استقلالاً تاماً بالنحو الذي يملكه رئيس الدولة، الآانه في الآن ذاته: يملك قسطاً من الاستقلال. وبكلمة أخرى: ثمة (استقلال) الآ أنه ليس كاملاً.

وحين ننقل هذه الصورة الاستعارية الى مرحلة «المراهقة»، نلاحظ

١ . الوسائل . باب ٨٣ حديث ١ احكام الاولاد.

٢ . الوسائل باب ٨٣ حديث ٧ احكام الاولاد.

ان الامام «ع» قد قصد من صورة (الوزير)، انَّ (المراهق) يتحسَّس باستقلاليتته، الآ أَنَّهُ لا يملك الكلمة الأخيرة ما لم تقترن بموافقة رئيس الدولة، أي: ان التدريب ثانية، والتأكيد عليه في مرحلة المراهقة: سيدع الشخصية تستكمل جوانب استقلالها التام، وتضع حداً للتموج الذي يطبع تصرفاتها.



وعلى أية حال، فان ما يهتَمنا الآن، هو: اننا بعد أن عرفنا طبيعة التصور الاسلامي لمرحلة المراهقة، يعيننا بعد ذلك : أن نحدد جانبين خطيرين منها، هما: بدايتها وصلته المسؤولية المترتبة على هذه البداية. ثم صلة ذلك بتصورات البحث الأرضي لهذا الجانب.

ان هذا الجانب، له خطورته بالغة المدى، اذا أخذنا بنظر الاعتبار انَّ التصور الاسلامي يفترق تماماً عن التصور الأرضي في تحديد مرحلة (الرشد) والاضطلاع بمسؤولياتها: سواء أكان ذلك يتصل بمسؤوليات «الخلافة على الأرض» وهو ما يخص الشخصية الراشدة المسلمة، أو ما كان متصلاً بالمسؤوليات بعامة، وهو ما يخص مطلق الادميين في تحديد مسؤولياتهم، وفي خضوعهم لفعاليات (التعلم)، وصلته بتحديد مستويات النماء العقلي لهذه المرحلة وامتداداتها.

انَّ البحث الأرضي يضع فارقاً بين ظاهرة (البلوغ) وظاهرة (الرشد): بحيث يصوغ تحمّل المسؤولية في (١٨) عاماً، وهو بداية الرشد في تصوّر الأرض.

بينما نجد المشرّع الاسلامي قد حدّد (الرشد) مقترناً بمرحلة (البلوغ)، أي: جعل البلوغ والرشد، مرحلة واحدة من حيث النمو الجسمي والعقلي، وصلته هذه المرحلة من النمو بتحمّل المسؤولية.

وواضح، أنَّ وجود مثل هذا الفارق بين التصوّرين الاسلامي والأرضي، ينطوي على خطورة لا يمكن تجاهلها، اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان البحث الأرضي لا يحتمل (البالغين) [من ١٣ أو ١٤ أو ١٥] أية مسؤولية في تصرفاتهم، ما لم يصلوا الى (١٨) عاماً.

لاشكَّ إنَّ لبُلوغ الشخصية (١٨) عاماً، أهمية نائية سنوضحها من خلال التصوّر الاسلامي لهذه السن.

بيد ان ذلك لا يتدخل في حسم الموقف: بحيث يُشكّل هذا الجزء من نماء المرحلة، بداية لتحمل المسؤولية بدلاً من البلوغ الذي يجسد حالة معيَّنة من النماء الجسمي والعقلي تؤهل الشخصية لتحمل مسؤولياتها.

يضاف الى ذلك: ان قضية (التعلم) — من حيث المهارات العقلية — ستسحب آثارها على هذا الجانب، مادام تصوّر البحث الأرضي، قائماً على وجود فارق بين البلوغ والرشد.

والمهم، أن نتجه الآن الى المشرّع الاسلامي، لملاحظة تصورات هذه الظاهرة، بادئين أولاً مع تحديدهات لبداية مرحلة (المراهقة) أو البلوغ أو الرشد.

*

إنَّ ما لاحظناه من التفاوت بين الخمس والست والسبع: بالنسبة الى المرحلة الأولى من الطفولة، وامتداد هذا التفاوت في المرحلة الثانية من الطفولة، ... هذا التفاوت نلاحظه ممتداً في المرحلة الثالثة (المراهقة) أيضاً: ولذلك نجد التراوح بين (١٣) و(١٤) و(١٥) قائماً بدوره بالنسبة الى تحديد البداية من مرحلة: البلوغ.

ويمكننا ملاحظة جملة من التحديدات — في لسان النصوص — تبلور الحقيقة المذكورة.

١- التحديد الأول:

وهذا التحديد يضع (١٣) عاماً هي: البداية لمرحلة البلوغ، وذلك من خلال الإشارة الى تحمّل المسؤولية، وترتيب آثار الثواب والعقاب. يقول «ع»:

إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة: كتبت له الحسنه، وكتبت السيئه، وعوقب.

٢- التحديد الثاني:

هذا التحديد يؤرّجح البلوغ، بين (١٣) و(١٤) من خلال عملية الثواب والعقاب نفسها: يقول «ع» وقد سُئِلَ:

في كم تجري الأحكام على الصبيان؟
قال «ع»:

في ثلاث عشرة وأربع عشرة. ١

وواضح، أنّ التحديد يراوح بين ١٣ و١٤ حسب التفاوت في النماء لدى الأفراد.

٣- التحديد الثالث:

وهذا التحديد يضع (١٥) عاماً هي: المعيار في هذا الصدد في حالة عدم الاحتلام أو الاشعار، أو الانبات (وهي معايير جسمية في هذا الصدد).

يقول «ع»:

الغلام لا يجوز أمره في البيع والشراء، ولا يخرج من اليتيم حتى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك.^١
ومن هذا النص نستكشف أنّ الـ (١٥) عاماً هو التحديد الأخير في حالة فقدان المعايير الجسمية:

إذن: التراوح بين ١٣ و ١٤ و ١٥ هو مبدأ البلوغ: حسب تفاوت النمو بين الأفراد.

•

و يبدو أنّ (الاحتلام) هو المعيار الغالب في معرفة (البلوغ) وعدمه.
وهذا ما يحدده النصّ التالي:

قال «ع»: «وقد سُئل عن:

اليتيم: متى يجوز أمره؟

قال «ع»:

حتى يبلغ أشده.

ثم سُئل:

وما أشده؟

قال «ع»:

احتلامه.^٢

وقال «ع» في نص آخر:

انقطاع يُتم اليتيم، بالاحتلام وهو: أشده.^٣

١ . الوسائل . باب ٤ حديث مقدمة العبادات .

٢ . الوسائل . باب ٢ حديث ٢ احكام الحجر .

٣ . الوسائل . باب ٢ حديث ٢ عقد البيع .

وأما في حالة فقدان المعيار المذكور فإن الانبات أو الاشعار كما هو لسان النصوص التي تقدم ذكرها، يظلّ هو المعيار في هذا الصدد. يقول «ع»: «متابعاً الاجابة في النص الأسبق على سؤال الراوي:

قلت: قد يكون الغلام ابن ثمان عشرة سنة أو أقل أو أكثر ولم يحتلم.

قال «ع»:

إذا بلغ ونبت عليه الشعر، جاز عليه أمره.

*

نخلص ممّا تقدم، أنّ البلوغ يبدأ مع العام الرابع العشر في الغالب، مقترناً بالمعايير الجسدية التي تقدم ذكرها. وفي حالة فقدان هذه المعايير فإن بلوغ الخمس عشرة (١٥) هو المعيار في هذا الصدد.

وهذا كله فيما يتصل بالذكور: من حيث الصلة بين المرحلة الراشدة وتحمل المسؤولية، وترتيب آثار العقاب عليها.

وأما فيما يتصل بالاناث، فإن (التاسعة) — كما هو واضح — هي البداية الراشدة وما يرافقها من تحمل المسؤولية: مع ملاحظة وجود الفارقة في مسائل النمو: على تفصيلات لا يهمننا الدخول فيها.

والمهم، ان التفاوت الذي لحظناه في درجات النمو والفارقة التي تصاحب مرحلة البلوغ في هذا الصدد، قد انتبهت اليه الأبحاث الأرضية، حين ربطت بين ذلك وبين عوامل تكوينية تخص الفرد أو العرق، أو عوامل بيئية تتصل بالأرض، والجو، والتغذية وما إليها.

*

مراحل المراهقة:

الى هنا، نكون قد حددنا مفهوم (المراهقة) — في التصور الاسلامي والأرضي لها — كما نكون قد حددنا بدايتها المتمثلة في البلوغ، والفارقية بين التصور الاسلامي والأرضي في هذا الصدد.

بقي ان نحدد جزئيات المرحلة، ونهايتها:

ثم امتدادها أو امتداد النماء بعامة: من حيث صلته بعملية التنشئة. أما فيما يتصل بجزئيات المرحلة، فان الأبحاث الأرضية، تقسمها الى فترتين كالطفولة:

١— المراهقة المبكرة: من ١٣ الى ١٦.

٢— المراهقة المتأخرة: من ١٧ الى ٢١.

وهذه الأبحاث تضع بين الفترتين فارقاً نمائياً على شتى الصُّعد: العقلية والنفسية والجسدية. ولعلّ الربط بين السن القانونية (١٨) وبين المراهقة المتأخرة، يُلقى بعض الضوء على فارقية النماء بين مرحلتي المراهقة. أما المشرّع الاسلامي، فقد أشار الى فارقية النماء بين مرحلتي المراهقة، متمثلة في السنّ القانونية التي يتبناها الأرضيون في تحمّل المسؤولية، أشار اليها بقوله «ع»:

لايزال العقل والحكم يتغالبان على الرجل، الى ثماني عشرة سنة، فاذا بلغها:
غَلَبَ عليه أكثرهما فيه^١.

إنَّ الإشارة الى الثامنة عشرة بالنسبة للمهارة العقلية: الذكاء والحماسة، تدلنا على أن هذه الجزئية من مرحلة المراهقة، لها أهميتها الثمائية بحيث تُجعل نهاية لعمليات النمو العقلي. ولعلّ لهذا السبب — مثلما قلنا — كان البحث الأرضي يتجه الى جعلها بداية تحمّل المسؤولية.

بيد أن المشرع الاسلامي، لم يحدّد الآ البلوغ بداية تحمّل المسؤولية: كما لحظنا، لبداية انّ (التميز) لا يتطلب الآ القدر الذي يسمح بمعرفة الخير والشرّ، دون أن يقترن ذلك بضرورة الوصول الى قمة المهارة العقلية. والمهم، انّ المشرع الاسلامي حينما يتجاوز ظاهرة الربط بين البلوغ والاضطلاع بالمسؤولية، إنّما يتقدّم بتحديد مراحل النماء العقلي من حيث درجة المهارة بداية ونهاية.

ومما لا شك فيه، انّ النماء العقلي لا يتمّ منفصلاً عن المهارات الحركية، كما لا يتمّ منفصلاً عن التجارب التي تحفل البيئة بها. وتبعاً لهذا، فإن تحديد أية مرحلة نمائية يتمّ وفق معيارين: أحدهما، المعيار العام فيما يشكّل القاعدة. والآخر: المعيار الخاص، فيما يقترن بالمؤشرات الخارجية ومساهمتها في عملية النمو.

والإشارة الى سنّ (الثماني عشرة (١٨)، يشكّل — فيما يبدو — قاعدة عامة. وهي — وان كانت في معرض المقارنة بين الذكاء والحماسة، إلّا أنّها مؤشر واضح الى أن ثمة مهارة عقلية تستقرّ عند قوتها وانخفاضها. ولكن: هل يعني ذلك ان (١٨) هي المُحدّد النهائي للنمو العقلي؛ في نظر المشرع الاسلامي؟؟.

انّ الاجابة على هذا السؤال، ستتبلور عندما نتابع وجهة النظر الاسلامية في عمليات النمو لهذه المرحلة (المراهقة) وسائر المراحل الراشدة لدى الشخصية.

وأول ما يواجهها من ذلك هو: تحديد المراهقة بسنّ الحادية والعشرين (٢١). فقد لحظنا النصوص الاسلامية وكلّها تشير الى أن هذه المرحلة هي (سبع سنوات)، وان المرحلة الأولى من الطفولة (سبع سنوات) أيضاً، وان المرحلة المتأخرة منها هي (سبع سنوات) بدورها، فيما يتمّ المجموع بواحد وعشرين عاماً.

وهذا يعني ان الـ(٢١) عاماً، يتميزّ بمهارة عقلية خاصة، مادام هذا التحديد مرتبطاً بعملية التربية وامكانياتها في التأثير على الفرد: تماماً كما كانت مراحل السبع و(١٤) سنة متميزة بمهارة خاصة أيضاً.

هنا، يمكن القول الى أنّ وجود مراحل متميّزة للنمو العقلي، أنّها تعدّ مؤشراً لامكانيات الانتقال من مرحلة الى أخرى، دون أن يعني ذلك: توقف النمو مثلاً، أو دون أن يعني ذلك: عدم وجود مراحل أخرى من النماء تشقّ طريقها في منحى آخر من منحنيات النمو.

وتبعاً لهذه الحقيقة، يمكننا أن نتعرف على جملة من منحنيات النمو العقلي، ومنها: النمو الذي يقف عند الثامنة والعشرين (٢٨) من العمر. وفي هذا الصدد يقول الامام عليّ «ع»:

يشغر الصبي لسبع، ويؤمر بالصلاة لتسع. ويفرق بينهم في المضاجع لعشر. ومنتهى طوله لاحدى وعشرين. ومنتهى عقله ثمان وعشرين: إلاّ التجارب.^١

ففي ضوء هذا النص، وربطه بالنصوص السابقة، نستخلص ان ثمة مراحل أربعاً تبدأ من البلوغ فصاعداً، متمثلة في: ١٤، ١٨، ٢١، ٢٨. ومما لا شك فيه ان لكل مرحلة من المراحل الأربع، خصيصة نمائية،

يمكن استخلاصها من خلال الربط بين المرحلة ونمط المهارة المقترنة بها. فالعام الرابع عشر يقترن مع البلوغ الجنسي، والثامن عشر يقترن مع درجة الذكاء والحماسة، والحادي والعشرون يقترن مع الجسم من حيث نهاية الطول. والثامن والعشرون: يشكّل المهارة العقلية في نهايتها غير مقترنة بالمهارات الأخرى.

ونحن اذا عدنا الى البحوث الأرضية وتجاربها المختلفة في هذا الميدان، لم نجد تحديداً حاسماً لهذه الظاهرة، بل نجد تضارباً ملحوظاً بين وجهات النظر.

ان بعض الباحثين يحدد النماء العقلي عند (١٦) عاماً. والثاني عند (١٩) عاماً. والثالث عند (٢٢) عاماً. والرابع عند (٢٣) عاماً. بل ان البعض يجده مستمراً خلال العقد الثالث بأكمله: أي عند التحديد الذي قرره الامام علي «ع».

ومع هذا التفاوت لدى الأبحاث الأرضية، لا يمكن الركون لأي تحديد حاسم في هذا الصدد.

بيد أنّ المشرع الاسلامي قد حسم الموقف — كما لحظنا — حينما جزأ مرحلة الرشد — من حيث النماء العقلي — الى المنحنيات المختلفة من النمو وصلتها بسائر المهارات الحركية: بحيث يمكننا القول الى أنّ نهاية النماء العقلي من حيث استقلاله عن سائر المهارات، أنّها يتم عند (الثامنة والعشرين) من العمر.

*

هنا، نتساءل من جديد: هل المشرع الاسلامي عندما حدّد النمو العقلي لدى الشخصية في الثامنة والعشرين،... إنّها جعله نهاية لأيّ نماء عقلي؟ أم ان ثمة مراحل — بعد هذا السن — خاضعة بدورها لنمو —

ولومن نمط آخر — بحيث يقترن مع مهارات أو تجارب تحدد درجة النمو في هذا الصدد؟؟.

إنَّ النصَّ الذي تقدّم الحديث عنه — أي: النصَّ الذي قدّمه الامام علي «ع» وحدد فيه الثامنة والعشرين نهاية للنماء العقلي، ... هذا التحديد قد استثنى منه الامام «ع»: التجارب، حيث قال «ع»: «إلاّ التجارب. وهذا يعني أن ثمة مهارات عقلية ترتبط بطبيعة التجارب التي يجربها الفرد.

ومما لاشك فيه ان التجارب — من حيث وفرتها أو ضآلتها — تساهم في إذكاء المهارة العقلية. وبحوث الأرض طاماتشير الى هذه الحقيقة: وبخاصة تلك الاتجاهات التي تشدّد في تعريف الذكاء على البيئة. بيد ان الامام علياً «ع» حينما أشار الى البيئة أنّما عنى من ذلك: تجسيد المهارة العقلية في «سلوك»، وليس من حيث النماء الوراثي الذي يتحدّد في الثامنة والعشرين: بغض النظر عن المحيط وعدمه: كلّما في الأمر، أنّ المحيط يترجم القدرات العقلية الى (فعل).



خارجاً عمّا تقدّم، هل أنّ التجارب لوحدها، تساهم في تجسيد المهارة العقلية، أم أنّ ثمة مهارات عقلية تشقّ طريقها لدى الشخصية: من حيث صلتها — ليس بالتجارب — بل من حيث صلتها بسائر المهارات الجسمية.

هذا السؤال، يمكننا أن نجيب عليه، اذا أخذنا بنظر الاعتبار، أنّ المشرّع الاسلامي، يحدّد جملة من مراحل النضج العقلي بعد الثامنة والعشرين، منها:

١ — مرحلة الثالثة والثلاثين (٣٣). و

٢- مرحلة الخامسة والثلاثين (٣٥). و

٣- مرحلة الأربعين (٤٠). و

٤- مرحلة الخامسة والستين (٦٥).

انَّ الاشارة الى هذه المراحل، تقترن بعملية (النضج) العقلي، وليس بعملية (النماء). فالتمويقف عند الثامنة والعشرين. اما النضج فانه يقترن - بطبيعة الحال - مع تقدّم العمر من جانب، وغنى التجارب والخبرات من جانب ثانٍ، بما يصاحب ذلك من التماسك والرصانة في الاستجابة لظواهر الحياة.

من هنا، يمكننا القول الى انَّ التحديدات التي رسمها المشرّع الاسلامي - بعد الثامنة والعشرين - انما تمثل مراحل النضج - لاالنماء - : وبكلمة أخرى: تمثل النضج النفسي من حيث تماسك الاستجابة ورصانتها.

وتبعاً لذلك، نجد ان النصوص التي تتناول أمثلة هذه المراحل، إنَّما تربط بينها وبين النضج في دلالته المذكورة. وفي ضوء هذا، يمكننا ان نفسر قوله «ع» مثلاً:

اذا بلغ العبد ثلاثاً وثلاثين، فقد بلغ أشده. واذا بلغ أربعين سنة فقد انتهى منها... ١

ومن الواضح، ان بلوغ الفرد أشده (من حيث النضج الجنسي) قد حدده الامام «ع» في نص آخر في (١٣) عاماً أو في الاحتلام كما سبق التفصيل في ذلك. وهذا يعني ان بلوغ الثالثة والثلاثين انما هو أشد الشخصية من حيث نضجها العقلي والنفسي، وليس من حيث النماء.

والأمر ذاته، فيما يتصل بالأربعين: حيث يتمّ النضج في أعلى درجاته.

والنصوص الإسلامية التي تطالب الفرد بحاسبة نفسه عند الأربعين، والاقلاع عن مقارفة الذنب ... هذه النصوص تلقي إنارةً كاملة على مفهوم (النضج) الذي حدّدناه في هذا الصدد. ويمكننا، أيضاً أن نفسر النصّ التالي في ضوء الدلالة المذكورة. يقول «ع»:

يزيد عقل الرجل بعد الأربعين الى خمسين وستين، ثم ينقص عقله بعد ذلك!

فالزيادة — في هذا النصّ — تعني (النضج) وليس (النماء) ... ومع ان النصّ يقابل بين الزيادة والنقصان، إلا اننا ينبغي ألا نستخلص من ذلك ان الزيادة تعني النماء العقلي مقابلاً للنقصان الذي يلحق الشخصية في شيخوختها.

بل ان النقصان — في واقعه — يمثل خفوت سائر المهارات في السن المذكورة، شأنه في ذلك: شأن سائر القوى الجسدية التي تتحدّد في مرحلة خاصة: كالطول الذي يتحدّد في الحادية والعشرين مثلاً ممتداً الى مراحل معيّنة، حتى يبدأ بالتقوّض: مقترناً بذلك مع خفوت قوى الفرد بكاملها مع الشيخوخة.



بعمامة، تظلم مرحلة الطفولة الأولى (من ١ الى ٧)، عديمة الأثر في عملية التنشئة.

وأما الطفولة الثانية، فتعد ذات أهمية بالغة المدى — كما قلنا — وتبعاً لهذه الأهمية، فإن المعنيين بشؤون التربية والتعليم، ينبغي أن يوجهوا بالغ عنايتهم ليس الى تنمية المهارات العقلية (القراءة والكتابة) فحسب، بل الى تنمية المهارات النفسية والاجتماعية أيضاً: كأن تخصص (مواد) تطبيقية لهذا الغرض من نحو تدريب الأطفال على الثقة بالنفس، والشجاعة، ومواجهة (الغرباء)، والتحدث في المجتمعات العامة وما الى ذلك.

*

انّ ما يُقال في مرحلة التعليم الابتدائي، يمكن أن نقوله في مرحلة التعليم الثانوي أيضاً، بل حتى في المرحلة الجامعية: في سنواتها الأولى، أي طوال سنوات (المراهقة) السبع.

فالملاحظة انّ المشرع الاسلامي — ومثله علماء النفس والتربية — يجعل من مرحلة (المراهقة)، امتداداً لمرحلة الطفولة: من حيث خضوعها للتدريب والتعلم بعامة.

انّ فترة المراهقة كما تقدم نظراً لتمييزها بالاضطراب وبعدم الثبات، بسبب من طابعها الانتقالي من الطفولة الى الرشد، تفتقر بدورها الى قدر من التعلم يتناسب وحالة عدم الثبات فيها.

من هنا جعلها المشرع الاسلامي امتداداً للمرحلة السابقة، بالرغم من انّ «المراهق» يتحمل مسؤولية سلوكية كاملة: من حيث ترتيب آثار الثواب والعقاب الأخروي على سلوكه.

ولكن مع ذلك، فإنّه بحاجة الى التدريب حتى يستكمل أي نقص تربوي لم تُتَّحَ فرصة الطفولة الثانية. ففي نصّ تربوي سبق ان عرضناه، قال الامام الصادق «ع»: [الغلام يلعب سبع سنين، ويتعلم الكتاب

سبع سنين، ويتعلّم الحلال والحرام سبع سنين].
 فالسبع سنوات الأخيرة، أي (من ١٤ الى ٢١) وهي سنوات
 الراهقة، تجسّد بداية مرحلة البلوغ التي يتحمّل المراهق فيها مسؤولية
 سلوكه: من ممارسة الواجب وترك المحرّم، ... ولكن مع ذلك، يطالبنا
 الامام «ع» بأن نعلّم المراهق: الحلال والحرام في هذه المرحلة. مع
 العلم: أنّ المفروض أن يكون الفرد قد تعلّم الحلال والحلال من اول
 سنة ١٤ أي: أول بلوغه، فمعنى أن يُطالب بتعلّم الحلال والحرام طوال
 سبع سنوات؟

الجواب هو: أنّ المقصود من تعلّم الحلال والحرام هو: التأكيد على
 أهمية هذه المرحلة المضطربة، وامكانياتها في تعديل السلوك، وعدها فرصة
 أخيرة لعمليات التدريب على السلوك العبادي.
 وقد أشارت النصوص الاسلامية بوضوح الى الطابع غير المستقل لدى
 شخصية المراهق. فالنبي «ص» كما لحظنا قد شبه الطفل في مرحلته
 الأولى، وهي مرحلة (اللعب) (من ١ الى ٧) بشبهه بـ(السيد). وشبهه في
 مرحلته الثانية (من ٧ الى ١٤) بـ(العبد) اّما في المرحلة الثالثة، فقد شبهه
 بـ(الوزير).

لنقرأ النصّ من جديد:

(الولد سيد سبع سنين. وعبد سبع سنين. ووزير سبع سنين).
 ومن الواضح، ان (الوزير) يختلف عن رئيس الدولة مثلاً كما قلنا
 بأنّه لا يملك صلاحيات كاملة في تسيير أمور الدولة، كما يختلف عن
 المواطن الأهلي بتملكه صلاحية رسمية في ممارسة شؤون الدولة؛ ولكنّها
 في نطاق محدد. وهذا يعني أنّ المراهق يجمع بين استقلال الشخصية
 وعدمه، ... أنّه مستقل ولكنّه استقلال ناقص.

ومن هنا يفتقر الى مزيد من التدريب حتى يسدّ النقص، ويستكمل استقلال شخصيته. واذا كان الأمر كذلك: حينئذ لابدّ من متابعة تدريبه على تعلّم السلوك الصائب على نحو ما نبذله من التدريب في مرحلة الطفولة المتأخرة. نفهم هذا بشكل واضح، حينما نتابع الوثيقة التربوية التي قدّمها النبيّ «ص» حيث أضاف قائلاً: (فان رضيت خلائقه لاحدى وعشرين سنة: والآ ضرب على جنبه، فقد اعذرت الى الله).

وهذا يعني ان نهاية المراهقة، تمثّل: (نهاية) لامكانات التدريب، أي: أنّها تتمتع بإمكانات تطبيع الفرد على السلوك الصائب، بحيث اذا فشلت التربية في تدريبه (في سنّ ٢١) على السلوك الجيّد، حينئذ يكون وليّ أمره معذوراً أمام الله أي، ان نهاية التدريب، تتمّ مع نهاية مرحلة (المراهقة)، وتنتهي بذلك مسؤولية وليّ أمره.

ونخلص من هذا كلّهُ، الى أنّ المعنيين بشؤون التربية الاسلامية، ينبغي ألا يهملوا أيضاً مراحل الدراسة الثانوية والجامعية التي تستغرق سنوات (المراهقة) السبع، وألا يكتفوا فيها بتعليم المهارة (المعرفية) للطالب، بل يضيفون اليها، تعليم السلوك بعامة أيضاً. على نحو ما قلناه عن مرحلة التعليم الابتدائي: فإدامت (المراهقة) ذات امكان على تعلّم السلوك، يماثل امكانات الطفولة: حينئذ يتعيّن على مسؤولي التربية ملاحظة هذا الجانب، والتشدد على (تعديل) أي سلوك: لم تستطع مرحلة الطفولة أن تعدّل منه.

من جديد ...

نلفت انتباه المشتغلين في حقل التربية والتعليم الى ملاحظة هذا الجانب، والعناية به بنفس العناية التي يولونها حيال (المعرفة)، وأعني به: تخصيص (الحصص العملية) لتعلّم السلوك النفسي والاجتماعي، في

كل مراحل التعليم الابتدائي والثانوي والجامعي .
كما نلُفت انتباه الأبوين، وأولياء أمور الأطفال والمراهقين بعامة،
الى مراعاة هذا الجانب، واستثمار مرحلة الطفولة المتأخرة (من ٧ الى
١٤) والمراهقة (من ١٤ الى ٢١). في التدريب على السلوك الاسلامي في
مختلف الصعد، حتى يحتزلوا أمامهم متاعب المرحلة الراشدة بما يواكبها من
بيئة تعج بالمثيرات والاحباط وما يجزّانه من صراع وتمزق وانحراف

الفصل الرابع

الأصول النفسية
والأمراض

قلنا، انّ علم النفس يعنى¹ بسلوك الكائن الآدمي، من خلال العملية النفسية التالية:

«الاستجابة حيال «مثير معين»».

وفي ضوء هذه العملية، يتقدّم علماء النفس بتصنيف السلوك الى أنماط (الاستجابة) لدى الكائن الآدمي، وتحديد هذه الأنماط، ومحاولة تفسيرها، ورسم الطرائق التي تتكفّل بالاشباع السليم لحاجات الكائن الآدمي.

مثال ذلك من الأصول الحيوية:

إنّ الكائن المذكور يتحتسّس بالحاجة الى (الجنس)، وأمامه طريقان

لا ثالث لهما:

١- الاشباع غير المقيّد بالمبادئ والضوابط المقرّرة.

٢- الاشباع المقيّد بالضوابط.

ومثاله الأصول النفسية.

أمامنا مثير معيّن هو: النقود، أو الأرض، أو أية ممتلكات أخرى، ونحن حيال الممتلكات المذكورة نواجه استجابتين لا ثالث لهما:

١- ان (نتقدم) الى حيازة الممتلكات المذكورة.

٢- ان (نحجم) عنها.

إذن: ثمة طريقتان لا ثالث لهما في اشباع أيّ من الحاجات: سواءً أكانت هذه الحاجات بيولوجية كالجنس والطعام، أو كانت نفسية كالتملك والتفوق، وسواء أكتنا نحسّ بالحاجة النفسية الى التملك أو لانحسّ بالحاجة اليه.

اننا في حالة البحث عن الجنس أو الطعام نواجه أسلوبين من الاشباع، أحدهما: الأسلوب (الشاذ) وهو الاشباع المطلق الذي لا يأخذ قيم الفرد أو المجتمع الذي ينتسب اليه بنظر الاعتبار.

والآخر: الأسلوب (السويّ) وهو الاشباع المقيد بقيم الفرد والجماعة.

أما في حالة (التملك)، فاننا نواجه أيضاً أسلوبين هما (الشذوذ) و(السوية)، ... فلو تملكنا الأرض أو النقود بطرق غير مشروعة فان (الاشباع) يتسم بكونه (شاذاً)، وفي حالة العكس فان الاشباع يتخذ سمة (السوية).

وأما في حالة عدم احساسنا أساساً بالحاجة الى (التملك) فاننا أيضاً نواجه أسلوبين من الاستجابة: (الشاذة) أو (السوية) فلا استجابة تكون (سوية) حينما نفلسف الحياة على أنّها (متاع عابر) وإلى أنّ حيازة الممتلكات تشكّل مجرد (وسيلة) إلى غاية معيّنة. وتكون الاستجابة (شاذة) حينما نرفض التملك إعتباطاً دون الاستناد لأية قيم موضوعة، أو حينما نحسّ بالحاجة فعلاً إلى النقود أو الأرض ثم نرفض تملكها بدون

مسوغ يُعتدّ به.

إذن: في الحالات جميعاً، نواجه نمطين من الاستجابة: أحدهما: الاستجابة «الشاذة» والثانية: الاستجابة السوية. وحيال هذا التحديد، لانبج نمطاً ثالثاً من العمليات النفسية لدى الكائن الآدمي.

وهذا يعني، أنّ علماء النفس حينما يحاولون تصنيف العمليات النفسية، فإنهم يحدّدون ذلك بالضرورة، في نمطين من السلوك:

١- السلوك الشاذ.

٢- السلوك السوي.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن تحديد ماهو (سوي) أو (شاذ)، وتقديم الطرائق الصائبة للوصول الى ماهو (سوي)، ... يظلّ محوراً لدراسات الباحثين في هذا الصدد.

والآن: ماهو التصوّر الأرضي للسلوك «الشاذ» و«السوي»؟؟
وبالمقابل: ماهو التصوّر الاسلامي لهما؟؟.

بيد أنّنا نحاول الوقوف أولاً على التصنيف الذي يقّمه كل من التصورين: الاسلامي والأرضي للعمليات النفسية (الشاذة) و(السوية) ومستوياتها المتنوعة في هذا الميدان.

ونقف أولاً مع التصنيف الأرضي:

يُصنّف علماء النفس: السلوك — كما قلنا — الى (شاذ) و(سوي).

أما (الشاذ) فيطلقون عليه طابع (المرض).

وهو بعامة قسمان:

١- العصاب — ٢- الذهان.

والأول منها يمثّل (مرضاً نفسياً)، وأما الثاني فيمثّل (مرضاً عقلياً).

و(العصاب) عادة يجسّد نوعاً من الاضطراب لدى الشخصية، مصحوباً بقدر من (التوتر): مع احتفاظ الشخصية بـ(وعياها) للواقع، أي: تمييزها للظواهر، وفرزها لما هو (واقعي) منها، وما هو (خيالي) أو (وهمي) من الظواهر المذكورة.

مثال ذلك: الخوف من عبور (النهر) مثلاً، مع معرفة الشخصية بسخف مثل هذا الخوف، إلا أنها مضطرة (لأسباب نشرحها فيما بعد) الى ان تستجيب استجابة خائفة حيال (المثير): وهو: (النهر).

وهناك أنماط متنوعة من السلوك، تمثل الاستجابة (العصابية) للظواهر: كالحقد والزهو والكذب والخيانة والتعصب والغيبة والطمع والحسد... و... الخ: بعضها مصحوب بوعي الشخصية بشذوذه، وبعضها غير مصحوب بالوعي المذكور.

مثال ذلك، المتكبر: فالشخصية المتعالية على الآخرين قد لا (تعني) مصدر سلوكها الشاذ وهو متمثل في احساسها بـ(الذل) داخل نفسها فيما تعوّض عنه بعملية التكبر على الآخرين: تغطية للذل الذي تتحسّسه.

أما (الكذب) مثلاً، فإنّ الشخصية (تعني) شذوذه، وتقرّ بمفارقة، إلا أنّها تمارسه على (عمد) لتحقيق إشباع عابر لنزواتها.

والمهم، أنّ الأنماط المذكورة من السلوك، تجسّد استجابة (عصابية) يستوي في ذلك أن تكون الشخصية على وعي بمصادر هذا السلوك أو على جهل به، كما يستوي في ذلك أن تكون الشخصية على (وعي) بشذوذ السلوك نفسه أو على جهل به. كما يستوي في ذلك أن تكون الشخصية على (وعي) بالتوتر الذي يصاحب سلوكها أو على جهل به.

فالشخصية (المتكبرة) قد يصاحب سلوكها قدر من (التوتر) الداخلي تتحسّسه فعلاً، ... ولكن هذا (التوتر) يضحّم حجمه عند الشخصية

الحاسدة أو الطامعة أو الغاضبة بحيث تتحسسه بوضوح، في حين أنَّ الشخصية (الكاذبة) أو (المفترية) مثلاً، قد لا تتحسس «بالتوتر»، بل على (العكس) قد يُخيّل إليها أنها تتحسس قدراً من (اللذة)، أو قدراً من ازاحة للتوتر، ... لكنّها في الحقيقة على جهل ب(التوتر) الذي يصاحب أعماقها.

على أية حال: (العصاب) بعامة: يمثّل اضطراباً في الشخصية مع احتفاظها بسلامة (قواها العقلية).

أما «الذهان» فهو اضطراب خطير يصيب الشخصية، بحيث يغيّر معه وعي الشخصية بواقعها المريض، ويختلط لديها عالم الحقائق بالأوهام: أي، أنها لا تحتفظ بسلامة (القوى العقلية) لديها. ومثاله: الجنون بكل أشكاله.

وهناك من الباحثين من يُفرد أمراض (التخلف العقلي) كالبلهارة، والعتة ونحوهما، نمطاً ثالثاً من الشذوذ .

كما أنَّ هناك من يُفرد (أمراض الشخصية) نمطاً رابعاً من الشذوذ. وهذا النمط يتمثل في ما يُسمّيه البحث الأرضي بـ(الشخصية السيكوباتية) حيث تتميز بـ(الانحراف) الملحوظ في مشاعرها وميولها وأخلاقها: وهي شخصيّة يطبعها عدم الإحساس بالمسؤولية، وعدم الاستتصار بنتائج الأمور، وعدم التأثر بالثواب والعقاب الخ، مع ملاحظة أنّها تظلّ محتفظة بـ(قواها العقلية) بنحو عام.

وأياً كان الأمر، فإن التصنيف للسلوك الشاذ، يمكننا أن نشطره — إنسياقاً مع غالبية الاتجاه الأرضي — إلى (عصاب) و(ذهان): مع ملاحظة أن الاحتفاظ (بالقوى العقلية) هو المميّز للأول دون الآخر.

ومع ذلك، ينبغي ألا يفوتنا أن نشير إلى أنّ بعض الباحثين يرى إلى

أنَّ الفارق بين (العصاب) و(الذهان)، منحصر في (الدرجة) لافي (النوع)، أي: ان «الذهان» بعامه، (تضخيم) لاعراض العصاب. والحق، أنَّ معيار (التمييز) بين الظواهر (بين الحقيقة والوهم) يظلّ هو المتحكّم في فرز الذهان عن العصاب. ونحن يعيننا من ذلك، أن نوكد: إلى أن اهتمامنا منصب بنحو عام على (السلوك العصابي). أمّا (الذهان) فلانعرض له الآتي نطاق البحث المتصل بالتنشئة ومساهمتها في تعديل السلوك

•

وحيث نتجه الى التصوّر الاسلامي للظاهرة، نجد بدوره يشطر العمليات النفسية الى (الشاذ) و(السوي) من الاستجابة، مادام المشرّع الاسلامي أساساً، قد رسم الكائن الآدمي وفقاً لتركيب ثنائي (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع). فكل استجابة باحثة عن اللذة، هادفة الى الاشباع المطلق: تعدّ (سلوكاً شاذاً). وبالمقابل: كلّ استجابة باحثة عن اللذة، هادفة الى الاشباع المقيّد: يُعدّ (سلوكاً سوياً) ان ما يهتّمنا من التصنيف الثنائي للسلوك، أن نتجه إلى تحديد دلالاته ومدى توافق أو افتراق الدلالة الأرضية عنه، ثمّ تصنيف (مفرداته) المتنوعة، وتمييز مستوياتها: يستوي في ذلك ان يتسم السلوك أخلاقية (مثل: الكذب والصدق) أو بسمات نفسية مثل (الحبّ والحقد)، أو بسمات مزاجية مثل (الانطواء والانبساط) كما يستوي في: ذلك أن يتسم السلوك بسلامة الجهاز الوظيفي كالأمثلة المتقدمة، أو باضطرابه كحالات الوسوسة والتطير والخوف.

كما يستوي في ذلك: أن يتسم السلوك بحالات وجدانية كالأمثلة المتقدمة، أو حالات ادراكية مثل: الغباء، والنسيان، ونحوهما:

كما يستوي في ذلك: ان يكون السلوك مألوفاً لدى بحوث الأرض كالأمثلة المتقدمة، أو غير مألوف وهو ما يدخل في نطاق الأحكام من حرمة ووجوب من حيث تحديد «أشكال» السلوك (الشاذ والسوي)، وتحديد درجة (الشذوذ) أو (السوية) من السلوك .

*

من حيث التحديد: يواجه الكثير من علماء النفس بعض الصعوبة في تحديد مفهوم (الشذوذ) و(السوية) من السلوك : أو لنقل: بين (العصاب) و(السوية) لأنَّ «الذهان» واضح المعالم مادام — أساساً — يعني: اختلال (القوى العقلية) كما أشرنا.

وتكمن الصعوبة في جملة أسباب، منها:

١- ان التخوم الفاصلة بينها تشكل فارقاً في الدرجة لافي النوع. فكلنا — في تصوّر هؤلاء الباحثين — نعاني قدراً من (الصراع) و(التوتر) نتيجة للاحباطات المختلفة التي نواجهها. كلما في الأمر أن درجات التوتر أو الصراع تتضخّم أو تتضاءل من فرد لآخر. وإذا كان (العصاب) يعني: تضخّم «الصراع» أو (التوتر)، و(السوية) تعني: تضاوؤه، فحينئذ يبقى الفارق منحصرأ في الدرجة لافي النوع.

والحق: إنَّ هذا التحديد الأرضي لمفهوم العصاب والسوية: من خلال فارقية الدرجة لالنوع، يفتقر الى التماسك في فهم دلالة العصاب والسوية.

فأولاً: ثمة نماذج لاتيحا الصراع بمعناها الأرضي الآتي نطاق المواجهة المبدئية. وسرعان ماتقتضي على منابعه في الوهلة الأولى من التأمل ودراسة النتائج السلبية له، ويستتبع ذلك، أنّها لاتيحا أي (توتر) ناجم منه.

مثال ذلك: الحاجة الى التفوق أو التملك أو الانتماء الاجتماعي .
 فن السهولة بمكان ان ينعدم لدى الفرد أي دافع الى التفوق من
 خلال نبذه للذات وحبه للآخرين، وأن يرفض التملك ويختار (الزهد)
 بمتاع الحياة، وأن يهد الى (العزلة) مؤثراً هدوءها، والتوجه الى انتماءات
 روحية لا تنحصر في (أشخاص) بل في (قيم) و(أفكار) الأشخاص .
 والدراسات التي أجراها علماء «الأقوام» (الأنثروبولوجيون) تفصح
 بوضوح عن أمثلة هذه النماذج التي لا تحس بالحاجة الى اشباع الدوافع
 المذكورة: مما يستتبع معها عدم الصراع والتوتر (والشخصية المسلمة نموذج
 حي لهذا النمط من الاستجابة).

ثانياً: ان الفارقية في (الدرجة) ينبغي ألأنهملها في هذا الصدد،
 مادمننا نلاحظ أشكالاً شتى من التعامل نحكم عليها بالسلب أو الايجاب
 من خلال (الدرجة) نستجيب لها في التعامل.

مثال ذلك: إستجابة الغضب: فأنت قد (تغضب) وتوجه للمسيء
 عبارات مهذبة، وقد توجه إليه عبارات قاسية، بل قد تفقد السيطرة على
 نفسك فتهذي بكلام غير متناسق.

ومما لا شك ان الردّ بالعارة المهذبة يعني قدرتك على السيطرة وهي
 عامل حسم في فرز الشخصية المتناسكة عن الشخصية غير المتناسكة فيما
 تفقد سيطرتها ويختل توازنها الداخلي من خلال هذيانها بالكلام غير
 المتناسق.

إذن: الفارقية في (الدرجة) لا تعني الباحث من اتخاذها معياراً
 للفصل بين السلوك العصابي والسوي.

هذا فضلاً، عن ان استجابة (الغضب) قد تنعدم أساساً لدى
 (نماذج) لا تحيا الصراع والتوتر.

٢- هناك من الباحثين مَنْ يجد أنَّ صعوبة الفرز بين العصاب والنسوية، كامنة في (نسبية) الثقافات، أي: في اختلاف المجتمعات في جهازها القيمي من حيث النظم والعادات والأعراف الاجتماعية. فالدعابة مثلاً تعتبر في بعض الثقافات دليلاً على انبساط الشخصية وخلوها من أي توتر، بينما تعتبرها ثقافات أخرى (فضولاً) أو (سوء أدب) مثلاً، وهكذا.

ومع وجود هذه (النسبية) في الثقافات، فحينئذ من المتعذر فرز السلوك السوي من السلوك العصابي.

بيد أنَّ هذه الوجهة من النظر لا يمكن التسليم بها أيضاً. فلوعدنا الى ظاهرة (الدعابة) نفسها، للحظنا أنَّ التصور الاسلامي مثلاً، يفرز نمطين من (المزاح): أحدهما يجسد العصاب، وهو المزاح الناجم من نزعة عدوانية، والآخر، يجسد النسوية، وهو المزاح الناجم من مشاعر الحب (سنتحدث عن هذه الظاهرة مفصلاً).

وإذن: حتى مايعده البحث الأرضي محكوماً بـ(النسبية)، يمكننا — في الواقع — فرز مصادر للتعرف على جذره المرضي أو الصحي، مما لا يبقى معها لمفهوم (النسبية) أثر ذوبال.

٣- من الباحثين من يضع معيار (التوافق الاجتماعي) دليلاً على (النسوية)، وعدمه دليل على (العصاب).

هذا المعيار بدوره، لا يمكن التسليم به بنحو مطلق. فالتوافق قد يتحتم في حالات خاصة، وقد تحتم عدمه حالات غيرها.

مثال ذلك: حينما تتعامل مع الآخرين من خلال لغة (الحب) ومن خلال ما يُسمى بـ(المجاملة)، فإنَّ هذا التعامل يُعد افساحاً عن التوافق الاجتماعي. وهذا ما يقره المشرع الاسلامي — كما سنرى.

بيد أن التعامل مع الآخرين في حالات (المساومة) على حساب القيم الانسانية، كالصمت حيال الخيانة للوطن مثلاً، ... هذا النمط من التعامل لا يمكن أن نعدّه (سلوكاً سوياً) تحت ستار (التوافق) مع الآخرين، بل ان (السوية) تفرض (عدم التوافق) دون أدنى شك. وإذن: معيار (التوافق الاجتماعي) لا يمكننا أن نعدّه دليلاً على (السوية)، وعدمه دليلاً على (العصاب).

٤- تتجه الغالبية من الباحثين الى وضع معيار وظيفي بدلاً من المعيار الشكلي للسلوك، في فرز السوية عن العصاب. ويرى هؤلاء الباحثون: أنّ الذي يحدّد الفارق بينهما هو (وظيفة) السلوك، لا (شكله)، أي: في تحديد (نوع) الاستجابة، فإذا كانت الاستجابة قائمة على (الهروب) من المشاكل بدلاً من مواجهتها مثلاً، فحينئذ يُعدّ هذا السلوك (عصابياً). وفي المواجهة، يُعد (سوياً).

والحق: إنّ هذا المعيار هو أشدّ المعايير المتقدمة صواباً. بيد أنّه لا يحسم المشكلة أيضاً. اذا وضعنا في الاعتبار ان (مواجهة الواقع) لا يمكن أن تعطي ثماره مالم ترتكن الشخصية الى (جهاز قيمي) يتناسب مع طبيعة التركيب البشري ودلالة وجوده في الكون. مثال ذلك: اذا واجهت الشخصية شدائد وضغوطاً حادة لا تتحمّل عادة: كالفقر الشديد وموت القريب والخنق التام للحرية والنبذ الاجتماعي المهين ... قبال هذه الضغوط الحادة من الصعب أن تحتفظ الشخصية بأي تماسك (وبخاصة في مجتمعات عُصاوية متقدمة حضارياً: تتعامل من خلال السيطرة والتملك والتعالي) دون أن ترفدها نظم أو معايير تستجرّ مبدأ الثواب والعقاب الاجتماعيين ... في مثل هذه المجتمعات من المتعذر أن نطالب الشخصية بمواجهة الاحباطات بصدر

رحب وبتقبّل رصين لها، لأنّها مطالبة مثالية، لا ترفدها (قيم خاصة) نابعة من (خارج) الثقافة الاجتماعية التي ينتسب الفرد إليها. نعم: ثمة (قيم) نابعة من (خارج) النظم والتقاليد والأعراف الاجتماعية، من المؤكد أنّها تسهم بنحو فعال في تغيير استجابة الفرد وتحويلها الى استجابة (لامبالية) حيال الضغوط المذكورة. وفاعلية هذه القيم تتمثل في كونها تتساق مع طبيعة التركيب البشري من حيث صياغة هذا التركيب وفقاً لمبدأ (خلافة الانسان على الأرض).

خارجاً من المبدأ المذكور، فان (المعيار الوظيفي) الذي تصوغه الأرض فارقاً بين العصاب والسوية، يظل (حلاً مثالياً) يحتفظ بمتعة البحث النظري، وليس حسماً لمشكلة واقعية.

وهذا مايفسّر لنا بالضبط اقرار غالبية الباحثين أن الصراع والتوتر لا سبيل الى الخلاص منها في عالم يضجّ بالاحباط: بالضغوط والشدائد المختلفة، مع غيمومة (القيم) الحاسمة لمواجهة الاحباط المذكور. على أية حال، يعيننا ممّا تقدّم أن نُشير الى مفهوم كل من العصاب والسوية في التصور الأرضي. أمّا (الخلول) الحاسمة لمحو العصاب أو تحقيق السوية فإنّ لها موضعاً آخر من هذه الدراسة.

والآن: ماهو التصوّر الاسلامي لمفهومي العصاب والسوية؟ وماهو موقفه حيال المفهومات الأرضية التي سبق عرضها ومناقشتها؟.

*

إنّ التصوّر الاسلامي لمفهومي (العصاب) و(السوية) يتحدد في

مستويين:

أحدهما: يتمثل في المفهوم الأرضي لها، والآخر: يتجاوزه الى مفهوم أشدّ سعة وشمولاً. وقد سبقت الإشارة الى أنّ المشرّع الاسلامي يتقدّم

بتوصياته الى (العام) من الآدميين والى (الخاص) منهم. ونقصد بـ(العام) مطلق الآدميين بغض النظر عن موقفهم الفلسفي من الكون. اما (الخاص) منهم، فهم (المسلمون) الذين يلتزمون بمبادئ السماء عبر ادراكهم لمهمة الخلافة على الأرض.

ولنعد الى مثال (التكبر) الذي سبقت الاشارة اليه.

التكبر، أو التعالي، أو الزهويعة في المفهوم الأرضي سلوكاً عصائباً. وهذا السلوك يتناوله المشرع الاسلامي من زاويتين:

الزاوية الأولى: يتناول من خلالها ظاهرة (التكبر) بصفتها عصائباً، أي: مرضاً نفسياً بغض النظر عن الموقف الفلسفي الذي يصدر المتكبر عنه، فقد يكون المتكبر (مسلماً) أو (كافراً)، إلا أنه يصدر عن سلوك مَرَضِي هو (العصاب) الذي أشار البحث الأرضي اليه.

فالتكبر لدى علماء النفس الأرضيين يُعد تعبيراً عن الإحساس بالنقص. والمشرع الاسلامي يُشير بوضوح الى العرض المرضي المذكور، حينما يقول الامام الصادق «ع»:

ما من رجل تكبر أو تجبر إلا لذلة يجدها في نفسه. ١

فالامام الصادق «ع» يوضح لنا الجذر المرضي لظاهرة التكبر، مبيّناً ان (التكبر) ناجم من الإحساس بالذلة، والضعفة، والدونية... ومثل هذا (التناول) للظاهرة المذكورة، لا تخصّ نفرأ من الآدميين دون آخر، بل يمكن أن يصدر عنها (مسلم) ينقصه الوعي، أو كافر لا علاقة له بمبادئ الاسلام.

والطبّ النفسي الاسلامي في هذا الحقل، يُشبه تماماً: الطبّ الجسمي الاسلامي. فبادئ الصحة الجسدية التي يقدمها المشرع الاسلامي لا تأخذ بنظر الاعتبار هوية الفرد، بل تقدّم توصياتها لمطلق الآدميين بغية الافادة منها في تحقيق الصحة الجسمية (في هذه المسافة المحددة من الزمن — أي عمر الانسان).

والأمر ذاته، فيما يتصل بمبادئ الصحة النفسية.

بيد أنّ المشرّع في الآن ذاته يرتّب عملية العقاب أو الثواب على ممارسة (التكبر) أو (التواضع) ناظراً الى الممارسة المذكورة من خلال الموقف الاسلامي) للظاهرة.

إنّ مانوّد أن نشدّد عليه في هذا المجال، أن نشير الى ان (التكبر) — بغض النظر عن ترتيب آثار العقاب عليه، يظلّ ظاهرة (نفسية) ذات طابع مرضي: سواء أترتّب عليه آثار العقاب أم لم تترتّب: أنّه في الحالين (سلوك عصابي) يحذرنا المشرع الاسلامي منه، مشيراً الى ما يصاحبه من الصراع والتوتر على نحو ما يشير البحث الأرضي عليه.

ولذلك، نجد أنّ المشرع الاسلامي، يتناول — في هذا النطاق — حتى مستويات (المرض النفسي) الذي لا تترتّب عليه آثار العقاب كعصاب (الوسواس) مثلاً، مشيراً الى طابعه المرضي، مقدماً توصياته العلاجية في التغلب عليه.

والأمر نفسه، حينما يقدم توصياته الطيبة في معالجة (الذهان — الجنون) والتخلّف العقلي.

أنّه في الحالات جميعاً يحدّد لنا دلالة العصاب أو الذهان، مقدماً توصياته في علاج الأمراض المذكورة: مع ملاحظة أن بعض هذه الأعراض مصحوبة بترتيب آثار العقاب عليها: كالأعراض المتصلة

بأمراض الشخصية المنحرفة مثل تناول الكحول، وبعضها لا يصاحبه العقاب مادام خارجاً عن (اختيار) الشخصية، أو غائباً عن وعيها، مثل (الوسوسة).

على أية حال، ان المشرع يتناول حيناً مفهومي العصاب والسوية من زاوية (نفسية) خالصة على النحو الذي نلاحظه في البحث الأرضي. الآ أنه — في الآن ذاته — يقدم مفهوماً أشد سعة وشمولاً للعصاب والسوية، بحيث يسع مفاهيم الأرض، ويتجاوزها الى مفاهيم أشد سعة وشمولاً.

هذا المفهوم الذي يتسم بالشمول والسعة لمعنى السوية والعصاب، يتجسد في عملية (الالتزام بمبادئ السماء) أو عدم الالتزام بها. أي: أن السوية والعصاب يتسع مفهومهما ليشمل (الجانب الفلسفي) من الكون، بالاضافة الى (الجانب النفسي) الصرف.

فالكاfer — على سبيل المثال — يُعد شخصية عصابية. والمتمرد على مبادئ السماء (أي: المسلم غير الملتزم) يُعد شخصية عصابية أيضاً. (الموسوس) مثلاً — سواء أكان مسلماً أم كافراً — يُعد شخصية عصابية أيضاً.

إذن: من خلال هذا المفهوم تتسع دلالة السوية أو العصاب لتشمل كل استجابة لا تلتزم بمبادئ السماء: سواء أكانت هذه الاستجابة متصلة بالجانب الفكري (العقائدي)، أم كانت متصلة بالجانب النفسي الصرف. ولسوف نشرح مفصلاً طبيعة الأعراض المرضية أو السمات السوية لكل استجابة غير ملتزمة بمبادئ السماء أو العكس.

بيد أننا نشير هنا عابراً، الى أن التصور الاسلامي للعصاب والسوية تتسع دائرته لتشمل الجانب الفكري من السلوك أيضاً.

ويمكننا ادراك هذه الحقيقة، أي: (وحدة) العصاب النفسي والفكري، حينما نلاحظ ان القرآن الكريم مثلاً يُطلق مصطلح (المرض) على ظاهرتين: إحداهما (فكرية) والأخرى (نفسية).
أما الظاهرة الفكرية، فهي (النفاق): حيث تتحدث الآية الكريمة عن سلوك المنافقين، راصدة بعض سماتهم:

في قلوبهم (مرض) فزادهم الله مرضاً .

فالآية، تطلق اسم (المرض) على المنافق، بصفته يصدر عن موقف فكري مناهض لرسالة محمد «ص». بيد ان هذا الموقف الفكري — كما سنرى لاحقاً — يفصح عن نمطين من (المرض) أحدهما: طبيعة الموقف الرفض، والآخر: طبيعة (التذبذب) أو التكلّم بلسانين يخالف أحدهما الآخر. والأول موقف فكري صرف، والثاني موقف نفسي، تجمع الأبحاث الأرضية على طابعه المرضي — كما سنوضح ذلك لاحقاً.
وإذا اتّجهنا إلى الآية الكريمة التي تتحدث عن الاستجابة الجنسية المنحرفة، عبر مخاطبة نساء النبي «ص»، وتحذيرهنّ من بعض العصائين؛ نجدها تطلق (المرض) على سمة نفسية:
تقول الآية الكريمة:

فلا تَخْضَعْنَ بالقول، فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ.

وهيّا من هذه الآية أن نشير إلى مصطلح (المرض) الذي أطلقته على المنحرفين جنسياً، وهو مصطلح (نفسى صرف)، بصفة: أن الاستجابة الجنسية المذكورة، لا تخصّ نفرأ دون آخر: فقد يصدر المسلم غير الملتزم عنها، وقد يصدر الكافر عنها أيضاً، ... أنّها سمة (نفسية) كالتكبر، أو

الحقد، أو الحسد ناجمة من جذر مَرَضِي يشترك الآدميون في الصدور عنه: بغض النظر عن (هو يَتَم الفكريّة).

وإذن: اطلاق مصطلح (المرض) على نمطين من السلوك : فكري ونفسي عبر الآيتين المتقدمتين، يدلنا على أن التصور الاسلامي لمفهوم (العصاب)، تتسع دائرته لتشمل المفهوم الأرضي، وتتجاوزته الى مفهوم يوحد بين العصاب النفسي والعصاب الفكري.

أما التساؤل عن الأسباب الكامنة وراء هذا المفهوم الشامل لدلالة (العصاب)، أو لدلالة (السوية) التي تضادها، فأمر نحده مفصلاً في موقع لاحق من هذه الدراسة.

وحسبنا أن نشير هنا الى طبيعة التصور الاسلامي لمفهوم العصاب والسوية وتوافقه أو افتراقه عن التصور الأرضي في هذا الصدد. وفي ضوء التحدد المذكور لدلالة العصاب والسوية، نتجه الى تحديد مفردات كل منها، أي: إلى التصنيف الذي يتناول أشكال السلوك العصابي أو السلوك السوي.

*

إنّ كلاً من (علم النفس المرضي) و(علم النفس السوي) يتكفلان بتحديد مفردات السلوك وتصنيفها. بيد أنّ الملاحظ أنّ الأول منها في الغالب هو الذي يستأثر باهتمام علماء النفس: أي: ان (العصاب) في الغالب يشكل المادة التي يحوم عليها نشاط الباحثين.

وطبيعي، فإنّ تحديد أصناف العصاب ينطوي ضمناً على فهم ما يضافها من مبادئ (السوية)، وتبعاً لذلك تنتفي الحاجة الى الحديث عن أصناف السلوك السوي.

إلا أننا مع ذلك نواجه عناية الباحثين حيال التعريف بمبادئ

السلوك السوي، أمراً لافتاً للنظر. وبخاصة في البحث المتصل بسمات الشخصية، وما يصاحب ذلك من اللجوء إلى (الأقيسة) و(الاختبارات) التي تروى الشخصية من حيث الموازنة بين السمات المرضية والسوية لديها.

وبعمامة، يمكننا أن نذهب إلى أن تصنيف السلوك (من حيث مفرداته المتنوعة) يأخذ لدى الباحثين عدة مستويات، منها:

١- التصنيف العام للأمراض النفسية (العصاب).

وتصنّف — عادةً — إلى:

عصاب القلق، عصاب الكآبة، عصاب الخوف، الهستيريا، النوراستينيا، الحصر القهري، الوسواس.

ويُلاحظ: أنّ هذا التصنيف يتناول أمراضاً بأعيانها تتصل ب(توتر) عام يصيب الشخصية. وهذا التوتر قد يكون (قلقاً) غير عادي، تصحبه حساسية ومخاوف لامبرر لها.

وقديكون (كآبة) يصحبها إحساس بالعجز واليأس وفقدان الثقة. وقديكون (خوفاً) غير عادي، من المرتفعات والمياه والدماء والنيران وسواها.

وقديكون (حصرأ) قهرياً يجد المريض نفسه — من خلاله — مُرغماً على ممارسة أفعال أو ألفاظ أو أفكار مؤلمة لا يستطيع مقاومتها. وهكذا سائر الأمراض التي تقدّم ذكرها. وواضح، أنّ مثل هذا التصنيف يتناول الشخصية من حيث اختلال جهازها الوظيفي وتعطل أحد أجزائه عن وظيفته الاعتيادية.

٢- التصنيف العام لفعاليات الدفاع:

وهذا التصنيف يتناول مجموعة مايسمّيه (فرويد) ب(حِجَلِ الدفاع):

حيث تشكل هذه الفعاليات جملة من الأعراض التي تسم المرضى الذين يضمهم التصنيف السالف. بيد أنه يمكن أن يعد طابعاً مرضياً تستخدمه الشخصية (بنحو لاشعوري) لازاحة توتراتها.

ومن هذه الحيل:

- ١- الإسقاط: وهو الصاق عيوب المريض بالآخرين. مثل: البخيل الذي لا يعي مصدر شذوذه، فيسقطه على الآخرين، ويتهممم بالبخل.
- ٢- التسويغ: وهو محاولة إيجاد العذر للسلوك المعيب. مثل: الفاشل في الاختبار المدرسي، يسوِّغه بأنه ناجم من انشغاله ببعض الظروف الطارئة، أو عدم أهمية الاختبار.
- ٣- النكوص: وهو الاتداد الى سلوك الطفولة: في حالة مواجهة الاحباطات المختلفة، مثل: اجتلاب العطف، أو البكاء، أو... الخ وهكذا سائر الحيل الدفاعية.

٣- التصنيف العام للأمزجة:

وهو تصنيف يتناول أشكال الأمزجة للآدميين: من حيث صلتها ببنية الشخصية، مثل: التصنيف الاغريقي المعروف للأمزجة الأربعة: الدموي، الصفراوي، البلغمي، السوداوي. وكالتصنيف الحديث لأشكال ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية: يحاول الباحثون من خلالها إيجاد الصلة بين التركيب الجسمي والمزاج: وهذا من نحو إيجاد الصلة مثلاً بين (الشكل الجسمي البدني)، وبين ميل صاحبه الى الإنطواء، الكتابة، ... وهكذا.

وواضح، أنّ مثل هذا التصنيف للأمزجة، يتناول نمطي السلوك (العصابي - والسوي أيضاً). إلا أنه في حالات الاختلال العقلي أو

النفسي: يربط الباحثون بين الأمزجة المذكورة وبين أمراض العصاب التي تقدم ذكرها في التصنيف الأسبق، وبين أمراض الذهان أيضاً.

٤- التصنيف العام للسمات:

وهذا التصنيف يتضمن مجموعة من السمات يختلف الباحثون في تحديدها من واحد لآخر: حيث تمثل (السمات) طابعاً عاماً يميز هذا الفرد أو ذاك. ومن أمثلة ذلك: التصنيف الثنائي لـ(يونج) فيما يصنف الأفراد الى انطوائيين بعامة أو انبساطيين. وتصنيف (اولبورت) الثلاثي لسمات الشخصية: سمة رئيسية تطبع مجمل سلوك الشخصية، وسمات مركزية مابين (٥ - ١٠) تبرز بوضوح في سلوكها. ثم سمات ثانوية متنوعة.

وتصنيف (كاتيل) لسمات الشخصية العامة مابين (٥ - ٢٥)،

مثل: السيطرة وضدها الخضوع.

مثل: الشجاعة وضدها الجبن.

مثل: المرح وضده الاكتئاب الخ.

وأخيراً: التصنيف العام لمجمل السلوك: وهذا التصنيف يتضمن قوائم بالسلوك في مختلف مستوياته: سواء أكان السلوك انفعالياً أو مزاجياً أو خلقياً.

والتصنيفات الأخيرة (المزاج، والسمات ومجمل السلوك) يُتناول عادة من خلال التقابل بين ماهو شاذ أو سوي، كما تتناول من حيث تداخل بعضها مع الآخر فضلاً عن أنها تُتناول من حيث تقسيمها الى ماهو رئيسي أو فرعي.

وبعامة، فإنَّ هدفنا من العرض السريع لتصنيفات البحث الأرضي أن نخلص منها إلى التصنيف الإسلامي للسلوك وملاحظة تصوره لمفرداته العصبية والسوية من خلال المقارنة بينه وبين البحث الأرضي.

والآن: ماهو التصنيف الإسلامي للسلوك؟

إنَّ التصنيف الإسلامي للسلوك، يتحدّد بوضوح في نمطين أشرنا إليهما، وهما: (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع) أو (الشدوذ والسوية). أما (مفردات) الشدوذ والسوية، فإنَّ كلاً منها يخضع لنمط خاص من التصنيف.

فالشذوذ يتناول كلاً من (الذهان) و(العصاب). أما الذهان فإنه يُتناول من زاوية الطبِّ العقلي بنحو مستقلّ.

وأما (العصاب)، فإنه يمثّل ذخيرة حيّة يتوقّر التشريع على دراستها بنحو ملحوظ حتى ليشمل كافة الأوامر والنواهي، المتصلة بجوانب النشاط المادي والعقلي: حيث ترتكن صياغتها إلى التدريب على ماهو (سويّ) من السلوك، واجتناب ماهو (عصبي) منه.

وملاحظة هذا الجانب، يتخذ نمطين من التناول: أحدهما: يمكن استخلاصه من مجمل مبادئ الشريعة (نتحدث عنه لاحقاً)،

والآخر: يتمثّل في عملية التصنيف لمفردات السلوك.

وهذا ما نتحدث عنه الآن:

تصنيف العصاب:

يخضع المشرّع الإسلامي، العُصاب لأكثر من تصنيف، ولأكثر من منهج.

فالمشرع يصنّفه كما قلنا حيناً من الزاوية النفسية الخالصة: على نحو ما هو مألوف في الأبحاث الأرضية: سواء أكان ذلك متصلاً بالأمراض العامة، أو الأمزجة، أو السمات.

كما يصنّفه حيناً ثانياً من الزاوية الفكرية الخالصة. ويصنّفه حيناً ثالثاً من الزاويتين جميعاً، رابطاً بين العصاب النفسي والعصاب الفكري جاعلاً منها (وحدة) لانفصام بين جزئياتها.

ومستويات التصنيف المذكور، تتخذ حيناً شكل قوائم شاملة مستوعبة لكل مفردات السلوك، وتتخذ حيناً آخر رقماً غير محدد: قد يكون واحداً أو أكثر، وقد يصاغ في ثنائيات أو ثلاثيات أو رباعيات... الخ. حسب (السياق) الذي ترد المعالجة من خلاله.

وهيّا من المستويات المذكورة، أن نُشدّد على إبراز الجانب النفسي من التصنيف، ومن ثمّ: إبراز (وحدة) العصاب النفسي والفكري: بصفة أنّ هذين الجانبين يبلوران مفهوم العصاب في التصوّر الاسلامي وافتراقه عن التصوّر الأرضي، بنحو متميز، وبخاصة: الجانب الأخير (أي: وحدة العصاب الفكري والنفسي).

١- وحدة العُصاب:

لعلّ أبرز المعالجات التي تتناول الصلة بين المرض النفسي والمرض الفكري، هي معالجة الإمام علي «ع» في نصّ يوازن فيه بين ثلاثة أنماط من السلوك.

١- الكفر - ٢ النفاق - ٣ الإيمان.

طبيعي: ان كلاً من «الكفر» و«النفاق» يجسدان المرض. في حين ان «الإيمان» يجسد السلوك السوي.

بيد أنّ ما يعنيننا هو: ان الامام علياً «ع» جعل كلاً من الاتجاهات الفكرية الثلاثة قائماً على أساس نفسي صرف: فجعل الايمان قائماً على أساس نفسي سليم (وهو: السوية)، وجعل الكفر والنفاق قائمين على أساس نفسي مضطرب (وهو: الشذوذ أو العصاب أو المرض). ومن الواضح أنّ الكفر هو رفض الاعتقاد صراحة بوجود المبدع وتعاليمه. اما النفاق فهو بدوره رفض للمبدع وتعاليمه، الاّ أنّه رفض غير صريح، بل رفض باطني، تملي المصلحة الذاتية على صاحبه أن يُظهر خلافه. والمهمّ، أنّ كلاً منها يمثّل أسلوباً مرضياً في التعامل مع السماء وتعاليمها.

والآن: ماهي الأسس المرضية لهذا التعامل؟

لنقرأ ما كتبه الامام «ع» في هذا الصدد. ولنبدأه بالحديث عن «الكفر»: يقول «ع»:

بني الكفر على أربع دعائم:	الفسق، والغلو، والشك، والشبهة.
والفسق على أربع شعب، على:	الجفاء، والعمى، والغفلة، والعتو...
والغلو: على أربع شعب، على:	التعمق بالرأي، والتنازع فيه، والزيف، والشقاق: فن تعمق لم ينسب الى الحق، ولم يزدد الاّ غرقاً في الغمرات، ولم تنحسر عنه فتنة إلاّ غشيبته أخرى. ومن نازع في الرأي وخاصم: شهر بالحمق من طول اللجاج الخ.
والشك: على أربع شعب، على:	المرية، والهول، والتردد، والاستسلام.
والشبهة: على أربع شعب، على:	اعجاب بالزينة، وتسويل النفس، وتأول العوج، وليس الحق بالباطل.

إنّ هذا النصّ، يتضمّن عشرين (٢٠) نمطاً من السلوك: كلّها تنتسب الى (المرض) و(العصاب) بمعناها الأرضي، دون أن يتضمّن أي نمط من السلوك بالموقف الفلسفي من الحياة: ف(الغلظة) في الطبع مثلاً و(الفضاضة) في الخلق، و(الخرق) في التعامل، وعدم الصلة والبرّ والرفق: كلّها إفصاح عن (الجفاء) الذي جعله النصّ أول سلوك من شعبة (الفسق) وأولّ دعامة من «الكفر»، ... هذه الأنماط من السلوك تظنّ ذات طابع نفسي صرف، مادامت تتصل بالنزعة العدوانية (من غلظة وقسوة ونحوهما)، فيما تقف في أعلى السّلم من افرازات العصاب.

أما الدعامة الثانية من (الكفر) فتتمثل في (الغلو)، و يتفرّع عنها أنماط من السلوك، مثل (التعمّق، التنازع الخ). وواضح ان (الغلو) بعامّة هو: المبالغة في التعامل مع الظواهر، وتحميلها أكثر من الواقع، بما تستتليه من (عناد) و«مخاصمة» ودخول الى عوالم الوهم، والتداعي المريض في الاستجابة (لم تنحسر عنه فتنة الآغشيتة أخرى)، ... هذه الأنماط من السلوك تعرفها لغة علم النفس المرضي بنحو واضح، لا يحتاج الى التعقيب.

أما الدعامة الثالثة، فتقوم على ظاهرة (الشك). ولا حاجة أيضاً الى التعقيب على (الشك) وانتسابه الواضح الى العصاب: في سريانه وراء عصاب القلق، والحصر، والهستيريا ... الخ.

وأما الدعامة الأخيرة، فهي: (الشبهة)، وهي بدورها واضحة الصلة بالأمراض النفسية، مادامت لا تتعامل مع الظواهر بنحوها السليم، بقدر ما يتعامل المريض من خلالها — مع اوهامه (يتأول، يتسؤل، يُلابس الخ) دون ان يستبصر حقيقة سلوكه القائم على روااسب قاتمة، غائبة عن وعيه.

إذن: هذه القائمة المتضمنة عشرين نمطاً من السلوك، تجسد سمات مرضية، يقرها علم النفس الأرضي تماماً: مما يفسر — بوضوح أن الشخصية (الكافرة — غير المؤمنة بالله) أنها تنطلق من أسس نفسية مريضة في سلوكها حيال السماء. ومن ثم، يعني أن العصاب النفسي والفكري، يشكّلان (وحدة) لانفصام لها.

وأما (النفاق) بصفته شرطاً آخر من (الكفر)، فينتسب بدوره الى أسس نفسية مريضة في التعامل مع السماء.

فالنفاق بعامة، يعني: تقمص الشخصية وارتداءها قناعين مختلفين. ولأدلة على طابعها المرضي من انتسابها الى ما يسميه أحد علماء النفس بـ(الشخصية النفعية): وهي واحدة من أنماط أربعة يسمها الباحث المذكور (فروم) بسمات (الانتهازية) و(الحقد) و(التحايل) و(الغيرة). وهذه السمات لمطلق الانتهازي.

وقد قدم الإمام علي «ع»، وصفاً دقيقاً للنفاق، ضمّنه أيضاً عشرين (٢٠) نمطاً من السلوك، تقوم بأكملها على أسس نفسية مريضة. واعتبرها خلفية للموقف الفلسفي من الكون متجسداً في شخصية (المنافقين) الذين يرتدون قناعين في موقفهم من السماء.

ولنقرأ ما كتبه الامام علي «ع» في هذا الصدد: ١

النفاق، على أربع دعائم، على: الهوى، والهوينا، والحفيظة، والطمع.
 فاهوى، على أربع شعب، على: البغي، والعدوان، والشهوة، والظغيان
 والهوينا، على أربع شعب، على: الغيرة، والأمل، والهيبة، والمماثلة.
 والحفيظة، على أربع شعب، على: الكبر، والفخر، والحمية، والعصبية.

والطمع، على أربع شعب، على: الفرح، والمرح، واللجاجة، والمكاثرة.

هذه القائمة من أنماط السلوك، تحدّد بوضوح أصول النفاق الفكري (الموقف الفلسفي المنافق حيال السماء)، وكلّها قائمة على أعراض مرضية لا تحتاج الى التعقيب في وضوح صلتها بالعصاب النفسي.

إنّ العصبية، والحمية، والكبر، والمماطلة، والخيلاء، ... الخ، تعدّ أمثلة واضحة في حقل الأمراض النفسية: ممّا يعني أنّ أيّ موقف (منافق) حيال رسالة السماء، إنّها يستند — في خلفياته — الى سمات الشخصية العصابية، وليست الشخصية السوية. ويعني — من ثمّ — ان العصاب الفكري والنفسي يشكّلان (وحدة) لا ينفصم أحدهما عن الآخر. على أنّ ممّا تجدر ملاحظته، ان الفارق بين العصبيين (الكفر والنفاق) إنّها يستند الى الفارق بين نمطين من الاستجابة المريضة حيال الظواهر: فهناك استجابة مريضة تتصل باضطرابات التفكير مثل: العمى، والغفلة، والشك، والشبهة والالتباس وسواها من القائمة المتضمنة أصول (الكفر)، ... يُقابلها: الاستجابة (النفعية) التي تتعامل مع الظواهر بمقدار ما تحقّقه من اشباع مريض لحاجات (الذات)، مثل: اللعب واللهو والامل والإغترار، والتكبر، والفخر وسواها من أنماط السلوك التي تضمّنتها قائمة (أصول النفاق).

من هنا، ينبغي أن ندرك مدى الدقة التي انطوت عليه ملاحظة الامام علي «ع» في تفرقة لنظي اعصاب: الكفر والنفاق، «فالكافر» تنسحب اضطرابات تفكيره مع الظواهر العامة، على نمط (تفكيره) حيال السماء: «فالأعمى» لا يبصر حقائق الحياة، و(الغافل) تحتجزه غفلته عن الاستبصار. و(الشاك) يمنعه الشك من اليقين بالحقائق، و(المشتبه) يزرع

ضباباً حولها، وهكذا... هذا التعامل مع الحقائق اليومية ينسحب على تعامل المريض مع (السماء) أيضاً، فنجدته ينطلق من نفس (العمى) في عدم استبصاره بحقائق السماء، ومن نفس (الغفلة) عنها، ومن نفس (الشك) بها، ومن نفس (الشبهة) حيال حقائق السماء.

إذن: العمى، والغفلة، والشك، والشبهة وسواها من القائمة التي تضمنت (٢٠) نمطاً من (أصول الكفر)، تظلّ تعبيراً عن اضطرابات (التفكير) بعامّة، حيث تنسحب على اضطراب التفكير حيال السماء أيضاً: وتنفاد الشخصية في نهاية المطاف الى (الكفر).

فاذا اتّجهنا الى (النفاق)، لحظنا أن الأصول النفسية له تنسحب بدورها على (النفاق العقائدي) من خلال التعامل (النفسي) مع الظواهر، ونشدان الاشباع المريض لحاجات الذات.

من هنا، نجد ان الامام علياً «ع» لم يضمّنها سمات (الكفر) (مع أنّها مشتركان في سمات عامة لكل العصائين) بل ضمّنها ظواهر تتصل بالتعامل (النفسي) مع الأشياء، فالمريض الباحث عن الاشباع (النفسي) للذات، يظلّ يعنى بـ(الأمل)، و«يعتري» بماحقّقه من اشباع، و«يهتّب» من الإحباط ويتجه الى اشباع وهمي من خلال (التكبر) و(الفخر) و(التعصب) وسواها....

هذا النمط من التعامل (النفسي) المريض مع حقائق الحياة اليومية، ينسحب على تعامل المريض مع حقائق «السماء» أيضاً: فنجدته حفاظاً على مكتسباته الاقتصادية والاجتماعية يعلن — ظاهراً — ايمانه بالسماء، لكنّه (ينهزم) عند اعلان (الجهاد) مثلاً.

على أية حال، يعنينا ممّا تقدّم، أن نشير الى أن الاتجاهات الفكرية (غير المرتبطة بالسماء) تظلّ في موقفها المذكور، ذات صلة بجذور مرضية:

الأصل فيها، أن تعاملها مع وقائع الحياة التي تواجهها، قد انسحبت على تعاملها مع السماء، على نحو ما أوضحناه.

وهذا ما يفسر لنا (وحدة) العصاب النفسي والفكري عبر واحد من التصنيف الذي يقدمه المشرع لأنماط العصاب.

إن أهمية التصنيف المذكور الى (أربعين) مفردة من أعراض (العصاب)، تتمثل في عملية (الحصر) أولاً: أي عملية (ترقيمها) في عدد محدد من المفردات. وهذا العدد المحدد لم تتوفر عليه تصنيفات البحث الأرضي بكل أشكالها.

وتتمثل أهميتها ثانياً في أنها تجسد (أصلاً نفسية) عامة تغلف الآدميين كافة من حيث انتسابها الى أحد قطبي الشخصية (الشهوة أو الذات) من حيث اقتيادها الى الإلتواء الفكري، لأنها (مفردات) من السلوك الذي يميز فرداً عن آخر.

وتتمثل أهميتها ثالثاً في انشطارها الى مجموعتين من «الأصول» هما: ضبابية الاستجابة ووضوحها.

وهاتان الخصيصتان هما افراز الجانب الشهوي أو الذاتي من الشخصية بكل أشكال سلوكها: أي كان هذا السلوك.

ولنضرب أمثلة على ذلك نستقيها من التصنيف الأرضي نفسه: ولنقف عند التصنيف العصابي للأمراض (القلق، الكآبة، الحصر، الوسواس، الهستيريا، الوهن العصبي، المخاوف).

فهذه الأمراض لا تخلو من استجابة ضبابية، أي: ضياع الخيط الذي يحقق لدى الشخصية اشباعاً تنشده في عملية بحثها عن اللذة.

فالشخصية (القلقة) لاقرار لها، نتيجة لعدم وضوح الأسباب المقلقة، أو لبس الأهداف التي تنشدها.

والشخصية (الكثيبيّة) يلفها العجز واليأس وعدم الثقة، نتيجة للغموض المتقدم نفسه من حيث: الأسباب والأهداف.

أما الشخصية (الخائفة) فلاتحتاج الى التعقيب.

وأما الشخصية (الحصرية) و(الموسوسة)، مع الغموض الذي يلتق استجابتها، لاتحتاج بدورها الى التعقيب، مادام (الموسوس) يتعامل أساساً بغموض مع الظواهر، ومادام (الحصري) تتسلط عليه الأفكار بالمستوى ذاته من حيث غموض المصدر والهدف.

وحين نتّجه الى (آليات الدفاع) نجدها جميعاً خاضعة لنمطي الاستجابة المضبّبة أو الواضحة، فهي من جانب مضبّبة مادامت أساساً نابعة من (لاشعور) الشخصية، فالفرد الذي (تُسقط) عيوبه على الآخرين، يظنّ جاهلاً مصدر تجاربه الطفولية التي رسبت في لاشعوره، والذي يقدم (تبريراً) لسلوكه المعيب يظنّ متصفاً بالسمة ذاتها. و(الناكص) نحو السلوك الطفلي محكوم بنفس الظاهرة، وهكذا.

وأما ظاهرة (الوضوح) في الاستجابة، فتتمثل في وضوح (الأهداف) التي تنشدها الشخصية في بحثها عن اللذة.

وأوضح أمثلتها: الشخصية السيكوباتية التي تتعامل بوضوح مع كل الظواهر: كالمنحرف جنسياً، والسارق، والخمير، والمعتدي، و... الخ، فكل هذه الأنماط حينما تتعامل مع الظواهر المذكورة، أنّما يتسم تعاملها بـ(وضوح) الاستجابة (النفعية) لديها، تنشده الاشباع العاجل بأيّ ثمن كان.

ومع أنّها تشترك مع الفئات المريضة السابقة (أي: القلقة، الكثيبيّة، الحصرية، الموسوسة، الخائفة ...) بضبايئة المصدر والهدف من وراء سلوكها، إلا أنّ الطابع العام لاستجابتها يتمثل في (وضوح) الاشباع

الذي تلخ على تحقيقه، في حين أنّ الطابع العام للفئات السابقة هو (ضبابية) أو (تمزق) استجابتها من حيث التوتر الذي تحياه دائماً.

إذن: كل أنماط السلوك العصابي لا تخلو من إحدى استجابتين أو كليهما على النحو الذي حدده «ع» في التصنيفين المذكورين.

وهذا كله من حيث انشطار الأصول النفسية الى مجموعتين.

أما من حيث ترقيمها في (٤٠) مفردة، فإنّ ذلك مفصح عن ان كل أنماط السلوك العصابي والمتصل بالموقف الفكري). (أيّاً كان نمطها) لا يخلو من واحد أو أكثر من الأصول المذكورة، والى أنّها تشكّل (جذوراً) لها.

إنّ أهمّ ما ينبغي لفت الانتباه اليه هو: حصر السلوك العصابي في نمطين لم يلتفت اليهما أيّ باحث طوال تاريخ علم النفس المرضي، ونعني بهما: الكفر والنفاق. أي، ان السمات العصبية التي يحددها علماء النفس في قوائم أو يصنّفونها وفق فعاليات دفاعية، أو أمراض عامة، أو أمزجة أو غيرها، كل هذه التصنيفات غافلة عن امكان حصرها في سلوكين رئيسين عامين يتفرع عنها كل مفردات السلوك، ... فالعصاب اما يكون (كفراً) أي: نكراناً لحقائق الحياة وارتباطها بمبدع، أو (نفاقاً) أي: بحثاً عن اشباع ذاتي. وكلاهما باقرار علماء النفس (مرض)، فالمنكر للحقائق يحيا في عالم الوهم، وهو سمة رئيسة للمرض، والباحث عن الاشباع يحيا في عالم الذات وهو سمة رئيسة أيضاً، أي: ان السمتين الرئيسين هما اللتان يتفرع عنها كل أنماط السلوك.

إذن: نلفت الانتباه للمرة الجديدة الى أهمية هذا النص للامام

علي «ع»

كان التصنيف المتقدم للامام علي «ع» يتناول «الأصول النفسية» للعصاب.

ونواجه الآن تصنيفاً للامام الصادق «ع» يتضمّن (٧٥) مفردة من أنماط (السلوك)، يتناول بالاضافة الى ماهو (مزاجي) منه، ماهو (فكري)، وماهو (ادراكي) أيضاً.

والفارق بين التصنيفين أنّ الأخير منها شامل لكل الأصول: أي: لكل افرزات الجانب (الشهوي - الذاتي)، والجانب (العقلي - الموضوعي) في تركيب الشخصية.

وقد سبقت الاشارة الى أن (الجانب الادراكي) لدى الشخصية غير منفصل عن (الجانب الوجداني) منها. كما أنّ العصاب (النفسي) غير منفصل - في التصوّر الاسلامي - عن العصاب (الفكري).

وفي ضوء هذه الحقيقة، يجيء التصنيف الى (٧٥) مفردة، نمطاً آخر، مستوعباً لكل الأصول التي يتحرك الآدميون من خلالها في شتى استجاباتهم حيال الظواهر.

ولنقف عند هذا التصنيف: حيث يقدم الامام الصادق «ع» مفردات السلوك (السوي) قبال السلوك (العصابي) في قائمة يستهلها بالاشارة الى مصطلحي (الخير والشر): حيث يجعل الأول منها تجسيداً للجانب (العقلي) من الشخصية، والآخر تجسيداً للجانب (الشهوي - الذاتي) منها: مع ملاحظة أنّه يستخدم مصطلحي (العقل والجهل) بدليلين لمصطلحي (العقل والشهوة) بصفتهما شطري الشخصية.

ولنقرأ القائمة: حيث تضع قبال كل سمة ايجابية، سمة سلبية على نحو ما نلاحظه في تصنيفات البحث الأرضي لسّمات الشخصية:

الايمان	الكفر	التصديق	الجحود
العدل	الجور	الرضى	السخط
الطمع	البأس	التوكل	الحرص
الرحمة	الغضب	العلم	الجهل
العفة	التبثك	الزهد	الرغبة
الرهبة	الجرأة	التواضع	الكبر
الحلم	السفه	الصمت	الهذر
العفو	الحقد	الرقّة	القسوة
الصبر	الجزع	الصفح	الانتقام
التفكر	السهو	الحفظ	النسيان
المواساة	المنع	الوفاء	الغدر
الخضوع	التطاول	السلامة	البلاء
الصدق	الكذب	الحقّ	الباطل
القنوع	الحرص	المهنة	البغي
الإخلاص	الشوب	الشهامة	البلادة
المعرفة	الانكار	المداراة	المكاشفة
الكتمان	الافشاء	الجهاد	النكول
البرّ	العقوق	الحقيقة	الرياء
التقية	الاذاعة	الانصاف	الحمية
الحياء	الخلع	القصد	العدوان
السهولة	الصعوبة	البركة	المحق
القوام	المكائنة	الحكمة	الهوى
السعادة	الشقاء	التوبة	الإصرار
الألفة	الفرقة	السخاء	البخل
المحافظة	التهاون	الاستغفار	الاغترار
الرجاء	القنوط	الأمانة	الخيانة
الشكر	الكفران	الدعاء	الاستنكاف
الرفقة	الغره	الفهم	الغباوة

المماكرة	سلامة الغيب	الحق	الفهم
النيمة	الصون	الخرق	الرفق
المنكر	المعروف	التسرّع	التؤدة
القدارة	النظافة	الاستكبار	الاستسلام
التعب	الراحة	الشك	اليقين
البلاء	العافية	الفقر	الغنى
الحقّة	الوقار	القطيعة	التعطف
الحزن	الفرح	المعصية	الطاعة
الكسل	النشاط	البغض	الحبّ
التبرّج ^١	الستر		

يُلاحظ في القائمة المذكورة، أنّها تتناول أصولاً عامة للعصاب من نحو: الحقد، القسوة، الانتقام، البغض، الخيانة، الغدر، المماكرة، النيمة، ... وهي جميعاً سمات لافتة لـ(الشخصية العدوانية). كما ان سمات من نحو: الحزن، الشقاء، الجزع، السخط، اليأس، ... تظنّ طوابع للشخصية (المنطوية) و(المكتئبة)، فضلاً عن أنّ سمات من نحو: الشك، الجحود، الإنكار، النكول، ... تظنّ طابعاً للشخصية (القلقة)، وهكذا.

ولا يغيب عن بالنا، أنّ بعض السمات التي وردت في القائمة المذكورة، تمثل سمات عقلية من نحو: الغباء، النسيان، ... والمهمّ: ان السمات البالغ عددها أكثر من (٧٠) سبعين سمة، تظنّ أنماطاً من السلوك العصابي الذي تألفه البحوث الأرضية في شتى تصنيفاتها لأمراض العصاب أو لسمات الشخصية المريضة: في حين ان السمات (الفكرية) الخالصة تمثل سمة واحدة أو اثنتين، وردت في أول

القائمة، ونعني بها سمة (الكفر) ومقابلها (الايان)، مما يعني مدى صلة الأمراض النفسية - في شتى أنماطها - بالمرض الفكري (الكفر) وتواشج الأصول النفسية لها، أي: وحدة العصاب الفكري والنفسي، مقابلاً لوحدة السوية نفسياً وفكرياً.



إنَّ التصنيفين المتقدمين، يشكلان أصولاً نفسية لكافة أنماط السلوك. وهناك نمط ثالث من التصنيف يتناول إلحاح وأهمية بعض الأصول بالقياس الى سواها، كما يتناول الجانب البيولوجي من الأصول من حيث طرائق اشباعه من خلال الإلحاح والأهمية ذاتها.

وهذا النمط من التصنيف بدوره، يتناول الصلة بين العصاب الفكري والعصاب النفسي: من خلال الاشارة الى الجذور التاريخية لنشأة العصاب، وانسحابه على الموقف الفكري.

ولقد أشارت نصوص التشريع الى انَّ كلاً من التكبر والحرص والحسد - وهي سمات نفسية كما هو واضح - كانت السبب وراء أول تمرّد على السماء وتعاليمها.

يقول الامام علي بن الحسين «ع» في هذا الصدد:

... للمعاصي شعب: فأول ما غصبي به الله (الكبر): معصية أبلّيس حين أبى واستكبر....

ثم (الحرص) وهي معصية آدم وحواء....

ثم (الحسد) وهي معصية ابن آدم حيث حسد أخاه فقتله.

و يشير الامام «ع» بعد ذلك الى سمات سبع تسلسلت تاريخياً أو

تعاقبت بعامة بعد السمات الثلاث المذكورة، يقول «ع»:

فتشعب من ذلك: حبّ النساء وحبّ الدنيا وحبّ الرئاسة وحبّ الراحة، وحبّ الكلام وحبّ العلو وحبّ الثروة، فصرن سبع خصال، فاجتمعن كلّهنّ في حبّ الدنيا.^١

وفي نص آخر للنبي «ص»: «جاء قوله:

أدلّ ما عصي به الله ستة: حبّ الدنيا، وحبّ الرئاسة، وحبّ الطعام، وحبّ النوم، وحبّ الراحة، وحبّ النساء.^٢

وهي من النصوص الثلاثة المتقدمة، ربطها بين (المعصية) — وهي موقف فكريّ يتمثّل في التمرد على أوامر السماء — وبين سمات نفسية مرضية هي: الكبر، والحسد، والحرص، ثمّ سمات نفسية تتصل بطرائق الإشباع المرضي لدوافع الجنس والطعام والتفوق وغيرها. إذن: نستخلص من كلّ ما تقدّم، أنّ كلّ مستويات التمرد على السماء وتعاليمها، ناجمة من المرض النفسي وليس من موقف فكري موضوعي: سواء أكان التمرد يتجسّد في انكار المبدع للكون، أو عدم الالتزام بتعاليمه. ممّا يعني من ثمّ: وحدة العصاب الفكري والنفسي، فيما لا سبيل الى فصم أحدهما عن الآخر.

والمهمّ بعد ذلك ان نشير الى أنّ المشرّع الاسلامي في نظره للعصاب أو للمرض النفسي يخضع العملية لأكثر من تصنيف، منها: هذا التصنيف الذي يربط بين الأمراض النفسية وبين الاتجاهات الملحدة أو غير الملزمة بمبادئ السماء على تنوع السمات، وتميزها في سمات عامة، وخاصة. مع ملاحظة ان أكثر من باحث أرضي قد انتبه الى وجود مثل

١ . الوسائل . باب ٦١ حديث ٢، جهاد النفس .

٢ . الوسائل . باب ٤٩ حديث ٣، جهاد النفس .

هذه الصلة بين المرض النفسي وبين الإلحاد أو مطلق التمرد على المبادئ الدينية.

على أية حال، ... اذا تجاوزنا هذا النمط من التصنيف — وهو ينطوي دون شك على خطورة بالغة المدى — مادام يلقي الضوء على الصلة بين المرض والموقف اللاديني ... أقول: اذا تجاوزنا هذا النمط من التصنيف، أمكننا ان نتجه الى تصنيف آخر: يتناول المرض النفسي من الزاوية الخالصة: أي الزاوية التي يألفها البحث الأرضي في معالجته لهذا الجانب.

فماهي تصوراتنا في هذا الصدد؟؟



إذا دققنا النظر في معالجة الامام علي «ع»، أمكننا أن نرصد أربعين (٤٠) سمة مرضية. واذا دققنا النظر في القائمة التي قدمها الامام الصادق «ع»، أمكننا رصد (٧٥) خمس وسبعين سمة مرضية ... هذه السمات مع تداخل البعض منها بالآخر، تشكل قائمة شاملة لكل أنماط السلوك المرضي: سواء أكانت السمات متصلة بالجانب النفسي أو لنقل بالجانب المزاجي من الشخصية، أو كانت متصلة بالجانب الأخلاقي، أو كانت متصلة بالجانب العقلي

وهذا يعني ان القائمتين المذكورتين تمثلان تصنيفاً احصائياً لنمط من السمات التي لا ترقى الى درجة المرض النفسي الخطير، أي: المرض الذي يمثل اضطراباً وظيفياً كالهستيريا، والحصر، والكآبة ونحوها، كما لا يصل الى درجة الأمراض السيكوباتية التي تمثل انحرافاً خطيراً في سلوك الشخصية ... بل تبقى سمات عامة تعرض للأفراد جميعاً بنسب يختلف حجمها من واحد لآخر، قديصل تضخمها الى درجة المرض النفسي

الخطير، وقد لا يصل الى ذلك. والمهم، أنّها تظّل أعراضاً مرضية مفصحة عن عدم توازن الشخصية، أي: أنّها مؤشر الى أنّ الشخصية يسماها طابع (العصاب) لا (السوية).

والمشرّع الاسلامي حين يُعنى بهذا الجانب، ويحرص على تصنيف شامل لكل السمات على النحو الذي لحظناه، إنّما يأخذ بنظر الاعتبار عمومية هذه السمات وانسحابها على غالبية الأفراد، مع ما يصاحب ذلك من امكانية محوها، واجراء عمليات التعديل لها.

وخارجاً عن ذلك، فان الأمراض التي يخضع البحث الأرضي طابع الخطورة عليها ونعني بذلك: الأمراض العصابية المعروفة: عصاب الكآبة، والنورستانيا، والهستيريا، ونحوها... هذا النمط من الأمراض يتناوله المشرّع الاسلامي من زاوية أخرى تتصل بالطبّ العقلي، بضمنها: أمراض الذهان أيضاً، حيث يقوم بتشخيصها، مقدّماً توصياته الطبيّة في معالجاتها، وهو أمر خارج عن نطاق دراستنا النفسية الخالصة.

بيد أنّنا لانعدم الاشارة الى بعض الأمراض الخطيرة أو غير الخطيرة ممّا يتصل بهذا النمط من الأعراض، يتوقّر المشرّع الاسلامي عليها، مشيراً اليها من خلال تصنيف ثنائي أو ثلاثي أو رباعي أو أكثر في هذا الصدد من نحو قوله «ع» في صدد بعض السمات التي لا تكاد تخلو منها شخصية.

ثلاثة لم ينج نبيّ منها فادونه: التفكّر في الوسوسة في الخلق، والطيرة، والحسد. ١

وفي صدد السمات الجسمية وصلتها بالمزاج:

خمسة خلقوا نارين: الطويل الذاهب، والقصير القميء... الخ. ١.

وفي صدد بعض الممارسات المتصلة بالسواس:

اربعة من السواس: أكل الطين، وتقليم الأظافر... الخ. ٢.

وفي صدد بعض الآثار الكيميائية وغيرها في انسحابها على سمة عقلية هي النسيان:

تسعة ثورث النسيان، أكل التفاح الحامض الخ. ٣.

وفي صدد بعض الأمراض الخطيرة في الشخص، وصلتها بالمزاج:

فاذا حلت به الحرارة: أشروبطر وفجر واهترز وبنخ. واذا كانت باردة: اهتم وحزن واستكان وذبل ونسي وأيس. ٤.

إن أمثلة هذه النصوص، تتناول تشخيص بعض السمات المزاجية والعقلية: بعضها ينتسب الى أمراض خطيرة وبعضها الى مادون ذلك، فالنص الأخير مثلاً يجسد فيما يسميه البحث الأرضي بسمة «المرح» مقابل «الاكتئاب»، حيث يتصف المريض في الحالة الأولى بالانشراح المطلق والفكاهة والثرثرة وما إليها، وفي الحالة الثانية بالكآبة والبلادة والحمول... الخ.

ومثل هذا التصنيف تتناوله الأبحاث الأرضية — عادة — اما ضمن

١ . الخصال . صفحہ ٢٨٧ . منشورات جامعة المدرسين .

٢ . نفس المصدر . صفحہ ٢٢١ .

٣ . نفس المصدر . صفحہ ٤٢٢ .

٤ . البحار . صفحہ ٣٠٢ ، جلد ٦١ ، السماء والعالم .

تصنيف ثنائي للنوع الانساني ... حيث المزاج الانطوائي أو الانبساطي أو الدوري في حالات العصاب الشديد أو الذهان، كما تتناوله ضمن تصنيفات عامة للسّمات، بضمنها: سمة المرح قبال الكآبة.

كما أنّ النصّ الاسلامي الذي أشار الى (المزاج الناري — خمسة خلقوا نارين)، يجسّد فيما يسمّيه البحث الأرضي بالشخصية الاهتياجية أو الاندفاعية قبال الشخصية المتسمة بالهدوء التوعدة والرصانة.

و ينبغي لفت الانتباه الى أن كثيراً من تصنيفات البحث الأرضي تخضع الأصول المرضية — كما تقدّم — الى (البنية الجسمية).

والأمر نفسه فيما يتّصل بسّمات الوسوسة والغيرة ونحوهما كما لحظناه في التصنيفات الاسلامية المتقدمة. فالوسوسة يتناولها البحث الأرضي — عادة — تحت ظاهرة مستقلة، وحيناً تحت ظواهر متنوعة يتسرّب فيها الى أنماط العصاب من حصر وخوف وسواهما. وهكذا فيما يتصل بالغيرة.

أمّا (الحسد)، فإنّ البحوث الأرضية تدرجه — عادة — ضمن سمات الشخصية بعامة. وهنّما ان نستخلص من ذلك كله، أنّ المشرّع الاسلامي — من خلال التناول المتقدم — يتوفر على نمط آخر من التصنيف للسلوك العصبي قبال التصنيف العام للسّمات، دون أن يربطها بالعصاب الفكري، بل تظلّ نمطاً خاصاً من التصنيف للمرض، على نحو ما نألّفه في أبحاث الأرض.

•

ثمة أنماط أخرى من التصنيف للسلوك العصبي، يتوقّر المشرّع الاسلامي عليها: فيما ترد من خلال سياقات متنوعة يمكننا درجها ضمن السمات التي وقفنا عندها: مع ملاحظة ان البعض منها يتناوله المشرّع

من حيث ربط السمة بجذورها، أو بنمط علاجها مما سنشير إليها مفصلاً في حقول لاحقة من هذه الدراسة.

بيد أنه ينبغي أن نشرهنا الى نمط ثالث من التصنيف للسلوك المرضي وقفنا عليه عابراً، فيما توفر المشرع الاسلامي عليه من خلال ما أسماه البحث الأرضي بالدوافع أو الغرائز أو الحاجات. فلقد لحظنا قائمتين من الدوافع تحدّثنا عن الجنس والطعام والنوم والتملك والسيطرة وما إليها، متمثلتين في مارسمه النبي «ص» والامام السجاد «ع» من صلة بين العصاب الفكري والنفسي.

وهتمنا الآن من التصنيف المتقدم: جانبه النفسي الصرف فيما يطبع العصاب هذا النمط من التعامل مع الدوافع البشرية: مع ملاحظة ان البعض منها يمثل حاجات بيولوجية، والآخر: حاجات نفسية: حسب التصور الأرضي لمفهوم الحاجات أو الدوافع. اما التصور الاسلامي للظاهرة فمختلف عن ذلك تماماً حيث ينفي أن يسبغ عليها اسم (الحاجة) بل يعتبرها مجرد اشباع زائد عن الحاجة، وهذا هو أحد مواضع الافتراق بين التصورين الاسلامي والأرضي.

ولتعد قراءة النصين المتقدمين: قال «ص»:

أول ما غصبي به الله ستة:
حب الدنيا، وحب الرئاسة، وحب الطعام، وحب النوم، وحب الراحة،
وحب النساء.

وقال «ع»:

فتشعب من ذلك:
حب النساء وحب الدنيا وحب الرئاسة وحب الراحة وحب الكلام وحب

العلو وحبّ الثروة: فصرنّ سبع خصال: فاجتمعنّ كلهنّ في حبّ الدنيا.

و يُلاحظ في هذا النمط من التصنيف:

١- قيامه على الدوافع أو الحاجات المألوفة لدى الكائن الآدمي.

٢- قيامه على طرائق الاشباع للحاجات المذكورة.

٣- نفي صفة (الحاجة) منها، واعتبار ذلك: نمطاً من السلوك المرضي.

٤- تضمّنه نمطي الحاجة: البيولوجية والنفسية.

وحين ندقق النظر في الملاحظ المذكورة، نجد أنّ الطعام والنوم والجنس والراحة والثروة والكلام تعدّ حاجات أساسية لاغنى عنها البتّة. بيد أنّ المشرّع الاسلامي وهو يصوغ الكائن الآدمي موظفاً لمهمة العبادة، حينئذ فإنّها تعدّ مجرد (وسيلة) لاستمرارية المهمة العبادية. وهذا يعني أنّ اشباعها بقدر الحاجة هو الأسلوب المتسق مع المهمة المذكورة. أمّا الاشباع الزائد عن الحاجة، فيمثّل (الحرص) الذي لا ضرورة له وهو طابع (مرضي) دون أدنى شك مادام تمحوراً حول الذات وتأكيداً على اشباعها.

وهذا كله فيما يتصل بالحاجات البيولوجية.

أمّا السمات المتصلة بالجانب النفسي، فإنّها واضحة كل الوضوح في انتسابها الى السلوك العصابي.

وهذا من نحو: الدافع الى السيطرة، ودافع التفوق.

والملاحظ: ان الأبحاث الأرضية تسبغ على دافعي السيطرة والتفوق مشروعية اشباعها، ماداماً — أساساً — جزءاً محرّكاً لمجمل النشاط الانساني.

بيد أنّ بعض الدراسات المتصلة بعلم الأقاليم أثبتت — كما أشرنا — إلى انعدام هذين الدافعين وغيرهما لدى بعض الأقاليم: وهو أثر يتوافق مع الاتجاه الإسلامي في هذا الصدد.

والمهم، بعد ذلك كله، أن المشرع الإسلامي قد حسم الموقف حينما نفى صفة الحاجة إليها الآ في سياق موضوعي صرف على نحو ما انفصل الحديث عنه لاحقاً.



بقي أن نشير — في نهاية المطاف — إلى أنّ المشرع الإسلامي في تصنيفه لأنماط العصاب، يتناول — فضلاً عما تقدّم — أنماطاً أخرى غائبة عن البحث الأرضي تماماً، ونعني بذلك: كل ما هو داخل — حسب اللغة الفقهيّة — في قائمة (المحرّمات والمكروهات): حيث تتضمّن مئات المفردات من أنماط السلوك العصابي: المنهي عنه. مع ملاحظة أنّ البعض منها فقط — كالسرقة والقتل والقمار والخمر ونحوها: قد انتبه إليها البحث الأرضي إلى سمته العصابية، أو الانحرافية الخطيرة، وادرجها ضمن ما يسمّى بأمراض (الشخصية السيكوماتية).

ولسوف نلقي مزيداً من الانارة على هذا الجانب في حقل لاحق من هذه الدراسة.



الفصل الخامس

علاج الأمراض
النفسية

علاج الأمراض ...

من المسلم به، أنّ الأمراض النفسية تنشأ — عادة — من سبب أو أكثر من الأسباب التالية:

١- الوراثة — ٢- التنشئة الطفلية — ٣- الضغوط — ٤- الثقافة

المنحرفة بعامة.

هذه الأسباب يقرّها البحث الأرضي جميعاً، على تفاوت بين الاتجاهات من حيث التركيز على هذا السبب أو ذلك .

أما التصوّر الاسلامي، فإنّه يقرّ الأسباب المذكورة بوضوح، فيما لحظنا توصياته المختلفة فيما يتصل بالتحسين الوراثي. كما لحظنا توصياته المتصلة بالتنشئة الطفلية — ولكن في مرحلتها المتأخرة، وليس المرحلة المبكرة.

أما الضغوط أو الشدائد مضافاً الى الثقافة المنحرفة فان المشرع الاسلامي يملك حياهما تصوّراً خاصاً، بحيث تنبني أسس الصحة النفسية بنحوها السليم على هدى هذا التصوّر للضغوط والثقافة.

ولعلّ ما يفرّق بين التصرّور الاسلامي والأرضي أساساً، هو: هذا التصرّور لمواجهة الضغوط والثقافة المنحرفة، بحيث يمكن أن نفسر أسباب الفشل أو النجاح في علاج الأمراض النفسية في ضوء الفارق بين التصرّور الاسلامي والأرضي لهذا الجانب.

إنّ البحث الأرضي يقدم توصياته المختلفة لمواجهة الضغوط كما أنّه يقدم تصوراً خاصاً للثقافة التي تحقّق مبادئ الصحة النفسية. بيد أنّ النتائج التي افضت التوصيات إليها — من حيث فشل العلاج النهائي — تفصح عن أنّ التصرّور الأرض للثقافة السوية ولواجهة الضغوط، تصوّر خاطيء دون أدنى شك.

كما أنّ نظرتة لبعض عناصر الوراثة، والتربية الطفلية تقف وراء فشل العلاج المذكور.

طبيعي: ليس فشل العلاج لوحده مفسح عن خطأ التصرّور الأرضي، بل أنّ وجهات النظر المختلفة في ميدان العلاج، مفسحة عن ذلك أيضاً.

إنّ ما يعنيننا الآن هو: ان نتقدّم بوجهة النظر الاسلامية عن نشأة الأمراض النفسية، وتصوره لمبادئ الصحة النفسية. غير أنّ ذلك يستاقنا الى الوقوف أولاً على البحث الأرضي في هذا الميدان.

*

هناك — على الأقل — ثلاث طرق لعلاج الأمراض النفسية في البحث الأرضي:

١- العلاج التحليلي — ٢- العلاج السلوكي — ٣- العلاج الارشادي.

طبيعي، ثمة أنماط أخرى من العلاج، تتصل بالنوم ونحوه، بيد أنّ

الطرائق الثلاث المذكورة هي أشدها فاعلية وانتشاراً في هذا الميدان. ونبادر الى القول، بأنَّ المشرّع الاسلامي، لا يناهض هذه الطرائق من المعالجة، بقدر ما يمكن القول بأن التوكؤ على أحدها دون الآخر، ينطوي على ادراك غير صائب في تفسير نشأة المرض وتشخيصه وعلاجه. ان العلاج الارشادي هو الطريقة التي يختطها المشرّع الاسلامي في هذا الصدد.

بيد ان هذا لا يعني انَّ العلاج التحليلي أو السلوكي، لا يقرهما المشرّع، بقدر ما يعني انَّ أية وسيلة لا تأخذ مسألة (الوعي) أو (الأنا) — حسب المصطلح الأرضي — بنظر الاعتبار، فإنها لا محالة تبوء بالفشل. ويظلّ كلُّ من العلاج التحليلي والسلوكي عناصر مساهمة في نجاح المعالجة، لأنهما لو حدما مصدر النجاح. ولنحاول الوقوف عند كلي من هذه الطرائق:



١- الاتجاه التحليلي:

يتناول هذا الاتجاه أكثر من طريقة تبعاً لتفاوت مدارس التحليل النفسي. بيد انَّ الطريقة (الفرويدية) تظلّ أشدها وقوعاً في المفارقات. والسبب في ذلك، عائد الى تشددها أولاً على الفعاليات اللاشعورية، وثانياً على خبرات الطفولة، وثالثاً على ظاهرتي العدوان والجنس بخاصة.

إنَّ المشرّع الاسلامي قد ألمح إلى (اللاشعور) — من حيث دلالته العامة —. ولسوف نرى انَّ معالجته لمسائل الحُلْم، و«المزاح» و«الكبر» و«هفوات اللسان» ونحوها، قائمة على الإشارة إلى هذا الجانب الخفي من

الشخصية.

بيد أنه لا يرى إليه مصدراً مفسراً لكل أنماط السلوك كما ان لا يرى إليه علاجاً أوحد للظاهرة المرضية. إنه وسيلة عابرة فحسب: من الممكن حين تُستحضر بعض مفاهيمها أن تساهم في تخفيف الظاهرة. في حين يظلّ النجاح أولاً وأخيراً قائماً على (الارشاد) — الطريقة الثالثة من طرائق العلاج، أي: على (وعى) الشخصية أو على الطريقة السلوكية التي ينجح اليها كثير من المعاصرين. ولنتقدم بمثال في هذا الصدد:

الخوف من الظلام مثلاً: يشكّل حالة مرضية واحدة من الحالات التي تنتسب الى ما يُسمّيه البحث الأرضي بـ(عصاب الخوف). وإذا أردنا استحضار مفاهيم (اللا شعور) وصلته بهذا المرض، أمكننا القول بأن المريض عانى — في طفولته — خبرة مؤلمة تتمثل في أن مربيته تركته لوحده في غرفة مظلمة ذات يوم، مما جعله يمرّ — في تلك اللحظات — بانفعال مؤلم هو: انفعال الخوف. ثمّ نسيّ الطفل هذه الحادثة، إلا أنّ (لا شعوره) قد احتفظ بها دون أدنى شك، نظراً لما صاحبها من الانفعال المؤلم، وكبته إياه منذ ذلك الحين.

إنّ استحضار مفاهيم (اللا شعور) يعني: أنّ نبصر المريض بخبرته الانفعالية المذكورة، بأن نجعله — بوسيلة ما — ان يتذكر الحادثة، وما صاحبها أيضاً من (الانفعال). وهذا، يتحرر المريض من خوفه.

إنّ استحضار مثل هذا المفهوم، قد ينجح فعلاً في تحرير المريض من مخاوفه، إلاّ أنّه لا يتحقق في الحالات جميعها: فكم من مريض مستبصر بمصدر متاعبه لم يجده التحليل نفعاً: إنه يتذكر جيداً مصدر الخوف والانفعال المصاحب له، وسخف مثل هذا الخوف: ومع ذلك لا يستطيع الفكك من مخاوفه.

أكثر من ذلك : في حالات خاصة تتصل بالخبرات المنجّلة مثلاً، أو المحرّمة: قديتضاعف حجم المرض بعد (الاستبصار) بخبرته المؤلمة. طبيعي، ان ذلك قديكون عائداً الى بناءه النفسي المضطرب أساساً. وقديكون ذلك نتيجة تعقّد خبراته واشتباكها العميق. وقديكون ناجماً عن اضطراب عضوي أيضاً... بيد انه حتى في الحالات التي لا تسمها الطوابع المذكورة، فان مجرد استحضار مفهوم (اللاشعور) لايشكل أداة وحيدة للعلاج، بل يظلّ مجرد أداة قدتنجح في تحرير المريض من مكبوتاته، وقدلا تنجح.

ونحن لانحتاج في التأكيد من ذلك، إلى اقرار بعض التحليليين أنفسهم، بالفشل الذي واجهوه في علاج مرضاهم، بل إنّ التجارب اليومية المألوفة تفصح عن ذلك بوضوح مماتكفينا عناء الردّ على ذلك.

٢- الاتجاه السلوكي:

مما لا شك فيه ان هذا الاتجاه، صائب في المعالجة. وفي الغالب يتحرر المريض من متاعبه. ففي المثال المتقدم: من الممكن أن ينطفئ الخوف دون الحاجة الى استحضار مفهوم (الاشعور) وتبصر المريض بمصدر خبرته: كأن نعرضه بشكل غير مباشر للظلام، ونكرر التجربة في هذا الصدد، حتى يتم ازالة الخوف تدريجاً.

والتجارب اليومية المألوفة في ازالة مخاوف الأطفال وفق هذه الطريقة، أمر لا يتردد اثنان في نجاحه. وقد أبحث التوصيات الاسلامية الى هذا النمط من العلاج، من نحو ما هو ماثور عن الامام علي «ع» في ذهابه الى ماموذاه:

إذا خفت شيئاً فقع فيه، فإن تويقك منه أعظم من الوقوع فيه. ^١
ان المطالبة بوقوع المريض في ما يتخوف منه، يعني نمطاً من العلاج (السلوكي) الذي تتجه المدرسة السلوكية الحديث اليه. يستوي في ذلك ان تكون (الحالة) ذات طابع (بيئي) كما هو الحال في قضية التجربة المؤلمة التي عاناها طفلاً، أو تكون (الحالة) ذات طابع (واثي). فالمرريض الذي يرث من خلال مأسميناه بـ(الوراثة الطارئة)، ظاهرة (الخوف)، أو الانفعال الحاد بعامة سيفيد من الطريقة الارشادية أو السلوكية في تعديل سلوكه.

ان التوصية الاسلامية القائلة. (اذا لم تكن حليماً فتحلم) ^٢، تعني

١. نهج البلاغه. صفحہ ١٨٥.

٢. نفس المصدر. صفحہ ١٩١.

بوضوح امكانية (التعديل) وراثياً وبيئياً، ذلك: ان التدريب على (التحلّم) كما أشارت التوصية الاسلامية، يقتاد الشخصية الى أن تصبح ذات يوم (حليمة) بالفعل: سواء أكان عدم التحلّم — من حيث المصدر — قدنشأ من (الأصلاب) أم مرحلة الحمل، أم، مرحلة النفاس، أم مرحلة الرضاعة، أم مرحلة الطفولة بعامة، أي (وراثياً أم بيئياً). والمهم، في الحالات جميعاً، أنّ تعديل السلوك من الممكن أن يتم وفق الطريقة الارشادية أو السلوكية، حسب ماتستدعيه حالة المريض. ومع ذلك، فان (الفشل) من الممكن أن يحتاج هذه الطريقة أو تلك: اذا كان المريض محكوماً بنفس الطوابع التي سبق ذكرها (أي بناؤه العصبي المضطرب، وتعدد خبراته، واضطراباته العضوية).

إنّ المهمّ في الحالتين أنّ النجاح يعتمد أولاً وأخيراً على (وعي) المريض بشذوذ حالته: يستوي في ذلك ان يقترن ذلك بمعرفة (مصدر) الشذوذ أو بعدم معرفته. وهذا يعني أنّ التشدد ينبغي أن يتم على (الوعي) وليس على الطريقة، وهذا هو (العلاج الارشادي) الذي يبصر المريض بمبادئ عامة عن الخوف أو عن سواه من الأعراض. ومثله (العلاج السلوكي) الذي تقدّم الحديث عنه.

ففي الحالة المذكورة، يُبصر المريض بحقيقة الظلام وعدم انطوائه على أي مسوّغ للخوف: فلا أشباح ولاحيوانات ولاأفراد يتعرضون له بالأذى، تماماً كما هو الحال فيما يتصل بالأماكن غير المظلمة. أو يعرض المريض الى مصدر الخوف، على نحو ما ألمح الامام علي «ع» اليه.

طبيعي من الممكن أيضاً ألا تزول المخاوف بهذا التبصير أو الطريقة السلوكية: إلا أنّ عدم ازالتها يعني: ان المريض تسمه ذات الطوابع التي لم ينجح التحليل أو اطفاء السلوك بازالة مخاوفه.

هذا كله فيما يتصل بنمط من العصاب هو: عصاب الخوف. أما سائر الأعصاب: كعصاب الوسواس، أو الكآبة، أو الهستيريا ونحوها، فإن استحضر اللاشعور أو العلاج السلوكي يتعطل تماماً عن فعاليته، تبعاً لقوة أو تشابك الحالة التي يعانها المريض.

ان المريض الذي يعاني عصاب التسلط القهري مثلاً، من المحال أن يتحرر من غسل يديه مرات عديدة، أو يقلع عن مضغ الأفكار أو الألفاظ، لمجرد ان نلقت انتباهه الى أنه يعاني (عقدة ذنب) ونبصره بمصدر الإحساس بذنبه، والى ان هذا الإحساس هو: رغبة محارمية أو كراهية للأب كُبتتاً في لاشعوره مثلاً، أو أنها نتيجة تثبت عند المرحلة الفرثية (المرحلة الثانية من مراحل النمو الطفلي).

هذا التبصير: فضلاً عن سخفه من حيث كونه تفسيراً لحالة المريض، يرتطم بمقاومة أشد من المريض في أية محاولة لإزالة (التسلط) عليه.

كما ان العلاج السلوكي يرتطم بصعوبة أكثر شدة في مثل هذه الحالة التي يعدها السلوكيون تعلماً خاطئاً من الممكن أن ينطفيء بتعلم جديد في هذا الصدد.



على أننا اذا تجاوزنا حالات العصاب الحادة، واتجهنا الى الحالات الخفيفة منه، أو الى الحالات العامة التي تسم الآدميين في ظواهر القلق والتوتر والكآبة والتمزق وما إليها، أو في بعض حالات السلوك المتصل بما يسمى في لغة علماء النفس التحليلي بـ(آليات الدفاع) من تبرير ونكوص واسقاط، وما إليها، بل في مطلق السلوك السلبي المتصل بالكذب والخيانة والحقد... و... الخ، ... أقول: اذا اتجهنا الى مثل

هذه الحالات (وهي في الواقع موضع تشدد المشرع الاسلامي) حينئذ نلاحظ ان (العلاج الارشادي) هو الأسلوب الأمثل في هذا الصدد. والمشرع الاسلامي حين يشدد على هذا الجانب، فلأن هذه الأعراض تمثل غالبية الآدميين الذين قدتشكل نسبتهم أكثر من ثلاثة أرباع. ولأنها تتصل بصميم السلوك الذي يتعامل معه يومياً، ولأن شطراً منه لا يبدو وكأنه يحمل سمة (المرض) في تصور الأرضيين. ولأنه — في نهاية المطاف — خاضع لعمليات التعديل، والعلاج بعامة: من خلال الارشاد المتواصل. بخلاف الحالات الحادة التي تفتق الى وسائل أخرى من العلاج بالعقاقير وما إليها.

إن المشرع الاسلامي يقدم لنا توصياته المتنوعة في هذا الصدد: من خلال تفسيره أولاً لمهمة الكائن الآدمي على هذه الأرض. وبدون هذا التفسير لا يمكن أن يتم أي نجاح في تعديل السلوك. ويتم ذلك ثانياً من خلال الالتزام بمبادئ السلوك الاسلامي في كل مستويات النشاط. وبدون هذا الالتزام لا يمكن أيضاً أن يتم أي نجاح في تعديل السلوك.



ويحسن بنا ان نعرض عابراً لهذا التفسير، فنقول:
تنطلق الشخصية الاسلامية من تصور خاص لدلالة وجودها في هذه الحياة المحددة.

- ١- هذا التصور يقضي بأن وجودها (هادف)، والى أنه يرتبط بالقيام بمهمة خاصة هي: (الخلافة على الأرض).
- ٢- المهمة الخلافة أو العبادية المذكورة تحدها السماء، متمثلة في: الالتزام بمجملته من المبادئ (فعل ما هو واجب، مندوب) وترك ما هو (محرم ومكروه) والخيار بين سلوك لا يتسم بأمر أو نهي (المباح).

٣- ويتميّز (الوجود الدنيوي) بأنه (موقت) أولاً، وبأنه (وسيلة) وليس (غاية) ثانياً.

أما كونه (موقتاً) فلأنه قبال حياة أبدية هي (الدار الآخرة).

أما كونه (وسيلة) فلأنه من أجل تحقيق (الحياة الأخرى).

٤- أنه مجرد (اختبار) - يُشبه الاختبار المدرسي تماماً - لتسليم (درجة) النجاح أو الرسوب في اجتياز الشخصية للدار الآخرة.

٥- يترتب على (الاختبار) أن تواجه الشخصية (شدائد) أو

(إحباطات) للذة، أي: صراعاً بين (الشهوة والعقل) بين (الذات والموضوع).

٦- ولكي يمضي (الاختبار) بنجاح يتعيّن على الشخصية ان

تمارس نمطاً من اللذة هو: اللذة الموضوعية، و(تأجيل) اللذة الذاتية (بغية تحقيقها في الدار الآخرة ... بعد التخرج).

ان عملية (تأجيل اللذة الذاتية) تظلّ (الخيار) الوحيد للطالب بغية

اجتيازه درجة النجاح (كأن يقلل من ساعات نومه، وفرص لقائه

بالآخرين، وفرص استراحته) حتى يوفّر له بعد التخرج حياة سعيدة. إننا

بدون (التأجيل) لا يمكن ان نحدد أية دلالة للطبيعة (الثنائية) (الشهوة

والعقل): فادامت ثمة (شهوة)، تكون ثمة مطالبة بإيثار (العقل) عليها،

أي: ثمة مطالبة بـ(تأجيل) اللذة الذاتية وابدائها باللذة الموضوعية،

مما يعني ان (خياراً واحداً) نملكه في الحياة هو:

(تأجيل اللذة).

فأهي فاعلية هذا (التأجيل)؟

قلنا، ان ثمة (أصلاً) عاماً محركاً للسلوك الانساني هو: البحث عن

اللذة.

وقلنا أيضاً. ان الأصل ذو طابع ثنائي هما: الشهوة والعقل، أو الذات والموضوع يتجاذبان السلوك. والى ان كلاً منها يحقق (اللذة).
 وقلنا ثالثاً: ان اللذة العقلية أو الموضوعية متوازنة مع اللذة الذاتية أو الشهوية، بل انها تتميز بقدر أشد إمتاعاً من اللذة الشهوية أو الذاتية.
 أما الآن فيعنيننا ان نحدد مستويات (اللذة) ومكان (التأجيل) منها، وصلة أولئك بتنظيم الأصول النفسية والحيوية، فضلاً عن صلتها — بعامه — بمبادئ الصحة النفسية في ضوء التصور الاسلامي لها.

— ١ —

أشكال (اللذة) ...

من المسلم به، ان (اللذة) أو (الامتاع) تتحقق عبر أشكال ثلاثة، هي: اللذة الحسية، اللذة النفسية، اللذة العقلية.
 ومثال اللذة الحسية: الحاجة الى الطعام، فيما يتم اشباعها بتناول (وجبة) منه، يُزاح التقلص العضلي للمعدة، من خلالها.
 ومثال اللذة النفسية: الحاجة الى التقدير الاجتماعي (حسب لغة الأرض)، فيما يتم اشباعها بتحقيق الحب أو المكافأة أو السمعة الاجتماعية التي يخلعها (الآخرون) على الفرد.
 ومثال اللذة العقلية: الحاجة الى معرفة (الحقائق) واستكناها، فيما يتم اشباعها بالوصول الى (كشفها).

ان علم النفس الأرضي ذاته لا يفصل اللذة الحسية عن الصيغ التي تمت من خلالها أية عملية نفسية خالصة، فالبحث عن الطعام أو الجنس مثلاً لا يمكن تحقيق اشباعه الا من خلال (صيغ نفسية) يتعلمها

الكائن الآدمي منذ أن يبدأ مايسميه البحث الأرضي بـ(أنا) الشخصية بالظهور.

إنَّ الطفل الوليد لوحده، هو الباحث عن الاشباع المطلق لحاجته الى الطعام. لكنّه مع السنوات الأولى التي يبدأ (التيمين) لديه، يبدأ بتأجيل (لذته)، بحيث يخضعها لأوقات خاصة تحددها مربّيته: يتعلّم من خلالها أن يكفّ عن البكاء، أو المطالبة بالطعام، مثلما يتعلّم من خلالها أن (يصبر) على الحاجة المذكورة.

وواضح، أنّ الكفّ عن البكاء أو المطالبة بالطعام، والصبر عليه، ... هذا النمط من السلوك يُعدّ (عملية نفسية) خالصة، يستبدل بها الطفل عن (اللذة الحسيّة) لذة نفسية تتمثّل في انتزاعه لـ(التقدير) من مربّيته. وحتى مع افتراضنا أن الطفل مضطر الى تأجيل لذته ليس بسبب من انتزاع «التقدير» بل لتأمين حاجته الى الطعام في الموعد المحدّد، فإن عملية (التأجيل) ذاتها تحقّق (لذة عقلية) هي: اكتشافه للحقيقة الذاهبة الى ان (الصبر) سيؤمن حاجته الى الطعام في الموعد المحدد. إذن: في الحالتين قد استبدل الطفل حاجته العاجلة الى الطعام، بلذّة نفسيّة أو بلذّة عقلية من خلال عملية تأجيله للذة الحسيّة. وهذا كلّه في مرحلة الطفولة.

أما المرحلة الراشدة، فلا تحتاج الى تعقيب، مادمننا ندرك بوضوح، أنّنا جميعاً نخضع اللذة الحسيّة للطعام أو للجنس الى (تأجيلات) شتى: من حيث تنظيم الزمان والمكان والطريقة، بحيث نحقق إمتاعاً نفسياً وعقلياً بدلاً من الامتاع الحسيّ الصرف. بل قد يصل الأمر الى (الاضراب عن الطعام) والتقبل لـ(الموت) بدلاً من الحياة، عندما نخضع العملية للذة (نفسية) أو (عقلية) هي: القيم الدينية أو السياسية أو

الاجتماعية التي تنطلق من خلالها في استبدال ماهو (لذة حسية الطعام) الى ماهو (لذة عقلية أو نفسية): «الاضراب عن الطعام» بصفته تجسيدا للذة (القيم) التي يؤمن بها: المضربون عن الطعام.
من هذا المثال: نستخلص عدة حقائق عن (اللذة):

١- ان اللذة الحسية تقترن (من خلال اشباعها) بلذة نفسية أو عقلية: تبعاً لنمط (الثقافة) التي تحيط الباحث عن اللذة الحسية.

٢- ان اللذة الحسية، من الممكن ان تستبدل أساساً بلذة (نفسية) أو (عقلية) بحيث (يؤجل) المضرب عن الطعام: ليس رغبته العاجلة في تناول الطعام، بل حاجته (الملحة) له على نحو لا يتناوله اطلاقاً فيما يقتاده الى تقبل (الموت) أيضاً وهو قمة «التأجيل» للذائد الحسية.

٣- ان اللذة (الحسية) هي أشد الحاجات (إلحاحاً) لأن استمرارية حياة الكائن الآدمي، متوقفة على اشباع الحاجة الى الطعام. لكنها — أي اللذة الحسية — بالرغم من كونها (أشد إلحاحاً) من اللذة النفسية أو العقلية، تظل أضال (فاعلية) من اللذة النفسية والعقلية: بصفة أن اللذتين الأخيرتين بمقدورهما أن تمسحا (الحاجة الدافع الحيوي — الحاجة الى الطعام) وتحولها الى لذة نفسية وعقلية أشد تأثيراً وفاعلية من اللذة الحيوية بالرغم من ان هذه الأخيرة أشد إلحاحاً.

هذه الحقائق التي لا يتخاصم فيها اثنان، تدلنا على أن (اللذة العقلية واللذة النفسية) تشكلان — على نحو ما قرره المشرع الاسلامي — دافعاً أو حاجة يرثها الكائن الآدمي طبقاً لطرفي التجاذب اللذين يتحرك الكائن من خلالها، ونعني بها (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع)، والى ان اللذة العقلية والنفسية يشكلان طرف (الموضوع) أو (العقل)، في حين تُشكّل (الذات أو الشهوة): الطرف الآخر من التجاذب: حينما ينشد

هذا الطرف اشباعاً طليقاً من كل قيد.

كما تدلنا الحقائق المذكورة الى ان (اللذة العقلية والنفسية) هي أشد فاعلية من اللذة الحسية: على نحو ما قرره النبي «ص» حينما أوضح بأن المداومة على الخير تستتلي كراهية الشر، أي: ان نشدان اللذة العقلية والنفسية لا يمثّلان طرفاً موازناً للذة الحسية فحسب، بل يمثّل طرفاً أشدّ امتاعاً من اللذة الحسية بحيث يستتبع النفور من (تناول الطعام) في ظلّ سلطة جائرة لاتخدم مصالح الشعب مثلاً.

ونخلص من ذلك كلّ، أنّ اللذة العقلية والنفسية هي المعيار الذي يفصل الكائن الآدمي عن العضويات الأخرى. والى أنّها (تتحكّم) و(تحوّر) اللذة الحسيّة الى صيغ نفسية خالصة أشدّ إمتاعاً من اللذة الحسيّة الصرف.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ (التأجيل) للذة، يظلّ هو السمة أو الطابع للكائن الآدمي: ونقصد به تأجيل ما هو حسيّ ومزجه بما هو نفسي وعقلي أو تأجيله أساساً واستبداله (وليس مزجه فحسب) بما هو نفسي وعقلي.

للمرة الجديدة، نوّكد بأن عملية (التأجيل) للذة: هي الطابع الذي يسم الكائن الآدمي تبعاً للتركيبية التي صاغتها 'ا' مباء، وطالبت من خلاله كما قرّر الامام علي «ع» بأن يسيطر الانسان على (شهوته) من خلال (تحكّم العقل) فيها.

هذه الحقيقة تتلاقى عندها كل من وجهة النظر الاسلامية والأرضية: كما هو واضح من المثال المتقدّم.

بيد ان الافتراق بينها، يبدأ من (الفارقية) بين نمط (الثقافة) الاسلامية و(الثقافة الأرضية) من حيث تحديدهما لمبادئ اللذة العقلية

والنفسية، وانعكاس ذلك على نشأة الأمراض النفسية، وطرائق علاجها، من حيث فشل البحث الأرضي في هذا الصدد. وهذا مانبدأ الآن بتوضيحه:

*

— ٢ —

(تأجيل اللذة)

عبر التقسيم الذي حدده الامام علي «ع» عن التركيبة (الدافعية) للفرد (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع)، يمكننا أن نقرر بأن كلاً من اللذائذ الثلاث «اللذة الحسية، اللذة النفسية، اللذة العقلية» تنشط الى ماهو (شهوي — ذاتي) و(عقلي — موضوعي). ومعيار الشهوة أو الذات هو: الاشباع الطليق. واما معيار (الموضوع) أو (العقل) فهو: الاشباع المقيّد كما سبق التوضيح.

من هنا، فإنّ حديثنا عن (اللذة) وطرائق اشباعها، سيتحدّد وفقاً لمصطلح (الذات والموضوع) أو (الشهوة والعقل) مادامت اللذائذ المنحصرة في طوائف ثلاث (حسيّة، نفسيّة، عقليّة) لا تخرج عن كونها بحثاً (ذاتياً) عن اللذة، أو بحثاً (موضوعياً) عنها: في ضوء معيار الاشباع الطليق والمقيّد.

ولنتقدّم بأمثلة في هذا الصدد:

١- الحاجة الى الطعام: تجسد بحثاً عن اشباع (حسي) للذة.

وحين تبحت الشخصية الآدمية عن الاشباع الطليق للذة المذكورة: كأن تغتصبه، أو تسرقه، أو تلتهمه بدون رعاية لآداب الأكل: حينئذ

يكون (الاشباع) (ذاتياً أو شهوياً) مادام غير مقيد بالمبادئ المقررة في عملية تناول الطعام.

أما حين تبحث الشخصية عن الاشباع المقيد: كأن تتناول الطعام وفق الآداب المقررة، حينئذ يكون الاشباع (عقلياً أو موضوعياً).

٢- الحاجة الى (التقدير الاجتماعي) - في ضوء مفهوم الأرضيين لهذه الحاجة - من الممكن أيضاً أن تتحقق في اشباع (موضوعي) أو (ذاتي) بدورها.

فاذا افترضنا أن كائناً ما قد سلك وسائل مشروعاً للوصول إلى تسلّم سلطة سياسية، حينئذ يكون اشباعه للذة النفسية المتمثلة في انتزاع «التقدير الاجتماعي»...، هذا الاشباع يكون (موضوعياً) بصفة أنه خضع لمبادئ مرسومة في عملية تسلّم السلطة.

أما لو سلك الكائن المذكور وسائل غير مشروعاً من نحو: تزوير الانتخابات مثلاً، فحينئذ يكون اشباعه للذة (التقدير) النفسية: إشباعاً (ذاتياً).

والأمر نفسه، فيما يتصل بالذة العقلية.

ويمكننا - من جديد - ان نخلص مما تقدم الى ان اشباع اللذائذ (حسية كانت أم عقلية أم نفسية) يحكمها طابعان (ذاتي) و(موضوعي): الأول منها: يجسد مرضاً أو عصاباً أو حوماناً على (الذات) وتأكيدها.

الأخر منها: يجسد سوية، أو نبذاً لـ (الذات) مادام محكوماً بالمبادئ وليس بالاشباع غير المقيد (وهي حقيقة يقرها البحث الأرضي كما تقدم) فاذا أضفنا الى ذلك، ان (تأجيل اللذة) هو المعيار (وهي حقيقة يقرها البحث الأرضي أيضاً)، في تحديد ماهو (ذاتي) أو (موضوعي)، حينئذ نخلص الى حقيقة مؤداها: ان الشخصية السوية هي التي تمارس

(التأجيل) في اشباع لذائذها، متمثلاً في: اختيارها للدافع (الموضوعي) بدلاً من اختيارها للدافع (الذاتي).

وينبغي أيضاً ألا نغفل أنّ الكائن الآدمي في الحالتين أنّها يبحث عن (لذة)، وإلى ان (الذات) الآدمية تبقى بحاجة إلى (الاشباع) في الحالتين.

ومن هنا، نواجه مصطلح (الذات) بدالتين:

١- الدلالة الأولى: نقصد بها (الذات) بصفتها (بمحاذاة لذة). وهذه الدلالة لـ(الذات) لامناص من اشباعها، لأنّ الكائن الآدمي يتحرك وفق البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم، مادام هذا (الأصل) هو المحرك الأساسي للسلوك، وإلا لانتفى معنى الكائن الآدمي.

٢- الدلالة الثانية: نقصد بها (الذات) قبال (الموضوع) أي: الاشباع الذاتي أو الشهوي مقابل الاشباع العقلي أو الموضوعي. و(الذات) بهذه الدلالة الأخيرة، ترد مصطلحاً يتردد على أقلام الكتاب من نحو: للتأكيد الذاتي، أو التمرکز حول الذات، أو الأناية ونحوها من الدلالات التي تُشير إلى الطابع العصائبي للشخصية.

ونحن بدورنا، نستخدم كلا المصطلحين، معتمدين على القارئ في فرزه للفارق بين المصطلحين، في تضاعيف دراستنا. ان مانعزتم تأكيده من الأمثلة المتقدمة هو: عملية (التأجيل) للذة. حسية كانت أم عقلية أم نفسية. فبدون عملية (التأجيل) لا يمكن للآدميين أن يحققوا القدر الأدنى من اللذة أو بكلمة جديدة: إنّه من الممتع تحقيق الاشباع الطليق للآدميين: أيّاً كان نمط الاشباع.

فاذا افترضنا - في مجال الاشباع الحسي - أن أعلى قدر من

الامتاع، أننا يتحقق في تناول طعام معين: لكنّه يؤدي الى أضرار صحيّة: نظراً لمرض الجائع، أو لازدياد مقاديره المعتدلة، أو لاشتماله على ماهو صار أساساً: حينئذ فان تحقيق الاشباع المطلق يؤدي الى عكس الامتاع الذي استهدفه الجائع.

وفي مجال الاشباع النفسي، اذا افترضنا ان أعلى قدر من الامتاع أننا يتحقق في تسلّم أكبر منصب اجتماعي هو: رئاسة الدولة مثلاً، حينئذ فان الباحث عن لذة التقدير الاجتماعي سيرتطم إماماً بباحثين آخرين يتميزون بذات (الكفاءة) ممّا يتعذر بذلك تحقيق الاشباع المذكور مادام تسلّم الرئاسة منحصراً في فرد واحد.

وأما ان يرتطم بجاز داخلي هو: عدم الكفاءة أساساً عند الباحث عن التقدير المذكور، ممّا يتعذر بذلك تحقيق الهدف الاجتماعي من وراء تسلّم المنصب المتقدم.

وفي مجال الاشباع العقلي، فان تحقيق أية لذة علمية من الممتنع تحقيقها أساساً، إذا ما ارتبطت ليس بأعلى قد من الامتاع بل حتى باقدارها الضئيلة: فالكشف العلمي مثلاً لا يمكن أن يتوفّر عليه إلا ذو وكفاءة، لا يمكن أن يتمّ إلا في ظلّ شروط حضارية تتسق ونمط الطموح العلمي، ولا يمكن أن يتمّ إلا في نطاق محدد وليس في نطاق شامل لكل ضروب المعرفة... وهكذا.

إذن: تحقيق الاشباع المطلق، لا يمكن أن يتمّ على أية حال حتى لو استثمرت كل الجهود البشرية الممكنة لتذليل ذلك ممّا يتعيّن معه أن يمارس الكائن الآدمي عملية (التأجيل) للذة.

ومن هنا فان (تأجيل) اللذة، يظلّ هو (الخيار) الوحيد للكائن الآدمي: ليس لأن الطبيعة الكونية لا تسمح بالاشباع المطلق فحسب،

وليس لأن الاشباع المطلق يُفضي الى تدمير الآخرين فحسب أيضاً،
وليس لأن الاشباع المطلق يفضي الى تدمير الباحث نفسه عن الاشباع،
... بل — مضافاً الى ذلك — لأن الاشباع المطلق يسلب الانسان من
دائرته التي يتميز بها عن العضوية الأخرى : الحيوان.

اننا اذا افترضنا امكانية أن يصاغ (مجتمع) يبحث أفرادها بأكملهم
عن اشباع مطلق لحاجاتهم: دون الأخذ بنظر الاعتبار لآية قيمة تقف
قبال الاشباع، حينئذ نواجه مجرد مجتمع حيواني فحسب.

وحتى هذا المجتمع الأخير، من المتعذر تحقيقه مادامنا نلاحظ بوضوح أن
الصراع والتنافس والافتراس يطبع المجتمع الحيواني مما يفصح عن أن
تحقيق الاشباع لا يمكن أن يتم بنحو مطلق حتى في مجتمع الحيوان، والآ
لما كانت أية دلالة للصراع أو التنافس، أو الافتراس في المجتمع المذكور.
أنه لو لم تكن ثمة حقيقة غير (الموت) لأمكن التبدليل بها، على أن
(الاشباع الطليق) لا يمكن تحقيقه البتة، لأن (الموت) كما وصفه الامام
علي «ع» ذات يوم بأنه (هادم اللذات)، يضع (حداً) لأية محاولة هادفة
للاشباع المطلق.

من كل ما تقدم، نخلص الى حقيقة لا يتخاصم فيها اثنان، أن (تأجيل
اللذة) هو (الخيار) الأوحده للكائن الآدمي، لا يمتلك معه أي خيار آخر،
ولا يمكن ذات يوم أن يتم خيار آخر على الاطلاق.

ومع اقرارنا بالحقيقة المتقدمة ينبغي عند رسمنا لأية محاولة علمية في
تنظيم دوافع الانسان وطرق اشباعها، وفي تنظيم أية مبادئ في حقل
الصحة النفسية وطرق تحقيقها، أن نضع مبدأ: (تأجيل اللذة)، معياراً
لكل أنماط السلوك، بنحو يصبح فيه مبدأ (تأجيل اللذة) غير منفصل
البتة عن مبدأ (البحث عن اللذة).

وبكلمة جديدة: ان (البحث عن اللذة) فيما يشكّل (أصلاً محرّكاً) للسلوك ، ينبغي ألاّ يفصل عن مبدأ (تأجيل) بعض أشكاله بضرورة. وفي ضوء ذلك ، يمكننا أن ندرك سرّ القاعدة النفسية الضخمة التي صاغها الامام علي «ع» في رسمه للتركيبية الآدمية العامة، القائمة على (ثنائية) الأصل النفسي (الباحث عن اللذة، ونعني بها ثنائية: العقل والشهوة) أو (الموضوع والذات)، ... فلم يكن ثمة تجاذب بين طرفي اللذة: العقل والشهوة) لما أمكننا أن ندرك دلالة (تأجيل اللذة)، حيث يعني (التأجيل) ممارسة النشاط (العقلي) أو (الموضوعي) من طرفي التجاذب للذة: أي ان الكائن الآدمي لامناص له من ممارسة (التأجيل) بحيث ينبغي أن يغلب عقله شهوته، حتى يُصبح (أفضل من الملائكة) كما قرّر الامام «ع» ذلك .

ونحن اذ نكرّر التنبيه على القاعدة النفسية المتقدمة، نستهدف من ذلك: ان نذكر أولاً بحقيقة التركيب الآدمي القائم على طرفين يتجاذبان البحث عن اللذة (وهو أمر سبق توضيحه مفصلاً)، وان نذكر ثانياً بالسرّ الذي تنطوي عليه عملية (تأجيل اللذة): مادام الكائن الآدمي مضطراً لمواجهة (الاحباط) الذي يحتجّزه عن تحقيق الاشباع المطلق، لأسباب انتهينا من تفصيلها توّأ. وأن نخلص ثالثاً الى حقيقة جديدة هي: افتراق التصوّر الاسلامي عن التصوّر الأرضي في صياغتها لمبادئ (تأجيل اللذة)، وهو أهمّ مانستهدفه في هذه الدراسة، مادام علم النفس الأرضي يُقرّ بوضوح مبدأ (تأجيل اللذة)، ومادام — في ضوء ذلك — يرسم توصياته العيادية المختلفة التي تقرّان (الاحباط) لامناص منه، فيما يتعيّن أن يُواجه بمبادئ (تأجيل اللذة).

غير ان السؤال هو: لماذا أخفق البحث الأرضي في توصياته المختلفة

بالرغم من إخلاصه العلمي في صياغتها؟؟ .
 لماذا أخفقت العيادة النفسية في انتشار مرضاها: ممّا يُلاحظ تفاقم
 أرقامه؟؟ .



ان الاجابة تكمن في طبيعة مبادئ (التأجيل) للذة، وتحديد
 أنماطها، وفرز ما هو مؤتلف مع طبيعة التركيب الآدمي، عمّا هو خارج
 عن امكانيات الطبيعة المذكورة.

ان البحث الأرضي، بسبب من عزله عن السماء، مضطّر الى رسم
 مبادئ «التأجيل» وفق تصوّر — لامناس من اتسامه بالخطأ، لأنه —
 أساساً — منعزل عن (المصدر) الذي صاغ التركيب الآدمي في بحثه عن
 اللذة، و«تأجيلها» بشكل أو بآخر.

ان (السماء) هي التي صاغت (الأصل النفسي — البحث عن
 اللذة) وصاغت (ثنائيتها: العقل والشهوة)، وصاغت مبادئه (التأجيل)
 الذي نعتمد دراسته.

ومتّالاشكّ فيه، ان تجاهل (المصدر) المذكور، يعني: تجاهل أية
 توصية حيّة واقعية، واستبدالها بتوصيات (مثالية) لم تنبع من أرض
 «الواقع»، ... وهذا هو سرّ «الفشل» الذي غلّف البحث الأرضي في
 رسمه لمبادئ (تأجيل اللذة).

ان مبادئ (تأجيل اللذة) تتمثل في:

١ — التأجيل المعوّض: ونعني به أن تأجيل أي لذة حسيّة كانت أم
 نفسيّة أنّها يعوّض عنها بلذة من نمطها (الحسي أو النفسي) في الدار
 الآخرة. أو حتى في الدار الدنيا، ولكن في زمان لاحق.
 فالجوع، يعوّض عنه (شبع أخروي) أو شبع دنيوي لاحق،

و«الصبر» على الشدائد يعوّض عنه (راحة في الآخرة) أو الدنيا في زمان لاحق بحيث تنفرج الشدة ذات يوم. وهكذا.

٢- التأجيل المثمن: ونعني به، ان تأجيل اللذة يقترن بتقدير وبتشمين من السماء: بغض النظر عن التعويض الأخرى أو الدنيوي له. فجرد وعينا بأن (السماء) تعي واقعنا (حين نلتزم بمبادئها) وتثمن هذا الالتزام، فان هذا التثمين كافٍ يجعل الشخصية آمنة من أن يثمن قرارات تأجيلها. وهذا من نحو من يتحسس باللذة حيناً يجد أن (الأخر) يثمن الانجاز الذي قدمناه على حساب راحتنا: كأن نقضي حاجاته، فيشكرنا على ذلك بالرغم من الأذى الذي يلحقنا بسبب من السعي في قضاء حاجاته: فأنت حين تؤجل سفرة ممتعة من أجل أن تخدم مريضاً: ثم يثمن المريض هذا التأجيل، بكلمات الشكر، حينئذ تتحسس اللذة بقدر حجم الشكر الذي يقدمه لك

٣- التأجيل القيمي: ونعني به ان السماء تحمل (دلالة) لها «قيمتها» الموضوعية من ارادة وعلم وابداع وإحسان و... الخ، مما يعني ان ادراك هذه الحقيقة لوحدها، كافٍ بتحقيق لذة (عقلية) صرف: من نحو اللذة العقلية التي تحققها في استكناه الحقائق وكشفها، دون أن تنتظر من (الحقائق المكتشفة) تعويضاً أو تثميناً.

على العكس من ذلك: نجد ان (مبادئ التأجيل — في تصوّرها الأرضي) مفتقرة لفاعلية (التثمين): أما لعدم وجود (الآخرين) — مثل غياب (القانون) — أو لامكانياتهم المحدودة، أو لأنهم جزء من المجتمع المريض) الذي لا يستوعب قيمة التأجيل الذي تقدمه الشخصية. أما افتقارها لفعالية (القيمة) فواضح، مادامت أساساً لا تعي قيمة السماء. ولكي نحدد مستويات التأجيل، يتعين علينا بسط بعض المفاهيم

الأساسية:

«التأجيل» وصلته «بالتعويض» و«التقدير» و«القيمة».

أوضحنا، أن (التأجيل) يقترن بثلاث حقائق هي:

أ- التعويض: فالتمتع الكائن الآدمي، يظلّ عرضة للصراع، لأنه لا يجد (معنى) لتأجيل «لذة» وجدت - أساساً - في تركيبته الباحثة من الاشباع.

ب- التثمين: وما لم يتسلم الكائن الآدمي (تقديراً) لتأجيل لذته، لم يجد أيضاً أي (معنى) للتأجيل المذكور.

د- القيمة: وما لم يع الكائن الآدمي (قيمة) السماء، لم يجد معنى بدوره، للتأجيل.

وخارجاً عن ذلك فان مطالبة الآدميين بـ(التأجيل) تظلّ بلا دلالة، مما يضطرهم الى الوقوع في أحد خيارين:

١- الصراع: مادام تأجيل اللذة لم يقترن بتحقيق أي (اشباع)، حينئذ يستتلي وقوع الكائن الآدمي في صراع، لا يهدأ له قرار وهذا لوحدة كاف في تعرضها الى أنواع العصاب. مادام ملتزماً بمبادئ الواقع، لكنه غير مقتنع بمشروعيتها، ولا يمكنه أن يتمرد عليه لأنه يفقد التقدير الاجتماعي.

٢- البحث عن الاشباع الطليق: وهو أمر لا يمكن تحقيقه، مادامت تركيبته الحياة قائمة على (الاحباط) - كما أوضحنا مفصلاً، مما يستتلي أن تصبح الشخصية (سيكوبائية - لاجتماعية - منحرفة) لا تراعي مبادئ الآداب العامة. وحتى في هذه الحالة، فان القانون لا يسمح له باشباع حاجاته، مما يعرضه لمواجهة «الاحباط» وما يستتليه من صراع: فايداعه السجن مثلاً، يعرضه لمواجهة (الاحباط) ف(الصراع).

وفي الحالتين: يظلّ «الاحباط» و«الصراع»، هو القدر الوحيد للكائن الآدمي، مالم ينطلق من التصور الاسلامي لمبادئ تأجيل اللذة. انّ الأبحاث الأرضية تجمع على أنّ (الشدائد) أو (الاحباط) هو السبب الكامن وراء الأمراض النفسية. وتوصيات الأرض - في هذا الصدد - تتمثل في المطالبة بأن تتحمّل الشخصية شدائد الحياة مادامت تركيبة الحياة أساساً لا تسمح باشباع الحاجات جميعاً.

وتحمّل الشدائد يعني: إمّا الرضا بقدر محدود من الاشباع، أو استبداله باشباع آخر، أو التقبّل لهذا الحرمان أساساً.

مثال ذلك: طالب في كلية الهندسة، أنهى دراسته، وبدأ البحث عن «وظيفة» تتسق مع اختصاصه. الآ أنّه لم يجد الوظيفة التي يطمح اليها. حينئذ يواجه ثلاثة خيارات: إمّا تقبّل وظيفة محدودة من حيث الدرجة، أو استبدال ذلك بعمل حرّ لا علاقة له باختصاصه، أو البقاء بلا عمل: وفي الحالات جميعاً لامناس له من التقبّل لهذا الواقع الذي (لم يُشبع) حاجاته. غير أنّه لو لم يذعن للواقع المذكور، فإنّه سيواجه (صراعاً) وستبدأ شخصيته بالتوتر؛ حتى يستسلم في نهاية المطاف للمرض النفسي.

إنّ المطالبة بتحمّل أمثلة هذه (الشدائد) هي: الحلّ الوحيد الذي يملكه البحث الأرضي في هذا الصدد:

بيد ان الملاحظ ان الشخصية في الغالب لم تنج من الوقوع في برائن المرض النفسي، بالرغم من (وعياها) بصواب التوصيات الارشادية في هذا المجال.

فاهو السر في ذلك؟.

ان الاجابة تتبلور بوضوح، اذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ (التعويض)

و(التقدير) و(القيمة) هي المبادئ التي تعينه على مواجهة «الاحباط». فالطالب حينما يدرك ان (الحياة) مجرد «اختبار» حينئذ يتحمل أياً من الخيارات الثلاثة، اذ (يُعوّض) أخروياً لما يفوته، أو (يُثمن) تحمله لواحد من الخيارات، أو يجد لذة عقلية في مجرد التزامه بمبادئ السماء الواعية. مضافاً الى ذلك، أنه نظراً ليقينه بأن السماء تملك وسائل الاشباع، حينئذ سيطمئن الى ان حاجاته ستدقق، فضلاً عن يقينه بأن (الطعام) مجرد وسيلة لاستمرارية العمل الخلافي بحيث يكفيه أي قدر أو نوع يسدّ (الحاجة) دون أن يبحث عن اشباع زائد عن الحاجة: وعندها يُصبح مطمئناً متوازناً، لا يحيا الصراع.

ولكن، خارجاً عن مبادئ «التعويض» و«التقدير» و«القيمة»، هل يمكن للطالب المتخرج أن يواجه «الاحباط» بمجرد وجود (قيم اجتماعية) مستمدة من مبادئ الأرض؟

إنّ مواجهة الاحباط لا يمكن أن تتمّ إلا اذا ارتكنت الى أرض صلبة تستمد الشخصية منها (المثال) الذي يمدها بالقناعة في عملية المواجهة، بيد أن الطالب المذكور لا يمكنه (في ضوء التصوّر الأرضي) أن يواجه (الاحباط)، مادام كل من (التعويض) و(التثمين) و(القيمة) يفقد فاعليته في هذا الصدد.

أما (التعويض) فإنه منتف — أساساً — مادام لا يؤمن باليوم الآخر (الشواب الأخروي)، ومادام لم يؤمن بالسماء في اشباعها إياه دنيوياً (في وقت لاحق من العمر).

وأما (التثمين)، فإنه بدوره يفقد أية فاعلية مادام تسلّمه يتم: إما من (قيم اجتماعية) مبهمه، أو (أفراد) محددين.

فالطالب الجائع أو المنحط اجتماعياً، لا يمكنه أن يقيم وزناً لمجموعة

من (الأفراد) تطالبه بتحمّل الشدائد: في حين يواجه مجتمعاً بأكمله يتعامل مع الآخرين من خلال لغة الزهو والتعالي.

كيف يمكن إطفاء الدوافع في مناخ متورّم، يُعنى بالبهرج، والزخرف، والشكل، في نمط الوظيفة، و(الدار) مثلاً، وفي هندستها وتأثيرها وسعتها وموقعها: عندما تواجه الشخصية الأرضية فرداً من طبقتها قد أتت له تحقق المركز و(السكن) في مستوياته الفخمة، في حين تحرم هذه الشخصية من ذلك.

لاشكّ، ان مثل هذه الشخصية، ستظل عُرضة للصراع، وستظل مُحاصرة بالقهر، ولا يمكنها أن تمارس عملية (التأجيل) ما لم تنطلق من وعي (عبادي) حاد.

ان (القهر) يُحاصرها حينما تجد نفسها محرومة من تملك المركز، والدار الفخمة. ويحاصرها القهر بنحو أشد لو حُرمت حتى من المركز أو الدار البسيطة. بل ان القهر يحاصرها بنحو أشدّ ممّا تقدّم، حينما تواجه مجتمعاً يتعامل معها بالزهو والتعالي، نتيجة لتملكه مثل ذلك المركز، أو هذه الدار الفخمة، وهو أمر يفجر لديها الإحساس بالدونية والضعف دون أدنى شكّ.

وحيال هذا، فإنّ مثل هذه الشخصية أمام خيارين فإمّا أن تكفّ عن اشباع حاجتها الى التقدير الاجتماعي، وهو أمر يتنافى مع حبّ الذات، أو تكفّ عن اشباع حاجتها الى الطعام (قلقة ذات اليد) — وهو أمر يستتلي وقوعها في الصراع ونتائج المرصية. وإمّا أن يقتادها الى البحث المضني عن المركز، وهذا يقتادها الى الاحباط فالصراع، وكذلك المادة وتوفيرها: وهذا الأخير يقتادها الى تحمّل ما لا يتناسب ودخلها الفردي. فاذا انساقت الى الحلّ الأخير، فحينئذٍ إمّا أن يركبها (الدين)

— وناهيك عن الصراع الذي يُخلفه الدّين — وإمّا أن تلجأ الى الطرق غير المشروعة. وهذا اللجوء الأخير، بدوره يُفضي الى الوقوع في براثن المرض النفسي، لأن (الأنا الأعلى) للشخصية أو (الضمير)، كافٍ بأن يفجر لديها: الإحساس بالذنب.

إذن: في الحالات جميعاً؛ لامناس من وقوع هذه الشخصية في وهدة الصراع، مادام (تشمين) الآخرين مفقوداً لديه، الآ في نطاق (أفراد) يفقدون فاعلية تأثيرهم، قبال فاعلية مجتمع مريض بأكمله. أمّا اذا افترضنا ان الطالب المذكور (الجائع والمنحط اجتماعياً) بمقدوره أن يواجه (الاحباط) من خلال تسلّمه (تشميناً) اجتماعياً قائماً على مجموعة ما يُسمّى بـ(القيم) أو (المثال) الذي دُرّبت الشخصية عليه: بحيث يحمله هذا (المثال) على احترام المبادئ التي ينطوي عليها (المثال) المذكور: حينئذ يظلّ الأمر محكوماً بنفس الطابع مادام (المثال) نفسه لم يتّسم بفاعلية تماثل أو تضارع (الواقع الاجتماعي المريض) الذي يفرض هيمنته على الشخصية.

ان (المثال) أو (الجهاز القيمي) لدى الشخصية، أنّما يتّسم بفاعليته في حالة ما اذا اقترن بتقدير (الآخرين) له. أمّا اذا افترضنا أنّ (المثال) منتزع من (واقع) لاصلة له بقوى واعية تخلع عليه (قيمة ما): حينئذ يظلّ الالتزام به مجرد تعامل وهمي مع الحقائق.

ان أي (مثال) أو (قيمة) ينبغي أن يحمل ثلاث سمات — على الأقل — حتى يكتسب (فاعلية) وتأثيراً. وهذه السمات هي:

١- الوعي — ٢- الارادة — ٣- الكمال.

(والمثال الأرضي) فاقد للسمات الثلاث بأكملها، فهو يُستمد من ضمير (جمعي) مُبهم لا يملك (وعياً) محدّداً: مثل بنود (القانون) المكتوبة على الورق.

كما لا يملك (فعلاً ارادياً) تنفذه أيد محددة: تماما مثل (القانون) المعطل عن العمل به.

وأخيراً فإن مبادئ هذا المثال لا تتسم بقيمة عقلية ذات أصالة أو كمال: بصفة ان هذا (المثال) قد صاغه (أفراد) يلفهم القصور المعرفي بالضرورة: فأنت حين تواجه (مثالاً) صاغه أفراد مثلك ينتسبون الى العضوية الانسانية التي تنسب لها أنت بذاتك حينئذ لا يمكنك أن تكسب المثال المذكور أية قيمة أصيلة غير قابلة للتشكيك إلا إذا افترضنا ان (ذاتك) تمتلك (وعياً أصيلاً): ومع افتراض امتلاكك لمثل هذا (الوعي المطلق)، فان (المشكلة) تنتفي أساساً، ولا يبقى معها (معنى) للمرض أو التفكير في انشغال الذات من الصراع، لأن الشخصية نفسها يمكنها أن تحسم المشكلة.

ولكن هذا الفرض الأخير (أي: امتلاكك للوعي المطلق) يستلزم الوقوع في نفس الدائرة التي بدأت الشخصية منها، وهي: ان (الآخرين) غائبون عن دائرة (المثال) المذكور، ومن ثم فإنه يفتقد فاعليته مالم يقترن بوجود (آخرين) يخلعون عليه (القيمة).

إذن: في الحالات جميعاً، لا يمكن للطالب الجائع والمتخلف اجتماعياً أن يتقبل (الاحباط) بتوازن داخلي، مادام (المثال) الذي يتسلم (تقديراً) منه لا يمتلك (وعياً) ولا (ارادة) ولا (أصالة عقلية)، بل يظل الصراع وتوتراته يتغلبان على شخصيته بقدر ضخامة المثيرات أوضاعاً لها.

على العكس من (المثال) الأرضي، يجيء (المثال العبادي) حاملاً للسمات الثلاث المذكورة: أي أنه يمتلك (فاعلية) بالغة القوة. فالسواء (واعية) بسلوك الشخصية، وذات (ارادة) في تحقيق (التمنين) الذي تسلمه للشخصية. كما أنها (كاملة) في صياغتها للمبادئ التي تصوغها

للكائن الآدمي، وتطالبه بالالتزام بها في مواجهة «الاحباط» الدنيوي.
 انّ الالتزام بالمبادئ التي تواجه الشخصية بها، شذائذ الحياة ...
 هذا الالتزام نفسه يحقق اشباعاً للشخصية حتى في حالة (الاحباط)
 الصرف لحاجاتها. بل انّ ما يُسمّى بـ(الحاجات) - في نظر التصور
 الأرضي - تنتفي دلالاته عند الشخصية الاسلامية في حالة التزامها
 بمبادئ السماء: حتى تتحول - في نهاية المطاف - الى حاجات
 (عقلية). بحيث تحقق توازناً داخلياً للشخصية: مجرد أنّها تتعامل مع
 السماء، بما تنطوي عليه السماء من (قيمة) وبما يُصاحبها من (تأمين)
 للتعامل المذكور.

ان كلاً من (التوكل) و(الزهد) و(التعامل العقلي مع السماء)،
 يزيج أي امكان للصراع وتوتراته عبر مواجهة (الاحباط): وهي فاعليات
 غائبة تماماً عن البحث الأرضي:

أما التوكل، فيعني ان اشباع الحاجات موكول الى السماء، وقدرتها
 على تحقيق ذلك عملياً.
 ومن البيّن انّ الاطمئنان الى توفر الاشباع وتأمينه، يزيج التوتر
 الذي يسببه (الاحباط) عادة، في هذا الصدد.

فالطالب المذكور حينما يُتاح له مثلاً (مرتّب) وحينما يتدفق (مرتّب)
 حتى عند تقدّم سنّه واحالته على التقاعد، حينئذ يتوازن داخلياً، ولا يجبا
 أي صراع ذي بال (من حيث تأمين حاجات الشخصية: كما هو واضح.
 واذا نقلنا هذا (التأمين) الى (السماء) وصلة الشخصية العبادية بها،
 أمكننا حينئذ أن نُدرك انّ السماء مصدر قوة تتكفل باشباع الشخصية:
 ليس في نطاق محدود (كما هو شأن الدولة في تحديدها للمرتّب) بل في
 نطاق لا حدود له، حيث ترزق السماء من تشاء بغير حساب؛ ومن حيث

لا تحتسب الشخصية، ولكن: شريطة أن يتوفر وعي عبادي بامكانية السماء لدى الشخصية، تمشياً مع دلالة الآية الكريمة (ومن يتوكل على الله فهو حسبه).

وعندها: مع توفر الوعي العبادي، يبلغ اليقين قوته في تأمين الحاجة، فيما لا يبقى معه أي احتمال لمنايع الصراع ومضاعفاته.

•

٢- الزهد:

وأما (الزهد) فيشكل فاعلية أخرى في تحقيق التوازن الداخلي للشخصية العبادية.

فالزهد - أساساً - ينطلق من المبدأ القائل أن الدنيا بأكملها، (متاع عابر) لا قيمة له قبال العطاء الأخرى الذي لا حدود له. فامتلاكك لدار فخمة، أو منصب اجتماعي كبير، يظل اشباعاً (عابراً) قبال الاشباع (الأبدي) أخروياً، وهذا مايقود الشخصية الى أن تقلل من قيمة الدار أو أهمية المنصب، مكتفية من ذلك الى الاشباع بقدر الحاجة دون أن يؤثر فيها أي منبه بيئي يتعامل بلغة الزهو في امتلاك الآخرين للدار الفخمة.

أما المنصب، فإن الشخصية العبادية لا تعنى به - أساساً - مادامت لا تريد (علواً) في الأرض، بقدر ماتستهدف ممارسة وظيفتها العبادية.

إذن: فاعلية (الزهد) بأي اشباع زائد عن الحاجة، تسمح كل آثار التوتر أو الصراع الذي يسببه (الاحباط) في اشباع الحاجات التي تعودت الشخصية الأرضية أن تعنى بها: في أشكالها الزائدة عن الكفاية: مع ملاحظة أن طموحات الانسان لاحقاً لها البتة: فالتاجر مثلاً لا يقف

طموحه عند ربح معيّن، والموظّف لا يقف طموحه عند موقع رسميّ يحتلّه، وصاحب الدار لا يقف عند تملكه لمجرد الدار، بل يتطلّع كل من الأثماط المذكورة الى المزيد من الاشباع: وهو أمر يستتلي مزيداً من التوتّر: على العكس من الاستجابة (الزاهدة) التي تمسح أية محاولة تزيد عن الحاجة.

*

٣- التعامل العقلي مع الساء ...

إنّ كلاً من (التوكل) و(الزهد)، يظللان متصلين بالبحث عن اشباع الحاجة (كأن يكل الطالب المذكور شؤون رزقه الى السماء)، أو اشباعها بقدر الكفاف (كأن يتناول الضروري فحسب: الطعام بقدر ازاحة التوتّر دون البحث عن الزائد والمترف منه).

بيد ان ثمة اشباعاً عقلياً تعوض به الشخصية المسلمة حاجاتها الحيوية أو النفسية، بحيث تؤثر السماء بما لها من (قيمة) موضوعية بغض النظر عن صلة ذلك بالاشباع الحيوي والنفسي الدُنويين.

وقد سبق القول الى أنّ (الامتاع العقلي) أشد فاعلية من (الامتاع الحسي): في المثال الذي قدّمناه عن المضربين عن الطعام. هذا الامتاع يتمثّل في المشاركة (الوجدانية) مع السماء، والتوجه نحوها في استكناه الحقائق وكشفها، أو حتى في نشدان الاشباع الحيوي والنفسي من الحاجات.

إنّ (الجائع) حينما يتّجه الى السماء في المطالبة بازاحة الجوع، فإنّ ألم الاحباط يحقّ - دون أدنى شكّ - حينما يعي الجائع أنّ السماء (واعية) مشكلته، (مثمّنة) توجّهه نحوها: لأنّها (تهمله) أو لا تملك (وعياً) حيال

مشكلته المذكورة.

كما أنه حينما يواجه (ذلاً اجتماعياً)، فإن الاحساس المذكور بالذل، سيخفت أو يزاح، حينما يعي بأن السماء (تحترم) ذاته) و(تثمن) توجهه نحوها.

بيد ان قمة الاشباع، أنها تتحقق في تلك المشاركة الوجدانية والعقلية مع السماء: بما تنطوي السماء عليه من (قيمة موضوعية) (العلم والقدرة والارادة والابداع والهيمنة ... الخ).

انّ مثل هذه (المُشاركة) التي تعني ان (السماء) مثمّنة تماماً وواعية تماماً، لهذا التوجه نحوها، ينطوي على قمة الاشباع الذي يمكن ان نقارنه — ولونسيباً — بشخصية تجد أن الآدميين بأجمعهم (يُعنون) بها، و(يعون) قيمتها، و(يشمنونها) بما لا يدور في خلدنا البتة: حينئذ سيتحقق لديها اشباع ضخم مادامت حاجاتها النفسية والحوية قد اشبعت دون أي (احباط)، بل أنّها أشبعت زائداً عما هو ممكن أو متوقع لديها.

إذن: قمة الاشباع أنّها تتحقق في افتراض واحد فحسب هو: السماء بما تحمله من (فاعلية) يفتقدها «الآدميون»، وامكانات «الطبيعة» على نحو ما شرحناه مفصلاً عند حديثنا عن (الخيار) الوحيد الذي تملكه الشخصية في تعاملها مع الحياة: ونعني به: تأجيل اللذة، مادامت (طبيعة) الحياة لا يمكنها أن تحقق الاشباع الطليق للآدميين.

وللمرة الجديدة، فإن تحقيق الاشباع في ذروته التي أوضحناها، يظلّ في نطاق (التعامل العقلي والوجداني) مع السماء فحسب: متاعني أنّ أية توصية ارشادية يقدّمها البحث الأرضي في رسمه لمبادئ الصحة النفسية، تظلّ (عقيمة) مادام (الآخرون) من جانب: لا يملكون (فاعلية) كاملة في تحقيق الاشباع)، ومادامت (الطبيعة) فاقدة — أساساً — لأية

مبادئ الصحة النفسية العامة في التصور الأرضي والاسلامي:

مبادئ الصحة النفسية العامة في التصور الأرضي والاسلامي ان ان نموذج الطالب الذي سبق الحديث عنه يمثل التعامل مع أقوى دافعين في تركيبة الآدميين، وهما دافع الطعام: بصفته أقوى الدوافع الحيوية، ودافع (التقدير الاجتماعي) بصفته أقوى الدوافع النفسية. وحين نتابع سائر الدوافع أو الحاجات وطريقة تنظيمها في التصور الأرضي، نجدها محكومة بنفس الطابع من حيث افتقارها الى (فاعلية) التعويض والتشمين والقيمة، ومايوكبتها من فاعلية التوكل والزهد والتعامل الوجداني.

ونحن، لسوف نتحدث مفصلاً عن طرائق التنظيم للدوافع (حيوية ونفسية) في التصورين الأرضي والاسلامي. لكننا هنا، نعتزم الإشارة — ولاعابراً — الى عقم العلاج الأرضي في توصياته الارشادية، مادمننا في صدد البحث عن طرائق العلاج للأمراض النفسية في تصورهما الأرضي.

إن التوصيات الارشادية التي نجدها في فقرات لاحقة، تمثل خلاصة التصور الأرضي في رسمه لمبادئ الصحة النفسية، وهي توصيات قد ابتذها البحث الأرضي نظراً لذيووعها ووضوحها في الأذهان.

ولنأخذ على سبيل المثال — هذه التوصيات التي رسمها أحد الباحثين، موضحاً بأن الفرد اذا أريد له أن يحقق توازناً داخلياً، أي: يكتسب صحة نفسية، فعليه بالالتزام بمايلي:

١- البوح بالأسرار الشخصية حكيمة عاقلة.

- ٢- الهروب من متاعب الحياة، الى نشاط ممتع كمشاهد الطبيعة.
 - ٣- وضع تخطيط للمناشط الترويحية بنحو عام.
 - ٤- استنفار الغضب في القيام بعمل ما.
 - ٥- العمل على تحقيق الأهداف واحداً واحداً.
 - ٦- الاستسلام أحياناً بغير عناد. -٧- عدم التفكير في تحقيق المعجز. -٨- عدم القسوة في النقد، وتخيّر الايجابيات عند الآخرين.
 - ٩- القيام بدور المبادأة... الخ.
- ان هذه التوصيات وسواها من التوصيات التي يقدمها علم النفس العبادي، لايتخاصم اثنان في صوابها.
- والمشروع الاسلامي بدوره، يقدم توصيات مماثلة، يفصل الحديث عنها بنحو ملحوظ، من نحو التوصية التي يقدمها الامام علي «ع» بأهمية البوح بالسراً مثلاً (وهي التوصية الأولى من القائمة الأرضية التي سردناها)، حيث تطالب التوصية ببوح السرحتي لولم يجد الآ مادة غفلاً: بصفة ان التفريح تحرير للمكبوت. وهو مبدأ نفسي له فاعليته دون أدنى شك.
- ويتجاوز الامام الصادق «ع» عملية البوح بالسراً الى (الاستشارة) مطلقاً، مطالباً (كما طالبت التوصية الأرضية بذلك) أن يتم ذلك مع شخصية عاملة، حكيمة، لكنّه - أي الامام «ع» - اكسب الاستشارة فاعلية أشد حين تتم مع شخصية (متديّنة).
- ولنقرأ:

فإذا كان عاقلاً. (يقول الامام الصادق «ع») انتفعت بمشورته. واذا كان حراً متديّناً أجهد نفسه في النصيحة لك^١

وفي نص ثانٍ:

شاور في حديثك الذين يخافون الله. ١

وفي نص ثالث:

استشر العاقل من الرجال الورع، فإنه لا يأمر الأبخبر. ٢

في النصوص المتقدمة، تشدّد على (المتدين) و(الورع) و(الذين يخافون الله) لأنهم (يخلصون في النصيحة)، وهذا هو السر في نجاح الاستشارة وتحقيقها فاعليّة ذات أثر، في حين أنّ استشارة (الحكيم، العاقل) لا تحقّق نفس الفاعليّة مادامت الشخصية الأرضية تنطلق في تعاملها مع الآخرين وفق انشدادها لـ(مثال) أوضحنا مفصلاً قصوره عن الفاعلية، فيما لاحاجة الى إعادة الكلام في ذلك:

وإذا اتّجهنا الى التوصيتين الأرضيتين (الثالثة والرابعة، فيما يتصل بموضوع تخطيط للمناشط الترويحية)، أمكننا ملاحظة الأمر ذاته في عملية الربط بين المبدأ العبادي والظاهرة النفسية. فالمنشط التروحي، أمر يقوّه التصوّر الاسلامي بطبيعة الحال. وما اشارات القرآن الكريم مثلاً الى جمال الكون ومعطياته المتنوعة إلاّ تجسيداً للاقرار المذكور. بل إنّ ظاهرة (كالسفر) مثلاً، حينما تحدّده بعض نصوص التشريع في ثلاثة مناشط: تزوّد لمعاد، مرمة لمعاش، لذّة في غير محرّم، ... حينما تحدّده في المنشط الأخير (لذّة في غير محرّم)، أنّما يعني ان (الترويح) أمر لا غبار عليه. بيد ان ذلك ينبغي أن يتمّ في سياق عبادي خاص، حتى يحقّق

١ . الوسائل . باب ٢٢ ، حديث ٤ .

٢ . الوسائل . باب ٢٢ ، حديث ٥ .

فاعليته، وليس في مطلق السياق. الذي ترسمه توصيات الأرض. .
السياق العبادي يحدده الامام موسى بن جعفر «ع» على النحو
التالي:

اجتهدوا في ان يكون زمانكم أربع ساعات: ساعة لمناجاة الله، وساعة لأمر
المعاش، وساعة لمعاشرة الاخوان والثقة الذين يعرفونكم عيوبكم ويخلصون
لكن في الباطن، وساعة تخلون فيها للذاتكم في غير محرم. وهذه الساعة تقدر
على الثلاث ساعات.^١

ان هذه التوصية الخطيرة، توضح، أن القسم الرابع مخصص
للمناشط الترويحية: بصفة أنها ضرورة ملحة للشخصية في غمرة نشاطها
الجاذ المحفوف بالتعب.

بيد ان مثل هذا المبدأ الترويحي لا تفصله السماء عن المبدأ العبادي
العام، ... بل أنها لا ترى الى المنشط الترويحي، كأنه (هدف) بذاته،
بل أنه (وسيلة) لاستمرارية المهمة العبادية.

ان اشارة التوصية الى أن المنشط الترويحي هو (عون) على الثلاث
ساعات: «المناجاة، المعاش، المعاشر»، هذه الاشارة، تنطوي على
أهمية بالغة الخطورة، غائبة تماماً عن البحث الأرضي وتوصياته.
ان اللذة المطلقة التي لا ترتبط بهدف ما، تجعل الشخصية في أسر
البحث عن (لذة) لا يمكن تحقيقها: نظراً لطبيعة الحياة القائمة على
(تأجيل اللذة) كما سبق التوضيح. ومجرد الاهتمام بتحقيق اللذة، كاف
بأن يحفر في أعصاب الشخصية توترات، ناجمة من التخوف من
الاحباط، وتخوفاً من قلة الفرص في تحقيق الاشباع، وهذا مايدلنا على

منشأ الخطأ الأرضي في توصيته الهادفة الى وضع تخطيط للراحة: مع أنه مبدأ سليم من حيث الأساس.

والسرتي ذلك — كما سبق التوضيح —، ان الادراك لوظيفة المناشط الترويجية، اذا اقترن مع الادراك بأنها (وسيلة)، لا (هدف)، فحينئذ تتقبل الشخصية متاعب الحياة وشدائدها مادام (الاحباط) و(تأجيل اللذة) هما (السمة) التي يتعين الالتزام بها فكيف يمكن التوفيق بين تقبل الاحباط، والهروب من الاحباط كما هو نص التوصية الأرضية الخاطئة، القائلة: (اهرب من الحياة في نشاط ممتع)، دون أن تشفع ذلك بتحديد (الهدف) الكامن وراء البحث عن المنشط الترويحي.



على أية حال، ... اذا حاولنا متابعة سائر التوصيات الأرضية التي وردت في القائمة التي استشهدنا بها، ... أمكننا أن نلاحظ مدى ماتنطوي عليه من تصور صائب: لو كان العمل على تحقيق الأهداف واحداً بعد آخر مثلاً، أو الاستسلام للواقع، أو عدم التفكير في تحقيق المعجز الخ، ... لو كان أولئك جميعاً يقترن بتصور (عبادي) مُدرك لطبيعة التركيبة الآدمية، وموقعها من (الحياة العابرة) التي تظل مجرد (وسيلة) لحياة آجلة.

أما المطالبة بتحقيقها في تصور منعزل عن السماء، وفي تصور لا يواجه الآ (حياة وحيدة) لا تملك الأرض سواها، حينئذ تظل مثل هذه التوصيات (مثالية) لا يمكن تحقيقها البتة.



ويمكننا متابعة المعالجات الأرضية المتصلة ب(الدوافع) أو (الحاجات) التي اعتاد علماء النفس درجها في (قوائم) خاصة، ...

يمكننا متابعة افتراقها أو التقائها مع التصور الإسلامي لها، محكومة بنفس الطابع الذي لحظناه في التوصيات الإرشادية. بصفة ان (الشدائد) و(الاحباط) ينجمان من اشباع الدوافع الحيوية والنفسية عن الفرد.

ولنقف عند التصنيف الأرضي لهذه الدوافع، وملاحظة سبب اخفاق البحث الأرضي في علاج الأمراض الناجمة من الشدائد، ومدى افتراقه عن التصور الإسلامي للدوافع، حيث نظمها وفق اشباع معين، وحيث أنكر بعضها فهذه الدوافع حين ربطها بمبادئ تأجيل اللذة، وبالتعويض والتشمين والقيمة في ضوء مبادئ الإسلام نجد ان الشخصية الإسلامية بمقدورها ان تحيا سوية سليمة، لا أثر للأمراض لديها، شريطة أن يتوفر لها وعي بمبادئ الإسلام وتمثل وجداني لها.

الفصل السادس

الأصول النفسية
وطرائق تنظيمها:

اشباعها بنحو وبآخر: وفقاً لطبيعة المناخ الثقافي الذي يغلف الباحث الأرضي ومجتمعه.

وتبعاً لذلك يضطلع البحث الأرضي بمعالجة هذه الدوافع، ومخضعها لتنظيم خاص، بغية تحقيق التوازن للكائن الآدمي.

أما الباحث الاسلامي، فان وجهة نظره عن الدوافع المذكورة تختلف أساساً عن وجهة النظر الأرضية، أنه لا يرى اليها -وكأنها حاجات لامناس من اشباعها، بل يرى اليها مجرد «ميول» أو «رغبات» شاذة، لا تعبر عن أصل وراثي او اكتسابي سليم، بقدر ماتعبر عن اشباع زائد عن الحاجة.

ولنضرب مثلاً عابراً على حاجتين تعدان أساسيتين في بحوث الأرض -على أن نفصل الحديث عنها لاحقاً. والحاجتان الأساسيتان هما: التقدير الاجتماعي. والانتماء الاجتماعي.

وعلماء النفس الأرضيون، يجمعون على أن هاتين الحاجتين لا بد من اشباعهما، لأنها في الصميم من تركيبه الانسان وحاجاته الأساسية، فالانسان كائن اجتماعي بالضرورة، أنه لم يستطع أن يتحرك الآمن خلال وسط اجتماعي يتفاعل افراداً وجماعات، بعضها مع الآخر.

وهذا التفاعل يفرض على الكائن الآدمي ان (ينتمي) الى (الآخرين)، وأن يشبع حاجته من (الانتماء) المذكور: كأن ينشئ علاقات (صداقة) و(جوار) و(حرفة) و(فكر) و(سياسة) الخ. وهذا هو الدافع الى (الانتماء الاجتماعي) فتفرضها طبيعة الكائن الآدمي ذاته، من حيث كونه بحاجة الى من يحسه بآدميته، وبكيانه، وبشخصيه. فالمنظر بتقدير (الآخرين) حينئذ لا يمكنه أن يمارس نشاطه الاعتيادي في الحياة: انه يحتاج الى (الحب)، الى (التشجيع) الى (تثمين) انجازاته

التي يقدمها الى مجتمعه.

هذا التصور الأرضي لكل من الانتاء الاجتماعي والتقدير الاجتماعي، لا يرى المشرع الاسلامي الى مسوغاته، الآ في نطاق محدد، هو: مدى ارتباطه بالوظيفة العبادية فحسب.

فالمشرع الاسلامي، يلغي (الانتاء الاجتماعي أو التقدير الاجتماعي) من الأساس، ويطالبه بانتاء الى (السماء) فحسب وبتقدير منها لامن الآخرين. اما (الآخرون) فأنهم ملغون من حساب الفرد تماماً الآ من حيث كونه هو (يحب الآخريين) ويخلع (تقديره) عليهم، لأنه باحث عن حبهم وتقديرهم.

والفارق كبير بين التصورين: كما هو واضح.

من هنا، فالباحث الاسلامي لا يفترض وجود حاجة اسمها: الانتاء أو التقدير الاجتماعي، حتى يصوغها عنواناً يبحث من خلاله طريقة التنظيم لهذه الدوافع ... بل يقرّر وجود حاجة اسمها: «الانتاء الإلهي» أو «التقدير الإلهي».

وهكذا سائر الحاجات والدوافع التي اعتاد عالم النفس الأرضي أن يعالجها في أبحاثه من نحو دافع: السيطرة والمقاتلة، والتملك والاستطلاع، ... الخ.

ومن هنا أيضاً، يجد الباحث الاسلامي نفسه، بحاجة الى صياغة مفهومات جديدة عن (الدوافع) و(تنظيمها)، بحيث يدرجها في (عناوين) تتسق مع طبيعة التصور الاسلامي للدوافع: وذلك بأن يكون الدافع (مشروعاً) أولاً، حتى يعالج طريقة (تنظيمه) ثانياً.

فالدوافع الحيوية -على سبيل المثال- تعدّ حاجات مشروعة كالحاجة الى الطعام، والحاجة الى النوم، والحاجة الى الجنس ... الخ. اما

الحاجات النفسية التي اعتاد البحث الأرضي على عدّها حاجات مشروعة من نحو: الدوافع التي أشرنا إليها، هذه الحاجات، لا يرى المشرع الاسلامي - كما قلنا - الى انها حاجات مشروعة حتى يبحث عن طرائق تنظيمها. بل سيبحث عن الحاجات المشروعة فحسب، ... وهي حاجات تكاد تكون مضادة تماماً للتصوّر الأرضي: من نحو (الحاجة الى وأد الذات) بدلاً من الحاجة الى (السيطرة)، و(الحاجة الى المسالمة) بدلاً من الحاجة الى العدوان، والحاجة الى تقدير السماء بدلاً من الحاجة الى التقدير الاجتماعي، والانتفاء الى الله، بدلاً من الانتفاء الاجتماعي، وهكذا.

إذن: الباحث الاسلامي، سيختار منهجاً آخر في معالجته لقضية الدوافع وتنظيمها.

هذا المنهج: يقرّر أولاً وجود دوافع حيوية لامناس من اشباعها بنحو ترسمه مبادئ السماء: وهو أمر يأتلف مع أبحاث الأرض، الآ في طرائق تنظيمها.

ويقرّر ثانياً: وجود دوافع نفسية ... لكنها متميزة تماماً عن أبحاث الأرض بحيث لا تكاد تلتقي بها الآ في نطاق محدد. وتبعاً لذلك، فإننا نخصّص هذا الفصل من الدراسة لمعالجة حقلين: أحدهما: يتصل بتنظيم الدوافع الحيوية: طعام، جنس، الخ. والآخر: يتصل بتنظيم الدوافع النفسية: الحب وأد الذات، الانتفاء الالهي، التقدير الإلهي ... الخ. ونبدأ أولاً بدراسة:

(الانتفاء لله ... والانتفاء الاجتماعي)

نطلق مصطلح (الانتفاء لله)، مقابلاً لـ (الانتفاء الاجتماعي) الذي

يشكل لدى الباحثين الأرضيين أحد الدوافع الملحة لدى الكائن الآدمي.

وبالرغم من ان المشرع الاسلامي لا يصاد عملية الانتماء الاجتماعي، بل يطالب بتحقيقها في مجالات شتى - كما سنرى - الا أنه لا يصوغ منها قضية أساسية من حيث كونها تشكل عنصر (حماية) للكائن الآدمي.

ان البحث الأرضي - في أفضل حالاته - يرى الى الانتماء الاجتماعي وسيلة الى غاية محددة هي: اشباع الحيوية والنفسية، من نحو ما يحققه الانتساب مثلاً الى الأندية والمجامع والنقابات وسواها، من حل لمشكلات الفرد أو تصريف لطاقاته الخبيثة ومن نحو ما يحققه الانتماء الى (الآخرين) مطلقاً، من توازن للشخصية تفتقده تماماً عندما تعيش منعزلة عنهم: اذ تلفها الوحشة، والفراغ، والضجر وما اليها من المشاعر.

ومع ان بعض الأبحاث الأرضية أثبتت ضالة مثل هذه الحاجة لدى أقوام متخلفين، الا أن الحق، يظلّ مع الاتجاه الذاهب الى الحاجة هذه الحاجة، مادام الكائن الأرضي يفتقد (الحماية) وهو منعزل عن السماء. وهذا على العكس من الاتجاه الاسلامي الذي يوفر قدراً من (الحماية) للآدميين بقدر وعيهم بحقيقة السماء ومعطياتها.

ان السماء تطالب أولاً بأن تتمحض الأعمال العبادية الخاصة (من صلاة وصوم وحج ونحوها) لله وحده.

وتطالب ثانياً بأن لا يشرك الفرد (الآخرين) بعمله، أي: تطالبه بعدم (الرياء) في أعماله العبادية المذكورة.

وتطالبه ثالثاً ان يمحض كل نشاطه (وليس طقوس العبادة فحسب) لله، بان يحبّ ويبغض في الله، وينشئ علاقاته مع الآخرين من أجل

الله، وليس من أجل توفر (الحماية) من خلاصهم.
ومن هنا ندرك قيمة المقولة المأثورة عن علي «ع» من أن تجمع
الآخرين حوله لا يزيد (ألفة)، وتفرقهم عنه لا يزيد (وحشة): أنه
لا يبحث عن (انتفاء اجتماعي) يوفر (الحماية) له، بل يبحث عن انتفاء
للسماء بنحو يلغي (الآخرين) من حسابه: لا يزيدونه ألفة من خلال
الانتفاء لهم، ولا يسببون له وحشة من خلال الانسلاخ عنهم.

هذه المقولة، تحسم الموقف الاسلامي بوضوح حيال ظاهرة (الانتفاء
الاجتماعي)، اذ تلغيها أساساً، مستبدلة ذلك بانتفاء آخره: الانتفاء الى
الله بحيث يتمحض السلوك بأكمله، لله: سواء أكان السلوك عملاً
عبادياً خاصاً (صلاه... الخ) أو عاماً متصلاً بأوجه النشاط المعروفة
من: غذاء ونوم وتأمل وصدقة وتجارة ومساعدة، وعمل ثقافي، وأسفار
... الخ.



والحق، ان (الانتفاء الى الله) لا يعني: الانسلاخ من الدائرة
الاجتماعية، بل يعني: الانسلاخ من (الحماية) التي يوفرها الانتفاء الى
المجتمع.

وانطلاقاً من هذا الفارق بين الانتفاء الاجتماعي وعدم الانسلاخ
منه، نجد المشرع الاسلامي يشدد الأهمية على ما يسميه البحث الأرضي بـ:

(التوافق الاجتماعي):

ان التوافق الاجتماعي يعني: التكيف مع البيئة التي يحياها الفرد
من خلال الأطراف الاجتماعية التي تنتظم علاقاته بالبيئة. وهي - عادة
علاقات عامة وعلاقات خاصة.

أما العلاقات العامة، فيكفي ان نشير الى الحاح التشريع عليها من خلال مبدأ (المؤمنون أخوة) فيما لا حاجة الى التعقيب عليها، مادامت تمثل مبدأ ينفذ الى الصميم من الحياة الاجتماعية التي يعني المشرع الاسلامي بها.

وأما العلاقات الخاصة، فتمثل في مايسميه بعض علماء الاجتماع بـ(الجماعات الأولية) حيث تنتظمها علاقات مباشرة مثل (الأسرة، الصداقة، الجوار... الخ).

ونحن لو اقتصرنا على ظاهرة (الصداقة) مثلاً، لوجدنا ان هذه الظاهرة تمثل أحد أشكال الانتاء الاجتماعي: في لغة البحث الأرضي. بيد أن المشرع الاسلامي (وهو يشدد عليها بالاحاح)، إنما يحددها في خطوط لا يجعل منها مجرد (انتاء) أرضي، بل يفاعل بينها وبين الانتاء الى الله.

ولنقرأ هذا النصّ عن الصادق «ع»:

أكثروا من الأصدقاء في الدنيا، فإنهم ينفعون في الدنيا والآخرة أما الدنيا فحوائج يقومون بها. وأما الآخرة، فإن أهل جهنم قالوا: (فألنا من شافعين ولاصديق حميم).^١

ان اشارة النصّ الى ان ظاهرة الصداقة مرتبطة بجوانب الدنيا، تعني نفس الدلالة الأرضية الذاهبة الى ان (الصداقة) مظهر من مظاهر الحاجة الى (الانتاء الاجتماعي).

أما الامام علي «ع» فإنه يصنّف الأصدقاء الى نطين، يحدثنا عنهم على النحو التالي:

١ . الوسائل. باب ٧، حديث ٥، احكام العشرة.

الإخوان صنفان: اخوان الثقة، واخوان المكاشرة.
فاذا اخوان الثقة فهم كالكتف والجناح والأهل والمال

واقا اخوان المكاشرة، فأنك تصيب منهم لذتك فلا تقطن ذلك عنهم،
ولا تطلب ما وراء ذلك من ضميرهم، وابدل لهم ما بدلوا لك من طلاقة الوجه
وحلاوة اللسان.^١

هذا النص بدوره يحدثنا عن الصداقة في مظهرها المتصل بالحاجة
الى (الانتفاء الاجتماعي) وبخاصة النمط الثاني من الأصدقاء، حيث
طالب النص بمعاملة هذا النمط بغية أن يستمر تدفق اشباعه (فأنك
تصيب منهم لذتك).

إذن: النصوص الاسلامية تطالبنا بأحد مظاهر الانتفاء الاجتماعي،
معللة ذلك بأن أشباع الحاجات متوقف على الانتفاء المذكور. وهذا التصور
هو ذات التصور الأرضي لمفهوم (الانتفاء الاجتماعي).

فاذا أضفنا الى ذلك كله، نصوصاً تشير الى النهي عن بعض أشكال
الانفراد: من نحو النهي الوارد عن المبيت منفرداً أو السفر منفرداً وما إليها،
حينئذ ندرك بوضوح ان (الانتفاء الاجتماعي) أمر ضروري يوفر للكائن
الآدمي بعض أشكال الحماية تماماً على النحو الذي قرره البحث
الأرضي. فالمشروع حينما يمنع من المبيت منفرداً إنما يضع في الحسبان ان
الفرد بحاجة الى (الحماية) من المخاوف التي تفرزها الوحدة، وحينما
يطلب بمعاملة الآخرين إنما يضع في الحسبان أيضاً توفير (الحماية) للفرد
حتى يحقق لذته منهم: على حدّ تعبير الامام علي (ع):

إذن: في الحالات المتقدمة جمعاء، يظلّ (الانتفاء الاجتماعي) حاجة

يشدد المشرع الاسلامي عليها على النحو الذي يقرره البحث الأرضي .
 بيد ان الفارق بين التصورين: الاسلامي والأرضي، يبدأ من تحديد
 حجم (الحماية) أو (الانتاء): ثم، من تحديد نمط (الوعي) الذي يغلف
 الفرد، ثم: تحديد الوسط الاجتماعي الذي نتحدث عن (الانتاء) اليه .
 ان تحديد نمط «الحماية» ونمط «المجتمع» الفردي، يتدخل - عبر
 التصور الاسلامي - في اضعاف المشروعية أو عدمها بالنسبة لمفهوم (الانتاء
 الاجتماعي)، وهذا ما ينبغي أن نتحدث مفصلاً .

من المسلّمات الأساسية ان السواء هي (المصدر) الوحيد لحماية
 الكائن الآدمي، يستوى في ذلك أن تكون الحماية نفسية أو أمنية أو
 مادية .

فالنصوص الاسلامية متظافرة في تأكيدها على ان التواصل مع الله:
 من خلال الذكر والمناجاة يحقق للفرد متعة لا يتذوق حلاوتها الا من خبر
 ذلك: حتى ان هذه النصوص تشير بوضوح الى ان الفرد يبدأ بالاستيحاش
 من الناس بقدر تواصله مع الله .

وهذا ما أوما اليه الامام علي «ع» في مقولته التي سبق الاستشهاد بها
 من أنه لا يزيد تجمّع الناس حوله (ألفة)، ولا تفرقهم عنه (وحشة)، بل
 على العكس يبدأ (الاستيحاش) من الآخرين بدلاً من (الألفة) بهم .

وهذا يعني ان الحماية (النفسية) التي تطالبنا النصوص بها من خلال
 التشديد على الصداقة والمجاملة والتزاور وما اليها من أشكال الانتاء
 الاجتماعي، أنها تخص نمطاً يتضاءل حجم الوعي لديه بقدر ابتعاده عن
 السماء، واقترابه من الأرض .

وهذا على العكس من الفئات الواعية التي لا تُعنى بالانتاء الى

الآخرين، بل (تستوحش) منهم.

نعم: تظل ظواهر الصداقة والمجاملة والتزاور - لدى هذا النمط الواعي - جزءاً من وظيفة اجتماعية يمارسها الواعون (لأنها تحقق لهم متعة نفسية) بل لأن السماء تطالبهم بذلك: تحقيقاً لحياة اجتماعية يستهدفها المشرع في هذا الصدد.

ومن هنا تحيء النصوص المشددة على أن الصداقة والتزاور، ومطلق النشاط ينبغي أن تتمحض لله فقط من نحو: عيادة المريض، وزيارة الأخ، ... وواضح ان زيارة الأخ او عيادة المريض لا تحقق (حماية) للزائر أو العائد، بل تحقق (حماية) للأخ المزور وللمريض ... وبكلمة أخرى: ان النصوص الاسلامية تطالبنا بأن نصبح سبباً لحماية الآخرين، لأننا الآخرين هم (الحماية) لنا.

والفرق كبير بين الحالتين ...

ويمكننا ادراك هذه الظاهرة بنحو أشد وضوحاً حين نعود الى مفهوم (الحب) أو (الصداقة) أو بنحو عام: علاقة الفرد بـ(الآخرين) عبر التصور الاسلامي لهذه العلاقة. فالمرجع الاسلامي يحدد علاقة الفرد بالآخرين من خلال عملتين هما: حب الآخرين وقضاء حوائجهم. أنه يلغى الانتماء الى الآخرين، أي: الحاجة اليهم. ويمحضها للحاجة الى الله فحسب. لكنه يحدد حاجة الآخرين الى الفرد، ويضعه (حامياً) لهم: بحيث يكون افتقاره الى الآخرين هو منح (الحماية) لهم: نفسياً ومادياً، لا أنه مفتقر الى أن يحموه.

وكم هو الفرق بين الحالتين ...؟

الحالة الأولى (وهي مبدأ اسلامي) أن يكون الفرد مصدر (حماية) للآخرين. اما الحالة الثانية (وهي مبدأ أرضي) فتطالب بأن يكون

(الآخرون) مصدر (حماية) للفرد. الحالة الأولى: تحسّس الشخصية باستقلالها، وثقتها، وكفاءتها: وحاجتها الى الله فحسب. أما الحالة الثانية فتحسّس الشخصية بالضعف والتبعية والحاجة الى الآخرين (وليس الحاجة الى الله) وكم هو الفرق بينهما: من حيث كون الأولى شخصية (سوية) محتفظة بتوازنها الداخلي... وكون الثانية شخصية مريضة ينتابها الاحساس بالضعف ومايجرّه ومن التوتر والصراع؟.

•

إذن: نشدان الحماية النفسية (من خلال ظاهرة الانتماء الاجتماعي). ملغى من حساب الأفراد الواعين... وأنها تمحض الحماية خالصة من الله، وليس من (الآخرين).
ويترتب على ذلك أن يتم ابدال مايسميه البحث الأرض بـ(الانتماء الاجتماعي)، يتم ابداله بـ(انتماء الى الله).
وهذا كله فيما يتصل بالحماية أو الانتماء النفسي.

أما مايتصل بالحماية الأمنية والحماية المادية، فإن الأمر محكوم بنفس الطابع. فالنصوص الاسلامية تتظافر- كذلك في الذهاب الى أنّ السماء لوحدتها هي مصدر الحماية (الأمنية) و(المادية) فهذه النصوص، تؤكد، أنّ السماء توكل من يوفر الحماية الأمنية للآدميين، تقيهم من الأسواء والمكاره. كما تؤكد هذه النصوص ان السماء توفر (الحماية) المادية للآدميين، بحيث قدرت أرزاقهم وأجرتها وفق حساب خاص: كلفاً في الأمر ان المطالبة بالسعي نحو اشباع الحاجات المادية، تظل مجرد واسطة يستهدف المشرع من وراءها تحريك الكائن الآدمي وتنشيطه في ممارسة عمله الاختياري على الأرض، لأنّ (الآخرين) هم الذين يوفرّون (الحماية المادية) للساعي نحو الرزق.

إذن: كل أشكال الحماية (نفسية وأمنية ومادية) تظل مرتبطة بالسما واليس بالآخرين: مّا يعني ان مايسمى بالحاجة أو الدافع الى (الانتماء الاجتماعي) لامشروعية له في التصور الاسلامي، بل المشروعية تمحض في (الانتماء الى الله) وليس في الانتماء الاجتماعي. نعم، ثمة حاجات اجتماعية لامناس من (الحماية) الآدمية لها من نحو الحماية التي يفترق الطفل اليها، والحماية الثقافية التي يحتاج الفرد اليها، وسائر أشكال الحماية المادية والمعنوية التي تتم من خلال عملية التبادل الاجتماعي بين الحاجات.

وقد أشار الامام الباقر«ع» الى هذه الحاجة حينما نهى رجلاً كان يدعوقائلاً: (اللهم اغني عن خلقك) فقال له قل (اللهم اغني عن شرار خلقك)١، مشيراً الى ان الأفراد يحتاج كل منهم الى الآخر.

وهذا يعني بوضوح، ان ثمة حاجات لامناس للآدميين من الارتكان اليها من خلال الحماية التي يوفرها كل للآخر، فيما تؤكد دلالة (الانتماء الاجتماعي) وضرورته في النطاق المذكور. إلا أنه خارجاً عن ذلك، يظل (الانتماء الاجتماعي) عديم الفاعلية في التصور الاسلامي، على النحو الذي فصلنا الحديث عنه.



بقي أن نشير الى فاعلية الانتماءين: الاجتماعي والإلهي في حقل الصحة النفسية التي نستهدف التأكيد عليها في دراستنا. فن الواضح ان الانتماء الاجتماعي لا يمكن أن يحقق للفرد توازناً داخلياً، أي: الصحة النفسية التي يسعى علم النفس الأرضي الى

اشاعتها في الكائن الآدمي: من خلال محاولاته المتنوعة في تنظيم (الدافع) المذكور.

والسبب في ذلك، عائد - ببساطة - الى عجز (الآخرين) من توفير (الحماية) النفسية أو الأمنية أو المادية، مما يترك لدى الساعي نحو (انتماء اجتماعي ما) رد فعل سلبي، يساهم في تضخيم حجم المرض أو العصاب لديه.

أنه - من المتعذر - ان تحقق الحياة، اشباعاً كافياً للآدميين، وهذه حقيقة يجمع الباحثون النفسيون عليها، ... ولذلك نجدهم يطالبون الاسوياء وحتى المرضى بممارسة الكف حيال الاشباع، والتقبل للاجباط الذي يواجهونه حتى يحتفظوا بتوازنهم الداخلي.

بيد ان هذه التوصية - كما سبقت الاشارة اليها في حقل سابق - تظل حلاً مثالياً لا يمكن للفرد أن يستجيب له بنحو واقعي الا اذا كان ساعياً نحو (انتماء الهي) يوفر له الحماية النفسية أو الأمنية أو المادية، أو على الأقل: يوفر له الحماية النفسية التي تزهد لديه الحاجات الأمنية والمادية مادامت تمثل متاعاً عابراً مؤقتاً بالقياس الى الاشباع الأخرى الذي لا حدود له.

اما الكائن الأرضي المنفصل عن السماء، والوعي بحمايتها، فلا يتاح له أن يقتنع بمشروعية الاجباط، ولا قدرة لديه على تحمل ذلك مادام لا يملك الا متاعاً واحداً هو: الحياة. فكيف نطالبه بممارسة الكف عن الحياة وهو لا يمتلك سواها؟ ثم نطالبه بأن يبقى محتفظاً بتوازنه الداخلي؟؟.

أنها توصية غير واقعية، تفسر لنا أسباب شيوع العصاب على الأرض بالرغم من سعة انتشار العيادة النفسية، ومحاولاتها الدائبة في بسط

مفاهيمها وتوصياتها العقيمة.



على أية حال، يظلّ الانتفاء الى الله، بدلاً من (الانتفاء الاجتماعي) هو الصياغة المشروعة التي تأتلف مع طبيعة التركيب الآدمي: من حيث دوافعه التي يتحرك من خلالها ثم: تنظيمها وفق ما تحدثنا عنه مفصلاً: بالنحو الذي يحقق للكائن الآدمي توازنه الداخلي. ولسوف تتضح دلالة «الانتفاء الى الله» بنحو أشد جلاء عندما نتجه الى معالجة دافع آخر وثيق الصلة بدافع الانتفاء الاجتماعي ونعني به: الدافع أو الحاجة الى (التقدير الاجتماعي) فيما يكسبه علماء النفس أهمية بالغة المدى أيضاً. لكنه يظلّ بدوره - من خلال التصور الاسلامي - ملغى - أساساً - من الحساب: حيث يطالبنا المشرع ابداله (بتقدير) آخر، هو:

(التقدير الإلهي... والتقدير الاجتماعي)

هذا المصطلح نطبلقه قبال ما يسميه البحث الأرضي بـ (التقدير الاجتماعي). ويقصد (بالتقدير الاجتماعي): الحاجة الى (تثمين) يصدر من (الآخرين) حيال الشخصية: سواء أكان هذا التثمين يتصل بمشاعر ودية حياله، أو تقديراً لخدمات أداها الى مجتمعه.

والغريب ان أحد الباحثين المحدثين (ماسلو) شدد على أهمية هذا الدافع بنحو جعله مشروعاً كل المشروعية، مؤكداً أحقية الفرد الذي قدم انجازاً ما، ان يصدر عن رغبة جادة في مكافاته على انجازه، أو في تحقيق المنزلة الاجتماعية التي تتناسب وانجازه المذكور.

ونحن بعد أن أوضحنا انتفاء الحاجة الى (الانتفاء الاجتماعي) وهو أشد لصوقاً بحاجات الفرد: حسب لغة الأرض، من (التقدير

الاجتماعي)، حينئذ يسهل الأمر حيال الحديث عن هذا (التقدير الاجتماعي).

ان الحاجة الى (التقدير الاجتماعي) تقترن - في تصور علماء النفس - بظاهرتين هما: الحاجة الى (الحب)، والحاجة الى (المكافأة).

أما الحاجة الى (الحب) فتعني ان الفرد يحس بالحاجة الى أن يكون موضع حبّ من الآخرين يحسونه بآدميته، بكيانه، بشخصيته: لأن يكون موضع نفور وكرهية أو إهمال. وأما الحاجة الى (المكافأة) فتعني: ان الفرد يحس بالحاجة الى أن (يشتمن) الآخرون انجازاته التي يحتفظ بها لنفسه أو يقدمها الى (الآخرين)، ويمنحه (المكافأة) المعنوية لانجازه، متمثلة في تحقيق السمعة أو المكانة الاجتماعية التي تتناسب وحجم الانجاز الفكري أو التقني الذي قدمه.

ان هذين المبدأين الأرضيين: الحب والمكافأة يقرهما التصور الاسلامي، ولكن في نطاق محدد ضمن شروط خاصة تماثل ما سبق ان أوضحناه عند حديثنا عن (الانتهاء الاجتماعي).

أما (الحب)، فان المشرع الاسلامي يشدد عليه بحيث أكدت النصوص الذهاب الى ان سمة المؤمن (ان يألف و يؤلف). أي: ان يحب الآخرين وان يحبه الآخرون، وهي مقولة فطن الى حقيقتها متأخراً أحد الباحثين الأرضيين (فرويد) حينما رسم معياراً للشخصية السوية انها هي التي ... (تُحِبُّ وتُحَبُّ).

بيد ان ما يميّز التصور الاسلامي عن التصور الأرضي في ظاهرة (الحب) هو: تحديد مصدر «الرغبة في الحب».

ان عالم النفس الأرضي يحدد (الرغبة في الحب) من خلال الفرد الباحث عن الحب بصفته حاجة أو دافعاً يتطلع الى اشباعه أي: ان الفرد يرغب في ان يخضع (الآخرون) الحب عليه، حتى يتحسّس أهمية وقيمة ذاته أو كيانه أو شخصيته.

وهذا على الضد تماماً من التصور الاسلامي الذي يطالب بأن يتحقق الحب (لامن خلال رغبة الفرد) بل من خلال (الآخرين)، فيما يخضعون عليه (الحب) نتيجة لسلوكه التوافقي مع الآخرين، لالأنه (راغب) في اشباع حاجته الذاتية.

وبكلمة أشد وضوحاً: ان الشخصية الاسلامية (تألف وتؤلف) أو (تُحِب وتُحَب)، نظراً الى أنها تسلك سلوكاً قائماً على المرونة واللين والبشاشة. ولأنها، تسلك مثل هذا السلوك المرن، فان (الآخرين) يحبونها بالضرورة، لالأنها (ترغب) في ان يجبه الآخرون لكي تشبع حاجتها الى الحب، وتحقق بذلك تأكيداً على الذات.

ومن البين ان التصور الأرضي لظاهرة (التقدير الاجتماعي) ينتسب الى النمط الأخير من (الحب) أي: الرغبة في انتزاع الحب من الآخرين: تحقيقاً لـ(الذات)، ... ومن هنا أطلق الباحثون النفسيون على الرغبة المذكورة مصطلح (الدافع) أو (الحاجة) الى التقدير الاجتماعي.

ومن البين أيضاً ان مجرد الرغبة الى انتزاع التقدير يمثل سلوكاً مرضياً وليس سلوكاً سويماً لالأنه حومان على (الذات وتمركز حولها)، بعكس التصور الاسلامي للظاهرة، لأن هذا التصور لا يجرم على (الذات) وتأكيدهما، بل يحاول ابعاد النزعات الذاتية واحلال «الموضوعية» مكانها.

ولذلك لم يقر مشروعية (الرغبة في انتزاع الحب أو التقدير)، بل جعل (الحب) نتيجة سلوك توافقي، يخلعه الآخرون على الشخصية المتوافقة اجتماعياً، لأنه مصدر رغبة أو حاجة يتحسسها الفرد لاشباع ذاته أو كيانه أو شخصيته.



وهذا كله فيما يتصل باحد وجهي (التقدير الاجتماعي)، ونعني به (الحب).

أمّا الوجه الآخر من (الحاجة الى التقدير)، ونعني به (المكافأة). فان التصور الاسلامي يلغيه أساساً ولا يجد له أية مشروعية على الاطلاق، بل يظلّ ظاهرة مرضية صرفة.

ولكي نحدد بوضوح، السمات المرضية لهذا الوجه من الحاجة الى (التقدير الاجتماعي)، وغياها عن ذاكرة علماء النفس، ثمّ: تحديد التصور الاسلامي لهذه الظاهرة ... يتعيّن ان نطرح جملة من الحقائق، ومنها:

أولاً: ان البحث عن (المكافأة) ينطوي على الاحساس بان ما قدمه الفرد من (انجاز)، هو: عمل له قيمته وأهميته.

ثانياً: ان الفرد هو (مصدر) الانجاز المذكور.

ثالثاً: ان منح (المكافأة) يظلّ مقترناً بمشروعية (الربة في الحصول عليها). أي: تمثل (حاجة) أو (دافعاً) الى استلام (التقدير) من الآخرين.

والحق، ان هذه الظواهر الثلاث، لا تتجسد (واقعاً) مشروعاً، بقدر ما تتجسد سلوكاً مرضياً قائماً على ادراك واهم بحقائق التركيب البشري، مقروناً بالبحث عن اشباع (الذات) والتمركز حولها.

ولنبداً من الحقيقة الثالثة وهي: مشروعية الرغبة في الحصول على استلام «التقدير»: لقد سبق التوضيح، بان المشرع الاسلامي، يطالب الفرد بان يحض كل نشاطه لله: وان يلغي (الآخرين) من حسابه تماماً، بأن لايشرك الآخرين في ممارساته، والآن (يرائي) بها، بل يصوغها خالصة للسماء.

وهذا يعني ان (الشواب) أو (المكافاة) ينبغي أن تكون أيضاً ملغاة من حسابه، بأن يكون لسان حاله متوافقاً مع الآية:

لَا تَرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا.

والسؤال هو: هل ان عدم المطالبة بمكافاة (الآخرين)، قائم على عدم فاعلية الآخرين في تقديم المكافاة؟ أم ان المطالبة تحتجز الفرد من الاستمرار في انجازاته عند غياب المكافاة؟ أم ان الانجاز ذاته لا يستحق مثل هذه المطالبة لانتفاء أهميته أساساً؟.

مساءلاً، ان الحقائق المذكورة تظل قائمة وراء عدم مشروعية المطالبة: اذا أخذنا بنظر الاعتبار حقيقة التركيب الآدمي وحقيقة (الانجاز) الذي قدمه.

ان المطالبة بالمكافاة تقترن مع الافتراض الذاهب الى ان الفرد يمتلك امكانيات داخلية لايمده أي مصدر خارجي بها. اما مع افتراض المصدر الخارجي (وهو: السماء التي تمد الكائن بالامكانيات المتنوعة) حينئذ لاقيمة حقيقة لأي (انجاز) تنسبه الشخصية لنفسها.

ان الآية الكريمة التي تقر ان الكائن الآدمي لايملك لنفسه نفعاً ولاضراً ولاصرفاً، ومن ان ما بنانا من (حسنة) فن الله، وما بنانا من (سيئة) فن أنفسنا، ... هذا التقرير كاف، في تحسيسنا بان أي (انجاز) يصدر منا

أنها يستمد ايجابيته من مصدر خارج عن (ذاتنا هو: السماء وليس (الذات) التي تبحث عن تقدير زائف لانجازاتها.

ان عالم النفس الأرضي، بحكم غيابه عن السماء، لا يملك ادراكاً حقيقياً بواقع الشخصية من حيث صلتها بالسماء، بقدر ما يملك ادراكاً قاصراً يحوم على (الأرض) وافرازاتها منفصلة عن الخلفية التي تربط الأرض بالسماء. أنه -أي: عالم النفس الأرضي- يتسلّم كائناً آدمياً يخضعه لامكانات فطرية أو بيئية تسعفانه في تقديم (انجازاته): ناسجاً، اما صتاً حيال القوة التي تمده بامكاناته، أو: اخضاعها للداخل «ذات الشخصية» من هنا يواجه البحث الأرضي تناقضاً بين اقرار لبعض أشكال التأكيد على الذات (المطالبة باستلام الثمن)، وبين انكاره لبعض اشكال (التأكيد) الاخرى. فالتأكيد على الذات بعامه، يشكّل سمة عصابية في تصور البحث الأرضي، الآ أنها في اطار «انجازها» تنتفي سمة (العصاب) وتتحول الى سمة سوية، مع ان الأمر في الحالتين يجسد وجهين لعملية واحدة هي: البحث عن الذات.

ان الأرضيين من الممكن أن يستندوا في اكسابهم طابع السوية لهذا البحث عن (التقدير الاجتماعي)، الى (واقعية) «الانجاز» وما يصاحبه من الاحساس المشروع. مقابلاً للتضخيم أو التهويل الذي يصاحب احساس (المرضى) بحجم واقعهم.

بيد أننا ينبغي أن نتساءل، هل ان مجرد (الواقع)، كاف في اكساب الاحساس به، صفة (السوية)؟؟.

ان (الزهو) مثلاً، يعد (لدى كل الاتجاهات النفسية) سمة عصابية. فاذا افترضنا ان الاحساس بالزهو نابع من (واقع) ما تتميز به الشخصية المزهوة من تفوق علمي أو اجتماعي ... فهل ان هذا (الواقع)

المتمين، يسوغ لصاحبه أن يمارس (الزهو)، ونعد الممارسة ذات طابع سوى؟؟؟.

طبيعي، لا: باقرار الاتجاهات النفسية بأكملها، مادامت تعد (الزهو) سمة مرضية.

إذن: مجرد اكتساب الظاهرة سمة (الواقع) لايسوغ جعلها سمة سوية.

والأمر نفسه بالنسبة الى الرغبة في استلام (التقدير) من الآخرين. لأن الرغبة المذكورة تجسد زهواً داخلياً تتحسس الشخصية واقعاً، وتطالب في ضوءه- بتسلّم المكافاة.

فاهو الفرق بين الحالتين، مادام كل منهما مرتكناً الى (واقع) وليس الى وهم أو تضخيم للواقع) واقع هو: الاحساس بالتفوق. كل ما في الأمر ان الشخصية المزهوة أو المتكبرة تصطنع مظهراً حركياً للتعبير عن احساسها الداخلي بالزهو. أما الباحث عن (التقدير) فان مطالبته بالمكافاة، تعد تعبيراً عن الاحساس الداخلي بالزهو ذاته.

نخلص مما تقدم، ان عالم النفس الأرضي، يقع في تضاد علمي (واعياً أو غير واع) حينما يكسب (التمركز حول الذات) طابعاً مرضياً، وحينما يسلم الطابع المذكور عنه في بعض أشكال (التمركز حول الذات) ومنه: الذاتية القابعة وراء المطالبة بتسلّم (التقدير).

*

هذا كله مع افتراض ان الفرد الباحث عن التقدير قد ارتكن انجازه الفكري أو المادي الى امكانات داخلية، لم يدها بها مصدر خارجي هو: السماء.

وأما مع الافتراض الأخير، فان الاحساس بالزهو أو الاعجاب

بالانحياز، ينتفي أساساً، على نحو ما يقرره المشرع الاسلامي .
 على أننا بغض النظر عما تقدّم، نجد أنّ «الاعجاب» بالعمل الذي
 انجزته الشخصية، وطالبت - في ضوءه - بتسلم التقدير، ينطوي (ليس على
 سمة عصابية فحسب) بل يستتلي ضياعاً للعمل المنجز ذاته. فضلاً عن
 أنّه يستتلي (في حالة غياب التقدير) اماتة الحسّ بالمسؤولية، وترشح
 الفرد للوقوع في مرض آخر من امراض الشخصية.
 من هنا، طالب المشرع الاسلامي، الشخصية ان تتحرك من خلال
 الاحساس بالقصور (مهما كان الانجاز خطيراً) بدلاً من التحرك من
 خلال الاحساس بالعجب.
 ولنقرأ هذا النصّ:

ان الرجل ليذنب الذنب فيندم عليه. ويعمل العمل فيسرّه فيتراخي عن
 حالته: فلا يكون على حالته تلك خير له ممّا دخل فيه.^١

ان ما يهتّمنا من هذا النص هو: الاشارة الى (التراخي) في العمل،
 نتيجة اعجابه به، اذ يتحسّس المرء بأنّه قد أدّى مهمته على الوجه
 الأكمل، ممّا يحتجّ به هذا الاحساس من متابعة العمل.
 ولعل النصّ التالي للامام علي «ع» أشدّ وضوحاً:

الإعجاب يمنع من الزيادة.^٢

فهذا النصّ بدوره، يوضّح كيف ان الاعجاب يمنع الشخصية من
 أن تتابع عملها، مكتفية بقدر محدد منه أياً كان حجمه في تصور

١ . الوسائل . باب ٢٣ حديث ٤ مقدمة العبادات .

٢ . نهج البلاغه . صفحة ١٨٣ ، جلد ٢ .

الشخصية.

مضافاً الى ذلك، ان مثل هذا الاحساس يقترن بنظرة مريضة لدى الشخصية عن ذاتها، غير منحصر في التوقف عن الممارسات الايجابية فحسب، بل يتجاوز ذلك الى وقوعها في هوة المرض النفسي، على هذا النحو الذي يشير الامام علي «ع» أيضاً، اليه:

اعجاب المرء بنفسه، يدك على ضعف عقله.^١

فهذه السمة (ضعف العقل)، لا تعني مرضاً عقلياً مثل (التخلف العقلي) أو انخفاض درجة الذكاء الفطري، بقدر ماتعني: التصور الواهم للشخصية عن (ذاتها)، وهو تصور تطبعه سمة (المرض) مادام قائماً على الاحساس بالرضى، وبالاعجاب، وبالتفوق وسواه من أشكال التورم الذاتي.

على أن أشد أنماط هذا الاحساس خطورة، هو: ما اذا صاحبه غياب (التقدير الاجتماعي): حيث يترتب عليه وقوع الفرد في هوة مرض آخر هو: اماتة الحسّ المسؤول لديها. فلوافترضنا ان عالماً أو موظفاً قد اقترن نشاطه بـ(التقدير) من قبل المؤسسة الاجتماعية التي ينتسب اليها، ... فان نشاطه سيأخذ حجماً بقدر حجم (التقدير) الذي تسلّمه.

وفي حالة غياب التقدير تماماً -على سبيل المثال- فان النشاط يبدأ بالضمور تدريجاً حتى ينعدم الحسّ بالمسؤولية لديه، في نهاية المطاف: مادام الحسّ بالمسؤولية مرتبطاً بمشروعية الرغبة في تسلّم الأجر أو المكافاة أو التقدير.

من هنا، فإن التصور الاسلامي لهذه الظاهرة، يأخذه منحى آخر في معالجتها هو: تدريب الشخصية على تنمية الاحساس بـ(القصور) بدلاً من (الاعجاب).

ثمّ: تدريبها على ان تمحض نشاطها لله، معلقة ذلك على تسلّم التقدير منه تعالى وليس من (الآخرين).



ونحن إذا دققنا النظر في كل من وجهتي النظر: الاسلامية والأرضية لظاهرة التقدير، أمكننا أن ندرك مدى الفارق بينها (في حقل الصحة النفسية) فيما تقتادنا الأولى الى صياغة شخصياتنا متوافقة سوية، ... بينا تقتادنا الثانية الى صياغتها مريضة، منشطرة، متصارعة.

والسرفي ذلك، ان البحث عن (التقدير الاجتماعي) يعدّ - من حيث المبدأ - سمة مرضية مادام حائماً على (الذات)، كما ان درجة المرض تأخذ بالتضخم حينما تقترن بـ(الاعجاب) بما انجزته الشخصية من عمل.

وفي حالة (الاحباط) أي غياب (التقدير)، فإن المرض يأخذ طابع الخطورة: مادمننا نتوقع - في احد وجهي التقدير (وهو: الحب) - ان الآخرين ليسوا - في الحالات جميعاً - على استعداد لمنح (الحب) ممّا يدع الشخصية نهياً للصراع والخيبة، كما اننا (في الوجه الآخر من التقدير: وهو المكافاة) نتوقع ان الآخرين ليسوا أيضاً على استعداد - في الحالات جميعاً - على تقديم (المكافاة)، ممّا يقتاد الشخصية الى التراخي في انجازها، ثمّ: ما يستتبع هذا التراخي من فقدان الحسّ بالمسؤولية، ممّا يضاعف من خطورة المرض بما يصاحبه أولاً من مشاعر التوتر والصراع عند الاحباط، وبما يجرّه ثانياً من خلخلة لجهاز القيم لديه.

على العكس من ذلك، نجد أنّ الشخصية الإسلامية عندما تلغي الحاجة الى التقدير الاجتماعي، فإنّها تعوضه بتقدير من السماء. وعندها تلغي (الآخرين) من حسابها، وتقبل على متابعة إنجازها دون أن تعني بالاحباط ونتائجه. فالاحباط لوحده (وهذا ماتقرّه الاتجاهات النفسية بأكملها) هو الذي يقتاد الشخصية الى الوقوع في هاوية المرض النفسي مادام يحسّس الشخصية أولاً بخيبة أمل في اشباع حاجاتها، ومادامت خيبة الأمل تجرّه الى التوتر والصراع ثانياً. أما الشخصية الإسلامية، فإنّها لا تواجه (الاحباط) أساساً، مادامت قد ألغت الآخرين من حسابها، ومادام اشباع حاجاتها موكولاً الى (تقدير السماء) التي ستسد حاجاتها من حيث لا تحتسب: وتمنحها. في اليوم الآخر. (تقديراً) لاجدّ له، ممّا يجعلها. وهي تمارس إنجازاً آمناً، راضية، متوافقة، متوازنة: لاثمياً صراعاً، ولا توتراً، ولا خيبة أمل.

التقدير الاجتماعي، والحبّ

في غمار الحديث عن الدافعين (الانتماء والتقدير الاجتماعيين) يثار أكثر من تساؤل، من ذلك:

ان الكائن الآدمي بطبيعة تركيبه، لامناص له من الانتماء الى الآخرين، حتى من خلال ارتباطه بالسماء (بخاصة حاجته الى الحبّ) ومن ذلك:

ان الكائن الآدمي (والمشعرّ يشدّد على هذه الظاهرة) بحاجة الى تقدير الآخرين من خلال ظاهرة (العزّ) التي تفرزها مقولة (المؤمن عزيز).

والحق، أنّ كلاً من التساؤلين المذكورين، يحملان مسوغاً لا ثارتها

على النحو المذكور.

فالحبّ والعزيمجدان حاجة لامناس من اشباعها، مهها حاولت الشخصية الاسلامية أن تنسلخ عنها.

ففيما يتصل بظاهرة (الحبّ)، فان الكائن الآدمي مادام مُطالباً بأن (يُحبّ) الآخرين، فان حبه إياهم يعني: حاجته ليس، الى ان يُحبّ فحسب، بل: حاجته الى أن يمجّد الحب في ممارسة عملية هي: التقاؤه بالآخرين، وعقد بعض أنماط العلاقة بينه وبينهم. ولعل الوحشة التي يتحسّسها الفرد عند فقد الأقربين (وفي طليعتهم أهل البيت «ع»)) تجسيد حيّ للانتماء الى الآخرين.

ان الامام علياً «ع» نفسه حينما شدّد على أنه لايزيده تجمع الناس ألفة، ولا تفرّقهم عنه وحشة، يقرّر بوضوح أن:

فقد الأحبّة، غربة. ١

وهذا يعني ان الكائن الآدمي يتحسّس الوحشة والاعتراب حينما ينسلخ الآخرون عنه.

بيد أننا بالرغم من اقرارنا بهذه الحقيقة، يمكننا أن نحرّر ما سبق أن أوضحناه من أن الشخصية الاسلامية الواعية ليست بحاجة الى الآخرين، بقدر حاجتها الى (السماء) فحسب، والى ان الاحساس بالوحشة والاعتراب ناجم: ليس من حاجتها الى ان يخلع الآخرون الحبّ عليها، بل من حاجتها الى ان تخلع الحب عليهم. ولنحاول تقديم الأمثلة على ذلك:

عاطفة الأمومة أو الأبوة أو البنوة.

هذه العاطفة (على نحو ما سنتحدث عنها لاحقاً) تجسّد واحداً من الدوافع البشرية التي لامناس من اشباعها.

فالأب يتحمّس بحاجته الى طفله منذ اللحظة التي يولد فيها. والأم تتحمّس بالحاجة ذاتها.

بيد أننا حين نتأمل بدقة مستويات هذه العاطفة، نلاحظها ذات دالتين:

الدلالة: الأولى حائمة على (الذات) ومحاولة اشباعها من خلال ما يقدمه الطفل من استجابات مختلفة: بعضها (في حالة عدم وعي الطفل) لا ينطوي على أية دلالة من (الحب) المتبادل. وبعضها الآخر، ينطوي على تبادل الحب في حالة بلوغ الطفل مرحلة معيّنة من التميّز.

وممّا لا شك فيه أنّ الحالة الأولى لا تحمل معنى (الحاجة الى الحب) لأن الطفل غير الواعي لا يستطيع تقديم العاطفة المذكورة، حتى يُشبع حاجة الأب أو الأم الى الحب، ... بل يظلّ الطفل في مثل هذه الحالة (جزءاً) من (ذات) الأب أو الأم، أي: جزءاً من الذات الكلّية التي تشمل كل ممتلكات الأب أو الأم: سواء أكانت هذه الممتلكات عينيّة مادية مثل: الدار، والمكتب، والنقود، أو معنوية مثل: أفكاره، ومؤلفاته، أو اجتماعية مثل: عشيرته وقومه وبلده الخ.

وواضح، أنّ هذا النمط من العلاقة القائمة بين الأب وطفله تظلّ أحادية الجانب، أي: تجسّد حبّ الأب لطفله، وليس حاجة الأب الى ان يحبّه طفله. وبكلمة أخرى: ان الأب بحاجة الى ان يحب (الآخرين)، لأنّه بحاجة الى أن يحبّه (الآخرون).

ومع نموّ الطفل، وبلوغه مرحلة (التميّن)، يبدأ الأب بالتحسّس الى

عاطفة الطفل، ... يبدأ بالتحسس بالحاجة الى أن يحبه طفله. غير ان هذه الحاجة في واقعها (امتداد) لحاجته الى أن (يُحب) الطفل، لأنّه (جزء) من ممتلكات (ذاته) التي تعامل معها منذ الولادة فيما لاقدرة لديها على تقديم عاطفة نحو الأب عهدئذ، ... ولأن الأب بحاجة الى أن يحقق ذاته من خلال الحب، يظلّ بحاجة الى عاطفة الطفل المتمين، لأن هذه العاطفة تشبع حاجته الى أن يحب (ممتلكاته): فيما يظلّ الطفل جزءاً منها. وهذا يُشبه تماماً حاجة الفرد الى الطبيعة الجمالية مثلاً: من شمس وقر ونجوم ونهر وشجر وظلّ ... الخ. فالطبيعة لا تملك (عاطفة) نحو المرء، لكن المرء هو الذي يمتلك عاطفة نحوها، أي: أنه يُحبّها. ولأنّه يُحبّها، يُحس بالحاجة اليها.

وحين ننقل هذه الحقيقة الى صعيد الشخصية الاسلامية الواعية وصلتها ب(الله) من جانب، وب(الآخرين) من جانب آخر، نجد أن الأمر محكوم بنفس الطابع الذي لحظناه عند الشخصية العادية في تعاملها مع طفلها غير المميّز، ومع طفلها المميز، ومع الطبيعة الجميلة. فالشخصية الاسلامية الواعية (تنتمي) الى (الله) فحسب، وتتحسس الحاجة الى أن يحبّها (الله) فحسب، ... لكنّها تمتلك (طاقة حب) نحو (الآخرين)، دون أن تتحسس الحاجة الى ان يحبها (الآخرون).

ان حاجتها الى ان تحبّ الآخرين، هو الذي يحسّها بالحاجة اليهم، بصفة أن تجسيد الحب لامناص له من (وجود الآخرين) وإلّا لبقى مجرد طاقة، مجرد (قوة) وليس تجسيداً في (فعل).

من هنا، حين يقرّر الامام علي «ع» من أنّ (فقد الأُحبة غربة) يعني بذلك: إن الفرد (والحديث عن الشخصية الاسلامية الواعية) يتحسس

الوحشة أو الاغتراب، نتيجة لغياب المصدر أو المنبّه الذي يجسّد (حبّ) الفرد للعزیز المفقود...، تماماً على نحو غياب الطبيعة الجميلة عن أنظار المُشاهد الذي أَلْفَهَا.

بيد ان الفارق بين الطبيعة الجميلة وبين فقد العزیز، أن الأخير يبادل الحيّ بعاطفته، بينما تظلّ الطبيعة صامتة عن ذلك وهنا يُثار السؤال:

انّ (تبادل العاطفة) يعني: حاجة الشخصية الاسلامية الى عاطفة الآخرين، ولولاها لما كان للاغتراب والوحشة أية دلالة!!.

الاجابة على هذا السؤال، تتحدد بوضوح حين نضع في الاعتبار ان عاطفة الآخرين، تماثل (العطاء) الذي تقدّمه الطبيعة الجميلة للمُشاهد، وهو عطاءٌ يتمثل في (التناسق) الجميل الذي تنطوي الطبيعة عليه. وهذا (الجمال) حين ننقله الى صعيد التعامل مع الآدميين نجد أنّه يجسّد (الحبّ) الذي يقدمه الآخرون الى الشخصية، ممّا يعني ان (تبادل الحبّ) هو الذي يسمّ التعامل الآدميين، وممّا يعني -من ثمّ- أن كلاً من طرفي التعامل بحاجة الى الآخر.

غير أنّ هذه الحقيقة تظلّ محتفظة بصوابها في حالة افتراضنا عزلة الآدميين عن السماء، أمّا مع الانتفاء اليها، فان الحاجة الى (حب) يخلعه الآخرون على الشخصية، يبدأ بالتساؤل بقدر حجم الانتفاء الى الله: تماماً بالنحو الذي يحقق الاشباع للشخصية عندما تظفر بمجموعة من الأحبة أو المؤسسات الاجتماعية التي تمنح الشخصية كل ما تحتاج اليه من حبّ وتقدير، فيما لا تحسّ -من ثمّ- بأيّ توتر أو صراع.

انّ المنتمي الى السماء، لا يحسّ بأيّ توتر أو صراع حين يفقد الأحبة،... إنّه لا يحسّ بالاغتراب حين يفقدهم، بقدر ما يتمثل الاغتراب في

فقدانه للمثير أو المنبّه الذي يهيء له فرصة (الحب) الذي تحمله الشخصية للعزير المفقود.

وبعبارة أشد وضوحاً: ان الشخصية الاسلامية بما أنها (تحب) الآخرين، فإنها تحسّ بالاغتراب حينما تفتقدهم لأن طاقة الحب الذي تحمله الشخصية تظلّ خبيثة لاتجد من تجسدها في التعامل معه.

نعم: تتحسّ الشخصية بالاغتراب الحقيقي عندما يكون الفقيد منتسباً بدوره الى السماء. وعندها يظلّ الاغتراب مرتبطاً بالسماء وليس بالفقيد، بصفة أن الفقيد يجسد الصلة بالسماء التي نتحسّ الحاجة اليها فحسب.

من هنا، فان الأب (نوحاً «ع»)) لم يتحسّ بالاغتراب عن ابنه عندما جرفه الطوفان بعد أن نهته السماء الى أنه ليس من أهله. كما ان (ابراهيم «ع»)) لم يتحسّ بالاغتراب عن أبيه بل تبرأ منه، مع ان عاطفة البنوة فيما يتصل بابراهيم، وعاطفة الأبوة فيما يتصل بنوح تفرضان على الابن والأب أن يتحسّوا بالاغتراب أو الوحشة من فراقهما. لكن، بما ان نوحاً وابراهيم ينتميان الى السماء، حينئذ لا يتحسسان بالحاجة الى (حب) يخلعه الأب أو الابن عليهما. بل لم يتحسّوا حتى بالحاجة الى ان يخلعا (الحب) على الابن والأب.

والسرفي ذلك: ان السماء هي المصدر الوحيد للحب الذي يتحسسان بالحاجة اليه. وبما ان السماء تأمرهما بأن (يُحبّا) الآخرين، فإنها تبعاً لذلك يمارسون ظاهرة (الحب)، ويتحسّسون بالحاجة الى الآخرين، حتى يُجسدا حب السماء فيهم.

من هنا أيضاً، يمكننا أن نفسر حتى حالات الاحساس بالحاجة الى (الحب) الذي يخلعه الآخرون على الشخصية، لأن الحاجة الى حبهم

مرتبطة بالحب الذي يحمله الآخرون نحو السماء. وتبعاً لذلك نجد ان المؤمنين بحق، يتزاورون: يحن بعضهم الى الآخر، يتحسس بالوحشة والاعتراب من فقدانهم.

وهذا التبادل القائم بين طرفي التعامل، ناجم - في ضوء ماتقدم - من الحب (في الله)، وليس من الحاجة الى (آخرين) يخلعون الحب عليهم، الا اذا كان (الآخرون) مرتبطين ب(الله) أيضاً. وحينئذ يتم التبادل بين الأطراف: أحدهما يحب الآخر، وكلاهما يحس بالحاجة الى ان (يحبّه) الآخر، أيضاً، لأن الحاجة الى (الآخر) - في مثل هذه الحالة - حاجة الى (السماء) مادام الآخر منتسباً اليها: وعندها، تظلّ الأطراف ينتظمها حبّ واحد هو (الله).

ولا يغيب عن بالنا، ان محبة الانسان لأخيه الآخر، يظلّ - مضافاً لما تقدم - مرتبطة بطبيعة التركيبة الآدمية التي نفخ الله من روحه فيها، ممّا يعني ان الروح الآدمية تظلّ بالضرورة متواصلة مع الآخرين، لانها جميعاً من (الروح) ممّا يفسّر لنا بوضوح سرّ المحبة التي يحملها الكائن الآدمي للآخرين. وحاجة كل منهم الى ان يحبّه الآخر أيضاً.

التقدير الاجتماعي والعز:

حينما يشدّد المشرّع الاسلامي على ظاهرة (العز)، فان هذا التشدّد لايعني البحث عن (التقدير الاجتماعي) الذي أوضحنا أنّ الشخصية الاسلامية لا تُعنى به بقدر ما تُعنى بتقدير السماء، بل يعني أنّها - أي الشخصية الاسلامية - بحكم موقعها من السماء، ونفض يدها عن الآخرين، تتحسّس بقيمتها بنحو لا تسمح لنفسها بأي تعامل (مُدل) يحط من قيمتها أمام الآخرين.

والفارق بـمكان كبير بين شخصية أرضية متورّمة الذات تبحث عن (حبّ) أو (مكافأة) اجتماعية: كأن يحترمها الآخرون، أو يهبونها سمعة أو مكانة اجتماعية لاشباع دافع السيطرة والتفوق لديها، أو اشباع ذاتها الباحثة عن مطلق الثناء، ... وبين شخصية اسلامية لا تُعنى بالسمعة أو المنزلة أو الثناء وكل أشكال التأكيد على الذات، بل تعنى بصياغة شخصيتها على نحو يتناسب مع خطورة السماء، بأن تنأى عن كل أشكال الحطة الاجتماعية التي لا تتناسب والخطورة المذكورة.

من هنا فان الامام زين العابدين «ع» حينما يخاطب الله سبحانه وتعالى:

وأعزني ولا تفتني بالكبر^١

أنها يفصل بين المطالبة بالعز والكبر، بصفة ان (التكبر) مفسح عن

الدافع الى السيطرة والتفوق (وهو ظاهرة مرضية)، بينما يظل (العز) مفصلاً عن تقدير الذات ليس بنحو مَرَضِيّ - بل بنحوها الصحي المرتبط بالله من جانب، وبعدم السماح للذات بأن تقع في مهاوي الذل الاجتماعي من جانب آخر.

•

أما الجانب الموضوعي المرتبط بالسما، فيتمثل في خطورة (المذهب الاسلامي) واكسابه القيمة التي تتناسب مع المذهب المذكور. وبما أنّ الشخصية الاسلامية تجسّد رسالة السماء، فحينئذ تتحرك من خلال البحث عن (العز) الذي يسم السماء ذاتها.

ويمكننا ملاحظة هذا البُعد في موقف الامام الصادق «ع» مع أحد المتحدلقين الذي لاحظ الامام الصادق «ع» قدرته زياً ناعماً (دون أن يعرف أنّ الامام «ع» قدرته من الداخل زياً خشناً) فابتدعه بالاعتراض، قائلاً له بما مؤداه: ان جدّه علياً «ع» كان يرتدي اللباس العادي. وقد أجابه «ع» بأن السياق الاقتصادي هو الذي يفرض (الفارقية) المذكورة بعد أن فضح المتحدلق في نقده المصطنع: حيناً أبان له أنّ الثياب الناعمة التي يرتديها يخفي خلفها ثياباً خشنة، على العكس من المعترض فيما كان يرتدي لباساً خشناً، بينما أخفى تحته اللباس الناعم.^١

إنّ هذا الحوار بين الامام «ع» وبين المتحدلق، بغض النظر عن كشفه لواقع الشخصية الأخيرة (من حيث تأكيدها على الذات)، وبغض النظر عن كشفه للسياق الاقتصادي الذي يفرض هذا التكيف

أو ذاك، ... بغض النظر عن ذلك كله، فإنه ينطوي على حقيقة متصلة بـ(التقدير الاجتماعي) من خلال ظاهرة (العز) وعلاقتها بقيمة السماء: فالامام «ع» بصفته يحمل دوراً (ريادياً) أو لنقل دور (القائد) الممثل لطائفة اسلامية كبيرة، حينئذ فان التقبل أو التقدير الاجتماعي لسلمات القائد تعكس أثرها على رسالة السماء نفسها، مادام المناخ الثقافي (وهو مناخ متخلف فكرياً: حيث يُعنى بالبهرج، والزخرف، والمظهر الخارجي) يتدخل عاملاً حاسماً في تقوم الشخصية وتقبل أفكارها، ممّا يعني ان الامام «ع» حينما تكيف مع المناخ المذكور، أنّها استخدم التكيف بمثابة (جسر) لتمرير الأفكار الخيرة لديه، وليس لتأكيد (الذات) والبحث عن (التقدير) لها.

والأمر نفسه حين ننقله الى الامام علي «ع» حينما حاول بعض المتحذلقين تقليل قيمته الاجتماعية من خلال اظهاره بمظهر المعدم (مالياً)، ممّا اضطر الامام «ع» الى ان ينثر المئات من العملات النقدية امام المتحذلقين، حتى يحتفظ بـ(التقدير الاجتماعي) الذي حاول المحذلقون أن يسحبوه عن شخصية الامام «ع».^١

ويمكننا أن ننقل الظاهرة ذاتها الى الامام الرضا «ع» عندما نجده (يتزّين) للآخرين، و يلبس ثياباً فاخرة عندما يخرج اليهم، بينما يرتدي اللباس الخشن في داره.^٢

كل أولئك يفصح عن ان (التقدير الاجتماعي) الذي يبدو وكأن قادة التشريع يُعنون به، ... أنّها يتخذة (الرواد) وسيلة لتمرير الأفكار الخيرة لديهم من جانب، ولاظهار (عز) السماء للآخرين: من خلال العز

١ . الوسائل . باب ٣، حديث ٢، احكام الملابس .

٢ . الوسائل . باب ٢٩ حديث ٣، احكام الملابس .

الذي يصوغونه لشخصياتهم، من جانب آخر. على أن الأمر يتعدى حتى نطاق الشخصيات الرائدة، الى الشخصيات العادية، مادام الأمر مرتبطاً بعز الرسالة الاسلامية نفسها. فثمة نصوص اسلامية تنهى الشخص الاسلاميين عن مباشرة الأعمال الوضيعة (اجتماعياً)، وتطالبهم بأن (يترقعوا) عنها، حتى يكتسبوا «تقديراً اجتماعياً» يتناسب مع رسالة الاسلام ذاتها، مادام المناخ الثقافي للمجتمعات الأرضية تنسج تقديراً اجتماعياً (يُعنى بالمظهر الخارجي) حول الشخصية.

طبيعي، ينبغي ان نفرّق بين البحث عن (تقدير اجتماعي) موضوعي يفرضه سياق محدّد، وبين (مواقف) أخرى لا يُقيم المشرع الاسلامي لمعارضتها الاجتماعية، أي وزن، بل يعلن بصراحة عن ضرورة الانسلاخ من (المجتمع) مادام هذا الانسلاخ يحفظ للشخصية الاسلامية كيانها، واستقلالها، وسمتها المميّزة الحقّة: ممّا يعني ان السياق هو الذي يفرض حيناً: البحث عن التقدير الاجتماعي، وحيناً آخر: الانسلاخ عنه. لكنه في الحالات جميعاً يظلّ التقدير الاجتماعي مرتبطاً ب(أهمية الرسالة الاسلامية)، وليس بالبحث الذاتي الصّرف عن التقدير: لأن البحث الذاتي للتقدير، يظلّ - كما سبق التوضيح - معلناً عن سمة (المرض) وليس عن السمة السوية.

وانطلاقاً من الفارقة بين المرض والصحة، يشدّد المشرع الاسلامي على ظاهرة (العز) على نحو يّكسب بعض أشكال (التقدير الاجتماعي) سمة ايجابية: حتى في نطاق السلوك الفردي الصّرف: غير المرتبط بالموقف الاجتماعي.

ويمكننا ملاحظة هذا الطابع بوضوح، حينما يقترن البحث عن التقدير

الاجتماعي، بالانسلاخ من مواقف الذلّ أو الحطة التي تسم المرضى^١ والعصابيين ممّن يتحسّسون بمشاعر الدونية والنقص لديهم، وانعكاس ذلك على التعامل الاجتماعي لديهم، فيما يتعيّن أن نقف عنده الآن:



(الاستقلال الذاتي)

حينما نقابل بين (العز) و(الذل) نجد ان الأول منها يسمه طابع (السوية)، بينما يسم الثاني طابع (المرض).
بيد ان الملاحظ أنَّ كلاً منها - العز والذل - عبر التصور الاسلامي لاصلة له بظاهرة (التقدير الاجتماعي) وعدمها، بقدر صلته بالانتفاء والتقدير الإلهيين.

إن النصوص الاسلامية تشدد على ظاهرة (العز) مؤكدة ان (المؤمن عزيز) مما تثير تساؤلاً حول ما اذا كان البحث عن مثل هذا العز مرتبطاً بعملية التقدير الاجتماعي الذي تلغيه الشخصية الاسلامية من حسابها. والحق، ان البحث عن العز لاصلة له بالتقدير الاجتماعي بقدر ماتنحصر صلته بالانسلاخ من (الآخرين) أساساً: كما سبق التلميح، وبالاتجاه نحو السواء لاشباع الحاجات بدلاً من الاتجاه نحو الآخرين. اننا ينبغي ان نضع فارقاً بين جملة من أنماط البحث عن العز:

١- ثمة بحث عن (العز) مرتبط بالحاجة الى (التقدير الاجتماعي)، بصفة ان العز هو: تسلّم تقدير أو ثناء أو مكافأة من الآخرين، تجد الشخصية أنها بحاجة اليه: بغية اشباع (الذات) وتأكيد هويتها، والتمركز حولها.

وهذا النمط من البحث عن العز سمة عُصابية سبق توضيحها مفصلاً، مما تطبع سلوك الشخصية الأرضية.

٢- ثمة بحث عن العز، مرتبط بالموقف الفكري، أي: الاتجاه أو المذهب الذي تنتسب الشخصية اليه. غير ان هذا الارتباط يحمل سمتين

من الاحساس حياله، السمة الأولى: سمة عصابية في حالة تحرك الشخصية من موقف الحطة الذاتية التي تتحسسها بحيث تعوض عن الحطة الداخلية المذكورة، تعوضها بانتفاء الى (الآخرين): سداً للنقص، وليس إشباعاً موضوعياً للحاجة. وهذا متميز عن نمط آخر من البحث عن (العز) هو:

٣- البحث عن العز من خلال القيمة الموضوعية التي يحملها المذهب أو الاتجاه الفكري الذي تنتسب الشخصية اليه.

وهذا النمط من البحث عن العز لاصلة له اطلاقاً بالحاجة الى التقدير الاجتماعي بقدر صلته باكساب المذهب أو الاتجاه قيمته الحقة، فيما لحظنا قادة التشريع يندبون اليه (من خلال عملية التوافق أو التكيف الاجتماعي) بغية تمرير (الأهداف) التي يحملها المذهب أو الاتجاه. وهو بحث سوي عن التقدير الاجتماعي، على العكس من النمطين الأسبقين، فيما يمثلان سمة عصابية. كما قلنا.

٤- ثمة نمط رابع من البحث عن العز (وهو موضوع حديثنا الآن) فيما يمثل بدوره سمة سوية، مادام غير مرتبط - أساساً - بأية عملية تقدير اجتماعي، بقدر انسلاخه تماماً عن (الآخرين)، واتجاهه نحو مصدر آخر هو (الساء) في اشباع حاجات الشخصية. وهو ما نطلق عليه مصطلح (الاستقلال الذاتي).

ولنتقدم بمثال في هذا الصدد، يتصل بـ(الحماية) التي تنشدها الشخصية الاسلامية من الساء بدلاً من حماية (الآخرين) فيما أشرنا اليها عند حديثنا عن الانتفاء الى (الله) بدلاً من (الانتفاء الاجتماعي).

ثمة فرد جائع، لامناص من اشباع حاجته الى الطعام. وسنفترض ان اشباع حاجته منحصر في: الالتحاق بدائرة رسمية أو أهلية، أو

الالتحاق بأحد أرباب العمل، ... إنَّ (الآخرين) وهم في المثال المذكور (رئيس الدائرة، وربّ العمل، والوسطاء) هم الذين يمتلكون وسائل الاشباع.

غير ان الالتحاق بالدائرة أو العمل لا يتم في الحالات كلّها: وفقاً لاستجابة سوية من قِبَل مالكي وسائل الاشباع، بل يتم في حالات كثيرة عبر (تنازل) و(ذهاب ماء الوجه) و(خضوع) يتعارض أساساً مع الدافع الى تقدير (الذات)، وفي أفضل الحالات، فان الاحساس بأن (الآخرين) ذوو (منّة) و(فضل) عليه، كاف بتوتير شخصيته وتأزيمها، وبخاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار ان (الآخرين) (وهم مرضى في الغالب)، سيشيرون ذات يوم إليه: من خلال التعالي أو الزهو الاجتماعي أو الغمز أو التعبير، بأنهم (متفصلون) عليه.

وممّا لا شك فيه أنّ رفض (الذات) في الحالة المذكورة، لا يعني بحثاً عن (تقدير اجتماعي)، بل يعني: إحساس الشخصية بكيانها واستقلالها، وهو إحساس صحي صرف، يتميز عن الاحساس بتورّم (الذات) فيما يعني بدوره تحسيساً بكيان الشخصية، ... غير ان التأكيد على الذات يُعد (مرضاً) مادام حائماً على الاشباع الذي يحسّس الآخرين بأنه (متميز) أو (متفوق) أو انه لوحده يملك (حق) الاشباع، ... إمّا اذا كان الأمر حائماً على منح (الذات) حقّها في الاستقلال، ونفض اليد عن الآخرين، فإن الأمر حينئذ يكتسب -على العكس من الحالة السابقة- طابع الصحة والسوية. ومن هنا، فإن أيّ تقبّل لـ(الذات) يعني: تقبلاً للحظة وللدونية اللتين تعدان مظهراً من مظاهر الاحساس بالنقص، والاحساس بالتبعية، والرتاء للذات وما إليها من أشكال المرض الذي سنتحدث عنه مفصلاً عند حديثنا عن الحاجة أو الدافع الذي يعالجه علم.

النفس الأرضي في حقل مايسميه بـ(التقدير الذاتي).

إنّ مايعنينا من معالجة النمط الأخير من البحث عن (العز)، ليس في تحديد طابعه السويّ الذي يطالب المشرّع الاسلامي به فحسب، بل يعنينا أيضاً. وهذا هو موضع تأكيد دراستنا. أن نقارن بين التوصيات الاسلامية في تنظيمها للدافع المذكور، وبين توصيات علم النفس العيادي، وملاحظة مدى الفارق بينهما، من حيث واقعة التوصية الاسلامية، ومثالية التوصية الأرضية.

ولنعدّ الى مثال الجائع

يقول الامام زين العابدين «ع» في دعاء مكارم الأخلاق (وهو وثيقة نفسية بالغة الخطورة: سنعالجها مفصلاً في حقل: مبادئ الصحة النفسية في الاسلام):

اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي أَصُولًا بَكَ عِنْدَ الضَّرُورَةِ. وَأَسْتَلِكَ عِنْدَ الْحَاجَةِ. وَأَنْضِعُ إِلَيْكَ عِنْدَ التَّسْكِنَةِ، وَلَا تَفْتِنَنِي بِالْإِسْتِعَانَةِ بِغَيْرِكَ إِذَا اضْطَرَرْتُ، وَلَا بِالْخُضُوعِ لِسُؤَالِ غَيْرِكَ إِذَا افْتَقَرْتُ.^١

هذه هي توصية السماء: نفص اليد عن الآخرين تماماً، والاتجاه الى السماء في اشباع الحاجة.

لقد اقرت هذه التوصية (حقاً) مشروعاً للشخصية، هو: حاجتها الى استقلال (الذات). وتبعاً لذلك طالبت بعدم التخضع والاستكانة والاستعانة بالآخرين، لبداهة: أن الخضوع للآخرين يعني أحد أمرين: أ- ان الشخصية تحمل طابعاً (إنحرافياً) فاقداً لمقومات الشخصية السليمة التي تتحرك وفق جهاز قيمي: كأن تتحرك بلاقيم، بلاحياء،

بلاصيانة لماء الوجه.

ب- ان تتحمل الشخصية تبعات (الذل) وما يستجره من توتر وتمزق وصراع.

ومن البين أنّ التصور الاسلامي لهذه الظاهرة، قائم على اشباع كل من الحاجتين الأساسيتين: الحاجة الى استقلال (الذات)، والحاجة الى (سدّ الجوع). الأولى: حاجة نفسية، والثانية: حاجة حيوية (بيولوجية). إنّ ازالة التضارب القائم بينها، لا يمكننا أن نتصوره إلاّ اذا افترضنا وجود (مجتمع فاضل) لا يجيأ أيّ تورّم وعصاب، بنحو نفترض من خلاله ان الأفراد أو الفئات أو المؤسسات الاجتماعية يغلفها وعي حاد بصلة الانسان بأخيه، بحيث يُصبح توظيف الجائع أو إيجاد عمل له، أمراً - ليس مجرد كونه ممارسة طبيعية مفروضة على الآخرين فحسب - بل يقترن بمشاعر السرور أيضاً.

غير ان افتراض مثل هذه (المجتمعات) يظلّ مجرد إفتراض لم يحدثنا التاريخ بإمكان تحقيقه إلاّ في نطاق نادر، لا يمكن انسحابه على مجتمعاتنا المعاصرة التي يعي علماء النفس الأرضيون قبل غيرهم طبيعة مفارقاته الضخمة.

وهذا يعني ان الأمر منحصر، إمّا: في إيجاد (توعية عامة) متميزة، يهيمن عليها أفراد أو مؤسسات رسمية أو شبه رسمية تملك وسائل التأثير على صياغة ثقافة عامة للآدميين، أو في إيجاد (توعية فردية) تصوغها الشخصية الاسلامية لنفسها عبر تعاملها مع السماء، ومع الآخرين.

وهذا النمط الأخير، هو الصياغة التي أشار الامام «ع» اليها، في توصيته المتقدمة، حينما ألغى (الآخرين) من الحساب، لأن الآخرين في تملكهم لوسائل الاشباع من المتعذر أن يستجيبوا لحاجة الجائع استجابة

دون أن تملك خياراً ثالثاً لها. فهي حين تتجه نحو (الآخرين) مالكي وسائل الاشباع، يحاصرها نمطان - كما سبق التلميح - من الاستجابة حيالهم:

أ- ان تتحمل الشخصية تبعات (الذل) وما يستجره من التوتر والتمزق والصراع، فتفتقد بذلك: الصحة النفسية التي يسعى علم النفس العيادي الى تحقيقها عبر توصياته (المثالية) بعمليات (الكف) أو (التصعيد).

ب- ان تكون الشخصية فاقدة لجهازها القيمي، أي لا تُعنى بالحياء، وماء الوجه، وحينئذ تفتقد كينونتها أساساً وتصبح شخصية (اجتماعية) مرفوضة تماماً عند (مجتمعها) نفسه.

إنَّ توصيات (الأرض) لا تملك حيال هذه المشكلة، إلا حلاً واحداً هو: ممارسة (الكف) و(التصعيد).

ونعني بـ(الكف): ان (تؤجل) الشخصية اشباع حاجاتها بنحو تتحمل من خلاله قسطاً يكبر أو يضؤل من (الاحباط).

ونعني بـ(التصعيد): أن تدرس (الموقف) بنحو تحمله (تفسيراً) خاصاً، يُخفف من خلاله: الاحساس بالتوتر الناجم من (ذلة) الموقف. بيد ان السؤال هو: هل تستطيع الشخصية الأرضية أن تمارس (الكف) حيال منبهات حادة، تحيط الجائع وهو محروم منها؟ وهل تستطيع من خلال مواجهة (الذل) ان (تتصاعد) بالموقف وتعتبره أمراً عادياً: في حين أنَّ (الآخرين) يمطرونها بوابل (المن) و(التفضل)، بل و(التعبير) في أية لحظة تتحرك الشخصية (الممنون) عليها من خلال تحسُّسها بالسيادة والاستقلال، أو النقد السليم للمالكي وسائل الاشباع؟ ممَّا لامرارة فيه، أنَّ وقائع الحياة اليومية التي نألفها، تكشف لنا بوضوح عن ان (الكف) و(التصعيد) لا يمكن ممارستها البتة، بل

سوية ماداموا جزءاً من ثقافة أرضية لا تعي صلة الانسان بالسماء، بل صلته بالأرض: وهي صلة محدودة محاطة بالإحباط، والضغط الطبيعية والاجتماعية التي لا مناص منها بأية حال.

وبما أن (الآخرين) في ضوء ثقافتهم الأرضية، لا يمتلكون امكانية الاشباع بشكله السوي، حينئذ، فإن (الغاءهم) من وجهة نظر الصحة النفسية، سيحقق للجائع اشباعاً نفسياً هو: الحاجة الى (استقلال الذات).

غير ان الحاجة الثانية، وهي حاجة حيوية ملحة، ونعني بها: الحاجة الى الطعام، ستظل قائمة تهدد الشخصية بالموت، أو المرض الجسمي ما لم يُزج التوتر العضلي للمعدة. وازاحة التوتر المذكور تنحصر في إيجاد العمل أو الوظيفة دون الاستعانة بـ(الآخرين) - إذا أريد الاحتفاظ بالحاجة الى (استقلال الذات) -: حينئذ، فان الشخصية الاسلامية (ذات الوعي الجاد بالسماء) تظل آمنة، مطمئنة، متوازنة (داخلياً) مادامت تطلب (الحماية) من (السماء) وليس من (الآخرين)، أنها - كما يقرّر الامام «ع» - تصول بالسماء عند الضرورة، وتسألها عند الحاجة، ... والسماء تظل عند حسن ظن الشخصية الاسلامية دون أدنى شك تتعامل معها بقدر التزام الشخصية بمبادئ السماء، ... وعندها يتم اشباع الحاجة الحيوية، بدون ان يقترن الاشباع بالمن، وذهاب ماء الوجه، ... وتُحسم المشكلة.

لكننا عندما نتجه الى التوصيات التي يقدمها علم النفس العيادي في هذا الصدد، نجد أن التوفيق بين الحاجتين الرئيسيتين: النفسية والحيوية (استقلال الذات، وازاحة الجوع) لا يمكن أن يتم إلا على حساب أحدهما: فإما أن تحيا (الجوع) ولواحقه، وإما تريق ماء الوجه،

لامناس من الوقوع في هاوية (التوتر) ومايستتليه من آثار كبيرة على الصحة النفسية، لايزال علم النفس العيادي يواجه نماذجها بأرقام ضخمة، دون أن يملك (علاجاً) لها.

ان (العلاج) لايمكن توفره إلا بايجاد (بديل) عن (الآخرين) هو: (السماء) التي توفر وسائل الاشباع. وحتى في حالات (الاحباط)، فان (الكف) أو (التصعيد) الاسلاميين، من الممكن أن تمارسها الشخصية بنحو يختلف تماماً عن (الكف) و(التصعيد) بمعناها الأرضيين. فالكف أو التصعيد عند الشخصية الاسلامية، لايقترن ب(الذل) الذي يحاصر الشخصية الأرضية، بل ب(العز) الذي يتواسق والحاجة الى (استقلال الذات).

الشخصية الاسلامية لا تُعنى (بالزائد) عن الحاجة الى الاشباع، فيمايسهل (الكف) حيال أي اشباع يُعنى به الأرضيون عادة. كما أنها حين (تتصاعد) بالموقف، إنما تملك (إشباعاً آجلاً) وليس مجرد (إحباط) لايدل له: كما هو شأن الأرض. من هنا تتحسس الشخصية الاسلامية بالتوازن الداخلي لها، في حين تجب الشخصية الأرضية (توتراً) لامناس منه. ومن هنا أيضاً ندرك بوضوح: لماذا تطبع (المثالية) توصيات الأرض، ولماذا تطبع (الواقعية) توصيات السماء.

(السيطرة والتفوق) ... وصلاتها بـ(التقدير الاجتماعي):

من الظواهر التي اعتاد علماء النفس، درجها ضمن الحاجات او الدوافع النفسيّة، هي: الحاجة الى التفوق أو السيطرة.
ونعني بهذا الدافع: الشعور الخفي أو الحاد بالحاجة الى أن تتفوق الشخصية على (الآخرين)، أو أن تبسط نفوذها عليهم، أو أن تصبح (متميزة) عنهم بشكل أو بآخر: سواءً كان هذا التفوق أو النفوذ أو التميّز في نطاق العلم أو الادارة أو السياسة، أو أيّ نشاط اجتماعي تمارسه الشخصية.

بيد أنّ الظاهرة المذكورة بالرغم من اكتسابها سمة (الحاجة) أو (الدافع) الموروث في نظر (الاتجاه القسدي) في علم النفس، إلا أنّ صفّاً كبيراً من الباحثين لا يخضع على الظاهرة المذكورة صفة (الغريزة) أو (الحاجة الأساسيّة) بقدر ما يُعدّها دافعاً (مكتسباً) يُحدّد درجتها نمط الثقافة التي تحيا الشخصية في نطاقها.

والدراسات التي يقدمها هذا الصنف من الباحثين، تؤكد صحّة افتراضهم في اكتسابيّة الدافع المذكور.

أما الاتجاه الاسلامي، فإن وجهة نظره في هذا الصدد واضحة كلّ الوضوح: مادام هذا الاتجاه -أساساً- يُلغي (الآخرين) من الحساب، على نحو ما تحدثنا عنه مفصلاً عن إلغاءه للتقدير الاجتماعي، فيما يظلّ البحث عن الرئاسة والتفوق، جزء من البحث عن (التقدير) المذكور. إنّه يرى الى ما يُسمّى بدافع السيطرة أو التفوق، ظاهرة مَرَضِيّة ينسبها الى أصول الكفر أو المعصية، تشدداً منه على خطورة المفارقة التي ينطوي عليها حب

السيطرة أو التفوق.

ويلاحظ: كما سبقت الإشارة، أنّ المشرّع الاسلامي يُطلق على جملة ممّا اعتيد على تسميتها بـ(دوافع) أو (غرائز)، يطلق عليها مصطلح (حب)، قاصداً من المصطلح المذكور (الرغبة غير المشروعة) أو الرغبة الزائدة عن الحاجة، مثل ذهابه الى ان اول ماغصبي به الله ستة يقول النبي «ص»:

اول ماغصبي به الله ستة: حب الدنيا، وحب الرئاسة، وحب الطعام... الخ.

أو ذهابه إلى ان أصول الكفر ثلاثة، فيما تشعبت منها فروغ هي: كما يقول الامام علي بن الحسين «ع»:

حب النساء، وحب الدنيا، وحب الرئاسة وحب الراحة، وحب الكلام، وحب العلو، وحب الثروة: فصرن سبع خصال فاجتمعن كلهن في حب الدنيا.

فهذا النص يشير الى مصطلح (حب) بضمنه: (حب الرئاسة)، و(حب العلو) فيما يعنيان: السيطرة والتفوق. ويدرجهما في قائمة (المعاصي) أو المفارقات التي لا ترتضيها الساء، ممّا يعني بوضوح أنّها لا تشكل أية حاجة أو دافع (كما يذهب الى ذلك بعض الأرضيين) بقدر ماتشكل (رغبات غير مشروعة) مفصحة عن أحد مظاهر التأكيد على (الذات).

بيد انّ السؤال يُثار:

لقد ورد مصطلحا (الرئاسة) و(العلو) أو (السيطرة والتفوق في اللغة الأرضية) ضمن قوائم تتصل بجاجات أساسية مشروعة مثل (الطعام)

و(النساء) وسواهما، فيما أطلق عليها جميعاً (في النصين اللذين قدمهما النبي «ص» والسجاد «ع»)) مصطلح (الحب)، مما يُحتمل أنها (أي: الرئاسة والعلو) ينتسبان من جانب الى أساس (فطري)، والى أنها- من جانب آخر- على صلة بما هو (مشروع) بشكل أو بآخر: مثل الطعام والجنس والنوم والراحة. فالإنسان- بالضرورة- يُحسّ بالحاجة الى الطعام والنوم والراحة مادامت تمثل أصلاً (حيوياً) لامناص من إشباعه، ممّا يُثير تساؤلاً عن دلالة ماتعنيه النصوص الاسلامية من مصطلح (الحب) الذي أنكرته النصوص المذكورة.

إن الاجابة على التساؤل المذكور، لا يطلب أدنى تأمل، إذا أخذنا بنظر الاعتبار ان (الحب) يعني: «الاشباع زائداً عن الحاجة» وليس مجرد (الاشباع) الذي لا يعد مجرد كونه (مشروعاً) بل يُعدّ (ضرورة) لامناص منها.

ان الحاجة الى (الطعام) أو (النوم) يتم اشباعها بأية وجبة أو فترة تزيج التوتر العضلي للمعدة أو الخلايا العصبية. أما (الزائد) عنها من نحو: تكثير الأكل أو التوم، فانها يعودان بأضرار (نتحدث عنها في معالجتنا لتنظيم الدافعين المذكورين لاحقاً) لا يتردد اثنان في كونها أضراراً ينبغي تجنبها بإلحاح مادمننا ننشد التوازن (الحيوي) للشخصية.

والأمر ذاته فيما يتصل بالتوازن النفسي للشخصية من حيث صلة التوازن الداخلي وعدمه بظاهرتي (السيطرة والتفوق). ومع ذلك، فان السؤال يُثار على النحو التالي:

هل ان الأصلين النفسيين (السيطرة والتفوق) يمثلان الأصلين (البيولوجيين: الطعام والنوم) من حيث (مشروعيتها أو فطريتها) بنحو

يتطلب اشباعها بقدر الحاجة (أي: تحقيق التوازن النفسي) وحينئذ يكون الاشباع الزائد عن الحاجة لها محكوماً بنفس الأضرار التي تترتب على الاشباع الزائد عن الحاجة للطعام أو النوم؟؟.

ممّا لاشك فيه، ان ثمة (فارقاً) بين الأصل (الحيوي) والأصل (النفسي) من حيث درجة (اللاحاح الفطري) من جانب، ومن حيث امكانية (التعديل) أو (التحكّم) فيهما، من جانب آخر، فأنت حينما تحسّ بالحاجة الى الطعام أو النوم لامناص لك من اشباع الحاجة المذكورة، ... لكنك لست محكوماً بالضرورة ذاتها حينما تحسّ بالحاجة الى ان (تتفوق) على الآخرين، أو ان (تسيطر) عليهم: فمن الممكن ان (تعديل) أو (تتحكم) في هاتين الحاجتين النفسيتين، بل يمكنك ان (تغلبهما) أساساً: كما أثبتت ذلك دراسات (علماء الأرقام) في هذا الصدد.

والحق، أنّنا لانحتاج الى دعم الدراسات التجريبية في اكساب الحقيقة المذكورة (يقيناً) علمياً، بقدر ما تفصح الحقائق أو التجارب المألوفة عن ذلك: فنحن طالمانألف (نماذج) تقع تحت أبصارنا وأسماعنا، ممّن لا يُعنون بالتفوق أو السيطرة.

بيد أنّنا - بالرغم من ذلك - ينبغي أن نعالج الظاهرة في ضوء التصور الاسلامي لها، وتحديد موقعها من (الذات) التي لامناص من اشباع بعض حاجاتها المشروعة من جانب، وإلغاء غير المشروع منها، من جانب آخر، ... ومن ثمّ، محاولة (تنظيم) الأصل النفسي لما هو (مشروع) من حاجات (الذات) في صلتها بالتفوق أو السيطرة في دلالتها الاسلاميتين.



إن المعيار الاسلامي في تحديد ما هو مشروع أو غير مشروع من

الرئاسة أو التفوق يظلّ مرتبطاً بما هو (موضوعي) وما هو (ذاتي). وهو معيار لا يسم ظاهرة السيطرة أو التفوق فحسب، بل يسم كل أنماط السلوك .

وفي صدد حديثنا عن الظاهرتين المذكورتين، فإن البعد (الذاتي) فيها من الوضوح بمكان مادامت متصلتين بنفس الاعراض المرضية التي تسم الباحث عن (التقدير الاجتماعي).

غير ان هاتين الظاهرتين تكتسبان حيناً دلالةً (موضوعية)، فتصبحان حينئذٍ حاجتين موضوعيتين لاصلة لهما بـ(الذات) الآ من حيث ارتباطها بالسماء.

ولعلّ أوضح نموذج للحاجة الموضوعية الى (الرئاسة) يتمثل في مطالبة يوسف («ع») بتوليته خازناً على الأرض، حتى أنه زكّي شخصيته، خالِعاً عليها سمي (حفيظ) و(علم)، تأكيداً للحاجة (الموضوعية) المذكورة.

والأمر ذاته فيما يتصل بالحاجة الى (التفوق) عندما يستدعي السياق الموضوعي إبراز الشخصية الاسلامية لتمرير أهدافها المرتبطة بالسماء وليس بـ(الذات) المريضة. ومن هنا نجد الامام علياً «ع» يسم من يتصدّر مجلساً عملياً يسمه بـ(الحماقة) اذا لم يكن مستهدفاً من التصدّر المذكور سلوكاً موضوعياً صرفاً.

يقول «ع»:

لا يجلس في صدر المجلس إلا رجلٌ فيه ثلاث خصال: يجيبُ إذا سُئل، وينطقُ إذا عجز القومُ عن الكلام، ويُشير بالرأي الذي فيه صلاحُ أهليه. فن لم يكن فيه شيءٌ منهم فجلس، فهو أحقُّ^١.

وواضح من هذا النص، ان الامام «ع» في صدد التحديد الموضوعي الصرف في عملية (تصدّر) المجلس. فالفقرة الأخيرة (و يُشير بالرأي الذي فيه صلاح أهله)، تُحدّد موضوعية الهدف من تصدّر المجلس، ألا وهو ابداء الرأي الذي فيه (صلاح) الناس، وليس الرأي الذي فيه (تأكيد على الذات).

كما أن الفقرتين اللتين تحدثت عند السؤال (يجيب إذا سئل) والكلام عند عجز الآخرين (وينطق إذا عجز القوم عن الكلام)، ... هاتين الفقرتين تعززان الذهاب الى ان (التصدّر) يرتبط بهدف (موضوعي) وليس بهدف (ذاتي)، وذلك: ان الشخصية المريضة (أي: الباحثة عن الذات) تتبرّع بالاجابة دون أن يسبقها سؤال، أو تتحدث لغير ضرورة في حالة ما إذا لم يعجز الآخرون عن الكلام، وهي على العكس تماماً من الشخصية السوية التي لم تتحدث إلا إذا وجدت ان الآخرين عاجزون عن الاجابة، ولم تتحدث إلا إذا وُجّه إليها السؤال، وإلا فإنها تظلّ (صامتة) أو جالسة دون المجلس وليس في صدارته، ممّا يكشف عن أنّ شخصيتها (سوية) لا تبحث عن (تأكيد الذات).



التقدير الذاتي ...

إن مفهوم (الذات) يرتبط - لدى علماء النفس - ببحوث (الشخصية) من حيث: التعريف بها، وبالسمات التي تحملها.
وأما (تقدير الذات) فيعني: طبيعة النظرة التي يحملها الفرد عن شخصيته بعامة.

إنَّ نظرتنا لـ (ذواتنا) قد تكون إيجابية، من نحو: الاحساس بأننا ذوو كفاءة وثقة واستقلال وتفاؤل ... إلخ.
وقد تكون نظرتنا لـ (ذواتنا) سلبية، من نحو: الإحساس بالدونية والضعف والتبعية والشك والتردد ... إلخ.

وممَّا لاشك فيه، أنَّ ادراكنا لـ (ذواتنا) بهذا النحو، يلتئم مع التصور الاسلامي لـ (الذات). فالمرشع الاسلامي يُطالبنا بأن تنطلق من التصور الايجابي لـ (ذواتنا). إنَّه يُطالبنا بطرد الأحاسيس المتصلة بالشك، والتردد، والاستسلام، والتبعية، ... كما أن إشارة السماء إلى أنَّها قد فضلتنا على الكائنات الأخرى تفضيلاً، وإلى أنَّها أسجدت الملائكة لآدم «ع»، وإلى أنها جعلتنا (خلفاء) على الأرض ... كل أولئك، يُحسِّسنا بأنَّ نظرتنا لـ (ذواتنا) ينبغي أن تكون ايجابية، ... لأن تكون (مريضة) تفترسها مشاعر النقص، والخوف، والاستسلام، والرتاء لـ (الذات).

بيد أنَّ ما يميِّز التصور الاسلامي لهذه الظاهرة، عن التصور الأرضي لها هو: أنَّ نظرتنا لـ (ذواتنا) تنحصر إيجابيتها في: مجرد الإحساس بأننا ذوو (كفاءة) من حيث سلامة الجهاز النفسي لدينا، ... ومن حيث

وجود قدرات فاعلة في إنجاز المهمة العبادية التي وظفتنا الساء لها. دون أن يمتد ذلك إلى مُطلق الإحساس بـ(الكفاءة)، من حيث علاقتنا بالساء، أو بالآخرين: بل -على العكس- من ذلك، يُطالبنا المشرع الاسلامي بأن ننسج نظرة سلبية عن (ذواتنا)، في نطاق تفاعلها مع الساء، ومع الآخرين: على نحو ما نبدأ بتوضيحه، لاحقاً.



التقدير المرّضي للذات:

إنّ التمييز بين ما هو إيجابي وبين ما هو سلبي من حيث (تقومنا) لـ(الذات)، يتحدّد بوضوح حينما نفرز (مفردات) التقويم الذاتي في نطاق أشكالها المتنوعة، ... وحينما نفرز الطابع السوي عن الطابع المرّضي في هذا الصدد.

ولعلّ أبرز مفردات التقدير المرّضي للذات، هو:

الإحساس بالنقص:

يُعدّ الإحساس بالنقص مظهراً مرّضياً في تقدير الفرد لـ(ذاته). ونحن لوبحثنا عن الجذور الأولى لهذا الإحساس بالنقص، نجدّه نابعاً -وفقاً لتصورات الأرض- إما من الإحساس (الواعي) بعدم قدرة الفرد على إنجاز فاعليّة ما، ... أو من الإحساس (اللاواعي) به: حيث يضرب بجذوره الى الطفولة، وانعكاسها على سلوك الراشد.

وأما الإحساس بـ(الكفاءة) أو (الأهليّة) أو (الثقة)، فإنّه يُعدّ مظهراً (سويّاً) في عملية تقويم الفرد بـ(ذاته). والبحث عن جذور هذا

الاحساس السويّ، يخضع لنفس المحدّات الشعورية أو اللاشعورية التي يخضع الاحساس المرّضي لها: من حيث انعكاس الخبرات الراشدة أو الطفلية على الفرد.

وهمّا من الاشارة الى هذه الظاهرة أن نحدّد أولاً (مصدرها) المرّضي ومدى ما يحمله البحث الأرضي من قيمة علمية في تفسيره للظاهرة المذكورة. وان نحدّد ثانياً قيمة (العلاج الأرضي) لهذا العَرَض المرّضي ومدى ما يحمله من تفسير صائب أو خاطئ. وان نحدّد ثالثاً طبيعة التصور الاسلامي للظاهرة وانعكاسه على الخطوط العامة التي تفرز الفارقة بين البحث الاسلامي، وعلم النفس الأرضي في معالجتها لظاهرة (التقدير الذاتي).



يرى (أدلر) -وهو عالم نفس تحليلي- ان النشاط الانساني قائم - أساساً، على الإحساس بالقصور، وأنّ هذا الاحساس ممتدّ بجذوره الى الطفولة: بطبيعتها التي تُحسّس الطفل بعجزه، وضعفه، وتبعيته للكبار: والى ان هذا الاحساس يرافق الشخصية حتى مراحل رشدها مادامت مصادر الاحساس بالنقص تواجه الشخصية في مجالات نشاطه المختلفة.

وهذا الاحساس بالنقص، يدفع الشخصية الى البحث عن (السيطرة) - في شتى مستوياتها الملائمة لمناخ الشخصية - (تعويضاً) عن الاحساس المذكور.

وفي حالة (الاحباط)، فان الظاهرة تتحوّل الى عَرَض مرّضي، الى (مركب نقص).

وهناك من الباحثين، من يربط بينها (ظاهرة الاحساس بالنقص) وبين خبرات لاشعورية ممتدة الى اعاقه إحدى مراحل النمو (الجنسي).

بيد أن الغالبية تربط بينها وبين خبرات الطفولة المتنوعة: من حيث التربية الخاطئة التي تحسّس الطفل بعجزه وقصوره وتبعيته، ... أو حتى في المرحلة الراشدة التي يواجه الفرد - من خلالها - عجزاً حيا ل مشكلات الحياة.

والمهم، ان الاتجاهات النفسية بأجمعها، تحصر الظاهرة في نمطين: أحدهما، الاحساس الواعي أو الشعوري بالنقص. والآخر: الاحساس غير الشعوري به، وهو ما يطلق عليه (مركب النقص) أو (عقدة النقص). وفي ميدان العلاج النفسي، فان الاتجاهات المذكورة ترسم نمطين من العلاج، أحدهما: محاولة التعرف على جذر الظاهرة ونقلها من مخاىء اللا شعور الى سطح الشعور، وهذا في حالة كونها (عقدة) أو (مركباً).

وأما في حالة كونها مجرد إحساس واعٍ بالمشكلة، ... فإنّ (العلاج) حينئذٍ يأخذ مَنَحِيَّتَيْنِ، أحدهما: التعويض عنه بمحاولات (بديلة) مثل: الاتجاه إلى الكسب في حالة الاخفاق في الدراسة مثلاً، أو مطاردة النقص نفسه بمحاولات السيطرة عليه مثل: التفرغ التام للدراسة لحدّ (التفوق).

والآخر، هو: الاقرار بـ(الأمر الواقع) وتقبله.

هذا هو مجمل التصور الأرضي لظاهرة (النقص) من حيث مصادره وأنماطه وعلاجه.



و حين نتجه الى التصوّر الاسلامي، نجد أنّ المشرّع، يُحدّد بوضوح كون الظاهرة منتسبة إلى (المرض). وإلى أنّها تتخذ هذا المظهر أو ذاك من سلوك الشخصية: يستوي في ذلك أن يكون المظهر شعورياً أو لاشعورياً.

فالامام الصادق «ع» حينما يُشير الى انَّ (التكبر) مثلاً، لا يمارس هذا السلوك إلا لـ (ذلة) يجدها في نفسه.

إنَّها يُشير إلى انَّ الفرد يتحسَّس بنقص لديه وهو (الذلل)، فيعوّض عنه بأحد مظاهر السلوك المرضي وهو (التكبر).

طبيعيّ، لايعنينا أن نتعرّف على جذر الظاهرة من حيث كونها شعورية أو لاشعورية، مادامنا قد أوضحنا (في حقلٍ آخر من هذه الدراسة) أنَّ استحضار مفاهيم (اللاشعور) لم تعدّ لوحدها سبيلاً للعلاج، مادامت تجارب (المحللين) أنفسهم أثبتت فشل استحضار مفاهيم (اللاشعور) في معالجة (حالات) كثيرة، ... ومادامت الاتجاهات النفسية الأخرى قد قدّمت طرائق أخرى للعلاج، أوضحناها في حينه.

والمهم، انَّ المشرّع الاسلامي لايني فاعلية (اللاشعور) بل يُشير في مجالات متنوعة (سبق التحدث عنها)، ... كل ما في الأمر أنَّ (العلاج) يظلّ - في الحالات كلها- محكوماً بمبدأ (الأنا) و(الوعي) في المقام الأول: سواء أكان الجذر لاشعورياً أو شعورياً يعيه المريض.

وحين نعود الى المقولة التي اقتبسناها من الامام الصادق «ع»، نجد انَّه «ع» قد أشار الى العرض المرّضي للظاهرة، والى أنَّها (قناع) تستر به المريض، حتى (يعوّض) به مايتحسَّسه من (النقص) في داخله.

ومن الواضح أنّا لو استعرنا مفاهيم التحليل النفسي ولغة أصحابه، أمكننا أن نقرّر - ببساطة - ان (التكبر) (في ضوء مقولة الصادق «ع» المتقدمة) يُعدّ (حيلة دفاعية) قد احتّمى المريض بها، بغية التخفيف عن خُبراته اللاشعورية.

ومن الممكن أيضاً، أن يُعدّ المظهر المذكور سلوكاً مصطنعاً تتعمّده الشخصية من خلال (الوعي) بواقعها الدليل.

بيد أنه في الحالتين، لضرورة كبيرة لاستخلاص ما إذا كان المظهر (المتكبر) مرتبطاً بفعاليات لاشعورية أو شعورية في التدليل على (مصدره)، بقدر ماتنحصر القيمة في ارتباطه بعرض مَرَضِي هو: (الاحساس بالنقص).

على أية حال، يعيننا أن نلفت الانتباه الى أن وجهة النظر الاسلامية قد حددت بوضوح: كون الظاهرة (الاحساس بالنقص) منتسبة الى (المرض).

و يعيننا - من ثم - ان نتجه الى مصادر الاحساس بالظاهرة المذكورة، وطرائق علاجها. ومما لا شك فيه، ان نمط التربية الطفلية تعكس آثارها في هذا الصدد. وقد سبق أن تحدثنا مفصلاً عن مستويات التربية المذكورة وصللة القسوة والاهمال بتنمية الاحساس بالنقص، وبسائر الاعراض المرضية. بيد ان ما شددنا عليه هو عدم اكساب التربية المذكورة، ذلك الحجم الكبير من الخطورة، بقدر ماتتمثل الخطورة في مرحلتها (التمييز-الطفولة المتأخرة)، والمرحلة الراشدة.

ومن هنا، فإن غياب الوعي الاسلامي يظلّ هو المحدد الرئيس لأي مصدر للاحساس بالنقص. كما يظلّ مرتبطاً بنمط العلاج الذي يتوفر المريض عليه.

إن الاحساس الواعي بالنقص، حين نصله بوعي الشخصية الاسلامية، فإن هذا الوعي كفيل بإزاحته أساساً: سواء أكان النقص جسماً أو عقلياً أو اجتماعياً.

فلو افترضنا أن شخصية ما تحتلّ وظيفة عادية جداً (فيما تمثل هذه الوظيفة نقصاً اجتماعياً: كأن تكون قرآشاً في احدى الدوائر)، أو أنها ذات انخفاض في الذكاء يقلّ عن المنحنى المتوسط (فيما يمثل هذا

الانخفاض نقصاً عقلياً) أو أنّها مصابة بعاهة العمى (فيأتمثل هذه العاهة نقصاً جسيماً) ... أقول، إذا افترضنا أمثلة هذه الشخصية (وهي تمثّل نسبة كبيرة-) حينئذٍ، فإن (وعيا العبادي) يتكفل بازاحة أيّ احساس بالنقص لديها: فالسماء تردم الفارقة طبقياً، فيما لا ترى فارقاً بين رئيس للدولة، وبين (فراش) في إحدى الدوائر، إلّا من حيث (التقوى). كما أنّ نظرتها لعاهة ما، أو انخفاض في الذكاء، لا تتجاوز دائرة (التقوى) التي تظلّ معياراً رئيساً في هذا الحقل: مع الأخذ بنظر الاعتبار معايير أخرى تظفيء أيّ إحساس -ولو كان ضئيلاً- بالنقص، منها: التعامل مع الشخصية بقدر (الوعي العبادي) لديها، وبقدر (إدراكها العقلي) للظواهر. فالشخصية ذات الذكاء المنخفض أو ذات الثقافة العبادية الضئيلة، تظلّ متوازنة، مطمئنة، آمنة، بأن السماء سوف لن تحاسبها على قصورها المذكور مادامت غير مسؤولة عنه، ومادامت السماء ذاتها تشير الى أنّها تثيب وتعاقب بقدر وعي الشخصية.

والأمر ذاته بالنسبة الى العاهات الجسمية، حيث تشير السماء بوضوح الى أنّه ليس على ذوي العاهات من حرج.

وإذن: في الحالات جميعاً، لاتحيا الشخصية الاسلامية التي (تعني) مبادئ السماء، أي شعور بالنقص، مادام (التقدير الإلهي) وليس (التقدير الاجتماعي) هو الذي يحقق الفاعلية لديها.

وهذا على العكس تماماً من الشخصية الأرضية التي تضطرّ -بحكم غيابها عن السماء- الى التحسّس بالنقص مادامت لا تملك إلاّ الثواب والعقاب الاجتماعيين: وهما إفراز لمجتمع مريض تحكّمه الاستجابة المزهوة، المتعالية.

إنّ توصيات الأرض، تظلّ عديمة الفاعلية في كل ما يتصل بمحو

مشاعر النقص من الشخصية. فعمليات (التعويض) التي يطالب بها علم النفس العيادي (على سبيل المثال) لا يمكن تحقيقها عملياً مادامت (الامكانيات) الفردية أو الاجتماعية محدودة. والطريف، أنّ هناك نموذجاً طالما يستشهد به الباحثون في معالجتهم لهذه الظاهرة، متمثلاً في ذلك الخطيب اليوناني الذي كان معانياً لعاهة لسانية، لكنّه تغلّب عليها حتى أصبح من مشاهير الخطباء.

والسؤال هو: هل يمكن لذوي العاهات جميعاً أن يتاح لهم مثل هذا التفوق؟ هل ان القابليات متماثلة لدى الجميع؟ وإذا افترضنا ان القابليات متماثلة: فهل ان الظروف الاجتماعية تسمح لكل ذوي النقص باحتلال المركز الذي أتيح لواحد من بين الآلاف؟ إنّ توصيات الأرض تظلّ (عقيمة) لا تمسّ حتى سطح الواقع الآ في نطاق ضئيل المدى، ممّا يفسّر لنا - من جديد - سبب الاخفاق الذي مُنيت به العيادة النفسية.

ومهما كان، فإنّ التوصية الاسلامية (وهي قائمة على جملة من المبادئ مثل: التقوى، والمكافأة بقدر الطاقة، وإلغاء التقدير الاجتماعي... الخ) تظلّ توصية واقعية حيّة كفيّلة بمسح كل آثار الاحساس بالنقص لدى الشخصية.

وهذا كلّه فيما يتّصل بالاحساس الواعي بالنقص.

وأما فيما يتّصل بالاحساس غير الواعي أو ما أسماه البحث الأرضي بـ (عقدة النقص)، فإنّ الأمر يظلّ محكوماً بنفس المبادئ التي تتوكأ الشخصية الاسلامية عليها في محو آثار التحسّس الواعي بالنقص.

فقد سبق أن أوضحنا أنّ (الوعي) و(الأنا) كفيّلان بمسح أيّ مكبوتاتٍ لاشعورية دون الحاجة الى استحضار مفاهيم التحليل النفسي.

فنحن لوعدنا الى مقولة الامام الصادق «ع» من ان المتكبر لا يتكبر إلا لذلة يجدها في نفسه. حينئذ نقرر ان الامام «ع» قد أشار إلى ان المتكبر يعاني من (عقدة نقص) لا يتحسسها، بقدر ما يتحسس بشعور غامض يدفعه الى ان يزهو ويتكبر دون ان يدرك مناشىء الشعور المذكور. وعلاج «الحالة» - في هذا الصدد - يأخذ نفس الطريقة التي يسلكها (الواعي) بالنقص الذي يغلفه.

فالمتكبر حينما نحيطه علماً بأن شعوره الغامض الذي يدفعه الى الزهو أو التكبر، أنها يعود لنمط التربية التي تعرض لها في طفولته: حيث ائتمت في داخله مشاعر النقص (من نحو تحسيسه بأنه: عاجز، طفل، غير مدرك ... مضافاً الى حقيره واهماله)، وإلى ان هذه التربية الخاطئة تقف وراء احساسه بذلك شخصيته ... حينئذ: فإن أول خطوة يبدأ بها المريض هي: تحسسه بخطأ التربية ومن ثم بخطأ سلوكه المتكبر. والخطوة الأخرى تبدأ بمحاولاته المتكررة في التدريب على التواضع، بعد أن نحيطه علماً بما تنطوي عليه ظاهرة (التكبر) من مفارقات صحية وعبادية.

وطبيعي، فإن المريض حينما يعيد حسابه مع هذه الظاهرة من خلال مفاهيم السماء، وعمليات ثوابها وعقابها، وإلغائه (الآخرين) من الذاكرة، والتوجه نحو (تقدير السماء) فحسب، ... حينئذ سيتحرك بنفس الخطوات التي سلكها (الواعي) بنقصه.

إذن: في الحالتين (الاحساس الواعي بالنقص، والاحساس غير الواعي بالنقص) تظل الشخصية الاسلامية بمنأى عن الوقوع في هاوية المرض المذكور عندما يُتاح لها (وعى عبادي) بالحالة التي تواجهها.

نخلص من هذا، الى انَّ (الاحساس بالنقص) يُعدّ مظهرًا مَرَضِيًّا من مظاهر التقدير لـ(الذات). وانَّ التصوّر الاسلامي للظاهرة - بالرغم من مشاركة بحوث (الأرض) إِيَّاه في الملامح العامة للاحساس المذكور - إلاَّ أنه يفترق عن بحوث الأرض في طبيعة تصوّره لمصادر (النقص) وطرائق معالجته.

فمن حيث مصادر النقص، فإنَّ التصوّر الاسلامي يشارك (الأرض) في نظرتها الذاهبة الى أثر التنشئة الطفلية: لكنّه لا يخلع عليها كلّ الخطورة، كما لا يشارك بحوث الأرض في بعض تفسيراتها التي تحصر هذه الظاهرة وسواها في (البعد الجنسي) لها، أو تجعل منها أساساً للسلوك البشري بأكمله، كما هو المنطق (الادلري) الذي يفسّر النشاط على أساس من الاحساس بالقصور: حيال الآخرين أو حيال الاحباطات المختلفة التي تواجه الفرد.

واما من حيث طرائق (العلاج)، فان فاعليتها تنحصر في (الوعي الاسلامي) بالظاهرة على نحو ماتقدّم الحديث عنه.



الإحساس بالذنب:

يُعدّ (الإحساس بالذنب) - في تصوّر علماء النفس الأرضيين - مظهرًا من مظاهر التقدير السلبي للذات.

والمقصود بهذا النمط من (الإحساس) بالذنب، - ليس الإحساس بالذنب بمعناه العبادي، أي: الندم الواعي على ماتنهانا السماء عنه - بل: الإحساس المرّضي بذنب أو خطأ لم نرتكبه عمدًا، أو بوعي منا، ... بل حتى إذا ارتكبناه باختيار منا - في لحظة من لحظات الضعف - فإنّ الإحساس به ينبغي أن يمرّ في أعماقنا عابراً أو موضوعياً، نقرّر بعده عدم العود إليه، ... ثمّ نُحسم المشكلة.

أما إذا نبت (الإحساس بالذنب) في أعماقنا، بحيث نحاسب أنفسنا، ونسرف في اللوم عليها، ونرثيها، ونشفق عليها: مع أنّ المفارقة أو الخطأ لا يشكّل (ذنباً) تعورف عليه: اسلامياً أو اجتماعياً.

مثل هذا الإحساس بالذنب: يُعدّ عرضاً مرضياً، تترتّب عليه آثار كبيرة: لعل أبرزها ظهوراً هو: الحاجة إلى أن يعاقب الفرد ذاته، تكفيراً منه عن الخطأ المذكور: كأن يعرض نفسه للأذى أو يمارس أفعالاً لاشعورية من نحو تطهير الكفت بدون مسوّغ مثلاً ونحوه من الممارسات التي يسردها لنا البحث الأرضي في معالجته لهذه الظاهرة المرّضية.



والحق، أنّ البحث الأرضي يحتمل الظاهرة المذكورة، أكثر ممّا يحتملها الواقع، ... كما أنّه يقدّم أكثر من تفسير لا يقره اليقين

العلمي، ... فضلاً عن أنه لا يكاد يميّز بوضوح بين نمطين من الاحساس: الاحساس السلبي والاحساس الايجابي بالذنب، ممّا يترتب على ذلك وقوع البحث الأرضي في مفارقات تعكس أثرها على الصحة النفسية دون أدنى شك.

أمّا التصوّر الاسلامي لهذه الظاهرة، فيقوم على أساس التفرقة بين نمطين من الاحساس بالخطأ أو الذنب من جانب، ... كما يرسم نمط الاحساس الذي ينبغي أن تحتطه الشخصية الاسلامية لها، من جانب آخر.

فهناك نمط من الاحساس بالخطأ، يظل مرّضياً دون أدنى شك. وهذا من نحو من يقصر مثلاً في خدمة أحد الضيوف، أو يصدر منه سلوك غير عمدي في اهانة صديقه. حينئذ قد يطوي الليل بأكمله، محاسباً نفسه على هذا التقصير، مسرفاً في اللوم عليها، نادباً حظّه الذي أوقعه في مثل هذا الخطأ، فيما يظلّ هذا الاحساس بخطئه ملازماً لشخصيته، فيما يصبح مؤثراً لوقوعه في هوة المرض العصابي.

مثل هذا الاحساس المرضي بالخطأ، يفترق عن نمط آخر من الاحساس، يعدّ سوياً دون أدنى شك الأوهو: الاحساس العبادي بالذنب، من نحو من يمارس عملاً محرّماً مثلاً، ثمّ يظلّ الندم على الذنب ملازماً له، حتى يصح أن تنطبق على أحاسيسه، تلك الحقيقة التي أشار النبي «ص» إليها عندما أوضح أنّ المؤمن يحسّ بأن ذنبه جاثم على صدره كالجلبل. أمّا الفاسق فيتحمّسه كأنّه ذبابة عابرة مرّت على وجهه. ففي مثل هذا النمط من الاحساس بالذنب، تظلّ شدّة الاحساس به أكثر سوية (من حيث الصحة النفسية) من الاحساس العابر به، أي: أنّه على العكس تماماً من الحالة السابقة.

والسرّ في هذا يعود الى طبيعة إلهامية الخير والشرّ في تركيبة الآدمي، حيث ينفر من الذنب بقدر وعيه السليم بمفارقتها، مصحوباً بالتصميم على عدم العود إليه. بعكس الحالة السابقة التي تعطل الشخصية عن أداء وظيفتها بالنحو السليم.

فإننا سنتحدث مفصلاً عن ظاهرة (التوبة) ومعطياتها الصحية، وصلتها بالاحساس بالذنب، في مكان آخر من هذه الدراسة. وأياً كان الأمر، فإن الاحساس بالخطأ -اسلامياً- يتميز عن الاحساس الأرضي به.

لكننا قبل ذلك يتعين ان نقف على بحوث الأرض، أولاً:



يتّجه بعض علماء النفس إلى ربط (الاحساس بالذنب) -من حيث المصدر- بظاهرة (الكبت) بما يحمله الكبت من دلالة (جنسية) في تصوّر هذا البعض: فرويد وأتباعه. والتصوّر المذكور قائم على فهم أسطوري يربط بين الإحساس بالذنب وبين إرث فطري تسلّمته الحضارة من انسان ما قبل التاريخ: حينما مارس عملية قتل للأب المستأثر جنسياً بالاناث، وحينما كبت رغبته المحارمية بعد العملية المذكورة. تُضاف الى هذا الأثر: خبرات الطفولة التي تساهم -من خلال نمط التربية- في تضخيم أو تضئيل الإحساس بالذنب، متمثلاً في جهاز القيم لدى الشخصية (الأنا الأعلى) الذي يستمد فعالياته من الأثر الفطري، والخبرة الطفولية المذكورتين.

وأما غالبية الاتجاه الأرضي -خارجاً عن النظرية المذكورة- فتظلّ في شتى مدارسها مشدّدة على صلة الاحساس بالذنب بالتنشئة الطفلية بعامة من حيث خضوعها لطابع التزمّت والصرامة والمبالغة في تهجين ما يمارسه

الطفل من سلوك خاطيء، ... ممّا يجعل جهاز (القيم) لدى الطفل، متزقناً بدوره، يحاسبه على كل سلوك: كبرت أخطاؤه أو ضوّلت.

أنّ هذه الاتجاهات النفسية بأكملها، تقع في وهم علمي حينما تتردم الفارق بين (الخطأ) الذي لامناص من صرامة التأديب عليه، وبين أخطاء ينبغي التهاون فيها مادامت لا تعكس آثارها على المرحلة الراشدة إلا إذا بولغ في التدريب عليها.

ومع ذلك، فنحن نضطرّ الى أن نكرّر ما سبق أن كررناه - ونكرّره لاحقاً - من أنّ التنشئة الطفلية الأولى (المرحلة المبكرة) - وهي موضع تشدّد الأرضيين - لا تعكس آثارها على المرحلة الراشدة، بل أنّ المرحلة الثانية (الطفولة المتأخرة) هي التي يمكن أن تعكس آثارها في نطاق محدد، ... وإلى أنّ (المرحلة الراشدة) هي المتكفلة في الحالات جميعاً بتعديل ما عوج من السلوك. وإلا فإن التربية الراشدة الخاطئة أو البعد الوراثي يظلان هما: المسؤولين عن انحراف الشخصية وأمراضها.

وأياً كان الأمر، فإن الاحساس بالذنب - في ضوء الاتجاهات النفسية بأكملها - يظلّ، من حيث مصدره ونتيجته، موضع تساؤل: عن مدى جدية ما ينطوي عليه من فعالية، وما تترتب عليه، من آثار بالغة الخطورة على الشخصية.

فن حينئذ المصدر، ينبغي إلغاء التصور الأسطوري، لنشأة الاحساس بالذنب (نظرية الجنس) من حيث كونه ميراثاً فطرياً من إنسان ما قبل التاريخ، ناجماً من عملتين (القتل) و(الرغبة المحارمية) ... أقول، ينبغي إلغاء مثل هذا التصور الأسطوري، وإبداله بالتصور الاسلامي الذي يربط بين الاحساس بالذنب أو مطلق الخطأ وبين إلهامية (الخير) و(الشر). فإدام الفرد يرث بـ(القوة) مثل هذا الإدراك

لايجابية (الخير) وسلبية (الشر)، فإنه بالضرورة سيتحسّس خطأ المفارقة التي صدرت عنه (ولسوف نلقي ضوءاً كاملاً على صلة الاحساس بالذنب بالتركيبية الانسانية من حيث إلهامية الخير والشر، في موقع لاحق من هذه الدراسة).

ونحن لانجدنا بحاجة الى إعادة القول في تبين مدى (التناقض) في التصوّر الأسطوري لنشأة الاحساس بالذنب في نظرية الجنس مادمنّا في حينه قد أوضحنا ذلك مفصلاً.

ويعيننا هنا، أن نشير فحسب إلى تحديد مصدر الاحساس بالذنب (أياً كان الاحساس: سويّاً أو مرَضِيّاً) وأن نصله بإلهامية الخير والشر وموقعها من عملية التنشئة الاجتماعية أو الثقافة التي تغلف مناخ الفرد وتنشئته. ثم، طرائق (العلاج) الاسلامي لماهو (مرضي) من الاحساس، وماهو (سوي) منه.



ولنأخذ بعض الأمثلة التي اعتاد البحث الأرضي على تقديمها في هذا الصدد:

خذ لذلك مثلاً: كراهية الفرد للأب بسبب استحواذه الجنسي، و(كبتّه) للكراهية المذكورة، خوفاً من (العقاب)، من خلال الرغبة المحارمية: ومايستتبع كلاً من الكراهية والرغبة المحارمية من احساس بالذنب، نتيجة لجهاز القيم (الأنا الأعلى) فيما يقتاد الفرد الى جملة من أمراض العصاب، ومنها: تحسّسه بالحاجة إلى (العقاب الذاتي) وتلذّذه بهذا العقاب، تكفيراً للذنب.

للمرة الجديدة، لانريد التذكير بالتناقض القائم بين الذهاب الى ان الفرد (إنسان ما قبل التاريخ) قد تحسّس بـ(الخطأ) قتل الأب، وخطأ

الرغبة المحارمية، وبين الذهاب الى أن تاريخ ما قبل القتل والرغبة المحارمية، غير مسبوق بـ(الإرث). وأنما بدا (الأرث) مع عملية القتل: ممّا يعني بالضرورة أن (الأرث) في الحالتين متحقق بـ(القوة) لدى الفرد. وإلا لم يكن ثمة ما يدعو الى التحسّس بالخطأ.

أننا بغض النظر عن التناقض المذكور، يمكننا - في ضوء مبادئ النظرية الجنسية نفسها - أن نتوقع نتيجة مضادة للعلاج الذي يستهدفه التحليل النفسي في محاولاته لازاحة الاحساس المرصّي بالذنب.

فالمريض عندما يتعرّف على مناشىء الاحساس بالذنب - في ضوء التحليل النفسي، ونقله من محابىء اللا شعور الى سطح الشعور - سيقع في دائرة جديدة من الاحساس بالذنب بدلاً من إماتة إحساسه الأول فاللا شعور - وفقاً للأسطورة - إذا كان قد (كبث) هذه الرغبة، فانه على الأقل قد (خفف) من وطأة الاحساس بها. وحينما يبدأ بتسليط (الوعي) عليها: من خلال التحليل النفسي، سيبدأ لديه إحساس جديد بواقع ماتنطوي عليه أعماقه من (رغبة) و(كراهية) مادام (الأنا الأعلى) يشجب ويستنكر (فطرياً) مثل هذه الرغبة المحارمية وكراهية الأب.

من هنا، فان تسليط (الوعي) على هذه الظاهرة، يساهم من خلال الإيحاء بواقع (الأرث) المذكور، في تضخيم أعراض العصاب (ومنه: الاحساس بالذنب) في حالة كون الشخصية مريضة. كما أنه يساهم في توتير الشخصية وتأزيمها، في حالة كونها سوية.

ولحسن الحظ ان الاتجاهات الأرضية الأخرى قد تكفّلت بالردّ على النظرية المذكورة وما تحمله من خطأ وانحراف، فضلاً عمّا تسببه من تضخيم لأعراض العصاب.

ولعل أبرز هذه الردود يتمثل في الذهاب الى أنّ الرغبة المحارمية تظلّ

من نصيب (الشواذ)، ممّن ورثوا عصباً (منحرفاً)، شأنهم شأن أية شخصية (منحرفة) ترث الانحراف أو البيئة الشاذة التي يلد الانحراف في نطاقها، ومنها: بيئة صاحب النظرية نفسه.

أما التصوّر الاسلامي للظاهرة المذكورة، فإنّه من الواضح بمكان كبير: مادام هذا التصور ينطلق من إلهامية الخير والشرّ، ومادام الزواج من (المحارم) محكوماً بالرفض الحاد: وهو رفض قائم - ليس على أساس من الالتزام بمبادئ تفترض الشخصية الاسلامية مفروغية الالتزام بها فحسب - بل ان المشرّع نفسه يقدم لنا أكثر من نموذج (فطري) على الكراهية والنفور من (المحارم)، وليس على (الرغبة)، ومنه: ذلك النموذج المتمثل في (الإبن) الذي ولّده أمه سفاحاً وانكرته أمام القضاء، عندما طلبت الزواج منه، وأعلن أمامها بصراحة بأنّه (ينفر) منها بسبب لاشعوري: ثمّ انكشف الواقع عندما أقرت بجريمتها عبر محاكمة الامام علي «ع» إياها.

إنّ هذا النموذج، يفصح لنا عن أنّ الفرد يرث عنصر (النفور) وليس (الرغبة) حيال (المحارم). والى أنّ (الرغبة) تمثّل الشذوذ أو الانحراف الذي طالما نبّه المشرّع الاسلامي إلى بُعده الوراثي والبيئي: ضمن شروط خاصة سبق التحدّث عنها مفصلاً في مكان آخر من هذه الدراسة.

وإذن: من حيث مصدر الاحساس بالذنب، نجد أنّ المصدر أساساً منتفٍ، فيما ينتفي معه الاحساس أيضاً.

وهذا يعني أنّ مصدر الاحساس بالذنب لا بدّ أن يتجسّد في ظاهرة أخرى غير الظاهرة الأسطورية المتصلة بالرغبة المحارمية وقتل الأب، بل بظاهرة متّصلة - في نظر الاتجاهات النفسية الأخرى - بنمط التربية

الطفلية وما يصاحبها من الصرامة والقسوة والتزمت ونحوه.



إنَّ الصرامة في تدريب الطفل من الممكن أن تنمِّي في داخله مشاعر الإحساس بالذنب، لو انحصر الأمر في عملية (العقاب)، دون أن تكون مشفوعة بـ(الثواب). أو لو انحصر الأمر في إنماء مشاعر النقص لديه على نحو يقتصر بالاحساس بأن أخطئه من المتعذر أن تتجاوز، مادام (النقص) يقف حائلاً دونها.

مثل هذه المشاعر من الممكن أن تتنامى في نطاق التنشئة المذكورة. بيد أننا ينبغي ألا نغفل أولاً: الأساس العضوي للاحساس العصابي بالخطأ، ... كما ينبغي ألا نغفل فاعلية (الوعي) في المرحلة الراشدة: وهي فاعلية كفييلة بمسح كل آثار الطفولة (في حالة افتراض عدم الاحساس العضوي). فإذا افترضنا أنَّ (سرقة ما) قد تمت في الطفولة، وإن الطفل قد (كبث) ذلك: بما يقتصر الكبت من احساس بالذنب، نتيجة للسرقة، وبما واكبها من صرامة في التأنيب على الفعل المذكور:

حينئذ حين ننقل الحالة إلى وعي الراشد: وعندها - في ضوء الوعي الاسلامي - يُدرك الراشد أنَّ السرقة تمت في عهد الطفولة، فيما لا (عقاب) من السماء عليها، والى أن الأب أو وليّ الطفل مطلقاً، كان قد أخطأ في تشدده على الطفل: هذا (الوعي) كافٍ في مسح كل المشاعر التي اقترنت بالسرقة الطفولية، حيث يتحرر الراشد من كل مكبوتاته، ويُحسم الأمر.

ثم: إذا افترضنا أنَّ الصرامة المذكورة قد اقترنت بـ(كراهية للأب): نظراً للقسوة التي مارسها الأب حيال الطفل، وانعكاسها في كراهية لاشعورية للأب، وما تستتبع هذه الكراهية من خوف العقاب الذي ينزله

الأب بالابن، وتجسده - من ثم - في: إحساس بالذنب، نتيجة للكراهية المذكورة

أقول: مع هذه الافتراضات جميعاً، فإن (الوعي الاسلامي) للراشد، كفيلاً بمسح كل الآثار اللاشعورية للخبرة المذكورة. فالراشد سيُدرك أن (الأب) كان حريصاً على تنشئته إسلامياً: بل حتى مع افتراض خطأ الأب، فإن الراشد سيُدرك إخلاص الأب في قسوته المذكورة. بل: حتى مع افتراض عدم اخلاص الأب، فإن ادراك الراشد لوظيفته حيال الأب، كافٍ بمسح آثار الكراهية له.

إذن: يتلاشى لدى الراشد أيّ إحساس بالذنب، لمجرد وعيه -إسلامياً- بأن الطفولة لآعقاب عليها، وبأنّ قسوة الأب يتسامح حيالها. مادامت السماء تُطالب باحترامه. وعندها يتحرّر الراشد من خبراته المؤلمة تماماً.

بقي أن نشير إلى أنّ بعض بحوث الأرض عندما تصل بين مصادر الاحساس بالذنب ونتائجه، وعندما تُشدد على استئلته: الحاجة الى عقاب الذات، فإنّها لا تقف عند هذا العرّض المرضي، بل تتجاوزه إلى أعراض تتصل بعصاب (الكآبة) و(القلق) و(التسلط القهري)، بل تقف وراء حالات (ذهانية)، مثلها تقف وراء (انحراف) الشخصية الاجتماعية أيضاً.

ولعلّ عصاب (الحصر) و(القهر) أو «التسلط القهري» يظلّ أشدّ أشكال العصاب صلةً بذلك.

ونظراً لخطورة هذا العصاب من جانب، وضرورة تحديد صلته بمصادره الحقيقية من جانب آخر، ... يتعيّن علينا أن نقف عنده، ونحدّد التصوّر الاسلامي حيال الظاهرة المذكورة.

عصاب التسلط القهري:

يتمثّل عصاب (التسلط القهري) في: تسليط (أفكار) معيّنة على ذهن المريض بحيث لا يقوى على مقاومتها. أو تسليط (لفظي) لبعض المفردات والتراكيب، أو سلوك (عملي) مثل: القيام ببعض الأفعال. ويعتد هذا (التسلط) افصاحاً عن الحاجة إلى عقاب الذات: بصفة أن التسلط هو (إنزال عقاب) بها يخفض المريض - من خلاله - أحاسيسه اللاشعورية بالذنب.

والحق: ان الاقتناع بوجود الصلة بين عصاب التسلط وبين الاحساس بالذنب، يظلّ غير مصحوب باليقين العلمي: مادامت الظواهر النفسية متشابكة الأصول من جانب، وذات صلة كبيرة بالأساس العضوي لها من جانب آخر.

إنّ النصوص الاسلامية طالما تشير الى ظاهرة مرضية تطلق عليها إسم: (الوسوسة). كما تحفل هذه النصوص بوقائع معيّنة، تشير من خلالها الى بعض النماذج المرضية في ممارسات العمل العبادي. هذا فضلاً عن أنّنا طالما نشاهد أفراداً تغلفهم السمة المذكورة، فيما تبدو وكأنّها على صلة بعصاب التسلط، من نحو تطهير اليد أو الملبس أو المكان عدة مرات، ومن نحو تكرار النية أو الوضوء، وسواهما.

انّ مثل هذه الممارسات، تشير النصوص الاسلامية الى طابعها المرضي، وتعني الاشخاص من تحمّل مسؤولية ذلك.

بيد أنّ السؤال: هل ثمة من صلة حقاً بين الأفعال القهرية المذكورة، وبين الاحساس بالذنب؟

أنّنا اذا اخذنا الاحساس بالذنب «بمعناه العبادي لدى الراشد»

فحينئذ، يكتسب مثل هذا الاحساس، طابعاً ايجابياً كما سنرى ذلك في موقع آخر من هذه الدراسة. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار إنَّ النصوص الاسلامية قد تربط بين عقاب السماء على الخطيئة وبين (الأمراض) التي تصيب الشخصية، إلّا أنّها لا تصيب المؤمن بعقله، لأن الاصابة العقلية، إصابة بدينه أيضاً. والتائب الراشد يظلّ بمنأى عن الاحساس المرضي بالذنب، ممّا يعني أن (الاصابة العقلية) لا تمسه بأية حال. الآ اذا افترضنا أنّ إصراره على الخطيئة هو الذي يستنزل (العقاب) عليه. وحينئذ يكون الذنب مرتبطاً بمرحلة الرشد وليس بمرحلة الطفولة، لأن الطفولة - كما مرّ - لا عقاب عليها. هذا فضلاً عن ان أبحاث الأرض تربط بين الطفولة وانعكاساتها اللاشعورية، وليس بين مرحلة الرشد وانعكاساتها. كل أولئك يعني ان الصلة بين ممارسة الذنب - في طفولة الشخصية أو رشدها - وبين استئلائها عقاب السماء متمثلاً في (عصاب التسلط القهري، ومنه: الوسوسة) لا يمكن تصوره - إسلامياً - مادام الذنب طفولياً لا عقاب عليه، ومادام - في مرحلة الرشد - لا يعقبه الندم، أي: لا يعقبه إحساس بالذنب: لأنّ غير التائب لا يتحسّس بالذنب حتى يستجره الى المرض المزعوم، بل يجيء المرض في حالة انعدام الاحساس بالذنب، ممّا يستجرّ عقاباً من السماء نتيجة لاصرار الشخصية على ممارسة الذنب.

إذن: لاصلة اطلاقاً بين الاحساس بالذنب (بمعناه العبادي) وبين عصاب التسلط القهري، بل تنحصر الصلة في انعدام الاحساس المذكور، متمثلاً في (عقاب) تنزله السماء على الشخصية التي تمارس ذنوباً لا تندم عليها. وأما الذنب الطفولي، فان وعي الراشد كافٍ بازاحة مكبوتاته كما مرّ.

وخارجاً عن ذلك، فإن عصاب (التسلط) يظلّ مرتبطاً بالأساس العضوي، أي: إصابة المخ، أو مرتبطاً بخبرات طفلية متشابكة، لا يمثل الاحساس بالذنب الأ جزءاً منها (وهو: الاحساس المرضي الصرف، وليس الاحساس بالذنب بمعناه العبادي).

ولحسن الحظ، أن صفاً كبيراً من الأطباء العقليين يصلون بين عصاب التسلط، وبين أساسه العضوي، فيما لاحظوا ظاهرة (التسلط) مصحوبة عند بعض الأطفال، بالاضطراب في المخ، ممّا يعزز الذهاب الى ان التسلط في كثير من حالاته ذو أساس عضوي، لأنه ذو أساس نفسي صرف.

ومع ذلك فنحن لانفي أصوله النفسية، بقدر ما نفي صلته بالاحساس بالذنب بمعناه العبادي.

أما الاحساس بالذنب بمعناه الأرضي، أو بمعناه المرضي الذي يعني: الاحساس بالخطأ، نتيجة الصرامة والقسوة اللتين تهجان كل تصرفات الطفل: بما في ذلك تصرفاته التي لا تشكل (خطأ) بمفهومه الأرضي أو الاسلامي، فهذا ما لا يمكن إنكاره، وامكان انسحابه - لاشعورياً - على سلوك الراشد، ومنه:

التسلط القهري:

من هنا، فإن النصوص الاسلامية (في ميدان العلاج) لا تربط بين الوسوسة (وهي أحد أشكال التسلط)، وبين أحاسيس الذنب بمعناها العبادي، بل تصوغها عرضاً مرضياً من الممكن تجاوزه من خلال (الوعي) بسمته المرضية. فنحن نقرأ أمثال هذه التوصيات:

الشیطان خبیث معتاد لما عود. فلیمضِ أحدُكم فی الوهم. ١
 إذا تطیّرت، فامض. ٢
 إذا کثر علیک السهو فامض. ٣

لاشك ان أمثال هذه التوصية، لا تكشف عن درجة (المرض) الذي يغلف صاحبه، بقدر ما تفصح أن المرض يشكل حالة خفيفة أو حادة، ... لكنه - في الحالات جميعاً - من الممكن تجاوزه من خلال (تسليط الوعي) - وليس من خلال استحضار مفاهيم التحليل النفسي. وممّا لا شك فيه أيضاً، ان المرض المذكور لو كان على صلة بأحاسيس الذنب أو نحوها، لأشارت النصوص إليه، ولقدّمت (علاجاً) يتناسب والأحاسيس المذكورة، بينما اكتفت بالإشارة إلى طابعه المرضي فحسب، دون الإشارة إلى دلالاته اللاشعورية أو الشعورية، وأهمية هذه أو تلك في ميدان العلاج.

١ . الوسائل . باب ١٦ حديث ٢، الخلل .

٢ . تحف العقول، صفحة ٣٥ .

٣ . الوسائل . باب ١٦ . حديث الخلل .

رثاء الذات:

ان الاحساس بالنقص، والاحساس بالذنب بدلالتيهما المرضيتين، يظللان أبرز أشكال (التقدير السلبي للذات). ولعلّ (الرثاء للذات) بعامه، يظلّ هو المظهر المحدد لأية نظرة سلبية ينسجها الفرد حول ذاته: سواء أكان الرثاء للذات، أو الاشفاق عليها، مرتبطة بأحاسيس النقص، أو أحاسيس الذنب، أم كان مرتبطاً بسواه من أشكال النظرة السلبية لـ(ذاتها)، وتحديد ما هو (مرضي) منه، وما هو (صحي) منه.

التصورات الأرضية، تمتلك إدراكاً أحادي الجانب في نظرة الفرد عن نفسه: من حيث رثاؤه لذاته. وهذا التقويم السلبي للذات، يظلّ حاملاً طابعه المرضي.

أما التصور الإسلامي، فإنه يمتلك تفسيراً ثنائياً لهذه الظاهرة. التفسير الأول هو: اكساب التقدير السلبي للذات طابع (المرض)، في حالة كونه تقديراً قائماً على جملة من السمات العصابية من نحو: الشك والتردد والاستسلام والتبعية والجن والتحويل وما إليها من أنماط السلوك الذي طالمانبتهت النصوص الإسلامية الى طابعه المرضي. وقدمرت بنا جملة من التصنيفات الإسلامية للعصاب، فيما كانت تنسب مفردات السلوك التي أشرنا إليها، الى المرض، فيما لا حاجة إلى إعادة الكلام فيها. والتصورات الأرضية تلتقي مع وجهة النظر الإسلامية في هذا النمط من النظرة السلبية التي ينسجها الفرد حول ذاته.

بيد ان نمطاً آخر من التقويم السلبي للذات، هو الذي ينفرد التصور

الاسلامي به، ويكسبه طابعاً صحياً، فيما تظّل الأرض غائبةً عنه تماماً. هذا التصوّر، يرى الى أنّ نظرتنا لـ(ذواتنا) ينبغي أن تكون (سلبية)، راثية للذات، مشفقة عليها، متحسّسة بقصورها...، ولكن: ليس من حيث العمل الوظيفي للذات، بل من حيث تفاعلها مع السماء، ومع الآخرين، في ميدان المهمة الملقاة عليها. ولنقرأ أولاً هذا النصّ للإمام علي بن الحسين «ع»: «مخاطباً (الله) سبحانه وتعالى:

لا ترفعي في الناس درجةً، إلا حططتني عند نفسي مثلها. ولا تحدي لي عزّاً ظاهراً إلا أحدثت لي ذلّة باطنة عند نفسي بقدرها. ١

هذا النصّ يطالب السماء بأن تدع المرء ينسج نظرةً سلبية حول ذاته، ... بأن يتحسّس (الذل) و(الحطّة)، بدلاً من الاحساس بالرفعة. طبيعي، إنّ الاحساس بالذل والحطّة إذا أخذناه بدلالته الأرضية، أو بدلالته المرضية التي يقرّها المشرع الاسلامي من حيث صلته بالجهاز النفسي للشخصية،

هذا النمط من الاحساس يظّل ذا طابع عصابي كما هو واضح. فانت حينما تتحسّس ذاتك وكأنك عديم الكفاءة حيال انجاز عمل ما، أو حيال التعامل مع الآخرين، ... حينئذ يكون تقديرك السلبي لذاتك، تقديراً مرضياً.

ولنضرب مثلاً على ذلك:

لنفترض أنّك كلفت بمهمة التدريس، أو الالتحاق بدائرة رسمية، أو

القيام بمهّمة سياسية ... حينئذ، سيكون تقديرك السلبي لـ(ذاتك) مرضياً حينما تتحسّس بعدم الجدارة أو الكفاءة بانجاز ما أوكل إليك: من نحو أن يصيبك الخجل أو الخوف من عملية التدريس، ... ومن نحو أن تقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى في الالتحاق بالدائرة الرسمية، خوفاً من الاخفاق في التعامل مع الآخرين ...، ومن نحو أن يصيبك التلعثم، أو اصفرار اللون أو حمرة، أو الاضطراب بعامة، عندما تجلس على مائدة التفاوض مع الآخرين

فالخجل، أو الخوف، وما يصاحبها من الاضطراب اللفظي والحركي، ناجم - كما هو واضح - من النظرة السلبية التي نسجت حول (ذاتك)، وهي نظرة مريضة قائمة على احساسك بعدم الكفاءة، ... على احساسك بالدونية والحطة والضعف والتبعية والذلّ.

هذا النمط من الاحساس المريض، يظلّ متميّزاً عن نمط آخر من الاحساس السلبي حيال (الذات) حينما تتحرك من صعيد آخر هو: التعامل مع الساء، بل حتى التعامل مع الآخرين، وهو: تعامل أشار اليه الامام «ع» حينما طالب الفرد بأن ينسج نظرة سلبية عن ذاته، نظرة (الحطة) و(الذلّ).

إن الحطة أو الذل في سياقهما العبادي، يظلّ سمة (صحية) وليس (مرضيّة) عندما يتحسّس المرء بها حيال (واجبه) الذي رسمته السماء على هذه الأرض.

والفارق بين الاحساسين: الصحي والمرضي، يتحدّد بوضوح عندما نخضعها لمعيار نفسي (يقره علم النفس الأرضي بدوره) ألا وهو مبدأ (تقبُّل الواقع).

هذا المبدأ، طالما تُشير إليه توصيات الأرض في حقل الصحة

النفسية، فيما تُطالب التوصيات بأن يتقبل الفرد ذاته بقدر حجمها، لأن يبالغ في خلع التقدير عليها أكثر مما هي عليه.

وحين ننقل هذا المبدأ الأرضي (وهو مبدأ صائب) إلى حقل التعامل مع (الله)، أو مع الآخرين: من خلال (المهمة العبادية) التي أوكلتها السماء إلينا ... حينئذ ندرك دلالة ما أشار الامام «ع» إليه، من الاحساس بالحطة والذل، فيما يجسدان مبدأ (تقبل الواقع)، أو مبدأ (التقدير الحقيقي للذات).

إنَّ مبدأ (تقبل الواقع) و(التقدير الحقيقي للذات)، يفرضان على الشخصية ان تنسج نظرة رائية، مشفقة على (ذاتها)، ... نظرة (الذل) و(الحطة) لحجم (الذات) قبال مبدع الكون، ... قبال (المهمة) التي تخوفت الكائنات الأخرى من تحمّل نتائجها، بينما تحمّلها الكائن الآدمي:

إِنَّا عَمَّرْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ، فَابْتِغَى أَنْ تَحْمِلَهَا،
وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا. وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ. إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.

فهذه الآية تحسم الموقف بوضوح، حينما تربط بين أداء (الأمانة) أو (الخلافة) أو (المهمة العبادية)، و(بين قصور الانسان في الاضطلاع بمهمته).

وواضح، ان (الذات الانسانية) ضئيلة الحجم، ذليلة، منحطة: قبال (الله).

وحينما ينسج المرء نظرة ذليلة عن ذاته حيال (الله)، يكون حينئذ قد انطلق من المبدأ أو المعيار الصحي الذي أشرنا إليه (واقوته تصورات الأرض) ألا وهو مبدأ (تقبل الواقع) أو (التقدير الحقيقي للذات)، أي:

ان هذا النمط من الاحساس بحطة (الذات) وذلتها، يكتسب طابعاً صحياً، على العكس من الاحساس بعدم الكفاءة النفسية في مواجهة (التدريس) مثلاً، أو الالتحاق بدائرة، أو القيام بانجاز العمل الذي يمارسه الآدميون: وفاقاً لامكانات طبيعية أو دعته السماء في (ذواتهم). وهذا كله، فيما يتصل بحجم (الذات) قبال (الله).

*

اما فيما يتصل بالتقدير السلبي للذات، حيال (الالتزام) بمبادئ السماء، فان الأمر محكوم بالطابع نفسه. لنقرأ هذا النص للإمام موسى بن جعفر «ع»، في مخاطبته لبعض ولده:

يا بُنَيَّ عليك بالجدِّ، ولا تخرجنَّ نفسك عن حدِّ التقصير في عبادة الله عزَّ وجلَّ وطاعته. فَإِنَّ اللهَ لَا يُعْبَدُ حَقَّ عِبَادَتِهِ. ١

انَّ هذه الفقرة الأخيرة (فان الله لا يُعبد حق عبادته) مفصحة عن دلالة ما أمحنا إليه، من مبدأ (تقبُّل الواقع) و(التقدير الحقيقي للذات)، فإدام الله لا يُعبد حق عبادته، فحينئذ لا مناص من الاحساس بالقصور في حجم العمل العبادي الذي يتوفر المرء عليه قبال (الله).

من هنا، فإنَّ أيَّ اكساب للذات يكبر عن حجمها الحقيقي يظلَّ عَرَضاً مَرَضِيّاً بالنحو الذي تقره بحوث الأرض نفسها.

ومن هنا أيضاً، ندرك الدلالة المرضية لأي تقدير زائف للذات من خلال النهي الذي تشدّد النصوص الاسلامية عليه، من نحو قوله «ع»:

لا تستكثروا كثير الخير!

فان استكثار كثير الخير، يعني: ان الشخصية تنسج تقديراً ايجابياً لذاتها، ... وهذا التقدير الايجابي لا واقع له إلا في ذهن (المريض)، بصفة أنه - أي المريض - يبالغ في تقديره لذاته، ويمنحها حجماً أكبر من واقعها. بينما يظلّ تقديرها السلبي للذات، مفصلاً عن (سوية الشخصية) لأنها بهذا التقدير السلبي اكسبت (الذات) حجمها الحقيقي. والأمر نفسه، يمكننا أن نسجبه على شتى أنماط النشاط الذي تصدر الشخصية عنه، فيما تطالبنا النصوص الاسلامية بأن ننسج عن (ذواتنا) نظرة سلبية، مشفقة، راثية، متحسسة بالقصور: حتى حيال ممارسات الآخرين.

ونعني بممارسات الآخرين: نظرنا عن (ذواتهم) من خلال نظرنا عن (ذواتنا).

فالنصوص الاسلامية تطالنا - مثلاً - في حالة رؤيتنا لشخص يكبرنا ستاً، ... تطالبنا بأن نقول لأنفسنا: لقد سبقنا بحسناته. وفي حالة رؤيتنا لشخص يصغرنا ستاً، تطالبنا النصوص بأن نقول: لقد سبقناه بالسيئات مثلاً.

وواضح من خلال هذه التوصية أنها تطالبنا بأن ننسج نظرة سلبية عن ذواتنا في الحالتين: سواء أكتنا قبال شخص يكبرنا ستاً أو يصغرنا، ... وان ننسج نظرة ايجابية عن ذوات الآخرين: سواء أكانوا يكبرونا ستاً أو يصغرون.

والسري ذلك، انّ النظرة السلبية عن ذواتنا قبال نظرنا الايجابية

عن ذوات الآخرين، تظلّ مرتبطة بنفس المعيار الصحي الذي رسمه
المشرع للشخصية الاسلامية في ضرورة احساسها بالقصور، والرثاء
للذات، والاشفاق عليها، مادامت لم تقم حق القيام بالمهمة العبادية
الملقاة عليها قبال السماء مهما توقّرت على العبادة الحقّة.

بيد أنّ السؤال يُثار على هذا النحو:

إذا لم يستطع الكائن البشري أن يضطلع بالعبادة الحقّة، فلم ينسج
نظرة سلبية عن ذاته، وينسجها ايجابية عن (الآخرين)؟ مع ان
الكائنات الآدمية (أنا والآخر) متماثلة في القصور؟ الاجابة على هذا
السؤال تتحدد بوضوح، حين نأخذ بنظر الاعتبار أنّ التوصية المذكورة
تظلّ موجهة الى الكلّ، أي: الى أن ينسج كلّ منّا نظرة سلبية عن ذاته،
لا، أن (الآخرين) معفوون عن تقدير ذواتهم سلبياً: مع ملاحظة أنّ
تقومنا للآخرين لايعني أنّهم مارسوا المهمة العبادية على الوجه الأكمل،
بقدر مايعني أنّهم قدّموا انجازاً عبادياً أكبر حجماً من انجازنا.

وتتحدد أهمية هذا التقدير السلي للذات قبال تقديرنا الايجابي
للآخرين، في ضرورة التدريب على تحسيس أنفسنا بالقصور حتى لانفع
في دائرة (العجب) الذي سبق ان تحدّثنا عنه مفصلاً في حقل (التقدير
الاجتماعي).

طبيعي، من الأهمية بمكان، أن نضع فارقاً بين التقدير الذاتي وصلته
بتقدير الآخرين من حيث سلامة الجهاز النفسي، وبين: نك التقديرين
من حيث الادراك العبادي.

إنّ علماء النفس المعنيين ببحوث (الشخصية) وبخاصة: البحوث
المتصلة بنظرية (الذات)، طالما يربطون بين نظرة الشخصية لذاتها،
ونظرتها للآخرين، ونظرة الآخرين عنها.

ومع ان الدراسات التي أُجريت في هذا الصدد، لم تستطع أن تثبت علاقة ارتباطية بين (الثلاثية) المذكورة بحيث يمكن تعميمها على اخالات بأجمعها، ... إلا أن المتيقن وجود صلة بين نظرة الفرد عن ذاته، وانسحابها على الآخرين، وانسحاب نظرة الآخرين عليه. فاذا افترضنا أن شخصية ما، تتقبل ذاتها، فانها ستتقبل الآخرين، وستقبلها الآخرون أيضاً.

ومع أنه من المتيقن أيضاً، امكانية أن تتقبل الشخصية ذاتها، ولا تتقبل الآخرين، أو تتقبلهم ولكن لايتقبلونها ... إلا أنه من المتيقن أن تقبل الذات يسحب أثره على تقبل الآخرين على الأقل، دون أن نشترط تقبل الآخرين للشخصية أيضاً.

فالشخصية المتسامحة أو المرنة مثلاً، حينما تتقبل ذاتها، وتحكم على ذاتها بالمرونة أو التسامح، ستتقبل الآخرين أيضاً، وتحكم على ذواتهم بالمرونة من خلال نظرتها عن ذاتها. والعكس هو الصحيح أيضاً.

لكننا حين ننقل هذه الحقيقة النفسية الى صعيد العمل العبادي، فان الأمر يأخذ مساراً آخر في عملية التقدير للذات، مادام الأمر مرتبطاً بالقصور الحقيقي حيال الالتزام بمبادئ السماء، أي: مادام الأمر مرتبطاً بمبدأ (تقبل الواقع) أو (التقدير الحقيقي للذات) فيما يتعين على الفرد أن ينسج نظرة سلبية عن ذاته، دون ان تحدثه نفسه بأن يسحب النظرة المذكورة على الآخرين، ودون ان تحدثه نفسه بأن يقوم ذاته ايجابياً بقال تقويمه الايجابي للآخرين، أو تقويمهم الايجابي لذاته.

إذن: نخلص مما تقدم، إلى أن التقدير الذاتي لدى الشخصية الاسلامية، يكتسب نمطين من التقدير، أحدهما: يكتسب طابع المرض،

والآخر: طابع السوية.

ويتمثل الطابع المرضي للاحساس السلبي بالذات، من حيث عدم الكفاءة والجدارة، والشك، والتردد، والاستسلام والخوف والتبعية والتهويل وما إليها من السمات المرضية التي تشلّ الفرد عن ممارسة عمله الاعتيادي في الحياة. وعلى العكس من ذلك، فإن التقدير الإيجابي للذات، يكتسب طابع السوية، حينما تتحسن الشخصية بكفاءتها. والتصوّر الأرضي يلتئم مع التصوّر الإسلامي في هذه الظاهرة. ويفترق التصوّر الإسلامي عن بحوث الأرض في نمط آخر من التقدير السلبي لـ(الذات) في نطاق تعاملها مع السماء ومبادئها، فيما يظلّ مثل هذا التقدير السلبي غائباً عن علم النفس الأرضي، بسبب من غيابه عن السماء أساساً. وهو تقدير تكتسب سلبيته طابع الصحة النفسية في ضوء المعيار الأرضي نفسه، معيار (تقبّل الواقع) أو (التقدير الحقيقي للذات)، أي: واقع الذات في ضالتها قبل خطورة السماء.

«الحاجات الأمنية»

من الدوافع التي يدرجها علماء النفس ضمن قائمة الدوافع هو:
«الحاجة الى الأمن».

ومن البين، ان (الحاجة الأمنية) من الممكن تصورها في ظواهر ثلاث هي: الأمن الى الحياة، الأمن النفسى، الأمن الحيوي. طبيعي فان (الأمن الحيوي) يندرج ضمن الأصول البيولوجية: الطعام، الشراب، الصحة... الخ: حيث تشكل حاجات مستقبلية لامناس من اشباعها بغية استمرار الكائن الآدمي.

أما (الأمن النفسى)، فيشكل بدوره حاجة مُلحة -لا تصل الى ماهو حيوي لكنّها قدتشكل فاعلية أشد منه- مادامت مرتبطة من جانب بتدفق ماهو حيوي: فالسجين مثلاً يضطرب اشباع حاجاته للنوم والطعام. كما أنّه -من جانب آخر- يؤثر في اشباع حاجاته الى حرية التحرك: من انتماء الى الآخرين، وانتزاع الحب والتقدير منهم، بل: ممارسة الحرية أساساً، ممّا يفقد -مع فقدانه للحرية- معنى وجوده أساساً. كما ان المنبوذ اجتماعياً، أو المُحاط بأعداء يتر بصون به السوء... أو... أو الخ... يتعرض توازنه الداخلى لتوتر شديد من الصعب تحمّله عادة، ممّا قد يقتاده حتى الى الانتحار مثلاً.

وأما الحاجة الى الحياة، فإنّها تشكل -كما هو واضح- قمة الحاجات الانسانية.

فالآدميون (بغض النظر عن الاحباطات التي يواجهونها) يحسّون بالحاجة الى الحياة حتى في حالات المرض والجوع والشدائد النفسية،

ممّا يعني ان الحاجة المذكورة: تشكل القمة من هرم الحاجات الانسانية. وواضح، أنّ الحاجة المذكورة لو لم تكن بمثل هذا اللاحاح، لفقد الانسان معنى وجوده أساساً، ولانتفى كل نشاط باحث عن اشباع الحاجات الأخرى.

ومع ذلك فان (الحاجة الى الحياة) من الممكن، أن يسمحها الانسان من ذاكرته في حالتين: حالة الانتصار للقيم العقلية التي يؤمن بها (مثل: الموت من أجل حرية البلد الذي ينتمي اليه). أو حالة تفاقم مرضه النفسي حينما يقتاده الى الانتحار.

وهتمنا، من الحاجات الأمنية المذكورة، ملاحظة كل من التصور الأرضي والاسلامي حيالهما، ومدى الفارقة بين التصورين في هذا الصدد.

ونقرر سلفاً بأنّ (الحاجة الى الأمن الحيوي) سوف لن نتعرض له في هذا الحقل مادمننا نفرد له حقلاً خاصاً من الدراسة، ... ومادمننا قد أوضحنا سابقاً بأن الحاجة المذكورة تظلّ مجرد (وسيلة) في التصور الاسلامي، لـ(غاية) معينة هي (العبادة أو الخلافة في الأرض) حيث يظلّ البحث عنها في نطاق ما هو ضروري، فحسب فيما يفصل الحديث عنه لاحقاً.

وتبقى (الحاجة الى الأمن النفسي) و(الحياة) موضع ما لجتنا الآن.

•

الحاجة الى الأمن النفسي:

أوضحنا (عبر حديثنا عن الدافعين: الانتماء الاجتماعي والتقدير الاجتماعي) أنّ الشخصية الاسلامية تفرق عن الشخصية الأرضية في إلغائها لأهمية التقديرين المذكورين، مادامت تعوضهما بانتماء الى السماء

وبتقدير منها، ممّا يعني أنّها ليست بحاجة الى أية (حماية) نفسية من الآخرين.

بيد أنّ هذا لا يعني أنّ (الحماية النفسية) أو (الأمن النفسي) لا يشكّل لديها (حاجة) بقدر ما يعني أنّ تحديد هذه (الحاجة) يصحبه تصوّر خاص مختلف عن التّصوّر الأرضي له.

ويمكننا - في البدء - أن نقرّر أهمية مثل هذه الحاجة ومشروعيتها في التّصوّر الاسلامي، متمثلة في النّص التالي للإمام عليّ بن الحسين «ع»: قال «ع» في الوثيقة النفسية التي سنعرض لها في مكان آخر من هذه الدراسة، ونعني بها: الوثيقة التي ترسم مبادئ الصحة النفسية في خطوطها العامة وهي دعاء «مكارم الأخلاق»:

اللَّهُمَّ صلِّ على محمد وآل محمد. وأبدلي من بَغْضَةِ أهْلِ الشَّنَانِ الحَبِيَّةِ. ومن حَسَدِ أهْلِ البَغْيِ المُوَدَّةِ. ومن ظَنَّةِ أهْلِ الصَّلَاحِ الثَّقَةِ. ومن عداوة الأذنينِ الوِلايَةِ. ومن حَقوقِ ذَوِي الأرحامِ المَبْرَةِ. ومن خُدَلانِ الأَقْرَبينِ الثُّصْرَةِ. ومن حَبِّ المُدارينِ تصحيحِ المَقَةِ. ومن رَدِّ المُلابِسينِ كرمِ العِشْرَةِ. ومن مَرارةِ خَوْفِ الظالمينِ خِلاوةِ الأَمْنَةِ.

هذا النّص يتضمّن تسع حاجات أمنية هي: الأمن أو الحماية من الحاقدين، والحساد، والمتهمين، وعداوة الأذنين، وقطيعة ذوي الأرحام، وخذلان الأقارب، والحب الزائف، والقسوة، والظلم.

إنّ هذه الحاجات التسع تبدو وكأنّها حاجات فعلاً، تحسّ الشخصية المسلمة بأهمية توفّرها: فهي تُطالب بان يحبّها الآخرون بدلاً من الحقد عليها، وتطالب بأن يواذها الآخرون بدلاً من ان يحسدوها، وان يحسنوا بها الظن بدلاً من توجيه التّهم اليها، وان يوالها و يبرها وينصرها: الأذنون وذوو الأرحام والأقرباء: بدلاً من العداوة والقطيعة

والخذلان، وأن تعيش بمنأى عن الأذى الذي يلحقها بها الظالمون: السلطة أو أية جماعة أو فرد يعرضها للأذى.

أكثر من ذلك: فان الشخصية الاسلامية لا تحسّ بالحاجة الى الحماية أو الأمن من أذى الآخرين فحسب، بل تطالب بأن تنتصر على (الآخرين) أيضاً: وهذا ما يجسّد قمة الحاجة الى الأمن النفسي.

ولنتابع دعاء مكارم الأخلاق، حيث يضيف الى الحاجات الأمنية التسع (المذكورة، تسع حاجات أخرى، تطالب بالانتصار على الآخرين. ولنقرأ:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ: واجْعَلْ لِي يَدًا عَلَى مَنْ ظَلَمَنِي. ولساناً عَلَى مَنْ خَاصَمَنِي. وظُفْرًا بَيْنَ عَانِدِي. وَهَبْ لِي مَكْرًا عَلَى مَنْ كَانَتْنِي. وَقَدْرَةً عَلَى مَنْ اضْطَهَدَنِي. وَتَكْذِيبًا لِمَنْ مَقَتْنِي. وَسَلَامَةً مِمَّنْ تَوَعَّدَنِي. وَوَقْفِي لَطَاعَةٍ مَنِ سَدَّدَنِي. وَمُتَابَعَةٍ مَنِ أَرَشَدَنِي.

ونحن اذا استثنينا الحاجتين الأخيرتين (الطاعة والمتابعة للمسدد والمرشد)، حينئذ نواجه سبع حاجات تطالب جميعها بالانتصار على القوى المهتدة لأمن الشخصية. فالشخصية الاسلامية (من خلال حاجتها الى الأمن) لا تكتفي بالمطالبة بابدال ما يهدد أمنها، بل تطالب بالانتصار على القوى المهتدة أيضاً. إنها لا تريد أن تأمن شرور الظالمين فحسب، بل تطالب بأن تكون لها يد على الظالمين أيضاً. وكل أولئك يعني -بمباليس فيه- ان حاجتها الى الأمن أو الحماية لانها مشروعة فحسب بل انها ملحة.

والسؤال هو: كيف يمكن أن نوفق بين ذهابنا الى ان الشخصية الاسلامية لا تحسّ بالحاجة الى (الحماية) من الآخرين (كما قررنا عند

الحديث عن الانتفاء والتقدير الاجتماعيين)، وبين ذهابنا الى مشروعية وإلحاحية (الحاجة الى الحماية)؟.

إنَّ أدنى تأمل في هذا الصدد، يحسم الموقف بوضوح حينما نقرّر بأن المطالبة بتوفير (الأمن) لم يكن - في حدّ ذاته - غاية أو هدفاً: كما هو شأن البحث الأرضي الذي يقرّر أهمية مثل هذه الحاجة، مادامت متصلة بتوفير الحياة التي لا يملك البحث الأرضي سواها، وإنّا تظلّ المطالبة بتوفير الأمن - في التصوّر الاسلامي - مرتبطة بهدف آخر: ليس هو الحياة من أجل الحياة، بل: الحياة من أجل (الهدف العبادي أو الخلافي في الأرض). فلكي يتوفّر للشخصية الاسلامية مناخ ملائم لتحقيق ممارساتها العبادية، يتعيّن حينئذ (دافع الأمن) لديها مادامت القوى المهذّدة لاستقرارها، تحتجزها عن متابعة العمل العبادي في شروطه الملائمة، لأنّ ذلك نابع من مجرد الحاجة الى توفير (الأمن)، ولو كان الأمر كذلك لما كان للمطالبة بتحمل الشدائد ومواجهة مختلف الاحباطات، والتضحية (حتى بالعمر من أجل الله) أية دلالة من التوصيات الاسلامية.

إذن: (الدافع الى الأمن) لدى الشخصية الاسلامية، يفترق تماماً عن (الدافع الى الأمن) لدى الشخصية الأرضية. الشخصية الاسلامية تستثمر (الحاجات الأمنية) مجرد وسيلة لهدف آخر هو (الممارسة العبادية).

أمّا الشخصية الأرضية، فإن حاجتها الى الأمن تظلّ (هدفاً) بذاته. ويترتب على هذا الفارق أنّ أيّ تهديد لأمن الشخصية الأرضية، يفقدها توازنها الداخلي، ويفقدها دلالة الحياة أساساً: حتى تقع في نهاية المطاف في وهدة المرض النفسي أو تقدم (في الحالات المرضية الشديدة)

على الانتحار.

أما الشخصية الإسلامية فلا يعينها أي تهديد لأمنها، مادام الأمر مجرد «وسيلة» إلى غاية: ففي حالة التهديد الفعلي، مثل: إيداعها في السجن، أو مطاردتها، أو تضيق الخناق عليها، أو محاربتها بشتى الوسائل النفسية، ... في مثل هذه الحالات تحتسب الشخصية ذلك من أجل الله، وتعدّه واحداً من مختلف الاحباطات التي تواجهها في الحياة العابرة، معوضة ذلك بثمن آخر هو: الثواب الأخروي، وانتزاع التقدير من الله، والتمسك للحقيقة الموضوعية التي تنطوي عليها قيمة (السماء) في حد ذاتها.

*

وإذا كان الأمر فيما يتصل بـ(الحاجات الأمنية) محكوماً بهذا الطابع، فإن الحاجة الأخرى ونعني بها: الحاجة إلى الحياة أو دافع الحياة يظلّ محكوماً بالطابع ذاته أيضاً. وهو أمر يتطلب مزيداً من التفصيل. إذن: فلنتجه لمعالجة الدافع المذكور:

*

«الحاجة أو الدافع إلى الحياة»

من الحقائق التي لا يتناقش فيها اثنان، ان (الدافع إلى الحياة) يظلّ أشدّ الدوافع إلحاحاً في تركيب الشخصية. وبالرغم من أنّ بعض (علماء الأقسام) يحاول نفي فطرية هذا الدافع عند بعض الرهوط أو الأفراد، إلا أن نفيه في الواقع يُعدّ تعبيراً عن اثباته عند أولئك الرهوط أو الأفراد.

ولعلّ ظاهرة (الانتحار)، أو التضحية بالعمريّعدان مظهراً يرتكن الباحثون إليه بعامة في التدليل على عدم فطرية الدافع المذكور.

بيد أنّه من الواضح (فيما يتصل بالانتحار) أنّ الإقدام عليه هو مظهر

آخر من الحرص على (الحياة) في الواقع. فالمنتحر (وهذا ماتكشفه الوثائق وتجارب الحياة اليومية) إنما يقدم على العملية المذكورة: نظراً لبلوغه مرحلة (اليأس) من اشباع حاجاته ممّا يُفصح عن أنّ (حرصه) على الحياة، و(إلحاحية) هذا الدافع لديه هو الذي يقنّاه الى (الانتحار). وبكلمة جديدة: ان (الانتحار) هو الوجه الآخر من (الحاجة الى الحياة). واما (التضحية بالعمر) من أجل (القيم) فيعد بدوره تعبيراً عن (الدافع الى الحياة) أيضاً، ولكن من خلال اشباع (اللذة العقلية) التي قلنا أنّها أشد فاعلية من (الدوافع البيولوجية) بالرغم من أن هذه الدوافع أشدّ إلحاحاً.

بيد أنّ ما يعنيننا من هذا كله: أن نحدّد حجم هذا «الدافع الى الحياة» بعامّة: سواء أكان ذلك في نطاق ما هو مألوف، أو ما هو شاذ. وسواء أكان (الشذوذ) مرضياً كما هي ظاهرة (الانتحار)، أم سويّاً كما هو: الاقدام على الموت من أجل القِيَم.

يعنيننا من هذا أن نعالج الظاهرة في ضوء التصور الأرضي والاسلامي لها، وملاحظة الفارق الكبير بين كل منهما في حقل الصحة النفسية.

ولنتقدم، الى التصور الأرضي، أولاً:

•

الشخصية الأرضية لا تملك إلا مساحة محددة هي (الأرض)، وإلاّ زماناً محدداً هو (عُمر) الشخصية. وكلاهما (الزمان والمكان) يشكّلان معنى (الحياة) في ذهنها.

وطبيعي، مادام التركيب الآدمي قائماً على مبدأ (البحث عن اللذة)، فان (الحياة) تظل هي المجال الذي تتحرك فيه لتحقيق الاشباع.

من هنا، لامناص لها من التشبّث بـ(الحياة)، وتحقيق فُرص الاشباع فيها: حسب الظروف التي تفرض عليها حجماً معيناً من الاشباع.

وفي حالة (التصعيد: أي، التضحية بالعمر) فإنّ (البديل) الذي تملكه شخصية الأرض هو (الانسان الآخر) حيث تحقق بتأجيلها اللذة، إشباعاً للانسان الآخر.

وخارجاً عن التصعيد، أو الانتصار للقيم العقلية، فان شخصية الأرض إمّا ان تختار مبدأ (الخنوع): كأن تستسلم لأيّ مصدر يحقق اشباعها، كما هو الحال في الخنوع السياسي مثلاً. أو تتجه الى (العدوان)، متمثلاً في السيطرة السياسية.

إذن: ثمة خيارات ثلاثة تواجه شخصية الأرض في تحقيق دلالة الحياة عندها: الاتجاه الخانع، الاتجاه العدواني، الاتجاه الانساني.

وواضح، ان الاتجاه الأخير، عندما يُلغى دافع الحياة من ذهنه، فإنّه يلغيه من أجل (الانسان الآخر) - كما قلنا، ممّا يعني أن «الانسان الآخر» يظلّ بدوره سجيناً في نفس الدائرة (دائرة الحياة: في زمانها ومكانها المحددين)، وهي دائرة لامناص من اشباعها بالضرورة، وإلا لانتفى معنى (الحياة) من الذهن.

وهذا ما يمكن أن يحدث في الاتجاهات العابثة والممردة: حيث يجيء (الانتحار) تنوياً للاحساس بعث الحياة ولامعقوليتها، أي: يجيء التضحية بالعمر (ليس من أجل الانسان الآخر)، بل: تعبيراً عن الرفض للحياة مادامت لم تحقق اشباعاً عقلياً لدى هذا الرهط أو الأفراد. وخارجاً عن هذه الدلالة الفلسفية أو العقلية، فإن رفض (الحياة) يجيء عند البعض: احتجاجاً على عدم الاشباع لحاجات «المنتحر»:

كأن تسوء صحته الى درجة لا تطاق مثلاً، أو يفقد عزيزاً أثيراً لديه، أو ... أو... الخ.

ومن الواضح، ان الخيارات الثلاثة: الانتحار، أو الخنوع، أو العدوان: تشكل خيارات مريضة لا تقرها الاتجاهات العيادية في علم النفس مادامت لا تتحمل الاحباط ونتائجه، ومادامت عاجزة عن التكيف السليم مع الحياة.

ومن هنا، فإن الخيار الوحيد الذي تملكه شخصية الأرض (في الحالات السويّة) هو: (الموت من أجل الآخرين) حيث يشكل هذا «الخيار» قمة التأجيل للذة، وهو الاتجاه الانساني قبال الاتجاهات المتمرده أو الخائفة أو العدوانية.

بيد ان الاتجاه الانساني ذاته، يفقد دلالته -في واقع الأمر- مادام دائراً في حلقة تترتد الى (الانسان) نفسه: أي، الفرد الباحث عن الاشباع المحدود في (الحياة العابرة).

وبكلمة أخرى: ان الشخصية الأرضية حينما (تضحى بالعمر) من أجل (الآخرين)، فإنها لم تصنع شيئاً إلا من أجل تحقيق الاشباع (الانسان الآخر) وهذا (الانسان الآخر) إما أن يدور في حلقة مفرغة (كان يضحي بعمره من أجل الآخرين: دون أن يحقق لهم إشباعاً) وإما أن يحقق لهم إشباعاً فعلياً.

لكن السؤال يظل قائماً: هل ان الاشباع الفعلي من الممكن تحقيقه في ضوء احباطات الحياة وضغوطها؟؟

ان تجربة الأرض منذ ميلادها وحتى اللحظات المعاصرة التي نحياها، تدلنا بوضوح: أن تحقيق الاشباع (وفق المبادئ التي تضحى الشخصية بعمرها من أجل الانتصار لها) أمر لم يتحقق بنحوه السليم طوال

التاريخ كله.

وهذا يعني أنّ (الانسان الآخر) الذي يُصَحّيْ بالعمر من أجله، أما ان يدور في حلقة مفرغة: كل واحد: يضحّي من حياته من أجل (آخرين) يضحون بحياتهم أيضاً: دون أن يتحقق الاشباع، ... وإما أن يتجه الآخرون الى الخيارات الأخرى: الخنوع أو العدوان أو التمرد.

إذن: كل الاتجاهات الأرضية بما فيها (الاتجاه الانساني) تظلّ عبر بحثها عن تحقيق (الدافع الى الحياة): أما أن تحقق اشباعاً قائماً على (الخنوع)، أو اشباعاً قائماً على (العدوان)، أو اشباعاً قائماً على قيمة عقلية متمردة، يائسة (الانتحار)، أو اشباعاً قائماً على قيمة عقلية لاجدوى فيها (مادامت تدور في دائرة مفرغة) في اختيارها للموت بدلاً من الحياة.

وهذا كلّه ناجم -بطبيعة الحال- من طبيعة (الحاجة أو الدافع الى الحياة) في مساحتها المحددة من المكان، وسنواتها المحددة من الزمان، فيما لا تملك شخصية الأرض سواها، ممّا يضطرّها (بطبيعة التركيبة الآدمية القائمة على البحث عن اللذة)، إلى اشباع مريض هو الخنوع أو العدوان، أو فقدانها للحياة أساساً (الانتحار والتضحية) دون أن تحقق الاشباع للانسان الآخر.

•

ان عزلة الأرض عن السماء، تقف وراء اختيارها 'لبدائل الأربعة المريضة: فهي بحكم كونها لا تفقه شيئاً سوى هذه (الحياة العابرة)، مضطرة إلى الوقوع في أحد البدائل أو الخيارات:

لكننا حين نتجه الى التصور الاسلامي للظاهرة، فان المشكلة تُحسم أساساً، حينما نجد - أي التصور الاسلامي - يضع المساحة (الآخروية) في اعتباره، قبل كل شيء، جاعلاً منها (هدفه) الرئيس في هذا الصدد.

أما المساحة الدنيوية (الحياة) فلا تشكل لديه إلا (وسيلة) تتوكأ الشخصية عليها بمثابة (جسر) الى الآخرة.

من هنا تفتقد هذه (الوسيلة) قيمتها التي يتشبث بها الأرضيون. فالأرضيون يكرسون كل جهودهم من أجل الوصول الى (غاية) هي: إشباع حاجاتهم، أو ماتسميه لغة الأرض بـ(السعادة).

هدف الأرضيين هو: إسعاد الانسان في هذه الأرض.

وطبيعي، حينئذ، أن تكون أعلى قيم الأرض هو (التضحية بالعمر)، من أجل سعادة (الآخرين) في هذه الحياة المحددة، وأن يكون ماعداها أما خنوعاً من أجل الاشباع، أو عدواناً من أجله أيضاً، أو انتحاراً بسبب عدم تحقيق الاشباع: وكلها ممارسات مَرَضِيَّة بإقرار علم النفس العيادي ذاته. وأما التضحية بالعمر مادامت تقتاد -بالضرورة- الآخر إلى أحد الاتجاهات الثلاثة، أو إلى الدائرة المفرغة، فحينئذ تظلّ عملاً بلا دلالة: وهوقه انتكاسة الأرض.

أما الشخصية الاسلامية، فمادامت الحياة لديها (وسيلة) أو (جسراً) الى حياة أخرى، فإنها غير مضطرة اطلاقاً الى أحد الخيارات الأربعة: فلا تضطرّ الى (الخنوع) في اشباع حاجتها الى الحياة مادامت تملك (سواها) في الدار الآخرة. كما لا تضطرّ الى (العدوان) للسبب ذاته، ولأنها محظور عليها أي بحث عن السيطرة والاستعلاء والتفوق، أنها لا تبغي علواً ولا فساداً في الأرض حسب الآية الكريمة التي ذكرت:

وللسبب ذاته لا تقدم على الانتحار: مادامت (الحياة) لا تشكل هدفاً لديها في غمرة بحثها عن الاشباع (الأخروي).

وأما (التضحية بالعمر) أو الموت، فحكومة بالطابع نفسه: مادام الموت فراقاً مؤقتاً تتبعه حياة جديدة في الدار الآخرة، بل أنها تستبشر

بالموت أو الشهادة (من أجل الله) ليقينها تماماً بفوز الآخرة.

✽

طبيعي: يثار السؤال التالي:

كيف يمكن حلّ التضارب القائم بين (الدافع الى الحياة) بما يستتبعه من مختلف المتع التي وفرتها السماء للآدميين: بما فيها مُتعة (الحياة) ذاتها، فيما نلاحظ حرص المشرع الاسلامي على توفيرها حرّة، كريمة، آمنة، وفيما نلاحظ النصوص المطالبة - على لسان الآدميين - بتحقيق اليسر والرخاء والسرور بدلاً من العسر والشدة والمرض... الخ.

لاشك، ان (الرغبة الى الحياة) في نطاق عام تشكّل دافعاً مُلِحاً كلّ الإلحاح فُطِرَ الآدميون عليه. بيد ان المشرع حدد طرائق خاصة لاشباع الدافع المذكور في ضوء (المبادئ الموضوعية) التي طولبوا بها. وهو أمرٌ لا يصاد الرغبة المذكورة كما هو واضح. فالمشرع يُطالب الشخصية بالألتحق الأذى بنفسها،... يطالبها بأن تصارع الشدائد والمرض والموت: بل حتى أدنى الأذى: من نحو مطالبته بعدم ممارسة الصلوات المندوبة في حالة احساسها بالملل مثلاً، بل تعفيها من كل ممارسة لا تطيقها حتى لو كانت (فرضاً)....

كل أولئك يدلّنا، على ان المشرع حريص كل الحرص على توفير أشدّ المتع اشباعاً لها.

بيد أنّه في الآن ذاته، يرسم طرائق الاشباع وفق مبادئ خاصة: قد تحقق فعلاً أشد المتع اشباعاً في نطاق ظروف خاصة تتهيأ لهذه الشخصية أو تلك، وقد لا تحقق الاشباع في نطاق ظروف أخرى.

من هنا تجيء مبادئ (تأجيل اللذة) معياراً عاماً يرسمه المشرع لكل الآدميين: حتى يطفىء في أعماقهم (في حالات الاحباط) أيّ

اشباع عابر تنشده الشخصية. مثلما يرسم المشرع (الدافع الى الحياة) محكوماً بنفس الطابع: طابع (تأجيل اللذة) حينما يرسمها متاعاً عابراً، أو وسيلةً لحياة أخرى.

إذن: من الممكن أن تحقق الشخصية الاسلامية اشباعاً لـ(دافع الحياة)، مثلما يمكن ألا يتحقق الاشباع المذكور، ... لكثتها في الحالتين تظل الشخصية مشدودة الى اشباع أخروي يعوضها عن (الحياة) في حالة (زهداها) بها أو في حالة مواجهتها للشدائد.

•

يترتب على ذلك، ان أي اشباع تنشده الشخصية خارجاً عن نطاق (المبادئ) المرسومة في هذا الصدد، يظل بحثاً زائداً عن الحاجة، وليس (دافعاً) لامناص من اشباعه كما هو شأن التصور الأرضي.

من هنا، ندرك أهمية المبدأ الذي قرره أهل البيت «ع» حينما أوضحوا، أن:

حب الدنيا رأس كل خطيئة. ١

فالباحث عن متعة (الحياة) من أجل الحياة (كما هو شأن الأرض)، يضطر الى ممارسة أي سلوك يحقق الاشباع لديه، على نحو ما فضلنا الحديث عنه في الخيارات الأربعة التي يواجهها.

أما الشخصية الاسلامية، فإنها (في حالة انعدام وعيها) ستقع في نفس المفارقة، أو الممارسة المريضة، أو الخطيئة التي تتوعد السماء بها.

أما في حالة وعيها التام بالحقيقة المذكورة، فإن (الحياة) تنطفئ في

١ . الوسائل . باب ٦١ حديث ٤، جهاد النفس .

أعماقها تماماً: وعندها تنطفئ الممارسة المريضة (الخطيئة) بدورها.
والكلمة الأخيرة:

إنَّ (الحياة) في التصور الاسلامي، ترتبط بحقيقة واحدة فحسب،
لعلها تشكل أقوى الدوافع أو الحاجات حينما ترتبط بالمهمة الخلافية في
الأرض، أي: حينما تُدرك الشخصية الاسلامية دلالة وجودها في
(الحياة).

من هنا، فإن الامام علياً «ع» ألفت انتباهنا الى أهمية (الحاجة الى
الحياة) حينما قال عنها:

الدنيا دار صدق لمن صدقها. ودار عافية لمن فهم عنها. ودار غنى لمن تزود
منها. ودار موعظة لمن اتعظ بها: مسجد اُحباء الله، ومصلى ملائكة الله، ومهبط
وحي الله، ومتجر أولياء الله، ... الخ.^١

فالعافية، والغنى، والتجارة وسواها تظلّ (حاجات) و(دوافع)
لا يمكن تحقيق اشباعها إلا في نطاق الممارسة (الحياتية): مادامت تقتاد
في نهاية المطاف، ليس الى الاشباع الموقت (في نطاق الوعي بحقيقة
الحياة) فحسب، بل الى الاشباع الدائم في نطاق الحياة الآخرة: وهو
اشباع لا حدود له.

(المسألة ... والعدوان)

لعلّ النشاط الذي يُعنى به علم النفس الأرضي فيما يتصل بالحاجة الى (المسألة) أو الحاجة المضادة لها: (العدوان)، لعلّ هذا النشاط يستأثر بأهمية لا توازنها أهمية النشاط المتصل بالحاجات أو الدوافع الأخرى، مادامت غالبية أنماط السلوك تتصل - من قريب أو بعيد - بهذا (الدافع). ان الحقد والحسد والغيرة - على سبيل المثال - تُعد (مظاهر) داخلية للحاجة الى (العدوان). كما أن الحرب والتنافس والكلام الجارح: تعد مظاهر (خارجية) للحاجة المذكورة. يستوي في ذلك أن يكون المظهر (حركياً) أو (لفظياً). حتى أنه يُمكننا أن نصنّف كلّ أو غالبية أنماط السلوك: بما فيه من (أمزجة) و(سمات) ومفرداتها من: كذب وخيانة وخديعة وشم ... و... الخ، يمكننا أن نصنّفها ضمن (العدوان). وما يقابلها، ضمن (المسألة).

من هنا، نجد أن كثيراً من الباحثين يتبعون هذا التصنيف الثنائي للدوافع أو الحاجات، أو - على الأقل - يدرجون سائر الدوافع أو الحاجات المختلفة، ضمن هذا التصنيف الثنائي العام.

والحق أنّ مثل هذا (التصنيف) الثنائي للحاجات، يظلّ على صلة كبيرة بواقع التركيبة الآدمية، وهو أمر يتوقّر المشرّع الاسلامي على فرز خطوطه: لكن ضمن صياغة خاصة، متميزة عن التصوّر الأرضي للتصنيف المذكور.

انّ بحوث الأرض حينما تتوقّر على دراسة هذا الجانب (المسألة والعدوان)، تنطلق من تصورات مختلفة فيما يتصل بـ(فطرية) هذا الدافع

أو (اكتسابيته)، وبامكان (تعديله). مثلما تتفاوت في تحديد أسبابه وعلاجه.

فشمة اتجاه يرى الى ان الكائن الآدمي (مسالم) في طبيعة تركيبه كل ما في الأمر أن «البيئة» بما تكتنفها من (ثقافة) منحرفة هي التي تنمي لديه نزعة (العدوان).

ثمة اتجاه ثان: يرى الى الكائن الآدمي (صفحة بيضاء) من الممكن أن تحوّلها (التنشئة) الى (مسالم أو عدواني). ثمة اتجاه ثالث: يرى أن (الاحباط) هو السبب في انماء النزعة (العدوانية)، فادامت حاجات الانسان لم (تُشبع) بشكل يحقق توازنه الداخلي، فإنه مضطّر الى أن يستجيب للظواهر استجابة (عدوانية) مادامت تقف حائلاً دون الاشباع.

يواكب هذا الاتجاه، اتجاه لا يقصر الأمر على الاحباط أو عدمه أو درجته وصلة ذلك بالعدوان، بل يجد - أساساً - أن عجز الانسان عن اشباع حاجاته، والى مفروغية (الاحباط)، يضطره الى (العدوان): بصفته استجابة حتمية للاحباط. على أن أشد الاتجاهات (مفارقة) هو: الاتجاه الذاهب الى ان (العدوان) يمثل حاجة أو دافعاً (فطرياً) يرثه الكائن الآدمي بـ(الفعل).

وفي نطاق هذا الاتجاه، هناك من يجعله واحداً من «دوافع» متنوعة تتصل بشتى أنماط السلوك، ومن يجعله (شطراً) واحداً من دافعين رئيسين يطبعان سلوك الانسان: شطره الأول هو: غريزة الموت، فيما يظل (العدوان) مظهر هذه الغريزة الأخيرة: (غريزة الموت).

وهذا كلّه فيما يتصل بالتصورات الأرضية لظاهرة (العدوان). أما التصور الاسلامي للظاهرة، فإنه من الواضح بمكان كبير، مادامنا

قد أوضحنا في حينه، أن الكائن يرث بـ(القوة) مبادئ (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع) أو (الخير والشر)، وإلى أن عملية (التأجيل) التي يمارسها في بحثه عن اللذة هي التي تترجم (القوة) إلى (فعل) إيجابي هو (المسألة)، وعدمه (أي: عدم التأجيل) هو الذي يترجم (القوة) إلى (فعل) سلبي هو: «العدوان».

وقد أوضحنا في حينه أيضاً، أن هذا المبدأ الثابت في تركيبية الانسان من الممكن في ظلّ ظروف أو شروط خاصة أن يطراً عليه (التغيير) بحيث تصبح (النزعة العدوانية) ذات طابع (فطري) ترثه الشخصية بـ(الفعل): لأسباب سبق شرحها مفصلاً. ولعلّ النصوص التي قدّمها الامام الصادق «ع» عن الأفراد أو الرهوط الذين يرثون (أصولاً غادرة) - فيما منع الامام «ع» التزويج منه - لعلّ هذه النصوص التي سبق الوقوف عندها (في حديثنا عن الوراثة والمحيط)، تُلقِي انارة كافية على الظاهرة.

بيد أن ذلك كلّه، يظلّ (استثناء) للقاعدة، وليس مبدأ عاماً يسم البشر بأجمعهم (كما هو تصوّر بعض الاتجاهات الأرضية)، أنه يمثل - كما أوضحنا - وراثه (طارئة)، وليس وراثه (ثابتة)، أنه يمثل (انفاراً) أو (رهوطاً) بأعيانهم: تضافرت جملة من الأسباب على تطبيعهم بالسمة المذكورة.

وخارجاً عن ذلك فإنّ القاعدة تظلّ متمسمة بوراثه (نقيّة) عن أية شائبة من (عدوان).

بيد ان مانعزم التشدد عليه في هذا الصدد، هو أن (العدوان) يظلّ أشد مظاهر (الشهوة) أو (الذات) أو (الشر) بروزاً بالقياس إلى المظاهر الأخرى.

ولعلّ هذا (البروز) هو الذي دفع أحد الباحثين بأن يجعل

(العدوان) أحد شطري السلوك، على نحو لامناص من صدور البشرية عنه، متمثلاً في سلوك (فردى) هو: مرض الشخصية، وفي سلوك (جمعى) هو: الحرب ... مثلما دفعه الى أن يصتفه إلى عدوان مباشر باليد أو باللسان أو بأية حركة، والى عدوان غير مباشر (مثل: الدعاية، وفتلات اللسان، و... الخ)، بل دفعه الى أن يصور (العدوان) متجهاً حيناً نحو (الخارج) وهو العدوان المألوف: وحيناً نحو (داخل الشخصية) نفسها فيما يطلق على ذلك مصطلح (الماوسوية وهي: التلذذ بتعذيب الذات) قبال العدوان نحو الخارج فيما يطلق عليه مصطلح (السادية: وهي: التلذذ بتعذيب الآخرين).

ان مالا مناقشة فيه، ان يظلّ (العدوان) أبرز مظاهر السلوك «الشهوى» «الذاتى» «الشّرير»، والى انه يقف وراء غالبية الأنماط أو مفردات السلوك - كما سنرى، لكنّه لا يمثّل - (ارثاً) فطرياً من جانب، كما لا يرتبط بالمفاهيم التي ينطلق الباحث الأرضى الذكور منها في تفسيره للسلوك .

وخارجاً عن ذلك، فإنّه (أى العدوان) يظلّ - مثلما قلنا - أشد أنماط السلوك (الشهوى) بروزاً من جانب، والى أنّه يقف وراء غالبية أنماط أو مفردات السلوك (الشهوى) من جانب آخر.

وبامكاننا أن نتعرف على الحقيقتين المذكورتين، اذا أدركنا: أولاً: ان (ايذاء الآخرين) هو المظهر الأشد بروزاً لكل سلوك (شهى). فالممارسات الشهوية (الفردية) الصرف مثل: الشراهة في الطعام، أو المال، أو الجنس، أو اللهو... الخ، أنّها تعكس آثارها على (الذات) الشخصية، دون أن تمتد الى (ايذاء الآخرين). اما الممارسات الشهوية المرتبطة بـ(الآخرين)، فإن انعكاسها عليهم، يظلّ أمراً من الواضح

بمكان كبير. فالقتل أو التجريح، أو السب، أو الإهانة، بل: الحقد على الآخرين بعامّة، والحسد منهم، تظلّ أنماطاً (عدوانية) أشدّ بروزاً من الأنماط الأخرى المتصلة بالبحث عن (التفوق) أو (الاستطلاع) أو... أو... الخ.

ثانياً: ان غالبية مفردات السلوك، تظلّ وراء (النزعة العدوانية) بنحو واضح: فالاعتداء باليد أو السلاح، أو باللفظ من نحو: الغيبة والاستماع اليها، والافتراء، والشمّ والاهانة والمزاح، وبالحركة مثل: السخرية باليد، والشفاهة، والعيون، والمحاكاة بعامّة، وبالممارسات الخارجية مثل: الغش والخديعة والهجران والسرقة و... الخ، كل أولئك يظلّ مُشكّلةً غالبية السلوك اليومي الذي تمارسه الشخصية الأرضية أو غير الملتزمة: فيما تفضّل أمامها - من حيث الكم - الممارسات الأخرى غير العدوانية.

ومن هنا يمكننا، ان ندرك سرّ التوصيات الاسلامية الحائمة على هذا المظهر من السلوك: بصفته أشدّ أشكال الذات بروزاً، وأضخم المفردات رقماً.

بل يمكننا أن ندرك صلة (الشخصية) بالآخرين: فيما يُشدد المشرع الاسلامي عليها من خلال مبدأ (الحب، وقضاء الحوائج) حيث يمثّلان الدلالة الوحيدة المشروعة - في التصوّر الاسلامي - لصلة الشخصية بالآخرين، والآ فان (الآخرين) - كما لحظنا - مُلغون من حساب الشخصية التي تتعامل مع السماء.

ان مبدأ (حبّ الآخرين) و(قضاء حوائجهم) يمثّلان الطرف المضادّ تماماً، لطرف (العدوان) أو (الحقد) ... فيما يعني: ان غالبية مفردات السلوك (الاجتماعي) الذي يرسمه المشرع للشخصية في تعاملها مع

(الآخرين)، هذه المفردات بأكملها أو بغالبيتها قائمة على التدريب على نبذ (العدوان): لأن (الحب) يعني بوضوح (المسالمة) بدلاً من (العدوان)، كما ان قضاء حوائج الآخرين يعني بوضوح: ان الشخصية (تُحِبُّ) الآخرين فتقضي حاجاتهم، أي: أنها (مسالمة) حيالهم، لأنها (معادية) لهم.

إذن: كل أنماط السلوك الاجتماعي أو غالبيته قائمة على طرفي (المسالمة) أو (العدوان)، فيما نخلص منه الى أهمية تنظيم الدافع المذكور، ونعني به (الدافع الى المسالمة) بدلاً من (الدافع الى العدوان).

ومن هنا، فان المشرع الاسلامي، يظل -في توصياته ملحاً على مستويات شتى من (التنظيم) للدافع المذكور، متمثلاً في معالجته لكل مفردة من مفردات السلوك: بغية ازاحة (النزعة العدوانية) من الأعماق وابدالها بالنزعة المسالمة: اشاعة الحب في الآخرين، واشباع حاجاتهم. ان الفارق بين التصور الاسلامي لنزعتي «المسالمة» و«العدوان» وبين بعض تصورات الأرض، أن الأخيرة منها (أي: بعض الاتجاهات الأرضية) حينما تجعل (العدوان) وكأنه (فطري)، انما تقلل - ان لم تمسح - فرص - التوازن الداخلي والخارجي للانسان.

والغريب ان هذه الاتجاهات تطالب بـ(الحب) وتجعله معياراً للشخصية السوية قبال الشخصية العصابية من نحو مقولة أحدهم في تحديد الشخصية السوية، أنها هي التي (تُحِبُّ وتُحَبُّ)، (فرويد) لكنّه في الآن ذاته يقرّر مفروضية العصاب الفردي والجمعي (الأمراض والحروب) مادام (العدوان) يشكل نزعة فطرية لامناص من صدور الانسان عنها.

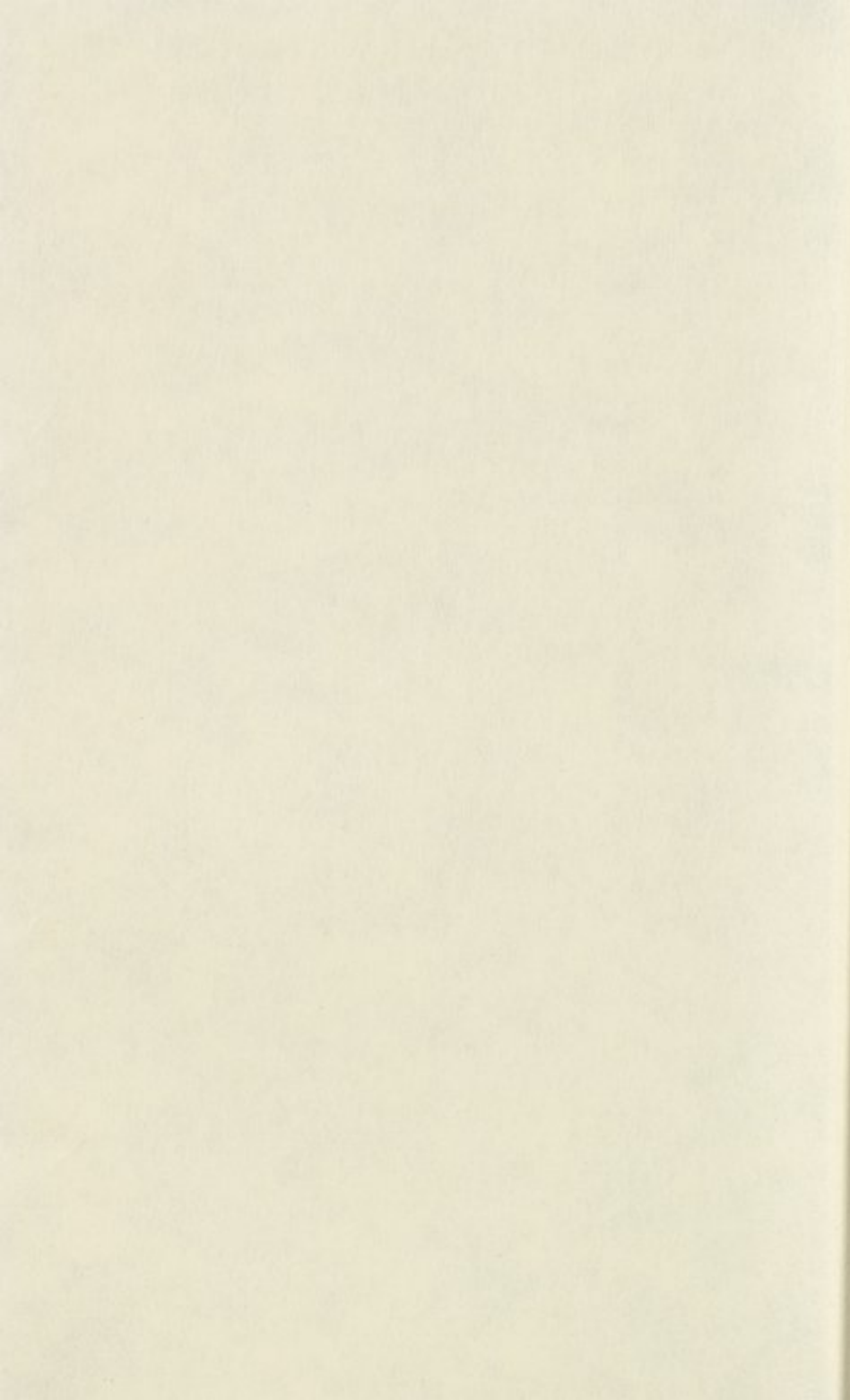
والغريب أيضاً، انّ ثمة باحثة معروفة (هورني) تطالب مثلاً، بالردّ

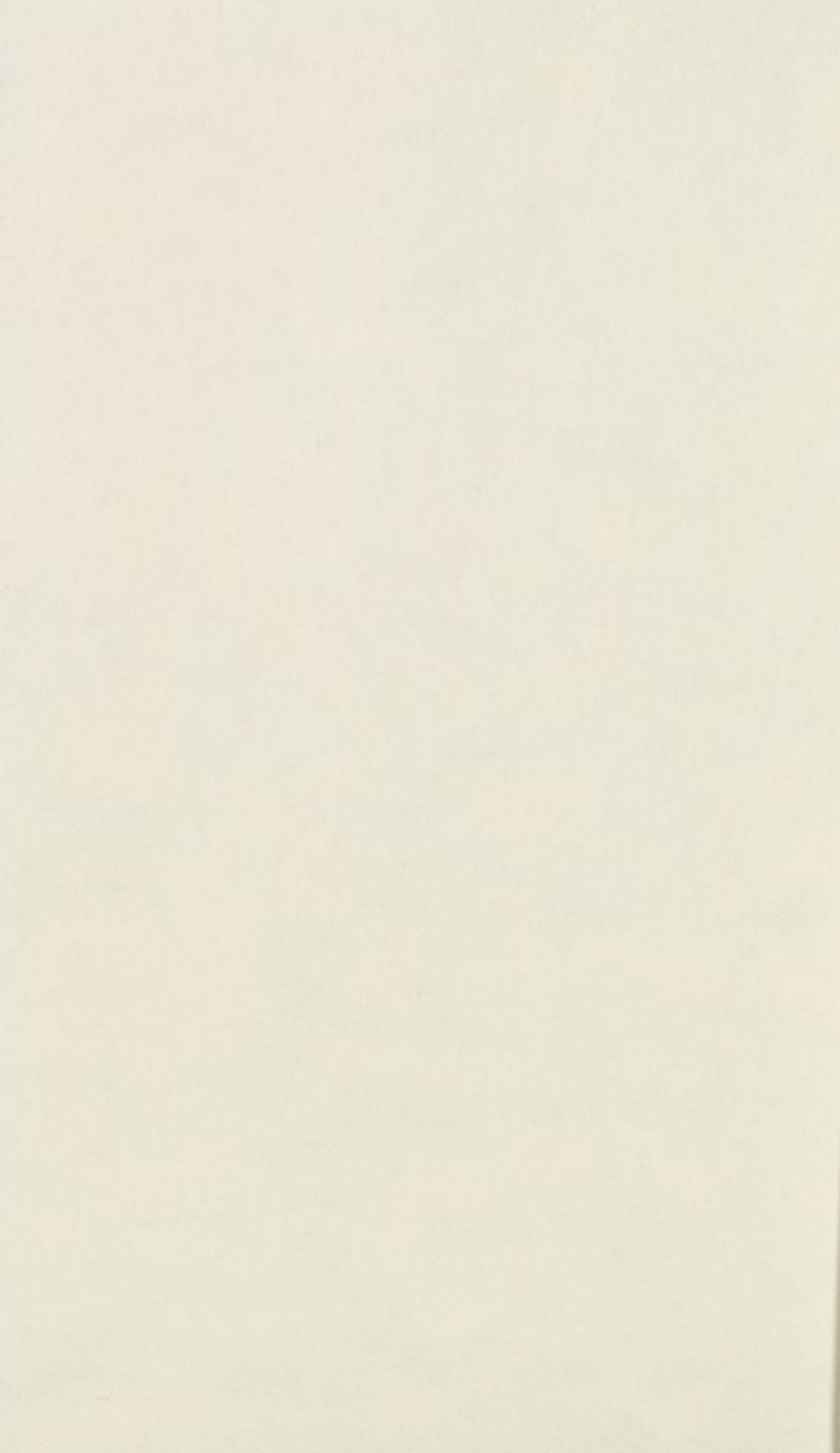
على العدوان لأنه يساهم في خفض التوتر من الأعماق؛ في حين يطالب المشرع الاسلامي بالعمو، والتسامح: لازاحة البقايا من الأعماق
 وكم هو الفارق بين اتجاه أرضي يوحي بأن الازاحة العدوانية غير ممكنة، أو على الأقل: يمكن تخفيفها فحسب، أو تحويلها - من خلال عمليات التسامي - الى نشاطات مقبولة اجتماعياً، أو ان ممارسته أحياناً يخفف من توترات الفرد، كم هو الفارق بين مثل هذا الاتجاه الذي يساهم في تدمير الانسان وتوتره، وبين الاتجاه الاسلامي الذي يطالب بالحب، ويجعله أساساً ثابتاً في علاقة الانسان بالآخرين من نحو اشاعته مبادئ عامة في الحب مثل: المؤمنون أخوة، والى أنهم كأعضاء الجسم إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء، ... ومثل مطالبته بقضاء حوائج البعض الآخرين، ومثل مطالبته بالتزاور بينهم، والتودد الى الآخرين، ومداراتهم، والاصلاح بين المتنازعين فيما بينهم، والصفح عن المسيء منهم، و... و... الخ.

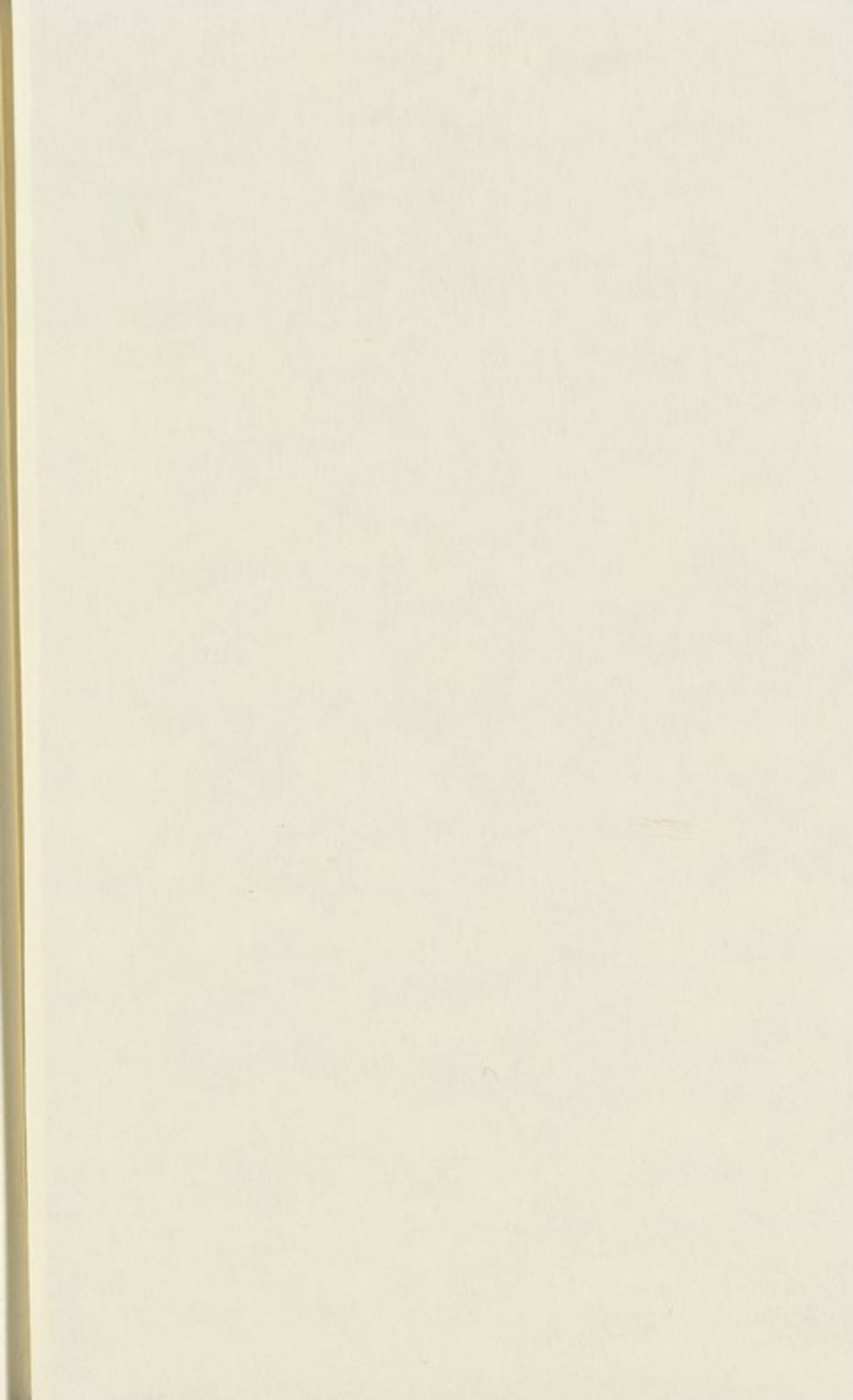
ولحسن الحظ - كما أشرنا في مكان آخر من هذه الدراسة - ان رائد الاتجاه الأرضي المذكور لا يملك تصوراً عملياً ثابتاً في مراحل حياته التي شهدت تقلبات متنوعة في نظراته، مثلما كان مريضاً أقرب نفسه على ذلك في مذكراته، فضلاً عن أنه استقى تجاربه من بيئة منحرفة شاذة أشار اليها مؤرخو حياته.

خلاصة القول: التصور الاسلامي لدفاعية (العدوان والمسالمة)، يحسم الموقف حينما يخضعها لمجرد (ميراث بالقوة)، والى أن (التدريب) على (المسالمة) كفيلٌ بسمح أية شائبة عدوانية تفرضها التنشئة المنحرفة، حتى ليتحول الأمر - في نهاية المطاف - كما أشار النبي «ص» - الى ان المداومة على فعل الخير (ومنه: التدريب على الحب) يستتبع كراهية الشر

(ومنه: النزعة العدوانية) بحيث تصاغ الشخصية مسالمة، مُحبّة تنفر من
 (العدوان) لأنها تصدر عنه.









WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
March - April 1989
We're Quality Bound!

Princeton University Library



32101 077806212

مركز النشر - مكتب الاعلام الاسلامي
الحوزة العلمية - قم
٣٠٠ ريال