



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ
الْعَالٰمِ الْعَلِيِّ الْعَلِيِّ

الله رحم وعمر النّفس

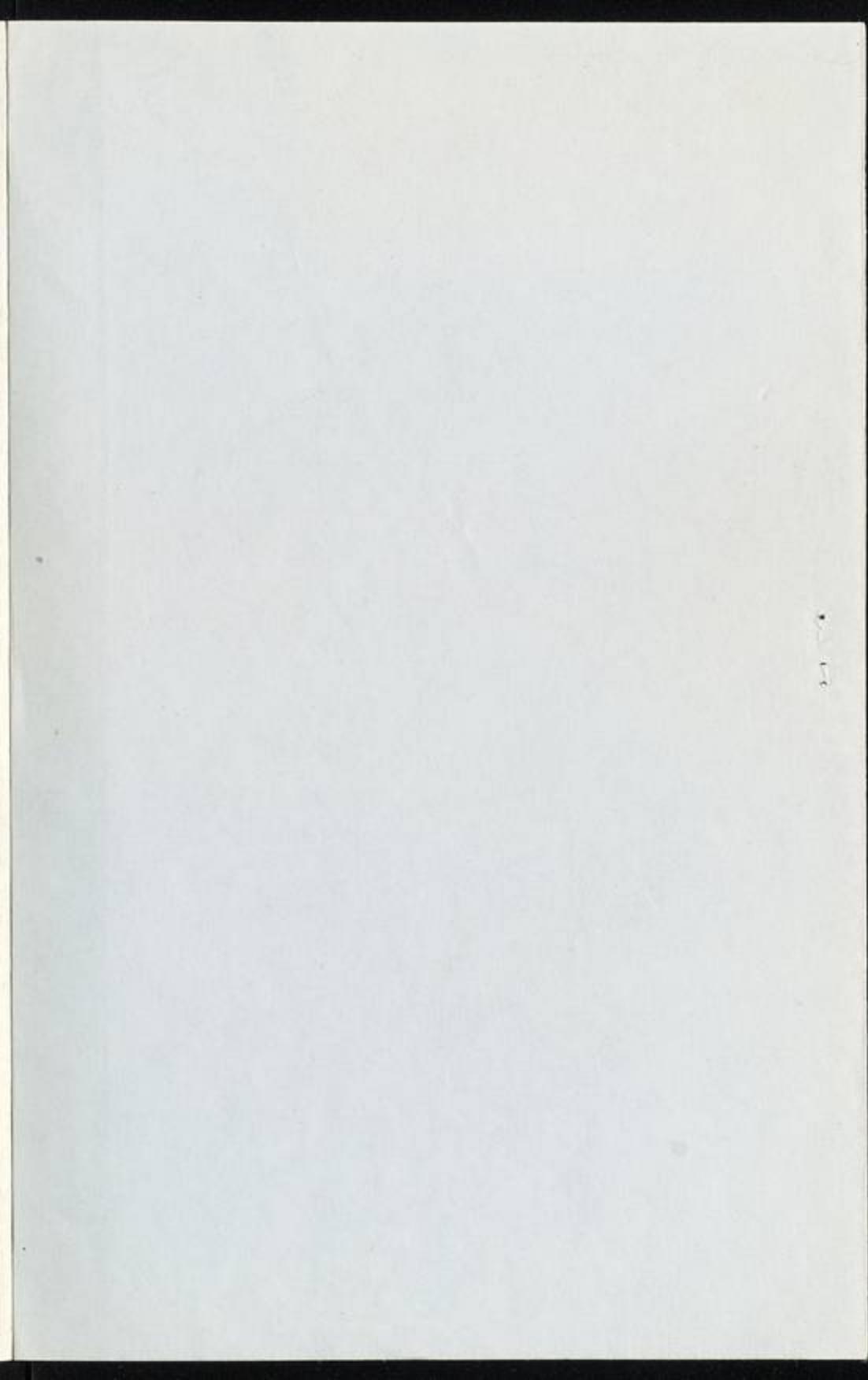


الدُّكْوُر مَحْمُود الدُّسْنَانِي



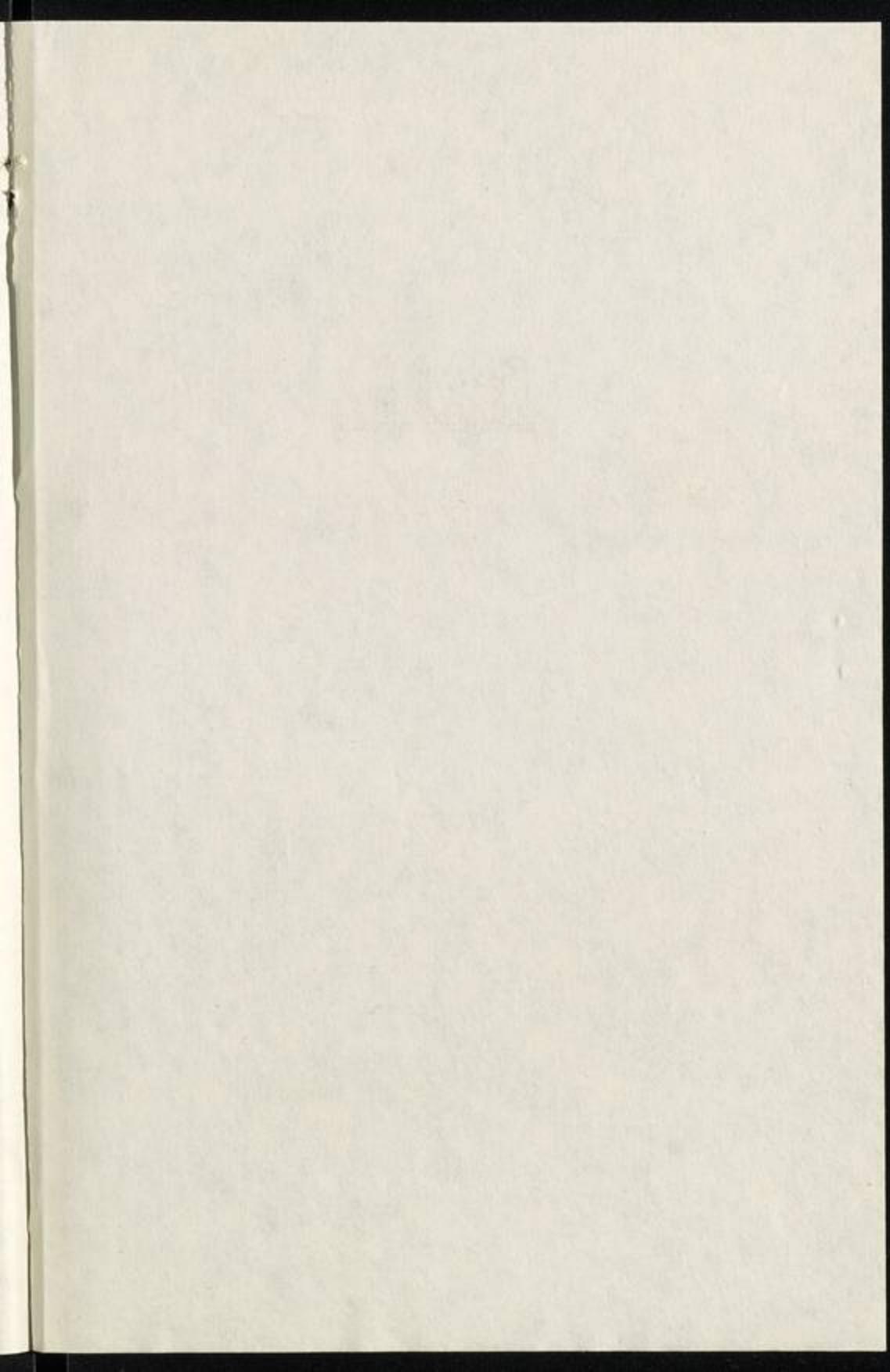
AM 0005750 Code I-AR-90-930411

13 COLUMBIA UNIVERSITY



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ





الله وحْدَهُ يُعْلِمُ الْأَنفُسَ

الْذِكْرُ لِمَحْمُودِ الْبُشْرَيِّ

Butt Stark

BP

175

B88

1989g



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
جَامِعُ الْبَحْوثِ الْإِسْلَامِيَّةُ

الكتاب:

الإسلام وعلم النفس

المؤلف:

الدكتور محمود البستاني

الناشر:

جمع البحوث الإسلامية، إيران، مشهد، حـ ٢٠٣٦٦ - ٩١١٣٢

الطبعة الأولى:

رجب ١٤٠٩ هـ

العدد:

٣٠٠٠ نسخة

الأمور الفنية والطبع بمؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة

حقوق الطبع والترجمة محفوظة

٠٣/٢٦/٩٨

٤٥٠٢٥٩٨

المقدمة

«الباب الاول»

«الاصول النفسية للسلوك»

الفصل الاول:

«الاصول المحركة للسلوك»

الفصل الثاني:

«الاصول النفسية: بين الوراثة والبيئة»

١- الاصول الذهنية

٢- الاصول النفسية

خلاصة الفصل

«الباب الثاني»

«الاصول النفسية ومراحل النمو»

الفصل الاول:

«المرحلة التمهيدية»

١- مرحلة الانتقاء الزوجي

٢- مرحلة انعقاد النطف

٣- مرحلة الحمل

٤- المرحلة الرابعة: مرحلة النفاس

٥- المرحلة الخامسة: مرحلة الرضاعة

محتويات الكتاب

الفصل الثاني

٧

«مرحلة الطفولة المبكرة»

٤٧ ٤٨ ١- المرحلة الاولى: الطفولة المبكرة

١١

٢- مرحلة الطفولة المتأخرة

٦٦ ٦٧ ٣- مراحل النمو في الطفولة المتأخرة

١٢

الفصل الثالث

٢٤

«المرحلة الراشدة»

٨٦ ٨٦ ١- المراهقة

٢٥

٢- مراحل المراهقة وما بعدها

٩٢ ٩٧ ٣- خلاصة الفصل

٣٦

«الباب الثالث»

«الباب الثاني»

١٠١ ١٠١ ١- «الاصول النفسية وتصنيفها»

٣٧

الفصل الاول

١٠٢ ١٠٣ ١- «التصنيفات المتنوعة للسلوك»

٣٨

١٠٣ ١٠٤ ٢- «التصنيف الارضي للسلوك»

٣٩

١٠٤ ١٠٥ ١- «التصنيف العام للامزجة»

٤٠

١٠٥ ١٠٦ ٢- «التصنيف العام للسممات»

٤٢

١٠٦ ١٠٧ ٣- «التصنيف الاسلامي للسلوك»

٤٣

١٠٧ ١٠٧ ٤- «وحدة السلوك النفسي والفكري»

٤٤

٢٣٢	ال الحاجة الى القلق»	الفصل الثاني
٢٣٥	«ال الحاجة الجمالية»	سمات الشخصية»
٢٣٨	«ال حاجات الأمنية»	١- السمات الذهنية
٢٣٩	ال الحاجة الى الأمان النفسي	٢- السمات الداخلية أو المزاجية
٢٤٢	«ال الحاجة او الدافع الى الحياة»	٣- «السمات الاجتماعية»
٢٤٩	«المسلمة... والعدوان»	٤- «السمات الفكرية»
٢٥٤	الاعلام النفطي	الفصل الثالث
٢٥٥	الاقبال على الآخرين	«الاصول النفسية والامراض»
	الفصل الثاني	«الباب الرابع»
٢٥٧	«الدافع الحيوية وطرائق تنظيمها»	الفصل الاول
٢٥٨	النوم	«الاصول النفسية وتنظيمها»
٢٦٠	النوم والليل	«الانتاء الاجتماعي والانتاء لله تعالى»
٢٦١	النوم المبكر	هدف أولانية
٢٦٢	انتصاف الليل	«التقدير الاهلي والتقدير الاجتماعي»
٢٦٣	بين الطلوعين	«التقدير الاجتماعي، والحب»
٢٦٣	العصر	«التقدير الاجتماعي والعز»
٢٦٤	القيلولة	«الاستقلال الذاتي» أو «احترام الذات»
٢٦٤	الاحلام	«السيطرة والتفوق» و «صلاحتها
٢٦٥	التقسيم الثلاثي	ب(التقدير الاجتماعي)»
٢٦٩	«ال التقسيم الثنائي للالهام»	«التقدير الذاتي»
٢٧١	الاحلام والعصاب	التقدير المرضي للذات
٢٧٢	«الجنس»	«الاحساس بالنقص»
٢٧٤	المهمة الموضعية للجنس	«الاحساس بالذنب»
٢٧٨	الحادية	عصاب التسلط القهرى
٢٨٤	حلم اليقظة	«رثاء الذات»
٢٨٥	الصدقة	«الاحساس العبادي بالذنب»
٢٩٣	«الطعام»	«ال حاجات الضرورية او:

«بسمه تعالى»

مقدمة :

يُعني (علم النفس) بسلوك الكائن الادمي في شتى مجالات نشاطه . الا أن الزاوية التي يشدد عليها من مجالات النشاط تحصر في العملية التالية :
(الاستجابة) حيال (مشير) معين .

ولكي يتضح المقصود من هذين المصطلحين (الاستجابة) و (المثير) ، يحسن بنا أن نلتفت الى المثال التالي :

- عندما يسيء اليها أحد الافراد ، حينئذ سوف نواجهه بوحد من الافعال التالية :
- ١ — أن نرد الاساءة بمثلها .
 - ٢ — أن نكرر غضبنا فنتلزم جانب الصمت .
 - ٣ — أن نردها بالاحسان اليه .

في مثل هذه الحالات ، نواجه (مشيراً) وهو : الاساءة . أما الرد عليها فيتمثل (الاستجابة) حيال المثير المذكور ، يستوي في ذلك ان تكون الاستجابة صمتاً أو احساناً أو مقابلة بالمثل .

هذه العملية النفسية القائمة على (الاستجابة) قبل (المثيرات) تتناول جانبي من الشخصية :

- ١ — الجانب الادراكي مثل : التفكير ، التخيل ، التذكير ، النسيان ... الخ .
- ٢ — الجانب الوجداني مثل : الارادة ، الرغبة ، الانفعال ... الخ ... فنحن حينما (نتذكر) حادثة من الحوادث مثلاً ، أو (نسى) بعض تفصيلاتها ، أو (تخيل) جانباً من ذكرياتها ، في مثل هذه الحالة : يكون كل من (التذكرة) (والنسيان) و (التخيل)

متصلًا بالجانب (الادراكي) من الشخصية . أما في حالة تحسسنا بـ (الانشراح) أو (الانقباض) أو (اللامبالاة) من استحضار الحادثة المذكورة : فعيبنـ يكون كل من (الانشراح) أو (الانقباض) أو (اللامبالاة) متصلًا بالجانب الوجوداني من الشخصية . وفي الحالتين ، فإن العملية النفسية تقوم على (الاستجابة) حيال (مثير) معين : كما قلنا .

والسلوك الادمي يظل حائماً بأكمله على العملية النفسية المذكورة ، فيما تشكل هذه العملية مادة علم النفس .

علم النفس – اذاً – يُعني بسلوك الكائن الادمي من حيث كونه عملية نفسية ، حيث يتکفل هذا الضرب من المعرفة بتحديد مصادر العمليات النفسية ، ومحاولة التحكم فيها (أي ضبطها وتعديلها) .

وفي ضوء هاتين المهمتين (تحديد العمليات النفسية) (وتنظيمها) نحاول تقديم وجهة النظر الاسلامية مقارنة بوجهة النظر الارضية (أي وجهة نظر علماء النفس المتعززين عن مباديء السماء) بغية تحديد نقاط التلاقي بينهما في بعض الخطوط التي توopsis بلاحظة صائبة أو تجربة محكمة ينتهي البحث الارضي اليها ، أو تعدد المفارقات التي ينطوي البحث الارضي عليها في سائر اتجاهاته . علماً باننا لا نجد أنفسنا ملزمنا باصطدام طرائق البحث الارضي فيتناول (المادة النفسية) أو اصطدام لغته أو الوقوف عند الدائرة التي يحصر موضوعاته فيها ، بل يمكننا أن نتجاوز ذلك إلى تفوم علم الاجتماع والفلسفة مثلاً أو نختزل بعض موضوعاته حيناً آخر .

والسر في عدم التزامنا بمناهج البحث الارضي هو: إن البحث الارضي منفصل عن السماء في تفسيره للعمليات النفسية وتنظيمها .

أنه يتسلّم الكائن الادمي (بما انه موجود فعلاً) لا بما انه كائن ابدعه السماء وأناطت به مهمة الخلافة في الارض ، بحيث تكيف العمليات النفسية وفقاً للمهمة المذكورة .

أن مفهوم (الوظيفة العبادية) أو (الخلافية) يظل الاساس الرئيسي في تفسير العمليات النفسية وتنظيمها ، ما دامت السماء تقرر بوضوح : «أني جاعلٌ في الأرض خليفة ...» .

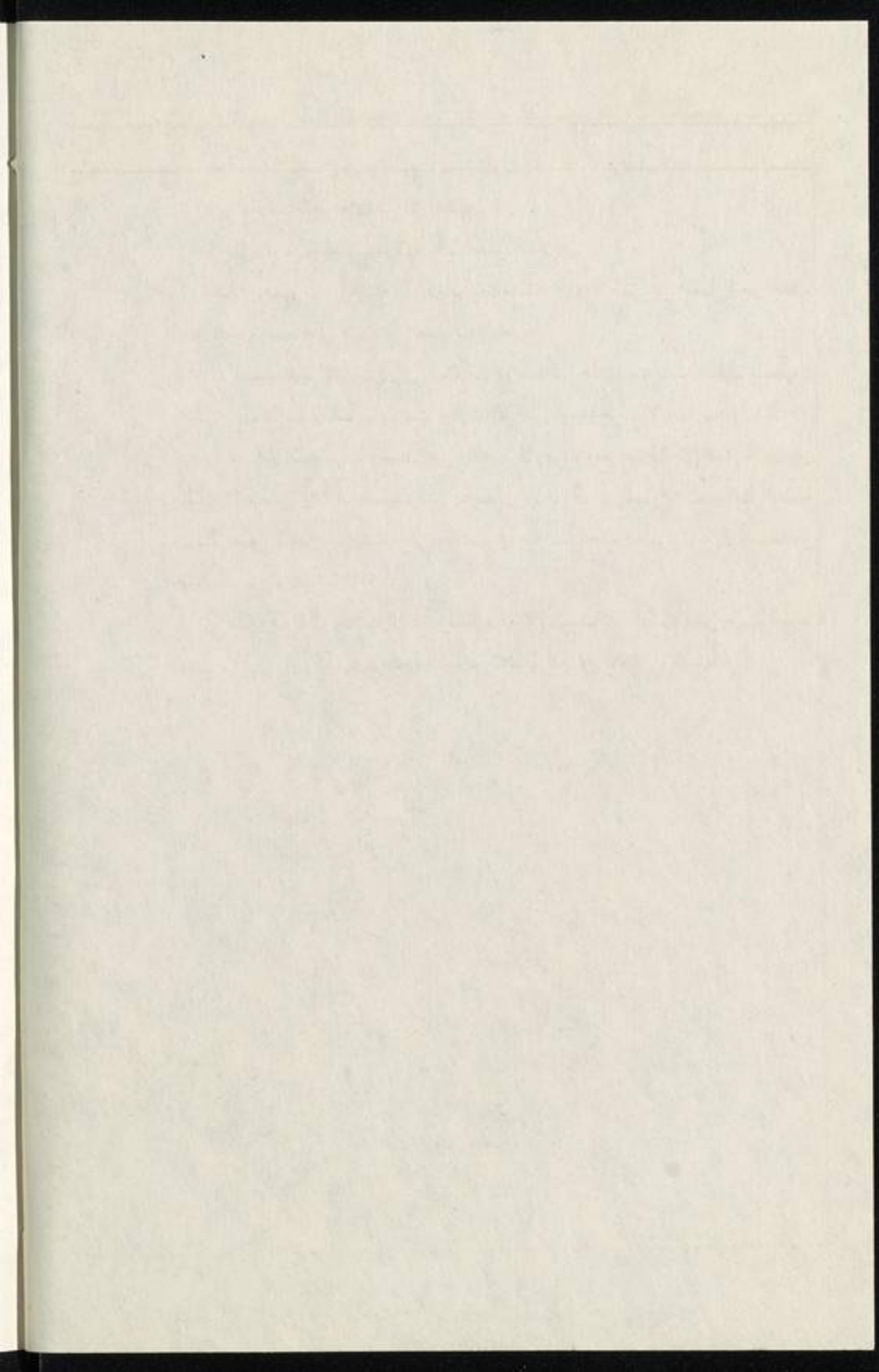
«وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» .

«خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً» .

وهذا يعني أن (الخلافة) أو (العبادة) متمثلة في (الاحسن من العمل) هو المدف الذي تنشده السماء في صياغتها للعمليات النفسية .

أن السماء — كما سترى في تصعيف دراستنا — تحدد مستويات السلوك بنمطيه : السوي والشاذ ، وفقاً لما أنتهت بحوث الارض اليه مؤخراً ، الا أنها تتجاوز ذلك الى تحديد معاير أشد سعةً وشمولاً من مفاهيم الارض : ومع اثناعاً مثل هذا الفارق بين معاير السماء والارض سيترتب بالضرورة فارق بين تصورها للعمليات النفسية وتنظيمها ، ومن ثم يترتب على ذلك — في ميدان البحث العلمي — فارق بينهما من حيث الموضوع والمنهج واللغة .

في ضوء ما نقدم يعنيانا الآن أن نبدأ بتحديد (العمليات النفسية) من حيث أصولها الاولى ، أي : (الحرك) أو (المثير) الاساس لنشاط الكائن الادمي ، متمثلة في :



«الباب الاول»

«الأصول النفسية للسلوك»

«الفصل الأول»

«الاصل المحركة للسلوك»

هناك (أصل) عام للسلوك يتباوزه الباحثون عادة: بصفته بديهة مألوفة ، ونعني به مبدأ (البحث عن اللذة والاجتناب عن الالم) حيث تصدر الكائنات البشرية عن هذا المبدأ بعامة . فنحن حيث نجوع مثلاً نبحث عن (لذة) هي (الشبع) ونجتنب ألمًا هو (الجوع) : ممثلاً في التقلص العضلي للمعدة) .

وحين تلفنا (العزلة) نبحث عن لذة هي (الانتفاء الاجتماعي) ونجتنب ألمًا هو: الاحساس المرير بالوحدة أو الوحشة ، وحتى حينما نختار (العزلة) مثلاً : فحينئذ نبحث عن لذة المدود ونجتنب ألم الضوضاء والصخب الخ ...

أقول : اذا تجاوزنا هذه البديهة العامة للسلوك ، حينئذ يواجهنا البحث عن (الاصل) المحسدة للمبدأ المذكور من حيث كونها أصولاً تنتسب الى مفهوم (الغرائز) او (ال حاجات) او (الدوافع) او (الميول) او (البواعث) ، ومن حيث كونها فطرية او مكتسبة او هي جمعاً ، ومن حيث كونها حيوية ونفسية ، ومن حيث كونها رئيسة وثانوية ... الخ.

ويجيء الاصل القائل بأن (الغريزة) هي المحسدة لمبدأ (اللذة) : واحداً من النظريات الارضية التي تحاول ان تفسر العمليات النفسية في ضوئها .

تقول هذه النظرية (أي نظرية الغريزة) :

أن الكائن الادمي يصدر عن مجموعة من (الغرائز) تدفعه الى الحركة والنشاط من نحو غريزة (البحث عن الطعام) (غريزة الاجتماع) (غريزة القتال) الخ ... هذه الغرائز قد تكون ذات اصل حيوي مثل (البحث عن الطعام) وقد تكون ذات اصل نفسي مثل

(القتال) .. وفي الحالتين فان هذه الغرائز تشكل أصلًاً (فطريًا) يحمل الادميين على التحرك من خلاها .

وقد وضع أحد ممثلي هذا الاتجاه (مكド وكل) قبال كل غريزة استجابة انتفعالية خاصة بها مثل :

غريزة الطعام — انتفعاها — الجوع .

غريزة الاجتماع — انتفعاها — الوحدة .

غريزة المقاتلة — انتفعاها — الغضب . الخ ...

وقد جوبهت هذه النظرية بردود شتى ، وفي مقدمتها : الرد الذاهب الى أن جملة من الغرائز التي ادرجها الباحث المذكور في قائمته ، لا تحمل أصلًاً (حيويًا) بل هي وليدة (الاكتساب) ، فغريزة (المقاتلة) مثلاً لا يمكن درجها تحت عنوان (الغرائز) لأن الغريزة تعني ان إلسان مفظور على ان يقاتل ، في حين ان النزعة المقاتلة أو النزعة المضادة لها وهي (المسلمة) اغا تحدها (البيئة) وليس (الوراثة) .

وقد عزز هذا الاتجاه وجهة نظره بالدراسات التي اجرتها علماء الاقوم على شعوب وقبائل متخلفة اثبتت فيها — هذه الدراسات — ان المقاتلة والسيطرة والتملك وغيرها من (الأصول النفسية) منعدمة لدى القبائل المذكورة ، فهي تتسم بدلاً من المقاتلة ، وتتحقق ذاتها بدلاً من حب السيطرة ، وتتنازل عن ممتلكاتها بدلاً من حب التملك : مما يعني — كما اشرنا — الى ان الأصول النفسية تحدها (البيئة) وليس (الوراثة) .

والحق : أن كلاً من (نظرية الغرائز) والنظرية المضادة لها تقع في خطأً مماثل : حينما تخلط الاولى بين نمطين من الغرائز (الحيوي والنفسي) وتختضعهما لاصل واحد وحينما تنفي الثانية : الاصل الغريزي أساساً .

ان الخطأ الذي غلف النظرية الاولى يتمثل في عدم اصطناعها فارقاً بين اصل حيوي مثل الطعام واصل نفسي مثل السيطرة والمقاتلة والتملك وغيرها : حيث يخضع الاصل الحيوي لإرث فطري لا مناص لنا من اشباعه والا تعرض الكائن الادمي للتلف مثلاً ، وهذا على الضد من الاصل النفسي : حيث يخضع هذا الاصل الى طبيعة (البيئة) التي تحدد

ذلك : فنحن حين نحس بالرغبة الى المقابلة أو التملك : يمكننا ان (نعدّل) أو (نحوّر) هذه الرغبة الى ما يصادها وهي : نزعة (المبالغة) ، والزهد بمتاع الدنيا . الا ان هذا لا يعني ان الاصل النفسي لا يخضع البته لاي جهاز فطري ، بقدر ما يعني ان الاصل النفسي يخضع للجهاز الفطري بـ (القوة) مقابل الاصل الحيوى الذي يخضع للجهاز الفطري (بالفعل) : اتنا نرث جهازاً فطرياً (في حالة الجوع مثلاً) يستتبع بالضرورة تقلصاً عضلياً للمعدة مما يتحتم علينا ازاحة هذا التوتر : بتناول وجبة طعام مثلاً ... وهذه امانته بـ (ال فعل) .

واما (بالقوة) فيعني اتنا نملك (استعداداً) او (قابلية) موروثة لأن نصبح ذات يوم (مسلمين) مثلاً او (عدوانيين) .

فـ (الاستعداد) او (القابلية) ذاتها تشكل (إرثاً) فطرياً ، أما تحقيقها في (فعل عدواني) او (مسالم) فأمر خاضع للبيئة الثقافية التي تحملنا على اختيار احدى المارستين : المسالمة أو العداون .

من هنا فإن تسمية (المقابلة) بـ (غريرة) تظل تسمية مخطئة : طالما لا نولد مزودين بهما ، بل نولد مزودين بـ (قابلية) على العداون أو المسالمة ...

أما الخطأ الذي غلّف النظرية المضادة للغريرة ، فيتمثل في غفلتها عن الفارق بين غطي الغريرة (الفعل والقوة) حيث تجاهلت كون المسالمة أو العداون مثلاً فعليين (مكتسبين) خاضعين لاساس (فطري) هو (القابلية) على الصدور عن واحد منهما ، لا أنهما (مكتسبان) بصورة مطلقة .

في ضوء ما تقدم ، يمكننا ان نخلص الى ان الاصول الحيوية والتفسية تخضعان جميعاً الى (إرث فطري) او (غريري) إلا ان اولاًها تُجسّد إرثاً (فعلياً) والآخر تجسّد إرثاً (بالقوة) كما أشرنا .

بيد ان ما تحدّر ملاحظته هنا هو : ان البحث عن الاصول المحرّكة للسلوك ، ينبغي (في ضوء التصور الاسلامي) الا تطرح من خلال (نظريّة الغرائز) او ما يصادها ، بل من خلال البحث عن (اصل عام) يسبق البحث عن الغرائز أو تصنيفها الى ما هو حيوى أو نفسي ، وهو ما تستهدف معالجته في هذا الحقل ... يقول الامام علي (ع) :

«ان الله رَكَبَ في الملائكة عقلاً بلا شهوة ، ورَكَبَ في البهائم شهوة بلا عقل ، ورَكَبَ في بني آدم كليهما . فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة ، ومن غلبت شهوته عقله فهو شرّ من البهائم»^(١) .

ان هذا النص الاسلامي يحدد لنا الاصل المحرك للسلوك من خلال سمة رئيسية تطبع (الاصل) المذكور، وهي سمة (الثانية) في هذا الاصل ، بمعنى أن هناك طرفين يتجادلان الكائن الادمي في بحثه عن اللذة واجتنابه عن الألم ، هما : (العقل والشهوة) أو الحيز والشر أو الموضوعية والذاتية ، أو الاوامر والتواهي الشرعية .

هذا التركيب الثنائي الذي يرثه الفرد فطرياً : يجسد الجانب (الوجوداني) من الارث ، ... و يقابله جانب (ادراكي) من الارث هو الوعي بمباديء كل من (العقل) و (الشهوة) ، بمعنى ان الشخص حينما رُكِبَ فيه (الاستعداد) أو (القابلية) على ممارسة الحيز أو الشر (العقل والشهوة) : قد رُكِبَ فيه أيضاً (ادراك) كلٌ من الحيز والشر ، حتى تصبح ممارسته للسلوك خاضعة لعملية (اختيار) وليس لعملية (إجبار) مما يتربّط على ذلك تحمل مسؤولية السلوك الذي يمارسه .

وقد أشار النص القرآني الكريم الى هذا الجانب (الادراكي) بوضوح عبر قوله تعالى : «ونفسٍ وما سَوَّاهَا فَأَهْمَمَهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا» .

ومعنى (إهمامها الفجور والتقوى) هو الادراك لمباديء الشهوة (الفجور) والعقل (التقوى) .

إذًا : التركيب الثنائي الذي يرثه الفرد : حيث يشكل المحرك الاساس للسلوك قد وازنه — من الطرف الآخر — (وعي) بطبيعة هذا التركيب (العقل والشهوة) . والسؤال هو : أولاً : ما هو الفارق بين كل من (العقل) و (الشهوة) ؟

ثم : هل ان كلاماً من (اللذة) التي يجسدتها (العقل والشهوة) متكافئة من حيث الفاعلية أم ان احداهما أشد فاعلية من الاخرى ؟

(١) الوسائل ، باب (٩) ح (٢) جهاد النفس .

الاجابة على هذا السؤال تتحدد بوضوح في الحقول اللاحقة من هذا الكتاب ، الا اننا نضطر هنا ان نشير— ولو عابراً— الى هذا الجانب ما دمنا نتحدث عن (الاصل الثنائي) المحرك للسلوك البشري .

إن الفارق بين اللذة التي تجسدها (الشهوة) وبين اللذة التي يجسدها (العقل) يتمثل في أن الشهوة تبحث عن (الاشباع المطلق) دون أن تخضعه للفضواط أو القوانين المرسومة لها : أما (العقل) فيبحث عن (الاشباع النسبي أو المقيد) بالقواعد المرسومة لها .

طبعياً إن الاشباع المطلق لا يمكن تحقيقه للشخصية : نظراً لطبيعة الحياة التي تقف حاجزاً عن ذلك (كما لو أفترضنا ان أحد الاشخاص بحث عن الاشباع المطلق لدافع السيطرة متمثلاً في طموحه لأن يصبح رئيساً للدولة ، أو الاشباع المطلق لدافع التملك ممثلاً : في طموحه لتجمیع ثروة ضخمة ، أو الاشباع المطلق لدافع الجنس : ممثلاً في اقترانه بأجل انشي مثلاً...).

ان امثلة هذا الاشباع (المطلق) لا يمكن تحقيقه — كما قلنا — كما ان امكانية تحقيق الاشباع المطلق في مجالات محددة (كما لو أفترضنا تناول أحد الاشخاص لأشهى الاطعمة واكثراها انواعاً ومقادير ، تصل به الى التخمة مثلاً) سوف يستجر (ألا) بدلاً من (اللذة) ممثلاً في المرض الذي تسببه التخمة المشار اليها ، .. وهذا يعني ان البحث عن (الاشباع المطلق) لا يحقق هدف الشخصية ، مما يترتب على ذلك ان يظل (الاشباع النسبي) هو الاختيار الوحيد للكائن الانساني . يترتب على ذلك أيضاً ، ان (الاشباع النسبي) يتحقق قدرأً اكبر حجماً من القدر الذي يمكن للأشباع المطلق أن يتحقق في هذا الميدان . فاذا عدنا الى المثال السابق وافتراضنا أن الاشباع النسبي يتحقق في تناول (وجبة عادية) من الطعام لا تصل الى الارواء الكامل : حينئذ فإن الصحة الجسمية التي سوف يكتسبها الشخص : تتحقق اشباعاً لا يمكن أن تتحققه (التخمة) التي تستجره الى المرض كما أشرنا .

وقد أوضح الامام علي(ع) هذا الجانب : حينما وازن بين مباديء (العقل والشهوة) في نص نفسي آخر ، حيث تحدث عن الشهوة قائلاً :
(الخطايا (وهي : الشهوة) خيل شمس حل عليها وخلعت جمها) .

وتحدث عن الطرف الآخر، (العقل) قائلاً :

(التقوى (وهي : العقل) مطابيا ذلل حُمُل عليها اهلها وأعطوا أزمنتها) ^(١).

هذا النص يشير بوضوح الى أن البحث عن (الاشباع المطلق) ، يشبه الحصان الذي خلع جامده : فيما يقتاد الراكب الى ما فيه هلاكه ، وهذا على الفرد من البحث عن (الاشباع النسبي) فيما يمسك الراكب الزمام مبتعداً بذلك عن الطرق المحفوفة بالهلاك ...
نستخلص من هذا ان الاشباع النسبي أو ما يمكن ان نسميه (بالاشباع الموضوعي) أو (المقييد) بالقوانين المرسومة للشخص ، أو ما أطلق عليه الامام علي (ع) مصطلح (العقل)
يقترن بلذة أشد اشباعاً من اللذة التي تتحققها (الشهوة) ...

كل ما في الامران تحقيق هذا الاشباع يتوقف على أن يمارس الشخص عملية (تأجيل)
للشهوة أو الاشباع العاجل ، بالنحو الذي طالب من خلاله الامام (ع) ان يمارس
الشخص عملية (تغليب) للعقل على (الشهوة) ، وهو أمر يقتادنا الى الاجابة على السؤال
الآخر الذي طرحتناه سابقاً وهو :

هل أن اللذة التي يجسدها (العقل) ، و(الشهوة) متكافئة من حيث الفاعلية أم ان
احداهما أشد فاعلية من الأخرى ؟ حيث نستخلص بوضوح ان اللذة (العقلية) تقترن بفاعلية
أشد من اللذة (الشهوية) ، وهو ما لحظناه في النص الاسلامي الذي وازن بين اعطاء الزمام
وبين السيطرة عليه ...

بيد ان هذا لا يعنينا من الذهاب الى ان اللذة الشهوية أشد (إلحاحاً) من اللذة العقلية :
وان كانت هذه الآخري أشد (فاعلية) ، لأن ممارسة التأجيل للشهوة تعني كونها أشد إلحاحاً
من اللذة العقلية وإنما كان للمطالبة بتغليب (العقل) على (الشهوة) أي معنى ، فالباحث
عن الامتناع الجنسي مثلاً لا بد ان يتحسس بان المتبه الجنسي أشد إلحاحاً عليه من المتبه
العقلي : لذلك إنما ان يمارس ما هو غير مشروع تحقيقاً للإشباع ، أو يمارس عملية مقاومة
وتغليب وتأجيل للرغبة الجنسية المذكورة . وفي الحالتين ثمة (إلحاح) من الجانب الشهوي

(١) نهج البلاغة ، خطبة (١٥) — ص (٥٤) منشورات الاعلمي .

يدفعه الى الاستسلام له أو مقاومته .

بيد ان هذا الاخراج من الجانب الشهوي لا يعني كونه أشد فاعلية أو تأثيراً من الجانب العقلي كما أشرنا بقدر ما يعني كونه أشد إغراءً ، ... وهذا الاغراء سرعان ما يفقد فاعليته اذا مارس الشخص (تدربياً) على مقاومته بحيث يحدث العكس تماماً في عملية التدريب المشار إليها ، وهو ما تقرره الآية الكريمة بوضوح حينما تقول : « ان كيد الشيطان كان ضعيفاً » كما ان النبي (ص) ألقى انارة كاملة على هذه الظاهرة ، حينما أوضح ان عملية تأجيل (الشهوة) ، وأبدالها باللذة (العقلية) (أي : التدريب على الجانب العقلي من اللذة) سوف يستتبع نفور الشخص من الجانب (الشهوي) للذلة : حيث قرر (ص) بأنه يتشعب : (من المداومة على الخير: كراهة الشر) ^(١) .

إن هذا النص الاسلامي الخطير ينصلح عن قاعدة لاتزال غائبة عن علم النفس الارضي فيما يتصل بالجانب (العقلي) من اللذة ، ألا وهي : إمكانية النفور من الجانب الشهوي للذلة : في حالة التدريب على ممارسة السلوك الموضوعي (اي المقيد بالقوانين أو الضوابط المرسومة للشخص) ... بل يمكن القول : أن الآية الكريمة التي تقرر بأن الله تعالى قد حبّت الامان في النفس ، وكراهية الفسق والعصيان والكفر :

يمكن القول بأن هذا النص صريح في تقرير الحقيقة النفسية القائلة بأن (الذلة المقيدة) أو (العقلية) : ليس أنها أشد فاعلية من اللذة المتحركة من القيد فحسب ، بل إن اللذة المتحركة تحول إلى ما يصادها وهو (الالم) طالما تظل (الكرابحة) التي اشارت الآية الكريمة إلى أنها تتجه نحو الكفر (وهو: الشهوة) : تعبرأ عن (الالم) كما هو واضح .

من هنا يمكننا أن ندرك الفارق بين علم النفس الارضي وبين التصور الاسلامي لهذه الظاهرة . فالاتجاهات الارضية بالرغم من ان بعضها يتوافق مع الاتجاه الاسلامي في ذهابه الى ان الجانب العقلي اشد فاعلية من الشهوي ، مثل ما نلحظه لدى ممثلي ما يسمى بـ (الاتجاه الانساني في علم النفس) حيث يؤكّد أحد ممثليه المعاصرين (ماسلو) : الحقيقة

(١) البخاري، ص (١١٧) ج (١) العقل والجهل .

الذاهبة الى ان الانسان (خير) بطبيعة ، أو انه — لا اقل — يتسم بحياد الاصل ، والى ان (تنمية) هذا الاصل يقتاده الى الكمال ... لكن مقابل ذلك ، نجد ان هناك اتجاهات ارضية أخرى تقف على الضد من ذلك ، حيث تقع في مفارقة علمية ضخمة حينما تصور طرفي (التجادب) في الطبيعة الانسانية وكأنهما قائمان : على حقيقة أن الطرف الباحث عن اللذة أشد فاعلية من الطرف الكابح لها : حتى في حالات التدريب على ذلك .

ولعل نظرية (فرويد) في أبنية الشخصية تجسّد قمة المفارقة المذكورة في هذا الميدان . لقد قسمت هذه النظرية كما هو معروف أبنية الشخصية الى ثلاثة (أهو) (الانا) (الانا الأعلى) .

اما (أهو) فيجسّد مجموعة (الغرائز) التي تبحث عن الاشباع المطلق .

واما (الانا) فمهمته : كبح غرائز (أهو) في ضوء مبدأ (الواقع) ، أي انه ينظم طرائق الاشباع وفق متطلبات الواقع بما تكتنفه من معايير وقواعد . إلا ان المهمة المذكورة جزء من مهمة أخرى تعامل مع عنصر آخر هو (الانا الأعلى) :

تحاول (الانا) أن توفق بين مطالب هذا الآخر أيضاً (الانا الأعلى) وبين المطالب المشار اليها (أهو والواقع) . فإذا افترضنا أن شخصاً ما قد واجهه (مثير جنسي) مثلاً : فإن (أهو) يستحثّه لتحقيق الاشباع المطلق ، لكن بما أن الشخص المذكور يمتلك (جهازاً قيمياً) خاصاً (الانا الأعلى) فإن هذا الجهاز يمنعه من تحقيق الاشباع المطلق . مضافاً لذلك ، فإن النظام الاجتماعي (مبدأ الواقع) بما تكتنفه من قواعد وآداب عامة ، يمنعه أيضاً من هذا الاشباع حتى لو افترضنا أن بعض طرائق الاشباع منسجمة مع الجهاز القيمي المذكور .

وهذا يعني أن مهمة (الانا) تتجسد في محاولات التوفيق بين ثلاثة مطالب (أهو) (الانا) (الانا الأعلى) (الواقع) .

إن ما نعتزم مناقشته (في ضوء التصور الاسلامي) هو :

أولاً تحديد علاقة (أهو) بصفته مجسداً للغرائز أو الشهوة بـ (مبدأ الواقع) والطريقة التي يسلكها (الانا) في تعامله مع (الواقع) المذكور .

إن أهم نقدي يمكن أن يوجه لمبدأ (الواقع) هو :

إن المبدأ المذكور يظل وكأنه غط من (الأكراد) وليس طرفاً آخر من طرف التجاذب في الطبيعة البشرية :

فقد لحظنا أن الإمام علياً (ع) قد أوضح بأن كلاً من (الشهوة) و (العقل) يمثلان بحثاً عن اللذة واجتناباً عن الالم ، وأن النص القرآني والنبوى قد أوضحا بأن اللذة العقلية أشد فاعلية من اللذة الشهوية : في حالة التدريب على الاولى : بينما نلحظ أن نظرية (مبدأ الواقع) تفترض أن (الأنما) يضطلع بهمة الضبط لغراائز (الهو) من خلال الخضوع لعامل خارجي مفروض على الشخصية (وهو مبدأ الواقع) وليس لعامل فطري هو (اللذة العقلية) التي (تنفر) من الاشباع المطلق أو (تكرهه) حسب التعبير القرآني والنبوى .

يدلنا على ذلك ، أن صاحب النظرية المذكورة يشبهه (الأنما) بالفارس على ظهر الحصان .
ألا ان الفارس (يُخبر) – كما يقول صاحب النظرية نفسه – على أن يوجه الحصان الوجهة التي ينشدها الحصان وليس الفارس .

وكم هو الفارق بين التصور الإسلامي الذي قدم صورة تشبيهية عن الفارس وقد أعطي الزمام بيده ، وبين الصورة التشبيهية التي قدمها الباحث الارضي عن الفارس وقد ترك الزمام للحصان يوجه به الفارس ، مما يتربّط على ذلك أن يظل الكائن الادمي نهائاً لغراائز (الهوـ الشهوة) توجّهه حيث تشاء ، وهو أمر اضطر صاحب النظرية المذكور الى ان يقرّ من خلاله بأن الكائن الادمي محكوم عليه بالخسارة من صراعه المزيف مع الحياة : بالرغم من مختلف المحاولات التي رسمها الباحث المذكور لمعالجة الموقف .

ومن البين أن السر في وجهة النظر التشاورية المذكورة ، كامن وراء جهل صاحب النظرية بمبادئ المقاومة أو الكبح التي تخيلها (مفروضة) على الشخصية : مع إن طبيعة النشاط الذي يقوم (الأنما) به – وفقاً للنظرية ذاتها – لا بد أن ترتكن الى أساس من (اللذة العقلية) التي تتجاهلها الباحث المذكور .

ونحن بقدورنا أن نسأل :

لماذا تحاول (الأنما) إرضاء (الواقع) : ما دمنا نعرف بأن محاولة إرضاء (الواقع) مرتبطة بظاهرة (الشواب والعقاب الاجتماعي) بمعنى أن الكائن الادمي يخشى معاقبة المجتمع

ويتطلع الى ثوابه لكي يحقق إشباعاً لأحدى حاجاته أو دوافعه وهي الحاجة الى التقدير الاجتماعي ، ولذلك يحاول إرضاء (الواقع) حتى يتتجنب الالم الناجم من معاقبة المجتمع إياه ، وحتى يتحقق (اللذة) الناجمة من تقديره إياه : مع ملاحظة أن تحقيق أمثلة هذه اللذة لم يكن ليتيسّر: لو لا طبيعة التركيب الثنائي الذي اشار المشرع الاسلامي اليه بحيث تجسّد المتعة العقلية أحد طرفي التركيب ، أي أنها تستند الى (أصل فطري) وليس الى عنصر خارجي مفروض على الشخصية ... وهذا فيما يتصل ببدأ الواقع ..

وحين نتجه الى (الآنا الاعلى) نجد بدوره — في تصور الباحث الارضي المذكور— وكأنه (مفروض) على الشخصية وليس أصلاً فطرياً قائماً على البحث الموضوعي عن اللذة ، مما يترتب على ذلك أيضاً : إمكانية انتصار غرائز (الهو) في نهاية المطاف . وبالرغم من أن صاحب النظرية يحاول أن يضع لـ (الآنا الاعلى) أصلًا فطرياً ، الا أن هذا (الاصل) نفسه يصوّره الباحث المذكور وكأنه قائم على (الاكراه) كما أشرنا .

وعيننا أن نقف على هذه الحقيقة إذا حاولنا الوقوف على طبيعة التفسير الذي يقدمه هذا الباحث عن نشأة التركيبة البشرية وتطورها :

يقرّر هذا الباحث ، ان الانسان البدائي ، او إنسان ما قبل التاريخ كان ذات تركيبة بسيطة لا تُعني الا بغرائز (الهو) يشبعها حيث يشاء حيث لم تكن ثمة مبادئ او ضوابط مقررة .

لقد كان أشبه بالحيوان في افتراسه للادميين في اشباع حاجاته الرئيسية :
كان متمثلاً في أب متوحش يستأثر بالاناث ويطرد أبناءه .

وفي ذات يوم يقرر الابناء المطرودون قتل أبيهم والتهامه حتى يضعوا حدّاً لاستثماره المذكور . ولکي لا تذكر المأساة جديداً : بدأت أولى المحاولات في إنكار غرائز (الهو) وتخريمها وفي مقدمتها : غشيان المحارم .

من هذا المنعطف بالذات : بدأ نشوء (الآنا الاعلى) : فعملية قتل الاب استلت أول (احساس بالذنب) .

كما ان إنكار الغرائز استلت أولى عمليات (الكبت) . ثم توالىت عمليات إنكار الغرائز

حتى أصبحت بمرور الزمن ميراثاً فطرياً يمدّ (الإنسان الأعلى) بجهاز قيمي خاص يرثه (النوع الإنساني) بأكمله.

طبعياً، أن شطراً من (الإنسان الأعلى) تحدده التنشئة، بيد أن الشطر الآخر منه المتمثل في (الإحساس بالذنب) و(إنكار الغرائز) هو الذي يعنينا الآن أن نعقب عليه في ضوء التفسير الاستوسي الذي قدمه الباحث المذكور.

هنا نطرح ذات السؤال الذي طرحناه عند حديثنا عن (مبدأ الواقع) فنتساءل لماذا صدر (انسان ما قبل التاريخ) عن (الإحساس بالذنب)، ولماذا انكر غرائزه؟ ألم يكن (الإحساس بالذنب) أصلاً فطرياً، أو جزءاً من التركيبة الثنائية للكائن الادمي فيما تتجاذبه (الشهوة والعقل) بحيث يجسد (الإحساس بالذنب) تعبيراً عن اللذة العقلية التي تنكر (القتل) وتحب في (المسلمة) لذة عقلية؟ إن المسألة لو لم تقترب بلذة عقلية لما كان للاحساس بالذنب أي مسوغ على الاطلاق، بل كان من الممكن أن تغيب جرعة قتل الاب (حسب منطق الاستrophe) بدون أن يرافقها أي ندم. ثم، لماذا انكر المجتمع البدائي — بعد عملية القتل — غرائزه؟ ألم يكن هذا الإنكار تعبيراً عن لذة عقلية: قد يحكمها مبدأ (الثواب والعقاب) الاجتماعيين ما دام الإنكار المذكور — كما يرى الباحث نفسه — ثمناً للتقديم الحضاري، ولا كان من الممكن أن لا يتم إنكار الغرائز لو لم يكن الإنكار نفسه مستندًا إلى لذة عقلية تتحسسها (الذات) حتى لو كانت بناءً عن الثواب الاجتماعي بل مجرد قناعتها بالفائدة الاجتماعية للإنكار المذكور.

إذاً حتى مع افتراض صحة هذا التفسير التأريخي (وهو تفسير مضاد للعمليات الاجتماعية التي صاحبها الإحساس بالذنب وإنكار الغرائز: بدأً من آدم وزوجته، مروراً بابني آدم، في حادثة القتل لاحدهما وامتناع الآخر عن القتل: حيث تفصح هذه العمليات الاجتماعية المبكرة تاريخياً: عن إنكار الغرائز والصدور عن الإحساس بالذنب).

أقول: حتى مع افتراض صحة التفسير الذي قدمه الباحث الارضي المذكور، يظل إنكار الغرائز والإحساس بالذنب: إفصاحاً عن (لذة عقلية) تحمل صاحبها على الصدور عنهما: وليس عنصراً خارجياً (مفروضاً) على الشخصية.

خلاصة الفصل : هناك (أصل محرك) للطبيعة البشرية يقف وراء نشاط الكائن الادمي بأكمله ...

هذا الاصل يقوم على طبيعة (ثنائية) تتجاذب الكائن المذكور في بحثه عن اللذة ، طرفا التجاذب هما : (العقل والشهوة) أو (الخير والشر) أو (الموضوعية والذاتية) حيث يمثل الطرف الاول بحثاً عن الاشباع المقيد بالمبادئ التي تقررها السماء (التفوى) ، ويمثل الطرف الآخر بحثاً عن الاشباع المطلق غير المرتبط بالمبادئ (الفجور) .

يواكب هذا الاصل النفسي ، (أصل ادراكي) قائم على قابلية التمييز بين مبادئ العقل والشهوة (وهو اهام التفوى والفجور) ...

وبالرغم من أن طرفي التجاذب يحملان سمة (التوازن) إلا ان الجانب (الشهوي) اشد إلحاحاً . وبالرغم من هذه الحقيقة فان فاعلية (اللذة العقلية) تفرض حقيقتها تبعاً لما قرره القرآن الكريم من أن الله تعالى (حبب) الإيمان في النفوس و (كره) الكفر إليها كما ان التدريب على الطرف (العقلي) يستتبع التفوف من الطرف ، (الشهوي) ، والعكس هو الصحيح أيضاً : وفقاً لما سنفصل الحديث عنه في الحقول اللاحقة من هذا الكتاب ...

○ ○ ○ ○

«الأصول النفسية: بين الوراثة والبيئة»

قلنا، أن ثمة (أصلاً نفسياً) عاماً، يرثه الكائن الادمي من خلال ظاهرة (الاستعداد) أو (القابلية) أو (القوة).

وهذا الاصل هو المحرك لكل أوجه النشاط البشري : سواء أكانت متصلة بالجانب البيولوجي من الشخصية أم بالجانب النفسي منه . وقد أشرنا الى ان (الأصول البيولوجية) كالجوع والعطش والجنس ونحوها تظل (أصلاً) نرثها من خلال (ال فعل) أي : إننا نولد مزودين بها (فعلاً) على نحو لا يمكننا أن لا نتناول طعاماً ، أو لا نمارس عملية تنفس مثلاً ، ... بيد أن الامر مختلف تماماً في ميدان (الأصول النفسية) ، فنحن لا نولد مزودين بنزعة (عدوانية) مثلاً ، أو بسمة نفسية كالبخل ، أو سوء الأخلاق أو نحوها ، بل نكتسب هذه السمات من خلال (التنشئة) الاجتماعية : كلما في الامر ، أننا نرث (قوة) أو (قابلية) على الاتسام بهذه الصفة أو تلك .

والامر ذاته فيما يتصل بطرائق الاشباع ل حاجاتنا البيولوجية ، (لا أصل الحاجة نفسها : لأن الحاجة نفسها - كتناول الطعام - لا مناص من اشباعها ، كما قلنا ، بيد أن طريقة التناول ودرجة البحث عنها وتنظيمها تشكل (أصلاً نفسياً) ، نكتسبها من خلال (التنشئة) أيضاً) .

والآن ومع اقرارنا بمثل هذه الحقائق ، نجد أن الامر ليس بهذه البساطة التي تجعل (الأصل النفسي) وكأنه غير خاضع لأية وراثة حتى ولو كانت ضمن شروط أو ظروف خاصة .

ان التصور الاسلامي لهذه الظاهرة من الوضوح بمكان كبير، كما تقدم ، لكنه يقرر غطاءً من ورائة طارئة نحاول من خلال هذا الفصل أن نحدد مستوياتها .

أما البحوث الارضية ، فقد تفاوتت وجهات النظر لديها في هذا الصدد ، فاتجاه بعضها الى القول بورائة (الاصول النفسية) ، وأنجحه آخر الى إنكارها ، وأنجحه ثالث الى التزاوج بينهما : مع ملاحظة ان بعض هذه الاصول (وبخاصة : الاصل الذهني) يكاد يتم اليقين بورائتها الا لدى نفر قليل ، يلي ذلك : الاصل المتصل بـ (مزاج) الشخصية ، ... ثم الاصل المتصل بـ (سمات) الشخصية : ثم (الاصول الاخلاقية) في نهاية المطاف . وبعامة فإن الاصطراع بين الوراثة والمحيط في الاصول النفسية يأخذ مستويات متعددة لدى علماء النفس فيما نحاول الان الوقوف عند تلك المستويات ، ونبداً بذلك بـ :

١ - الاصول الذهنية :

تظل (المهارات الذهنية) موضع تسليم (الى حد ما) من حيث صلتها بالوراثة ، وخضوعها للبعد المذكور . ولا تجدنا بحاجة الى التوكؤ على الدراسات والاختبارات والتجارب الارضية المختلفة في هذا الصدد . بيد أن بعض الاتجاهات الارضية 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 لانظمة (الفعل المنعكس الشرطي) .

ولكي تتضح معالم هذا الاتجاه ، يحسن بنا أن نتبسط في طرح المفاهيم الاساسية لديه ، ولنقدم بمثال في هذا الصدد :

اذا مس يدك تيار كهربائي طفيف ، فأنك ستستجيب لهذا المنبه : بسحب اليد وهذه الاستجابة هي (فعل منعكس) فطري . أما إذا 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) أشرط

من خلاها ما هو حسي (تيار كهربائي) بما هو (نفسي) : إن (الجرس) وهو خصيصة نفسية أصبح اشارة دالة على خصيصة حسية .

وحيثما تستخدم الاشارة اللغوية ، أي : النطق بكلمة (جرس) أو كتابتها ، فإن الاستجابة المتمثلة في (سحب اليد) ، ستتم بدورها بالمستوى ذاته : ما دامت (الكلمة المنطوقة أو المكتوبة) تشكل (رمزاً) لصوت الجرس . ويسمى هذا الاشتراط بـ (النظام الاشاري الثاني) بصفته انه مشير الى النظام الاول .

وفي ضوء هذا المفهوم الاساسي للافعال المنعكسة الشرطية يمكننا أن نتقدم لمعرفة التفسير الذي يقدمه (الاتجاه الشرطي) في ذهابهم الى أن المهارات العقلية (مكتسبة) لا موروثة . ففيما يتصل بالحس الایقاعي عند الشخصية مثلاً ، ذُرَب الاطفال الذين فقدوا الحس المذكور أو الذين ضوئل الحس الایقاعي لديهم ... ذُرَبوا في عدة دورات أمكن بعدها أن يحصلوا على نتائج ايجابية في هذا الصدد فيما انتهى التجريب الى الحقيقة القائلة بأن الحس الایقاعي إنما ينشأ من ارتباطات صوتية تمثل استجابات لنبهات صوتية (مركبة) تكون فيها طبقة الصوت هي المنبه الاقوى . وهذا يعني ان الظاهرة ترتكز أولاً وأخيراً على الفعل المنعكس الشرطي ، وهو طالع نفسي بيئي صرف .

والحق ، ان هذا الاتجاه اذا كان محكماً بالصواب في تحديده لقيمة (البيئة) ، فإنه لا يضاد القيمة الوراثية للظاهرة ، فالتجارب التي قامت بها اتجاهات اخرى ، قد واكبها الصواب أيضاً في تحديدها للطابع الوراثي وانسحابها على الظاهرة : حيث فشلت كل الدورات التجريبية التي حاولت أن تجعل من عديم (الحس الایقاعي) أو ضئيله ، شيئاً آخر ، ومنها مثلاً : الدراسات التي انتهت الى تماثل الحس الایقاعي لدى (التوائم المتماثلين) حينما أخضعوهم لبيانات 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 . وادأ : التجارب التي توفر الاتجاه الشرطي عليها ، قد جوبهت بتجارب مماثلة ، لدى عديمي الحس الایقاعي ، وانتهت الى نتيجة مضادة سجلت لصالح الوراثة .

إن ثمة حقيقة لا سبيل إلى انكارها ، وهي ، ... إن المتنبهات الصوتية المركبة (والحديث عن الاتجاه الشرطي) ، لها إسهامها في (تعديل) الحس الإيقاعي أو تضخيمه مثلاً ، دون أن تستطيع معاوزة ذلك إلى (خلقه) أو إيصاله إلى الدرجة التي يفرزها البعد الورائي . وتظل النتيجة محكومة بامكان (التعديل) فحسب .

والغريب أن الاتجاه الشرطي يحاول تعميم الظاهرة حتى في مجالات الترابط الشرطي أو الإيحاء اللذين يتبادلان التأثير مع الأصول العضوية ، ويعكسان أثرها الواضح فيها . من ذلك مثلاً تجربة الماء الساخن في درجته الحرارية (١١٠) : حيث (أشرت) برنين الجرس ، كانت الاستجابة حاله ، تمثل في : (تمدد) الأوعية ، وعندما استبدل الماء بدرجة (١٥٠) : فيما تستجيب له الأوعية عادة بـ (التقلص) ، بدلاً من (التمدد) : كانت النتيجة من خلال اشتراط الجرس هي : (التمدد) ذاته .

ان هذه التجربة ، تتصل — كما هو بين — بظاهرة (الإيحاء) أو (الترابط الشرطي) حسب لغة هذا الاتجاه .

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

ان عملية النوم لا تميز عن عملية (التمدد) أو (التقلص) في الأوعية من حيث كونها أفعالاً منعكسة فطرية : وبعد خضوعها للمنعكفات الشرطية لا ينفي عنها سمة (الثبات) انها — 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 الا بالطعام ... بيد أنه من الممكن ازاحته من خلال (ارتباطات شرطية) غائبة عن وعي الجائع على نحو الغياب الذي غلّف المُجرب عليه في الماء الساخن . ومن هنا : فإن التجربة المذكورة تسقط أساساً في حالة وعي المُجرب عليه

باستبدال الماء (بدرجة ١٥٠) : حيث سيستجيب حتماً (بتقلص) أوعيته بدلاً من (التمدد) .

واذن : ان استثمار تجربة ايحائية او شرطية على النحو المذكور ، وتمريرها على السلوك البشري بعامة لنفي البعد الفطري يظل أمراً قائماً على اللعب بالحقائق . على أي حال ، فان الاتجاه الارضي النافي للوراثة ، او الاتجاه المضاد النافي للبيئة يظلان - من حيث تجربة الارض ذاتها - منعزلين اذا 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 الاصول العقلية بعامة ، تخضع لنمط ثابت من الوراثة بشكل عام ، كما انها تخضع لوراثة طارئة في نطاق خاص ، مضافاً الى ذلك أن (البيئة) لها إسهاماتها في هذا الصدد أيضاً ، ولنستمع الى ما يقرره الامام الصادق(ع) عن (المهارة العقلية) في مستوياتها الثلاثة عبر مقابلة أجراها أحدهم :

(قلت لابي عبد الله(ع)) : الرجل آتىه وأكلمه ببعض كلامي فيعرفه كله .

ومنهم : من آتىه فأكلمه بالكلام ، فيستوفي كلامي كله ، ثم يرده عليّ كما كلمته .

ومنهم : من آتىه فأكلمه فيقول : أعد عليّ .

فقال عليه السلام :

وما تدرى لم هذا ؟

قلت : لا .

قال (ع) : الذي تكلمه ببعض كلامك فيعرفه كله : فذاك من عجنت نطفته بعقله .

واما الذي تكلمه فيستوفي كلامك ثم يحييك على كلامك : فذاك الذي ركب عقله في بطنه .

واما الذي تكلمه بالكلام فيقول : أعد علي : فذاك الذي ركب فيه بعد ما كبر^(١) .

(١) البحار صفحه (٩٧) ج (١) العقل والجهل .

ان هذا النص يفصح عن حقائق كل من (الوراثة) و (البيئة) (من حيث الماهة العقلية) ب نحو يتحتم الوقوف عندها مليأ ، نظراً لخطورة الحقائق المذكورة . ولحسن الحظ ، ان غالبية الاتجاهات الارضية قد انتهت هذه الحقائق التي قررها المشرع الاسلامي .

والمهم ، ان النص المذكور يحدد :

أولاً : وجود بعـد فطـري عـام لـلـنـوع الـانـسـانـي كـله ، فيما يـتم مـن خـلال ما يـسمـيه الـأـرضـيـون بـ(ـالـمـورـثـاتـ الـنـقـيـةـ) .

ثانيـاً : وجود بـعـد بـيـئـيـ (ـبـعـدـ لـوـادـيـ) فيما يـسمـى بـ(ـبـيـئـةـ الرـحـمـ) .

ثالثـاً : وجود بـعـد بـيـئـيـ (ـبـعـدـ لـوـادـيـ) وهو بـيـئـةـ الـأـرـضـ . وـهـيـ نـقـفـ معـ التـحـدـيدـ الـأـولـ (ـالـوـرـاثـةـ الـنـقـيـةـ) ، نـخـلـصـ مـنـهـ إـلـىـ حـقـيقـةـ مـؤـدـاـهـاـ :ـ انـ الـمـاهـرـةـ الـعـقـلـيـةـ فـيـ نـقـائـهـاـ التـاـمـ تـطـبـعـ كـلـ الـأـدـمـيـنـ عـلـىـ النـحـوـ الـذـيـ تـطـبـعـ بـهـ سـائـرـ الـأـصـوـلـ الـعـضـوـيـةـ وـالـحـيـوـيـةـ لـهـمـ . وـبـكـلـمـةـ أـخـرـىـ :ـ انـ الـنـوـعـ الـانـسـانـيـ كـلـهـ يـرـثـ —ـ عـلـىـ حـدـ سـوـاءـ —ـ مـهـارـةـ عـقـلـيـةـ لـاـ يـشـوـبـهـاـ خـلـلـ أـوـ تـفـاـوتـ بـيـنـ دـرـجـاتـهـاـ وـهـوـ مـاعـبـرـعـنـهـ النـصـ يـقـوـلـهـ (ـعـ)ـ :ـ «ـ فـذـاكـ مـنـ عـجـنـتـ نـطـقـتـهـ بـعـقـلـهـ»ـ مـتـمـثـلـاـ فـيـ ذـلـكـ الرـجـلـ الـذـيـ يـفـهـمـ الـكـلـامـ كـلـهـ بـجـرـدـ الـاسـتـمـاعـ لـبعـضـهـ .

بـيـدـ انـ الـخـلـلـ فـيـ الـمـاهـرـةـ الـعـقـلـيـةـ أـوـ التـفـاـوتـ فـيـ دـرـجـاتـهـاـ اـنـماـ يـجـبـ نـتـيـجـةـ لـوـرـاثـةـ طـارـثـةـ (ـاـذاـ صـحـ هـذـاـ التـعبـيرـ)ـ مـتـمـثـلـةـ —ـ فـيـ جـلـةـ مـاـ تـمـثـلـ بـهـ —ـ فـيـ بـيـئـةـ الرـحـمـ .

وـمـنـ الـبـيـئـةـ اـنـ التـغـيـرـاتـ الـمـاصـابـةـ لـلـحـمـلـ ،ـ تـعـكـسـ اـثـرـهـ عـلـىـ الـجـنـينـ :ـ فـالـصـدـمـةـ مـثـلاــ :ـ اوـ اـرـتـفـاعـ دـرـجـةـ الـحـرـارـةـ ،ـ اوـ سـوـءـ التـغـذـيـةـ ،ـ تـتـرـكـ آـثـارـهـ الـواـضـحةـ عـلـىـ دـمـاغـ الـجـنـينـ مـنـعـكـسـاــ فـيـ ضـعـفـ اوـ خـلـلـ عـقـلـيـنـ .

ولـذـلـكـ ،ـ نـجـدـ الـمـشـرـعـ الـاسـلـامـيـ —ـ كـمـاـ سـنـرـىـ لـاحـقاـًـ —ـ يـعـنىـ بـيـئـةـ الرـحـمـ ،ـ وـيـقـدـمـ تـوصـياتـ شـتـىـ فـيـ هـذـاـ الـمـيدـانـ بـغـيـةـ تـحـسـينـ النـسـلـ وـتـنـقـيـتـهـ مـنـ كـلـ الشـوـائبـ .

وـالمـهمـ اـنـ الـمـشـرـعـ الـاسـلـامـيـ أـشـارـاـتـىـ بـيـئـةـ الرـحـمـ اوـ مـاـ يـمـكـنـ تـسـمـيـتـهـ بـمـكـوـنـاتـ الـوـرـاثـةـ الـطـارـثـةـ ،ـ مـنـ آـنـهـ تـتـدـخـلـ فـيـ تـكـيـيفـ الـمـهـارـاتـ الـعـقـلـيـةـ وـنـقـلـهـاـ مـنـ صـعـيدـ الـوـرـاثـةـ الـنـقـيـةـ الـثـابـثـةـ اـلـىـ الـوـرـاثـةـ الـطـارـثـةـ الـمـشـوـبـةـ بـيـئـةـ الرـحـمـ .ـ وـهـذـاـ مـاـ عـنـاهـ قـوـلـهـ (ـعـ)ـ :ـ «ـ فـذـاكـ الـذـيـ رـكـبـ عـقـلـهـ فـيـ بـطـنـ اـمـهـ»ـ مـتـمـثـلـاـ فـيـ ذـلـكـ الرـجـلـ الـذـيـ يـسـتـوـفـيـ الـكـلـامـ لـاـ بـعـضـهـ ،ـ ثـمـ يـرـدـهـ كـمـاـ هـوـ ،ـ أـيـ :ـ اـنـ

يتمتع بمهارة عقائية متوسطة بالقياس الى المهارة الفائقة التي يتمتع بها صاحب الوراثة النقية . على أن ثمة ملاحظة جديرة بالاعتبار ، إلا وهي أن التركيبة العقلية للجدين في بطن أمها لا تعني بيئة الرحم فحسب ، بل من المظنون جداً ، إن الامام الصادق (ع) كان يعني بذلك نصتين من الوراثة الطارئة : أحدهما ما تقدم الحديث عنه وهو (رحم الأم) ، وأما الآخر فهو : وراثة (النطفة) ذاتها خلال الانعقاد : بصفة أن 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 الاختير على النطفة المنعددة . ومبشال ذلك : تناول الكحول مثلاً ، فهي تسبب تلفاً في خلايا المخ ، ويصبح هذا الخلل جزءاً من النظام العصبي للشخصية ، فينسحب على (جيئاته) التي تستقر نطفة في رحم الام .

على أي حال يعنينا ما 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 مهمًا في السمات النقية من الوراثة الثابتة (والاتجاهات الارضية لا تكاد تختلف عن التصور الاسلامي فيما يتصل بالوراثة الطارئة ، أو وراثة (المحيط) بعامة كما سترى) .

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 بعد ما كبر» ممثلاً في ذلك الرجل الذي لا يستوعب كلام السائل بحيث يطالب باعادة الكلام .

و واضح ان هذا النمط من الذكاء يمثل انحطاطاً ملحوظاً في المهارة العقلية . ولسوف نرى لاحقاً ان الامام علي بن أبي طالب (ع) في تحديده لمراحل النماء العقلي يشير الى أثر (التجارب) في العملية المذكورة ، كما سترى ان أنمة أهل البيت عليهم السلام يشيرون الى أهمية (التعليم) في مرحلة الطفولة ، مثلما يقدمون توصيات متنوعة لمراحل ما قبل الولادة . كل أولئك حينما نضعه في الاعتبار امكننا أن ندرك دلالة قول الصادق (ع) عن تركيبة العقل بعد الكبر وموقع ذلك من عنصر (البيئة) وخطورتها في ميدان المهارة العقلية . مضافاً

إلى ذلك فإن تجارب البحث الارضي عن (التعلم) المبكر وخطورته في الميدان المذكور يظل أمراً لا حاجة إلى التعقيب عليه.

وأخيراً، فإن الإمام الصادق (ع) (في الوثيقة المقدمة) حسم الموقف بوضوح في تحديده لكل من عنصري الوراثة والمحيط ومستويات كل منهما في ضوء المحددات العامة والخاصة للظاهرة، وقبال هذا التحديد تنافي الأهمية لأي بحث أرضي يتعدد أو يتجدد لاتجاه لا يضع تلوك المحددات العامة والخاصة بنظر الاعتبار.

ولحسن الحظ – كما أشرنا – فإن غالبية البحث المعاصر قد انتهت هذه الحقائق التي قررها المشرع الإسلامي.

٢ – الأصول النفسية :

إن الوثيقة التي قدمها الإمام الصادق (ع) عن المهارات الذهنية وصلتها بالوراثة الثابتة والطارئة تظل مبدأ عاماً للأصول النفسية بأكملها أيضاً.

وإذا كان البحث الارضي في بعض أشكاله أو غالبيتها يصطدّع 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 الارضي يلفه مثل هذا الاصطدام بين ما هو عقلي وبين ما هو نفسي، فلأن دراسته وتجاربه عن السمات العقلية وفرت لديه القناعة بامكانات خصوصها للوراثة بنسبي أكبر حجماً بالقياس إلى السمات النفسية . ومع أن هذه الحقيقة لا تخلي من الملاحظة الصائبة ، إلا أنها لا يمكن أن تأخذ صفة التعميم بقدر ما ينبغي أن تخضعها أيضاً للشروط الخاصة التي لحظناها عند حديثنا عن المهارة العقلية .

ومن هنا ، فإن المشرع الإسلامي يخضع الظاهرة النفسية لمحددات عامة وخاصة تأخذ كلّاً من الوراثة والمحيط بنظر الاعتبار وفقاً لشروط معينة تحكم في الظاهرة . وقبل أن نقدم النصوص الإسلامية في هذا الصدد ، ينبغي أن نشير عابراً للحاجة سنتحدث عنها مفصلاً في موقع لاحق ، ... وهذه الملاحظة تمثل في اصطدام التفرقة بين نصتين 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 يردهم حيناً آخر أيضاً . والسر في ذلك عائد الى أن المشرع يأخذ بنظر الاعتبار (وحدة) السلوك البشري في خضوعه لمفهوم العبادة أو الخلافة على الارض ، فتتلاشى حينئذ فارقية الاصل النفسي والاصل الفكري ، الا أنه — في الحين ذاته — يتوجه الى الكائن الادمي بعامة ، راسماً معالماً للسلوك السوي بغية الافادة منها : بغض النظر عن هوية الكائن المذكور وموقفه الفلسفى من الكون .

في ضوء الملاحظة المذكورة ، نعود الى وجهة النظر الاسلامية عن المحددات العامة والخاصة للابصول النفسية بدلاليهما المتقدمتين ، فنجدھا متمثلة في نمطي الوراثة النقية متمثلة أولاً في ظاهرة (الاستعداد) ، أو (القدرة) حيث أشرنا الى أن الطبيعة البشرية ترث مجرد (استعداد) لمارسة هذا الاصل النفسي أو ذاك : حسب محددات البيئة التي تترجم (الاستعداد) أو (القدرة) الى (فعل) يختاره الفرد بمحض أرادته وليس على نحو (الفرض) .

طبعيًّا ، ثمة فارق بين الوراثة النقية التي تحدثنا عن خضوع المهارة العقلية لها ، وبين خضوع (القدرة) أو (الاستعداد) لها ، فالاولى — أي المهارة العقلية — تجسد عنصراً ايجابياً هو: الذكاء في درجة الفائقة . أما الآخر — أي (الاستعداد) — فهو عنصر محايد يجسده الكائن الادمى في سلوك لاحق بالشخصية : قد يكون ايجابياً وقد يكون سلبياً حسب نمط (ال فعل) الذي يختاره بمحض ارادته ، بيد ان الوراثة النقية تأخذ دلالتها المماطلة لما لحظناه في (المهارات العقلية) حينما نقل الحديث الى صعيد فلسفى متمثل في : صياغة الطبيعة البشرية وفرز 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 ، يعنينا أن نحدد الآن : وجهة النظر الاسلامية حيال (الاصل النفسي) وموقعه من الوراثة الشائبة : حيث نجد المشرع مؤكداً نقاط هذا الاصل في النوع الانساني كله : خالياً من أية شائبة ، أو فارقية بين النوع : شأنه في ذلك شأن سائر الابصول العضوية والحيوية والعقلية التي يرثها النوع الانساني على حد سواء يستوي في ذلك أن يكون الاصل

فكرياً أو نفسياً.

أما الأصل الفكري ، فيحدده الإمام الصادق (ع) على النحو التالي :
 (ان نطفة المؤمن تكون في صلب المشرك فلا يصيبها من الشر شيء . حتى اذا صار في
 رحم المشركة لم يصيبها من الشر شيء : حتى يجري القلم)^(١).

هذا النص من الوضوح بمكان كبير ، فهو يحدد أصلاً فطرياً عاماً للنوع يتسم بنقاء
 الافكار من أية شائبة وراثية يستوي في ذلك أن يكون (الاصل) في أصلاب الرجال ، أو
 أرحام الامهات ، أو حتى في مرحلة الطفولة ، بمعنى أن الشخصية تقبل على محيطها الجديد
 نقية من كل شائبة حتى تبلغ سن الرشد ، وحينئذ يتحدد بملء اختيارها نمط السلوك الذي
 تختلط له . والامر ذاته ، يقرر الإمام الصادق (ع) فيما يتصل بالسمات أو الاصول
 النفسية ، حيث يحدثنا عن جملة من السمات ، قائلاً عنها : «فإن استطعت أن تكون فيك ،
 فلتكن : فإنها تكون في (الرجل) ولا تكون في (ولده) ، وتكون في (الولد) ولا تكون في
 (أبيه) ...»

قيل ما هن ؟ قال (ع) : صدق البأس ، وأداء الامانة ، وصلة الرحم الخ ... »^(٢) .
 وبين ان السمات الاخلاقية التي يحدثنا الإمام الصادق (ع) عنها ، تظل (اكتسائية)
 صرفاً لا صلة لها بأية اصول وراثية . فهي قد تكون في (الاب) لكنها لا تنتقل الى (الابن) .
 وقد تكون في الابن ، لكنها لا تنتقل عن أبيه ، وهكذا . وهذا يعني أن النوع الانساني كله
 لا يرث أصولاً اخلاقية أو أصولاً نفسية بتحول عالم ، وإنما يكتسبها النوع من خلال (المحيط) .
 ولكن ، هل يعني ذلك ان القاعدة المذكورة تظل متسمة بالثبات ، دون أن تخضع لوراثة
 طارئة في ظل بعض الشروط أو الظروف ؟

ان الوراثة الطارئة التي لحظناها عند حديثنا عن (المهارة العقلية) ، تتحكم بدورها
 هنا ، أي : في الاصول النفسية أيضاً . يستوي في ذلك أن تم النقلة الوراثية من خلال
 أصلاب الرجال أو أرحام الامهات .

(١) الكافي ، ج (٢) صفحة (١٣) .

(٢) الوسائل ، باب (٤) حديث (٤) جهاد النفس .

ويمكننا ملاحظة النقلة الوراثية الطارئة (من خلال الاصلاب) ، متمثلة في التوصيات التي يقدمها التشريع عن (الزواج الانتقائي) . فالامام الصادق(ع) ذاته يؤكّد بنفس القوة التي أكّد من خلالها وراثة الاصول النفسية ، يؤكّد بالقوة ذاتها امكان الوراثة الطارئة أيضاً ، في ظل بعض الشروط أو الظروف . ان سمة (الغدر) — على سبيل المثال — واحدة من الاصول النفسية التي يحذرنا الامام الصادق(ع) منها ، عبر توصيته بالزواج الانتقائي . يقول(ع) مشيراً الى بعض الرهوط : « لا تزوجوا اليهم ، فإن لهم (عرقاً) يدعوا الى عدم الوفاء »^(١) .

وفي نص ثان : « فان لهم أرحاماً تدل على غير الوفاء »^(٢) .

وفي نص ثالث : « فان لهم (اصولاً) تدعوهם الى غير الوفاء »^(٣) .

و واضح ان كلاً من (العرق) و (الارحام) و (الاصول) التي وردت في المصوّص الثلاثة تشير الى عملية النقلة الوراثية لسمة (الغدر) وانسحابها على (المورثات) التي تستقر نطفة في رحم الام .

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) : « أطعموا حبالكم اللبان : فان يك في بطنهما غلام : خرج زكي القلب ... شجاعاً ، وإن تلك جارية : حسُن خلقُها وَخُلُقُها »^(٤) ففي هذا النص ، يشير الامام الرضا(ع) الى سمات الحلق والشجاعة ونحوهما من الاصول النفسية والعقلية ، وانسحابها على الجنين : خلال بيئة الرحم ، مما نخلص منه بوضوح الى امكانات الوراثة الطارئة في هذا الصدد .

بيد أن ما تجدر ملاحظته هنا ، ان البحث الارضي يصطنع — في الغالب . فارقاً بين نفطين

(١) الوسائل ، باب (٣١) حدیث (٣) مقدمات النکاح .

(٢) الوسائل ، باب (٣١) حدیث (٢) مقدمات النکاح .

(٣) الوسائل ، باب (٣١) حدیث (٥) مقدمات النکاح .

(٤) الوسائل ، باب (٣٤) حدیث (٢) احكام الاولاد .

من الاصول النفسية هما : السمات (المزاجية) و (السمات الاخلاقية). فالانطواء أو الانبساط مثلاً يعدان من سمات (المزاج) وهو (بعد) من الممكن أن يرتكن إلى (الوراثة).

أما السمة (الاخلاقية) كالوفاء والصدق ونحوهما مثلاً ، فإنها يكتسبان اكتساباً ولا علاقة لها بالبنة بأية وراثة طارئة.

ومع أن هذه الملاحظة من الممكن أن تتسم بالصواب إلا أنها لا نستطيع - في ضوء التصور الاسلامي - أن نعمها على النوع كله . بل يتبعنا علينا أن نذهب إلى أنها تأخذ طابع (التغليب) وليس طابع (العموم) .

إن النصوص الاسلامية التي تقدم الحديث عنها قد تبدو لأول وهلة متساوية مع وجاهة النظر الارضية في اصطدامها الفارق بين الاصول (المزاجية) و (الاخلاقية) ، فالامام الصادق(ع) حينما أشار إلى بعض السمات من نحو: أداء الامانة ، وصدق البأس ونحوهما ، إنما عزّها من دائرة (الوراثة) ، ونسبها إلى (المحيط) : وهي سمات أخلاقية صرف : كما هو واضح . وحينما حدثنا عن نقائص النطفة في أصلاب المشركين وارحام المشرّكات إنما عزل هذه السمة (الفكرية) عن (الوراثة) ونسبها إلى (المحيط) أيضاً .

ولكن حينما تحدث الإمام(ع) عن سمة (الغدر) مثلاً ، ألحّها - عندئذ - بالوراثة عند بعض الرهوط . وبما أن (الغدر) سمة عدوانية ، والعدوان بدوره أحد إفرازات (المزاج الانطوائي) مثلاً ، فحينئذ يكون خصيّه للوراثة ناجماً من كونه سمة (مزاجية) وليس سمة أخلاقية .

واذاً ، هذه النصوص قد تتوافق لأول وهلة مع الاتجاه الارضي الذاهب إلى أن (السمات الاخلاقية) خاضعة للاكتساب ، و (السمات المزاجية) خاضعة للوراثة . بيد أن هذا الاصطدام 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 تخيّء الاشارة إلى حسن الخلق ، والحلل ، 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 الاخلاق) وصلته بـ (اللبان) الذي تتناوله الحامل .

إذاً : السمات الاخلاقية بدورها ، خاضعة للوراثة الطارئة في نطاق خاص ... على أن بعض الباحثين يحاول أن يصل بين الاخلاق (وهي صفة اكتسابية) وبين (المهارة العقلية الفائقة - أي الذكاء) وهي سمة وراثية ، حاولواً من خلال ايجاد هذه الصلة بينهما تقديم تفسير آخر عن صلة السمات الخلقية بالوراثة والمحيط . فقد أجري اختبار لمجموعة تميز بالذكاء (وفقاً لروائز الذكاء التي يستخدمها البحث الارضي) بحيث لوحظ تميزهم أيضاً بسمات أخلاقية عالية ، كانت تفتقد لها (المجموعة الضابطة) التي اسقطتهم روائز الذكاء . ومع ذلك ، فإن بعض الباحثين يصرّ على أن السمات الاخلاقية التي افتقدتها (المجموعة الضابطة) ناجمة من افتقارهم الى الذكاء في اكتسابه ، لا انها وليدة الوراثة .

وعلى أي حال ، فإن الحكم بصواب هذه الملاحظة لا ينفي إمكان الوراثة الاخلاقية ما دام المشرع الاسلامي قد حدّد الامكان المذكور بوضوح ، وما دام الارتباط الوراثي بين الاصول المزاجية والاخلاقية والفكرية والعقلية لا يمكن اغفاله : على الاقل في حالات معينة منها ، على النحو الذي قررَه المشرع الاسلامي .

خلاصة الفصل :

بعمادة ، فإن التصور الاسلامي لعنصري (الوراثة) و(المحيط) يتمثل في : إن النوع الانساني يرث (أصلاً نفسياً) عاماً على مستوى الوراثة النقية لا يتمايز من خلاها فرد عن آخر سواء أكان ذلك متصلاً بالمهارات الذهنية أو العمليات النفسية بعمادة .

بيد ان هناك (وراثة طارئة) تدرج ضمن شروط خاصة تتصل بالافراد او الرهوط ، فيما تشكل (استثناء) للقاعدة العامة . وخارجأ عن ذلك ، فإن (التنشئة) تتكفل بتحديد النمط الذي تختلط الشخصية في ضوء (الاصل النفسي) الذي ترثه بـ (القوة) ، وتعني به قدرتها على (التمييز) و(اختيار) النمط الملائم من السلوك .

«الباب الثاني»

«الأصول النفسية ومراحل النمو»

«الفصل الأول»

«المرحلة التمهيدية»

قلنا ، أن الاتجاهات الأرضية المعاصرة قد اتجهت — في غالبيتها — إلى الزواج 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 جيئاً في تعديل السلوك البشري وتنظيمه .

وقلنا أيضاً ، ان المشروع الاسلامي قد أقر نمطاً من الوراثة الطارئة ضمن ظروف وشروط خاصة . وخارجأ عنها ، فإن البيئة هي التي تتکفل بعملية التنشئة . وفي ضوء هذا ، يمكننا الآن أن نتابع توصيات المشروع الاسلامي فيما يتصل بكل من التحسين (الوراثي) و(البيئي) .

ونقف مع التوصيات المتصلة بالتحسين الوراثي أولاً : يمكننا أن نحدد خمس مراحل للتحسين الوراثي ، يشدد المشروع الاسلامي عليها في توصياته التي يقدمها في هذا الصدد . وهذه المراحل الخمس هي :

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

و واضح أن هذه المراحل الخمس تشمل كلّاً من البيئة (قبل ولادية) والبيئة (بعد ولادية) .

فممرحلة (الانتقاء الزوجي) ، و (الانعقاد) ، و (الحمل) تمثل بيئة ما قبل الولادة ، في حين ان مرحلتي النفاس والرضاعة تمثلان بيئة الارض (ما بعد الولادة).
بيد أنها جيئاً خاضعة لعنصر الوراثة الطارئة ، فيما يمكن — من خلال الالتزام بتوصيات المشرع الاسلامي — اخضاعها لعملية التعديل والتحسين لسلوك الشخصية اللاحقة .

١— مرحلة الانتقاء الزوجي :

لحظنا أن المشرع الاسلامي قد ألح على الانتقاء الزوجي ، فيما حذر الامام الصادق(ع) من الزواج من بعض الرهوط أو الاقوام الذين عرّفوا بالنزعة العدوانية (الغدر) ، موضحاً أن لهم (أصولاً) و (أعرافاً) غادرة تسحب أثراها على الاجنة .

والامر ذاته فيما يتصل بسائر السمات النفسية والاخلاقية من نحو الحسد والبغل والجبن مثلاً ، حيث نجد الامام الصادق(ع) أيضاً محذراً من الزواج من بعض الرهوط الذين تطبعهم السمات المذكورة ، معقباً على ذلك بقوله : «فتخيروا لنطفكم»^(١) .

والجدير بالذكر ، أن البحوث الارضية قطعت مراحل مختلفة من التجربة على الحيوان : الخيول والانعام والكلاب والجرذان وغيرها ، فيما أسفر التجربة عن نتائج ايجابية من الزواج الانتقاء . كما اجريت التجارب على الانسان من خلال عملية (التعقيم) ، وتمرير الانتقاء الزوجي في ضوء العملية المذكورة .

وقد أسفر التجربة بدوره عن نتائج ايجابية أيضاً ، الا انه ارتفع أولاً بعدم امكانية خصوع الاشخاص جيئاً للانتقاء المذكور ، وارتفع ثانياً بلاحظة خروج الطيب من الخبيث والخبيث من الطيب .

والحق ، أن نتائج أمثلة هذا التجربة : تتسم مع وجهة النظر الاسلامية التي تخضع الوراثة الطارئة لظروف وشروط خاصة أوضحتها في حينه ، دون ان تعمّمها الى قاعدة مطلقة.

(١) الوسائل ، باب (٨٣) حدث (٦) مقدمات النكاح .

٢ — مرحلة انعقاد النطف :

يُلاحظ أنَّ المُشرع الإسلامي قد شدَّ بالحاج ملحوظ على هذه المراحلة ، وقدم توصيات متعددة تتصل بـمختلف الحالات والمواقف والازمنة ، منها على سبيل المثال : حالات الطمث ، والاحتلام ، والاختضاب ، مشيراً إلى أنَّ الممارسات التي تزامن الحالات المذكورة ، تسحب آثارها السلبية على الجنين في حالة انعقاد النطفة ، أي : اذا قدر للنطف أن تتعقد خلال الحالات المذكورة .

وتتمثل هذه الآثار السلبية في أعراض عقلية ونفسية وجسمية مثل (الذهان) و(العصاب) : كالنزعة العدوانية) ومثل العمى ، والخرس ، والبرص ، والجذام ... الخ . ففيما يتصل — بالتوصيات المحددة من الممارسة في حالة الطمث ، يشير أحد النصوص إلى العرض الجسمي التالي ، من خلال هذا التساؤل :

«ترى هؤلاء المشوهين في خلقهم ؟

قلت : نعم .

قال (ع) :

هؤلاء : الذين يأتون نساءهم في الطمث »^(١) .

وفيما يتصل بالممارسة عقيب الاحتلام (وقبل الاغتسال منه) ، يشير أحد النصوص إلى العرض العقلي الكبير (الذهان) : قال (ع) :

«يكره ان يغشى الرجل المرأة : حتى يغتسل من احتلامه . فان فعل يخرج الولد معنواناً ... الخ »^(٢) .

واما في ظاهرة (الاختضاب) ، فان التوصية التالية تحذر من امكان انسحاب اثر (التختت) على الجنين : تقول التوصية :

«لا تجتمع أهلك وأنت مختضب . فان رزقت ولداً ، كان مختضاً »^(٣) .

(١) الوسائل ، باب (٢٤) حديث (٣) الحيف . (٢) الوسائل ، باب (٧) حديث (١) مقدمات النكاح .

(٣) الوسائل ، باب (٦١) حديث مقدمات النكاح .

هذا ، الى أن هناك توصيات شتى تتصل بمواقف وأزمنة مختلفة (وهي في الغالب غائبة عن البحث الارضي : نظراً لعزلته عن ادراك أسرار التشريع) ، تحدّرنا النصوص من الممارسة خلاها ، مشيرة الى اعراض عقلية ونفسية من الممكن ان تفرزها أزمنة ومواقف خاصة على الجنين .

بيد ان ما تجدر ملاحظته في التوصيات المذكورة ، انها :
أولاً : لا تأخذ هذه التوصيات – في لسان النصوص – طابعها الحتمي ، بقدر ما تنقصه مجرد (الاحتمال) ، من خلال التزامن ...

ويُنَصَّحُ هذا في مثل قوله (ع) :
«فإن قضي بينكمَا ولد...»^(١).

أي : اذا تزامن الانعقاد مع الموقف .

ثانياً : حتى مع التزامن ، فإن التوصيات المحدّرة تشير الى (احتمال) انسحاب السمة السلبية على الجنين ، وليس الى (احتمالية) الانسحاب . ويُتَضَّحُ ذلك في قوله (ع) عن بعض الممارسات :

(فانه (يتحوّف) على ولد من يفعل ذلك بالخبل) .

وهذا يعني ان ثمة (احتمالاً) بانسحاب ظاهرة (الذهان) على الجنين . إذن :
الاعراض المذكورة تظل (جزءاً) من سبب ، وليس (كل) السبب في العملية المذكورة .
على ان المشرع الاسلامي ، نظراً لحرصه بالغ المدى على ابقاء النسل نقياً من كل شائبة ،
نجده يضع أمامنا كل فرص (الواقية) ، مُنْهَا على ضرورة تلافي أي (احتمال) ممكِّن أن
يتَرَكَ أثره السلبي على النسل : مع ملاحظة ان التحذيرات المذكورة تفسر لنا بعض الاسباب
الكامنة ، وراء ظهور الاعراض المرضية المختلفة ، فيما لا يزال الطبع العقلي والنفسي ، عاجزاً
عن تشخيص (أسبابها) بخاصة فيما يتصل بمواقف وأزمنة المحظورة : الغائبة عن البحث
الارضي ، بسبب من عزلته عن أسرار التشريع كما قلنا :

(١) الوسائل ، باب (٦٣) حديث (١) مقدمات النكاح .

وعلى أية حال ، فان التوصيات المذكورة ، تظل حائمة على زمن محدد يمثل (لحظات) انعقاد الطفل .

واما بعد عملية الانعقاد ، فان التوصيات ، تأخذ معها عبر مرحلة أخرى هي :

٣— مرحلة الحمل :

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

وقد قدم المشرع الاسلامي توصيات متنوعة ، تخصّ مرحلة (الحمل) حائمة — في الغالب — على التغذية المتقدّمة للحامّل ، وانعكاس أثر التغذية على الجنين في سماته النفسيّة والعقلية والجسمية .

وقد سبقت الاشارة الى ان هذه المرحلة بما تصاحبها من تغيرات قد أشارت البحوث الارضية الى أهميتها ، والى اهمية الاساس الكيميائي لها من حيث صلة (التغذية المتقدّمة) بمهارات الطفل العقلية ، وغيرها من السمات .

كما سبقت الاشارة الى ان النصوص الاسلامية ، شدّدت على التغذية وصلة ذلك بسمات الجنين عقلياً ونفسياً وجسدياً ، ومنها : التغذية باللبان .

يقول الامام الحسن بن علي (ع) نفلاً عن النبي (ص) :

«أطعموا حبالاكم اللبان ، فإن الصبي اذا غذى في بطنه أمه باللبان : أشد عقله ...»^(١).

ويقول الامام علي بن موسى الرضا (ع) :

«أطعموا حبالاكم اللبان : فإن يك في بطنه غلام : خرج زكي القلب شجاعاً . وإن تكن جارية : حسن خلقها وخلقها»^(٢).

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

(١) الوسائل ، باب (٣٤) حديث (١) أحكام الاولاد .

(٢) الوسائل ، باب (٣٤) حديث (٢) أحكام الاولاد .

كما ان تحسين النسل من حيث السمات الجسدية ، يظلّ موضع عنایة بدوره لدى المشرع الاسلامي ، حيث يقتدّم توصياته بتناول الحامل (للسفرجل) مثلاً من انه (يصفى اللون) ^(١).

٤ - المرحلة الرابعة : مرحلة النفاس :

هذه المرحلة تمثل فترة (ما بعد الولادة). بيد انها خاضعة بدورها لامكانيات تحسين النسل.

ومن البين ان مرحلة النفاس تمثل أياماً معدودات ، تصاحبها عادةً تغيرات جسمية ونفسية : يظل عنصر (التغذية المنتقاة) على صلة بها من حيث انسحابها على سمات الطفل . وقد أوصى المشرع الاسلامي بتناول نفط من التغذية في هذه المرحلة هي : تناول (الرطب) : نظراً لانسحابه على السمة (المزاجية) للطفل ، متمثلة في سمة (الحلم) .

وفي هذا الصدد ، يقول النبي (ص) :

«لاتأكل نفسياء - يوم تلد - الرطب ، فيكون غلاماً : الا كان حليماً ، وان كانت جارية ، كانت حليمة» ^(٢).

ويقول الامام الصادق(ع) مثيراً الى أحد أنواع التمور ، وهو (البرني) ، مؤكداً أهميته في انسحاب السمة المتقدمة (الحلم) على الطفل .

يقول(ع) :

«خير تموركم البرني ، فأطعموا نساءكم في نفاسهن : تخرج أولادكم حلماء» ^(٣). واضح ، 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.

(١) الوسائل ، باب (٢٣) حديث (١) أحكام الولاد.

(٢) الوسائل ، باب (٣٣) حديث (١) أحكام الولاد.

(٣) الوسائل ، باب (٣٣) حديث (٣) أحكام الولاد.

٥ - المراحل الخامسة : مرحلة الرضاعة :

هذه المراحلة بدورها ، تمثل فترة (ما بعد الولادة) ، الا ان أهميتها تظل بالغة الخطورة من حيث التغذية المنتقاً أيضاً . وهذه التغذية تنحصر في نفط واحد هو: الحليب الذي يتناوله الطفل في مرحلة الرضاعة .

ونظراً لخطورة التغذية في هذه المراحلة ، وانسحابها على سمات الطفل العقلية والنفسية ، نجد المشرع الاسلامي يشدد عليها كل التشدد ، حتى لتفوق سائر توصياته المتقدمة في عملية تحسين النسل .

ويمكّنا ملاحظة التشدد في توصيات المشرع الاسلامي ، متمثلة أولاً في تحديد نفط اللبن الذي ينبغي أن يتناوله ، وفي تحديد أثواب السمات المختلفة التي تسحب أثراًها على الطفل ، ثانياً .

وفيما يتصل بنمط اللبن فيما ينبغي أن يتناوله الطفل ، نجد المشرع الاسلامي ، يشير الى ان (الرضاعة) من الأم بعامة ، أفضل من سواها .

يقول النص :

«ليس للصبي خيراً من لبن أمّه»^(١) .

وهذه التوصية تحتل خطورة تربوية يتعين الالتزام بها ، وبخاصة اذا أخذنا بنظر الاعتبار انتفاء المسوغ للالبان الخارجية بمجرد حصول بعض الملابسات المحيطة بالام صحيحاً ، او بالأسرة اجتماعياً .

وفي حالة وجود المسوغ المشروع ، فإنّ المشرع الاسلامي يقدم تحذيراته الشديدة من اهمال هذا الجانب ، موصياً بضرورة الثبات في عملية انتقاء اللبن ، مبيناً أثراً (المرضعة) على سلوك الطفل :

يقول أحد النصوص :

(١) الوسائل ، باب (٧٨) حديث (٥) أحكام الاولاد .

« انظروا من يرضع أولادكم : فإنَّ الولد يشب عليه »^(١).
 فهذا النص يعني بوضوح أن شخصية الطفل ، ستتشب على نمط الحليب الذي يتناوله ، ساحباً أثره على سلوكه اللاحق .
 وتحفيء سمة الحمافة واحدة من السمات التي يحذر التشريع منها عبر عملية الرضاعة ، وفي هذا الصدد :

يقول الإمام محمد الباقر(ع) :

« لا ترتعوا الحمقاء ، فإنَّ اللبن يُعدِّي ... »^(٢) .

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

إنها تحذر مثلاً من (البغى) ، وشاربة الخمر ، وآكلة لحم الخنزير . والنص التالي ، عبر إشارته للبن الافتراض المتقدمة يلفت نظرولي الطفل إلى ضرورة الاتسام بالحذر من ذلك ، إلا أن :

تنبعها – كما يقول النص – أي : المرضعة من شرب الخمرة ، وما لا يحل مثل لحم الخنزير .

وأيضاً يخاطب النصولي الطفل :

« لا تذهب بولدك إلى بيتهن »^(٣) .

فالنص يوصي بعدم السماح لولي الطفل من مغادرته بطفله إلى بيوت المرضعات المذكورات ، حتى يتحاشى ارتفاعه 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 جيئاً ، توصيات حائمة على مراحل خمس ، تساهم في عملية (تحسين) النسل ، من خلال عنصر (الوراثة) .

(١) الوسائل ، باب (٧٨) حديث (١) أحكام الأولاد .

(٢) الوسائل ، باب (٧٨) حديث (٤) أحكام الأولاد .

(٣) الوسائل ، باب (٧٦) حديث (٦) أحكام الأولاد .

أما عملية التنشئة الاجتماعية من خلال عنصر (البيئة) ، فإن توصيات المشرع الاسلامي ، تأخذ نمطاً آخر من العناية بها ، ما دامت المهمة العبادية للكائن الادمي تتحقق من خلال التنشئة أساساً : وهي تنشئة تنشطر إلى قسمين :

أ - مرحلة ما قبل البلوغ .

ب - مرحلة البلوغ فصاعداً .

ويلاحظ : ان المشرع الاسلامي يتعامل مع هاتين المراحلتين من خلال لغة الثواب والعقاب : أي (التكليف) وعدمه في عملية التنشئة : فيما يسقط المشرع من حسابه مرحلة ما قبل البلوغ من حيث ترتيب آثار الثواب والعقاب .

لا انه خارجاً عن نطاق التكليف وعدمه فان المشرع الاسلامي يداخل بين المراحلتين بحيث ينفع ما تسميه لغة البحث الارضي بفترة (المراهقة) ينفعها لمرحلة ما قبل التكليف ايضاً من حيث أهمية التربية وانسحاب آثارها على الشخصية لاحقاً ، وذلك على نحو مانلحظه في البحوث الارضية في هذا الصدد : فيما تتناول التنشئة من خلال مرحلتي الطفولة والمراهقة . وهذا ما نحاول الوقوف عنده من خلال وجهة النظر الاسلامية .

«مرحلة الطفولة المبكرة»

تمهيد :

يقسم البحث الارضي نمو الشخصية الى أربع مراحل :

١ — مرحلة الطفولة المبكرة : وتببدأ من الولادة الى السابعة .

٢ — مرحلة الطفولة المتأخرة : وتببدأ من السابعة الى (١٤) .

٣ — مرحلة المراهقة : وتببدأ من (١٤) الى (٢١) .

٤ — المرحلة الراسدة : وتببدأ من (٢١) الى نهاية الحياة الشخصية .

النصوص الاسلامية بدورها ، تتجه الى التقسيم المذكور ذاته .

ويعنينا من هذا التقسيم : صلة (النمو) بعملية التنشئة الاجتماعية ، أو التعلم بعامة .

وطبعاً ، اذا استثنينا المرحلة الراسدة : فيما تستقل الشخصية تماماً ، وتأخذ محدداتها العامة ، حينئذ تظل المراحل السابقة عليها (المبكرة ، المتأخرة ، المراهقة) عرضة لتغيرات ملائمة مختلفة : تتسم كل مرحلة بخصائص معينة ، تتطلب غالباً خاصاً من (التعلم) أو (التنشئة) ، يتافق وسمات المرحلة .

وحتى المرحلة الراسدة (المرحلة الاخيرة) تظل — في الواقع — مرشحة لأي تعلم ، بل ان (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 تكفي الا عند المرحلة الثالثة .

من هنا ، فان المراحل الثلاث المتقدمة (طفولة الاولى ، الثانية ، المراهقة) تبقى موضع

عنابة الباحثين : ما دامت مرتبطة بـ (النمو) وصلته بعمليات (التدريب) ، وانعكاسها على مستقبل الشخصية (أي : مرحلتها الراشدة) .

وبالرغم من أن التصور الاسلامي يتواافق مع بعض الخطوط الارضية في تصوراتها للمراحل المذكورة وجزئيات كل منها ، الا انه — أي : التصور الاسلامي — يمتلك وجهة نظر خاصة تميزه تماماً عن كل تصورات الارض ، فيما تترتب على ذلك خطورة تربوية لا زالت غائبة عن أذهان الارضيين : وخاصة في دور الطفولة : حيث تبدو بعض الحقائق التي انتهت بالبحث الارضي اليها وكأنها (ثابتة) في هذا الصدد ، بينما يتقدّم المشرع الاسلامي بما يصادها تماماً ، تبعاً لذلك ، ينبغي الا نقلل من أهمية الفارق بين التصورين : الاسلامي والارضي ما دام ذلك منسجباً على مستقبل الشخصية ، وفقاً لما تخضع اليه من التدريب الذي يحدده هذا الاتجاه أو ذاك .

على أية حال : ان الفارقية بين كل من الاتجاهين : الاسلامي والارضي ، ستتصبح تماماً عندما نبدأ بدراسة المراحل الثلاث من نمو الشخصية ، ونبذوها بـ :

١ — المرحلة الاولى : الطفولة المبكرة :

تمثل المرحلة الاولى من الطفولة ، او ما يسمى بالمرحلة المبكرة ، مثل : السنوات الست او السبع الاولى من عمر الطفل .

الارضيون يخلعون على هذه المرحلة طابع الخطورة ، حتى أنهم ليغالون في ذلك الى الدرجة التي يعودون هذه المرحلة ، حاسمة في حياة الشخصية : بحيث يتطبع سلوكها اللاحق بمقدار ما تطبع به طفولتها المبكرة .

والحق : ان البحوث الارضية تقع في خطأ علمي كبير حينما تخلع على الطفولة الاولى هذا النمط من الخطورة : وبخاصة تلك الاتجاهات التي تحدد الاشهر الاولى ، او الستين ، او الثلاث ، فيصلاً في سلوك الشخصية اللاحق .

ومع اننا ستناقش هذه الاتجاهات الارضية في تضاعيف دراستنا في موقع لاحق ، ...
لا أننا نضطر هنا الى الاشارة الى الوهم الذي يقع فيه علماء النفس والتربية والمجتمع

— عبر تأكيدهم على خطورة الطفولة المبكرة — حينما يغيب عن اذهانهم انتفاء أهمية (التعديل) في السلوك ، وانتفاء أهمية (الوعي) أو ما يسميه الارضيون بـ (الأننا) وقدرته على التحكم في السلوك وضبطه ، بل يمكننا أن نذهب إلى أن كل محاولات التربويين وعلماء النفس العياديين ستتلاشى سدى ، اذا أخذنا بنظر الاعتبار أن السلوك سيأخذ محدوداته النهائية في السنوات الاولى من الطفولة . ولحسن الحظ أنَّ كثيراً من الاتجاهات التربوية والنفسية الحديثة بدأت تشکل في قيمة الطفولة المبكرة ، وبدأت تشتد على أهمية (الوعي) والتجارب الراسدة ، ولكن دون أن تتفى كل خطورة الطفولة ، بقدر ما تحملت عن المبالغة في تأكيدها .

أما الاتجاه الاسلامي فقد حسم الموقف بوضوح ، حينما أكسب الطفولة المبكرة قدرأً من الاهمية ، وحينما شدد على الطفولة المتأخرة — كما سنرى — بدلاً من الطفولة الاولى : وحينما حدد طابع هذه الطفولة بمرحلة أسمها بـ (مرحلة اللعب) .

ومرحلة (اللعب) تعني نفي الخطورة التي يخلعها الارضيون على الطفولة المبكرة . ومن البين الذي لا ينافق فيه اثنان ، أن التأكيد على (لعبيته) هذه المرحلة يعني بوضوح : عدم القدرة على اكتساب الطفل تجاربه العقلية ، أي طابع من التماسك والثبات ، لبداهة أنَّ ناء العقلي لا يتناسب مع أية تجربة تربوية جادة تتطلب قدرأً من النضج الذي لا تتحمله مرحلة نمائه .

وكمما قلنا — فان المشرع الاسلامي أخذ هذه الملاحظة بنظر الاعتبار — حينما حدد طابع (اللعب) لا سواه ، طابعاً مميزاً لهذه المرحلة . ولنقرأ النصوص الاسلامية في هذا الصدد :

- ١ — « دع ابنك يلعب سبع سنين ، ويؤدب سبع سنين ، وألزمه نفسك سبع سنين : فإن افلح ولا فلا خير فيه » ^(١) .
- ٢ — « دع ابنك يلعب سبع سنين ، وألزمه نفسك سبع سنين ... » ^(٢) .

(١) الوسائل ، باب (٨٣) حديث (٤) أحكام الولاد .

(٢) الوسائل ، باب (٨٢) حديث (١) أحكام الولاد .

٣ — «الغلام يلعب سبع سنين ، ويتعلم الكتاب سبع سنين ، ويتعلم الحلال والحرام

سبعين سنين»^(١)

إن هذه النصوص الثلاثة تشير بوضوح إلى أن السنوات السبع الأولى من الطفولة يسمها طابع (اللعبة) . وإلى أن السبع الثانية يسمها طابع التربية أو التنشئة القائمة على مجرد (التدريب) ، وإلى أن السبع الثالثة (سنوات المراهقة) ، يسمها طابع (الالتزام) .

وستتحدث مفصلاً عن مرحلتي الطفولة المتأخرة ، والمراهقة في ضوء النصوص المذكورة وسواها ، إلا أن ما يعنيانا الآن هو: لفت الانتباه إلى ظاهرة (اللعبة) التي تسم مرحلة الطفولة المبكرة ، وتأكيد النصوص الإسلامية أجمع على هذه الظاهرة ، مما تفصح بوضوح عن خطأية نظرية تخلع على الطفولة المبكرة خطورة تربوية ذات بال .

ويمكننا التدليل على (لعيبة) المرحلة الأولى ، وعدم تقبلها للتدريب الجاد ، بما قرره

النبي (ص) في قوله :

«الولد سيد سبع سنين . وعبد سبع سنين ...»^(٢) .

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 يتلقى الاوامر من أحد ، بل هو سيد نفسه . ومعنى هذا ان الطفل لا تسمح مرحلته النمائية في سنواته الأولى بتقبل الاوامر ، أي : بتقبل التوجيه والتدريب والارشاد والإلزام ، بل يتوجه إلى ممارسة نشاطه بحرية لا يحدتها قيدٌ ملحوظ ، ... إنها حرية (اللعبة) .

وهذا يعكس الطفل في مرحلته الثانية (من ٧ إلى ١٤) حيث أطلق النبي (ص) لفظة (العبد) على طفل هذه المرحلة : حيث ان (العبد) يتلقى الاوامر ، ويطالب بتنفيذها ، يعني أنه مهيأً لعملية التدريب . في سنوات الابتدائية (أي : الطفولة المتأخرة) .

٠ ٠ ٠

بيد أن التأكيد على (اللعبة) في هذه المرحلة ، لا يعني انتفاء أية أهمية على عمليات

(١) الوسائل ، باب (٨٦) حديث (١) أحكام الأولاد .

(٢) الوسائل ، باب (٨٣) حديث (٧) أحكام الأولاد .

التنشئة والتدريب ، بقدر ما يعني نفي الخطورة عنها ونفي وجهاً للنظر الذاهبة إلى أن سلوك الشخصية اللاحقة يتحدد وفق التنشئة التي يتطبع الطفل عليها في سنواته الأولى . لذلك ، فإن المشرع الإسلامي لا يدع هذه المرحلة خالية من أي تدريب حتى ولو كان جزئياً مثلاً ، أو كان في نطاق يتساوى مع مراحل النمو العقلي والجسمي عند الطفل .

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

وهذا يعني أن المشرع الإسلامي أخذ بنظر الاعتبار أهمية التدريب أيضاً في الطفولة المبكرة ، مضافاً إلى طابعها العام (اللعب) ، ولكن دون تحمله طابع التصور الأرضي في عملية التنشئة .

إن النص الإسلامي الذي نعتزم تقديمها الآن ، لا يحدثنَا فحسب ، عن أهمية التدريب في الطفولة المبكرة بنحوها الجزئي ، بل يحدثنَا أيضاً – وهذا موضع الخطورة التربوية في النص – عن مراحل النماء العقلي عند الطفل ، فيما لا يزال علم نفس الطفل حتى سنواتنا المعاصرة ، يخبط في تحديدها ، وينزع إلى مذاهب شتى في فرزها بدقة : من حيث تحديدها الكمي والنوعي .

ولنقرأ النص الإسلامي في هذا الصدد ، ملفتين إليه أنظار المعنيين بشؤون التربية ، نظراً : لأنطواهه على خطورة تربوية بالغة المدى .

النص التربوي الذي نعتزم تقديمها الآن ، هو : للإمام الصادق (ع) ، حيث حدد لنا من خلاله ست مراحل ضمن السنوات الأولى من حياة الطفل ، فيما تتحدد من خلالها منحنيات النمو العقلي عند الطفل ، على النحو التالي :

يقول (ع) :

« اذا بلغ الغلام (ثلاث سنين) يقال له سبع مرات : لا اله الا الله » .

ويُشرك ، حتى يتم له (ثلاث سنين وسبعة أشهر وعشرون يوماً) فيقال له قل : (محمد رسول الله) (ص) ، سبع مرات .

ويُشرك حتى يتم له (أربع سنين) ثم يقال له سبع مرات (اللهم صل على محمد وآل محمد).

ثم يُشرك حتى يتم له (خمس سنين) ثم يقال له : (أيها يمينك وأيهما شمالك) ، فإذا عرف ذلك خُوَّلَ وجْهَهُ إلى القبلة ، ويقال له : اسجد.

ثم يُشرك حتى يتم له (ست سنين) . فإذا تم له ست سنين : صلّى ، وعلم الرکوع والسجود ، حتى يتم له سبع سنين.

فإذا تم له سبع سنين ، قيل له : اغسل وجهك وكفيك ، فإذا غسلهما ، قيل له : صلّى حتى يتم له تسع . فإذا تمت : عُلِّمَ الوضوء وضُربَ عليه ، وعُلِّمَ الصلاة وضُربَ عليها »^(١).

إن هذا النص — كما قلنا — يمثل وثيقة تربوية خطيرة ، مستوعبة لكل مراحل النماء العقلي عبر الطفولة المبكرة . كما انه يعبر بذلك الى الطفولة المتأخرة ، واقفاً عند التاسعة منها . وبهمنا الآن من النص تحديده لمراحل الطفولة المبكرة ومنحنيات (النمو) فيها .

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

واول ما ينبغي ملاحظته في هذا الصدد هو : معرفتنا بـ (العبارات) التي استخدمها النص . ثم معرفتنا بـ (الاعمال) التي طالب النص قيام الطفل بها . ويلاحظ : ان النص قد استخدم اللغة والفعل العباديين ، أي : المرتبطين بمفهوم العبادة التي تشكل هدف السماء متمثلة في بعض ممارساتها ، الا وهي : 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 الاولى من حياة الطفل غير قابلة على (التعلم) الذي يتطلب قدرًا من المهارة العقلية ، ولكن مع نهاية السنة الثالثة تبدأ المرحلة النمائية التي ترشح الطفل لعملية التعلم .

(١) الوسائل ، باب (٨٢) حديث (٣) أحكام الولاد.

و واضح ، ان الابحاث الارضية تشير الى عملية انتقال الطفل من مرحلة ما يسمى (بالادراك الحسي) الى مرحلة (الادراك الرمزي) أو التخييلي ، ... الا ان تجربتها في هذا الميدان تظل متفاوتة من واحد لآخر : من حيث تقدير حجم مرحلة الانتقال .

بيد ان المشرع الاسلامي ، حسم الموقف حينما جعل بداية القابلية على التعلم الرمزي هو: السنة الثالثة من خلال العبارة التي طالبنا بتدريب الطفل عليها ، وهي عبارة (لا اله الا الله) .

و حين نتأمل هذه العبارة ، نجد لها تستدعي نمطاً من (التفكير الرمزي) أو التخييلي أو التصويري ، ... بمعنى ان الطفل يبدأ مع هذه السن بتجاوز مرحلة الادراك الحسي الى مرحلة الادراك الرمزي ، ... وعبارة (لا اله الا الله) تعني : ان الطفل يبدأ بتجاوز ما يحيط به من ظواهر حسية : تقع تحت سمعه وبصره وليس ، الى (ادراك) بعض (العلاقات) بين الظواهر المحسنة من حيث (المكان) ، وادراك بعض (الآفات) الزمانية مثل : (الحاضر) وعلاقته بـ (ماضي) الطفل او بـ (مستقبل) خبراته التي يتوقع حدوث نظائرها .
ان ادراك مثل هذه العلاقات تجسدتها بوضوح عبارة (لا اله الا الله) لبدايتها أنها — أي العبارة المذكورة — تربط بين (موجودات) او (عينات حسية) خبرها الطفل وبين (وجود) لم يخبره بعد ، الا انه وجود غير محسن .

ومع تقدم الاشهر والاسابيع والايام ، يبدو أنَّ الطفل يصل الى مرحلة فانية جديدة ، أي : بعد مرور مائتين وثلاثين يوماً (٢٣٠) ، بحيث يتطور ادراكه الرمزي للظواهر ينحو يسمح له بادراك العلاقة بين (الله) (و بين رسول الله) (ص) .

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

« ويترک حتى يتم له ثلث سنين وسبعة أشهر وعشرون يوماً ، فيقال له ، قل : (محمد رسول الله) ». .

ومن بين ، ان الادراك الرمزي عند الطفل ، بعد أن تكون له خبرة بـ (الله) ، فإن العلاقة بين عبارة (الله) وعبارة (رسول الله) : هذه العلاقة بينهما تبدو من الواضح بمكان

كبير من حيث نطوير الادراك الرمزي . معنى : ان الطفل بدأ باحداث (علاقة) بين ظاهرتين تستندان الى (الرمز) أو (التصور) أو (التخييل) في حين كان ادراك الطفل في المرحلة السابعة ، قائماً على العلاقة بين ظاهرتين : احداهما (حسية) وهي خبراته في السنين الثلاث ، والاخري (تجريدية) وهي لفت ذهنه الى عبارة (الله) . وبكلمة أخرى : ان طرق الادراك في المرحلة الاولى هما (حسي + تجريدي) ، في حين ان طرفيه في المرحلة الثانية هما (تجريدي + تجريدي) . فعبارة (الله) هي : الطرف الاول (تجريدي) : وعبارة (محمد) تجريدية أيضاً من حيث كون محمد(ص) يضطلع بهمها (الرسالة) لا من حيث كونه (شخصاً) ، والآن ادراكه كـ (شخص) يظل (حسياً) كما هو واضح ، في حين ان ادراكه كـ (رسول) يحمل دلالة تجريدية : من حيث عدم اختصار معنى (الرسالة) في ذهن الطفل .

ثم تجيء المرحلة النهائية الثالثة من حياة الطفل ، بعد مرور مائة وثلاثين يوماً ، أي : عند بلوغه الرابعة من العمر ، حيث يطالعنا النص بتدریب الطفل على عبارة (اللهم صل على محمد وآل محمد) .

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

ويتضح هذا ، حين نلحظ ان الصلة بين التطور الجديد للادراك وبين عبارة (اللهم صل على محمد وآل محمد) تمثل في حذف اطراف العلاقة بين عبارة (الله) وعبارة (محمد) ، ... حيث يترك للطفل ان يمارس ادراكاً مستقلاً هو : الصلاة على محمد وآل ، بغض النظر عن كونه رسولاً : الله تعالى . أي : ان الطفل من المرحلة الجديدة من الادراك ، اما يستجيب لفهم له استقلاله ، وليس لفهم يتطلب ادراك علاقة بين ظاهرتين .

لقد كانت المرحلة 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 كون الطفل عنه خبرة نسبية ، وبين (عالم جديد آخر) هو : كون النبي (رسولاً) الله .

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

ثم تجيء مرحلة جديدة من النمو: تبدأ مع بلوغ الطفل : السنة الخامسة وهذه المرحلة نلقت انتباها الى (الفارقية) بين الاطفال في عملية النمو.

وواضح ، ان الابحاث الارضية قد انتبهت الى وجود الفوارق بين الاطفال من حيث النمو العقلي لديهم ، ودرجة تقبلهم لعملية (التعلم) في هذا الصدد .

وتتراوح السن الخاضعة للتفاوت بين الاطفال ، تتراوح بين الخامسة والسادسة ، مع ملاحظة ان السن السادسة هي المرحلة الخامسة في النمو عند غالبية الاطفال : حيث يبدأ معها : الدخول الى الدراسة الابتدائية .

الا ان بعض الاطفال ... وهذا ما لاحظه جع من علماء النفس والتربية — ترشحهم السن الخامسة الى الدخول في الدراسة الابتدائية .

ونحن حين نتجه الى الوثيقة الاسلامية في هذا الصدد ، نجدها قد القت انارة كاملة على هذا الجانب ، حينما لفت أنظارنا اولاً 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 للاطفال :

« أيهما يمينك من شمالك؟ » .

فإذا أدرك الطفل الفارق بينهما ، فحينئذ نستخلص ان الطفل قد قطع مرحلة نائية في هذه السن ترشحه للدخول الى عتبة ما يسميه الارضيون مرحلة الابتدائية أو الطفولة المتأخرة .
الا ان ما ينبغي الوقوف عنده هنا ، هو ان النص طالبنا في حالة تمييز الطفل يمينه عن شماله : طالبنا ان ندربه على عملية (السجود) فحسب ، دون ان يتتجاوز ذلك الى المطالبة بعملية الصلاة ، واما طالب بعملية الصلاة في السنة السادسة .

هل هذا يعني : ان الفارقية في النمو عند الاطفال الذي يتم نضجهم عند الخامسة ، اغا هو (نمو) نسيبي لا يسمح لهم بالانتقال في صف واحد مع الاطفال البالغين ستة من العمر؟

أم لا ؟ أغلب الظن ان الامر كذلك .

فالخمس سنوات لا تسمح للطفل بأن يصبح مع أطفال السادسة والسبعين في صعيد متماثل من عملية التعلم . كل ما في الامر أنه يتميز عن الاطفال الاعتياديين وفق نسبة معينة من التفوق لا تصل الى ذات النفع عند المتقدمين عليه .

وبدلنا على ذلك : النص التربوي للصادق (ع) فيما طالب بتدريب الطفل على (السجود) عند الخامسة ، ولم يطالب الطفل التميز المذكور بالصلة كاملة : علماً بأن النص طالب أطفال السادسة والسبعين الاعتياديين ، أشد قابلية على التعلم باصلة كاملة مما يعني أنها من الطفل التميز البالغ خمس سنين .

هنا يشار سؤال آخر :

هل ان التفاوت في النمو منحصر عند الخامسة فحسب ، أم يتتجاوزه الى السادسة والسبعين أيضاً ؟

يبدو ان الامر غير منحصر عند الخامسة ، بل يمكن القول ان السادسة تمثل مرحلة معينة منه ، وان السابعة تمثل مرحلة نهائية من ذلك . ولعل التفاوت الذي سنلاحظه عند مرحلة البلوغ فيما تتارجح بين (١٣ ، ١٤ ، ١٥) يبقى على صلة بهذه الظاهرة . المهم يمكننا التدليل على ذلك من خلال النصوص الاسلامية ، ومنها : النص التالي مثلاً : قال (ع) :

«أمهل صبيك حتى يأتي عليه ست سنين . ثم أدبه في الكتاب ست سنين ...»^(١) .

هذا النص من الممكن أن يلقي الضوء على مشكلة تحديد العمر الزمني المرشح لعملية (التعلم) أو الدخول الى مرحلة الطفولة الثانية : سنوات الابتدائية : إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن مطالبة الوثيقة التي قدمها الامام الصادق (ع) بوضع اختبار للطفل عند بلوغه الخامسة ، اغا تتساوى مع هذا النص الذي ينظر الى سرعة النمو الذي يصاحب بعض الاطفال : بحيث يمكن الانتهاء الى القول بأن النصوص المحددة للطفولة الاولى بأنها (ست) ، ناظرة الى بعض مستويات الفارقية بين الاطفال ، أو الى فارق وسط بين الخامسة والسبعين . وأن النصوص

(١) الوسائل ، باب (٨٢) حديث (٢) أحكام الاولاد .

المحددة لها بأنها (سبع) ، ناظرة الى مطلق الاطفال . أي : ان (السبع) تشكل القاعدة . وأما المست فتشكل استثناء لها ، فضلاً عن (الخمس) التي تؤشر الى أقصى درجات السرعة في النمو.

إن المشرع الاسلامي قد ألح الى الفارقية بين الاطفال في مجالات أخرى من حقول التشريع ، ومنها مثلاً : ما ورد من اقامة الصلاة أيضاً – في بعض النصوص – على الميت البالغ خمساً من العمر .

بيد أنه يلاحظ أن الصلاة على الميت البالغ خمساً قد وضع ظاهرة التمييز أيضاً ، معياراً للصلاة عليه .

يقول عليه السلام ، وقد سئل عن :

«الصبي : أيصل عليه اذا مات وهو ابن خمس سنين ؟ فقال عليه السلام : اذا (عقل) الصلاة صلي عليه »^(١) .

وهذا يعني أن الخامسة محاكمة بنفس المعيار الذي تنطوي عليه : السنة السادسة . الا اننا مع ذلك كله ، يمكننا ان نذهب من خلال الوثيقة التربوية للامام الصادق(ع) ، الى أن الفارقية بين الاطفال البالغين خمساً – في حالة تميزهم بسرعة النمو العقلي – وبين البالغين ستة ، لا يصل الى درجة التطابق بقدر ما يجسد درجة منها ، بحيث تسمح هذه الدرجة بطالبة الطفل بعملية (السجود) فقط ، دون مطالبته بالصلاحة الكاملة . وحتى النص الذاهب الى اقامة الصلاة على الميت البالغ خمساً – وهو يعقل الصلاة – يمكننا أن نفسرها في ضوء الفارق النسبي لا المطلق .

وعلى اية حال ، فان السنة السادسة ، تظل هي المعيار في بلوغ النمو مرحلته التي ترشح الطفل لعملية (التعلم) الجدي – وهذا ما اوضحته الوثيقة التربوية التي طالبت بما يلي : « ثم يترك حتى يتم له ست سنين ، فإذا تم له ست سنين : صل ، وغلّم الركوع والسجود حتى يتم له سبع سنين .

(١) الوسائل ، باب (١٣) حديث (٤) صلاة الجنائز .

فإذا تم له سبع سنين قيل له : اغسل وجهك وكفيك فإذا غسلهما : قيل له : صل ». هذا النص – كما لاحظنا – جعل السن السادسة مرشحة (للتعلم) الجاد : من حيث عملية الصلاة، وعملية الصلاة – كما هو واضح – مجرد نموذج لآية تجربة في عملية التعلم . بيد أن الملاحظ أيضاً، ان (الست) لا تزال تشكل عملية غير مكتملة اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان الصلاة تحتاج الى مقدمة تستكمل بها ألا وهي عملية الوضوء . وتبعاً لذلك ، فإن بلوغ (السبعين) هو المرشح لعملية الاستكمال المذكورة : لنقرأ النص ثانيةً :

«فإذا تم له سبع سنين : قيل له : اغسل وجهك وكفيك . فإذا غسلهما : قيل له صل ». .

إذَا ، بلوغ الطفل سبع سنين ، يعني : دخوله عتبة المرحلة الثانية من الطفولة ، وتهيؤه (للتعلم) ، ومجادرته مرحلة (اللعب) الى مرحلة (التأديب) و(الالتزام) و(التعلم) وما الى ذلك من المصطلحات التي يستخدمها المشرع الاسلامي ، للتنبيه على المرحلة الثانية من الطفولة .

نخالص مما تقدم ، ان الطفولة المبكرة تتنظمها (ست) مراحل من النماء العقلي والحركي على النحو الذي نقلته الوثيقة الاسلامية المتقدمة .

اما الابحاث الارضية فلم تكدر تتفق على تحديد زمني دقيق لمراحل النماء كما قلنا . الا ان هناك شيء اتفاق على أن السنة الثالثة هي بداية لمرحلة التفكير الرمزي . وبعض الباحثين يقسمها الى ثلاثة :

(١) البدائيات التصورية .

(٢) التصور البسيط .

(٣) التصور المفضل .

غير أن هذه المراحل الجزئية من النمو ، لا تحمل تلك الدقة التي لاحظناها في الوثيقة الاسلامية : بالشهور والاسبوع ، وال ايام .

على إن اختلاف الباحثين من جانب ، وصعوبة الملاحظة الفردية التي يحاول بعض

الباحثين ان يتتوفر عليها من جانب آخر: تجعلان التخطيط المراحلى لنمو الطفل غير خاضع لضبط علمي يمكن الركون اليه . في حين ان النص الاسلامي قد حسم الموقف كما لحظنا . ويعکن للتربيتين أن يفيدوا من الوثيقة التي قدمها الامام الصادق(ع) بغية تدريب الطفل على اكتساب سائر المهارات التي ينشدونها في ذلك ، مراعين من خلاله ، محددات الادراك الرمزي وأشكاله التي وقفنا عليها بالستين والشهور وال ايام .

○ ○ ○

و قبل أن نغادر مرحلة الطفولة المبكرة ، يحسن بنا أن نقف عند الخصائص التي تطبع هذه المرحلة عبر التصور الاسلامي لها . و تتمثل خصائص هذه المرحلة على النحو التالي :

- ١ - (اللعبة) بعامة ، هو الذي يسمُّ مرحلة الطفولة المبكرة .
- ٢ - من الممكن أن يرافق طابع اللعب ، بعض أشكال التدريب على (التعلم) في ضوء مراعاة المراحل الثانوية في النمو .

- ٣ - إن السنوات الثلاث الاولى 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 الفارقية بين الاطفال . مع ملاحظة أن السنة السابعة - في الحالات جميعاً - تعد نهاية لمرحلة الطفولة المبكرة ، وبداية للطفولة المتأخرة .

حصيلة القول : ان (اللعبة) هو الطبع المميز لمرحلة الطفولة المبكرة ، وان التدريب يُجسد عنصراً ثانوياً فيها . و الى أنَّ التعامل مع طفل هذه المرحلة يتبعني أن يتتسق مع طابعها العام .

○ ○ ○

ولعل المطالبة بحمله ورعايته بحنان غير مشفوع بأية ممارسة ذات قسوة ، تعد خير إفصاح عن (لعبيّة) هذه المرحلة وتأتيها عن التدريب الذي يتطلب نطاً من (التمييز) لا يتوفّر الا عند المرحلة الثانية من الطفولة .

إن المشرع الاسلامي يطالب أولياء الطفل بعدم ممارسة الضرب على بكائهم : في السنة الاولى وخاصة ، مثلما يطالبهما بالتصابي مع الاطفال ، وباغدق الحنان عليهم ،

وبتقبيهم : تحسيساً لشاعر الرعاية التي تتساوق مع (لعيّة) هذه المرحلة ، دون تعميلها أي نمط من التدريب الذي يمكن أن يسحب تطبيعه على السلوك اللاحق : الا في نطاق ما سبقت الاشارة اليه .

ولحسن الحظ ان بعض الدراسات الارضية (منها دراسة حديثة) انتهت الى أن الطفل في العامين الاولين اذا ذُرَب على بعض المهارات الحركية ، فإنه لا يتميز عن طفل آخر لم يُذْرَب عليها . لكنه ذُرَب في فترة لاحقة ، على ذلك ، وحينئذ كانت النتيجة هي : التكافؤ بينهما . وهذا يعني ان التدريب قبل وصول الطفل الى مرحلة معينة من النضج لا يترك أثراً اذا بال : فيما لم يتميز عن طفل آخر يُذْرَب عند مرحلة الاستعداد اللاحقة .

على أية حال ، مادام التدريب لم يفرز أي نتائج مثمرة في تعديل السلوك ، حينئذ ندرك أهمية التوصية الإسلامية بعدم ضرب الأطفال على بكائهم ، والتوصية والحنان 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 الشدائـد . والفارق كبير بين الذهاب الى أن نمط التدريب يعكس آثاره على بناء الشخصية ، وبين الذهاب الى ان الشدائـد (جسمية كانت مثل الضرب أم نفسية : مثل الخوف المفاجيء) تؤثران في الحياة العقلية للطفل . كما ان 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 الراسـدة هو المعيار الاخير في هذا الصدد . كما ينبغي أن نضع (فارقاً) بين (الرعاية) التي تصحبها توصيات بالحنان — وهو مبدأ عام من عملية التنشـة الطفـلية — وبين بعض التفسيرات الارضـية (مثل : نظرية فرويد في الانسـنة الطفـلية) من حيث تفسيرها في ايجاد الصلة بين نشاط جنـي مزعـوم في الطفـولة ، وانعكـاسـه على سلوكـ الشخصية الرـاسـدة ثم صـلة ذلك بـبدأ (الحنـان) أو (الصـراـمة) في التعـامل مع النـشـاط المـذـكور لدى الـاطـفال .

إن المشرع الإسلامي ينفي أمثال هذه الصلة نفياً مطلقاً، ما دام -أساساً- قد شدد على

(لعبيّة) المرحلة ، وتأييدها لأي نشاط لا يتسق مع النماء العقلي والنفسي والجسمي للأطفال المرحلة المبكرة .

يبد انه لا ينفي 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 والختمية ، بقدر ما يدعها في النطاق الخاضع لعمليات (التعديل) في السلوك .

وفي ضوء هذا الفهم لمبدأ (الرعاية) في الطفولة ، نجد ان الابحاث الارضية تجمع على ان التعامل بحنان مع الطفل ، هو المبدأ السليم لتطبيقه على السلوك السوي لاحقاً . وعلى الضد من ذلك : فان التعامل بقسوة ، سينمي لدى الطفل نزعات عدوانية ملحوظة لديه .

والامر نفسه اذا تم التعامل معه بدلال ، فيما ينميه لديه التمرکز حول ذاته وما يصحب ذلك من مشاعر الكراهة نحو الآخرين .

هذا المبدأ ، يؤكده المشرع الاسلامي بنحو بالغ المدى : اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان السلوك الاسلامي – كما سنرى – قائم بأكمله على مبدأين هما : وأد الذات وحب الآخرين . الا ان مراعاة هذين المبدأين من حيث صلتهما بالطفولة لا يأخذ محدوداته النهائية في احدى مراحلتي الطفولة المبكرة أو المتأخرة ، بل في كليتهما : من خلال رسم توصيات خاصة لكل منها من جانب ، وتوصيات عامة تستغرق المراحلتين ، بل تعبيرهما الى المراحل الراشدة أيضاً .

يبد أن الحنان بعامة ، يظل موضع التأكيد في النصوص الاسلامية ما دام الطفل متخصصاً بقصوره ، وتبعيته لولي الامر وبكونه : المصدر الوحيد لاشباع حاجاته ، حسب تصور الطفل نفسه . يستوي في ذلك ان يكون الصبي في مرحلته المبكرة أو المتأخرة . الا ان المطالبة بالرعاية الحانية تظل موضع التشدد على مرحلته المبكرة أكثر منها في مرحلته المتأخرة . ما دامت الاولى موسمة بطبع اللعب وفقدان التمييز ، والثانية بالطبع المميز الذي تصاحبه عمليات (العقاب) أيضاً – كما سنرى – .

على أية حال ، فان المطالبة بالرعاية الحانية : من خلال المبدأ النفسي المتمثل في احساس الطفل بأن ولي أمره هو المصدر الوحيد لاشباع حاجاته ... هذا المبدأ النفسي تؤكده التوصيات الاسلامية ، في نصوص من أمثال قوله (ص) :

«أحبوا صبيانكم وارحومهم ، واذا وعدتهم شيئاً فوفوا لهم ، فإنهم لا يرون الا انكم ترزقونهم »^(١).

وبين ، ان هذا المبدأ يفسر لنا جانباً من السر الكامن وراء المطالبة بتحسين الطفل : الرعاية .

وفي ضوء هذا يمكننا أن نفسر سائر التوصيات في هذا الصدد ، من نحو المطالبة بتقبيل الاطفال مثلاً ، يقول (ع) :

«أكثروا من قبلة أولادكم ... »^(٢).

وفي نص آخر ، يقول الصادق (ع) :

« جاء رجل الى النبي (ص) فقال : ما قبلت صبياً لي قط . فلما ولى قال رسول الله (ص) :

هذا رجل عندي انه من أهل النار ... »^(٣).

والامر ذاته ، يمكننا أن نلحظه في المطالبة بالتصابي مع الاطفال ، من نحو قوله (ص) :

«من كان عنده صبي فليتصاب له »^(٤).

إن أمثلة هذه النصوص ، من الممكن أن تفسر لنا سر التوصية برعاية الطفل ما دام 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 : الا وهو : براءته

(١) الوسائل ، باب (٨٨) حديث (٣) أحكام الاطفال.

(٢) الوسائل ، باب (٨٩) حديث (٣) أحكام الاطفال.

(٣) الوسائل ، باب (٨٩) حديث (١) أحكام الاطفال.

(٤) الوسائل ، باب (٩٠) حديث (٢) أحكام الاطفال.

وعدم نضجه العقلي .

هذا المبدأ بدوره يظل موضع التأكيد في توصيات المشرع الإسلامي . من ذلك مثلاً : المطالبة بعدم جواز ضرب الأطفال في السنة الأولى من أعمارهم : كما تقدم التلميح إلى ذلك .

يقول النبي (ص) :

« لا تضرروا أطفالكم على بكائهم ، فإن بكاءهم أربعة أشهر : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأربعة أشهر : الصلاة على النبي (ص) ، وأربعة أشهر : الدعاء لوالديه »^(١) . واضح ، أن نفي أية فعالية لأطفال السنة الأولى ، يفصح النص المذكور عنه بوضوح ، مما ينفي معه أي تفسير يقدمه البحث الارضي عن فعاليات السنة الأولى (المرحلة الفمية) وانعكاساتها على السلوك .

على أية حال ، إن المطالبة بالخنوع على الطفل تحمل مهمنين مزدوجتين : تتصل أحدهما بالبناء النفسي للطفل ، والآخر : بالبناء النفسي لوليه ، والإشارة إلى هاتين المهمتين ، ينبغي ألا نهملها ، حينما تواجهنا النصوص المطالبة بالخنوع على الطفل والتوعّد على ذلك على نحو ما لحظناه في أحد النصوص المتقدمة ، وعلى نحو ما نراه في نصوص : من نحو قوله (ص) : « من لا يرحم لا يُرحم »^(٢) .

تعقيباً على قول من أخبره بأن له جماعة من الأولاد لم يقبل أحداً منهم قط . ويمكننا أن نلحظ ذلك أيضاً في المطالبة بمراعاة بكاء الأطفال مثلاً . حتى أن النبي (ص) خفف من صلاته ذات يوم بنحو ملحوظ . ولما سئل (ص) عن السبب ، أجاب : « أو ما سمعتم صرراخ الصبي ؟ ... »^(٣) .

والمهم ، ان أمثلة هذه النصوص ، تفصح عن الجانبين المزدوجين في المطالبة بالخنوع على الطفل : الجانب المتصل بالبناء النفسي لوليه ، والجانب المتصل بمراعاة الطفل نفسه : من حيث ان تهدئة صراخه مثلاً ، أو تقبيله ، أو تنفيذ بعض مطالبة الطفولة ، اما ترك آثارها

(١) الوسائل ، باب (٦٣) حديث (١) أحكام الأولاد .

(٢) الوسائل ، باب (٨٩) حديث (٤) أحكام الأولاد .

(٣) الوسائل ، باب (٨٦) حديث (٣) أحكام الأولاد .

اللاحقة على شخصيته دون أدنى شك.

○ ○ ○ ○

إن المطالبة برعاية الطفل تقترب في حقل التربية والبناء النفسي بمبدأ مهم لدى الابحاث الارضية: وهذا المبدأ هو: ظاهرة (الغيرة) التي فرضها ولادة الطفل الاصغر بالنسبة لأخيه الذي يكبره في السن.

والابحاث الارضية توالي هذا الجانب عنابة خاصة ، نظراً لما يتربت على هذه الولادة ، من (المنافسة) في (الحب) الذي سيضر حجماً بالنسبة للطفل الاكبر حتماً ، ويتحوال لصالح أخيه الصغير.

وتبعاً لهذه الحقيقة ، تشدد الابحاث الارضية على ضرورة مراعاةولي الطفل لهذا الجانب ، مطالبة أية أن يقسم حبه على طفليه بالسوية ، أو على الأقل : عدم اهال الطفل الكبير: حيث يسحب هذا الإهال أو الاتجاه نحو الصغير، ... يسحب آثاره على شخصية أخيه الاكبر ، ويرشحه لنزعات (عدوانية) باللغة الخطورة .

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

وفي هذا الصدد يقول أحد الرواة:

نظر رسول الله (ص) الى رجل له ابنان ، فقبل أحدهما وترك الآخر.
فقال له النبي (ص): فهلا واسيت بينهما؟^(١).

و واضح أن المطالبة بالمواساة ، ناظرة الى امكان بزوغ النزعة العدوانية لدى الطفل الذي قُوبِل بعطف أقلّ.

بل ان المشرع الاسلامي يتحدث عن هذا الجانب بوضوح ، حينما نواجه نصاً يذكرولي الطفل أن 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 أخيهم ، حيث دفعتهم

(١) الوسائل ، باب (٩١) حديث (٣) أحكام الاولاد.

نزعتهم العدوانية الى التآمر عليه والقائه في البئر .
إذاً : يظل التعامل القائم على التساوي في الرعاية بين الاطفال ، منطويأً على حقيقة تربوية ، ينبغي الا نخلع عليها طابع الثبات والتماسك على النحو الذي نلحظه لدى التربية الارضية : من حيث ذهابها الى (تحمية) انعكاس التفاضل بين الاطفال ، على إغاء النزعة العدوانية لديهم : بحيث يتعدّر معها عمليات (التعديل) للسلوك ، نتيجة لما طبعت الشخصية عليه في الطفولة .

إن المشرع الاسلامي – اطلاقاً من عدم تعليقه الاهمية الكبيرة : المبالغ فيها على الطفولة وآثارها – لا يرى مانعاً من عملية التفاضل في الختان بين الاطفال ، وان كان يرى الى ان الأفضل هو التساوي بينهم تلافياً لعملية انسحاب ذلك على السلوك اللاحق ... أقول : ان المشرع الاسلامي لا يرى في التفاضل عملية ذات خطورة ، ما دام 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 الاطفال في هذا الصدد .

يقول أحد الرواة :

«سألته عن الرجل يكون له بنون ، وأمهم ليست بوحدة : أيفضل أحدهم الآخر ؟
قال : نعم ، لا بأس . قد كان أبي يفضّلني على عبد الله »^(١) .
ويقول راو آخر عن الامام الرضا(ع) :
«سألت أبي الحسن الرضا(ع) عن الرجل يكون بعض ولده أحب إليه من بعض ،
ويقدم بعض ولده على بعض . فقال : نعم قد فعل ذلك أبو عبد الله ، نحن محمدأ . وفعل
ذلك أبو الحسن(ع) نحن أحبّ شيئاً فقمت أنا به حتى حرّته »^(٢) .

من هذين النصين نستكشف حقيقة بالغة الخطورة ، هي : إن الطفولة ينبغي الا نخلع عليها تلك الاهمية التي يخلعها الارضيون عليها في ذهابهم الى أن التنشئة الطفلية هي

(١) الوسائل ، باب (٩١) حديث (٢) أحكام الولاد .

(٢) الوسائل ، باب (٩١) حديث (١) أحكام الولاد .

الفيصل في السلوك اللاحق للفرد.

بل إن الطفولة — وبخاصة الأولى — تظل حاملة آثار انعكاسها على الشخصية . إلا أن ذلك في نطاق محدد ، لا أنه يحسم السلوك نهائياً على النحو الذي يبلغ الاتجاه الأرضي فيه . وأدراكنا لهذه الحقيقة سيغير دون أدنى شك كثيراً من وجهات النظر التربوية والنفسية التي شقت طريقها إلى الأذهان ، وكأنها حقيقة لا تقبل الجدل .

ويمكننا أن نعود إلى قضيتي : إخوة يوسف فيما طالب (ع) بعدم إشار واحد على آخر : حتى لا تنتهي نزعات العداون لديهم ، على النحو الذي دفعهم إلى التآمر على أخيهم ، وقضية إيهار الأئمة (ع) بعض أولادهم على بعض آخرين ... يمكننا أن نستخلص من هاتين القضيتين حقيقة تربوية مهمة تحسن المشكلة أساساً ، وهي : إن إخوة يوسف أمكن أن (يعذلوا) — في نهاية المطاف — سلوكهم ، بعد أن كانوا على (وعي) تام بحقيقة مشاعرهم العداونية سابقاً : فيما صارحوا أخاهم بقولهم (تالله لقد أثرك الله علينا) ، ... لا أنهم في الحين ذاته (عدلوا) مشاعرهم حينما سلطوا (الوعي) على الموقف الجديد عبر مشاهدتهم مكانة يوسف ، وصلة ذلك بإيمانه من جانب ، وفشل كل تامرهم من جانب آخر .

اذن : تعديل السلوك أمر ممكن كل الامكان من خلال رجوعنا إلى قضية إخوة يوسف . والأمر ذاته يمكننا ملاحظته في إيهار الأئمة (ع) بعض بنיהם على الآخرين ما دام الأمر لا يسحب آثاره التي يصعب تعديلها . ومع ذلك فإن الأفضل هو : التساوي بين الأطفال ، حتى تختزل عمليات (التعديل) : على نحو ما ألمح الإمام (ع) إليه عندما نبهنا إلى قضية يوسف وإخوته .

وادراكنا لهذه الحقيقة : كما سبق القول ، سيغير من نظرتنا إلى وجهات النظر الأرضية التي شقت طريقها إلى الأذهان وكأنها حقيقة مسلمة في ذهابها إلى أن الطفولة ترسم مؤشراتها الختامية على السلوك .

٢ — مرحلة الطفولة المتأخرة :

هذه المرحلة فيما تسمى بالمرحلة الابتدائية أيضاً ، تشكل الشطر الآخر من الطفولة : فيما

حددها المشرع الإسلامي بسبعين أو سبعين سنة على اختلاف في النمو عند الأطفال على النحو الذي سبق الحديث عنه.

وقد أكَّبَ المشرع الإسلامي ، هذه المرحلة عنابة باللغة المدى ، مؤكداً طابعها (التعلمي) ، بعد أن كانت المرحلة الأولى موسمة بطابع (اللعب) .

وقد بلغ من تشدد المشرع الإسلامي على هذه المرحلة ، إلى الدرجة التي يمكن أن تصيب أساساً يتأثر به سلوك الشخصية لاحقاً بل إن بعض النصوص رتبت على هذه المرحلة آثاراً حاسمة بنحو يمكن أن تستشف من خلاله : أن سلوك الشخصية اللاحقة سيتوقف نهائياً على نفط التنشئة التي يواجهها الصبي في هذه المرحلة .

يقول عليه السلام :

«إِذْمَهُ نَفْسَكَ سِعْيَ سَنَيْنِ : فَإِنْ أَفْلَحَ ، وَالَا إِنَّهُ لَا خَيْرَ فِيهِ»^(١).

إن التلميح ، إلى أنه لا خير فيه يعني بوضوح : أن التنشئة إذا لم تفلح في تعبيده على السلوك الإيجابي ، فإن استصلاحه يبقى في حكم المتعذر حينئذ .

وطبيعي ، فإن مثل هذا التشدد على المرحلة الثانية من الطفولة ، يكشف عن أهمية التنشئة فيها ، دون أن يعني بالضرورة أنها مرحلة حاسمة كل الحسم :

فوعي الشخصية الراشدة وتتنوع التجارب والمعطيات ، والاخلاص في التوجيه : هذه جميعاً تساهم دون أدنى شك في عمليات التعديل للسلوك عند الشخصية الراشدة . بيد أن الإمام (ع) حينما شدَّدَ بهذا النمط من اللغة ، إنما أراد لفت انتباها إلى خطورة هذه المرحلة ، حتى تصل إلى الدرجة التي يمكن في بعض الحالات أن تتطبع الشخصية على نفط التنشئة التي واجهتها بحيث يمتنع تعديل سلوكها لاحقاً .

إن أهم ما يمكن ملاحظته في هذا الصدد ، هو : أن نشير إلى الفارق الكبير بين التصور الإسلامي لهذه المرحلة والتصور الارضي من حيث نظرتهم إلى مرحلة الطفولة الأولى والطفولة الثانية ، حيث نجد أكثر من اتجاه أرضي يشدد الأهمية على الطفولة الأولى معتبراً اياها مرحلة

(١) الوسائل ، باب (٨٢) حديث (٤) أحكام الولاد .

حاسمة في السلوك اللاحق عند الشخصية ، ... بينما يرى المشرع الاسلامي أن الطفولة الثانية وليس الطفولة الاولى : هي المرحلة الخامسة في سلوك الشخصية لاحقاً .
وما لا شك فيه ، أن مثل هذا التفاوت في النظر الى مرحلتي الطفولة ، ينبغي ألا يهمله المعنيون بشؤون التربية ما دام الامر متصلاً بأهمية غط المرحلة التي يستطيع سلوك الشخصية عليها .

والملهم ، إن الافادة من التشريع الاسلامي في هذا الصدد ، ينبغي أن يضعه المربي بنظر الاعتبار ما دام التشريع – في الحالات جميعاً – يشكل حسماً لكل مشكلة يتعدد الارضيون في تقرير الصائب منها .

على أية حال ، : ان خطورة المرحلة الثانية من الطفولة ، بالنحو الذي لمح المشرع الاسلامي اليه ، ... هذه الخطورة : يمكننا أن نتبينها بوضوح ليس في غط التوصيات التي تشير الى أهمية المرحلة المذكورة فحسب ، بل في غط التعامل مع الاطفال في شتى مجالات السلوك : حيث يمكننا أن نستشف من النصوص الاسلامية ، في تعاملها مع أطفال هذه المرحلة ، خطورة ما تنطوي 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 (التربيـة) أو (التعليم) بما تنطوي هاتان المفردتان من دلالة في لغة البحث الارضي . فهي تشمل : الجانب التعليمي ، والثقافي بعامة مثلاًما تشمل الجانب الاخلاقي ، وسائل انباط التنشئة الاجتماعية .

ولنقرأ النصوص المتصلة بالجانب التعليمي والثقافي بعامة :

قال (ع) :

«من حق الولد على والده ثلاثة :
يحسن اسمه (ويعلمه الكتابة) ويزوجه اذا بلغ »^(١) .

(١) الوسائل ، باب (٨٦) حديث (٩) أحكام الولاد .

وعن النبي (ص) :

«يعلمه كتاب الله ، ويظهره ، و يعلمه السباحة »^(١) .

ففي هذين النصين اشارة الى الجانب التعليمي المتصل بعملية (الكتابة) ، والى الجانب الشفافي بعامة ، اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان تدريسه على تعلم كتاب الله ، يعني التدريب على تلقي ما فيه من قيم الثقافة الاسلامية .

والمهم أنّ المشرع الاسلامي ، يلفت انتباها الى أهمية التعلم (المعرفي) بعامة في مرحلة الطفولة ، والى انه يسحب اثره على الشخصية لاحقاً . فيما يتعدّر التعلم : بخاصة في المراحل المتأخرة من حياة الراشدين .

ولنقرأ النصوص التالية عنهم عليهم السلام :

«قلب الحدث كالارض الخالية : ما ألقى فيها من شيء ، قبلته »^(٢) .

«بادروا (أحداثكم) بالحديث ، قبل أن تسقّمكم اليه المرجنة »^(٣) .

«علموا صبيانكم من علمنا ما ينفعهم الله به ... الخ »^(٤) .

ان أمثلة هذه النصوص ، تتناول — كما قلنا — الجانب المعرفي بشطريه : التعليم والثقافة ، مشيرة الى أهمية التنشئة في الطفولة بحيث شبهتها النصوص بـ (الارض الخالية) تتقبل ما ألقى فيها ، ولو سوف نرى في نصوص لاحقة ، أن التنشئة ستنضاءل اثرها على الشخصية عقب مرحلة المراهقة او خلاها ، بل لحظنا في نص قدم الحديث عنه ، ان التنشئة لو لم تعط ثمارها في السبعة الثانية من العمر ، فلا خير فيها ، مما يفسح ذلك بوضوح عن أن مرحلة الطفولة المتأخرة تظل في سائر الميادين — ومنها : ميدان التعليم والثقافة — ذات خطورة بالغة من حيث اثيرها على الشخصية لاحقاً .

واذا تجاوزنا حقل المهارة الادراكية ، الى المهارة الحركية ، لحظنا التشدد ذاته في

(١) الوسائل ، باب (٨٦) حديث (٧) أحكام الولاد .

(٢) الوسائل ، باب (٨٤) حديث (٦) أحكام الولاد .

(٣) الوسائل ، باب (٨٤) حديث (١) أحكام الولاد .

(٤) الوسائل ، باب (٨٤) حديث (٥) أحكام الولاد .

التوصيات المتصلة في هذا الجانب.

ففي نص متقدم ، لحظنا مثلاً ، إن المشرع الاسلامي يوصيولي الطفل بتعلمه السباحة) الى جانب تعليمه الكتابة .

وفي نص آخر عن النبي (ص) ، قوله : «علّموا أولادكم السباحة والرمادة»^(١) .

ففي هذا النص ، تأشيرة الى مهارة حركية أخرى هي : الرماية : ومن البين أن كلاً من السباحة والرمادة يوظفهما المشرع الاسلامي لممارسات فردية واجتماعية هادفة ، يستثمرها الصبي لاحقاً في انتشال نفسه ، وفي الدفاع عن الامة الاسلامية : بالإضافة الى ما ينطوي عليه التدريب من معنى صحي ، ونفسي في هذا الصدد .

واذا تجاوزنا ميدان المهارة العقلية والحركية ، الى سائر الميادين ، أمكننا 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 الصلة .

اننا لو عدنا الى الوثيقة التربوية التي قدمها الامام الصادق (ع) للحظنا أنها كانت تطالعنا في المرحلة المبكرة من الطفولة ، بمجرد التدريب على الصلة عند بلوغ الطفل السادسة والسبعين . الا أنها طالبت بعملية (الضرب) أيضاً في حالة تهاون الصبي في ممارسة الصلة عند بلوغه التاسعة : أي في مرحلة الطفولة المتأخرة . ولنقرأ النص من جديد : «فإذا تم له ست سنين : صلى وعلم الركوع والسجود حتى يتم له سبع سنين . فإذا تم له سبع سنين قيل له : اغسل وجهك وكفيك . فإذا غسلهما قيل له : صل . ثم يُترك : حتى يتم له تسع سنين . فإذا تمت له ، عَلِمَ الوضوء وضُربَ عليه . وعَلِمَ الصلوة وضُربَ عليها » . فالنص هنا يطالب بعملية (الضرب) في التدريب على الوضوء وفي التدريب على الصلة .

(١) الوسائل ، باب (٨٣) حديث (٢) أحكام الاولاد .

ولسوف نتحدث عن العقاب البدني في مجال التربية الطفالية لاحقاً بيد أننا نعترض الاشارة هنا ، الى أن ممارسة (الضرب) ، تُنصح عن الاهمية التي يخلعها المشرع الاسلامي على (التعلم) في هذه المرحلة ، وانعكاساتها على سلوك الشخصية .

ويكتننا ملاحظة التعامل مع أطفال هذه المرحلة في ممارسة الصلاة أيضاً عبر التصين التاليين :

يقول أحد الرواة :

«سألت الامام الرضا(ع) أو سئل وأنا أسمع ، عن الرجل يُخْبِرُ ولده وهو لا يصلي اليوم واليومين ؟

فقال(ع) : وكم أتى على الغلام ؟

فقلت : ثمانين سنين .

فقال(ع) : سبحان الله !! يترك الصلاة !!

قلت : نعم ، يصيبة الوجع .

فقال(ع) : يصلى على نحو ما يقدر»^(١) .

ولنقرأ النص الآخر :

«كان علي بن الحسين(ع) يأمر الصبيان يجتمعون بين المغرب والعشاء ، ويقول هو خير من أن يناموا عنها»^(٢) .

ففي هذين التصين - فضلاً عن الوثيقة التربوية للامام الصادق(ع) نلحظ جملة من الحقائق .

١ - ان (التمييز) في عملية الادراك في هذه المرحلة يشكل (طابعاً) ملحوظاً في هذا الصدد .

٢ - إن (الالتزام) أو (الجبر)، يشكل بدوره طابعاً في عملية التدريب ، مع ملاحظة إن (الالتزام) لا يأخذ حدوده الخامسة ، بقدر ما يمكن القول بأنه شبه (الالتزام) .

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

إن هذه الحقائق ، تُنصح بوضوح ، عن أن التدريب في مرحلة الطفولة المتأخرة ، يكتسب

(١) الوسائل ، باب (٣) حديث (٢) اعداد الفرائض ونواتها .

(٢) الوسائل ، باب (٤) حديث (١) اعداد الفرائض ونواتها .

خطورة بالغة المدى ، والى أنه يسحب أثره على سلوك الشخصية لاحقاً . فلو لم تكن المرحلة ذات أثر في التطبيع على السلوك الراسد : لما أقر الإمام (ع) عملية (جبن) الأطفال في الثامنة على ممارسة الصلاة (مع إن الصلاة لا تُصبح ملزمة إلا عند سن البلوغ) ، وما أوصى بضر بهم في التاسعة من العمر بغية حلهم على إيقان الصلاة ، وما أمرهم علي بن الحسين (ع) الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء : خشية إهمال الصلاة الأخيرة . بل وصل الامر الى أن الإمام الرضا (ع) لم يعف الأطفال حتى في حالة (المرض) من الصلاة بقدر ما يطيقون .

إن هذا النحو من التشدد على أطفال المرحلة المتأخرة ، يُفضح عن خطورة المرحلة المذكورة وانعكاساتها على مستقبل الشخصية دون أدنى شك .
والهم ، ان التشدد على مرحلة الطفولة المتأخرة ، اما يقترن بطبيعة النمو العقلي ، ووصوله الى درجة (التمييز) التي أشرنا اليها عند الأطفال .

وفي ضوء هذا الطابع المميز لدى أطفال المرحلة ، تعامل المشرع الاسلامي وإياهم في مجالات شتى من عمليات (التعلم) ، بل وفي مجالات السلوك العام لديهم .
وهنا ، ينبغي أن نشير الى أن طابع (التمييز) الذي يسم أطفال هذه المرحلة ، لا يكتسب بطبيعة الحال درجة الشبات التام الذي يكتسبه الراشدون ، بل يظل متزاوجاً مع عملية التنشئة نفسها من حيث التراوح بين الالتزام والتراخي ، أي : درجة (الوسط) الذي لا يحمل إهمال المرحلة الاولى من الطفولة ، ولا الزام المرحلة الراسدة : مع ملاحظة أن طبيعة الظواهر التي يتم تعامل الطفل معها ، ستسحب أثراها — دون أدنى شك — على نمط التدريب من حيث قوته أو تراخيه وصلة ذلك بدرجة المهارة التي تفرضها طبيعة النمو في هذه المرحلة .

ويمكننا ملاحظة ذلك ، حينما نجد المشرع الاسلامي يرسم آثاراً متنوعة ، يرتبها على (التمييز) الذي يسم المرحلة في حقل التعامل الفردي والاجتماعي ، حيث يراوح بين الالتزام والتراخي في التنميطين 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 إن لم يجد سرق»^(٢).

و واضح ، أن هذين النصين ، يمنع أوهما من عملية البيع والشراء مع الأطفال . بينما (يتحفظ) النص الآخر من ذلك . ويظل هذا التحفظ نابعاً من إمكان التعامل مع الطفل في حالة اتقانه لحرفة مثلاً . وأما في حالة العدم ، فإنه قد يلجأ إلى الممارسة غير المشروعة وهي : السرقة مثلاً .

ومن الواضح أن عدم الثبات في (التمييز) ، هو الكامن وراء التحفظ المذكور . لكننا ، حين نتجه إلى تعامل مالي آخر وهو: الوصية بالمال مثلاً حينئذ لا نجد التحفظ المذكور ، بل نجد سماح المشرع الإسلامي للأطفال ، بممارسة هذا النمط من التعامل . ولنقرأ النص التالي وسواه من النصوص التي تجمع 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 باليسر من المال ، يقول (ع) :

«إذا كان ابن سبع سنين ، فأوصى من ماله باليسر ، في حق ، جازت وصيته»^(٤) .

هذا إلى أن نحط (الخطورة المالية) يتدخل 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 يتوجه المنع اليه .

(١) الوسائل ، باب (٤) حديث (١) عقد البيع وشروطه .

(٢) الوسائل ، باب (٣٣) حديث (١) ما يكتب به .

(٣) الوسائل ، باب (٤٤) حديث (٣) أحكام الوصايا .

(٤) الوسائل ، باب (٤٤) حديث (٢) أحكام الوصايا .

أما الكسب العادي أو مطلق التعامل المالي اليسير، فتفضّل خطورته دون أدنى شك فيما يتم التحفظ حاله ، بما في ذلك : الوصية الكبيرة مثلاً : اذا أخذنا بنظر الاعتبار أن المسألة تتصل بايصال حق الى أصحابه في غمار انطفاء العمر.

والهم ، ان ما نعتزم لفت الانتباه اليه هو: ظاهرة (التمييز) في مرحلة الطفولة المتأخرة ، والى أنه – أي (التمييز) لا يأخذ سمة (الثبات) في هذه المرحلة الا بقدر ما يُسمح لعملية التدريب بالمرور من خلاله في درجة عالية من العناية : نظراً لخطورة ما يمكن أن ترهض 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 يتمتع به أطفال المرحلة الاولى . بل هو تمييز يجمع الى جانب عدم المسؤولية ، (الزاماً) بالتدريب على تحمل المسؤولية : تمهدأً للمرحلة الراسدة .

والنصوص المتصلة بالتعامل المالي – فيما تقدم الحديث عنها – تفصح عن درجة التمييز الذي يَسِمُّ أطفال المرحلة ، حيث تم التعامل معهم بتفاوت تفرضه طبيعة الممارسات التي يتطلب بعضها مهارة عالية لا تتوفر الا عند الراشدين ، ويطلب بعضها مهارة غير عالية يتمتع بها غير الراشدين من تنظيمهم مرحلة الطفولة التي نحن في صدد الحديث عنها .

خارجاً عما تقدم ، فإن درجة التمييز التي تَسِمُّ أطفال المرحلة ، يطرد معها أيضاً نمط (التدريب) الذي يفرضه المشرع الاسلامي ، والطريقة التي يتمّ بها ضبط السلوك والتحكم 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 – يشدد بنحو بالغ المدى ، في المنع من أي تعامل جنسي حتى في نطاق الظل أو الرائحة التي تنم عن ذلك .

إنه يمنع الأطفال من ممارسة التقبيل مثلاً، حتى مع بداية المرحلة التي يتجاوزون بها السابعة من العمر.

يقول (ع) :

«الغلام لا يقبل المرأة : إذا جاز سبع سنين»^(١).

أكثر من ذلك : يمنع المشرع حتى مجرد التجاوز في المصالح : فيما بين الصبية أو الصبيات ، أو هما :

يقول عليه السلام :

«الصبي والصبي ، والصبي والصبية ، والصبية والصبية يفرق بينهم في المصالح ليُشرِّسْ سنين»^(٢).

وفي رواية أخرى :

«يفرق بينهم لست سنين»^(٣).

أي : مع بداية المرحلة أيضاً.

على أن التقبيل والتباشير يمثلان منتهيات حادة — كما هو واضح . غير أن المشرع الإسلامي يتجاوز ذلك في نطاق المثلث العادي : كالاطلاع على الممارسة بين الآبوين ، أو حتى إستشاف ذلك من خلال النفس مثلاً .

ولنقرأ هذا النص :

«لو أن رجلاً غشى أمراته : وفي البيت صبي مستيقظ يراها ويسمع كلامهما ونفسهما : ما أفلح أبداً»^(٤).

إن ما يعنينا من هذه النصوص ، جملة من الحقائق ، منها :

١ — انعكاس التنشئة الطفولية هذه المرحلة ، على شخصية الطفل لاحقاً.

(١) الوسائل ، باب (١٢٧) حديث (٤) مقدمات النكاح.

(٢) الوسائل ، باب (١٢٨) حديث (١) مقدمات النكاح.

(٣) الوسائل ، باب (١٢٨) حديث (٢) مقدمات النكاح.

(٤) الوسائل ، باب (٦٧) حديث (٢) مقدمات النكاح.

- ٢— ظهور الدافع الجنسي وخطورته المرحلية .
- ٣— تميز هذا الدافع عن الدوافع الأخرى .
- ٤— اطراد هذا الدافع مع النماء العقلي للطفل ، أي : (التمييز) الذي نحن في صدد الحديث عنه .

وسترى في نصوص لاحقة ، ان (العقاب البدني) يشكل وسيلة ملحوظة في ضبط السلوك الجنسي للطفل ، والتحكم فيه .

أولئك جيئاً ، تُفصح عن أن (التمييز) — فيما يتصل بهذا الدافع — يبلغ درجته العالية اذا قررت بالدافع الى المال مثلاً من حيث درجة التقبل أو التحفظ أو المنع ، فيما يراوح المشرع بينها تبعاً لامانات التعامل المالي ، بينما لا نجد هذا التراوح في امانت التعامل الجنسي ، حيث يمثل الحظر كل افراطه ، سواء كانت المشيرات حادة او خافتة ، وسواء أكانت في بداية المرحلة او امتدادها . انها جيئاً تعد مؤشراً الى ان (التمييز) في هذه المرحلة يقرد مع الدافع المذكور ، والى ان هذه المرحلة ذات اثر بالغ الخطورة من حيث انعكاسها على شخصية الطفل لاحقاً .

ويتضح هذا بجلاء ، اذا اتيح لنا ان نقرن هذه الحقائق ، بما سبقت الاشارة اليه ، وعني بذلك ، قضية العقاب البدني الذي فرضه المشرع على التعامل الجنسي في مرحلة الطفولة المتأخرة .

ان ممارسة العقاب بعامة ، مما يطبع هذه المرحلة حتى ليبدو وكأنه هو : (أي العقاب) ، و(التعلم) عنصران لا يكاد ينفصل احدهما عن الآخر .

بيد ان العقوبة الجنسية تبرز بنحوها الذي يتساوى وشدة التوصيات المحذرة من التعامل الجنسي .

ولنقرأ هذا النص :

«سألت أبا عبد الله(ع) في آخر ما لقيته : عن غلام لم يبلغ الحلم وقع على امرأة ...
قال(ع) :
يضرب الغلام دون الحد .
قلت :

جارия لم تبلغ ...

قال (ع) :

تضرب الجارية دون الحد»^(١).

و واضح ان الضرب دون الحد يعني ان (التمييز) عند الصبي هو دون درجته عند الراشدين : حيث ان الراشدين يشملهم الحد الكامل . و يعني أيضاً ان الممارسة الجنسية تحمل خطورة الارهاص المفضي الى تعبيغ الشخصية بسمات الانحراف نظراً لان (الجلد) عقاب صارم اذا قيس مجرد (الضرب) العادي مثلاً.

و يعني أخيراً : ان العقاب بنحو عام ، يشكل وسيلة تربوية ذات خطورة من حيث مساحتها في تعديل السلوك وضيقه .

من هنا ، ينبغي ان نتجه الى الوسيلة المذكورة ، و ملاحظة موقعها التربوي في هذه المرحلة من الطفولة المتأخرة .

○○○

ان (ظاهرة العقاب البدني) تحمل مشكلة تربوية في أبحاث علماء النفس وال التربية الحديثة وقد انشطت الارضيون حيالها ، الى فريق يؤثر (العقاب) ويرى الى انه مفيد في العملية التربوية ، ... في حين يراه فريق آخر على الصدر من ذلك . وقد عزز كل من الفريقين وجهة نظره بدراسات اجريت بهذا الصدد .

ونحن لا يعنينا هذا التردد لدى الارضيين ، ما دام المشرع الاسلامي قد حسم الموقف بوضوح ، واقر العقاب البدني ، ليس في صعيد الانحراف الجنسي فحسب ، بل في صعيد غالبية الانحراف التي لستنا في صدد الحديث عنها الآن .

ان مانودة التشدد عليه هنا ، هو العقاب البدني في عملية التدريب على (التعلم) وخاصة ، ممثلاً في (الضرب) المأثور لدى التربويين ، في مرحلة الدراسة الابتدائية .

ولقد مررت بنا توصيات المشرع الاسلامي بمارسة الضرب حيال الاطفال الذين يتربدون

(١) الوسائل ، باب (٩) حد الزنا .

أو يمتنعون من عمليات الوضوء والصلوة .

و حين نتابع هذه التوصيات ، نجد ان (مشروعية الضرب) تصل – لدى المشرع الاسلامي – الى درجة التي يطالب فيها بممارسة (الضرب) حتى بالنسبة الى الطفل اليتيم .

مع ان المشرع – يلح كل الاخلاص – براعاة مشاعر اليتيم و يتوعّد بالعقاب الشديد لكل من يلحق ادنى الاذى به .

ان مطالبة المشرع الاسلامي بممارسة الضرب حتى بالنسبة الى الطفل اليتيم في عملية تنشئته ، اما تفصح عن اهمية هذه الوسيلة التربوية في المرحلة التي نتحدث عنها . و تفصح من ثم عن أهمية الطفولة المتأخرة من حيث انعكاسها على السلوك اللاحق للشخصية . ولنقرأ النصوص الاسلامية في هذا الصدد :

يقول عليه السلام :

«أذب اليتيم ماتزداب منه ولدك . و اضر به مما تضرب منه ولدك » .

ويقول الامام موسى بن جعفر(ع) :

« يستحب غرامة الغلام في صغره ، ليكون حليماً في كبره »^(١) .

وقد ربط النص الاخير بين ظاهرة التأديب البدني وانعكاسه على السلوك اللاحق للشخصية : فيما قرر بوضوح ان العقاب يساهم في ضبط سلوك الشخصية ، وجعله سلوكاً سوياً في المرحلة الراسدة . ولنقرأ الفقرة من جديد :

« ليكون حليماً في كبره » .

حيث يمثل الحلم قمة الاستواء لدى الشخصية – كما سبقت الاشارة الى ذلك .

طبعي ، ينبغي الا ننظر الى عملية الضرب الا من الزاوية التي سبقت الاشارة اليها ونعني بها : مراعاة ظاهرة (التمييز) الذي يسمُّ أطفال هذه المرحلة ، مقتنة مع نظر (التدريب) الذي يتراوح بين الالتزام والتراخي . ولذلك نجد الامام الرضا(ع) يشير الى

(١) الوسائل ، باب (٨٥) حديث (١) أحكام الاطفال .

العقاب البدني بقوله : (يستحب) ، أي ان الضرب أشمل فائدة من عدمه . وهذا يعني ان المطالبة بالضرب لا تتم على نحو (الالزام) بل على نحو (الافضلية) .

كما انا لا نعدم وجود بعض النصوص النهاية عن (الضرب) أيضاً ، مما ينبغي تفسيرها طبقاً لما انتهينا اليه من ان (الضرب) يشكل عنصراً اشد فائدة من عدمه ، والى ان (السياق) هو الذي يحدد — بعض الاحيان — عدم مشروعية الضرب في ضوء النصوص النهاية عنه . وخارجياً عن ذلك ، فان (الضرب) ومثله سائر انواع 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 ، فان العقاب البدني وغط التنشئة اما يقتربان — كما قلنا — بطبيعة النماء العقلي لدى اطفال المرحلة من خلال ظاهرة (التمييز) التي أشرنا اليها .

هنا ، ينبغي ان نقف عند مراحل النماء العقلي لدى الاطفال ، وملاحظة التصور الاسلامي لها ، فيما ينبغي ان نبدأها بالسؤال التالي :

هل ان ثمة مراحل جزئية من النماء العقلي ، تسمّي اطفال المرحلة ، على النحو الذي لحظناه في مرحلة الطفولة الاولى ؟

يبدو ان ثمة مرحلة ذات أهمية بالغة تتوسط الطفولة المتأخرة ، متمثلة في التاسعة والعشرة من العمر .

والابحاث الارضية تشير عادة الى هذه المرحلة من النماء العقلي عند الطفل . حيث تجعلها مرحلة (رابعة) من مراحل الطفولة باكمالها والمراحل الاربع هي الشهر — السنستان — الست — التسع .

وتتشكل مرحلة (التسعة اعوام) في التصور الارضي حلقة وصل بين بداية المرحلة المتأخرة ونهايتها .

اما التصور الاسلامي لهذه المرحلة ، فيمكن ملاحظته أيضاً ، في النصوص التي سبق

الوقوف عندها .

فقد حددت الوثيقة التربوية للامام الصادق (ع) حدود (النinthة) من العمر بداية لممارسة (الضرب) في عملية الوضوء والصلوة ، في حين اعفـت ولـي الامر من ضرب الطفل قبل ذلك .

وعن الامام علي (ع) :

«يشغـر الغـلام لـسبـع سـين ، ويؤمـر بالصلـوة لـتسـع ، ويفـرق بـینـهـم فـي المصـاجـع لـعـشـر»^(١) .

فهـذا النـص بـدورـه يـشير إـلـى أـن (الـنـinthة) بـداـية لـلتـدـريـب الجـاد عـلـى الـصلـوة ، أـي التـدـريـب المـقـتـنـ بالـالـازـام ، وـالـأـفـان النـصـوص السـابـقة جـيـعاً أـكـدـت مـطـلـق التـدـريـب مع نـهاـية الـعـام السـابـق أو السـادـس .

اذـن النـinthة من العـمر تـشـكـل مرـحـلة فـائـية ذات خـطـورة فـي حـيـة الطـفـل ، وـفقـاً لـلـتصـور الـاسـلامـي ، وـفقـاً لـلـتصـور الـارـضـي أـيـضاً فـيـما لـخـطـنا تـحدـيدـه (الـninthة) مرـحـلة رـابـعة من مـراـحل الطـفـولة .

إـلا انـ المـشـرـع الـاسـلامـي ، يـوـافـينا بـوجـهـة نـظـر جـديـدة ، أوـ لـنـقل يـلفـت اـنتـباـهـنا إـلـى مرـحـلة أـخـرى من مـراـحل النـمو الـعـقـلي لـدـى أـطـفال المـرـحـلة الـمـتأـخرـة ، مـتـمـثـلة فـي (الـuـashـra) من الـعـمر ، بـعـنى أـنـ الطـفـل بـعـد النـinthة ، يـقطـع عـامـاً وـاحـداً ، ثـمـ يـواـجـه بـعـد هـذـا الـعـام مـرـحـلة فـائـية جـديـدة تـتمـثـل فـي (الـuـashـra) من العـمر .

وـيـبـدو أـنـ الـانتـقال منـ النـinthة إـلـى الـuـashـra يـجـسـد غـاءـاً عـقـليـاً لـهـ أـهـمـيـة فـي الـمـهـارـات الـاـدـراكـية لـلـطـفـل ، تـنسـحب عـلـى مـخـتـلـف مـجاـلـات النـشـاط لـدـيه .

فـي ضـوء النـص الـذـي قـدـمه الـامـام عـلـي (ع) تـأـشـيرـة إـلـى النـشـاط الـجـنـسي لـدـى الطـفـل فـي (الـuـashـra) منـ العـمر :

قال الـامـام عـلـي (ع) :

(١) الـوسـائـل ، بـاب (٧٤) حـدـيـث (٥) أـحـكـام الـأـوـلـاد .

«يؤمر بالصلة لتسع ، ويفرق بينهم في المضاجع لعشر» .

وفي نصوص أخرى سبق الوقوف عندها : تأشيرة الى (العاشرة) من العمر أيضاً من حيث النشاط الجنسي ، والامر بت分区 الاطفال في المضاجع ، من نحو قوله عليه السلام :

«يُفرق بين الصبيان والنساء في المضاجع ، اذا بلغوا عشر سنين» (١) .

فهذه النصوص أجمع ، تشير الى (العاشرة) من حيث النشاط الجنسي لدى الاطفال .
اما من حيث سائر الوان النشاط ، فإن السنة (العاشرة) أيضاً ، تجسد – في لسان النصوص – مرحلة غائية ذات خطورة ، ومنها ما سبق الوقوف عنده من النصوص التي تحيز (الوصية المالية للبالغين عشرة) من الاعوام ، من نحو قوله (ع) :

«اذا بلغ الغلام عشر سنين ، جازت وصيته» .

وهناك مجالات أخرى ، تedom على العاشرة أيضاً ، مما تفصح جيماً ان هذه المرحلة لها تميزها النمائي عن (التاسعة) .

وبعامة ، فإن مرحلة الطفولة المتأخرة ، تجسد مرحلة ذات خطورة في عملية التنشئة ، بمختلف فتراتها النمائية ، حيث تصل المهارات الادراكية لدى الطفل الى درجة (التمييز) الذي يسحب آثاره – من خلال نمط التنشئة – على سلوك الشخصية لاحقاً .

وهذه ، على الصدق تماماً ، من مرحلة الطفولة المبكرة ، فيما يظل (اللعبة) طابعاً لها الا في نطاق محدد .

بيد ان المرحلتين جيماً – أي : الطفولة بأكملها – ينبغي الا نخلع عليهما طابع (الثبات) الذي يخلعه البحث الارضي عليها ، بخاصة مرحلة الطفولة الاولى .

اننا نكرر من جديد : ان التربية الارضية تقع في وهم كبير حينما تؤكد انسحاب الطفولة على الشخصية بذلك النحو المتعسف من التأكيد .

وتقع في الوهم ثانية – حينما تجنب بعض التصورات الارضية الى ربط ذلك ببعض الدوافع ، ومنها : الدافع الجنسي وانسحابه على سلوك الشخصية لاحقاً .

(١) الوسائل ، باب (٧٤) حديث (٤) أحكام الاولاد .

وبالرغم من ان التفسير الجنسي (الاتجاه الفرو يدي) قد اصبح من (كلاسيكيات) علم النفس ، الا انه عياديًّا واكاديميًّا لا يزال يحتفظ ببعض الانصار ، ... مع ان دراسة حياة صاحب النظرية وتقلباته العلمية التي كان يُدخل (التعديلات) عليها من حين لآخر حتى اخريات حياته ، فضلاً عن البيئة الشاذة التي أمدهته بتجارب نظريته كل اولئك ، كافٍ في التشكيك بقيمة ما قدمه من تفسير في هذا الصدد .

ولحسن الحظ ان الاتجاه الاحدث في النشاط المعاصر لعلم النفس قد اتجه الى التركيز على ما يسميه الارضيون بـ (سيكلولوجية «الانا») بدلاً من (سيكلولوجية «المي») ، وطاقاتها الجنسية .

وقد اثبتت هذا الاتجاه ان فعاليات (المهارة العقلية) من تعلم ، وتفكير ، وتخيل ، وذاكرة وما اليها قد افرزت معطياتها العملية دون ان تتوکأ على المفهوم الجنسي . كما ان (الفعاليات الجنسية) امكن دراستها دون استحضار للمفهوم الفرو يدي الا في نطاق محدد . بل ان بعض الاتجاهات قد الغى المفاهيم التقليدية المذكورة أساساً ، واتجه الى القول بـ (الوعي) كافٍ بمسح أيه تنشئة غابرة ، وابتلاء (تعلم) جديد في شتى مجالات السلوك . ان التصور الاسلامي يصاد نظرية الجنس من حيث نظرتها الى الطفولة وانعكاساتها ... يصادها :

أولاً / من حيث التفسير الجنسي .

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

فقد - لحظنا مثلاً - ان المشرع الاسلامي قد أعفى الطفولة الاولى من أي فعالية ترهص بالجنس او بسواء من الفعاليات . بينما أكد ذلك في الطفولة الثانية ، وشدد على امكانات التطبيع عليها : بحيث تسحب اثراها على السلوك اللاحق .

اما الاتجاه الجنسي فقد قدم تصوراً مضاداً تماماً ... حيث شدد على المرحلة الاولى وبخاصة ، السنوات الثلاث او الاربع الاولى - وهي السنوات التي اعفاها المشرع الاسلامي من كل فعالية ، ومحضها (للعب) فحسب - .

ثم اتجهت نظرية الجنس الى مرحلة الطفولة الثانية فخلعت عليها طابع (الكون)

الجنسى : أي اخلتها من الصراع الجنسي نسبياً ، بسبب من انشغال الطفل بفعاليات (التعلم) المعرفى ، وغيره من الانشطة ...

بینا اکسب المشرع هذه المرحلة طابعها الجنسي : من حيث بروزه وليس (كمونه) .
ومع ان بعض الاتجاهات الحديثة قد أكدت بدورها جنسية المرحلة المتأخرة من الطفولة على نحو ما قرره المشرع الاسلامي ، ... الا ان هذه الاتجاهات جعلت من التأكيد على جنسية هذه المرحلة بمثابة (استمرار) للمرحلة الاولى من الطفولة ، لا انها مرحلة وليدة : وهي بهذا التفسير تقع في ذات الخطأ الذي غلّف الاتجاه السابق.

هذا كله ، فيما يتصل بمراحل الطفولة : من حيث بروز الدافع الجنسي أو كمونه .
اما فيما يتصل بالتفسير الجنسي نفسه ، فان لمناقشته مكاناً آخر من هذه الدراسة .
لكننا نشير عابرين هنا ، الى ان الصلة بين الطفولة والجنس وانعكاساتها على المرحلة الراسدة : تبدو من التعسف بمكان كبير .

انه من الممكن مثلاً ان تكون ثمة صلة بين النزعة العدوانية التي سيثبت الطفل عليها ، وبين الاحباطات التي واجهها في عملية الرضاعة (وهذا فيما يتصل بالمرحلة الفمية — 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 الامتناع الذي يتحققه النشاط المعرفي عند ممارسته ذلك بنفسه . ثم انعكاس ذلك على سلوكه الراسد (وهذا فيما يتصل بالمرحلة الفريائية — المرحلة الثانية من النمو الجنسي) .

أقول : من الممكن ان تكون ثمة صلة بين التدريب الصارم على الرضاعة والنظافة ، وبين بروز نزعة (العدوان) و(العدوان) لدى الطفل . الا ان بروز هذه النزعة يظل عنصراً واحداً من (مجموعة) عناصر متشابكة من التدريب تساهم في ابراز النزعة المذكورة ، دون ان نحصر ذلك في : التفسير الجنسي ، ودون ان نرده الى عنصر واحد .

لقد وصل الامر عند بعض الباحثين الى ان يربط مثلاً بين ظاهرة (الشك) — وهي ظاهرة عصبية ، او بين ظاهرة (مركب الاضطهاد) — وهي ظاهرة ذهانية ، وبين المرحلة

الثانية من النمو الجنسي والمرحلة الفرجية وصلة ذلك بنمط التدريب الذي تصاحبه قسوة وصرامة في التعامل مع الطفل : من حيث التدريب على النظافة ، ومن حيث تحييشه بـ (العيوب) من مناطقه الجنسية : فيما ينشأ من ذلك عديم الاستقلال ، معرضاً للشكوك ، والوسوس القهري ، بل وهذه الاضطهاد .

ان تجرب التجربة الاسرية التي تمارس (الصرامة) في التعامل مع الطفل ، وتهجينها لnatة الجنسي ، لا تختلف مع هذا التفسير الذاهب الى ان (الصرامة) و (التهجين) ينعكسان على احساس الشخصية بالخوف من (اشياء) أو من (أشخاص) وهما يطاردون المريض : أي ، لا ينعكسان على الشخصية في شكل مرض ذهاني هو عقدة الاضطهاد .

ان (هذه) الاضطهاد وسواه يظل موكماً بطبيعة البناء العصبي للشخصية ، او بصفة عنيفة مسبوقة بالاستعداد التكويني او الوراثي ، او بخبرات بالغة الشدة من حيث الضغوط والاحباطات المتلاحقة التي تواجه الشخصية . اما ان تحدث ببساطة نتيجة لتربيه جنسية خاطئة ، فامرتأباء التجربة التي تحياها مختلف الاسر في عمليات التدريب على نظافة الطفل ، وتحييشه بما هو عيب من مناطق جسمه .

على ان نظرية الجنس تتضخم مفارقاتها هي حيث الربط بين الطفولة الجنسية وانعكاسها على المرحلة الراشدة ، تتضخم في التفسير (الاوبيدي) الذي يسم المرحلة الثالثة من مراحل النسجسي ، متمثلاً في الذهاب الى ان الطفل ما بين (٣ - ٥) (يحس) دور الاب وعلاقته بالام ، وما يستتبع ذلك من كراهية للاب . وطبعاً – في ضوء هذا التفسير الاسطوري – ان ينشأ الصراع بين الرغبة المحارمية والتخلص من الاب :

بيد ان الطفل سرعان ما (يتوحد) بالاب (أي : يتقمص شخصيته) ، مستمدآ منه قسوته ، متمثلة في : الخوف من العقاب الموهوم ، فيقطع عن رقبته المحارمية . وبهذا (التوحد) يتخلص الصبي من الصراع وآثاره اللاحقة . اما في حالة الافق فان العقدة الاوبيدية ، ستسحب آثارها على الطفل في حياته الراشدة ، بتحولها يهمنا الان التحدث عن تفصيلاتها .

وفي تصورنا ان التاريخ العلمي لارض لم يواجه انتكاساً يماثل مهزلة (المرحلة

الاوديبية) ، بخاصة . ومع ان تلامذة صاحب النظرية وزملائه قد اشاحوا بوجوههم عن صاحبها : من خلال قناعتهم العلمية التي أبت ان ترتكن الى اية نظرية غير خاضعة (للاحتمال) فضلاً عن (اليقين) ... ومع ان مرضى صاحب النظرية ، كانت تحكمهم -بإجماع الذين أرتو حياً- بيئة اجتماعية منحرفة . ومع ان نظريته خضعت لاكتئاف (تعديل) في حياته . ومع ان التحليليين الجدد السائرين على خطى صاحبهم ، قد اشاحوا بدورهم عن الخطوط المنحرفة لهذه النظرية ، واحتفظوا منها بالطابع التحليلي العام ... مع اولئك جميعاً ، لانزال نلحظ تململ (النظرية) بين الحين والآخر ، على يد بعض الفاقرسين علمياً .

ولحسن الحظ ، ان تململ النظرية لم يجيء على يد باحث جديد ذي أصالة في كشوفاته العلمية ، ... بل على يد (طلاب) -ومنهم عرب و المسلمين معاصرون -يمتلكون خنوعاً وتبعية فكرية : أي ، انهم (ادوات) لتطبيق نظرية ، لا ، أنهم أصحاب (نظرية) ، أو قناعة أصلية بها .

«الفصل الثالث»

«المراحلة الراسدة»

١— المراهقة :

تتمثل هذه المرحلة بداية (الرشد) لدى الشخصية ، مودعة بذلك ، مرحلة الطفولة : بادئة بتحمل المسؤولية التي القتها السماء على الكائن الادمي ، وما يصاحب ذلك من ترتيب آثار الثواب والعقاب .

ويطلق الارضيون — وبعض نصوص التشريع أيضاً — اسم (المراهقة) على بداية المرحلة الراسدة : متمثلة في السبع سنوات أو الست أو اكثر، حسب التفاوت الذي لحظناه في مرحلتي الطفولة .

ان مرحلة (المراهقة) تعد في البحوث الارضية ذات خطورة : من نفط آخر. وقد أفادت البحوث في الحديث عن طابع المراهقة بكل تفصيلاً لها ، فيما يمكن لها في خصيصتين رئيسيتين هما : استقلال الشخصية ، وتجوّحاتها .

ويقصد بالاستقلال : ان الشخصية تبدأ بالتحسّن بانها كيان مستقل عن أسرته . اما تجوّحاتها ، فيقصد من ذلك الاضطراب أو التقلب أو التردد في الانتهاء الى الموقف الخامس الذي تختطه الشخصية لمستقبلها : سواء أكان ذلك متصلةً بمشكلاتها الفكرية أو الاقتصادية أو الاجتماعية بعامة . وطبعاً يترافق التحسّن بالاستقلال ، مع (الاضطراب) : ما دامت المرحلة تمثل فترة انتقال من الطفولة الى الرشد من التبعية الى الاستقلال .

ونحن ، اذا عدنا الى المشرع الاسلامي ، لحظناه : يقطع خطوات تدريجية في تدريب

الشخصية على هذا الاستقلال . فمع أخريات المرحلة الطفالية المبكرة ، يبدأ التدريب على ممارسة شيء من المسؤولية .

ثم يتضخم التدريب مع المرحلة الطفالية المتأخرة ، حتى يصل إلى ما أسميناه في حينه بـ (المسؤولية : شبه الازامية) مهدداً بذلك : الانتقال إلى المرحلة الازامية الكاملة . ونظراً لأهمية هذا الانتقال وما يرفقه من (التموج) ، واصل المشرع الإسلامي توصياته التربوية ، رابطاً بينها وبين مرحلتي الطفولة جاعلاً من المراحل الثلاث : الطفولة المبكرة ، الطفولة المتأخرة ، المراهقة جاعلاً من هذه المراحل ، (وحدة) ، أو سلسلة متصلة الحلقات من حيث خصوصيتها إلى عمليات التدريب .

هنا ، نؤكد من جديد أن مرحلة تحمل المسؤولية من حيث ترتيب آثار الثواب والعقاب عليها (دنيوياً وآخردياً) ، هذه المرحلة تحييء مع (بداية) المراهقة ، ... مع انباثها مباشرة ... إلا أن المشرع في الآن ذاته ، لم يفصل المراهقة من السلسلة القائمة على (التدريب) ، أي : يخضعها لنفس العمليات التي طبعت مرحلتي الطفولة : مع مراعاة كل مرحلة بما يناسبها من النماء العقلي لدى الشخصية .

نستخلص من هذا أن (المراهقة) تميز أيضاً بامكانات (التطبيع) على السلوك ، أو (تعديلها) ، بالرغم من أن (المراهق) يتحمل مسؤولية تصرفاته ، أجمع وهذا يعني : أن الاحساس بالاستقلال وما يرافقه من الانتقال من مرحلة إلى أخرى ، يتطلب بدوره قسطاً من التدريب حتى تستكمل الشخصية تماساكها في هذا الصدد .

ويمكّنا ملاحظة ذلك في نص سبق الوقوف عليه ، حيث يقرر النص ما يلي :

«الغلام يلعب سبع سنين ، ويتعلم الكتاب سبع سنين ، ويتعلم الحلال والحرام سبع سنين»^(١) .

فالافتراض أن الحلال والحرام ، قد (تعلم) مع بداية المرحلة ، أو قد مهد له في مرحلة الطفولة المتأخرة ، بحيث يتحمل الفرد مسؤولية تصرفاته مع بداية المراهقة لا مع نهايتها .

(١) الوسائل ، باب (٨٣) حديث (١) أحكام الاولاد .

ولذلك ، فان المقصود من عبارة (يتعلم الخلال والحرام سبع سنين) هو: ملافة ما فات من التعلم ، أو مواصلة التشدد على التدريب : نظراً لما تحفل به هذه المرحلة من (مماوجات) تسم الشخصية في فترة الانتقال : بحيث تصبح مواصلة التدريب من خلاتها ضرورة لاستكمال الشخصية .

ويمكننا ملاحظة هذا الطابع بوضوح ، عندما نعود الى نص آخر سبق الوقوف عليه ايضاً ، حيث يقدم النص عبارة رمزية أو صورية (الاستعارة : حسب المصطلح البلاغي) في هذا الصدد ، يقول النص :

«الولد سيد سبع سنين وعبد سبع سنين . ووزير سبع سنين»^(١) .

فقوله(ع) ان الولد (وزير) سبع سنين هو: افصاح واضح عن الطابع الذي يسم (الراهقة) . فالوزير مختلف عن رئيس الدولة مثلاً ، بأن تصرفة لا يكتسب استقلالاً تماماً بالنحو الذي يملكه رئيس الدولة ، الا انه في الآن ذاته : يملك قسطاً من الاستقلال وبكلمة أخرى : ثمة (استقلال) الا انه ليس كاملاً .

وحيث ننقل هذه الصورة الاستعارية الى مرحلة (الراهقة) ، نلحظ ان الامام(ع) قد قصد من صورة (الوزير) ، ان (الراهق) يتحسس باستقلاليته ، الا انه لا يملك الكلمة الاخيرة ما لم تقترب موافقة رئيس الدولة ، أي : ان التدريب ثانية ، والتأكيد عليه في مرحلة الراهقة : سيدع الشخصية تستكمل جوانب استقلالها التام ، وتضع حدأً للتموج الذي يطبع تصرفاتها .

وعلى اية حال ، فان ما يهمنا الآن ، هو: اننا بعد أن عرفنا طبيعة التصور الاسلامي لمرحلة الراهقة ، يعنينا بعد ذلك : أن نحدد جانبين خطيرين منها ، هما : بدايتها وصلة المسؤولية المترتبة على هذه البداية ثم صلة ذلك بتصورات البحث الارضي لهذا الجانب . ان هذا الجانب ، له خطورة بالغة المدى ، اذا أخذنا بنظر الاعتبار ، ان التصور الاسلامي يفترق تماماً عن التصور الارضي في تحديد مرحلة (الرشد) والاضطلاع بمسؤوليتها : سواء كان

(٢) الوسائل ، باب (٨٣) حديث (٧) أحكام الاولاد .

ذلك يتصل بمسؤوليات (الخلافة على الارض) وهو ما يخص الشخصية الراسدة المسلمة ، أو ما كان متصلةً بالمسؤوليات العامة ، وهو ما يخص مطلق الادميين في تحديد مسؤولياتهم ، وفي خصوصهم لفعاليات (التعلم) ، وصلته بتحديد مستويات النماء العقلي هذه المرحلة وامتداداتها .

ان البحث الارضي يضع فارقاً بين ظاهرة (البلوغ) وظاهرة (الرشد) : بحيث يصوغ تحمل المسؤولية في (١٨) عاماً ، وهو بداية الرشد في تصور الارض . بينما نجد المشرع الاسلامي قد حدد (الرشد) مقترباً بمرحلة (البلوغ) ، أي : جعل البلوغ والرشد ، مرحلة واحدة من حيث النمو الجسمي والعقلي ، وصلة هذه المرحلة من النمو بتحمل المسؤولية .

واضح ، ان وجود مثل هذا الفارق بين التصورين الاسلامي والارضي ، ينطوي على خطورة لا يمكن تجاهلها ، اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان البحث الارضي لا يحتمل (البالغين) (من ١٣ او ١٤ او ١٥) أية مسؤولية في تصرفاتهم ما لم يصلوا الى (١٨) عاماً . لاشك ان لبلوغ الشخصية (١٨) عاماً ، أهمية نهائية ستنوّضها من خلال التصور الاسلامي هذه السن .

بيد ان ذلك لا يتدخل في حسم الموقف : بحيث يشكل هذا الجزء من نماء المرحلة ، بداية لتحمل المسؤولية بدلاً من البلوغ الذي يجسد حالة معينة من النماء العقلي والجسمي تؤهل الشخصية مسؤولياتها . يضاف الى ذلك : ان قضية (التعلم) من حيث المهارات العقلية مستسحب آثارها على هذا الجانب ، ما دام تصور البحث الارضي ، قائماً على وجود فارق بين البلوغ والرشد .

والهم ، أن نتجه الان الى المشرع الاسلامي ، للاحظة تصوراته هذه الظاهرة ، بادئين اولاً مع تحدياته لبداية مرحلة (المراهقة) او البلوغ او الرشد .

○ ○ ○

ان ما لاحظناه من التفاوت بين الخامس والست والسبع بالنسبة الى المرحلة الاولى من الطفولة ، وامتداد هذا التفاوت في المرحلة الثانية من الطفولة ، ... هذا التفاوت نلحظه متداً

في المرحلة الثالثة (المراهقة) أيضاً . ولذلك نجد التراوح بين (١٣) و(١٤) و(١٥) قائماً بدوره على تحديد البداية من مرحلة : البلوغ .

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

١ — التحديد الاول :

وهذا التحديد يضع (١٣) عاماً هي : البداية لمرحلة البلوغ ، وذلك من خلال الاشارة الى تحمل المسؤولية ، وترتيب آثار الثواب والعقاب .

يقول (ع) :

« اذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة ، وكتبت السيئة وعقوب » .

٢ — التحديد الثاني :

هذا التحديد يؤرجح البلوغ ، بين (١٤) و(١٣) من خلال عملية الثواب والعقاب نفسها .
يقول (ع) وقد سئل :

« في كم تجري الاحكام على الصبيان ؟

قال (ع) :

في ثلاثة عشرة وأربع عشرة » (١) .

واوضح ان التحديد يرتوح بين (١٣ و ١٤) حسب التفاوت في النماء لدى الافراد .

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 الitem حتى يبلغ خمس عشرة سنة أو يختلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك » (٢) .

ومن هذا النص نستكشف ان الـ (١٥) عاماً هو التحديد الاخير في حالة فقدان المعايير

(١) الوسائل ، باب (٤٤) حديث (١٢) أحكام الوضايا .

(٢) الوسائل ، باب (٤) حديث مقدمة العبادات .

الجسمية .

اذن : التراوح بين (١٣ و ١٤ و ١٥) هو مبدأ البلوغ حسب تفاوت النمويين الافراد .
ويبدو ان (الاحتلام) هو المعيار الغالب في معرفة (البلوغ) وعدمه . وهذا ما يحدده
النص التالي :

قال (ع) وقد سئل عن :

« اليتيم متى يجوز أمره ؟ »

قال (ع) :

حتى يبلغ أشده .

ثم سئل وما أشده ؟

قال (ع) :

احتلامه » ^(١) .

وقال (ع) في نص آخر :

« انقطاع يتم اليتيم ، بالاحتلام وهو : اشده » ^(٢) .

وأما في حالة فقدان المعيار المذكور فإن الانبات أو الاشعار كما هو لسان النصوص التي
تقدم ذكرها ، يظل هو المعيار في هذا الصدد .

يقول (ع) متابعاً الاجابة في النص الاسبق على سؤال الراوي :

« قلت : قد يكون الغلام ابن ثمان عشرة سنة أو أقل أو أكثر ولم يختلم ؟

قال (ع) :

اذا بلغ ونبث عليه الشعر جازَ عليه أمره » .

نخلص مما تقدم ، ان البلوغ يبدأ مع العام الرابع عشر في الغالب مقترباً بالمعايير الجسمية
التي تقدم ذكرها . وفي حالة فقدان هذه المعايير فإن بلوغ الخامس عشرة (١٥) هو المعيار في
هذا الصدد .

(١) الوسائل ، باب (٢) حديث (٢) أحكام الحجر .

(٢) الوسائل ، باب (٢) حديث (٢) عقد البيع .

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

وأما فيما يتصل بالإناث ، فان (التابعة) — كما هو واضح — هي البداية الراشدة وما يرافقها من تحمل المسؤولية : مع ملاحظة وجود الفارقية في مسائل النمو: على تفصيلات لا يهمنا الدخول فيها .

والملهم ، ان هذا التفاوت الذي لحظناه في درجات النمو والفارقية التي تصاحب مرحلة البلوغ في هذا الصدد ، قد انتبهت اليه الابحاث الارضية ، حين ربطت بين ذلك وبين عوامل تكوينية تخصّ الفرد أو العرق ، أو عوامل بيئية تتصل بالارض ، والجو ، والتغذية وما اليها .

٢ — مراحل المراهقة وما بعدها :

إلى هنا ، تكون قد حددنا مفهوم (المراهقة) — في التصور الاسلامي والارضي لها — كما تكون قد حددنا بدايتها المتمثلة في البلوغ ، والفارقية بين التصور الاسلامي والارضي في هذا الصدد .

بقي ان نحدد جزئيات المرحلة ، ونهايتها :

ثم امتدادها أو امتداد النماء بعامة : من حيث صلتها بعملية التنشئة .

اما فيما يتصل بجزئيات المرحلة ، فان الابحاث الارضية ، تقسمها الى فترتين كالطفلولة :

١ — المراهقة المبكرة : من (١٣) الى (١٦) .

٢ — المراهقة المتأخرة : من (١٧) الى (٢١) .

وهذه الابحاث تضع بين الفترتين فارقاً نمائياً على شتى الصُّعد : العقلية والنفسية والجسدية . ولعلّ الرابط بين السن القانونية (١٨) وبين المراهقة المتأخرة ، يلقي بعض الضوء على فارقية النماء بين مرحلتي المراهقة .

اما المشرع الاسلامي ، فقد أشار الى فارقية النماء بين مرحلتي المراهقة ، متمثلة في السن

القانونية التي يتبعها الارضيون في تحمل المسؤولية ، أشار اليها بقوله (ع) : « لا يزال العقل والحمق يتغاليان على الرجل ، الى ثمانين عشرة سنة ، فاذا بلغها : غلب عليه أكثرها فيه »^(١) .

ان الاشارة الى الثامنة عشرة بالنسبة للمهارة العقلية الذكاء والحمامة ، تدلنا على ان هذه الجزئية من مرحلة المراهقة ، لها أهميتها التمايزية بحيث تجعل نهاية لعمليات النمو العقلي . ولعل لهذا السبب - مثلما قلنا - كان البحث الارضي يتوجه الى جعلها بداية تحمل المسؤولية .

بيد ان المشرع الاسلامي ، لم يحدد الا البلوغ بداية تحمل المسؤولية كما لحظنا ، لبداية ان (التمييز) لا يتطلب الا القدر الذي يسمح بمعرفة الخير والشر ، دون ان يقترن ذلك بضرورة الوصول الى قمة المهارة العقلية .

والمهم ان المشرع الاسلامي حينما يتجاوز ظاهرة الربط بين البلوغ والاضطلاع بالمسؤولية ، اما يتقى تم بتحديد مراحل النماء العقلي من حيث درجة المهارة بداية ونهاية . واما لا شك فيه ، ان النماء العقلي لا يتم منفصلاً عن المهارات الحركية ، كما لا يتم منفصلاً عن التجارب التي تحفل البيئة بها . وتبعاً لهذا ، فان تحديد أية مرحلة مائية يتم وفق معيارين : أحدهما ، المعيار العام فيما يشكل القاعدة . والآخر : المعيار الخاص ، فيما يقترن بالمؤشرات الخارجية ومساهمتها في عملية النمو .

والاشارة الى سن (الثمانين عشرة ١٨) يشكل - فيما يبدو - قاعدة عامة . وهي - وان كانت في معرض المقارنة بين الذكاء والحمامة ، الا انها مؤشر واضح الى ان ثمة مهارة عقلية تستقر عند قوتها وانخفاضها .

ولكن : هل يعني ذلك ان (١٨) هي المحدد النهائي للنمو العقلي ، في نظر المشرع الاسلامي ؟ .

ان الاجابة على هذا السؤال ، ستتبلور عندما نتابع وجهة النظر الاسلامية في عمليات النمو هذه المرحلة (المراهقة) وسائل المراحل الراسخة لدى الشخصية .

وأول ما يواجهنا من ذلك هو: تحديد المراهقة بسن الحادية والعشرين (٢١) . فقد لحظنا

النصوص الاسلامية وكلها تشير الى ان هذه المرحلة هي (سبع سنوات) ، وان المرحلة الاولى من الطفولة (سبع سنوات) أيضاً ، وان المرحلة المتأخرة منها هي (سبع سنوات) بدورها ، فيما يتم المجموع بوحدة وعشرين عاماً.

وهذا يعني ان الـ (٢١) عاماً ، يتميز بمهارة عقلية خاصة ، ما دام هذا التحديد مرتبطة بعملية التربية وامكاناتها في التأثير على الفرد تماماً كما كانت مراحل اربعين و(١٤) سنة متميزة بمهارة خاصة أيضاً.

هنا يمكن القول الى ان وجود مراحل متميزة للنمو العقلي ، اما تعد مؤشراً لامكانيات الانتقال من مرحلة الى أخرى ، دون ان يعني ذلك : توقف النمو مثلاً ، أو دون ان يعني ذلك : عدم وجود مراحل اخرى من النماء تشق طريقها في منحى آخر من منحنيات النمو. وتبعاً لهذه الحقيقة ، يمكننا ان نتعرف على جملة من منحنيات النمو العقلي ، ومنها : النمو الذي يقف عند الثامنة والعشرين (٢٨) من العمر . وفي هذا يقول الامام علي (ع) :

«يشغّر الصبي لسبعين ، ويؤمر بالصلوة لتسعم . ويفرق بينهم في المضاجع لعشرين . ومنتهى طوله لأحدى وعشرين . ومنتهى عقله لثمان وعشرين : الا التجارب»^(١).

ففي ضوء هذا النص ، وربطه بالنصوص السابقة ، نستخلص ان ثمة مراحل اربع تبدأ من البلوغ فصاعداً ، متمثلة في : (١٤ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٨).

وما لا شك فيه ان لكل مرحلة من المراحل الاربع ، خصيصة خاصة ، يمكن استخلاصها من خلال الربط بين المرحلة وغطّ المهارة المقترنة بها . فالعام الرابع عشر يقترن مع البلوغ الجنسي ، والثامن عشر يقترن مع درجة الذكاء والحكمة ، والحادي والعشرون يقترن مع الجسم من حيث نهاية الطول . والثامن والعشرون : يشكل المهارة العقلية في نهايتها غير مقترنة بالمهارات الأخرى .

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

(١) الوسائل ، باب (٧٤) حديث (٥) أحكام الاولاد .

ان بعض الباحثين يحدد النماء العقلي عند (١٦) عاماً . والثاني عند (١٩) عاماً . والثالث عند (٢٢) عاماً . والرابع عند (٢٣) عاماً بل ان البعض يجعله مستمراً خلال العقد الثالث بأكمله : أي عند التحديد الذي قرره الامام علي (ع) . ومع هذا التفاوت لدى الابحاث الارضية ، لا يمكن الركون الى أي تحديد حاسم في هذا الصدد .

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

هنا نتساءل من جديد : هل المشرع الاسلامي عندما حدد النماء العقلي لدى الشخصية في الثامنة والعشرين ، ... اما جعله نهاية لاي نماء عقلي ؟ أم ان ثمة مراحل – بعد هذا السن – خاضعة بدورها لنمو – ولو من نمط آخر – بحيث يقترن مع مهارات أو تجارب تحدد درجة النمو في هذا الصدد ؟ .

ان النص الذي تقدم الحديث عنه – أي : النص الذي قدمه الامام علي (ع) وحدد فيه الثامنة والعشرين نهاية للنماء العقلي ، ... هذا التحديد قد استثنى منه الامام (ع) : التجارب – ، حيث قال الامام علي (ع) : الا التجارب . وهذا يعني ان ثمة مهارات عقلية ترتبط بطبيعة التجارب التي يخبرها الفرد .

وما لا شك فيه ان التجارب – من حيث وفرتها أو ضآلتها – تساهم في اذكاء المهارة العقلية . وببحوث الارض طالما تشير الى هذه الحقيقة : وبخاصة تلك الاتجاهات التي تشتد في تعريف الذكاء على البيئة .

بيد ان الامام علياً (ع) حينما اشار الى البيئة اما عنى من ذلك : تجسيد المهارة العقلية في (سلوك) ، وليس من حيث النماء الوراثي الذي يتحدد في الثامنة والعشرين : بعض النظر عن المحيط وعدمه : كلما في الامر ، ان المحيط يترجم القدرات العقلية الى (فعل) . خارجاً عما تقدم ، هل ان التجارب وحدتها ، تساهم في تجسيد المهارة العقلية ، أم ان

ثمة مهارات عقلية تشق طريقها لدى الشخصية : من حيث صلتها — ليس بالتجارب — بل من حيث صلتها بسائر المهارات الجسمية .

هذا السؤال يمكننا ان نجيب عليه ، اذا اخذنا بنظر الاعتبار ، ان المشرع الاسلامي ، يحدد جملة من مراحل النضج العقلي بعد الثامنة والعشرين ، منها :

١ — مرحلة الثالثة والثلاثين (٣٣) . و

٢ — مرحلة الخامسة والثلاثين (٣٥) . و

٣ — مرحلة الاربعين (٤٠) . و

٤ — مرحلة الخامسة والستين (٦٥) .

ان الاشارة الى هذه المراحل ، تقتربن بعملية (النضج) العقلي ، وليس بعملية النماء . فالنمو يقف عند الثامنة والعشرين . اما النضج فانه يقتربن — بطبيعة الحال — مع تقدم العمر من جانب ، وغنى التجارب والخبرات من جانب ثان ، بما يصاحب ذلك من التماسک والرصانة في الاستجابة لظواهر الحياة .

من هنا يمكننا القول الى ان التحديدات التي رسمها المشرع الاسلامي — بعد الثامنة والعشرين — اما تمثل مراحل النضج لا النماء — : وبكلمة أخرى : تمثل النضج النفسي من حيث تماسک الاستجابة ورصانتها .

وبناءً على ذلك ، نجد ان النصوص التي تتناول امثلة هذه المراحل ، اما تربط بينها وبين النضج في دلالته المذكورة .

وفي ضوء هذا ، يمكننا أن نفترض قوله (ع) مثلاً :

« اذا بلغ العبد ثلاثة وثلاثين ، فقد بلغ اشدته . و اذا بلغ اربعين سنة فقد انتهى الى منتها ... »^(١) .

ومن الواضح ، ان بلوغ الفرد اشدته (من حيث النضج الجنسي) قد حدده الامام (ع) في نص آخر في (١٣) عاماً او في الاحتلام كما سبق التفصيل في ذلك . وهذا يعني ان بلوغ

(١) الوسائل ، باب (٩٧) حدیث (٧) جهاد النفس .

الثالثة والثلاثين إنما هو أشد الشخصية من حيث نضجها العقلي والنفسي ، وليس من حيث النماء .

والامر ذاته ، فيما يتصل بالأربعين : حيث يتم النضج في أعلى درجاته .

والنصوص الإسلامية التي تطالب الفرد بمحاسبة نفسه عند الأربعين ، والاقلاع عن مقاومة الذنب ... هذه النصوص تلقى انتاجاً كاملاً على مفهوم (النضج) الذي حددها في هذا الصدد .

ويمكّنا ، أيضاً أن نفسر النص التالي في ضوء الدلالة المذكورة .

يقول (ع) :

«يزيد عقل الرجل بعد الأربعين إلى خمسين وستين ، ثم ينقص عقله بعد ذلك»^(١) . فالزيادة في هذا النص – تعني (النضج) وليس (النماء) ... ومع أن النص يقابل بين الزيادة والنقصان ، إلا أننا ينبغي الا نستخلص من ذلك أن الزيادة تعني النماء العقلي مقابلأً للنقصان الذي يلحق الشخصية فيشيخوختها .

بل ان النقصان – في واقعه – يمثل خفوت سائر المهارات في السن المذكورة ، شأنه في ذلك : شأن سائر القوى الجسدية التي تتعدد في مرحلة خاصة : كالطول الذي يتعدد في الحادية والعشرين مثلاً متداً إلى مراحل معينة ، حتى يبدأ بالتقوض : مفترضاً بذلك مع خفوت قوى الفرد بكاملها مع الشيخوخة .

خلاصة الفصل :

بعمادة ، تظل مرحلة الطفولة الأولى (من ١ إلى ٧) ، عديمة الأثر في عملية التنشئة : إلا في نطاق محدد يبدأ من السنة الثالثة وفق تفصيل تنتظم مراحل ست من النماء ، وقفنا عليها .

وأما الطفولة الثانية ، فتعد ذات أهمية بالغة المدى – كما قلنا – وتبعاً لهذه الأهمية ،

(١) البحار ، صفحة (١٣١) جلد اول ، العقل والجهاد .

فإن المعنيين بشؤون التربية والتعليم ، ينبغي أن يوجهوا بالغ عنایتهم ليس إلى تنمية المهارات العقلية (القراءة والكتابة) فحسب ، بل إلى تنمية المهارات النفسية والاجتماعية أيضاً: كأن تخصص (مواد) تطبيقية لهذا الفرض من نحو تدريب الأطفال على الثقة بالنفس ، والشجاعة ، ومواجهة الغرباء ، والتحدث في المجتمعات العامة وما إلى ذلك .

ان ما يقال في مرحلة التعليم الابتدائي ، يمكن ان نقوله في مرحلة التعليم الثانوي أيضاً ، بل حتى في المرحلة الجامعية: في سنواتها الاولى ، أي طوال سنوات المراهقة السابعة .

فاللحظة ان المشرع الاسلامي – ومثله علماء النفس والتربية – يجعل من مرحلة (المراهقة) ، امتداداً لمرحلة الطفولة : من حيث خصوصيتها للتدريب والتعلم بعامة .

ان فترة المراهقة كما تقدم نظراً لتميزها بالاضطراب وبعدم الثبات ، بسبب من طابعها الانفعالي 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 ان (المراهق) يتحمل مسؤولية سلوكية كاملة : من حيث ترتيب آثار الثواب والعقاب الآخرولي على سلوكه .

ولكن مع ذلك ، فإنه بحاجة الى التدريب حتى يستكمل أي نقص تربوي لم تتح له فرصة الطفولة الثانية . ففي نص تربوي سبق ان عرضناه ، قال الإمام الصادق(ع) :

«الغلام يلعب سبع سنين ، ويتعلم الكتاب سبع سنين ، ويتعلم الحلال والحرام سبع سنين » .

فالسبعين سنوات الاخيرة ، أي من (١٤ الى ٢١) وهي سنوات المراهقة ، تجسد بداية مرحلة البلوغ التي يتحمل المراهق فيها مسؤولية سلوكه : من ممارسة الواجب وترك المحرم ، ... ولكن مع ذلك ، يطالعنا الإمام(ع) بأن نعلم المراهق : الحلال والحرام في هذه المرحلة . مع العلم : ان المفروض ان يكون الفرد قد تعلم الحلال والحرام من اول سنة (١٤) أي : أول بلوغه ، فما معنى ان يطالب بتعلم الحلال والحرام طوال سبع سنوات ؟

الجواب هو: ان المقصود من تعلم الحلال والحرام هو: التأكيد على أهمية هذه المرحلة

المضطربة ، وامكانياتها في تعديل السلوك ، وعددها 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 الاولى ، وهي مرحلة (اللعب) (من ١ الى ٧) شبيه بـ (السيد) . وشبهه في مرحلته الثانية (من ٧ الى ١٤) بـ (العبد) أما في المرحلة الثالثة ، فقد شبهه (بالوزير) .

لنقرأ النص من جديد :

«الولد سيد سبع سنين . وعبد سبع سنين . وزیر سبع سنين» .

ومن الواضح ، ان (الوزير) يختلف عن رئيس الدولة مثلاً كما قلنا بأنه لا يملك صلاحيات كاملة في تسيير أمور الدولة ، كما يختلف عن المواطن الاهلي بتملكه صلاحيات رسمية في ممارسة شؤون الدولة : ولكنها في نطاق محدد . وهذا يعني ان المراهق يجمع بين استقلال الشخصية وعدمه ... انه مستقل ولكنه استقلال ناقص .

ومن هنا يفترض اثر مزدوج من التدريب حتى يسد النقص ، ويستكملاً استقلال شخصيته . واذا كان الامر كذلك : حينئذ لا بد من متابعة تدريسه على تعلم السلوك الصائب على نحو ما نبذله من التدريب في مرحلة الطفولة المتأخرة . نفهم هذا بشكل واضح ، حينما نتابع الوثيقة التربوية التي قدمها النبي (ص) حيث أضاف قائلاً : «إإن رضيت خلائقه لحادي وعشرين سنة : والا ضرب على جنبيه ، فقد اعذرت الى الله» .

وهذا يعني ان نهاية المراهقة ، تمثل : (نهاية) لامكانيات التدريب ، أي : انها تتمتع بامكانيات تطبيع الفرد على السلوك الصائب ، بحيث اذا فشلت التربية في تدريسه (في سن ٢١) على السلوك الجيد ، حينئذ يكون ولی أمره معدوراً امام الله أي ، ان نهاية التدريب ، تتم مع نهاية مرحلة (المراهقة) ، وتنتهي بذلك مسؤولية ولی أمره .

ونخلص من هذا كله ، الى ان المعنيين بشؤون التربية الاسلامية ، ينبغي ألا يهملوا ايضاً مراحل الدراسة الثانوية والجامعة التي تستغرق سنوات (المراهقة) السبع ، والا يكتفوا فيها بتعليم المهارة (المعرفية) للطالب ، بل يضيفون اليها ، تعليم السلوك بعامة أيضاً . على نحو

ماقلناه عن مرحلة التعليم الابتدائي : فما دامت (المراهقة) ذات امكان على تعلم السلوك ، يسائل امكانات الطفولة : حينئذ يتبعن على مسؤولي التربية ملاحظة هذا الجانب ، والتشدد على (تعديل) أي سلوك : لم تستطع مرحلة الطفولة أن تعدل منه .
من جديد ...

نلفت انتباه المشتغلين في حقل التربية والتعليم الى ملاحظة هذا الجانب ، والعنابة به بنفس العنابة التي يولونها حيال (المعرفة) ، وأعني به : تخصيص المخصص العلمية لتعلم السلوك النفسي والاجتماعي ، في كل مراحل التعليم الابتدائي .

كما نلفت انتباه الابوين ، وأولياء امور الاطفال 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 الصُّنُعُ ، حتى يختزلوا أمامهم متاعب المرحلة الرشيدة بما يواكبها من بيضة تمعَّج بالمشيرات والاحباط وما يجرّانه من صراع وتفزّع وانحراف ...

«الباب الثالث»

«الاصول النفسية وتصنيفها»

«الفصل الأول»

«التصنيفات المتنوعة للسلوك»

لحظنا (في الحقل الاول من هذه الدراسة) ان التصور الاسلامي للسلوك ، قائم على أساس ثانئي : (العقل والشهوة) ، وان الأول منها يجسد السلوك الملزם بمبادئ الله تعالى ، والآخر يجسد السلوك غير الملزם ، مما يعني هذا ان التصنيف العام للاصول النفسية أو السلوك ، اما يتحدد في نمطين رئيسيين يجسد أحدهما ما هو ايجابي من السلوك ، والآخر ما هو سلبي من السلوك .

علم النفس الارضي بدوره ، يصنف السلوك الى ما هو ايجابي وما هو سلبي ايضاً . اما ما هو سلبي فيطلق البحث الارضي عليه اسم (المرض) أو الشذوذ وهو قسمان : العصاب والذهان .

فالعصاب يجسد نوعاً من الاضطراب لدى الشخصية مصحوباً بقدر من التوتر أو من المسكن الا يصبحه التوتر في اعراض خاصة ، مع احتفاظ الشخصية بـ (وعيها) للواقع ، أي تمييزها للظواهر وفرزها لما هو (واقعي) منها وما هو (خيالي) أو (وهمي) من الظواهر المذكورة .

واما (الذهان) فهو اضطراب خطير يصيب الشخصية بحيث يغيم معه وعي الشخصية بواقعها الشاذ ويختلط لديها عالم الحقائق بالاوهام ، أي انها لا تحتفظ بسلامة القوى العقلية لديها . ومثاله الجنون بكل أشكاله ... ويمكن ان يلحق بهذا الجانب مرض (التخلف العقلي) مثل البلاهة والعته ونحوهما ، حيث يفرد الباحثون هذا المرض ضمن حقل مستقل عن الذهان ، ...

المهم ان كلاً من التصور الاسلامي والأرضي يصنف السلوك الى قسمين : الشاذ والسويء ، كل ما في الأمر ان البحث الارضي يحصر ذلك في نطاق التجربة الدينوية المنعزلة عن السماء وبما فيها ، بينما يتجاوز الاسلام ذلك الى تصور اشد سعة وشمولاً بحيث يمتد الى المفهوم (ال العبادي) أيضاً . فاذا كان البحث الارضي يحدد السلوك الشاذ في الاضطراب العقلي والنفسي فحسب ، فان التصور الاسلامي يضيف الى ذلك : الاضطراب (الفكري) ايضاً ، أي : يضع كلاً من (الكفر) و(المعصية) في قائمة السلوك الشاذ أيضاً الى جانب الاضطراب العقلي والنفسي ... وبكلمة جديدة : ان كلاً من التصور الارضي والاسلامي متفقان على ان الاضطراب العقلي (مثل هوس المرح والاكتئاب) ينتمي الى الشذوذ ، كما يتفقان على ان الاضطراب النفسي (مثل الوسواس) ينتمي الى الشذوذ أيضاً ، الا انهما يفترقان في (الاضطراب الفكري) حيث ينسج علماء النفس سنتاً كاملاً حيال هذا الجانب ، بينما يشدد الاسلام عليه كل التشدد بالنحو الذي ستفق عليه لاحقاً .

والآن في ضوء هذا التحدد المذكور لدلالة الشذوذ والسوية ، نتجه الى تحديد مفردات كل منهما ، أي : الى التصنيف الذي يتناول أشكال السلوك الشاذ أو السلوك السويء ، ونبداً بالتصنيف الارضي لهما .

أ - التصنيف الارضي للسلوك :

ان كلاً من (علم النفس المرضي) و(علم النفس السويء) يتکفلان بتحديد مفردات السلوك وتصنيفها . بيد ان الملحوظ أن الاول منها في الغالب هو الذي يستأثر باهتمام علماء النفس : أي : ان (الشذوذ) في الغالب يشكل المادة التي يحوم عليها نشاط الباحثين .

وطبيعياً ، فان تحديد أصناف الشذوذ ينطوي ضمناً على فهم ما يصادها من مباديء (السوية) ، وتبعاً لذلك تنتفي الحاجة الى الحديث عن أصناف السلوك السويء .

الا أنها مع ذلك تواجه عناية الباحثين حيال التعريف بمباديء السلوك السويء امراً لا فتاً للنظر . وبخاصة في البحث المتصل بسمات الشخصية ، وما يصاحب ذلك من اللجوء الى

(الاقيسة) و(الاختبارات) التي تروز الشخصية من حيث الموازنة بين السمات المرضية والسوية لديها.

وبعامة، يمكننا أن نذهب إلى أن تصنيف السلوك (من حيث مفرداته المتنوعة) يأخذ لدى الباحثين عدة مستويات ، منها ما يتصل بالذهان ، فيما لا يعني به إلا نادراً ومنها ما يتصل بالعصاب ، حيث يمكن تصنيفها إلى مستويات متنوعة ، منها :

١ - التصنيف العام للأمراض النفسية (العصاب).

وتصنف — عادة — إلى :

عصاب القلق ، عصاب الكآبة ، عصاب الخوف ، المستيريا ، التوراستينيا ، الحصر القهري ، الوسوس .

ويلاحظ : إن هذا التصنيف يتناول أمراضاً بأعianها تتصل بـ (توتر) عام يصيب الشخصية . وهذا التوتر قد يكون (قلقاً) غير عادي ، تصحبه حساسية ومخاوف لا مبرر لها . وقد يكون (كآبة) يصحبها احساس بالعجز واليأس وفقدان الثقة . وقد يكون (خوفاً) غير عادي ، من المرتفعات والمياه والدماء والتيران وسواها .

وقد يكون (حصراً) قهرياً يجد المريض نفسه — من خلاله — مرغماً على ممارسة أفعال أو ألفاظ أو أفكار مؤلمة لا يستطيع مقاومتها .

وهكذا سائر الأمراض التي تقدم ذكرها . واضح ، إن 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 ما يسمى بـ (حيل الدفاع) حيث تشكل هذه الفعالities جملة من الاعراض التي تسمى المرضى الذين يضمهم التصنيف السالف . بيد أنه يمكن أن يعد طابعاً مرضياً تستخدمه الشخصية (بنحو لاشوري) لازاحة توتراتها . كما يمكن ان تصبح هذه الفعالities في نظر البعض ذا طابع عادي : اذا كان استخدامه بنحو غير مفرط . ولعل فعالية ما يسمى بـ (التصعيد) تظل ذات طابع سوي حيث يتضاعف المريض بخبراته المؤلمة الى نشاط مفيد مثل الفن والاصلاح ونحوهما .

ومن هذه الحالات :

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

١ - التصنيف العام للأمزجة :

وهو يتناول أشكال الأمزجة للأدميين : من حيث صلتها ببنية الشخصية ، مثل : التصنيف الاغريقي المعروف للأمزجة الاربعة : الدموي ، الصفراوي ، البلغمي ، السوداوي . وكالتصنيف الحديث لأشكال ثنائية أو ثلاثة أو رباعية أو خاسية^(١) : يحاول الباحثون من خلالها ايجاد الصلة بين التركيب الجسمي والمزاج : وهذا من نحو ايجاد الصلة مثلاً بين (الشكل الجسمي للبدن) ، وبين ميل صاحبه الى الانطواء ، الكآبة ، ... وهكذا .

وواضح ، ان مثل هذا التصنيف للأمزجة ، يتناول نمطي السلوك (العصابي والسوسي أيضاً) . الا انه في حالات الاختلال العقلي أو النفسي : يربط الباحثون بين الأمزجة المذكورة وبين أمراض العصب التي تقدم ذكرها في التصنيف الاسبق ، وبين أمراض الذهان أيضاً .

٢ - التصنيف العام للسمات :

وهذا التصنيف يتضمن مجموعة من السمات يختلف الباحثون في تحديدها من واحد آخر : ومن أمثلة ذلك : تصنيف (أولبورت) الشمالي لسمات الشخصية . سمات

(١) انظر تصنيفات (كرتشمر) و(شلدون) و(بافلوف) وسواهم .

الشخصية: سمة رئيسية تطبع بجمل سلوك الشخصية وسمات مركبة ما بين (٥ - ١٠) ثم سمات ثانوية متعددة.

وتصنيف (كاتيل) لسمات الشخصية العامة ما بين (٥ - ٢٥).

مثل: السيطرة وضدتها الخضوع.

مثل: الشجاعة وضدتها الجبن.

مثل: المرح وضده الاكتئاب الخ. حيث تتضمن هذه الامثلة من التصنيف سمة (المرض) مقابل (السواء) كما هو واضح.

وهناك تصنیف آخر يتناول (أمراض الشخصية) وهي أمراض ذات طابع (لا اخلاقي أو لا اجتماعي) من نحو الانحرافات الجنسية والادمان على الكحول ونحوهما من الممارسات التي لا تشير - في نظر بعض علماء النفس - الى وجود اضطراب عقلي أو نفسي لدى صاحبها بقدر ما تشير الى سمة (الانحراف) عن الاعراف الاجتماعية أي عدم الالتزام بمعايير الثواب والعقاب الاجتماعيين وعدم الاحساس بالمسؤولية الخ ...

وهناك: التصنیف العام لمجمل السلوك: وهذا التصنیف يتضمن قوائم بالسلوك في مختلف مستوياته: سواء أكان السلوك انفعالاً أو مزاجاً أو خلقاً. وتتناول عادة من خلال التقابل بين ما هو شاذ أو سوي من السلوك ، كما تتناول من حيث تداخل بعضها مع الآخر، أو ما هو رئيسي أو فرعي . ويدخل ضمن ذلك: بعض التصنیفات المتصلة بالمزاج والسمات.

وبعامة، إنَّ هدفنا من هذا العرض العابر لبعض التصنیفات ، ان نخلص منها الى التصنیف الاسلامي للسلوك وملاحظة تصوره لمفرداته السوية والشاذة من خلال المقارنة بينه وبين البحث الارضي.

بــ التصنیف الاسلامي للسلوك:

ان التصنیف الاسلامي للسلوك يُخضع كلاً من مفهومات السوية والشذوذ الى ما لحظناه في البحث الارضي ، الا انه يتتجاوز ذلك الى مستوىين آخرين من التصنیف هما :

تصنيف السلوك (من الزاوية الفكرية — أي الموقف الفلسفى من الحياة) ، ثم تصنيفه من الزاوية (النفسية — الفكرية) أي (وحدة السلوك النفسي والفكري) بمعنى انه لا يفصل بين ما هو (نفسي) وبين ما هو (فكري) بل يربط بين الامراض النفسية وبين الكفر أو المعصية ، كما يربط بين ما هو (سوى) وبين (الإيمان) ...

ان هذا التصنيف الاخير (اي وحدة السلوك النفسي والفكري) يظل هو الطابع المميز للتصور الاسلامي وافتراقه عن تصور علم النفس الارضي .

ويحسن بنا ان نعرض لهذا الجانب أولاً :

وحدة السلوك النفسي والفكري :

لعل ابرز التصنيفات التي تتناول الصلة بين السلوكيين : النفسي والفكري هو : التصنيف الذي وازن فيه الامام علي (ع) بين ثلاثة اغاط رئيصة من السلوك هي :

١ — الكفر—النفاق ٣ — الامان ، حيث ربط بين هذه الاغاط (الفكرية) من السلوك وبين اغاط أو سمات (نفسية) مأولفة في معجم علم النفس الارضي .

ففي نطاق السلوك الاول مثلاً (ونعني به : الكفر) ، نجد ان تصنيف الامام (ع) يتحدد وفقاً لما يلي :

«تُبَيَّنُ الكفر على أربع دعائم : الفسق ، والغلو ، والشك ، والشبهة .

والفسق على أربع شعب ، على : الجفاء ، والعمى ، والغفلة ، والمعتو .

والغلو : على أربع شعب ، على : التعمق بالرأي ، والتنازع فيه ، والزيف ، والشقاق : فن تعمق لم ينب الى الحق ، ولم يزد الا غرفاً في الغمرات ، ولم تُثْبِرْ عنه فتنة الا غشته أخرى ، ومن نازع في الرأي وخاصم : شهر بالحمق من طول اللجاج الخ .

والشك : على أربع شعب ، على : المريء ، والاهول ، والتردد ، والاستسلام .

والشبهة على أربع شعب ، على : اعجاب بالزينة ، وتسويل النفس ، وتأويل العوج ، ولبس الحق بالباطل »^(١) .

(١) تحف العقول ، صفحة (١١١) — المكتبة الحيدرية .

ان هذا النص يتضمن ، عشرين نفطاً من السلوك : تنتسب غالبيتها الى (المرض) و (العصاب) بمعناها الارضي ف (الغلو) في الطبع مثلاً و (الفظاظة) في الخلق ، و (الخرق) في التعامل ، وعدم الصلة والبر والرفق : كلها افصاح عن (الجفاء) الذي جعله النص أول سلوك من شعبة (الفسق) وأول دعامة من (الكفر) ، ... هذه الافتاط من السلوك تظل ذات طابع نفسي صرف ، ما دامت تتصل بالنزعة العدوانية (من غلطة وقسوة ونحوهما) ، فيما تقف في أعلى السلم من افرازات العصاب .

أما الدعامة الثانية من (الكفر) فتمثل في (الغلو) ، ويتفق عندها أنماط من السلوك ، مثل (التعمق ، التنازع الخ) . وواضح ان (الغلو) بعامة هو: المبالغة في التعامل مع الظواهر ، وتحميلها اكثراً من الواقع ، باتساعها من (عناد) و (مخاصة) ودخول الى عوالم الوهم ، والتداعي المريض في الاستجابة (لم تتحسر عنه فتنة الا غشيه أخرى) ، ... هذه الاغاث 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 سريراته وراء عصاب القلق ، والمحصر ، والهستيريا ... الخ .

وأما الدعامة الاخيرة ، فهي : (الشبهة) ، وهي بدورها واضحة الصلة بالامراض النفسية ، ما دامت لا تعامل مع الظواهر بنحوها السليم ، بقدر ما يتعامل المريض من خلاها — مع أوهامه (يتأنى ، يتسلو ، يلابس الخ) دون أن يستبصر حقيقة سلوكه القائم على روابط قائمة ، غائبة عن وعيه .

اذن ، هذه القائمة المتضمنة عشرين نفطاً من السلوك ، تجسّد سمات مرضية ، يقرّها علم النفس الارضي تماماً : مما يفترض - بوضوح ان الشخصية (الكافرة - غير المؤمنة بالله) اما تنطلق من أساس نفسية مريضة في سلوكها حيال السماء . ومن ثم ، يعني أن العصاب النفسي والفكري ، يشكلان (وحدة) لا انفصام لها .

واما (التفاق) بصفته شطراً آخر من (الكفر) ، فينتسب بدوره الى أساس نفسية مريضة في التعامل مع السماء .

فالنفاق بعامة ، يعني : تقمص الشخصية وارتدائها قناعين مختلفين . ولا أدل على طابعها المرضي من انتسابها الى ما يسميه أحد علماء النفس بـ (الشخصية التفعية) : وهي واحدة من أنماط أربعة يسمها الباحث المذكور (فروم) بسمات (الانتهازية) و (الخذل) و (التحايل) و (الغيرة) . وهذه السمات لطلق الانتهازى .

وقد قدم الامام علي (ع) ، وصفاً دقيقاً للنفاق ، ضمته أيضاً عشرين (٢٠) نطاً من السلوك تقوم على أساس نفسية مريضة . واعتبرها خلفيّة للموقف الفلسفي من الكون متجلساً في شخصية (المنافقين) الذين يرتدون قانعين في موقفهم من السماء . ولنقرأ ما كتبه الامام علي (ع) في هذا الصدد : (١) .

«النفاق على أربع دعائم ، على : الهوى ، والهوينا ، والحقيقة ، والطعم .

فالمهوى ، على أربع شعب ، على : البغي ، والعدوان ، والشهوة ، والطغيان .

والهوينا ، على أربع شعب ، على : الغيرة ، والامل ، واهية ، والمماطلة .

والحقيقة على أربع شعب ، على : الكبر ، والفخر ، والحمية ، والعصبية .

والطعم ، على أربع شعب ، على : الفرح ، والمرح ، واللجاجة ، والمكاثرة » .

ان العصبية ، والحمية ، والكبر ، والمماطلة ، والخيلاء ، ... الخ ، تعد أمثلة واضحة في حقل الامراض النفسية : مما يعني ان أي موقف (منافق) حيال رسالة السماء ، اغا يستند في خلفياته ... الى سمات الشخصية العصبية ، وليس الشخصية السوية . ويعني - من ثم - ان العصاب الفكري والنفسي يشكلان (وحدة) لا ينفصما أحدهما عن الآخر . على أن مما تجدر ملاحظته ، ان الفارق بين العصابتين (الكفر والنفاق) إنما يستند الى الفارق بين نمطين من الاستجابة المريضة حيال الظواهر : فهناك استجابة مريضة تتصل باضطرابات التفكير مثل : العمى ، والغفلة ، والشك ، والشبهة والالتباس وسوها من القائمة المتضمنة اصول (الكفر) ، ... يقابلها : الاستجابة المتصلة باضطرابات الاعماق ، وهي الاستجابة (التفعية) التي تعامل مع الظواهر بقدر ما تتحققه من اشباع مريض ل حاجات (الذات) ،

(١) نفس المصدر ، صفحة (١١٢) .

مثل اللعب واللهم والامل والاغترار، والتكبر، والفخر وسواها من أمراض السلوك التي تضمنتها قائمة (أصول النفاق).

من هنا ينبغي ان ندرك مدى الدقة التي انطوت عليه ملاحظة الامام علي (ع) في تفرقته لنمطي العصاب : الكفر والنفاق ، (فالكافر) تسحب اضطرابات تفكيره مع ظواهره العامة ، على غط (تفكيره) حيال السماء : (فالاعمى) لا يبصر حقائق الحياة ، و (الغافل) تتجزئ غفلته من الاستبصار. و (الشاك) ينبع الشك من اليقين بالحقائق ، و (المشتبه) يزرع ضباباً حولها ، وهكذا ... هذا التعامل مع الحقائق اليومية ينسحب على تعامل المريض مع (السماء) أيضاً ، فنجده ينطلق من نفس (العمى) في عدم استبصاره بحقائق السماء ، ومن نفس (الغفلة) عنها ، ومن نفس (الشك) بها ، ومن نفس (الشبهة) حيال حقائق السماء . اذن : العمى ، والغفلة ، والشك ، والشبهة وسواها من القائمة التي تضمنت (٢٠) نمطاً من (أصول الكفر) ، تظل تعبيراً عن اضطرابات (التفكير) بعامة ، حيث تنسحب على اضطراب التفكير حيال السماء أيضاً : وتنقاد الشخصية في نهاية المطاف الى (الكفر) .

فاما اتجهنا الى (النفاق) ، لحظنا ان الاصول النفسية له تنسحب بدورها على (النفاق العقائدي) من خلال التعامل (التفعي) مع الظواهر ، ونشدان الاشباع المريض لحاجات الذات. من هنا ، نجد ان الامام علياً (ع) لم يضمنها سمات (الكفر) (مع انهمما مشتركان في سمات عامة لكل العصابين) بل ضمنها ظواهر تتصل بالتعامل (التفعي) مع الاشياء ، فالمرتضى الباحث عن الاشباع (التفعي) للذات ، يظل يعني بـ (الامل) ، و (يغتر) بما حققه من اشباع ، و (يتهمب) من الاحباط ويتجه الى اشباع وهي من خلال (التكبر) و (الفخر) و (التعصب) وسواها ...

هذا النمط من التعامل (التفعي) المريض مع حقائق الحياة اليومية ، ينسحب على تعامل المريض مع حقائق (السماء) أيضاً : فنجده حفاظاً على مكتسباته الاقتصادية والاجتماعية يعلن - ظاهراً - ايمانه بالسماء ، لكنه (ينهزم) عند اعلان (الجهاد) مثلاً.

على اية حال ، يعنيانا متى تقدم ، أن نشير الى ان الاتجاهات الفكرية (غير المرتبطة بالسماء) يظل في موقفها المذكور ، ذات صلة بجذور مرضية : الاصل فيها ، أن التعامل مع

وقائع الحياة التي نواجهها ، قد انسحبت على تعاملها مع السماء ، على نحو ما أوضحتناه . وهذا ما يفسر لنا (وحدة) العصاب النفسي والفكري عبر واحد من التصنيف الذي يقدمه المشرع لأنواع العصاب .

○ ○ ○

إن أهمية التصنيف المذكور إلى (أربعين) مفردة من أعراض (العصاب) ، تمثل في عملية (الحصر) أولاً : أي عملية (ترقيمها) في عدد محدد من المفردات . وهذا العدد المحدد لم تتوفر عليه تصنيفات البحث الارضي بكل أشكالها .
وتتمثل أهميتها ثانياً في أنها تجسّد (أصولاً نفسية) عامة تختلف الادميين كافة من حيث انتسابها إلى أحد قطبي الشخصية (الشهوة أو الذات) من حيث اقتيادها إلى الاتوء الفكري ، لأنها (مفردات) من السلوك الذي يميز فرداً عن آخر .
إذن : كل أنماط السلوك العصابي لا تخلو من إحدى استجابتين أو كليتهما على النحو الذي حدده (ع) في التصنيفين المذكورين .

وهذا كله من حيث انشطار الأصول النفسية إلى مجموعتين .

أما من حيث ترقيمها في (٤٠) مفردة ، فإن ذلك مفصح عن أن كل أنماط السلوك العصابي المتصل (بالموقف الفكري) . (أياً كان نمطها) لا يخلو من واحد أو أكثر من الأصول المذكور ، إنها تشكل (جذوراً) لها .

○ ○ ○

هذا كله فيما يتصل بنمطي الشذوذ (الكفر والنفاق) . أما ما يتصل بالإيمان ، فيمكننا ملاحظة الصلة بينه وبين مفردات السلوك (السويء) على نفس المستويات التي لحظناها ، فقد قسمه (ع) على هذا النحو :

«الإيمان على أربع دعائم : الصبر، اليقين، العدل، الجهاد؛ فالصبر على أربع شعب ، على : الشوق ، والشوق ، والزهد ، والتربّق» الخ ...

ففي هذا التقسيم الرابع على لامان يعني (الصبر) في مقدمة ذلك . علمًاً بأن كل السلوك البشري قائم على دلالة (الصبر) بصفته : المفهوم المقابل لعملية (التأجيل)

للاشباع ، وهو يشمل كل انواع التأجيل بغض النظر عن نمط الثقافة أو الموقف الفكري الذي يصدر الشخص عنه . والامر نفسه بالنسبة الى الدعامة الثانية (اليقين) حيث يجسده هذا المفهوم دلالة (التوازن الداخلي) للشخصية مقابل الشك والتردد ونحوهما من مظاهر الانشطار النفسي .

مقابل ذلك ، نجده لا يفصل هذه الاسس النفسية عن دلالاتها الفكرية : حيث وصل بين (الصبر) وبين مفردات السلوك العبادي مثل : الشوق ، والشفق ، والزهد الخ ، مما يوضح ذلك عن وحدة السلوك الفكري والنفسي أيضاً ...

○ ○ ○ ○

ان التصنيف المتقدم تضمن (٦٠) مفردة من السلوك تتفرع ضمن (١٢) مفردة رئيسة تحصر السلوك السوي والشاذ فيها .

وهناك تصنیف آخر للسمات يتضمن مائة مفردة ادرجها (س) تحت عنوان (العقل) حصر فيها ما هو (سوي) من السلوك دون ان يعرض لما هو (شاذ) منه .

هذه السمات تنتظم في قائمة ذات عشر سمات رئيسة تتفرع كل واحدة منها عن الاخرى ، وتتضمن كل سمة : عشر مفردات من السلوك بهذا النحو :

«تشعب من العقل : الحلم ، ومن الحلم : العلم ، ومن العلم : الرشد ، ومن الرشد : العفاف ، ومن العفاف : الصيانة ، ومن الصيانة : الحياة ، ومن الحياة : الرزانة ، ومن الرزانة : المداومة على الخير ، ومن المداومة على الخير: كراهية الشر ، ومن كراهية الشر: طاعة الناصح . فهذه عشرة أصناف من انواع الخير ، ولكل واحدة من هذه العشرة اصناف : عشرة انواع .

فاما الحلم ، فيتشعب منه : ركوب الجميل ، وصحبة الابرار ... الخ
 وأما العلم : فيتشعب منه : الغنى وان كان فقيراً ، والجود وان كان بخيلاً ...
 وأما الرشد ، فيتشعب منه : السداد والهدى والبر الخ ...
 وأما العفاف ، فيتشعب منه : الرضا ... الخ »^(١) .

(١) تحف العقول ، ص (١٦).

الملحوظ في هذه القائمة ان السمات الرئيسة فيها هي (١٠) سمات تمحوم جميعاً على ما هو (نفسي) من السلوك ، وان ما يتفرع منها يجمع بين ما هو نفسي وما هو فكري على نحو ما لحظناه من التواشج بينهما في القائمة الأولى.

٥٠٠

وهناك تصنيف ثالث يجمع بدوره بين ما هو نفسي وفكري أيضاً ، كما تنتظمه ايضاً مفردات رئيسة وفرعية ، لكن وفق تصور آخر لعملية التصنيف .

القائمة تشتمل على (١٠٣) مفردة من السلوك المتصل بظاهرة (الإيمان) ، حيث تقرر هذه التوصية بان (الإيمان) لا يستكمل الا بائمة وثلاث خصال تقوم على الأسس الخمسة التالية (فعل ، عمل ، نية ، باطن ، ظاهر) .

يقول النص (وهو للامام علي (ع)) :

«لا يكمل المؤمن ايمانه حتى يحتوي على مائة وثلاث خصال : فعل ، وعمل ، ونية ، وباطن ، وظاهر» ...

بعد ذلك : تسرد التوصية مفردات نفسية مثل : الصدق ، الحلم الخ ، ومفردات فكرية تتصل بالسلوك العبادي .

وهناك تصنيفات أخرى لا تخضع السمات لرقم محدد ، بل تسردها على نحو مرسل قد يصل بعضها إلى أكثر من مائتين (٢٠٠) من نحو التوصية التي تسرد صفات (المؤمن) ، وهي

لللامام علي (ع) أيضاً : «المؤمن هو : الكيس ، الفطن ، بشره في وجهه ، وحزنه في قلبه ... لا حسود ، لا حقد ، لا وثاب الخ ...» (١) حيث تجاوزت السمات مائتي مفردة تجمع بين ما هو نفسي وفكري ...

الملحوظ في هذا التصنيف الآخر ، ان بعض مفرداته : نماذج تطبيقية لسلوك رئيس نفسي أو فكري قد استدعاها سياق خاص دون ان يعني ذلك : حصرأ للسلوك ، وهو أمر نلحظه حيناً في تصنيفات أخرى مصحوبة برقم أو غير مصحوبة بذلك ، حيث يتطلب السياق سرد مفردات باعianها دون غيرها من مفردات السلوك ، وحيث يمكن لو قمنا بعملية

(١) المحة البيضاء ، ص (٣٥٨ - ٣٦٣) - طبعة جامعة المدرسين .

احصائية لها أن يصل بها الىآلاف المفردات ، على نحو مانأله عند بعض علماء الشخصية من أتيح له ان يرصدآلافاً من السمات في نطاق التجربة الارضية ...

وأياً كان ، فان التصنيفات المتقدمة سواء كانت مصحوبة بعملية حصر لمفردات السلوك او كانت على نحو الارسال ، فانها تفترق عن تصنيف آخر للسلوك يتميز بكونه اولاً يحصر السلوك البشري العام في قائمة من السمات ، يتميز وثانياً بكونه يقابل بين السلوك السوي والشاذ حيث يوضع قبال كل سمة ايجابية ما يصادها على نحو ما نلحظه في التصنيفات الأرضية التي أشرنا اليها في مقدمة هذا الحقل ...

و يتميز ثالثاً بكونه . مثل التصنيفات المتقدمة . يجمع بين ما هو نفسي وفكري .

التصنيف للامام الصادق(ع) ادرج خلاله (٧٥) مفردة من السلوك السوي مقابل السلوك المرضي مصطلحاً لها اسم (العقل والجهل) .

ويمكننا ملاحظة التصنيف المشار اليه على هذا النحو:

الإيمان	الكفر
العدل	الجور
الطماع	اليأس
الرحمة	الغضب
الغفلة	التهك
الرهبة	الجرأة
الحلم	السفه
العنف	الخند
الصبر	الجزع
المواسة	السهو
الحضور	المنع
الصدق	التطاول
القنوع	الكذب
الاخلاص	الخرص
	الشوب

الانكار	المعرفة
الكتمان	الاكتفاء
البر	العقوق
التقىة	الاذاعة
الحياء	الخلع
السهولة	الصعوبة
القوم	المكاثرة
السعادة	الشقاء
الالفة	الفرقة
الصدق	الجحود
الرضي	السخط
التوكل	الحرص
العلم	الجهل
الزهد	الرغبة
التواضع	الكبر
الصمت	الاهدر
الرقابة	الفسوة
الصفح	الانتقام
الحفظ	النسوان
الوفاء	الغدر
السلامة	البلاء
الحق	الباطل
المهنة	البغى
الشهامة	البلادة
المداراة	المكاشفة
الجهاد	النکول
الحقيقة	الرياء
الانصاف	الجميمة

العدوان	القصد
الحق	البركة
الهوى	الحكمة
الاصرار	التوبة
البخل	السخاء
التهاون	المحافظة
القنوط	الرجاء
الكفران	الشك
الغرة	الرأفة
الحمق	الفهم
الحرق	الرق
السرع	التؤدة
الاستكبار	الاستسلام
الشك	اليقين
الغنى	الغنى
القطيعة	التعطف
المعصية	الطاعة
البعض	الحب
الاغترار	الاستغفار
الخيانة	الامانة
الاستنكاف	الدعاء
الغباوة	الفهم
المماكرة	سلامة الغيب
الغيبة	الصون
المعروف	المعروف
القدرة	النظافة
التعب	الراحة
البلاء	العاافية

اللَّهْفَةُ	الْوَقَارُ
الْحَزْنُ	الْفَرْجُ
الْكَسْلُ	النِّشَاطُ
الْتَّبَرِّجُ ^(١)	السُّرُورُ

يلاحظ في القائمة المذكورة ، أنها تتناول أصولاً عامة للسلوك السوي وما يقابلها من السلوك الشاذ ، ففي صعيد العصاب مثلاً نجد سمات من نحو: الحقد ، القسوة ، الانتقام ، البغض ، الخيانة ، الغدر ، المماكرة ، التنميمة ، ... وهي جمعاً سمات لافتاً لـ (الشخصية العدوانية) .

كما ان سمات من نحو: الحزن ، الشقاء ، الجزع ، السخط ، اليأس ، ... تظل طوابع للشخصية (المنطوية) و(المكتبة) ، فضلاً عن أن سمات من نحو: الشك ، الجحود ، الانكار ، النكول ، ... تظل طابعاً للشخصية (القلقة) ، وهكذا .

ولا يغيب عن بالي ، ان بعض السمات التي وردت في القائمة المذكورة ، تمثل سمات عقلية من نحو: الغباء ، النسيان ، الخ ...

المهم ، ان هذه السمات (النفسية) وردت ضمن قائمة تتناول مطلق السلوك بضممه : مفردات من السلوك العبادي من نحو: الاعيان مقابل الكفر ، والطاعة مقابل المعصية ، والتوبة مقابل الاصرار ، والدعاء مقابل الاستككاف ، الخ ، وهذه المفردات العبادية العامة أقل بكثير (من حيث عددها) من السمات النفسية مما نستخلص من ذلك أمراً في غاية الأهمية ألا وهو: أن الارتباط بين ما هو نفسي وما هو فكري لا ينحصر في مجرد الارتباط بل يتجاوزه الى حقيقة أخرى هي: ان الأساس الرئيس للسوية العبادية أو الفكرية يقوم على ما هو (نفسي) في الدرجة الأولى ، وبالمقابل يمكن الذهاب أيضاً الى ان السوية النفسية لا تتحقق الا من خلال السوية الفكرية أيضاً ، ونحن اذا ضئمنا هذه القائمة المتضمنة (٧٥) مفردة من السلوك النفسي والفكري (والعقلاني أيضاً) : حيث وردت سمات الذكاء

(١) البحار صفحة (١١٠ - ١١١) ، العقل والجهل .

وغيره ضمن هذه القائمة) الى القائمة الاولى التي صنف الامام علي (ع) من خلالها السلوك الى (٦٠) مفردة ، امكننا أن نفسر ما سبق أن قلناه من أن التصور الاسلامي للسلوك قائم على الحقيقة الذاهبة الى ان الانحراف الفكري يستند الى الانحراف النفسي من جانب (كما لحظنا ذلك في قائمتي الكفر والنفاق) ، والى ان هناك حدة — تترتب على المستند المذكور — بين السلوك النفسي والفكري من جانب آخر والآن : بعد ان عرضنا مجموعة من قوائم السلوك بنحوها المتقدم لا بد ان نتساءل عن السر الكامن وراء تصنيفها القائم بخاصة على ارقام محددة مثل قائمة الـ (٦٠) و (٧٥) و (١٠٠) مفردة ، مضافاً الى كون البعض منها ينتظم في سمة رئيسة واخرى ثانوية وثالثة متداخلة ، ثم ملاحظة ان ما يُعد سمة رئيسة في تصنيف ما نجده سمة فرعية في تصنيف آخر.

ان مثل هذا التفاوت في قوائم السلوك الاربع : ينطوي على دقة ملحوظة في تشخيص السمات دون Adrienne شك . فالقائمة المضمنة (٧٥) سمة متقابلة تظل هي المعيار العام لطلق السمات بغض النظر عن كونها رئيسة او ثانوية او متداخلة ، بمعنى انها تحصر مفهوم (السوية) و (المرض) في مفردات عامة بحيث أن انسلاخ احداها عن الشخصية يظل مؤشراً لنسبة معينة من الاضطراب أو السلامة .

اما القائمة المضمنة (٦٠) مفردة فهي ليست في صدد الحصر العام للسمات بل في صدد تشخيص آخر للسلوك هو: شطره الى ما ينتمي الى الاعيان والكفر من جانب ، ثم شطر الآخر الى كفر ونفاق من جانب ثان ، ثم تبيين الجذور الرئيسية (وهي في غالبيتها جذور نفسية) لكل من الاعيان والكفر والنفاق .

واما قائمة الـ (١٠٠) مفردة من السلوك ، فتتناول جانباً ثالثاً من تشخيص السلوك وهو: السلوك الاجيابي : ليس من خلال الاحصاء العام لمفرداته بل من خلال ما هو رئيس منها وما هو فرعية منه ، مضافاً الى ان ما هو رئيس منه ، قد حصرته القائمة في سمات نفسية خالصة ، ثم فرعت على ذلك مفردات عبادية ونفسية ...

واما القائمة المضمنة (١٠٣) مفردة ، فان تصنيفها عائد الى صعيد آخر من السلوك هو: تقسيمها الى عمل ونية وباطن وظاهر ، حيث تدرج تلك المفردات ضمن التقسيم

المذكور: مع ملاحظة ان ما هو مقترون بعمل دون نية ، أو بنية دون عمل ، أو بما هو ظاهر فحسب دون ما هو باطن : اما يسحب آثاره على الشخصية من حيث التقويم العبادي لها .
إذاً: التصنيفات الاربعة المشار اليها ، يتوجه كل منها الى فرز خاص من السلوك ، مما يتربّب على ذلك أن تأخذ كل سمة سياقها الخاص من حيث كونها سمة رئيسة حيناً ، وثانوية حيناً آخر ، ومتداخلة حيناً ثالثاً . فمثلاً يمكننا ملاحظة سمة (الحلم) الواردة في القوائم جيّعاً ، فيما وردت سمة رئيسة في قائمة الـ (١٠٠) مفردة ، بل جاءت سمة متميزة بمفرداتها : حيث جعلتها القائمة سمة تتفرّع منها السمات الرئيسة والفرعية . ويمكن تفسير ذلك بان (الحلم) يتضمن دلالات كثيرة ، منها: الصبر ، ومنها: الصفح ، ومنها: التؤدة ... فإذا أخذنا بنظر الاعتبار ان هذه الممارسات هي عماد العمليات النفسية القائمة على مفهوم (التأجيل) الذي يشكل الشرط الآخر من السلوك الانساني العام فيما لحظنا ان السلوك قائم على شطرين هما: البحث عن الاشباع ومارسة تأجيل الاشباع في الآن ذاته ، حينئذ يمكننا أن نتبين السر الكامن وراء جعل (الحلم) : سمة تتفرّع عنها سائر السمات النفسية في قائمة تتحدث عن مفهوم (العقل) .

فإذا أتجهنا الى قائمة الـ (٦٠) مفردة فيما جعلت (الصبر) (وليس الحلم الذي يتفرّع منه الصبر حسب قائمة (١٠٠)) واحداً من اركان (الإيمان) ، امكننا ان نعتبر ان الصبر في التصور العبادي على غطتين: الصبر على الطاعة والصبر على المعصية ، لذلك جاء (الصبر) دون (الحلم) هو السمة الرئيسة ما دام الامر متصلًا بتشخيص (الإيمان) فحسب مقابل الكفر والنفاق . من هنا أيضاً نجد ان (الحلم) الذي جعله التصنيف الاول (رئيساً) يجيء (فرعياً) في التصنيف الثاني ، بل جعله (فرعاً) من سمة أخرى هي (العدل) نظراً لأن العدل ممارسة متصلة بمفهوم (الطاعة) التي ترتبط بقضية (الإيمان) .

لكننا اذا أتجهنا الى القائمة الثالثة (٧٥) ، لحظنا ان (الحلم) جاء سمة عامة ضمن القائمة المذكورة دون ان تتحدد في سمة عامة ضمن القائمة المذكورة دون ان تتحدد في سمة رئيسة او فرعية: نظراً لأن التصنيف المذكور ناظراً الى مطلق السمات المقابلة وليس تشخيص جذورها او تحديد مراكزها من الشخصية .

ان ما يعنينا مما تقدم ان نشير الى دقة الملاحظات العبادية لامثلة هذه التصنيفات التي توحد بين سلوك النفسي والفكري بالنحو الذي تحدثنا عنه .

○○○

النماذج المتقدمة من التصنيف تمثل أحد مستوياته الذي يصنف السلوك وفق التصور الاسلامي القائم على (وحدة) السلوك النفسي والفكري .

وهناك — كما أشرنا — مستوى آخران من التصنيف ، احدها يتناول السلوك من زاويته الفكرية فحسب : أي مفردات السلوك العبادي الصرف دون ان يربطه بالظواهر النفسية ، ... والآخر يتناول السلوك من زاويته النفسية فحسب ، دون ان يربطه بالظواهر الفكرية . ويعكّرنا بالنسبة للتصنيف الفكري أن نتبين نماذجه بوضوح في توصيات متنوعة من نحو قوله (ع) : « الاعيان أربعة اركان : الرضا بقضاء الله ، والتوكّل على الله ، وتفويض الأمر الى الله ، والتسليم لأمر الله »^(١) .

ان امثلة هذا التصنيف يحصر السلوك في مفردات عبادية خالصة سواء أكانت متصلة بالتعامل الوجداني مع الله كما هو شأن التصنيف المتقدم للاعيان متمثلاً في : الرضا ، والتوكّل ، وتفويض ، والتسليم لله تعالى ... أو كان متصلة بالتعامل الحركي من صلاة وصيام ونحوهما ، أو كان متصلة بالتعامل الاجتماعي بعامة في قضايا التملك والجنس ونحوهما من ظواهر السلوك الملزوم عبادياً : مع ملاحظة ان امثلة هذا التصنيف تظل مرتبطة بدلالةتها النفسية فيما نتحدث عنها في حينه .

وأما بالنسبة الى التصنيف النفسي الصرف للسلوك ، فيمكننا ان نتبين نماذجه أيضاً في توصيات متنوعة تفرضها سياقات خاصة دون أن تأخذ الطابع الذي لحظناه في قوائم السلوك الذي يوحد بين ما هو نفسي وما هو فكري .

سر ذلك ، ان قوائم السلوك المشار اليها تكفلت بعملية التصنيف لما هو (نفسي) ضمن الاحصاء العام لمفردات السلوك ، بصفة ان التصور الاسلامي للسلوك لا يفصل بين ما هو

(١) الوسائل ، ب (٦) ح (٤) جهاد النفس .

نفسي وما هو فكري ، مما تنتفي معه ضرورة فرز السمات النفسية . كما انه حينما يصنف السمات الفكرية اما يصنفها مرتکنةً أساساً الى جذور نفسية كما لحظنا في قائمتي (٦٠) و (١٠٠) ، وعken القول بانه حتى في التصنيف الفكري الصرف مثل التصنيف الذاهب الى ان اركان (الاعيان) أربعة ، اما ترتكن هذه المفردات (وهي : الرضا ، التوكل ، التفويض ، التسليم) الى أساس نفسي من نحو (الصبر) و (اليقين) ونحوهما من الأسس النفسية ...

من هنا يمكننا ان نفسر السر الكامن وراء غياب التصنيفات الشاملة لasmات النفسية الصرف ، او السمات الفكرية الصرف ، وحصر ذلك الشمول في التصنيفات العامة التي توحد بين ما هو نفسي وفكري .

بيد ان ما تجدر الاشارة اليه ، ان المشرع الاسلامي بالرغم من عدم فصله بين السمة النفسية والعبادية ، الا انه يعني — في الآن ذاته — بطرح الظاهرة النفسية منعزلة عن مضمونها العبادي بهدف الافادة من ذلك في نطاق التجربة الدينوية على نحو ما نلاحظه من التوصيات الاسلامية المتصلة بالطلب الجسمي مثلًا حيث يفيد الاشخاص منها بغض النظر عن موقفهم الفكري من الكون ومبدعه . لذلك نجد في هذا الصعيد توصيات أو تصنيفات تتصل بالظواهر النفسية الصرف من نحو التصنيف الاسلامي للمزاج الى فطين هما : المرح والاكتئاب ، حيث يقول الامام الصادق (ع) في احدى ملاحظاته العبادية عن التركيب الآدمي انه :

« اذا حلت به الحرارة : أشر و بطّر و فجر واهتز و بذخ . واذا كانت باردة : اهتم وحزن واستكان وذبل ونبي وآيس » (١) .

ان هذه الملاحظة تجسد فيما يسميه علم النفس المرضي بسمة (المرح) مقابل (الاكتئاب) حيث يتتصف المريض في الحالة الاولى بالانشراح المطلق والفكاهة والثرثرة وما اليها ، وفي الحالة الثانية يتتصف بالكآبة والبلادة والخمول و... الخ . وهو تصنيف يتناول

(١) تحف العقول / ص (٣٧٠) / الدار الاسلامية .

عادةً أما ضمن تصنیف ثنائی للمزاج (الانطواء والاتباض) الدورین : في حالات العصاب الشدید أو الذهان ، كما يتناول ضمن تصنیفات عامة للسمات بضمّنها : سمة المرح قبل الكآبة .

ويمکننا ملاحظة امثلة هذا التصنیف الذي يربط بين البنية الجسمیة والمزاج (بنحو ما لحظناه في بحوث علم النفس الأرضي) في الملاحظة العيادية للإمام الصادق (ع) أيضاً في قوله (ع) :

« خسـة خلقـوا نـارـيـن : الطـوـيلـ الـذاـهـبـ ، والـقصـيرـ الـقـمـيءـ والـازـرـقـ بـخـضـرـةـ والـزـائـدـ النـاقـصـ »^(١) ، فـهـذـهـ المـلاـحـظـةـ تـجـسـدـ فـيـماـ يـسـمـيـهـ الـبـحـثـ الـأـرـضـيـ بـالـشـخـصـيـةـ الـاـهـتـيـاجـيـةـ أوـ الـاـنـدـفـاعـيـةـ مـقـابـلـ الشـخـصـيـةـ مـتـسـمـةـ بـالـهـدوـءـ ، وـالـنـصـجـ وـالـرـصـانـةـ ، فـيـماـ رـبـطـتـ المـلاـحـظـةـ الـاسـلـامـيـةـ الـمـذـكـورـةـ ، بـيـنـ التـكـوـينـ الـجـسـمـيـ لـلـشـخـصـيـةـ وـبـيـنـ المـزـاجـ الـمـشارـ إـلـيـهـ .

ان امثلة هذه التصنیفات أو الملاحظات العيادية فيما سنقف عليها لاحقاً ، تشكل ما يمكن تسمیته بالطرح (الوضعي) للظواهر النفسیة : حيث يعرضها المشرع الاسلامي منعزلةً عن البعد (الفكري) أو (ال العبادي) لها ، أي : حصر معطياتها في النطاق الديني فحسب بغض النظر عن البعد الآخر وليها .

وال مهم هو: ان التصور الاسلامي للسلوك ما دام قائماً على وحدة السلوك النفسي والفكري ، حينئذ تنتهي الحاجة الى تصنیف أحادی (أي : التصنیف النفسي الصرف) الا في نطاق محدود يتناول بعض الأمزجة ، أو السمات ، أو الاعراض ، أو الظواهر النفسیة العامة ، على نحو ما تعرض لها في الحقول اللاحقة من هذا الكتاب .

○ ○ ○

والآن ، بعد ان وقفنا على التصنیف الاسلامي للسلوك ، يحسن بنا أن نعرض لسمات الشخصية الاسلامية في ضوء التصنیف العام ، أو قائمة السلوك المتضمنة (٧٥) سمة (للإمام الصادق)^(٢) ، بصفتها : سمات عامة رئيسة لا تقوم على أساس التداخل أو

(١) الحصال / ح (٤١) .

(٢) انظر (١١٧-١٢٠) من هذا الكتاب .

التفسير ، مضافاً إلى كونها شاملة لكل الانماط من جانب ، ومزاوجته بين ما هو نفسي وفكري من جانب آخر ، ومقابلة بين ما هو سوي وما هو شاذ من جانب ثالث .
ونبدأ أولاً بـ :

«سمات الشخصية»

١ - السمات الذهنية :

نقصد بالسمات الذهنية طبيعة الادراك البشري وما يكتنفه من مهارات مختلفة تعكس آثارها على الشخصية .

التصور الاسلامي لهذا الجانب يقوم أولاً على تحديد موقع (الادراك) من التركيبة الشخصية ، فيقرر بأن هناك أربع مهارات تطبع الجانب (العقلي) من الشخصية هي : الفهم ، الحفظ ، الذكاء ، العلم (١) .

أما (الفهم) فيقصد به طبيعة الادراك الصرف أو (الوعي) بالشيء .

وأما (العلم) فهو الاحتياط بتفاصيل ذلك الشيء المدرك .

وأما (الذاكرة) فهي اخزان ذلك الشيء فيما نطلق عليه مصطلح (الذاكرة) أيضاً .

وأما (الذكاء) فهو حسب التعريف الارضي له — القابلية على رصد العلاقات بين الاشياء أو القابلية على التجريد الخ ...

واذا استثنينا سمة (العلم) بصفتها نتاجاً بيئياً صرفاً ، حينئذ فان السمات الثلاث (الفهم ، الذكاء ، الحفظ) تظل ذات طابع وراثي عام للبشرية ، ترثه بمحونقي . وأما الوراثة الطارئة أو البيئة فتدخل في تحسين أو تشويه المهارات المذكورة .

من هنا نجد ان قائمة السلوك التي قدمها الامام (ع) في تضمنها (٧٥) مفردة من

(١) تحف العقول / ص (٣٧٠) .

أفاط السلوك ، وضعفت كلاً من (العلم) مقابلًا لـ (الجهل) ، و (الحفظ) مقابلًا لـ (النسيان) ، و (الفهم) مقابلًا لـ (الغباء) ، حيث تظل الوراثة الطارئة أو البيئة وراء كل من سمات (الغباء) و (النسيان) ، كما تظل وراء سمة (الجهل) كما هو واضح .
المهم ، ان المهارات الذهنية المتقدمة تظل أساساً عاماً للبشرية . وفق التصور الاسلامي لها .

○○○

بيد ان هذه السمات أو المهارات لا تكتسب طابعاً ايجابياً الا في حالة (التوظيف العبادي) لها ، كما ان الممارسة العبادية لا تكتسب طابعاً ايجابياً الا في حالة سلامه الجهاز العقلي ، أي : المهارات المشار اليها (الفهم ، الذكاء ، الحفظ) ...
ولعل النصين التاليين يوضحان هذا التصور الاسلامي لظاهرة (العقل — الادراك) .

يقول (ع) :

«منْ كان عاقلاً كان له دين» (١) .

ويقول (ع) وقد سئل عن ماهية العقل :

«ما عبد به الرحمن» (٢) ...

اذأ : التصور العبادي لـ (العقل) أو (الادراك) لا يفصل بين (الادراك) بصفته جهازاً فطرياً يرثه الانسان وبين الادراك بصفته : سلوكاً عبادياً ، فمع افتراض وجود الغرض العقلي مثل : الذهان ، أو التخلف الذهني ، أو الغباء ، أو النسيان لا يمكن ان يستكمل الشخص سمة (الاستواء العبادي) ، كما انه مع افتراض عدم الاعيان لا يمكن ان يستكمل الشخص سمة (الاستواء العقلي) .

ولعل النص الذي سبق الوقوف عليه ونعني به : النص الذي تحدث عن (خلق الانسان وتركيبته) قد أشار بوضوح الى هذا الجانب : يقول النص : (فإذا كان تأييد عقله من النور : كان عالماً ، حافظاً ، ذكياً ... وُعرف فيما هو ، ومن اين يأتيه ، ولأي شيء هو... ، والى

(١) — (٢) الوسائل ، ب (٨) ح (٥ — ٣) .

ما هو صائر، بإخلاص الوحدانية الخ).

فهذه التوصية تصل بين (مهارات العقل) وبين توظيفها للعمل العبادي ، وأما في حالة عدم التوظيف فإن المهارات المذكورة تفقد دلالتها الإيجابية .

وفي ضوء هذا التصور الاسلامي لـ (الادراك أو العقل) يمكننا أن نتبين دلالة بعض السمات الذهنية التي تضمنتها قائمة السلوك للامام الصادق (ع) حينما وضع سمة : (التفكير) مقابلـاً لـ (السهو) ، وسمة (الحكمة) مقابلـاً (الهوى) وسمة (الكياسة) مقابلـاً (الحمق) ... فالملاحظ ان هذه السمات ترتبط بالمفهوم العبادي لمهارات الذهن ، فسمة (السهو) هنا لا تعني (آلية النسيان) بل تعني كون الانسان (غافلاً) عن مهمته العبادية ، كما ان (الكياسة) و(الحكمة) تنتسبان للمفهوم العبادي ذاته .

اذـا : ثمة فارق بين التصور الاسلامي للسمات الذهنية وبين التصور الارضي لها : حيث يحصر التصور الاخير مهارات الذهن في سلامة جهازه (الوظيفي) فحسب ، أما التصور الاسلامي فيتجاوزه الى السلوك (ال العبادي) الذي لا يفصل بين ما هو (مهارة عقلية) وبين ما هو (مهارة عبادية) بالتحوـي الذي فضلنا الحديث عنه .

○ ○ ○

٤- السمات الداخلية أو المزاجية :

يقصد (بالسمات الداخلية أو المزاجية) : الطابع العام للشخصية فيما يغلب سائر سماتها الاخرى ، وهو طابع تربط من خلاله – بعض الاتجاهات النفسية – بينه وبين العنصر الوراثي الذي يتحدد في ضوء غلبة أحد عناصر التكوين الجسمي على الآخر ، بحيث ينعكس في مزاج عام يطبع تصرفات الشخص ، وهذا من نحو: الانبساط مقابل الانطواء أو المرح مقابل الكآبة أو النشاط مقابل الكسل ، وهكذا . وقد لا يرتبط بالعنصر الوراثي الذي يصل بين التكوين الجسمي والسمات ، بل مطلق الوراثة: عضوية كانت أم وظيفية ، ... وقد لا يرتبط أساساً بأي عنصر وراثي بقدر ارتباطه بالبيئة فحسب .

المهم ، انها تشكل طابعاً عاماً متوجهاً نحو داخل الشخصية اسلامياً يمكننا ان نستخلص

من قائمة السلوك لللامام الصادق (ع) ، جملة من هذه السمات :

الفرح = الحزن .

الراحة = التعب .

الرجاء = القنوط الخ ...

ولعل الوثيقة الاسلامية التي تحدثت عن (خلق الانسان وتركيبه) فيما أشرنا اليها سابقاً قد توفرت ب نحو ملحوظ على دراسة السمات المزاجية حيث عرضت لسمات عصبية وذهانية من نحو ما وقفنا عليه قبل صفحات عن التكوين الجسمي :

«فإذا حلت به الحرارة : أشِرَّ و بطر و فجر واهتزَّ وبذخ و اذا كانت باردة : اهتم وحزن واستكان وذبل ونبي وآيس» ...

ان هذه الوثيقة العيادية تتحدث – كما أشرنا – عما يسميه البحث الارضي بـ (المرح) مقابل (الاكتئاب) حيث يتصرف المريض في الحالة الاولى : بالانشراح المطلق والفكاهة والثرثرة مقابل اتصافه في الحالة الثانية بالكآبة ونحوهما ...

وقد أشارت الوثيقة الاسلامية بوضوح الى جملة من هذه السمات مثل : الاشر ، والبطر ، والفحور ، والبذخ حيث تطبع الشخصية ذات السمة (الانبساطية) في حالة انسلاخها من حد الاعتدال ، ... ومثل سمات الهم ، والحزن ، واليأس ، والخمول : حيث تطبع الشخصية ذات السمة (الانطوانية) في انسلاخها عن الحد المعتدل ...

والملحوظ ان الوثيقة الاسلامية المُشار اليها يمكن أن تُشير من خلال السمات المذكورة الى كل من الطابع (العصبي) للشخصية والطابع (الذهاني) لها ، فقد تتسم هذه الحالات بنسبة معينة عند الشخصية بحيث تبقى محتفظة بسلامة جهازها العقلي (أي الوعي بحالتها) وقد تتجاوز ذلك فتصل الى (الذهان) فيما يطلق البحث الارضي عليه مصطلح : هوس (المرح) مقابل هوس (الكآبة) ...

المُهم ، ان الوثيقة الاسلامية أشارت الى الاعراض المذكورة دون أن تُحدد درجاتها مما يعني أنها تستهدف غطي المرض : العصاب والذهان .

والآن اذا تجاوزنا هذا التقسيم الثنائي العام لمزاج الشخصية ، واتجهنا الى قائمة السلوك للامام الصادق(ع) امكننا ملاحظة مستوى آخر من المعالجة لهذا الجانب المتصل بمزاج الشخصية ، فقد لحظنا ان سمة (الفرح) قد قابلتها — في القائمة المذكورة — سمة (الحزن) ، وهما سمتان احداهما ايجابية والاخري سلبية .

بينما كانت الوثيقة المتحدثة عن حرارة البنية وبرودتها حائمة على ما هو (مرض) فحسب .

المهم ، أن كلاً من هذه السمات المقابلة :

الفرح = الحزن .

الراحة = التعب .

الرجاء = القنوط .

إن كلاً من هذه السمات يمكننا أن ندرجها ضمن الشخصية المنبسطة التي ترث نسباً متوازنة أو معتدلة مقابل الشخصية التي يغلب عليها طابع الانطواء حيث تحيي (الكافأة) واحدة من ابرز سماتها ...

ان البحث الارضي طالما يشير الى عصاب الكافأة بأنها الحساس بالعجز واليأس وفقدان الثقة وما اليها ، وهي سمات اطلقت عليها قائمة السلوك مصطلح (الحزن) مقابل السمات المتمثلة في مصطلح (الفرح) ...

○○○

إن مصطلح (الفرح) هنا يعني (السرور) أو عدم الكافأة ، أي : الفرح هنا يأخذ طابعاً نفسياً مقابل الفرح في دلالته العبادية حيث يكتسب طابعاً سلبياً ، إذ نلحظ أن النصوص الاسلامية طالما تُشير الى أن المؤمن (حزين) ، كما أنها تُشير الى سلبية (الفرح) مقابل ذلك ...

من هنا يتعمّن علينا ان نضع فارقاً بين سمة (الحزن) مقابل (الفرح) من حيث ارتباطهما بالجهاز النفسي وسلامته ، وبين (الحزن) العبادي مقابل (الفرح) : حيث يكتسب (الحزن) طابعاً ايجابياً بعكس (الفرح) : أي : ان الحزن العبادي حزن سوي أو

موضوعي تفرضه طبيعة المهمة العبادية وما تتطلبه من مسؤوليات وما يترتب عليها من جراءات أخرى ومهما يواكب ذلك من مفارقات عبادية تقع تحت سمع الشخص وبصره في غمرة النشاط الديني ... فالاحساس بالقصور حيال الله تعالى ، والخشية من العذاب الآخروي ، وملاحظة المفارقات والانحرافات البشرية : كل ذلك يستدعي طابع (الحزن) كما أشرنا .

اذن : ينبغي - في ضوء ما تقدم - أن تُفرق بين (الحزن) بصفته عصابة أو مرضًا يتصل باضطراب الجهاز الوظيفي عند الشخصية ، وبين (الحزن) العبادي : بصفته تعبيرًا عن الاحساس بالقصور حيال الله سبحانه وتعالى ، وهو (حزن) يكشف عن الطابع الصحي للشخصية . والأمر نفسه بالنسبة لـ (الفرح) حيث ينتظم نفسم الفارق المشار اليه .

○○○

وأما سمة (الرجاء) مقابل (القنوط) فتظل مناسبة أيضًا إلى اضطراب الجهاز الوظيفي في بناء الشخصية ، ... فالشخصية السوية تتسم بنظرتها التفاؤلية للأشياء وثقة بذاتها وبالآخرين مقابل الشخصية البائسة التي تتسم بنظرية تشاؤمية للأشياء ...
والملاحظ أن البحث الأرضي يضع عنصر (اليأس) أو القنوط ضمن مفردات العصاب المتصل بـ (الكآبة) ، أي أن المكتتب نفسياً تظل سمة (القنوط) واحدة من الاعراض التي تطبع شخصيته .

وهذا فيما يتصل بسمتي (الرجاء مقابل القنوط) من حيث كونهما سمتين نفسيتين ... وأما عباديًا فإن هاتين السمتين تأخذان نفس الطابع ، حيث يمكن القول بأن (الرجاء) و(القنوط) ينعكسان على موقف الشخص حيال علاقته مع الله تعالى من حيث احساسه بالقصور العبادي . فإذا كان هذا الاحساس (أي : القصور العبادي) يجرّ الشخصية إلى (الحزن) كما أشرنا في حقل متقدم ، فإنه ينبغي عباديًا أن يجرّها إلى (الرجاء) مقابل القنوط .

ان التوصيات الاسلامية طالما تُشير إلى ان الملتزم أي المؤمن ينبغي أن يحسن ظنه بالله

تعالى ، وذلك بأن يحيى مفهوم (الرجاء) لرحمته تعالى بدلاً من (القنوط) منها ، حتى ان الامام(ع) حينما وجد شخصاً قد اقترف جرمة (قتل) لأحد الابرياء : حيث دفعه الاحساس بالذنب الى أن يتأسف من غفران الله تعالى لذنبه : حينئذ خاطبه الامام(ع) بأن (يأسه) من غفران الذنب أشد جرمة من القتل نفسه .. وهذا يعني ان سمة (الرجاء) لرحة الله تعالى ينبغي أن يحيىها الشخص بنحو تشكّل أشد الطوابع استواءاً للشخصية .

بيد ان سمة (الرجاء) المشار اليها ، ينبغي في الآن ذاته أن توازنها سمة (الخوف) من عذاب الله أيضاً ، ... وهذا ما أكدته النصوص الاسلامية في نحو قوله(ع) : «ليس من عبد آلا وفي قلبه نور : نور خيفة ونور رجاء ، لو وزن هذا لم يزيد على هذا»^(١) .

هذا يعني ان كلاً من (الرجاء) و(الخوف) ينبغي أن يتوازنا دون طغيان أحد هما على الآخر ، بصفة ان طغيان الخوف يقتاد الى (القنوط) ، وهو سمة سلبية : نفسياً وعبادياً ، ... كما ان عدم طغيان الرجاء يقتاد الى عدم الخوف بما يستتبعه من امانة حسن المسؤولية عند الشخص : حيث يظل عدم الخوف من العقاب : تعبيراً عن انحراف الشخصية وتشجيعها على ممارسة الذنوب .

○○○○

من السمات المزاجية التي تضمنتها قائمة السلوك للامام(ع) ، سمتاً :
الراحة = التعب .

في تصورنا ان مصطلح (التعب) هنا ، يمكن ان يُقصد منه ما يطلق عليه — في لغة المرض النفسي — بعصاب (الوهن — النيروستانيا) حيث يطع المريض (وهن) نفسي وعصبي عام : نتيجةً للتوترات التي يختلفها (الصراع) أو الارهاق في العمل أو (وراثياً) حسب ما تذهب اليه بعض الاتجاهات النفسية .

المُهم ، سواء أكان (التعب) مقابل (الراحة) يعني هذا العصاب الذي أشرنا اليه ، أو في درجته التي لا ترقى الى العصاب المذكور : ففي الحالين : ثمة (تعب) عام نفسي

(١) الوسائل ، ب (١٣) / ح (٤) / جهاد النفس .

وجسمي ، بيئياً أو وراثياً ، يحتجز الشخصية عن ممارستها الاعتيادية .

○ ○ ○

هنا ، ينبغي أن نضع فارقاً بين (الراحة) ومقابلها (التعب) بمعناها التفسين المرتبطين بسلامة الجهاز الوظيفي ، وبين (الراحة - التعب) بمعناها العباديين ، حيث يكتسب (التعب) دلالة ايجابية تعنى مفهوم (الشدائد) أو (الابتلاء) الذي يجسد سمة للملتزم أو المؤمن طالما تشير النصوص الاسلامية الى ان المؤمن (مبلي) ، والى تناسب درجة الامان مع الابتلاء ، والى ان (المؤمن) نفسه منه في عناء والناس منه في راحة . الخ ...

كل أولئك ينبغي أن نضعه في الاعتبار مقابل (الراحة) المتمثلة في تحقيق الاشباع للحاجات : حيث يشكل (الاشباع) سمة مبغوضة عند الله تعالى ...

اذاً : (التعب) مقابل (الراحة) تكتسب دلالتين : احداهما سلبية (في حالة ارتباطها بالجهاز الوظيفي للنفس) والاخرى ايجابية (في حالة كونها مرتبطة بالسلوك العبادي) بالنحو الذي تقدم الحديث عنه .

○ ○ ○

أيضاً : نواجه في قائمة السلوك الاسلامية : السمتين التاليتين :

«السلامة = البلاء» .

وفي تصورنا ان (السلامة) هنا تعنى : سلامه الجهاز النفسي بعامة ، مقابل الاضطراب ...

يدلنا على ذلك ، ان القائمة الاسلامية تصمّنت سمتين اخريين هما :

«العافية = البلوى» ...

حيث تشير سمة (العافية) وفق قرائن كثيرة نستخلصها من النصوص الاسلامية : الى (العافية العبادية) مقابل (البلوى) ، أي : (عافية) الدين مقابل (الانحراف) عنه . وهذا يعني :

أن العافية أو السلامه - في التصور الاسلامي للسلوك - تشمل كلّاً من سلامه الجهاز النفسي والديني : من حيث كونهما يشكّلان (وحدة) في السلوك : لا ينفصل ما هو نفسي

منه عما هو عبادي : كما كررنا الاشارة الى ذلك . ولعل السمتين الاتيتين اللتين وردتا في القائمة الاسلامية : «السعادة = الشقاء» .

تشيران الى الدلالة العبادية أيضاً من حيث ارتباطهما بمفهومي (العافة - البلوى) : حيث تُجسّد (السعادة) : سمة التوفيق الذي يخالف الشخصية في التزامها العبادي ، وحيث يجسّد (الشقاء) عكس ذلك تماماً .

○○○○

وإذا تابعنا القائمة الاسلامية ، أمكننا أن نرصد سمات أخرى مرتبطة بزاج الشخصية ، من نحو :

«النشاط = الكسل» ...

ان هاتين السمتين تظلان على صلة ببعض أنماط العصاب وما يقابلها من أنماط الاستواء . فالشخصية (المنطوية) و (الكتيبة) مثلاً يظل (الكسل) واحداً من سماتهما : كما هو واضح . وقد أشارت النصوص الاسلامية المختلفة الى الانعكاسات النفسية والعبادية هاتين السمتين ، مثل قوله (ع) : «اياك والكسل والضجر فانهما مفتاح كل شر ، من كسل لم يؤد حقاً ...»^(١) .

ومثل «فانهما يمنعانك حظك من الدنيا والآخرة»^(٢) . فالإشارة الى (الشر) والى عدم اداء الحق ، الى منع الحظ دنيوياً وأخروياً ، تعني مدى الانعكاسات السلبية على السلوك . ويعكّرنا ان نرصد السمتين التاليتين وهما :

«النظافة = القذر» .

ضمن السمات المزاجية التي تستقل أو تتدخل أو تتفرع من سمات أخرى من نحو (الكآبة) التي تخرّج الشخصية الى اهمال (الذات) ومنها اهمال النظافة ، ونحو الكسل الذي يجرّ الشخصية الى الاهمال ذاته ...

(١) تحف العقول / صفحة (٣٥) .

(٢) الوسائل / ب (٦٦) ح (٤) .

المهم ، ان التوصيات الاسلامية تُعني بهذه السمة النفسية الى درجة انها تقرر بأن «النظافة من الامان» ، كما تطالب بمارسات متنوعة بعضها يتسم بالازام (الوجوب) والآخر بالندب مثل : الاغسال المختلفة والوضوء وغسل اليدين قبل الطعام وبعد ، والمسواك ، والمضمضة والاستنشاق وما اليها من الممارسات التي يتصل بعضها باشاع الحسن الجمالي ، وبعضها بالصحة الجسمية ، وبعضها بالصحة النفسية مثل المطالبة بغسل اليدين قبل وبعد الاكل وصلة ذلك بذهاب الغم مثلا ...

٠٠٠٥

يمكننا أيضاً ، أن نرصد السماتين التاليتين ، ضمن السمات المزاجية للشخص ، وهما (كما وردت في قائمة السلوك الاسلامية) :

«التؤدة — العجلة» .

ان التؤدة أو الاناء تشكل سمة نفسية تطبع الشخصية الناضجة افعائياً ، على العكس من (العجلة) التي تفصح عن اضطراب الشخصية بخاصة : الشخصية التي تطبعها سمة (القلق) ...

والوصيات الاسلامية حين تعالج هذا الجانب اما تؤكد انعكاسات الطابع المرضي المذكور على سلوك الشخصية ، مثل التوصية الذاهبة الى ان في العجلة الندامة وفي الثنائي السلام .. بصفة ان العجلة تقترب بعدم النظر في عواقب الامور مما تجرّ الشخصية الى متاعب مختلفة ...

من هنا وردت التوصية القائلة (النظر في العاقب تلقيح للقلوب) بمعنى أن امعان النظر في الشيء يدرب الشخصية على إنجذابها افعائياً : حيث يُشير (التلقيح) الى عملية التضيّع المشار اليه .

هنا ينبغي أيضاً أن نضع فارقاً بين (العجلة) بصفتها سمة نفسية مرتبطة باضطراب الجهاز الوظيفي وبين العجلة أو الاسراع في إنجاز الشيء بصفتها طابعاً سوياً للشخصية العبادية حيث وردت التوصيات بأن (خير البر عاجله) ، بمعنى : الاسراع في عمل الخير دون التباطؤ عنه ، فالاسراع هنا يعني المبادرة الى الخير: إفصاحاً عن (يقين) الشخصية ، بعكس

التباطؤ عنه حيث يُفصح التباطؤ عن طابع (التردد) أو (الشك) وهو سمة مرضية : كما وردت في القائمة الاسلامية للسلوك بالنحو التالي :

«اليقين = الشك» .

إن طابع (الشك) يقف وراء كثيرون من الاعصبة مثل : عصاب القلق ، والحصر ، والهستيريا ، وغيرها ، كما أن جذوره ترتد إلى الاحساس بالنقص : والتبعية ونحوها ، بل يمكن القول بأن (اليقين) يواكب الطابع العام للشخصية السوية مقابل الشخصية المضطربة التي يواكبها طابع التردد والشك عبر انسحابه على مطلق السلوك : نفسياً كان أم عبادياً ... ولعل التعقيب الآتي للامام (ع) على أحد الاشخاص ممن كان مبتلي بتكرار الوضوء والصلوة ، يكشف بوضوح عن انسحاب الشك على السلوكيين النفسي والعبادي ، حيث عقب (ع) قائلاً : «رأى عقل له وهو يطيع الشيطان» ^(١) حيث نفي سمة (العقل) أو (السوية) عن الشخص المذكور ، كما نفي عنه السمة العبادية حينما وصل بين الشك في الوضوء والصلوة وبين عمل الشيطان ...

○ ○ ○

من السمات التي يمكن أن تُنسبُها إلى طابع الشخصية العام ، سمتاً :
«الوقار = الحفة» .

حيث وردت هاتان السمتان في القائمة الاسلامية للسلوك ، مشيرةً بذلك إلى طابع الشخصية الرصينة انفعالياً مقابل الشخصية المهزوزة التي تعنى بالثرثرة والمزاح والفضول ونحوها من أنماط السلوك المفصح عن عدم نضج الشخصية .
ويمكننا أن نلحق بالسمتين المذكورتين : سمتين آخرتين هما :
«الحلم = السفة» .

وقد وردتا في القائمة الاسلامية للسلوك ، فيما ترتبطان أيضاً بنضج الشخصية أو هزالتها ، فالحلم هنا لم يجيء بمعنى (الصفح) حيث تُشكّل الاخيرة سمة إجتماعية ، بل بما يصاد

(١) الوسائل / ب (١٠) / ج (١) / مقدمة العبادات .

السفه أو الطيش أو الحفة مقابل الرصانة والتماسك والنضج . والفارق بين الحلم والوقار من جانب وحافة والطيش من جانب آخر هو:

ان (الحلم) يبرز فيه: الجانب الداخلي من الشخصية بينما تبرز في (الوقار): الحركة الخارجية ...

أخيراً: تواجهنا سمعتان في القائمة الإسلامية لعلهما تشكلان المرم لقاعدة السلوك بعامة هما :

«الصبر = الجزء» .

وقد سبقت الاشارة الى ان تجاذب الكائن الآدمي بين (العقل والشهوة) وهو الاصل المحرك للسلوك: حسب التصور الإسلامي ، إنما يعتمد أساساً على محاولة (التأجيل) لل حاجات (الشهوية) ، وعملية التأجيل نفسها تعني : الصبر . بيد أن القائمة الإسلامية عندما تضع (الصبر) مفردة في سياق عشرات المفردات من السلوك إنما تحددها في جانب خاص منه هو: (الصبر) مقابل (الجزع) وليس مقابل الانقياد للشهوات ، فهناك فارق بين (الصبر) في أوسع دلالاته وبين الصبر مقابل (الجزع) ، ... ان الصبر مقابل الجزع ينحصر في سلوك داخلي هو فقدان التوازن كما لو جزع الشخص من الفقر أو المرض أو الاهانة مثلاً حيث يتور و يتمزق و ينشطر ...

وقد وردت توصية إسلامية في غاية الخطورة تقول :

«الصبر يناسب الحدثان والجزع من أعنوان الزمان» ^(١) .

يعنى أن الصبر حيال الشدة تسعف الشخصية وتقدها بالغلبة حينما يصارعها فتنهم أمامه ، يعكس (الجزع) حيث يضاعف من متاعب الشخصية فيكون (عنواناً) للشدة ، أي : مضافاً الى كون الشخصية تكابد مرارة الفقر أو المرض أو الاهانة ، تكابد مرارة جديدة تضاف الى سابقتها وهي (الجزع) بما يواكبها من توتر النفس وتقرها ...

المهم ، أن (الصبر) في دلالته المقابلة لـ (الجزع) يظل متميزاً عن الصبر في دلالته

(١) الوسائل ب (٢٥) ح (٨) جهاد النفس .

الواسعة حيث لخصته إحدى التوصيات الاسلامية بأنه صبر على الطاعة وصبر عن المعصية ، مثل : (الصبر) عن ممارسة الكذب ... ففي هذا المثال من الممكن أن يتمتع الشخص عن الكذب دون أن يكون ثمة ارتباط بين امتناعه عن الكذب وبين (الجزع) منه ، حيث ينتهي موضوع (الجزع) ويحل مكانه موضوع آخر هو : تأجيل الاشباع للحاجة غير المشروعة ، وهو شيء لا يستطلي (جزعاً) مهما اشتدت درجة صراعه مع الممارسة المذكورة ...

وأياً كان ، فإن (الدقة) التي تتسم بها تصنيفات المشرع الاسلامي للسلوك ، ينبغي الا تغيب عنا في غمرة وثوقنا على عمليات التصنيف المشار اليها ، حيث تبرز فوارق من الممكن أن تخفي على الملاحظ العابر لقائمة السلوك الاسلامية التي اعتمدناها في تصنيف السمات ...

○○○○

سمات أخرى :

«القناعة = الشره» .

هذه السمة وما تضادها تظل مرتبطة بال حاجات الضرورية أو غير الضرورية : حيوية كانت أو نفسية . الا انها ترتبط في الغالب بما هو (حيوي) و(ضروري) مثل : الحاجة الى الطعام والجنس أو الى ما هو ضروري من المسكن والملابس ، وما هو وسيلة الى تأمين الحاجات مثل (المال) ... ويعكن القول بأن الرغبة حيال تناول الشيء أو عقلك ، هي التي تفرز مثل هذه السمة عن سمات الشخصية الأخرى .

وأياً كان ، فإن سمة (القناعة) مثل : الطرف السوي من السلوك حيال تناول أو تملك الحاجات المشار اليها ، وتقابلها سمة (الشره) أو (الحرص) حيال ذلك .

وقد القى الامام علي (ع) انارة كاملة على هذه السمة حينما صاغها في صورة فنية هي : «القناعة كنز لا ينفد» ، وهذه الصورة ليست تعبيراً جالياً بقدر ما هي تحمس تقريراً عيادياً لاحدى الحقائق النفسية .

فالشخصية التي تمتلك (كنزاً) لا تنفد أمواله لا تحيا أي توثر بالنسبة الى تأمين حاجاتها ،

انها تتوجه الى الكنز كلما احست بال الحاجة الى المال ، والأمر نفسه بالنسبة الى القناعة ، فعندما تكتفي الشخصية بما يسدّ الرريق منها لا تخيا أي توتر البتة لأن الحاجة قد تم اشباعها فعلاً ، وهذا يعكس (الشره) أو (الحرص) حيث تتحسس الشخصية على نحو مستمر بال الحاجة الجديدة مما يدعها في توتر لا نهاية له .

وأما صلة كل من القناعة وما يقابلها من (الشره) ، باستواء الشخصية وشذوذها : فمن الوضوح بمكان ، طالما نعرف بأن البحث عما هو زائد عن الحاجة يمثل حول (الذات) ، وهذا التمحور حول الذات يمثل أبرز سمات الشذوذ كما هو بين .

○ ○ ○

هنا ينبغي ان نشير الى انه قد وردت قائمة السلوك الاسلامي مفردات تدرج ضمن السمة النفسية المشار اليها (القناعة : الشره) الا انها تحمل دلالة عبادية ، منها :

الرضى = السخط .

التوكل = الحرص .

الزهد = الرغبة .

هذه السمات تتصل ذات محتوى (عبادي) كما قلنا ، فالرضى هو القناعة بما يقسمه الله ، و(الزهد) هو القناعة بما يسد الحاجة دنيوياً ، والتوكل هو القناعة بما سوف يمنحة الله فالسمات الثلاث تحوم جميعاً على مفهوم (القناعة) ، الا ان كلاماً منها تأخذ مساراً يختلف عن الآخر ، فالرضى بما هو مقسم غير الزهد بمتاع الحياة ، وهو غير (التوكل) على الله بما هو لاحق من الرزق ، لكنها تصب جميعاً في مفهوم (القناعة مقابل الشره) ، كما انها تكتسب طابعاً عبادياً ، في حين يظل الطابع (النفسي) هو المميز للقناعة ، في دلالتها المطلقة ...

○ ○ ○

وما يمكن ان يدرج ضمن السمات التي تمثل الرغبة أو عدمها حيال تناول الشيء وقلقه ، ما ورد في قائمة السلوك من سمات مثل :

السخاء = البخل .

فالسخاء هو: عملية تصدير وهة للممتلكات تقابلها سمة البخل فيما تمثل عملية توريد

وخرن لها . وصلة كل منهما بالسواء والمرض تتضح تماماً حينما نأخذ بنظر الاعتبار ان (الحب) وهذا ما تجمع الاتجاهات النفسية عليه يمثل أبرز سمات الشخصية السوية ، وعندما (تسخن) الشخصية اما تقوم بعملية تصدير (للحب) الى الآخرين . وأما (البخل) فيمثل ما يطلق عليه في اللغة اليومية بـ (الانانية) التي تعني التمحور حول (الذات) والحرص على اشباعها ، وهو ما يطبع الشخصية المرضية كما هو بين .

وبلاحظ ان التوصيات الاسلامية تشدد بنحو ملحوظ في السمة المشار اليها ، حتى انها لتشير مثلاً الى أن الشاب السخي المرهق في الذنوب احب الى الله من الشيخ المتعبد البخيل ، مما يفصح مثل هذا التشدد عن مدى حرص التوصيات الاسلامية على ظاهرة (السخاء) بصفتها ذات جذر نفسي مجسد لأهم سمات الشخصية الاسلامية وهي (محبة) الآخرين ما دامت التركيبة البشرية ما تقوم أساساً على جوهر (الحب) كما سنوضح ذلك في حقل لاحق .

٠٠٠

هنا ينبغي ان نضع في الاعتبار أن عملية التصدير للممتلكات مقابل خزنها تعد مؤشراً للسوية في مطلق الحالات بل ثمة استثناء لهذه القاعدة حيث يظل العكس هو المؤشر لسمة (السوية) ، وهذا ما عرضته قائمة السلوك الاسلامي ممثلاً في سمة :
القصد = السرف .

فالقصد هنا عملية (تحفظ) حيال الممتلكات مقابل (الاسراف) الذي يعني تصدير الممتلكات دون (تحفظ) أو قيد .

ان (السرف) بالرغم من كونه يشترك مع (السخاء) في عملية التصدير أو البذل ، الا ان الفارق بينهما هو ان (السرف) تبذير للشيء من غير ضرورة ، كما ان (القصد) بالرغم من كونه يشترك مع (البخل) في عملية الخزن ، الا ان البخل عملية خزن لا ضرورة لها ... وهذا يعني ان المعيار هو الضرورة وعدمها ، لذلك نجد ان الآية الكريمة تطالب بعدم بسط اليد كما تطالب بعدم جعلها مغلولة الى العنق لأن احدهما افراط والآخر تفريط بالرغم من ان اوهما بذل والآخر خزن ...

ويمكّننا معرفة السر الكامن وراء جعل (السرف) ظاهرة شاذة هو: ان الاسراف تمحور حول الذات أيضاً على نحو ما يكون البخل (وهو مضاده) تمحور حول الذات ، الا انهما مظاهران مختلفان للشذوذ:

فالمسرف ينطلق في سلوكه من احساس بالنقص ، ويعوضه على نحو ما نلحظه عند المتكبر بسلوك مضاد هو التعالي عند المتكبر ، والافراط بالمال عند المسرف بصفة ان البذر الزائد عن الحاجة تحسين للذات المريضة بعدم اكتسابها للاشياء أية قيمة ، وبهذا يخفف المريض من خبراته المؤلمة التي يحياها .

٣ - «السمات الاجتماعية»

نقصد بـ(السمات الاجتماعية): السلوك الذي ينسحب من داخل الشخصية على الخارج من حيث تعاملها مع الآخرين . وهو سلوك يأخذ طابعين وهم: الحب وما يقابلها من الكره ، ثم بما يتربّى على ذلك من تقويم (الذات) مقابل توزّعها ، عبر التعامل مع الآخرين .

اللاحظ — فيما يتصل بالطابع الاول — ان قائمة السلوك تضمنت عدداً كبيراً من السمات المرتبطة بنزعات المسالمة وما يقابلها من العدوان ، وهذا من نحو:

الحب = البغض .

الرفق = الخرق .

الرق = القسوة .

الوفاء = الغدر .

الصفح = الانتقام .

الالفة = الفرقة .

الانصاف = الظلم .

المداراة = المكاشفة .

صون الحديث = النعيمة .

سلامة الغيب = المماكرة .

المواساة = المنع .

الكتمان = الافشاء .

ان هذه المفردات — وهي متنوعة — تمس جوهر التركيبة البشرية القائمة أساساً على دلالة (الانسان) ، أي : الحب ثم ما يقابلها من الكره . ونظراً لارتباطها بهذه الدلالة نجد طابع التنوع للسمات المذكورة . بيد ان ما تجدر ملاحظته هو : ان كل سمة بالرغم من تداخلها مع الاخرى الا ان بينها من الفروق ما يتضح حيناً وما يدق حيناً آخر . ف(الغفلة) مثلاً اضال حجماً من (القسوة) مع ان كليهما تعامل عدواني مع الشيء ، فعندما (تغفل) في القول مع أحد الاشخاص مثلاً فان حجم عدوانك يضُؤ اذا قيس (بشتراكك) اي انه مثلاً ... كما ان (الغدر) — وهو عدم الالتزام بما هو متفق عليه — يفترق عن (الانتقام) في دلالته . فبالرغم من ان كليهما يجسّد (عدواناً) الا ان (الغدر) هو : مبادأة بالاذى ، بينما يمثل (الانتقام) ردًا وليس مبادأة ...

اما ما تتضح من الفوارق بين هذه السمات فيمكننا ملاحظتها في مفردات من نحو : المكاشفة والنعيمة والمماكرة والمنع ، فالاولى تعني عدم المجاملة ، والثانية تعني : الاسفاد بين شخصين ، والثالثة تعني : المخادعة ، والرابعة تعني : عدم المساعدة ... ولكنها جميعاً تنتسب الى جذر واحد هو : العداون ...

○ ○ ○ ○

طبعياً ، ثمة سمات عدوانية تظل موضع تشدد التوصيات الاسلامية لا نجدها في هذه القائمة من نحو (الغيبة) مثلاً ...

لكننا لو دققنا النظر للحظنا ان سمة (الافشاء) مقابل (الكتمان) تظل طابعاً يندرج ضمنه (الغيبة) .

○ ○ ○ ○

أما ما يتصل بالطابع الآخر من السمات الاجتماعية ونعني به : تقويم (الذات) مقابل (تورمها) في التعامل مع الآخرين : فقد وردت أكثر من سمة تتناول هذا الجانب ، في مقدمتها :

التواضع = الكبر.

التواضع هو: تقدير واقعي للذات من خلال عملية (تنازل) عنها عبر تعاملها مع الآخرين . فالرغم من أن الشخصية قد تملك امكانات ذات تفوق فعلي على الآخرين ، إلا أن هذه الامكانيات ترتبط بمارسة الانسان لوظيفته ولا علاقة لها بمفهوم (الذات) من حيث كونها مناسبة الى جوهر يشترك الآدميون جميعاً من خلاله . لذلك وضع المشرع الاسلامي معياراً هو (التقوى) لفرز ظاهر التفوق . بيد انه حتى في نطاق (التقوى) فإن التفوق لا يشكل مسوغاً للتعالي أو الكبر بل على العكس فإن تحسس الانسان بقصوره عبادياً (وهي الوظيفة الرئيسية للأدميين) يجعله (متواضعاً) وليس (متكبراً) ...

من هنا جاءت السمة المقابلة للتواضع وهي (الكبر) مؤشراً مرضياً للسلوك وقد أجمع الاتجاهات النفسية على ان (الكبر) هو (تورم) للذات أي اكسابها قيمة منسلحة عن البعد الانساني بحيث يتماكنها زهو وتعالٰ واحساس بعظمة موهومة ، يعود سببها الى احساس بالنقص ، حيث يغوص المتكبر احساسه المشار اليها بسلوك يخفف من أزمته النفسية . أما المشرع الاسلامي فقد أشار الى هذا الجانب بوضوح حينما وصل بين التكبر وبين احساس صاحبه بالذل الذي يحياه . يقول الامام الصادق (ع) في احدى ملاحظاته العيادية : « لا يتکبر المتكبر الا لذلة يجدها في نفسه » وهي ملاحظة ذات قيمة كبيرة من حيث كونها تشير الى الفاعلية اللاشعورية أو الشعورية بظاهرة التكبر فيما انتبه علم النفس الارضي عليها مؤخرأ ...

وأياً كان ، فإن الحديث عن هذه السمة سوف تأخذ تفصيلاً في المعالجة في حقل لاحق ، الا أننا استهدفتنا الاشارة هنا عابراً اليها في سياق التصنيف الاسلامي للسلوك ...

وقد وردت في قائمة السلوك مفردتان تتصلان بهذا الجانب وهما :

الخضوع = التطاول .

الاستدلال = الاستكبار.

ان الفارق بين التكبر ، والتطاول ، والاستكبار يتمثل في ان التكبر أوسع نطاقاً منهما فيما يشكل سلوكاً حركيأً في الدرجة الاولى مثل :

تصغير الخد ، والمشي مرحأً (حسب دلالة الآية : ولا تصرخ خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحأً) والتزمنت حركيأً لفظياً الخ ، بينما ينحصر (التطاول) أو يكاد في سلوك لفظي (ذي نزعة عدوانية) أي : تجريح الآخرين وتخسيسهم بالضجة من خلال الكلام ؛ حيث يفضح مثل هذا التطاؤل عن نفس (تورم الذات) أي الاحساس بالزهو والتعالي على الآخرين ...

وأما (الاستكبار) فهو عدم الانصياع للحق من خلال نفس الاحساس بالزهو ...

○ ○ ○ ○

وقد تحدث الامام علي (ع) في نطاق هذه السمة عبر تصنيفه لأصول (النفاق) عن أربع سمات ترتد بجذورها جميعاً إلى تورم الذات حيث لحظنا – في حقل سابق – ان الامام (ع) أرجع النفاق الى اصول اربعة احدها (الحفيفة) وفرع عليها اربع سمات هي :

الكبر =

الفخر =

الحمية =

العصبية =

(الحفيفة) في هذا التصنيف تظل سمة عامة يجيء (التكبر) واحداً من مفرداتها ، في حين ان قائمة السلوك العامة للامام الصادق (ع) جعلت (الكبر) دون (الحفيفة) فضلاً عن الفخر والحمية والعصبية ، هي السمة العامة .

سرذلك ، ان التكبر أو الاستكبار ايضاً حسب تقرير عيادي آخر للامام الصادق (ع) يشكل واحداً من اصول ثلاثة^(١) .

(١) الوسائل / ب (٦١).

ما يعني فاعلية هذه السمة في التركيبة البشرية ، مما يسوغ جعلها سمة عامة في قائمة السلوك . وهذا لا يضاد كونها فرعاً من سمة شاملة تدرج تحتها سمات الكبر والفخر والحمية والعصبية ، طالما تنطلق قائمة السلوك العامة من فاعلية واللحاح وقوة هذه السمة أو تلك ، بينما ينظر التصنيف الرباعي للنفاق الى السمات من حيث خطوطها الرئيسية وما يتفرع عنها .

ومهما يكن ، فإن هدفنا الآن هو: ملاحظة الفوارق بين سمة (الكبر) والسمات الثلاث (الفاخر، الحمية ، العصبية).

أما (الفخر) فيعني الزهو أو (التعالي) أيضاً لكن من خلال الانتساب إلى سمة يلتزم بها الشخص لذاته الفردية ، والاجتماعية : كما لو يزهو بعلمه ، وموقعه مثلاً ... وأما (الخفيه) فتعني : الأنفة بشكل عام من حيث عدم الانصياع للحق . وأما العصبية : فتعني الحماسة أو الانفعال حيال الشيء الذي ينتمي إلى (ذاته) بغير حق . وقد عرّفها الإمام السجّاد (ع) (في احدى مفرداتها) بأن يرى الشخص شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين^(١) ، وهي تشمل جميع ممتلكات (الذات) فردية كانت أم اجتماعية : مثل التعصب لرأي علمي أو التعصب للسلالي الذي أشار الإمام (ع) إلى أحد مغاذجه .

٤ - «السمات الفكرية»

يقصد بالسمات الفكرية أو العبادية: السمات المتصلة بالموقف الفلسفى من الكون فيما اشرنا الى ان التصور الاسلامي للسلوك لا يفصل ما هو نفسي منه عما هو فكري .
السمات الفكرية لا تنحصر في عدد خاص بل تشمل جميع الأُوامر والتواهي في مستوى ياتها: الواجبة والمندوبة والمحرمة والمكرروحة حتى انها تتصل . - كما أشرنا سابقاً -

^{١١} الوسائل / ب (٥٧) / ح (٧) جهاد النفس.

الى الاف المفردات من السلوك . بيد ان قائمة التصنيف التي اعتمدناها ألمحت الى المفردات العامة لها ، وفي مقدمتها :

الإيمان = الكفر .

الطاعة = المعصية .

ان هاتين السمتين تمثلان مُجمل السلوك الاسلامي الملزם ، (أي : السلوك السوي بشكل ما تعنيه كلمة (السواء) من دلالة : ما دامت السوية النفسية لا تستكمل دلالتها الا بالسوية الفكرية) .

(الإيمان) : يجسد مفهوم (التوحيد) ، وهو مفهوم ستحدث عنه في حقل لاحق ، حيث يُعدّ ضمن الجهاز الفطري الذي ترثه الشخصية الى جانب الجهازين الفطريين الآخرين وهما : الجهاز النفسي والجهاز العقلي .

أما (الطاعة) فتجسد مفهوم (الالتزام) بمبادئه (التوحيد) وهي المباديء المتمثلة في مجموعة الأوامر والتواهي الاسلامية .

ويلاحظ ان قائمة السلوك الاسلامي أشارت الى مفردات اخرى بالرغم من ان مفهومي (الإيمان) و(الطاعة) تندرج ضمنهما أمثلة هذه المفردات ... ومنها :

الاخلاص = النفاق .

الشکر = الكفران .

السهو = التفكير .

التوبة = الاصرار الخ ...

ان درج هذه السمات الفرعية دون غيرها في القائمة المشار اليها ، تمثل درجة ثالثة من سلم السمات . (فالإيمان) يعني : الاقتناع نظرياً بظاهرة (التوحيد) ، و(الطاعة) يعني : الالتزام بمبادئه ، وأما المفردة الثالثة فتجسد : درجة الالتزام وليس مطلقاً الالتزام ... فالشخصية قد (تلزم) بمبادئ الله كما لو أنفقت المال في سبيل الله مثلاً ، الا انها قد تخرج بذلك بطلب التقدير الاجتماعي : حيث تتوقع أن يشكرونها الآخرون مثلاً ، وهو أمر يتنافي مع

(الاخلاص) التي ادرجتها القائمة ضمن السمات الفكرية ... لذلك عندما تدرج القائمة مثل هذه (السمة) اما تتحدث عن نمط ثالث من السمات العبادية هو (درجة الالتزام) والأمر نفسه بالنسبة الى سمات (الشك) و(التفكير) ... فالشخصية قد تتلزمه بمجموعة الاوامر والنواهي (في نطاق الواجب والمحرم) لكنها قد تمارس المكروه أو تتكاسل عن المندوب ، أو تقف عند درجة منه دون أن تتجاوزها إلى درجة الاستواء الكامل ، ومنه : (التفكير) حيث يعني : اهتمام الشخصية بالنظر المتواصل حيال الله تعالى وظواهره الابداعية بحيث لا تعفل عن وظيفتها العبادية التي أوكلتها السماء اليها فلا تشغله بما لا فائدة عبادية فيه .

والامر نفسه بالنسبة لسمة (الشك) مقابل (الكفران) ، و(التوبة) مقابل (الاصرار) و(الصمت) مقابل (الهدن) الخ ... حيث تعبّر هذه السمات عن (درجة) الالتزام بمبادئ الله تعالى ...

○ ○ ○

وأياً كان ، فإنَّ هذه السمات بكل مستوى ياتها : الذهنية والمزاجية والاجتماعية والعبادية : تظل في صعيدها الابجبي مؤشراً لاستواء الشخصية عبر التصور الاسلامي لمفهوم (السواء) ، كما انها في الصعيد السلبي ، تظل مؤشراً لشذوذ الشخصية ، فيما نحاول في الفصل اللاحق أن نتناول جانب الشذوذ من حيث نشأته وعلاجه في ضوء التصورين : الارضي والاسلامي .

«الاصول النفسية والامراض»

تحدثنا عن الاصول النفسية وتصنيفها الى ما هو (شاذ) و(سوي)، مع تشخيص كل منهما وفق التصور الاسلامي والارضي .

اما الان فنتحدث عن السلوك (الشاذ) او ما يطلق عليه اسم (المرض النفسي) : من حيث نشأته وعلاجه في ضوء التصورين المشار اليهما ، على ان نتجه بعد ذلك الى الحديث عن السلوك (ال Sovi) .

ان التصور الارضي لنشأة الامراض النفسية يتحدد وراثياً ، وتكوينياً ، وبيئياً : مع تأكيد على العنصر الاخير ممثلاً في التنشئة الاجتماعية ، والثقافة المترفة ، والضغوط او الشدائد . ولعل الضغوط او الشدائد تظل اشد الاسباب فاعلية في نشأة المرض ، كما ان التنشئة او الثقافة — من حيث كونهما تحديداً انماط الاستجابة حيال الشدائد او الضغوط — تظلان وراء نشأة الامراض ، بحيث يمكن القول بأنهما العامل الرئيس في نشأة ذلك ما دامت طريقة الاستجابة حيال الشدائد والضغط : هي التي تحدد المرض أو عدمه ، وليس نفس الشدائد أو الضغوط .

وهذا من حيث نشأة المرض ...

اما من حيث العلاج ، فهناك جملة من الطرائق التي يستخدمها البحث الارضي ، لعل اهمها ذيوعاً ثلاثة طرائق هي : العلاج التحليلي ، العلاج السلوكي ، العلاج الارشادي .

اما العلاج التحليلي فيتمثل في تبصير المريض بمصدر حالته المرضية ونقلها من خارج (اللاشعور) الى سطح (الشعور) ، ... فإذا كان الخوف من الظلم مثلاً هو : (الحالة) التي

يعاني منها المريض ، حينئذ يمكن تصويره بمصدر خبرته الانفعالية : كما لو افترضنا انه قد مز في طفولته بخبرة مؤلمة هي تركه وحيداً ذات يوم في غرفة مظلمة مما جعله يمتر - في تلك اللحظات - بانفعال مؤلم هو (الخوف) ، ثم نسي الطفل هذه الحادثة ، الا ان (لا شعوره) قد احتفظ بها : نظراً لما صاحبها من الانفعال المؤلم وكنته آياته منذ ذلك الحين .

العلاج يتمثل هنا في ان نجعل المريض (يتذكر) - بوسيلة ما - تلکم الحادثة وما صاحبها من الانفعال ، وبهذا يتحرر من الخوف : من خلال تصويره بالتجربة المشار اليها . وأما العلاج السلوكي فينطلق من وجة النظر القائلة بان المرض هو (تعلم عقلي) والى ان علاجه يتمثل في (إطفاء) التعلم المذكور ، وتكوين تعلم جديد حيال ذلك . ففي المثال المتقدم : يعرض المريض بشكل غير مباشر للظلام ، وتكرر هذه التجربة حتى تتم ازالة الخوف تدريجياً .

واما العلاج (الارشادي) فيتمثل في توعية المريض بمبادئ عامة (في المثال المتقدم) عن الخوف والظلام ، والى ان ظاهرة الظلام لا تنطوي على أي خطر ذي بال ، فلا اشباح ولا حيوانات ولا أفراد يتعرضون له بالاذى ، تماماً كما هو الحال فيما يتصل بالاماكن غير المظلمة ... طبيعياً ، ثمة (علاج عضوي) أيضاً ، يتوجه الارضيون اليه في بعض الامراض سواء أكانت نفسية المنشأ او عضوية ، وسواء أكانت بمثابة العلاج الحاسم او بثابة العلاج المساعد ، مثل العقاقير ، وغيرها ، ومثل النوم (في الاتجاه الشرطي) بخاصة ، ومثل الاسترخاء العضلي في الاتجاه السلوكي بعامة ، والخ ...

هذا هو بجمل التصور الارضي للامراض النفسية من حيث نشأتها وعلاجها ... وأما (اسلامياً) : فبالرغم من ان الاسلام لا يصاد التصورات الارضية حيال نشأة المرض وعلاجه من حيث صلة ذلك بالعنصر الوراثي والتكتوني والبيئي ، وبطريق العلاج المشار اليها ، الا انه لا يحصر ذلك في نطاق التفسير (الوضعي) بل يتجاوزه الى التفسير (العبادي) ايضاً ... ففي نطاق التفسير الوضعي يربط الاسلام بين نشأة المرض وبين العناصر الثلاثة : الوراثة ، التكتون ، البيئة من حيث كونها عناصر تساهم في نشأة المرض : بغض النظر عن السلوك العبادي للشخص . ففيما يتصل بالوراثة مثلاً يوصي المشرع

الاسلامي بالانتقاء الزوجي ، ومرحلة انعقاد النطف ، ومرحلة الحمل : بصفتها تتسبب في وراثة امراض ذهانية وعصبية وانحرافية وغيرها مثل : الجنون ، الصرع ، التخلف العقلي ، العدوان ، الجبن .. الخ ، أو على العكس من ذلك : من حيث كونها تتسبب في وراثة السمات (السوية) مثل الذكاء ، الحلم ، الشجاعة ... الخ ...

والامر نفسه بالنسبة الى العنصر (التكويني) حيث يقدم المشرع الاسلامي توصيات تتناول — على سبيل المثال — ظاهرة (التغذية) وأثرها في نشأة المرض النفسي من تحول بن المرضعة وانعكاساته على الشخصية . كما تشير التوصيات الاسلامية الى البعد البيئي من شدائده وتنشئة وثقافة مثل تأكيده على التنشئة الطفالية والراشدة ونحو ذلك مما نعرض له لاحقاً ...

وأما من حيث (العلاج) ، فان الاسلام يتقدم باكثر من طريقة (وضعية) في ممارسته لهذا الجانب ، فمثلاً نجد ان التوصية الاسلامية القائلة (اذا خفت شيئاً فقع فيه) تجسّد ما اصطلح الارضيون عليه بـ (العلاج السلوكي) ، ... كما انه لا يضاد (العلاج التحليلي) واستحضار مفاهيم (اللاشعور) في هذا الصدد ، طالما تشير النصوص الاسلامية الى فاعلية اللاشعور من حيث صلته ببعض الاعراض مثل (التكبر) وعلاقته بالاحساس بالنقص ، و(المزاج) وعلاقته بالنزعة العدوانية ، وزلات اللسان وعلاقتها بالنشاط اللاشعوري مطلقاً ...

بيد ان الاسلام يعتمد — أساساً — النمط الثالث من العلاج ، ويعني به (العلاج الارشادي) حيث تنصب توصياته على هذا الجانب غالباً ، ... حتى ان بعض الانماط الخطيرة من العصاب مثل (الوسواس) يظل علاجه خاصعاً للطريقة الارشادية أيضاً .

المهم ، ان (الطريقة الارشادية) تظل في العلاج الارضي الحديث أيضاً أشد الوسائل فاعلية حيث شدد عليه حتى لدى (السلوكيين) ، واخذت العيادات النفسية تتوجه اليه بعد ان وجدت ان العلاج السلوكي وحده أو العلاج التحليلي وحده لم يعد كافياً ... فالعلاج التحليلي قد ينجح في تحرير المريض من بعض المخاوف (مثل الخوف من الظلام في المثال الذي استشهدنا به) ، الا انه قد لا ينجح في كثير من الحالات ، حيث نجد ان المريض

بالرغم من استبصاره بمصدر مخاوفه (حيث يتذكر مصدر الخوف والانفعال المصاحب له سخف مثل هذا الخوف) دون ان يستطيع الانفكاك عنه .

طبعياً ، قد يكون ذلك عائداً الى بنائه النفسي المضطرب أساساً ، أو كونه ناجماً من اضطراب عضوي ، أو تقد خبراته المؤلمة وتشابكها وتجذرها ، الا انه حتى في الحالات التي لا تطبعها هذه الاسباب : فان مجرد استحضار المفاهيم اللاشعورية لا يشكل اداة وحيدة للعلاج ، بل من الممكن ان يزيد ذلك من تفاقم حالته المرضية اذا كان الاستحضار اللاشعوري يتصل بخبرات مخجلة مثلاً أو بتفسير لا واقع له في الطبيعة البشرية ، ... فالمريض الذي يعاني من غسل يديه مرات عديدة من الصعب ان يتحرر من هذه الممارسة لمجرد تبصيره بأنه يعاني (عقدة ذنب) ، والى ان مصدر هذه العقدة هو (رغبة محارمية) أو كراهية للأب كُبُت في لا شعوره ، أو انها نتيجة (ثبت) عند المرحلة الثانية من مراحل النمو الطفلي (مرحلة النظافة) ..

ان هذا التبصير فضلاً عن سخفه من حيث كونه تفسيراً لحالة مرضية ، فإنه من الممكن ان يرتطم بمقاومة أشد من قبل المريض .

والامر نفسه بالنسبة الى العلاج السلوكي ، حيث ينبع هذا العلاج في ازالة اعراض خاصة مثل (المخاوف) أو (الخجل ونحوهما) . أما سائر الأعصبة فمن المتعذر (إطفاؤها) من خلال محاولات (التعلم) الجديد ...

والحق : يمكننا ان نفسّر السر الكامن وراء تشدد الاسلام على العلاج الارشادي بخاصة ، هو ان كلّاً من العلاجين التحليلي والسلوكي عائدٌ - بشكل أو باخر - الى مفهوم (الارشاد) أو (الوعي) ، ففي العلاج التحليلي عندما يتعرف المريض مصدر خبرته المؤلمة : اما تكون لديه حالة (وعي) مشكلته ، ومن خلال فاعلية (الوعي) يتخلص من المشكلة المذكورة . صحيح انه من الممكن ان يُمهَد هذا النمط ، بعلاج عضوي مثل تناول بعض العقاقير المنبهة أو المنومة ، الا ان (الوعي) أولاً وأخيراً هو المتelligent بحسب المشكلة . والامر نفسه بالنسبة الى العلاج السلوكي حيث يعتمد (الوعي) أخيراً في اطفاء السلوك المخطئ ، وبصفة ان التدريب على تعلم عدم الخوف مثلاً يفضي الى (وعي) الشخصية بوقفها ، وهذا

الوعي من الممكن من خلال الارشاد المتكرر أن يحسن المشكلة منذ البداية ، فالتوصية الاسلامية القائلة (اذا لم تكن حليماً فتحلّم) أو التوصية التي أشرنا إليها سابقاً (اذا خفت شيئاً فقمع فيه) ، اثنا تعتمد (الوعي) في (التدريب) على التعلم الجديد وهو: اصطناع الحلم ، والعرض الى المجالات المخيفة ...

وأياً كان ، فإن العلاج الارشادي يظل هو العلاج الاشد فاعلية من سواه في إزالة الاعراض النفسية ... وفي حالة عدم نجاح الشخصية في تعديل سلوكيها (سواء أكان ذلك من خلال الارشاد أو التحليل أو السلوك) حيث لا بد ان تكون الحالة مرتبطة بسبب عضوي أو نفسي متجلّد ما يتربّط عليه العلاج العضوي وهو ما يتوفّر الطب النفسي الاسلامي عليه (في نطاق العلاج الوضعي) حيث نجد اشارات طبية في هذا الصدد تتصل بتناول أغذية خاصة ، كما نجد اشارات متنوعة تتصل بمختلف الاعراض — خطيرة كانت أم خفيفة ، عضوية أم نفسية — توصي بتناول الاغذية التي تعالج اعراضًا ذهنية مثل النسيان والغباء أو اعراضًا نفسية مثل الكآبة والخوف و .. الخ ، كما نجد اشارات الى العلاج بالنوم في اوقات خاصة لازحة بعض الاعراض الذهنية والنفسية^(١) ...

حصيلة القول : ان التصور الاسلامي للمرض نشأة وعلاجاً ، يظل — في واحد من اماماته — وهو (التفسير الوضعي) للمرض متوافقاً مع التفسير الذي اهتدى الارضيون اليه مؤخراً : مع افراقة عن التفسير الارضي في تصديقه لظواهر لازالت غائبة عن البحث الارضي مثل : العلاج بالنوم في اوقات خاصة على سبيل المثال ، ونحو ذلك مما نعرض له في حقول لاحقة ...

بيد ان الاسلام — كما أشرنا — لا يقف عند تখوم التفسير الوضعي للمرض (طالما يظل هذا التفسير منحصراً في اسباب دنيوية صرف) بل يتجاوزه الى التفسير (العبادي) بصفته تفسيراً للحقيقة المطلقة لوجود الانسان على هذه الارض ومعنى بها : ممارسة الانسان للوظيفة التي أوكلها الله تعالى اليه « ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » « الذي خلق الموت

(١) انظر : الفصل الاجر من هذه الدراسة.

والحياة ليبلوكم ايكم أحسن عملاً»، حيث تمثل هذه الوظيفة في التعامل مع الله تعالى من خلال الالتزام بالمبادئ التي رسمها تعالى ...

من هنا ينقدم الاسلام (مضافاً لتفسيره الوضعي الذي لحظناه) الى التفسير (ال العبادي) حيث يصل ايضاً بين نشأة المرض وعلاجه وبين السلوك العبادي للشخصية من حيث الالتزام بمبادئه تعالى أو الانحراف عنها.

ولعل مفهوم (المعصية) أو (الذنب) الذي يعني عدم التزام الشخصية بمبادئ الله تعالى : يجسّد ممادلاً لمفهوم (المرض) كما لحظنا ذلك في فصل سابق أشرنا من خلاله الى بعض الآيات القرآنية التي تستخدم مصطلح (المرض) لممارسات جنسية منحرفة أو لممارسات فكرية تتصل بالتفاق ... وبالمقابل ، فإن مفهوم (الطاعة) التي تعني الالتزام بمبادئه تعالى يجسّد : ممادلاً لمفهوم (السوية) ...

وقد سبق ان لحظنا في فصل متقدم أيضاً ان (وحدة) هناك بين العصاب الفكري (وهو عدم الالتزام بمبادئه تعالى) وبين العصاب النفسي (في مفهومه الوضعي والارضي) ، : يعني ان كل معصية أو ذنب اما يرتد بجذوره الى أصل (عصابي) ، فشارب الخمر مثلاً يُعد عاصياً مذنباً من الزاوية العبادية حيث يمارس عملاً محظوراً اسلامياً . وهذه الممارسة ترتد بجذورها — وهو موضع وفاق بين علماء النفس — الى أصل عصابي يرتبط باضطراب الشخصية التي تلفّها احساس النقص والعجز ، فضلاً عن ضآلّة حس المسؤولية لديها فيما يطبع سمات الشخصية المنحرفة ، او ما يطلق عليها اسم (الشخصية السيكوباتية) ...

المهم ، ان هذه الامراض قد تنشأ بسبب وراثي ، أو تكويني ، أو بيئي (أي بسبب وضعي) ، بيد انها تشكل جذوراً تفضي الى ممارسة (المعصية) أو (الذنب) كما قلنا .

بالمقابل : اذا كانت المعصية أو الذنب ترتد بجذورها الى أصل عصابي كما لحظنا ، فانها تتسبّب أيضاً في نشأة مستويات أخرى من العصاب أو في تضخيم حجمه ، فمثلاً ثمة نص اسلامي يُشير الى ان (المؤمن) أو (الملتزم بمبادئ الله) لا يصاب بأية عاهة عقلية ، ... وهذا يعني بوضوح ان صدور الشخص عن المعصية قد يتسبّب في نشأة المرض العقلي أو النفسي لديه : كما لو افترضنا ان أحد الاشخاص مارس سلوكاً محظوراً

اسلامياً مثل الخيانة والغدر والكذب (وهي افاط من السلوك العدواني والدافعي) ، حينئذ من الممكن ان يتسبب هذا السلوك في نشأة مرض خطير اشد شدوداً من الاماط المشار اليها وهو: الاضطراب العقلي مثلاً ... وهذا الامر يمكننا ان نتبينه بوضوح حينما نتابع النصوص المشيرة الى هذا الجانب ، ومنها: نص سبق ان وقفتنا عليه فيما تحدث عن مرض الكآبة والمرح^(١) عقباً على ذلك بقوله (ع): «فهي العوارض التي تكون منها الاسقام ، ولا يكون ذلك الا بخطيئة عملها ...» حيث وصل هذا النص بين (الذنب) واقترانه بنمط من الطعام الذي يستلي العَرَض المذكور.

أيضاً ، يمكننا ان نتبين ذلك من خلال النصوص القرآنية الكريمة التي تشير الى المنافقين ومطلق الكفار من نحو قوله تعالى : «فاعقبهم نفاقاً في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وما كانوا يكذبون» حيث رتب سمة (النفاق) — وهي سمة مرضية معروفة — على المعصية متمثلة في عدم التزامهم بما عاهدوا الله عليه من الانفاق ، وفي كذبهم بنحو عام ... اذاً: ثمرة ارتباط واضح — في التصور الاسلامي — بين نشأة بعض الامراض النفسية وبين (المعصية) : كما لحظنا .

كما انه ثمة ارتباط بين (المعصية) وبين كونها حالة مرضية كما لحظنا أيضاً في المثال الذي قدمناه عن تناول الخمر ، مما يعني — من ثم — ان هناك تأثيراً متبادلاً بين (المعصية—المرض) و(المرض—المعصية) أي : ان المعصية تقتدى الى المرض ، والمرض يقتاد الى المعصية في ضوء الحقائق المشار اليها .

○ ○ ○

والآن في ضوء هذا التصور الاسلامي المُجمِل لنشأة المرض وعلاجه : مقارناً بالتصور الارضي المُجمِل لهما ، هل يمكن القول بان كلّاً من التصورين بقدوره ان يقتدي تفسيراً صائباً وشاملاً للطبيعة البشرية ، وموقع المرض والسوية منها ، وطرق العلاج والوقاية من المرض ؟

ان التصور الارضي ما دام — أساساً — منعزلاً عن السماء ، حينئذ فان تفسيره للظواهر النفسية لا بد ان يتسم بالخطأ (ولونسبياً) من جانب وان يتسم بعدم الشمولية من جانب آخر .

سر ذلك ، ان السماء هي التي صاغت الكائن الآدمي ، وركبت فيه الدوافع ، ورسمت طرائق اشباعها : وعندما يعزل الاتجاه الأرضي نفسه من هذا الادراك العبادي ، لا بد ان يكون تفسيره للظواهر النفسية مبتسراً لا يتناول الحقيقة بنحوها الكامل ، لأن تجاهل السماء (بصفتها المصدر الوحيد الذي يصوغ الانسان ودوافعه وطرائق إشباعها) يعني : تجاهلاً لواقع الطبيعة البشرية مما يتربّ عليه بالضرورة تفسيرٌ مخطئٌ لها .

صحيح ، ان السماء قد أودعت الكائن البشري قدرات عقلية يستطيع من خلالها الوصول الى بعض الحقائق (وهو ما نلمسه في الملاحظات الصائبة في حقل علم النفس الارضي) الا ان ذلك يمثل جانباً من الحقائق التي أشار اليها الاسلام ذاته في تفسيره (الوضعي) للظواهر حيث كان كلا التصورين الاسلامي والارضي متافقان في تفسيرهما الوضعي لبعض الظواهر المنحصرة في نطاق السلوك الدينيي الصرف ، دون ان يجسّد ذلك : الحقيقة المطلقة التي ينحصر ادراكتها في الوقوف على نفس المصدر الذي أبدع الكائن البشري وركب الدوافع فيه ورسم طرائق إشباعها .

ويمكن القول : انه حتى في نطاق التفسير الارضي المحدود لا يمكن للملاحظ ان يطمئن الى صحة التفسير المشار اليه الانسياً ، ما دمنا نعرف بوضوح ان العقل البشري عرضة للخطأ من جانب ، والى تطور معرفته من جانب آخر... ولا ادل على ذلك : من هذا التفاوت الملحوظ بين الاتجاهات النفسية ، فلا يكاد يمرّ عقد أو عقدان أو ثلاثة عقود من السنين الا ويزّ اتجاه جديد في علم النفس : مما يفصح هذا بوضوح ان الوصول الى حقيقة ثابتة في هذا الميدان أمر لا سبيل اليه . ويكوننا — على سبيل المثال — ان نلحظ مدى التضاد بين الاتجاه التحليلي — في بعض خطوطه — في تفسيره للعصاب بأنه أمر لا مناص منه والى انه ثمن التقدم الحضاري (نظريّة فرويد) ، وبين (الاتجاه الانساني) في علم النفس فيما يرى أحد ممثليه (ماسلو) ان العصاب مسخ لفطرة الانسان . فالاتجاه الاول ينطلق من نظرية سوداء لطبيعة الانسان ، بينما ينطلق الاتجاه الآخر من نظرية بيضاء لطبيعة الانسان من حيث كونها طبيعة (خيرة) ، حيث يتربّ على هذا التفاوت في تشخيص الطبيعة البشرية تفاوت في علاج امراضها بطبعية الحال . ولا ادل على ذلك أيضاً من أن نجد اتجاهين

متضادين — على سبيل المثال — بين من يذهب الى ان علاج الأعصبة أو علاج بعض أمراض الشخصية يتم (عضوياً) (عقارات، عملية جراحية، صدمة كهربائية) وبين من يذهب الى انه يتم (نفسياً) ، ... وحيال مثل هذا التفاوت الخطير بين اتجاهين متضادين في العلاج ، يظل المريض هو (الضحية) التي تدفع ثمن التفاوت المشار اليه. والحق ان هذين النموذجين من التفاوت بين وجهات النظر التشخيصية والعلاجية ، يطلان مجرد نموذج لفارقات البحث الارضي ، والا فان التفاوت بين وجهات النظر النفسية من الصخامة بمكانت كبيرة. ويكفيانا ان نجد التفاوت ليس بين المدارس فحسب (المدرسة التحليلية ، السلوكية ، الجسطالية ، الانسانية ، الوجودية ، التلفيقية ... الخ) بل داخل المدرسة الواحدة أيضاً . فالتحليليون أنفسهم يتفاوتون في وجهات النظر ، حيث نجد ان فرويد او ادلر او بونج ، او جونز او ايزنك او هورني يتفاوت كل واحد منهم عن الآخر في تفسيره مثلاً لنمط (اللاشعور) او الخبرات الطفالية ، او ... الخ ، كما ان (الاتجاه السلوكي) مطبع بنفس التفاوت داخل خطوطه : سلوكية واطسون أو بافلوف أو سكينر أو السلوكية المعاصرة في الاتحاد السوفيتي ، تظل من التفاوت بمكان ملحوظ فيما بينها ... بل يمكن القول ، بأن العالم النفسي الواحد يدخل — خلال عمره العلمي — أكثر من تعديل على نظريته ... النفسية ...

ان أمثلة هذا التفاوت بمستوياته المشار اليها : كافٍ في التشكيك بقيمة النظريات التي يقدمها علم النفس الأرضي في تفسيره للطبيعة البشرية ، ولأمراضها ولعلاجها.

طبعياً ، من الممكن ان يحب البعض بان التفاوت المذكور لا يعني عدم صواب أحد التفسيرات ، او الى انه من الممكن ان يفيد الباحث أو المعالج من جميع الاتجاهات النفسية فيأخذ منها ما هو صالح و يطرح ما هو مخاطئ منها وهو ما نلحظه فعلاً في الاتجاه التلفيقي أو التكامل في علم النفس .

إلا ان هذه الاجابة تتسم بالصواب في حالة ما اذا ثبت علمياً بان أحد الاتجاهات قد نجح فعلاً في تشخيص أو علاج الامراض بحيث فرض فاعليته على الاتجاهات الأخرى ، وهو أمر لم يتحقق حالياً ، ... كما ان ازدياد نسبة الامراض النفسية — حسب الاحصاء

الارضي ذاته — بالرغم من انتشار المؤسسات العيادية وذريوعها يؤكّد الحقيقة المشار إليها وهي :

إنْفَاقُ الْبَحْثِ الْأَرْضِيِّ فِي تَقْدِيمِ التَّفْسِيرِ الصَّائِبِ لِلطَّبِيعَةِ الْبَشَرِيَّةِ وَأَمْرَاضِهَا وَعَلاَجِهَا : وَمَا ذَلِكَ إِلَّا بِسَبَبِ — كَمَا أَشَرْنَا — مِنْ عَزَلَتِهِ عَنِ السَّمَاءِ الَّتِي تَشَكَّلُ الْمَصْدَرُ الْوَحِيدُ فِي صِياغَةِ الطَّبِيعَةِ الْبَشَرِيَّةِ وَتَرْكِيبِ دَوَافِعِهَا وَطَرَائِقِ إِشْبَاعِهَا .

وَيَكْتُنُ التَّدْلِيلُ عَلَى ذَلِكَ ، حِينَ نَسْتَشَهِدُ بِنَمْوذِجٍ أَوْ أَكْثَرَ مِنْ غَاذِجِ الْبَحْثِ الْأَرْضِيِّ الْمَنْعَزِلِ عَنِ السَّمَاءِ حِيثُ نَتَبَيَّنُ مَدِيَّ انْعَكَاسَاتِ هَذِهِ الْعَزْلَةِ عَلَى حَقْلِ الْأَمْرَاضِ وَعَلاَجِهَا وَدَمْغَهُ بِالْفَشْلِ وَبِعَدَمِ الْفَاعْلِيَّةِ . فَمَثَلًاً ، نَجِدُ أَنَّ عِلْمَ النَّفْسِ الْأَرْضِيِّ يَقْرَبُ أَنَّ الطَّبِيعَةَ الْبَشَرِيَّةَ قَائِمَةً أَسَاسًاً عَلَى (الْبَحْثِ عَنِ اللَّذَّةِ) ، كَمَا يَقْرَبُ فِي الْآنِ ذَاهِهِ بِأَنَّ الْاحْبَاطَ أَوَّلَمْ لَابِدَّ مِنْهُ : نَظَرًا لِتَعَذُّرِ تَحْقِيقِ الْإِشْبَاعِ الْمُطْلُقِ لِحَاجَاتِ الْإِنْسَانِ ، مَا يَعْنِي أَنَّ (تَأْجِيلِ الْإِشْبَاعِ) يَظْلِمُ مَبْدِئًا لَا مَنَاصَ مِنْهُ أَيْضًا مَقْبَلًا مَبْدِئًا (الْبَحْثِ عَنِ الْإِشْبَاعِ) ، بِعِنْدِي أَنَّ هَنَاكَ مَبْدِئَيْنِ لَا يَنْفَصِلُ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ : هُمَا مَبْدِئًا (الْبَحْثِ عَنِ اللَّذَّةِ) وَمَبْدِئًا (تَأْجِيلِ الْإِشْبَاعِ) فِي الْآنِ ذَاهِهِ . وَفِي ضَوْءِ هَذِهِ الْحَقْيِقَةِ الَّتِي لَا يَتَخَاصِمُ فِيهَا إِثْنَانٌ يَتَقدِّمُ الْبَحْثُ الْأَرْضِيُّ بِرَسْمِ الْمَبَادِيِّ الْمُتَصَلِّهِ بِهَذَا الْجَانِبِ مُتَمَثِّلًا فِي ضَرُورَةِ تَحْمِلِ الشَّدَائِدِ ، وَمِنْ ثُمَّ ضَرُورَةِ التَّعَامِلِ (وَاقِعِيًّا) مَعَ اِمْكَانَاتِ (الذَّاتِ) وَ(الْبَيْتَةِ الْخَارِجِيَّةِ) ، أَيِّ : ضَرُورَةِ اِنْ تَسلُكَ الْشَّخْصِيَّةُ بِنَحْوِ تَحْقِيقِ مِنْ خَلَالِهِ : التَّوَافُقُ الدَّاخِلِيُّ وَالْخَارِجِيُّ .

وَالْسُّؤَالُ هُوَ : إِذَا كَانَ مَبْدِئًا (الْبَحْثِ عَنِ الْإِشْبَاعِ) هُوَ الْمُحرِّكُ الْأَسَاسُ لِلْسُّلُوكِ ، حِينَئِذٍ كَيْفَ يَمْكُنُ لِلشَّخْصِيَّةِ أَنْ تَمَارِسَ (تَأْجِيلًا) لِإِشْبَاعِهَا ؟ أَنْ عَمَلِيَّةَ (تَأْجِيلِ الْإِشْبَاعِ) لَا بَدَّ أَنْ تَقْتَرَنَ بِالْمُضْرُورَةِ بِـ (الْتَّوْتَرِ) أَيْ عَدَمِ إِمْكَانِيَّةِ تَحْقِيقِ التَّوَافُقِ أَوِ التَّوازنِ النَّفْسِيِّ ، ... فَالْبَاحِثُ مَثَلًاً عَنِ (الْتَّقْدِيرِ الْاجْتَمَاعِيِّ) — وَهُوَ أَحَدُ الدَّوَافِعِ الْمُلْحَّةِ فِي تَرْكِيَّةِ الشَّخْصِيَّةِ : كَمَا يَقْرَرُ الْأَرْضِيُّونَ — كَيْفَ يَمْكُنُنَا أَنْ نَطَالِبُهُ بِالْآَلَّا (يَتَوْتَرُ نَفْسِيًّا) : فِي حَالَةِ حِرْمَانِهِ مِنْ هَذَا (التَّقْدِيرِ) ؟ أَنْ مَطَالِبَتِهِ بِذَلِكَ يَظْلِمُ (حَلَّاً مَثَالِيًّا) إِلَّا فِي حَالَةِ وَاحِدَةٍ هِيَ : (تَعْوِيْضِهِ) بِإِشْبَاعٍ آخَرٍ . أَمَا مَطَالِبَتِهِ بِـ (التَّأْجِيلِ) دُونَ (الْتَّعْوِيْضِ) فَأَمْرٌ يَتَنَافَى أَسَاسًا مَعَ طَبِيعَةِ التَّرْكِيبِ الْبَشَرِيِّ الْبَاحِثِ عَنِ اللَّذَّةِ .

ان الفارق بين التصورين الاسلامي والارضي ، ان التصور الاسلامي لطبيعة الدوافع قائم على تقديم (التعويض) مقابل (تأجيل) اللذة ، وهو تعويض آخر و/o دنيوي أيضاً على نحو ما نتحدث عنه لاحقاً ، بينما لا يملك البحث الأرضي مثل هذا التعويض ما دام - أساساً - لا يؤمن بالله تعالى واليوم الآخر والتعويضات المترتبة على ذلك : نفسياً ومادياً ... وهذا يعني ان خطأ المطالبة الأرضية بـ (تأجيل الشباع) لا يكمن في عملية (التأجيل) بل في (مباديء) التأجيل ذاتها ، والا فان (التأجيل) أمر لا مفر منه كما أشرنا . كل ما في الأمر ان المطالبة الأرضية بالتأجيل حينما لا تقترب بتعويض للشباع المؤجل : حينئذ تظل المطالبة (مثالية) لا تتطابق مع (واقع) التركيبة البشرية الباحثة عن اللذة ... لذلك نجد - على سبيل المثال - ان الباحثة النفسية المعروفة (هورني) تضطر الى أن تنفي مثلاً مفهوم (الصداقة أو الحب الخالص) الا اذا كان قائماً على التبادل بين طرفي العلاقة ، فهي تسم الشخص (العصابي) بأنه يعني بجلب محبة الآخرين حياله دون أن يكون لديه استعداد مماثل لتقديم محبته حيال الآخرين ، ولكنها (أي الباحثة) تقرر أيضاً بأن المحبة من قبل الشخص دون مقابل لا تعد محبة صادقة بل لا بد ان تقترب بتوغع مماثل من الطرف الآخر... وهذا يعني ان الباحثة المشار اليها تطالب بعملية (تعويض) للمحبة التي يغدقها الطرف الأول .

سر ذلك : ان الحاجة الى الحب والتقدير من قبل الآخرين يظل - في تصور الباحثة المذكورة - أمراً طبيعياً في التركيبة البشرية ، كل ما في الأمر ان الشخص العصابي يبالغ في البحث عن إشباع هذه الحاجة .

والسؤال هو: اذا كانت الظروف الاجتماعية لا تسمح باشباع الحاجة الطبيعية للحب (والباحثة المذكورة تشتد على الصلة بين العصاب والمحيط الاجتماعي) حينئذ لا بد ان يحدث هذا الحرمان او الاحتياط (توتراً) او (قلقاً) - وفق المصطلح الذي تستخدمه هذه الباحثة لدى الشخص ، ومن ثم تفشل هذه التوصية المطالبة بتبادل المحبة بين طرفي العلاقة : في حالة عدم تحقق ذلك ، ... سر هذا الفشل هو: ان الباحثة المذكورة (منعزلة) - كما هو شأن علماء النفس الارضيون - عن السماء ومبادئها المرسومة في هذا الصدد ،

فالسماء تطالب الشخص بأن يصادق ويحب ويتساور في الله وتطلب بأن يكون اليه العليا بالنسبة للطرف الآخر، أي ألا يتوقع أي (تعويض) عن المحبة أو المساعدة التي يقدمها، بل ينحصر (تعويض) ذلك من الله تعالى فحسب. وحينئذ سوف لن يحدث أى (توتر) عند الشخص في حالة حرمانه من التعويض البشري بل انه - أساساً - لا يعمل من أجل التعويض البشري حتى يتواتر نتيجة الحرمان بل يعمل من أجل التعويض الذي يقدمه الله تعالى.. وهذا على العكس تماماً من السلوك الأرضي الذي يضطر إلى المطالبة بالتعويض البشري ما دام غير مؤمن بالله واليوم الآخر والتعويض المترتب على ذلك: معنوياً أو مادياً، ومن ثم يضطر إلى الوقوع في هوة التوتر أو المرض النفسي في حالة عدم تسلمه التعويض البشري .

○○○○

طبعياً ، يتربى على مثل هذا الخطأ الارضي في تفسيره للطبيعة البشرية (في أحد نماذجها المتصلة بمبادئ التأجيل) : خطأ في تفسير المرض والصحة أيضاً ، ومن ثم : خطأ في تقديم العلاج أو الوقاية .

ويمكننا التدليل على خطئه في تفسير المرض والصحة أو الشذوذ والسوية : حينما نجده يحصر (المرض) في الاضطراب الذي يصيب جهازي الشخصية (العقلاني) و(النفسي) ، أي : الاضطراب الذي يصيب آلية العقل من نحو اضطرابات الذاكرة أو التفكير وغيرها ، والاضطراب الذي يصيب الجانب (الوظيفي) للنفس .

ان هذين الجهازين اللذين نرثهما (فطرياً) وفق آلية خاصة ، لا ينفصلان عن جهاز ثالث نرثه فطرياً أيضاً هو (الجهاز الفكري) أي : الآلية الفكرية القائمة على (فطرة التوحيد) و(إلهام مبادئ الخير والشر) : تبعاً لنصوص القرآن ونصوص الحديث التي تؤكد هذا الجانب ، فضلاً عما تفرزه التجربة اليومية التي يحييها الكائن الآدمي في هذا الصدد ، حيث نتحسس هذا الجانب ونحياه في أكثر من موقف أو تجربة من تجاربنا اليومية .

البحث الارضي يتتجاهل فطرية هذا الجهاز تماماً ، ومن ثم يمكن القول بأن التفسير الارضي للمرض لا يقوم على الفهم المتماسك لهذا الجانب ، طالما يحصر (المرض) في

الاضطراب (الوظيفي) للعمليات النفسية والعقلية ، دون ان يتجاوزه الاضطراب (الفكري) أيضاً : حيث يعزل الموقف الفلسفى حال الكون من دائرة المرض أو السوية . ان علماء النفس ذواتهم يعيشون بعزل عن السماء ، فيما لا تتوقع منهم أن يطرحوا ظاهرة (المرض الفكري) ، بل انهم يخضعون الموقف الفلسفى من الكون لمفهوم (النسبية) ولا يعتدونه معياراً للصحة أو المرض .

صحيح ان (الموقف الفكري) في نطاق خطوطه التفصيلية (مثل : الاختلاف في تفريعات الموقف) خاضع للنسبية ، إلا ان الموقف (الرئيس) من طبيعة الكون والمجتمع والانسان أي : الموقف من (الله تعالى) ، يظل خاضعاً لحقيقة (مطلقة) مماثلة لحقيقة كل من الجهازين العقلي والنفسي ، فكما ان الجهاز العقلي قائم على آلية خاصة هي : التفكير ، التذكرة ، النسيان الخ وكون ذلك حقيقة (مطلقة) بحيث اذا اضطربت هذه (الآلية) تصبح مؤشراً - (المرض) ، ... وكما ان الجهاز النفسي قائم ايضاً على آلية خاصة هي : الاستجابة للمنبهات وفق عملية طبيعية خاضعة لقوانين ثابتة مطلقة بحيث اذا اضطربت هذه الآلية أصبحت (مؤشرأً) للمرض ، ... فكذلك : الموقف الفلسفى من الحياة يظل خاضعاً لآلية خاصة هي (التوحيد) بحيث اذا اضطربت هذه الآلية ، كما لو أحدثت او شركت او أشركت او هربت الشخصية من مواجهة ذلك أصبحت (مؤشرأً) للمرض ...

لقد أوضحت النصوص التشريعية ان الله فطر البشرية جائعاً على (التوحيد) ، ومعنى (الفطرة) هو : ان البشرية ترث جهازاً (فكرياً) قائماً على آلية (التوحيد) وادراك مبادئه ، مما يعني ان أي موقف لا يصدر عن هذه الآلية لا بد ان يتسم بالاضطراب بنفس المستوى الملحوظ في كل من الاضطراب العقلي والنفسي ، فكما ان الاضطراب الوظيفي أو الارثي لجهازي (العقل والنفس) مثل : الذهان والتخلّف العقلي واعراض القلق والكآبة والمحصر والهستيريا الخ ، تعد مؤشراً لشذوذ أو انحراف أو مرض : فان الاضطراب في الموقف الفكري (أي : التوحيد) يظل موسماً بنفس الطابع ما دامت الاجهزة الثلاثة (العقلية ، النفسية ، الفكرية) خاضعة جائعاً لطابع واحد من (الارث) .

ويمكننا التدليل على ذلك (ليس من خلال المنطق الاسلامي طالما لا يؤمن المنعزلون عن

السماء بهذا المنطق) بل من خلال اللغة الارضية ذاتها في معايرها للسوية والمرض . ان البشرية التي استطاعت ان تخطوهذه المراحل من الكشف العلمي والتقني بحيث دفعها الفضول الى ان تغزو غالبية مجالات الحياة ، كيف يمكن ان نفسر صمتها حيال اهم الكشوفات وهو: ادراك دلالة وجودها البشري من البدء والنهاية والمهدف ، بل ان عالم النفس ذاته حينما يُعني بالبحث عن الاصول المحركة للسلوك وطرائق تنظيمها وابداعها : كيف يصمت حيال (مصدر) هذه المحرّكات اوينسبها إلى المجهول وهو أمر يتنافى مع أبسط مقومات النشاط العقلي الذي لا يتحرك في بحثه عن الحقائق المختلفة الآ وفق (سببيتها) وليس عزلا عن القانون المذكور (قانون السبيبة) ...

ان عدم الظفر بالتجريب الحسي لمعرفة (المصدر) للكون ، لا ينفي (وجوده) ، كما ان انتهاء هذا (المصدر) الى ما هو (مصدر ذاتي) لا سبب سابق عليه لا ينفي (وجوده) أيضاً : حينئذ فان أبسط مبادئ الآلية الذهنية أن ننسب ما هو (منظم) في ادراكنا الحسي للكون والانسان الى مصدر (واع) ، وليس الى مصدر مجهول أو ننسج الصمت حياله أو نسبه الى مجرد حدوث أعمى أو نفيه أساساً ...

ان عملية النفي أو الهروب تشكل مفارقة ذهنية لا يتخاصم اثنان في حقيقتها ... ونحن اذا نقلنا هذه الحقيقة الى معاير علماء النفس عن الصحة والمرض وادركتنا بأن الاتجاهات النفسية بأكملها تقرّران (التعامل مع الواقع) يظل في مقدمة المعاير التي تحدد مفهوم السواء أو الصحة مقابل (الهروب) من الواقع فيما يعد مؤشراً للشذوذ أو المرض ، حينئذ يمكننا بسهولة ان نقرر بان الباحث النفسي الذي (يهرب) من مواجهة (المصدر) للكون (ومنه: السلوك البشري) : اما يتعامل (مريضياً) مع هذه الظاهرة ، لأن التعامل السوي هو (مواجهة الواقع) الفلسفية وليس (الهروب) منه من خلال تجاهله أو نفيه أو تشكيكه بمصدر الحياة ...

وهذا كله فيما يتصل بالمعيار الارضي الذي يقرّران (التعامل مع الواقع) هو محل لفرز السوية عن الشذوذ ...
واذا اتجهنا الى معيار (الذكاء) الذي يقرّ الارضيون بانه (القدرة على التجريد) أو

(رصد العلاقة بين الاشياء) أو (القدرة على التكيف) : امكنا من خلال هذا المعيار الارضي ذاته ان نستكشف بان الشخصية الملحدة أو المشككة أو الاهارة من مواجهة الموقف الفلسفي من الحياة (اي الشخصية غير الموحدة) تفتقد عنصر (الذكاء) في مواجهتها لهذا الجانب الفطري (التوحيد) .

ففيما يتصل بعنصر (التجريد) أو (رصد العلاقة بين الاشياء) نجد ان الشخصية غير الموحدة ترصد طرفاً واحداً من الظاهرة الكونية (وهو عدم التجريب الحسي في معرفة (مصدر) الكون) وتغفل عن الطرف الآخر (وهو قانون السبيبية) أو قانون النظام الكوني ، وعندما ترصد قانون السبيبية فانها تغفل عن الطرف الآخر وهو ضرورة كون السبب متهياً الى مصدر ذاتي لا سبب له ، وعندما ترصد هذا المصدر الذاتي تغفل عن الطرف الآخر وهو ان النظام الكوني لا بد ان يقترن بسبب له فاعلية (الوعي) : لكنها تغفل عن هذا الجانب وتعزى النظام الى الصدفة أو الفوضى أو تنسب صمتنا حياله أو تحيا تشكيكاً حيال ذلك ...

اذاً في الحالات جميعاً ترصد الشخصية غير الموحدة طرفاً واحداً من العلاقات بين الاشياء وتتجاهل الطرف الآخر ، وهو ما يشير بوضوح الى انعدام (الذكاء) في مثل هذه الشخصية ، حسب تعريف الارضيين أنفسهم للذكاء من حيث كونه : القابلية على التجريد أو رصد العلاقات الكاملة بين الاشياء . ولعل النصوص الاسلامية التي تقرر بأن «من لا دين له لاعقل له» افادت بوضوح هذه الحقيقة في اعتبارها بصفة ان انخفاض الذكاء لدى الشخص يقف وراء عدم ايمانه كما هو واضح .

واما اذا اتجهنا الى التعريف الآخر للذكاء (وهو التكيف) حينئذ امكنا بسهولة ان نقرر بان الشخصية غير الموحدة لا تمارس أي (تكيف) في سلوكها : طالما تضع في اعتبارها تحقيق الاشباع في نطاق زمني محدود هو (الحياة الدنيا) ، ولا تضع في اعتبارها : الاشباع الابدي الخاضع للاحتمال . ان معنى (التكيف) هو: ان تضع الشخصية كافة الاحتمالات الممكنة او المانعة من الاشباع ، فإذا تجاهلت هذا الجانب فهذا يعني انها عاجزة عن ان تمارس عملية (التكيف المذكور) ...

وأيًّا كان الامر، إن استخدامنا للمعايير الأرضية ذاتها يدلّ بوضوح على أن الشخصية غير الموحدة يطبعها الشذوذ النفسي والعقلي في ضوء الحقائق التي أشرنا إليها... بيد أن الأهم من ذلك كله هو ما سبق أن أكدناه في صدر هذا الحقل من أن الكائن البشري يرث ثلاثة أجهزة تعمل وفق آلية لا دخل لرادته فيها هي :

- (١) — الجهاز العقلي في آيته المتمثلة في ظواهر مثل التفكير، والذاكرة ، والنسيان الخ .
 - (٢) — الجهاز النفسي في آيته المتمثلة في قوانين الاستجابة لمختلف المنبهات .
 - (٣) — الجهاز الفكري في آيته المتمثلة في كونه (مفترضاً على التوحيد) ، بحيث اذا مارس عملية تشكيك فهذا يعد مؤشراً خطلي في جهازه الوظيفي المذكور ، على نحو ما نلحظه تماماً بالنسبة لمن يضطرب لديه الجهاز العقلي حيث يفقد ذاكرته أو يتخلّف ادراكه أو تطبعه سمة البطل أو العته ونحوهما ، وعلى نحو ما نلحظه ايضاً بالنسبة لمن يضطرب جهازه النفسي حيث تطبعه سمات الكآبة أو القلق أو الخصر أو الهستيريا الخ ...
- اذًا : الجهاز (الفكري) القائم على فطرة التوحيد لا يختلف البتة عن الجهازين العقلي والنفسي القائمين على مهارات فطرية خاصة في الادراك والاستجابة ، على نحو ما تقدم الحديث عنه .

وحيينما يتتجاهل البحث الأرضي هذا الجهاز: عندئذ تتوقع ان يغفل عن ظواهر كثيرة من (الامراض) المتصلة بهذا الجانب ، وفي مقدمتها : الامراض الفكرية المعاصرة متمثلة في تيارات العبث واللامعقول ونحوهما من التيارات التي يرافقها الاحساس بالضياع والتمزق والقلق ... بل يمكن القول ان ما تطالب به توصيات علم النفس الارضي من ان يرسم كل شخص (هدف) خاصاً يخلع من خلاله (معنى) على حياته ، اما تعتبر مثل هذه التوصيات عن الحاجة الفطرية الى الایمان ، ... كل ما في الامر، ان البحث الارضي بصفته منعزلاً عن السماء يضطر الى مثل هذه التوصيات التي تطالب باصطناع الاهداف في غمرة فقدانها للهدف الفطري (الایمان) ...

طبعياً ، من الممكن ان نلحظ اشخاصاً منعزلين عن السماء دون أن تنتابهم احساس الصراع والانشطار النفسي ، بيد ان هذا لا يعني انهم (أسواء) ، لأن الشذوذ أو المرض

لا ينحصر في مجرد عدم التوازن الداخلي للشخصية بل في الخلل الذي يصيب أحد الأجهزة الوظيفية ، وهو خلل قد يستجرّ الشخصية الى التوتر والتمزق والشعور باليأس والعجز مثل امراض الكآبة والخصر والوهن العصبي الخ ، وقد لا يستجرّها الى ذلك مثل امراض التخلف العقلي من نحو العته والبله وغيرهما ، ومثل بعض امراض الشخصية التي يصاحبها عدم الاهتمام بمعايير الثواب والعقاب الاجتماعيين ، حيث يُجمع علماء النفس بان هذه النماذج (مرضية) بالرغم من عدم معايشة بعض منها لأعراض الانشطار أو التمزق أو التوتر الداخلي .

إذاً : عدم التوافق الداخلي (أي خلو الشخصية من الصراع أو التوتر) لا يشكل معياراً للمرض بمفرده ، بل ان المعيار هو: الاضطراب الوظيفي للأجهزة التي نرثها فطرياً ، ومنها: (الجهاز الفكري) القائم على فطرة التوحيد أو الاعيان ، مضافاً إلى الجهازين العقلي والنفسي بنيوهما الذي يخبرهما علم النفس .

ان الاضطراب الوظيفي لجهاز الفكر ، فضلاً عن انه مفصح عن انه كون الشخصية (تهرب) من مواجهة الحقائق بدلاً من التعامل (الواقعي) ، وفضلاً عن فقدانها لعنصر (الذكاء) في هذه المفردة من سلوكها ، فانها تفتقد حس (المسؤولية) من جانب ، ويفهم لديها الحس (الانساني) من جانب آخر ، مما يمكن ادراجها ضمن السلوك المنتسب الى امراض الشخصية حيث يقر علماء النفس بان هاتين السمتين في مقدمة الاعراض التي تطبع (الشخصية المنحرفة) ، وهي شخصية — حسب التشخيص العيادي لها — لا تحمل مؤشراً لامراض عضوية او وظيفية بل كما يشير البعض من علماء النفس بان انحرافها (أخلاقي) صرف . ويمكننا ان نعقب على هذا التشخيص الارضي لفهم (الانحراف الاخلاقي) بالقول : هل هناك غيمومة للحس الانساني او حس المسؤولية اكثر من ان تتتجاهل الشخصية (مبدع الكون) الذي أمنّها بالحياة وبمختلف المعطيات التي تتحرك من خلاتها . إن القرآن الكريم حينما يخلع سمة (الأنعام) على امثلة هذه الشخصية « انهم كالانعام بل اضل سبيلاً» إنما يشخص بوضوح مدى غيمومة الحس الانساني وغيمومة حس المسؤولية لدى هؤلاء المتجاهلين لعظمة الكون والانسان من خلال تجاهلهم لمدعهمـا

تعالى ... وأياً كان الامر، ان ما نعترض لفت النظر اليه هو: ان علم النفس الارضي في عزلته عن السماء (يتتجاهل امراضها باعيانها هي انحرافات الشخصية فكريأ) كما يخبط في تشخيص امراض بأعيانها ايضاً حتى في نطاق الطرح الارضي لها :

من ذلك مثلاً: نظرته لبعض (امراض الشخصية) وفي مقدمتها : (الادمان على المشروبات) و(الانحراف الجنسي) حبّ ث يملّك حيالهما تصوراً خاصاً . فالاول منهما (أي : المشروبات) يخلع عليه طابع (المرض) من خلال سمة (الادمان) وليس مجرد التناول الذي لا يفضي الى الادمان أو الاعتياد . صحيح ان الادمان تعبير عن حالة مرضية ترتد بجذورها الى احساس الشخصية بالنقص ، وبعدم ثقتها بذاتها ، وأنها هروب أو انسحاب من الواقع ومشكلاته ، الا ان عملية الهروب أو الانسحاب بغض النظر عن حجم جذورها المرضية تظل باقرار علماء النفس ذواتهم — سلوكاً عصبياً ما دام المعيار السوي للشخصية هو: التعامل الواقعي مع المشكلات ومواجهتها وليس الهروب منها ، حينئذ فإن اللجوء الى تناول الخمر يجسد عملية (هروب) من الواقع : يستوي في ذلك ان يكون على مستوى التناول العادي أو الادمان ، كل ما في الامر ان الادمان تعبير عن ضخامة الغرض .

ولعل معالجة البحث الارضي للانحراف الجنسي تُعد في القمة من المفارقات في هذا الميدان . ان مفهومه عن الدافع الجنسي ووظيفته أساساً مضطرب لا يتحدد في مفهوم ثابت مما يتربّع على ذلك اضطراب في تشخيص ما هو سوي وما هو شاذ من السلوك الجنسي ، وهو أمر يقرّ به المعنيون بهذا الجانب ، حيث يعرضون لنا تفاوت وجهات النظر في تشخيص السوء والانحراف . طبعياً ، ثمة وجهة نظر ثابتة تشير الى أن (التناسل البشري) يظل (هدفآ) لا سبيل الى التشكيك به ، بيد ان خطأ التشخيص يبدأ من تحديد طرائق المنظمة للتناسل المشار اليه ، كما يبدأ من تحديد طرائق الاشباع الخارجية عن اطار الوظيفة التناسلية ، إن البحث الارضي يقع في خبط ملحوظ حينما ينفع الوظيفة التناسلية الى العرف الاجتماعي : مع ان بعض الاعراف واضحة في انتسابها الى ما هو شاذ باجماع الاتجاهات النفسية . كما انه يقع في خبط ملحوظ عندما يحدد أو يتفاوت في تحديد طرائق الاشباع الخارجية عن اطار التناسل من نحو تردد او أباخته للممارسة الجنسية لدى البالغين ، وتردد او اباخته للعادات السرية في

مراحل معينة من العمر أو بنحو لا يقترب بالافراط ، ثم اباحته لمختلف اشكال التعامل بين الجنسين من نحو الممارسات غير التنازلية بمختلف أشكالها ، فضلاً عن مستويات التعامل التي يعتبرونها عادية ومؤلفة من نحو: المغازلة والصدقة والتلذذ .. الخ ...

أما مفهومه عن الانحراف فلا يتتجاوز بعض طائق الاشباع من نحو: التلبيس ، الاستعراض ، السادية ، الماسوشية ، احلام اليقظة ، الشبقية الخ ... لكن حتى في هذا النطاق نجد ان انحرافات من نحو: الممارسة باليد ، أو الجنسية المثلية – كما سبقت الاشارة الى ذلك – بدأت – في تصور بعض الباحثين – تكتسب طابعاً عادياً لا شذوذ فيه ، في حين يتصور البعض ان أي سلوك لا ينتهي بالقصد يعتبر عادياً أيضاً ، ويتصور اتجاه آخر ان آية ممارسة تأخذ طابعاً شبيهاً استمرارياً هي التي تحدد طابع الشذوذ ، وهناك تصور بأن عدم الاحساس بالحاجة الى الجنس الآخر هو المعيار في الانحراف ، الخ ... ان هذا الخلط في تحديد الانحراف من جانب ، وحصر الانحراف في بعض الممارسات دون غيرها من جانب آخر ، كافٍ في ترسیخ القناعة بأن تحديد ما هو عادي وما هو شاذ من السلوك الجنسي ، امرٌ لا سبيل الى اليقين العلمي به عبر هذا الخلط المشار اليه في علم النفس الارضي ، مما يتربّب على ذلك خبطٌ في تحديد العلاج أو الوقاية أيضاً ... كل أولئك – بطبيعة الحال – عائد الى عزلة علم النفس الارضي عن مبادئ السماء التي تحدد بوضوح ما هو سوي وما هو شاذ من السلوك الجنسي ، بالنحو الذي سنفصل الحديث عنه في الحقل المتصل بتنظيم الدافع الجنسي ، في الفصل لاحق من هذه الدراسة .

○○○○

نخلص مما تقدم الى ان التصور الاسلامي للمرض نشأة وعلاجاً يظل مرتبطاً بالتصور العبادي للسلوك (مضافاً الى تصوراته : وضعياً) على العكس من التصور الارضي الذي يعزل السلوك عن مفهومه المرتبط بالسماء ، مما يتربّب على ذلك : خطأ في التشخيص والعلاج كما لحظنا . والمهم ، ان نتجه الآن الى التصور الاسلامي للسلوك السوي من خلال تنظيمه للأصول المحركة للسلوك : أي طائق اشباعها ، سواء أكان ذلك متصلةً بالاصول النفسية أو كان متصلةً بالاصول (الحيوية) .

«الباب الرابع»

«الفصل الأول»

«الاصول النفسية وتنظيمها»

حين نتحدث عن الاصول او الدوافع او الحاجات ، وطرائق تنظيمها (من خلال التصور الاسلامي) ، فاننا سنواجه بالضرورة منهجاً متميزاً عن المنهج الارضي ، في طبيعة تصورها لطرائق التنظيم .

فالتصور الاسلامي للدowافع ، قائم ، على الغاء بعض الدوافع التي اعتاد علم النفس الارضي تسميتها دوافع ، واقرار البعض الآخر منها .

وهذا يعني ان منهج التناول (في تنظيم الدوافع) سيقتصر على ما هو مشروع فيها حسب .

فمثما اعتقدت على سبيل المثال — تسميتها دافعاً (عند علماء النفس الارضيين) ،

نزعات من نحو:

العدوان ، السيطرة ، التفوق ، التقدير الاجتماعي ، الانتماء الاجتماعي الخ ، ... هذه النزعات يتوجه البحث الارضي الى تسميتها بـ (دوافع) ويرى الى هذه الدوافع وكأنها حاجات بشرية لا مناص من اشباعها بنحو وبآخر: وفقاً لطبيعة المناخ الثقافي الذي يغلف ، الباحث الارضي ومجتمعه .

وتبعاً لذلك ، يضطلع البحث الارضي بمعالجة هذه الدوافع ، ويخضعها لتنظيم خاص ، بغية تحقيق التوازن للكائن الآدمي .

أما الباحث الاسلامي ، فان وجهة نظره عن الدوافع المذكورة تختلف أساساً عن وجهة النظر الارضية ، انه قد يقرّ مشروعية بعضها في نطاق عديد ، الا انه خارجاً عن ذلك لا يرى اليها — وكأنها حاجات لا مناص من اشباعها ، بل يرى اليها مجرد (ميول) أو (رغبات)

شاذة ، لا تعبر عن أصل ورائي أو اكتسابي سليم ، بقدر ما تعبر عن اشباع زائد عن الحاجة . لذلك يجد الباحث الاسلامي نفسه ، بحاجة الى صياغة مفهومات جديدة عن (الد الواقع) و (تنظيمها) ، بحيث يدرجها في (عناوين) تنسق مع طبيعة التصور الاسلامي للد الواقع : وذلك بأن يكون الد الواقع (مشروعًا) أولاً ، حتى يعالج طريقة (تنظيمه) ثانية .

فالد الواقع الحيوية — على سبيل المثال — تعد حاجات مشروعة كالحاجة الى الطعام ، وال الحاجة الى النوم ، وال الحاجة الى الجنس ... الخ . أمّا الحاجات النفسية التي اعتاد البحث الأرضي على عدّها حاجات مشروعة من نحو: الد الواقع التي أشرنا اليها ، هذه الحاجات ، لا يرى الشرع الاسلامي — كما قلنا — الى انها حاجات مشروعة حتى يبحث عن طرائق تنظيمها . بل سيبحث عن الحاجات المشروعة فحسب ، ... وهي حاجات تكاد تكون مضادة تماماً للتصور الأرضي : من نحو (ال الحاجة الى وأد الذات) بدلاً من الحاجة الى (السيطرة) ، و (ال الحاجة الى المسالمة) بدلاً من الحاجة الى العدوان ، وال الحاجة الى تقدير السماء بدلاً من الحاجة الى التقدير الاجتماعي ، وال انتماء الى الله ، بدلاً من ال انتماء الاجتماعي ، وهكذا .

إذن : الباحث الاسلامي ، سيختار منهاجآ آخر في معالجته القضية الواقع وتنظيمها . هذا المنهج : يقرّر أولاً وجود د الواقع حيوية لامناص من اشباعها بنحو ترسمه مبادئ السماء : وهو أمر يختلف مع أبحاث الأرض ، الا في طرائق تنظيمها .

ويقرّر ثانياً : وجود د الواقع نفسية ... لكنها متميزة تماماً عن أبحاث الأرض بحيث لا تكاد تلتقي بها الا في نطاق محدد .

على أية حال نبدأ أولاً بدراسة الأصول النفسية وطرائق تنظيمها :

«الانتماء الاجتماعي والانتماء لله تعالى»

تُعد (ال الحاجة الى ال انتماء الاجتماعي) في مقدمة الد الواقع او الحاجات البشرية ، بحيث

يدرجها اكثرا من عالم نفسي في المرتبة التي تلي الحاجات الحيوية (البيولوجية) مثل الطعام والنوم ونحوهما. وبالرغم من ان بعض الابحاث الارضية التي اجرتها (علماء الاقوام) أثبتت ضالة مثل هذه الحاجة لدى بعض الاقوام المنعزلة عن الحضارة المادية ، الا ان ذلك يظل حالة استثنائية لا يمكن الركون الى فاعليتها ما دام الكائن الارضي مشدوداً بالضرورة الى بيئته البشرية يتوقف اشباع حاجاتها النفسية والمادية على التعامل بعضاً مع الآخر. ولعل المقوله المعروفة بان الانسان (اجتماعي) بالضرورة ، تفصح بوضوح عن الحاجية وفاعليه الدافع المذكور.

اما اسلامياً : فان تأكيد المشرع الاسلامي على الانتماء الاجتماعي يظل من ابرز اهتماماته في هذا الميدان .

بيد انه ينطلق من تصور خاص لهذه الحاجة ففترق تماماً عن التصور الارضي لها الا في نطاق (توصياته الوضعية) التي أشرنا الى ان الاسلام يعني من جانب ما هو (وضعي) تنحصر فائدته في نطاق الاشباع الدنيوي العابر ، ويتجاوز ذلك — من جانب آخر — الى صعيد التصور العبادي الذي يحقق الاشباع الحالى أو الحقيقى للحجاجات .

ان التوصيات الاسلامية المؤكدة للتعارف ، والتعاون ، والاخوة : تفصح بوضوح عن مفهوم (الانتماء الاجتماعي) ، كما ان التوصيات المؤكدة لاحتياج البشر بعضهم للآخر مثل «المؤمنون خدم بعضهم البعض ... يفيد بعضهم بعضاً»^(١) ، ومثل ما ورد عن الامام الباقر من انه سمع رجلاً يقول : «اللهم اغتنى عن حلقك» فاوصاه بان يقول : «اللهم اغتنى عن شرار خلقك»^(٢) ... ان امثلة هذه التوصيات تؤكد فاعليه (الانتماء الاجتماعي) وضرورته التي لا سبيل الى التشكيك بها . كما ان مفهوم (التكيف او التوافق الاجتماعي) الذي يشدد المشرع الاسلامي عليه من نحو قوله (ع) :

«اکثروا من الاصدقاء في الدنيا ، فانهم ينفعون في الدنيا والآخرة ، اما الدنيا فحوائج

(١) الاصول / الایمان والکفر / ب اخوة المؤمنين / ح (٩).

(٢) تحف العقول / ص (٣٠١).

يقومون بها ... »^(١) ونحو قوله (ع) :

« واما اخوان المكاشرة ، فانك تصيب منهم لذتك فلا تقطعن ذلك عنهم ... »^(٢)
 فالصدقة والمجاملة اللتان وردتا في التوصيتين : تُعدان مظهراً من مظاهر الحاجة الى
 (الانتماء الاجتماعي) كما هو واضح . فإذا اضفنا الى ذلك كله ، توصيات تنهي عن بعض
 اشكال الانفراد في السفر أو المبيت ونحوهما ، حينئذ ندرك ان الانتماء الاجتماعي يوفر
 للكائن الآدمي بعض اشكال (الحماية) ، فضلاً عن ان التوصيات المطالبة بتلقي المعرفة
 ومارسة العمل ، والتوصيات المتصلة بالتنشئة الاجتماعية في مراحل الطفولة والرشد
 جميعاً ... كل اولئك يجسد نمطاً من (الحماية) التي يفتقر الكائن الآدمي اليها من خلال
 عملية (الانتماء) للجماعة البشرية .

بيد ان الفارق بين التصورين الارضي والاسلامي لمفهوم (الانتماء الاجتماعي) يبدأ من
 تحديد نط وحجم (الانتماء) أو (الحماية) التي توفرها الجماعة البشرية .

ان التوصيات الاسلامية تؤكد بان (السماء) هي المصدر الوحيد لـ (حياة) الكائن
 الآدمي ، وتحل بان الانسان لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً ،
 وتحل بانه « اذا أراد احدكم أن لا يسأل ربه شيئاً الا اعطاء : فليأس من الناس كلهم ولا
 يكون له رجاء الا عند الله »^(٣)

ان اليأس عما عند الناس والرجاء حيال الله فحسب : يعني (الباء) لمفهوم (الانتماء
 الاجتماعي) من حيث كونه مصدراً لتوفير (الحماية) النفسية أو الأمنية أو المادية .. لكن ان
 الباء مفهوم (الانتماء الاجتماعي) هنا ، لا يعني الباء لمظهره الخارجي ، بل الباء لفاعليته
 البشرية واستبدال ذلك بفاعلية (الانتماء الى الله تعالى) ... ، يعني ان البشر لا يملكون
 (امكانيات مستقلة) في توفير (الحماية) للآخرين بل ان الله تعالى يمد بذلك فيصبح البشر
 بمثابة (اداة) تتحرك من قبل الله تعالى فحسب ، مما يتربى على ذلك ان يصبح (الانتماء لله)

(١) الوسائل / ب (٧) / ح (٥) / المعاشرة .

(٢) الوسائل / ب (٣) / ح (١) / المعاشرة .

(٣) الاصول / ج (٢) / الاستغناء عن الناس / ح (٢) .

هو الانتماء الحقيقى عند الشخصية الاسلامية ، أما (الانتماء الاجتماعى) فيظل مجرد (وسيلة) لتحقيق الحماية التي يوفرها الله تعالى بصفة المصدر الوحيد الذى يتلذ ناحية الوجود جيئاً ...

بالمقابل ، ما دام الآخرون الذين ينتخبهم الله (وسيلة أو أداة) (حماية) ، نجد ان التوصيات الاسلامية تطالب بان يصبحوا هم موضع (حماية) للآخرين ، وفي مقدمتها : المطالبة بقضاء الحاجات ، وان يكون الشخص هو اليد العليا ، وأن يعني بزيارة الاخ وعيادة المريض وتشييع الجنائز الخ ... ومن الواضح ان زيارة الاخ ، أو عيادة المريض لا تتحقق (حماية) للزائر والعائد بل للمزور والمريض ، ... وبكلمة اخرى : التوصيات الاسلامية تعنى بان يصبح الشخص مسبباً لـ (حماية) الآخرين لا أن تتوقع بان يكون الآخرون هم (الحماية) لنا ، ... وهذا هو الفارق بين التصور الارضي الذي ينسج من مفهوم (الانتماء الاجتماعى) مصدرأً لحماية الشخص في اشباع حاجاته النفسية والحيوية والأمنية من نحو ما يحققه الانتساب الى الاندية والجامع والنقابات ومؤسسات التأمين وسواها من حل لشكلة او تصريف لطاقة جسمية ، ومن نحو ما يتحقق الانتماء الى الجماعة البشرية من توازن للشخصية تفتقده تماماً عندما تعيش منعزلة عنهم : اذ تلفها الوحشة والفراغ والضجر وما الى ذلك .

صحىع ان التوصيات الاسلامية تضع أمثلة هذه التوصيات في الاعتبار (كما أؤمننا الى ذلك في صدر هذا الحقل) الا انها تعنى – في المقام الاول – بتدريب الشخص على ان يتحرك ليصبح (اداة) حماية للآخرين ، لا انه يبحث عن (اداة) بشرية لحمايته .
الحالة الاولى تحسس الشخصية (من حيث الاستواء النفسي) باستقلالها وثقتها وكفاءتها (وحاجتها الله فحسب) ، اما في الحالة الثانية فتحسس الشخص بالضعف والتبعية والاتكالية وسائر السمات التي تطبع مرض النفس .

اذًا : مفهوم (الانتماء الاجتماعى) في التصور الاسلامي يظل (ملفو) من جانب ، وموضع توصيات من جانب آخر . التوصيات تنحصر في الذهاب الى ان (الآخرين) مجرد (اداة) لحماية الشخص . واما (الالغاء) فيترتب على التصور المذكور بحيث لا تتحسس

الشخصية بال الحاجة الى الانتماء الاجتماعي بل بال الحاجة الى الانتماء لله فحسب : مع ملاحظة ان حجم الوعي العبادي يتدخل في تحديد نسبة الالغاء لهذا المفهوم ، فالامام علي (ع) — على سبيل المثال — حينما يقرر — في احدى ملاحظاته — من ان تجمع الناس حوله لا يزيد به (الللة) وان تفرقهم عنه لا يزيد (وحشة) انا يفصح عن ذلك عن أقصى درجات الوعي العبادي بحيث لا يحس بالوحشة عندما ينزع عن الآخرين ولا يحس بالألفة عندما يجتمع بهم ، بينما يتحسس الشخص العادي بالوحشة أو الألفة في حالة العزلة أو الاجتماع . لذلك نجد ان التوصيات الاسلامية تطالب بان يتواصل الشخص مع الله تعالى من خلال الذكر والمناجاة والصلوة والتأمل ، مؤكدة ان ذلك يحقق للشخص متعة وتوازناً وأمناً لا يندوق حلاوته الا من خبر ذلك ، حتى ان هذه التوصيات تشير الى ان الفرد يبدأ بـ (الاستيقاش) من الناس بقدر تواصله مع الله تعالى ...

○○○○

والآن : في ضوء هذا التصور الاسلامي لمفهوم (الانتماء لله) يحسن بنا ان نعرض لأهم مبادئ (الانتماء) المشار اليه ، وفي مقدمتها صياغة :

الهدف أو النية :

من التوصيات المألوفة في حقل علم النفس الارضي هي : المطالبة بان ترسم الشخصية (هدف) لتحرركاتها في الحياة ، حتى تمنح الحياة (معنى) و (معقولية) تدفع الشخص الى مواصلة حركته بنشاط . بصفة ان غياب او غيمومة (الهدف) يطبع الحياة بمشاعر الرتابة والملل واللامعنى والعيث الخ مما تعرّفه هذه الاحاسيس من صراع وتوتر ، وبما تستتبعه من الاعراض النفسية المختلفة .

اما اسلامياً : فان مفهوم (الحياة) و (الشخصية) قائمان أساساً على (هدف عبادي) محض هو : (الخلافة في الارض) ، أي ان الكائن الآدمي (موظف) لأن يمارس عملاً عبادياً هو: التعامل مع الله تعالى وفق المبادئ المرسومة له . وهذا يعني ان الفارق بين التصور الارضي والاسلامي لهذا الجانب ان (الهدف) موجود أساساً في ذهن الشخصية الاسلامية ،

بينا تحاول الشخصية الارضية ان تنسب لها هدفأ من الممكن ان تنجح في صياغته أو تتحقق فيه ، مما يتربى على ذلك (في حالة الاخفاق) توتر وصراع نتيجة الاحساس باللامعنى واللامعقولة الخ ، بينما لا تسحب مثل هذه الحالة على الشخصية الاسلامية ما دامت مرتبطة بـ (هدف) عبادي لا تجده عنه ، يستوي في ذلك ان تنجح في تحقيق مفردات الهدف المذكور أو تتحقق فيه .

ففي نطاق السلوك الفردي اذا افترضنا ان (مريضاً) أو (عاهة) أو (فقراء) حجزته عن ممارسة الصلاة بكمالها أو الصوم أو الحج أو الزكاة : حينئذ لا حرج عليها في ذلك ، كما انه في نطاق السلوك الاجتماعي اذا افترضنا اخفاقةها في تحقيق اهداف علمية أو سياسية أو اصلاحية بسبب من عدم استجابة الجمهور لها أو بسبب قصور لا يدتها فيه : حينئذ لا حرج عليها أيضاً ما دامت قد وضعت في حسابها أساساً (هدف) عبادياً ، اما نجاحها أو اخفاقةها فأمر آخر يرتبط بمبدأ عبادي خاص هو: (النية) التي تحركت من خلالها ، حيث تشير النصوص الاسلامية الى فاعلية هذا المبدأ بقولها : «الاعمال بالنیات»^(١) أي : المهم هو ان يستهدف الشخص عملاً عبادياً من الممكن ان ينبع في انجازه (كما هي في غالبية الممارسات (صلاة ، انفاق ، قضاء حاجة الخ) كما يمكن الا ينبع في انجازه (كما لو اخفق في تحقيق الاصلاح الاجتماعي . في المثال المتقدم) حينئذ فان اخفاقة ما دام غير مرتبط به بل بالآخرين : سوف يقترن بنفس التقدير الذي تمنحه السماء للشخصية المشار إليها . اكثر من ذلك ، تشير التوصيات الاسلامية الى مبدأ آخر هو «نية المرء خيراً من عملة»^(٢) بمعنى ان الشخصية المذكورة لولم يتع لها بسبب المرض أو أي عائق آخر من ممارسة الاصلاح الاجتماعي الذي اعتزمت القيام به : حينئذ سوف تخطى بتقدير تام من الممكن الا يتم ذلك لو أتيح لها ان تمارس العمل الاصلاحي : نظراً لامكان ان يقترن بهذا العمل (في لحظة من الضعف) بمقارقات عبادية من نحو (الرياء) او البحث عن (موقع اجتماعي) او طلب التقدير من الآخرين ...

(١) الوسائل / ب (٥) / ح (٦) مقدمة العادات .

(٢) نفس المصدر / ب (٦) / ح (٤) .

ونظراً لأهمية الفاعلية التي ينطوي عليها مبدأ (النية) في حقل (الانتماء لله) ، حينئذ يحسن بنا ان نعرض لهذا المبدأ من حيث انعكاساته على حقل الصحة النفسية .
 (النية) تعني في التصور الاسلامي : ان يستحضر الشخص في ذهنه (هدف) يعمل على انجازه من اجل الله تعالى فحسب .

ان التوصيات الاسلامية تطالب بتوفير هذه (النية) في جميع الممارسات ، ... انها تطالب بها في الصلاة والصيام والحج والعمر ، كما تطالب بها في صياغة العلاقات الاجتماعية : كأن تتم الصدقة مثلاً من أجل الله ، وتتم زيارة الأخ وعيادة المريض وتشييع الجنازة واجابة الدعوة للطعام : من أجل الله ، وتطلب بأن يكون الحب والبغض من أجل الله ، ... بل تطلب بأن تتوفر (النية) حتى في تناول الطعام والذهاب الى النوم مثلاً عبر التوصية القائلة : « ليكن لك في كل شيء نية حتى في النوم والأكل » ^(١) .

من الواضح ، ان امثلة هذه (النية) تجعل السلوك باكمله مرتبطة بـ (هدف) ، بحيث لا تصبح لدى الشخصية الاسلامية مسكة من الفراغ الذي يضفي معنى الرتابة أو العبثية في السلوك ، ... وهذا على العكس من الشخصية الارضية التي لا يتأتى لها ان تصوغ مثل هذا (الهدف) ما دامت منعزلة عن السماء ومبادئها التي تضفي دلالة ثرة على هذا الجانب .
 المهم ، ان المبدأ المذكور يظل مرتبطاً بالفاعلية التي ينطوي عليها مفهوم (الانتماء لله) مقابل (الانتماء الاجتماعي) الذي يصوغه عالم النفس الأرضي ، فيما لا يمكن ان يتحقق للفرد اشباعاً حقيقياً ، أي : ان الصحة النفسية التي يسعى البحث الارضي الى اشاعتھا في الكائن الآدمي : من خلال محاولاته المتنوعة في تنظيم (الدافع) المذكور .

والسبب في ذلك ، عائد — ببساطة — الى عجز (الآخرين) من توفير (الحماية) النفسية أو الأمانية أو المادية ، مما يترك لدى الساعي نحو (انتماء اجتماعي ما) ردة فعل سلبية ، يساهم في تضخيم حجم المرض أو العصاب لديه .
 انه — من المتعذر — ان تتحقق الحياة ، اشباعاً كافياً للآدميين ، وهذه حقيقة يجمع

(١) نفس المصدر / ب (٥) / ح (٨) .

الباحثون النفسيون عليها ، ... ولذلك نجدهم يطالبون الأسواء وحتى المرضى بممارسة الكف حيال الاشباع ، والتقبل للاحباط 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 (الانتماء الاهي) يوفر له الحماية النفسية أو الأمانة أو المادية ، أو على الاقل : يوفر له الحماية النفسية التي تزهد لديه الحاجات الامانية والمادية ما دامت تمثل متعاماً عابراً مؤقتاً بالقياس الى الاشباع الآخروي الذي لا حدود له .

اما الكائن الارضي المنفصل عن السماء ، والوعي بحمايتها ، فلا يتاح له أن يقتتنع بمشروعية الاحباط ، ولا قدرة لديه على تحمل ذلك ما دام لا يملك الا متعاماً واحداً هو: الحياة . فكيف نطالبه بممارسة الكف عن الحياة وهو لا يمتلك سواها؟ ثم نطالبه بأن يبقى محتفظاً بتوازنه الداخلي؟ .

انها توصية غير واقعية ، تفسر لنا أسباب شيوخ العصاب على الأرض بالرغم من سعة انتشار العيادة النفسية ، ومحاولاتها الدائبة في بسط مفاهيمها وتوصياتها العقيمة .

○○○

على أية حال ، يظل الانتماء الى الله ، بدلاً من (الانتماء الاجتماعي) هو الصياغة المنشورة التي تألف مع طبيعة التركيب الآدمي : من حيث دوافعه التي يتحرك من خلالها ثم : تنظيمها وفق ما تحدثنا عنه مفصلاً : بالنحو الذي يتحقق للكائن الآدمي توازنه الداخلي . ولسوف تتضح دلالة (الانتماء الى الله) بنحو أشد جلاء عندما نتجه الى معالجة دافع آخر وربق الصلة بدافع الانتماء الاجتماعي ونعني به : الدافع او الحاجة الى (التقدير الاجتماعي) فيما يكسبه علماء النفس أهمية بالغة المدى أيضاً . لكنه يظل بدوره — من خلال التصور الاسلامي — ملغى — أساساً — من الحساب : حيث يطالبنا المشرع ابداً (بتقدير) آخر ، هو: (التقدير من الله) فحسب . ولنبذأ بالحديث عن هذا الجانب :

«التقدير الاهي ... والتقدير الاجتماعي»

هذا المصطلح نطلقه قبال ما يسميه البحث الأرضي بـ(التقدير الاجتماعي) ويقصد (التقدير الاجتماعي) : الحاجة الى (تمتين) يصدر من (الآخرين) حال الشخصية : سواء أكان هذا التثمين يتصل بمشاعر ودية حاله ، أو تقديراً لخدمات أذاهما الى مجتمعه . وللاحظ ان بعض لباحثين يشدد على أهمية هذا الدافع بنحو يجعله مشروعأً كل المشروعية ، مؤكداً أحقيه الفرد الذي قدم انجازاً ما ، ان يصدر عن رغبة جادة في مكافأته على انجازه ، أو في تحقيق المنزلة الاجتماعية التي تتناسب وانجازه المذكور .

ونحن بعد أن أوضحنا انتفاء الحاجة الى (الانتماء الاجتماعي) وهو أشد لصوصاً بحاجات الفرد : حسب لغة الأرض ، من (التقدير الاجتماعي) ، حينئذ يسهل الأمر حال الحديث عن هذا (التقدير) الاجتماعي .

ان الحاجة الى (التقدير الاجتماعي) تفترن — في تصور علماء النفس — بظاهرتين هما : الحاجة الى (الحب) وال الحاجة الى (المكافأة) ، وأما الحاجة الى الحب فتعني ان الرد يحس بال الحاجة الى أن يكون موضع حب من الآخرين يحسسه بأدميته ، بكيانه ، بشخصيته : لأن يكون موضع نفور وكرابية او اهانة . وأما الحاجة الى (المكافأة) فتعني : ان الفرد يحس بال الحاجة الى ان (يتمن) الآخرون انجازاته التي يحتفظ بها لنفسه أو يقدمها الى (الآخرين) ، ومنحه (المكافأة) المعنوية لإنجازه ، متمثلة في تحقيق السمعة أو المكانة الاجتماعية التي تتناسب وحجم الانجاز الفكري أو التقني الذي قدمه .

ان هذين المبدأين الأرضيين : الحب والمكافأة يقرّهما التصور الاسلامي ، ولكن في نطاق محدد ضمن شروط خاصة تماثل ما سبق ان أوضحناه عند حديثنا عن (الانتماء الاجتماعي) .

اما (الحب) ، فان المشرع الاسلامي يشدد عليه بحيث أكدت النصوص الذهاب الى أن

سمة المؤمن «ان يألف ويؤلف»^(١). أي : ان يحب الآخرين وان يحبه الآخرون ، وهي مقوله فطن البحث الارضي مؤخراً اليها ، حينما رسم معياراً للشخصية السوية من انها هي التي ... (تحب وتحب) .

بيد ان ما يميز التصور الاسلامي عن التصور الارضي في ظاهرة (الحب) هو : تحديد مصدر (الرغبة في الحب) .

ان عالم النفس الارضي يحدد (الرغبة في الحب) من خلال الباحث عن الحب بصفته حاجة او دافعاً يتطلع الى اشباعه أي : ان الفرد يرغب في ان يخلع (الآخرون) الحب عليه ، حتى يتحسس أهمية وقيمة ذاته او كيانه او شخصيته .

التصور الاسلامي الذي يطالب بأن يتحقق الحب (لا من خلال رغبة الفرد) بل من خلال (الآخرين) ، فيما يخلعون عليه (الحب) نتيجة لسلوكه التوافقي مع الآخرين ، لأنه (راغب) في اشباع حاجته الذاتية فحسب .

وبكلمة أشد وضوحاً : ان الشخصية الاسلامية (تألف وتؤلف) او (تحب وتحب) ، نظراً الى انها تسلك سلوكاً قائماً على المرونة واللين والبشاشة . ولأنها ، تسلك مثل هذا السلوك المرن ، فإن (الآخرين) يحبونها بالضرورة ، لا أنها (ترغب) في ان يحبها الآخرون لكي تشبع حاجتها الى الحب ، وتحقق بذلك تأكيداً على الذات ، الا من خلال محبتها الله تعالى .

ومن بين ان التصور الارضي لظاهرة (التقدير الاجتماعي) ينتمي الى النمط الأخير من (الحب) أي : الرغبة في انتزاع الحب من الآخرين : تحقيقاً لـ (الذات) ، ... ومن هنا أطلق الباحثون النفسيون على الرغبة المذكورة مصطلح (الداعم) او (الحاجة) الى التقدير الاجتماعي .

ومن بين أيضاً ان مجرد الرغبة الى انتزاع التقدير يمثل سلوكاً مرضياً وليس سلوكاً سوياً لأنه حومان على (الذات وقرقر حومها) ، يعكس التصور الاسلامي للظاهرة ، لأن هذا

(١) الوسائل ، باب (٥) حدیث (٢٥١) احكام العشرة .

التصور لا يحوم على (الذات) وتأكيدها ، بل يحاول ابعاد التزعزعات الذاتية واحلال (الموضوعية) مكانها .

ولذلك لم يقرَّ مشروعية (الرغبة في انتزاع الحب أو التقدير) ، بل جعل (الحب) نتيجة سلوك تواقي ، يخلعه الآخرون على الشخصية المواقفة اجتماعياً ، لا انه مصدر رغبة أو حاجة يتحسسها الفرد لاشباع ذاته أو كيانه أو شخصيته .

وهذا كله فيما يتصل بـأحد وجهي (التقدير الاجتماعي) ، ونعني به (الحب) .

اما الوجه الآخر من (ال الحاجة الى التقدير) ، ونعني به (المكافأة) . فان التصور الاسلامي يلغيه أساساً ولا يجد له أية مشروعية على الاطلاق ، بل يظل ظاهرة مرضية صرفة .

ولكى نحدد بوضوح ، السمات المرضية لهذا الوجه من الحاجة الى (التقدير الاجتماعي) ، وغيابها عن ذاكرة علماء النفس ، ثم : تحديد التصور الاسلامي لهذه الظاهرة ... يتعين ان نطرح جملة من الحقائق ، ومنها :

أولاً: ان البحث عن (المكافأة) ينطوي على الاحساس بـان ما قدمه الفرد من (إنجاز) ، هو : عمل له قيمة وأهميته .

ثانياً: ان الفرد هو (مصدر) الانجاز المذكور .

ثالثاً: ان منح (المكافأة) يظل مقترباً بمشروعية (الرغبة في الحصول عليها) ، أي تمثل (حاجة) أو (دافعاً) الى استلام (التقدير) من الآخرين .

والحق ، ان هذه الظواهر الثلاث ، لا تجسـد (واقعاً) مشروعـاً ، بقدر ما تجسـد سلوـقاً مرضـياً قائـماً عـلـى ادراكـ واهـم بـحقـائقـ التـركـيبـ البـشـريـ ، مـقـرـونـاً بـالـبـحـثـ عـنـ اـشـبـاعـ (الـذـاتـ) وـالـتـمـرـكـ حـوـلـهاـ .

ولنبـداً منـ الحـقـيقـةـ الثـالـثـةـ وهـيـ : مشـروعـيـةـ الرـغـبـةـ فيـ الحصولـ عـلـىـ استـلامـ (التـقـدـيرـ) : لقد سـبـقـ التـوضـيـحـ ، بـانـ المـشـرـعـ الـاسـلـامـيـ ، يـطـالـبـ الفـردـ بـانـ يـمـضـيـ كلـ نـشـاطـهـ للـهـ : وـانـ يـلـغـيـ (الـآـخـرـينـ) مـنـ حـسـابـهـ تـامـاًـ ، بـأنـ لـاـ يـشـرـكـ الآـخـرـينـ فـيـ مـارـسـاتـهـ ، وـالـآـ (ـيـرـائـيـ) بـهـ ، بـلـ يـصـوـغـهاـ خـالـصـةـ لـلـسـمـاءـ .

وهـذاـ يـعـنيـ انـ (ـالـشـوابـ) اوـ (ـالـمـكـافـأـةـ) يـنـبـغـيـ أـنـ تـكـوـنـ أـيـضاـ مـلـغـاـةـ مـنـ حـسـابـهـ ، بـأنـ

يكون لسان حاله متواافقاً مع الآية :
« لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً » .

والسؤال هو: هل ان عدم المطالبة بمكافأة (الآخرين) ، قائم على عدم فاعلية الآخرين في تقديم المكافأة ؟ أم ان المطالبة تختجز الفرد من الاستمرار في انجازاته عند غياب المكافأة ؟ أم ان الانجاز ذاته لا يستحق مثل هذه المطالبة لانتفاء أهميته أساساً ؟ .
ما لا مراء فيه ، ان الحقائق المذكورة تظل قائمة وراء عدم مشروعية المطالبة : اذا أخذنا بنظر الاعتبار حقيقة التركيب الآدمي وحقيقة (الانجاز) الذي قدمه .

ان المطالبة بالمكافأة تقتربن مع الافتراض الذاهب الى ان الفرد يمتلك امكانيات داخلية لا يمتلك أي مصدر خارجي بها . اما مع افتراض المصدر الخارجي (وهو: السماء التي تمد الكائن بالامكانات المتنوعة) حينئذ لا قيمة حقيقة لأي (انجاز) تتباه الشخصية لنفسها .
ان الآية الكريمة التي تقرر ان الكائن الآدمي لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً ولا صرفاً ، ومن ان ما بنا من (حسنة) فمن الله ، وما بنا من (سيئة) فمن أنفسنا ، ... هذا التقرير كافٍ ، في تحسيننا بان أي (انجاز) يصدر منا اما يستمد ايجابيته من مصدر خارج عن (ذاتنا) هو: السماء وليس (الذات) التي تبحث عن تقدير زائف لانجازاتها) .

ان عالم النفس الارضي ، بحكم غيابه عن السماء ، لا يملك ادراكاً حقيقياً الواقع الشخصية من حيث صلتها بالسماء ، بقدر ما يملك ادراكاً قاصراً يحوم على (الأرض) وافرازاتها منفصلة عن الخلفية التي تربط الأرض بالسماء . انه - أي : عالم النفس الارضي - يتسلم كائناً آدمياً يخضعه لامكانات فطرية أو بيئية تساعده في تقديم (انجازاته) : ناسجاً ، اما صمتاً حيال القوة التي تمد به بامكاناته ، او : اخضاعها للداخل (ذات الشخصية) من هنا يواجه البحث الارضي تناقضاً بين اقرار بعض اشكال التأكيد على الذات (المطالبة باسلام الثمن) ، وبين انكاره لبعض اشكال (التأكيد) الأخرى . فالتأكيد على الذات بعامة ، يشكل سمة عصبية في تصور البحث الارضي ، الا أنها في اطار (انجاز ما) تنتهي سمة (العصابة) وتتحول الى سمة سوية ، مع ان الأمر في الحالتين يجسد وجهين لعملية واحدة هي : البحث عن الذات .

ان الأرضيين من الممكن أن يستندوا في اكتسابهم طابع السوية لهذا البحث عن (التقدير الاجتماعي) ، الى (واقعية) (الإنجاز) وما يصاحبه من الاحساس المشروع . مقابلًا للتضخيم أو التهويل الذي يصاحب احساس (المرضي) بحجم واقعهم .
بيد أننا ينبغي أن نتساءل ، هل ان مجرد (الواقع) ، كاف في اكتساب الاحساس به ، صفة (السوية)؟ .

ان (الزهو) مثلاً ، يعد (لدى كل الاتجاهات النفسية) سمة عصبية . فاذا افترضنا ان الاحساس بالزهو نابع من (الواقع) ما تتميز به الشخصية المزهوة من تفوق علمي او اجتماعي ... فهل ان هذا (الواقع) المتميز ، يسوغ لصاحبها أن يمارس (الزهو) ، ونعد الممارسة ذات طابع سوي؟ .

طبيعي ، لا : باقرار الاتجاهات النفسية بأكملها ، ما دامت تعد (الزهو) سمة مرضية .
إذن : مجرد اكتساب الظاهرة سمة (الواقع) لا يسوغ جعلها سمة سوية .
والأمر نفسه بالنسبة الى الرغبة في استلام (التقدير) من الآخرين . لأن الرغبة المذكورة تجسد زهواً داخلياً تتحسسه الشخصية واقعًا ، وتطالب — في ضوئه — بتسلم المكافأة .

فما هو الفرق بين الحالتين ، ما دام كل منهما مرتكباً الى (الواقع) (وليس الى وهم او تضخيم للواقع) واقع هو: الاحساس بالتفوق . كل ما في الأمر ان الشخصية المزهوة أو المتکبرة تصطنع مظهراً حركياً للتعبير عن احساسها الداخلي بالزهو . أما الباحث عن (التقدير) فان مطالبه بالمكافأة ، تعد تعبيراً عن الاحساس الداخلي بالزهو ذاته .

نخلص مما تقدم ، ان عالم النفس الأرضي ، يقع في تضاد علمي (وعياً أو غير واع) حينما يكسب (التمرکز حول الذات) طابعاً مرضياً ، وحينما يُسلّح الطابع المذكور عنه في بعض أشكال (التمرکز حول الذات) ومنه: الذاتية القابعة وراء المطالبة بتسلّم (التقدير) .

○ ○ ○

هكذا كلَّه 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 ، فإن الاحساس بالزهو أو الاعجاب بالإنجاز ، ينتفي أساساً ،

على نحو ما يقرره المشرع الاسلامي .

على اننا بغض النظر عما تقدم ، نجد انَّ (الاعجاب) بالعمل الذي انجزته الشخصية ، وطالبت — في ضوئه — بتسلم التقدير ، ينطوي (ليس على سمةعصاية فحسب) بل يستتبع ضياعاً للعمل المنجز ذاته . فضلاً عن انه يستتبع (في حالة غياب التقدير) اماتة الحسن 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 خلال الاحساس بالعجب .

ولنقرأ هذا النص :

«ان الرجل ليُذنب الذنب فيندم عليه . ويُعمل العمل فيسره فيتراخي عن حاليه : فلا يكون على حالتي تلك خير له مما دخل فيه »^(١) .

ان ما يهمّنا من هذا النص هو: الاشارة الى (التراخي) في العمل ، نتيجة اعجابه به ، اذ يتحسّس المرء بأنه قد أدى مهمته على الوجه الأكمل ، مما يحتجزه هذا الاحساس من متابعة العمل .

ولعل النص التالي للامام علي (ع) أشد وضوحاً :

«الاعجاب يمنع الازيداد »^(٢) .

فهذا النص بدوره ، يوضح كيف ان الاعجاب يمنع الشخصية من أن تتبع عملها ، مكتفية بقدر محدد منه أيّاً كان حجمها في تصور الشخصية .

○○○○

مضافاً الى ذلك ، ان مثل هذا الاحساس يقترب بنظرية 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 :

(١) الوسائل ، باب (٢٣) حدث (٤) مقدمة العبادات .

(٢) نهج البلاغة ، صفحة (١٨٣) ، جلد (٢) .

«اعجاب المرء بنفسه ، يدل على ضعف عقله»^(١).

فهذه السمة (ضعف العقل) ، لا تعني مرضًا عقليًّا مثل (التخلف العقلي) أو انخفاض درجة الذكاء الفطري ، بقدر ما تعني : التصور الواهم للشخصية عن (ذاتها) ، وهو تصور تطبعه سمة (المرض) ما دام قائماً على الاحساس بالرضى ، وبالعجب ، وبالتفوق وسواء من أشكال التورم الذاتي .

على أن أشد أنماط هذا الاحساس خطورة ، هو : ما إذا صاحبه غياب (التقدير الاجتماعي) : حيث يتربّب عليه وقوع الفرد في هوة مرض آخر هو : امانته الحسن المسؤول لديها . فلو افترضنا ان عالماً أو موظفاً قد اقترب نشاطه بـ (التقدير) من قبل المؤسسة الاجتماعية التي ينتمي إليها ، ... فان نشاطه سيأخذ حجمًا بقدر حجم (التقدير) الذي تسلمه .

وفي حالة غياب التقدير تماماً — على سبيل المثال — فان النشاط يبدأ بالضمور تدريجياً حتى ينعدم الحسن بالمسؤولية لديه ، في نهاية المطاف : ما دام الحسن بالمسؤولية مرتبطة بمشروعيّة الرغبة في تسلّم الأجر أو المكافأة أو التقدير .

○ ○ ○

من هنا ، فان التصور الاسلامي لهذه الظاهرة ، يأخذ منحى آخر في معالجتها هو : تدريب الشخصية على تنمية الاحساس بـ (القصور) بدلاً من (العجب) .

ثمًّ : تدريجها 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 بينهما (في حقل الصحة النفسية) فيما تقتادنا الأولى إلى صياغة شخصياتنا متوافقة سوية ، ... بينما تقتادنا الثانية إلى صياغتها مريضة ، منشطة ، متصارعة .

(١) الوسائل ، باب (٢٣) حديث (٦)

والسر في ذلك ، ان البحث عن (التقدير الاجتماعي) يعد— من حيث المبدأ— سمة مرضية مادّة حائماً على (الذات) ، كما ان درجة المرض تأخذ بالتضخم حينما تقرن بـ (الاعجاب) بما انجزته الشخصية من عمل .

وفي حالة (الاحباط) أي غياب (التقدير)، فان المرض يأخذ طابع الخطورة: ما دمنا نتوقع – في احد وجهي التقدير (وهو: الحب) – ان الآخرين ليسوا – في الحالات جميعاً – على استعداد لمنع (الحب) مما يدع الشخصية نهباً للصراع والخيبة، كما اننا (في الوجه الآخر من التقدير: وهو المكافأة) نتوقع ان الآخرين ليسوا أيضاً على استعداد – في الحالات جميعاً – على تقديم (المكافأة)، مما يقتاد الشخصية الى التراخي في انجازها، ثم: ما يستتبع هذا التراخي من فقدان الحس بالمسؤولية، مما يضاعف من خطورة المرض بما يصاحبه أولاً من مشاعر التوتر والصراع عند الاحباط ، وبما يحرره ثانياً من حلحلة جهاز القيم لديه .

التقدير الاجتماعي ، والحب :

في غمار الحديث عن الدافع (الانتقام والتقدير الاجتماعي) يثار أكثر من تساؤل،

من ذلك:

ان الكائن الآدمي بطبيعة تركيبه ، لا مناص له من الاتمام إلى الآخرين ، حتى من خلال ارتباطه بالسماء (ب خاصة حاجته إلى الحب) ومن ذلك : ان الكائن الآدمي (والشرع يشدد على هذه الظاهرة) بحاجة إلى تقدير الآخرين من خلال ظاهرة (العز) التي تفرزها مقوله (المؤمن عزيز) . والحق ، أنَّ كلاً من المسؤولين المذكورين ، يحملان مسؤولية لا ثارتهم على التحول المذكور .

فالحب والعز يجسدان حاجة لا مناص من اشباعها ، مهما حاولت الشخصية الإسلامية أن تنسليخ عندهما .

ففيما يتصل بظاهرة (الحب) ، فإن الكائن الآدمي ما دام مُطالبًا بأن (يحب) الآخرين ، فإن حبه إياهم يعني : حاجته ليس إلى أن يُحب فحسب ، بل : حاجته إلى أن يجسد الحب في ممارسة عملية هي : التقاوئه بالآخرين ، وعقد بعض أنماط العلاقة بينه وبينهم . ولعل الوحشة التي يتحسسها الفرد عند فقد الأقربين (وفي طليعتهم أهل البيت (ع) تجسيد حي للاتمام إلى الآخرين) .

ان الإمام علياً (ع) نفسه حينما شدد على أنَّ لا يزيده تجمع الناس أُلفة ، ولا تفرقهم عنه وحشة ، يقرر بوضوح أنَّ « فقد الأحبة ، غربة »^(١) .

وهذا يعني ان الكائن الآدمي يتحسس الوحشة والاغتراب حينما ينسليخ الآخرون عنه .

بيد أننا بالرغم من اقرارنا بهذه الحقيقة ، يمكننا أن نكرر ما سبق أن أوضحناه من أنَّ الشخصية الإسلامية الواقعية ليست بحاجة إلى الآخرين ، بقدر حاجتها إلى (السماء) فحسب ، وإن الاحساس بالوحشة والاغتراب ناجم : ليس من حاجتها إلى أن يخلع الآخرون الحب عليها ، — في المقام الأول — بل من حاجتها إلى أن تخليع الحب عليهم .

(١) نهج البلاغة ، صفحة (١٥٦) . جلد (٢) .

ولنحاول تقديم الأمثلة على ذلك :

عاطفة الامومة أو الابوة أو البنوة .

هذه العاطفة تجسد واحداً من الدوافع البشرية التي لا مناص من اشباعها .

فالاب يتحسس بحاجته الى طفله منذ اللحظة التي يولد فيها . والأم تحسس بالحاجة ذاتها .

بيد أننا حين نتأمل بدقة مستويات هذه العاطفة ، نلحظها ذات دلالتين :

الدلالة الأولى : حائمة على (الذات) ومحاولة اشباعها من خلال ما يقدمه الطفل من استجابات مختلفة : بعضها (في حالة عدموعي الطفل) لا ينطوي على أية دلالة من (الحب) المتبادل . وبعضها الآخر، ينطوي على تبادل الحب في حالة بلوغ الطفل مرحلة معينة من التمييز .

وما لا شك فيه أنَّ الحالة الأولى لا تحمل معنى (ال الحاجة الى الحب) لأنَّ الطفل غير الواعي لا يستطيع تقديم العاطفة المذكورة ، حتى يُشعَّب حاجة الأب أو الام الى الحب ، ... بل يظل الطفل في مثل هذه الحالة (جزء) من (ذات) الاب أو الام ، أي : جزءٌ من الذات الكلية التي تشمل كل ممتلكات الاب أو الام : سواء أكانت هذه الممتلكات عينية مادية مثل : الدار ، والمكتب ، والنقود ، أو معنوية مثل : أفكاره ، ومؤلفاته ، أو اجتماعية مثل : عشيرته وقبوته وبلده الخ .

و واضح ، أنَّ هذا النمط من العلاقة القائمة بين الاب وطفله تظلَّ أحادية الجانب ، أي : تجسد حبَّ الأب لطفله ، وليس حاجةَ الأب الى ان يحبَّ طفله . وبكلمة أخرى : انَّ الأب بحاجة الى ان يحبَّ (الآخرين) ، لا أنه بحاجة الى أن يحبَّه (الآخرون) .

ومع نموَّ الطفل ، وبلغوَّه مرحلة (التمييز) ، يبدأ الاب بالتحسس الى عاطفة الطفل ، ... يبدأ بالتحسس بالحاجة الى أن يحبَّ طفله . غير انَّ هذه الحاجة في واقعها (امتداد) لحاجته الى أن (يُحبَّ) الطفل ، لأنَّه (جزء) من ممتلكات (ذاته) التي تعامل معها منذ الولادة فيما لا قدرة لديها على تقديم عاطفة نحو الأب عهديَّه ، ... ولأنَّ الأب بحاجة الى أن يحقق ذاته من خلال الحب ، يظلَّ بحاجة الى عاطفة الطفل المتميز ، لأنَّ هذه

العاطفة تشبع حاجته الى أن يحب (ممتلكاته) : فيما يظلّ الطفل جزءاً منها . وهذا يُشبه تماماً حاجة الفرد الى الطبيعة الجميلة مثلاً : من شمس وقمر ونجوم ونهر وشجر وظل ... الخ . فالطبيعة لا تملك (عاطفة) نحو المرء ، لكن المرء هو الذي يمتلك عاطفة نحوها ، أي : أنه يُحبها . ولأنه يُحبها ، يُحس بالحاجة اليها .

وحين ننقل هذه الحقيقة الى صعيد الشخصية الاسلامية الوعية وصلتها بـ (الله) من جانب ، وبـ (الآخرين) من جانب آخر ، نجد أن الأمر محكم بنفس الطابع الذي لحظناه عند الشخصية العادلة في تعاملها مع طفلها غير المميز ، ومع طفلها المميز ، ومع الطبيعة الجميلة .

فالشخصية الاسلامية الوعية (تنتمي) الى (الله) فحسب ، وتحس الحاجة الى أن يحبها (الله) فحسب ، ... لكتها تملك (طاقة حب) نحو (الآخرين) ، دون أن تتحسس الحاجة الى ان يحبها (الآخرون) .

ان حاجتها الى ان تحب الآخرين ، هو الذي يحسها بالحاجة اليهم ، بصفة أن تجسيد الحب لا مناص له من (وجود الآخرين) وإلا لبقي مجرد طاقة ، مجرد (قوة) وليس تجسيداً (فعل) .

من هنا ، حين يقرر الامام علي (ع) من أن « فقد الأحبة غربة » يعني بذلك : إن الفرد والحديث عن الشخصية الاسلامية الوعية) يتحسس الوحشة أو الاغتراب ، نتيجة لغياب المصدر أو المتبه الذي يجسد (حب) الفرد للعزيز المفقود ... ، تماماً على نحو غياب الطبيعة الجميلة عن أنظار المشاهد الذي ألفها .

بيد ان الفارق بين الطبيعة الجميلة وبين فقد العزيز ، أن الأخير يبادر الحب بعاطفته ، بينما تظلّ الطبيعة صامتة عن ذلك .

وهنا يثار السؤال :

إن (تبادل العاطفة) يعني : حاجة الشخصية الاسلامية الى عاطفة الآخرين ، ولو لاها لما كان للاغتراب والوحشة أية دلالة !!

الاجابة على هذا السؤال ، تتحدد بوضوح حين نضع في الاعتبار ان عاطفة الآخرين ،

تماثل (العطاء) الذي تقدمه الطبيعة الجميلة للمشاهد ، وهو عطاء يتمثل في (التناسق) الجميل الذي تنطوي الطبيعة عليه . وهذا (الجمال) حين نقله الى صعيد التعامل مع الآدميين نجد أنه يجسد (الحب) الذي يقدمه الآخرون الى الشخصية ، مما يعني ان (تبادل الحب) هو الذي يسم تعامل الآدميين ، ومما يعني — من ثم — أن كلًا من طرق التعامل بحاجة الى الآخر.

غير أنَّ هذه الحقيقة تظل محتفظة بصوتها في حالة افتراضنا عزلة الآدميين عن السماء ، أما مع الانتفاء اليها ، فان الحاجة الى (حب) يخلعه الآخرون على الشخصية ، يبدأ بالتضاؤل بقدر حجم الانتفاء الى الله : تماماً بالنحو الذي يحقق الاشباع للشخصية عندما تظفر بمجموعة من الاحبة أو المؤسسات الاجتماعية التي تمنح الشخصية كل ما تحتاج اليه من حب وتقدير ، فيما لا تحس — من ثم — بأي توتر أو صراع .

انَّ المنتمي الى السماء ، لا يحس بأي توتر أو صراع حين يفقد الأحبة ، ... انه لا يحس بالاغتراب حين يفقدتهم ، بقدر ما يتمثل الاغتراب في فقدانه للمثير أو المنبه الذي يهيء له فرصة (الحب) الذي تحمله الشخصية للعزيز المفقود .

وبعبارة أشد وضوحاً : ان الشخصية الاسلامية بما أنها (تحب) الآخرين ، فإنها تحس بالاغتراب حينما تفتقد لهم لأن طاقة الحب الذي تحمله الشخصية تظل خبيئة لا تجد من تجسدها في التعامل معه .

نعم : تتحسس الشخصية بالاغتراب الحقيقي عندما يكون الفقيد منتبهاً بدوره الى السماء . وعندما يظلل الاغتراب مرتبطاً بالسماء وليس بالفقيد ، بصفة أن الفقيد يجسد الصلة بالسماء التي تتحسس الحاجة اليها فحسب .

من هنا ، فان الأب (نوحأ(ع)) لم يتحسس بالاغتراب عن ابنه عندما جرفه الطوفان بعد أن نبهته السماء الى أنه ليس من أهله . كما ان (ابراهيم(ع)) لم يتحسس بالاغتراب عن أبيه بل تبرأ منه ، مع ان عاطفة البنوة فيما يتصل بابراهيم ، وعاطفة الابوة فيما يتصل بنوح تفرضان على الابن والأب أن يتحسسوا بالاغتراب أو الوحشة من فراقهما . لكن ، بما ان نوحأ وابراهيم ينتميان الى السماء ، حينئذ لا يتحسسان بال الحاجة الى (حب) يخلعه الأب

أو الابن عليهما . بل لم يتحسّسا حتى بال الحاجة الى ان يخلعوا (الحب) على الابن والأب . والسر في ذلك : ان السماء هي المصدر الوحيد للحب الذي يتحسان بال الحاجة اليه . وما ان السماء تأمرهما بأن (يحبها) الآخرين ، فانهما تبعاً لذلك يمارسون ظاهرة (الحب) ، ويتحسّنون بال الحاجة الى الآخرين ، حتى يحسدا حب السماء فيهم .

من هنا أيضاً ، يمكننا أن نفسّر حتى حالات الاحساس بال الحاجة الى (الحب) الذي يخلعه الآخرون على الشخصية ، لأن الحاجة الى حبّهم مرتبطة بالحب الذي يحمله الآخرون نحو السماء . وتبعاً لذلك نجد ان المؤمنين بحق ، يتزاورون : يحن بعضهم الى الآخر ، يتحسّن بالوحشة والافتراض من فقدانهم .

وهذا التبادل القائم بين طرف التعامل ، ناجم — في ضوء ما تقدم — من الحب (في الله) ، وليس من الحاجة الى (آخرين) يخلعون الحب عليهم ، الا اذا كان (آخرون) مرتبطين به (الله) أيضاً . وحينئذ يتم التبادل بين الأطراف : أحدهما يحب الآخر ، وكلما يحس بال الحاجة الى ان (يحبه) الآخر ، أيضاً ، لأن الحاجة الى (الآخر) — في مثل هذه الحالة — حاجة الى (السماء) ما دام الآخر متنسباً اليها : وعندما ، تظلّ الاطراف ينتظّمها حب واحد هو (الله) .

ولا يغب عنانا ، ان محنة الانسان لأخيه الآخر ، يظل — مضافاً لما تقدم — مرتبطة بطبيعة التركيبة الآدمية التي نفع الله من روحه فيها ، مما يعني ان الروح الآدمية تظل بالضرورة متواصلة مع الآخرين ، لانها جيعاً من (الروح) مما يفسّر لنا بوضوح سرّ المحنة التي يحملها الكائن الآدمي للآخرين . وحاجة كل منهم الى ان يحبه الآخر أيضاً . (وهو أمر نتحدث عنه مفصلاً في المثلث المتصل بـ (المسلمة والعدوان) ؛ لكننا حسبنا ان نشير هنا الى انه بالرغم من ان الكائن الآدمي يحس بالحب حيال الآخرين ويحس بال الحاجة الى محبتهم ايضاً ، الا ان ذلك يظل في نطاق خاص ، دون ان يلغى الحقيقة الرئيسة التي أشرنا اليها وهي : ان (الله تعالى) يظل هو الملتقي لممارسات الحب بال نحو الذي تقدم الحديث عنه .

«التقدير الاجتماعي والعز»

حينما يشدد المشرع الاسلامي على ظاهرة (العز) ، فإن هذا التشدد لا يعني البحث عن (التقدير الاجتماعي) الذي أوضحنا أن الشخصية الاسلامية لا تعنى به بقدر ما تعنى بتقدير السماء ، بل يعني أنها — أي الشخصية الاسلامية — بحكم موقعها من السماء ، ونرفض يدها عن الآخرين ، تتحسن بقيمتها بتحولها لتسمع لنفسها بأبي تعامل (مذل) يحط من قيمتها أمام الآخرين .

والفارق بمكان كبير بين شخصية أرضية متورمة الذات تبحث عن (حب) أو (مكافأة) اجتماعية : كأن يحترمها الآخرون ، أو يهبونها سمعة أو مكانة اجتماعية لاشباع دافع السيطرة والتتفوق لديها ، أو اشباع ذاتها الباحثة عن مطلق الثناء ، ... وبين شخصية اسلامية لا تعنى بالسمعة أو المنزلة أو الثناء وكل أشكال التأكيد على الذات ، بل تعنى بصياغة شخصيتها على نحو يتاسب مع خطورة السماء ، بأن تتأى عن كل أشكال الحطة الاجتماعية التي لا تتناسب والخطورة المذكورة .

من هنا فإن الامام زين العابدين (ع) حينما يخاطب الله سبحانه وتعالى :

«أعزني ولا تفتني بالكبر»^(١).

انما يفصل بين المطالبة بالعز والكبر ، بصفة ان (التكبر) مفصح عن الدافع الى السيطرة والتتفوق (وهو ظاهرة مرضية) ، بينما يظل (العز) مفصحاً عن تقدير الذات ليس بنحو مرضي — بل بنحوها الصحي المرتبط بالله من جانب ، وبعدم السماح للذات بأن تقع في مهاوي الذل الاجتماعي من جانب آخر.

○ ○ ○

(١) الصحيفة السجادية ، دعاء مكارم الاخلاق — رقم (٢٤) .

أما الجانب الموضوعي المرتبط بالسماء، فيتمثل في خطورة (المذهب الإسلامي) وأكاسبه القيمة التي تتناسب مع المذهب المذكور. وبما أن الشخصية الإسلامية تحبّس رسالة السماء، فحينئذ تتحرك من خلال البحث عن (العز) الذي يسم السماء ذاتها.

ويمكننا ملاحظة هذا بعد في موقف الإمام الصادق (ع) مع أحد المتحدلين الذي لاحظ الإمام الصادق (ع) قد ارتدى زياً ناعماً (دون أن يعرف أن الإمام (ع) قد ارتدى من الداخل زياً خشنأً) فابتدره بالاعتراض، قائلاً له بما مؤده: إن جده عليه (ع) كان يرتدي اللباس العادي. وقد أجابه (ع) بأن السياق الاقتصادي هو الذي يفرض (الفارقة) المذكورة بعد أن فضح المتحدلق في نفسه المصطبه: حينما أبان له أن الثياب الناعمة التي يرتديها يخفي خلفها ثياباً خشنة، على العكس من المعترض فيما كان يرتدي لباساً خشنأً، بينما أخفى تجنه اللباس الناعم^(١).

إن هذا الحوار بين الإمام (ع) وبين المتحدلق ، بعض النظر عن كشفه الواقع 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: فالإمام (ع) بصفته يحمل دوراً (رياديًّا) أو لنقل دور (القائد) الممثل لطائفة إسلامية كبيرة ، حينئذ فإن التقبل أو التقدير الاجتماعي لسمات القائد تعكس أثراها على رسالة السماء نفسها ما دام المناخ الثقافي (وهو مناخ متختلف فكريًّا : حيث يعني بالبهرج ، والزخرف ، والمظهر الخارجي) يتدخل عملاً حاسماً في تقويم الشخصية وتقيل أفكارها ، مما يعني أن الإمام (ع) حينما تكيف مع المناخ المذكور ، إنما استخدم التكيف بمثابة (جسر) لتمرير الأفكار الحية لديه ، وليس لتأكيد (الذات) والبحث عن (التقدير) لها . والامر نفسه حين نقله إلى الإمام علي (ع) حينما حاول بعض المتحدلين تقليل قيمة الاجتماعية من خلال اظهاره بظهور المعدم (مالياً) ، مما اضطر الإمام (ع) إلى ان ينشر

(١) الوسائل ، باب (٨) حديث (١) أحكام الملابس .

المشات من العملات النقدية امام المحذلتين ، حتى يحتفظ بـ (التقدير الاجتماعي) الذي حاول المحذلدون أن يسحبوه عن شخصية الامام (ع)^(١).

ويمكّنا أن ننقل الظاهرة ذاتها الى الامام الرضا (ع) عندما نجده (يتزين) للآخرين ، ويلبس ثياباً فاخرة عندما يخرج اليهم ، بينما يرتدي اللباس الخشن في داره^(٢).

كل أولئك يفصح عن ان (التقدير الاجتماعي) الذي يبدو وكأن قادة التشريع يعنون به ، ... إنما يتخذه (الرؤاد) وسيلة لتمرير الافكار الخيرة لديهم من جانب ، ولا ظهار (عز) السماء للآخرين : من خلال العز الذي يصوغونه لشخصياتهم ، من جانب آخر.

على أن الامر يتعذر حتى نطاق الشخصيات الرائدة ، الى الشخصيات العادية ، ما دام الأمر مرتبطاً بعزم الرسالة الاسلامية نفسها . فثمة نصوص اسلامية تنهى الشخصوص الاسلاميين عن مباشرة الاعمال الوضيعة (اجتماعياً) ، وطالبهم بأن (يترفعوا) عنها ، حتى يكتسبوا (تقديراً اجتماعياً) يتناسب مع رسالة الاسلام ذاتها ، ما دام المناخ الثقافي للمجتمعات الارضية تنسج تقديرها اجتماعياً (يعنى بالظهور الخارجي) حول الشخصية.

طبعاً ، ينبغي ان نفرق بين البحث عن (تقدير اجتماعي) موضوعي يفرضه سياق محدد ، وبين (مواقف) أخرى لا يقيم المشرع الاسلامي لعارضتها الاجتماعية ، أي وزن ، بل يعلن بصرامة عن ضرورة الانسلاخ من (المجتمع) ما دام هذا الانسلاخ يحفظ للشخصية الاسلامية كيانها ، واستقلالها ، وسمتها المميزة الحقة : مما يعني ان السياق هو الذي يفرض حيناً : البحث عن التقدير الاجتماعي ، وحياناً آخر : الانسلاخ عنه . لكنه في الحالات جميعاً يظل التقدير الاجتماعي مرتبطاً بـ (أهمية الرسالة الاسلامية) ، وليس بالبحث الذاتي الصرف عن التقدير : لأن البحث الذاتي للتقدير ، يظل – كما سبق التوضيح – معلناً عن سمة (المرض) وليس عن السمة السوية .

وانطلاقاً من الفارقية بين المرض والصحة ، يشدد المشرع الاسلامي على ظاهرة (العز) على نحو يكسب بعض أشكال (التقدير الاجتماعي) سمة ايجابية : حتى في نطاق السلوك

(١) الوسائل ، باب (٣) حدث (٢) احكام الملابس .

(٢) الوسائل ، باب (٢٩) حدث (٣) احكام الملابس .

الفردي الصرف : غير المرتبط بالموقف الاجتماعي .

ويكمن ملاحظة هذا الطابع ، حينما يقترب البحث عن التقدير الاجتماعي ، بالانسلاخ من مواقف الذل أو الحطة التي تسمى المرضى والعصابين من يتحسّسون بمشاعر الدونية والنقص لديهم ، وانعكاس ذلك على التعامل الاجتماعي لديهم ، فيما يتعمّن أن نقف عنده الآن :

○ ○ ○

«الاستقلال الذاتي» أو «احترام الذات»

حينما نقابل بين (العز) و(الذل) نجد ان الأول منها يسمى طابع (السوية) ، بينما يسم الثاني طابع (المرض) .

يدان الملاحظ أن كلاً منها — العز والذل — عبر التصور الاسلامي لا صلة له بظاهرة (التقدير الاجتماعي) وعدمهما ، بقدر صلته بالانتفاء والتقدير الاهلين .
ان النصوص الاسلامية تشتد على ظاهرة (العز) مؤكدة ان (المؤمن عزيز) مما تثير تساؤلاً حول ما اذا كان البحث عن مثل هذا العز مرتبًا بعملية التقدير الاجتماعي الذي تلغيه الشخصية الاسلامية من حسابها .

والحق ، ان البحث عن العز لا صلة له بالتقدير الاجتماعي بقدر ما تنحصر صلته بالانسلاخ من (الآخرين) أساساً : كما سبق التلميح ، وبالاتجاه نحو السماء لاشباع الحاجات بدلاً من الاتجاه نحو الآخرين .

اننا ينبغي ان نضع فارقاً بين جملة من أمثلة 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 ، تحد الشخصية انها بحاجة اليه : بغية اشباع (الذات) وتأكيد هويتها ، والتمرّكز حولها .

وهذا النمط من البحث عن العزّ سمة عصبية سبق توضيحيها مفصلاً ، مما تطبع سلوك الشخصية الارضية .

٢ - ثمة بحث عن العز ، مرتبط بالموقف الفكري ، أي : الاتجاه أو المذهب الذي تنتسب الشخصية اليه ، غير أنَّ هذا الارتباط يحمل سمتين من الاحساس حاله ، السمة الأولى : سمة عصبية في حالة تحرك الشخصية من موقف الحطة الذاتية التي تتحسسها بحيث تعوض عن الحطة الداخلية المذكورة ، تعوضها بانتفاء الى (الآخرين) : سداً للنقص ، وليس اشباعاً موضوعياً للنهاية . 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 لا صلة له اطلاقاً بال الحاجة الى التقدير الاجتماعي بقدر صلته باكتساب 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 عصبية . 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 (السماء) في اشباع حاجات الشخصية . وهو ما نطلق عليه مصطلح (الاستقلال الذاتي) أو (احترام الذات) .

ولنقدم بمثال في هذا الصدد ، يتصل بـ (الحماية) التي تنشدها الشخصية الاسلامية من السماء بدلاً من حياة (الآخرين) فيما أشرنا اليها عند حديثنا عن الانتفاء الى (الله) بدلاً من (الانتفاء الاجتماعي) .

ثمة فرد جائع ، لا مناص من اشباع حاجته الى الطعام . وسنفترض ان إشباع حاجته منحصر في : الالتحاق بدائرة رسمية أو أهلية ، أو الالتحاق بأحد أرباب العمل ، ... ان

(الآخرين) وهو في المثال المذكور (رئيس الدائرة ، ورب العمل ، والوسطاء) هم الذين يمتلكون وسائل الاشباع .

غير ان الاتساق بالدائرة أو العمل لا يتم في الحالات كلها : وفقاً لاستجابة سوية من قبل مالكي وسائل الاشباع ، بل يتم في حالات كثيرة عبر (تنازل) و(ذهاب ماء الوجه) و(خضوع) يتعارض أساساً مع الدافع الى احترام (الذات) ، وفي أفضل الحالات ، فإن الاحساس بأن (الآخرين) ذوو (منة) و(فضل) عليه ، كاف بتوبيخه وتأزيمها ، وبخاصة اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان (الآخرين) (وهم مرضى في الغالب) ، سيشيرون ذات يوم اليه : من خلال التعالي أو الزهو الاجتماعي أو الغمز أو التعبير ، بأنهم (متفضلون) عليه .

ومما لا شك فيه أن رفض (الذل) في الحالة المذكورة ، لا يعني بحثاً عن (تقدير اجتماعي) ، بل يعني : احساس الشخصية بكيانها واستقلالها ، وهو احساس صحي صرف ، يتميز عن الاحساس بتورم (الذات) فيما يعني بيوره تحسيناً بكيان الشخصية ، ... غير ان التأكيد على الذات يُعد (مراضاً) ما دام حائماً على الاشباع الذي يحسس الآخرين بأنه (متميّز) أو (متفوق) أو انه وحده يملك (حق) الاشباع ، ... اما اذا كان الأمر حائماً على منع (الذات) حقها في الاستقلال ، ونفي اليد عن الآخرين ، فإن الأمر حينئذ يكتسب - على العكس من الحالة السابقة - طابع الصحة والسوية . ومن هنا ، فإن أي تقبل لـ (الذل) يعني : تقبلاً لللحظة وللدونية اللتين تعدان مظهراً من مظاهر الاحساس بالنقص ، والاحساس بالتبعية ، والرثاء للذات وما اليها من اشكال المرض الذي سنتحدث عنه مفصلاً عند حديثنا عن الحاجة أو الدافع الذي يعالجها علم النفس الارضي في حقل ما يسميه بـ (التقدير الذاتي) .

ان ما يعنينا من معالجة النمط الأخير من البحث عن (العز) ، ليس في تحديد طابعه السويّ الذي يطالب المشرع الاسلامي به فحسب ، بل يعني أيضاً - وهذا هو موضع تأكيد دراستنا - أن نقارن بين التوصيات الاسلامية في تنظيمها للدافع المذكور ، وبين توصيات علم النفس العيادي ، وملحوظة مدى الفارق بينهما ، من حيث واقعية التوصية الاسلامية ،

ومثالية التوصية الأرضية .
ولنعد الى مثال الجائع ...

يقول الامام زين العابدين (ع) في دعاء مكارم الاخلاق (وهو وثيقة نفسية باللغة الخطورة) :

«اللهم اجعلني أصول بك عند الضرورة ، وأسائلك عند الحاجة . وانصرع اليك عند المسكينة ، ولا تفتني بالاستعanaة بغيرك اذا اضطررت ، ولا بالخضوع لسؤال غيرك اذا افقرت »^(١) .

هذه هي توصية السماء : نفع اليد عن الآخرين تماماً ، والاتجاه الى السماء في اشباع الحاجة .

لقد أقرت هذه التوصية (حقاً) مشروعاً للشخصية ، هو: حاجتها الى استقلال (الذات) . وتبعاً لذلك طالبت بعدم التخضع والاستكانة والاستعاناة بالآخرين ، لبداهاه : أن الخضوع للآخرين يعني أحد أمرين

أ— ان الشخصية تحمل طابعاً (انحرافياً) فاقداً لمقومات الشخصية السليمة التي تتحرك وفق جهاز قيمي : كأن تتحرك بلا قيم ، بلا حياء ، بلا صيانة لماء الوجه .

ب— ان تتحمّل الشخصية تبعات (الذل) وما يستجره من توتر وتفزق وصراع .

ومن بين ان التصور الاسلامي لهذه الظاهرة ، قائم على اشباع كل من الحاجتين الاساسيتين : الحاجة الى استقلال (الذات) ، وال الحاجة الى (سد الجوع) . الاولى : حاجة نفسية ، والثانية : حاجة حيوية (بيولوجية) .

ان ازالة التضارب القائم بينهما ، لا يمكننا ان نتصوره الا اذا افترضنا وجود (مجتمع فاضل) لا يحيى أي تورم وعصاب ، بنحو نفترض من خلاله ان الافراد أو الفئات أو المؤسسات الاجتماعية يغلفها وعي حاد بصلة الانسان بأخيه ، بحيث يصبح توظيف الجائع او ايجاد عمل له ، أمراً — ليس مجرد كونه ممارسة طبيعية مفروضة على الآخرين فحسب —

(١) الصحيفة السجادية ، دعاء رقم (٢٤) .

بل يقترن بمشاعر السرور أيضاً.

غير أن افتراض مثل هذه (المجتمعات) يظل مجرد افتراض لم يحدثنا التاريخ بامكان تحقيقه الا في نطاق نادر، لا يمكن انسحابه على مجتمعاتنا المعاصرة التي يعي علماء النفس الارضيون قبل غيرهم طبيعة مفارقاته الضخمة.

وهذا يعني ان الأمر منحصر، أما : في ايجاد (توعية عامة) متميزة ، يهيمن عليها أفراد أو مؤسسات رسمية أو شبه رسمية تملك وسائل التأثير على صياغة ثقافة عامة للآدميين ، أو في ايجاد (توعية فردية) تصوغها الشخصية الاسلامية لنفسها عبر تعاملها مع السماء ، ومع الآخرين .

وهذا النمط الأخير، هو الصياغة التي أشار الامام (ع) اليها ، في توصيته المقدمة ، حينما ألغى (الآخرين) من الحساب ، لأن الآخرين في قلتهم لوسائل الاشباع من المتعدر أن يستجيبوا لحاجة الجائع استجابة دون أن تملك خياراً ثالثاً لها . فهي حين تتجه نحو (الآخرين) مالكي وسائل الاشباع ، يحاصرها غطان — كما سبق التلميح — من الاستجابة حيالهم :

أ — ان تحمل 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 تعني بالحياة ، وماء الوجه ، وحيثئذ تفتقد كينونتها أساساً وتصبح شخصية (لا اجتماعية) مرفوضة تماماً عند (مجتمعها) نفسه .

ان توصيات (الارض) لا تملك حيال هذه المشكلة ، الا حلّاً واحداً هو: ممارسة (الكف) و (التصعيد) .

ونعني بـ (الكف) : ان (توجل) الشخصية اشباع حاجاتها بنحو تحمل من خلاله قسطاً يكبر أو يضُؤل من (الاحباط) .

ونعني بـ (التصعيد) : أن تدرس (الموقف) بنحو تحمله (تفسيراً) خاصاً ، يخفيض من

خلاله : الاحساس بالتوتر الناجم من (ذلة) الموقف .

بيد ان السؤال هو : هل تستطيع الشخصية الارضية أن تمارس (الكف) حال منبهات حادة ، تحفيظ الجائع وهو محروم منها ؟ وهل تستطيع من خلال مواجهة (الذل) ان (تنتصاعد) بالموقف وتعتبره أمراً عادياً : في حين ان (الآخرين) يمطرونها بوابل (المن) و(التفضل) ، بل و(التعيير) في أية لحظة تتحرك الشخصية (الممنون) عليها من خلال تحسسها بالسيادة والاستقلال ، أو النقد السليم لالكي وسائل الاشباع ؟

ما لا يمارأ فيه ، أن وقائع الحياة اليومية التي نألفها ، تكشف لنا بوضوح عن ان (الكف) و(التصعيد) لا يمكن ممارستها البة ، مادام (الآخرون) جزءاً من ثقافة أرضية لا تعني صلة الانسان بالسماء ، بل صلته بالارض : وهي صلة معدودة محاطة بالاحباط ، والضغوط الطبيعية والاجتماعية التي لا مناص منها بأية حال .

و بما أن (الآخرين) في ضوء ثقافتهم الأرضية ، لا يتلكون امكانية الاشباع بشكله السوي ، حينئذ ، فان (الغاهم) من وجهة نظر الصحة النفسية ، سيتحقق للجائع اشباعاً نفسياً هو : الحاجة الى (استقلال الذات) .

غير ان الحاجة الثانية ، وهي حاجة حيوية ملحّة ، ونعني بها : الحاجة الى الطعام ، ستظل قائمة تهدد الشخصية بالموت ، أو المرض الجسمي ما لم يزح التوتر العضلي للمعدة . وازاحة التوتر المذكور تتحصر في ايجاد العمل أو الوظيفة دون الاستعانة بـ (الآخرين) — اذا أريد الاحتفاظ بالحاجة الى (استقلال الذات) — : حينئذ ، فان الشخصية الاسلامية (ذات الوعي الجاد بالسماء) تتطلّل آمنة ، مطمئنة ، متوازنة (داخلياً) ما دامت تطلب (الحماية) من (السماء) وليس من (الآخرين) ، انها — كما يقرر الامام (ع) — تصوّل بالسماء عند الضرورة ، وتسألاها عند الحاجة ، ... والسماء تتطلّل عند حسن ظن الشخصية الاسلامية دون أدنى شك ، تتعامل معها بقدر التزام الشخصية بمبادئ السماء ، ... وعندها يتم اشباع الحاجة الحيوية ، بدون ان يقتربن الاشباع بالمن ، وذهب ماء الوجه ، ... وتحسم المشكلة .

لكننا عندما نتجه الى التوصيات التي يقدمها علم النفس العيادي في هذا الصدد ، نجد

أن التوفيق بين الحاجتين الرئيسيتين : النفسيّة والجيوّية (استقلال الذات ، وازاحة الجوع) لا يمكن أن يتم الا على حساب أحدهما ، فاما أن تحيى (الجوع) ولوحقه ، واما طريق ماء الوجه ، مما يجر الشخصية الى الوقوع في هاوية (التور) وما يستتبعه من آثار كبيرة على الصحة النفسيّة ، لا يزال علم النفس العيادي يواجه ماذجها بأرقام ضخمة ، دون أن يملك (علاجاً) لها.

ان (العلاج) لا يمكن توفره الا بایجاد (بديل) عن (الآخرين) هو : (السماء) التي توفر وسائل الاشباع . وحتى في حالات (الاحباط) ، فإن (الكف) أو (التصعيد) الاسلاميين ، من الممكن أن تمارسها الشخصية بنحو مختلف تماماً عن (الكف) و (التصعيد) بعنادها الارضيين .

فالكف أو التصعيد عند الشخصية الاسلامية ، لا يقترب بـ (الذل) الذي يحاصر الشخصية الارضية ، بل بـ (العز) الذي يتوازن وال الحاجة الى (استقلال الذات) . الشخصية الاسلامية لا تُعنى (بالزائد) عن الحاجة الى الاشباع ، فيما يسهل (الكف) حال أي اشباع يعني به الارضيون عادة .

كما انها حين (تصاعد) بال موقف ، اما تملك (اشباعاً آجلاً) وليس مجرد (احباط) لا بديل له : كما هو شأن الارض .

من هنا تتحسّس الشخصية الاسلامية بالتوازن الداخلي لها ، في حين تحيى الشخصية الارضية (توراً) لا مناص منه .

ومن هنا أيضاً ندرك بوضوح : لماذا تطبع (المثالية) توصيات الارض ، ولماذا تطبع (الواقعية) توصيات السماء .

«السيطرة والتفوق»

و

«صلاحهما بـ(التقدير الاجتماعي)»

من الظواهر التي اعتاد علماء النفس ، درجها ضمن الحاجات أو الدوافع النفسية ، 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 آخر : سواءً كان هذا التفوق أو النفوذ أو التمييز في نطاق العلم أو الادارة أو السياسة ، أو أي نشاط اجتماعي تمارسه الشخصية .

بيد ان الظاهرة المذكورة بالرغم من اكتسابها سمة (الحاجة) أو (الدافع) الموروث في نظر (الاتجاه القصدي) في علم النفس ، الا أن صفاً كبيراً من الباحثين لا يخلع على الظاهرة المذكورة صفة (الحاجة الاساسية) بقدر ما يعدها دافعاً (مكتسباً) يحدد درجتها نمط الثقافة التي تحيا الشخصية في نطاقها .

والدراسات التي يقتتمها هذا الصفت من الباحثين ، تؤكد صحة افترضهم في اكتسابية الدافع المذكور .

اما الاتجاه الاسلامي ، فان وجهة نظره في هذا الصدد واضحة كل الوضوح : ما دام هذا الاتجاه — أساساً — يلغى (الآخرين) من الحساب ، على نحو ما تحدثنا عنه مفضلاً عن الغاء للتقدير الاجتماعي ، فيما يظل البحث عن الرئاسة والتفوق ، جزء من البحث عن (التقدير) المذكور . انه يرى الى ما يسمى بداعي السيطرة أو التفوق ، ظاهرة مرضية ينسبها الى أصول الكفر أو المعصية ، تشدد منه على خطورة المفارقة التي ينطوي عليها حت السيطرة .

وبلاحظ : كما سبقت الاشارة ، ان المشرع الاسلامي يطلق على جملة مما اعتيد على تسميتها بـ (دفافع) أو (غراائز) ، يطلق عليها مصطلح (حب) ، قاصداً من المصطلح المذكور (الرغبة غير المشروعة) أو الرغبة الزائدة عن الحاجة ، مثل ذهابه الى ان اول ما عصى به الله ستة .

يقول النبي (ص) :

« اول ما عصى به الله ستة : حب الدنيا ، وحب الرئاسة ، وحب الطعام ... الخ ». او ذهابه الى ان اصول الكفر ثلاثة ، فيما تشعبت منها فروع 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) بضمته : (حب الرئاسة) ، و (حب العلو) فيما يعنيان : السيطرة والتتفوق . و يدرجهما في قائمة (المعاصي) أو المفارقات التي لا ترتضيها السماء ، مما يعني بوضوح انها لا تشكل أية حاجة أو دافع (كما يذهب الى ذلك بعض الارضيين) بقدر ما تتشكل (رغبات غير مشروعة) مفصحة عن أحد مظاهر التأكيد على (الذات) .

○○○

بيد انَّ السؤال يثار :

لقد ورد مصطلحا (الرئاسة) و (العلو) أو (السيطرة والتتفوق في اللغة الارضية) ضمن قوائم تتصل بحاجات أساسية مشروعة مثل (الطعام) و (النساء) وسواهما ، فيما اطلق عليها جمعاً (في النصين اللذين قدمهما النبي (ص) والسجاد (ع)) مصطلح (الحب) ، مما يحتمل أنهما (أي : الرئاسة والعلو) ينتسبان من جانب الى أساس (فطري) ، والى انهما - من جانب آخر - على صلة بما هو (مشروع) بشكل أو باخر : مثل الطعام والجنس والنوم والراحة . فالانسان - بالضرورة - يحس بالحاجة الى الطعام والنوم والراحة ما دامت تمثل أصلاً (حيوياً) لامناص من اشباعه ، مما يثير تساؤلاً عن دلالة ما تعنيه النصوص الاسلامية

من مصطلح (الحب) الذي انكرته النصوص المذكورة .
 ان الاجابة على التساؤل المذكور ، لا يطلب أدنى تأمل ، اذا أخذنا بنظر الاعتبار ان
 (الحب) يعني : «الاشباع زائداً عن الحاجة» وليس مجرد (الاشباع) الذي لا يعد مجرد
 كونه (مشروعأ) بل يعد (ضرورة) لامناص منها .
 ان الحاجة الى (الطعام) او (النوم) يتم اشباعها بأية وجة او فترة تزيح التوتر العضلي
 للمعدة او الخلايا العصبية .

اما (الزائد) عنهما من نحو: تكثير الاكل او النوم ، فانهما يعدان بأضرار (نتحدث
 عنها في معالجتنا لتنظيم الدافعين المذكورين لاحقاً) لا يتردد اثنان في كونها أضراراً ينبغي
 تجنبها بالحال ما دمنا ننشد التوازن (الحيوي) للشخصية .
 والأمر ذاته فيما يتصل بالتوازن النفسي للشخصية من حيث صلة التوازن الداخلي
 وعدمه بظاهري (السيطرة والتفوق) .

ومع ذلك ، فان السؤال يشار على النحو التالي :

هل ان الاصلين النفسيين (السيطرة والتفوق) ياثلان الاصلين (البيولوجيين : الطعام
 والنوم) من حيث (مشروعيهما او فطريتهما) بنحو يتطلب اشباعهما بقدر الحاجة (أي :
 تحقيق التوازن النفسي) وحينئذ يكون الاشباع الزائد عن الحاجة لهما ممكناً بنفس الاضرار
 التي تترتب على الاشباع الزائد عن الحاجة للطعام او النوم ؟ .

ما لا شك فيه ، ان ثمة (فارقأ) بين الأصل (الحيوي) والأصل (النفسي) من حيث
 درجة (اللحاج الفطري) من جانب ، ومن حيث امكانية (التعديل) او (التحكم) فيهما ،
 من جانب آخر ، فأنت حينما تحس بال الحاجة الى الطعام او النوم لا مناص لك من اشباع
 الحاجة المذكورة ، ... لكنك لست ممكناً بالضرورة ذاتها حينما تحس بال الحاجة الى ان
 (تفوق) على الآخرين ، او ان (تسيطر) عليهم : فمن الممكن ان (تعديل) او (تحكم) في
 هاتين الحاجتين النفسيتين ، بل يمكنك ان (تلغيهما) أساساً : كما أثبتت ذلك دراسات
 (علماء الاقوام) في هذا الصدد .

والحق ، اننا لانحتاج الى دعم الدراسات التجريبية في اكساب الحقيقة المذكورة

(يقييناً) علمياً ، بقدر ما تفصح الحقائق أو التجارب المألوفة عن ذلك : فحن طالما نألف (فاذج) تقع تحت أبصارنا وأسماعنا ، من لا يعنون بالتفوق أو السيطرة .
بيد اننا — بالرغم من ذلك — ينبغي أن تعالج الظاهرة في ضوء التصور الإسلامي لها ، وتحديد موقعها من (الذات) التي لا مناص من اشباع بعض حاجاتها المشروعة من جانب ، والغاء غير المشروع منها ، من جانب آخر ، ... ومن ثم ، محاولة (تنظيم) الاصل النفسي لما هو (مشروع) من حاجات (الذات) في صلتها بالتفوق أو السيطرة في دلاليهما الاسلاميتين .

٠٠٠

ان المعيار الاسلامي في تحديد ما هو مشروع أو غير مشروع من الرئاسة أو التفوق يظل 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 المذكورةتين ، فإن البعد (الذاتي) فيما من الوضوح بمكان ما دامتا متصلتين بنفس الاعراض المرضية التي تسم الباحث عن (التقدير الاجتماعي) .

غير ان هاتين الظاهرتين تكتسبان حيناً دلالة (موضوعية) ، فتصبحان حينئذ حاجتين موضوعيتين لا صلة لهما بـ (الذات) الا من حيث ارتباطها بالسماء .

ولعل أوضح نموذج للحاجة الموضوعية الى (الرئاسة) يتمثل في مطالبة يوسف (ع) بتوليه خازنًا على الارض ، حتى انه زكي شخصيته ، خالعاً عليها سمي (حفيف) و (عليم) ، تأكيداً للحاجة (الموضوعية) المذكورة .

والامر ذاته فيما يتصل بالحاجة الى (التفوق) عندما يستدعي السياق الموضوعي ابراز الشخصية الاسلامية لتمرير أهدافها المرتبطة بالسماء وليس بـ (الذات) المريضة . ومن هنا نجد الامام علياً (ع) يسم من يتصدر مجلساً علمياً يسمه بـ (الحماقة) اذا لم يكن مستهدفاً من التصدر المذكور سلوكاً موضوعياً صرفاً .

يقول (ع) :

« لا يجلس في صدر المجلس الا رجل فيه ثلات خصال : يحب اذا سئل ، وينطق اذا عجز القوم عن الكلام ، ويشير بالرأي الذي فيه صلاح أهله . فمن لم يكن فيه شيء منهم مجلس ، فهو أحق »^(١) .

و واضح من هذا النص ، ان الامام(ع) في صدد التحديد الموضوعي الصرف في عملية (تصدر) المجلس . فالفقرة الاخيرة (و يشير بالرأي الذي فيه صلاح أهله) ، تحدد موضوعية الهدف من تصدر المجلس ، ألا وهو ابداء الرأي الذي فيه (صلاح) الناس ، وليس الرأي الذي فيه (تأكد على الذات) .

كما أن الفقرتين اللتين تحدثت عند السؤال (يحب اذا سئل) والكلام عند عجز الآخرين (وينطق اذا عجز القوم عن الكلام) ، ... هاتين الفقرتين تعززان الذهاب الى ان (التصدر) يرتبط بهدف (موضوعي) وليس بهدف (ذاتي) ، وذلك : ان الشخصية المريضة (أي : الباحثة عن الذات) تتبرع بالاجابة دون أن يسبقها سؤال ، أو تتحدث لغير ضرورة في حالة ما اذا لم يعجز الآخرون عن الكلام ، وهي على العكس تماماً من الشخصية السوية التي لم تتحدث الا اذا وجدت ان الآخرين عاجزون عن الاجابة ، ولم تتحدث الا اذا وجه اليها السؤال ، والا فانها تظل (صامتة) او جالسة دون المجلس وليس في صدارته ، مما يكشف عن ان شخصيتها (سوية) لا تبحث عن (تأكد الذات) .

○ ○ ○

لكن ، خارجاً عن السياق الموضوعي الذي تقدم الحديث عنه ، يظل البحث عن التفوق أو الرئاسة موضع خطر بالغ الشدة من قبل المشرع الاسلامي ، حتى اننا لنجد نصوصاً من نحو « من طلب الرئاسة هلك »^(٢) « لا يؤمر احد على عشرة فما فوقهم الا جيء به يوم القيمة مغلولة يدها : وان كان محسناً »^(٣) « ان شراركم من احب ان يوطأ عقبه ، انه لا بد من كذاب او عاجز الرأي »^(٤) « لا تطلب الرئاسة ولا تكون ذنباً »^(٥) ... ان هذه النصوص الاربعة تتناول البعد النفسي لنزعة الرئاسة من زوايا مختلفة ، فالنص الاخير يقارن

(١) البحار ، صفحة (١٤١) ، جلد (١) ، العقل والجهل .

(٢) (٣) (٤) (٥) الوسائل / ب (٥) / جهاد النفس .

بين (الرئاسة) بصفتها تصعيداً لنزعة السيطرة على الآخرين مقابل (التبعة—لاتكون ذنباً) بصفتها تصعيداً لنزعة الانحطاط والدونية . فالشخصية السوية لا تنسى الى ان تسيطر على الآخرين ، ولا تسمح لنفسها بان يسيطر الآخرون عليها أيضاً ، أي لا ت يريد ان تكون متبوعة ولا تابعة : لان كليهما مظاهر جذور مرض واحد هو: الاحساس بالنقض . أما نزعة الرئاسة فتعد (تعويضاً) شعورياً أو لا شعورياً عن الاحساس المذكور، انها ترتبط بنفس نزعة (التكبر) التي اشار الامام الصادق (ع) الى انها تعبير عن (ذلة) الشخصية ، كما ان النص الثالث الذي يقول (انه لا بد من كذاب أو عاجز الرأي) تشير الى هذا الاحساس بالنقض ، فقد اشار (ع) الى ان «من احب ان يوطأ عقبه : انه لا بد من كذاب أو عاجز الرأي » فالعجز في الرأي يمثل سمة واضحة الانتساب الى الاحساس بالنقض ، فما دام الشخص يتحسس بكونه (عاجزاً في الرأي) أي عديم الكفاءة ، حينئذ (بعوض) احساسه المذكور بطلب الرئاسة تخفيفاً للشدة النفسية التي يكابدها .اما السمة التي تقف في الطرف الآخر من (الرئاسة) وتعني بها (التبعة) فانها مظاهر واضح للاحساس بالنقض ما دام الشخص الذي يسمح لنفسه بان يكون (ذنباً) اما يتحسس بعدم جدارته وكفاءاته واستقلاله ، انه عديم الثقة بذاته .

اذأ : عندما تقارن التوصيات الاسلامية بين (الرئاسة) و(التبعة) مع ان احدهما (افراط) في السلوك ، والآخر (نفيه) فيه ، اما تستهدف أولاً ان تحدد الجذر الشاذ لما و هو: الاحساس بالنقض ، أي انهم مظهران مختلفان لحقيقة واحدة .

و تستهدف ثانياً أن تشير الى ان حظر (الرئاسة) لا يستند الى مجرد كونها تقترب حيناً بالعدوان (مثل : ايذاء الآخرين أو تضييع حقوقهم الخ) بل لانها تستند الى ظاهرة مرضية هي (الاحساس بالضعف والعجز) و تستهدف ثالثاً ان تشير الى ان حظر الرئاسة لا يعني مشروعية ما يقابلها وهي (التبعة) ، لان (التبعة) فضلاً عن كونها تعبرأ عن نفس الاحساس بالعجز والضعف : فانها تتنافي مع سمة الشخصية الاسلامية التي يحرض المشرع الاسلامي على صياغتها ذات عز و هيبة تتناسب مع رسالة الاسلام ذاتها .

نستخلص من هذا ، ان نزعة (الرئاسة) تمثل اشد مستويات الشذوذ أو المرض النفسي ،

كما انها تقترب بسلوك عدواني طالما أشارت النصوص الاسلامية الى ذلك من نحو «ان شراركم من احب ان يوطأ عقبه» ... وتبعداً لذلك يمكننا ان نفسر دلالة النصين الآخرين اللذين لم نستشهد بهما وهما :

«من طلب الرئاسة هلك» و «لا يؤمر أحد على عشرة فما فوقهم الا جيء به يوم القيمة مغلولة يداه : وان كان محسناً» ، فالمحسن — وهو يتولى رئاسة جماعة مثلاً — من الممكن لا تقترب رئاسته بممارسات عدوانية الا ان النزعة الى الرئاسة ذاتها ما دامت ذات جذر مرضي وما دامت محفوفة بحب العلو والسيطرة فانها تتنافى مع سمات الشخصية الاسلامية التي تندد (ذاتها) وتتواضع لله ... كما ان سمة (الاھلاك) التي اشارت التوصية الى ان ما تترتب على طلب (الرئاسة) ، لا بد ان تفصح عن احدى السمتين المحظورتين اسلامياً وهما : اقتران حب الرئاسة بالمارسات العدوانية ، وكونها مفترضة بنزعات التعالي والفوقية والزهو والكبر ونحوها من الممارسات الجوفاء المفصحة أساساً عن شذوذ الشخصية التي تتحسس بالضياعة والدونية والعجز ، فتتوسل باقنية وحيل (دافعية) تعوض من خلاها عن احساسها المرضي المذكور ، بالنحو الذي المحظى به النصوص الاسلامية التي تقدم الحديث عنها .

«التقدير الذاتي ...»

ان مفهوم (الذات) يرتبط — لدى علماء النفس — ببحوث (الشخصية) من حيث التعرif بها ، وبالسمات التي تحملها .

واما (تقدير الذات) فيعني : طبيعة النظرة التي يحملها الفرد عن شخصيته بعامة . ان نظرتنا لـ (ذواتنا) قد تكون ايجابية ، من نحو: الاحساس بأننا ذوو كفاءة وثقة واستقلال وتفاؤل ... الخ .

وقد تكون نظرتنا لـ (ذواتنا) سلبية ، من نحو: الاحساس بالدونية والضياعة والتبعية والشك والتردد ... الخ .

وما لا شك فيه ، أن ادراكنا لـ (ذواتنا) بهذا النحو ، يلتئم مع التصور الاسلامي لـ (الذات) . فالمشرع الاسلامي يطالعنا بأن ننطلق من التصور الاجابي لـ (ذواتنا) . انه يطالعنا بطرد الاحاسيس المتصلة بالشك ، والتردد ، والاستسلام ، والتبعية ، ... كما أن اشارة السماء الى انها قد فضلتنا على الكائنات الاخرى تفضيلاً ، والى انها أسرجت الملائكة لآدم (ع) والى انها جعلتنا (خلفاء) على الارض ... كل أولئك ، يحسّنا بأن نظرتنا لـ (ذواتنا) ينبغي أن تكون ايجابية ، ... لأن تكون (مريبة) تفترسها مشاعر النقص ، والخوف ، والاستسلام ، والرثاء لـ (الذات) .

بيد ان ما يميز التصور الاسلامي لهذه الظاهرة ، عن التصور الارضي لها هو: ان نظرتنا لـ (ذواتنا) تنحصر ايجابيتها في : مجرد الاحساس بأننا ذوو (كفاءة) من حيث سلامه الجهاز النفسي لدينا ، ... ومن حيث وجود قدرات فاعلة في انجاز المهمة العبادية التي وظفتنا السماء لها . دون أن يمتد ذلك الى مطلق الاحساس بـ (الكفاءة) ، من حيث علاقتنا بالسماء ، أو الآخرين : بل — على العكس — من ذلك ، يطالعنا المشرع الاسلامي بأن ننسخ نظرة سلبية عن (ذواتنا) ، في نطاق تعاملها مع السماء ، ومع الآخرين : على نحو ما نبدأ بتوضيحه ، لاحقاً .

○ ○ ○

التقدير المرضي للذات :

ان التمييز بين ما هو ايجابي وبين ما هو سلبي من حيث (تقومنا) لـ (الذات) ، يتحدد بوضوح حينما نفرز (مفردات) التقويم الذاتي في نطاق أشكالها المتنوعة ، ... وحينما نفرز الطابع السوي عن الطابع المرضي في هذا الصدد .
ولعل أبرز مفردات التقدير المرضي للذات ، هو:

الاحساس بالنقص :

يعد الاحساس بالنقص مظهراً مرضياً في تقدير الفرد لـ (ذاته) . ونحن لو بحثنا عن

الجذور الاولى لهذا الاحساس بالنقص ، نجده نابعاً - وفقاً لصورات الارض - اما من الاحساس (الواعي) بعدم قدرة الفرد على انجاز فاعلية ما ، ... أو من الاحساس (اللاواعي) به : حيث يضرب بجذوره الى الطفولة ، وانعكاسها على سلوك الراشد .

واما الاحساس بـ (الكفاءة) أو (الأهلية) أو (الثقة) ، فإنه يعد مظهراً (سوياً) في عملية تقويم الفرد بـ (ذاته) . والبحث عن جذور هذا الاحساس السوي ، يخضع لنفس المحددات الشعورية أو اللاشعورية التي يخضع الاحساس المرضي لها : من حيث انعكاس الخبرات الراسدة أو الطفالية على الفرد .

ويهمنا من الاشارة الى هذه الظاهرة أن نحدد أولاً (مصدرها) المرضي ومدى ما يحمله البحث الارضي من قيمة علمية في تفسيره للظاهرة المذكورة . وان نحدد ثانياً قيمة (العلاج الارضي) لهذا العرض المرضي ومدى ما يحمله من تفسير صائب أو خاطيء . وان نحدد ثالثاً طبيعة التصور الاسلامي للظاهرة وانعكاسه على الخطوط العامة التي تفرز الفارقية بين البحث الاسلامي ، وعلم النفس الارضي في معالجتهما لظاهرة (التقدير الذاتي) .

○ ○ ○

يرى (أدлер) وهو عالم نفس تحليلي - ان النشاط الانساني قائم - أساساً ، على الاحساس بالقصور ، وان هذا الاحساس متعد بجذوره الى الطفولة : بطبيعتها التي تحسس الطفل بعجزه ، وضعفه ، وتبعيته للكبار: والي ان هذا الاحساس يرافق الشخصية حتى مراحل رشدتها ما دامت مصادر الاحساس بالنقص تواجه الشخصية في مجالات نشاطها المختلفة .

وهذا الاحساس بالنقص ، يدفع الشخصية الى البحث عن (السيطرة) - في شتى مستوياتها الملائمة لمناخ الشخصية - (تعويضاً) عن الاحساس المذكور .

وفي حالة (الاحباط) ، فإن الظاهرة تحول الى عرض مرضي ، الى (مركب نقص) . وهنالك من الباحثين ، من يربط بينها (ظاهرة الاحساس بالنقص) وبين خبرات لا شعورية ممتدة الى اعاقه احدى مراحل النمو (الجنسي) .

بيد أن الغالبية تربط بينها وبين خبرات الطفولة المتنوعة : من حيث التربية الخاطئة

التي تحسس الطفل بعجزه وقصوره وتبعيته ، ... أو حتى في المرحلة الراسدة التي يواجه الفرد — من خلاتها — عبئاً حيال مشكلات الحياة .

والهم ، ان الاتجاهات النفسية بأجمعها ، تحصر الظاهرة في نمطين : أحدهما ، الاحساس الوعي 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 مخابع اللاشعور الى سطح الشعور ، وهذا في حالة كونها (عقدة) أو (مركباً) .

وأما في حالة كونها مجرد احساس واع بالمشكلة ، ... فان (العلاج) حينئذ يأخذ منحى ، أحدهما : التعويض عنه بمحاولات (بديلة) مثل : الاتجاه الى الكسب في حالة الاخفاق في الدراسة مثلاً ، أو مطاردة النقص نفسه بمحاولات السيطرة عليه مثل : التفرغ التام للدراسة لحد (التفوق) .

والآخر ، هو : الاقرار بـ (الامر الواقع) وتقبيله .

هذا بجمل التصور الارضي لظاهرة (النقص) من حيث مصادره وأنمائه وعلاجه .

○ ○ ○

وгин نتجه الى التصور الاسلامي ، نجد أن المشرع ، يحدد بوضوح كون الظاهرة مناسبة الى (المرض) ، انها تتخذ هذا المظاهر أو ذلك من سلوك الشخصية : يستوي في ذلك أن يكون المظهر شعورياً أو لا شعورياً .

فالامام الصادق (ع) حينما يشير الى ان (المتكبر) مثلاً ، لا يمارس هذا السلوك الا لـ (ذلة) يجدها في نفسه .

اما تشير الى ان الفرد يتحسس بنقص لديه وهو (الذلة) ، فيعرض عنه بأحد مظاهر السلوك المرضي وهو (التكبر) .

طبعياً ، لا يعنينا أن نتعرف على جذر الظاهرة من حيث كونها شعورية أو لا شعورية ، ما دمنا قد أوضحنا (في حقل آخر من هذه الدراسة) أن استحضار مفاهيم (اللاشعور) لم

تعد وحدها سبلاً للعلاج ، ما دامت تجارت (المحللين) أنفسهم أثبتت فشل استحضار مفاهيم (اللاشعور) في معالجة (حالات) كثيرة ، ... وما دامت الاتجاهات النفسية الأخرى قد قدمت طرائق أخرى للعلاج ، أوضحتها في حينه .

والهم ، ان المشرع الاسلامي لا ينفي فاعلية (اللاشعور) بل يشير في مجالات متعددة (سبق التحدث عنها) ، ... كل ما في الأمر أن (العلاج) يظل — في الحالات كلها — محدوداً ببدأ (الأنما) و (الوعي) في المقام الأول : سواء أكان الجذر لا شعورياً أو شعورياً يعيه المريض .

وحين نعود الى المقوله التي اقتبسناها من الامام الصادق (ع) ، نجد انه (ع) قد أشار الى العرض المرضي للظاهرة ، والى انها (قناع) تستره المريض ، حتى (يعوض) به ما يتحسسه من (النقص) في داخله .

ومن الواضح انا لو استعرضنا مفاهيم التحليل النفسي ولغة أصحابه ، امكنتنا أن نقرر — ببساطة — ان (التكبر) (في ضوء مقوله الصادق (ع) المتقدمة) يعده (حيلة دفاعية) قد احتوى المريض بها ، بغية التخفيف عن خبراته اللاشعورية .

ومن الممكن أيضاً ، أن يعده المظهر المذكور سلوكاً مصطنعاً تعمده الشخصية من خلال (الوعي) بواقعها الذليل .

بيد انه في الحالتين ، لا ضرورة كبيرة لاستخلاص ما اذا كان المظهر (المتكبر) مرتبطة بفعاليات لا شعورية أو شعورية في التدليل على (مصدره) ، بقدر ما تنحصر القيمة في ارتباطه بعرض مرضي هو : (الاحساس بالنقص) .

على أية حال ، يعنيانا أن نلفت الانتباه الى أن وجهة النظر الاسلامية قد حددت بوضوح : كون الظاهرة (الاحساس بالنقص) منتبه الى (المرض) .

ويعنيانا — من ثم — ان نتجه الى مصادر الاحساس بالظاهرة المذكورة ، وطرائق علاجها . وما لا شك فيه ، ان نمط التربية الطفالية تعكس آثارها في هذا الصدد . وقد سبق أن تحدثنا مفصلاً عن مستويات التربية المذكورة وصلة القسوة والاهمال بتنمية الاحساس بالنقص ، وبسائر الاعراض المرضية . بيد ان ما شددنا عليه هو عدم اكتساب التربية

المذكورة ، ذلك الحجم الكبير من الخطورة ، بقدر ما تتمثل الخطورة في مرحلتي (التمييز—طفولة المتأخرة) ، والمرحلة الراسدة .

ومن هنا ، فإن غياب الوعي الإسلامي يظل هو المحدد الرئيس لأي مصدر للاحساس بالنقص . كما يظل مرتبطاً بنمط العلاج الذي يتتوفر المريض عليه .

ان الاحساس الواعي بالنقص ، حين نصله بوعي الشخصية الاسلامية ، فإن هذا الوعي كفيل بازاحته أساساً : سواء أكان النقص جسماً أو عقلياً أو اجتماعياً .

فلو افترضنا أن شخصية ما تختل وظيفة عادية جداً (فيما تمثل هذه الوظيفة نقصاً اجتماعياً : كأن تكون فراشاً في احدى الدوائر) ، أو أنها ذات انخفاض في الذكاء يقل عن المنحني المتوسط (فيما يمثل هذا الانخفاض نقصاً عقلياً) أو أنها مصابة بعاهة العمى (فيما تمثل هذه العاهة نقصاً جسماً) ... أقول ، اذا افترضنا أمثلة هذه الشخصية (وهي تمثل نسبة كبيرة) حينئذ ، فإن (وعيها العبادي) يتکفل بازاحة أي احساس بالنقص لديها : فالسماء تردم الفارقية طبقياً ، فيما لا ترى فارقاً بين رئيس للدولة ، وبين (فراش) في احدى الدوائر ، الا من حيث (التقوى) . كما ان نظرتها لعاهة ما ، أو انخفاض في الذكاء ، لا تتجاوز دائرة (التقوى) التي تظل معياراً رئيساً في الحقل : مع الأخذ بنظر الاعتبار معايير أخرى تطفع أي احساس — ولو كان ضئيلاً — بالنقص ، منها : التعامل مع الشخصية بقدر (وعيها العبادي) لديها ، وبقدر (ادراكها العقلي) للظواهر . فالشخصية ذات الذكاء المنخفض أو ذات الثقافة العبادية الضئيلة ، تظل متوازنة ، مطمئنة ، آمنة ، بأن السماء سوف لن تمحاسبها على قصورها المذكور ما دامت غير مسؤولة عنه ، وما دامت السماء ذاتها تشير الى أنها تثبت وتعاقب بقدر وعي الشخصية .

والامر ذاته بالنسبة الى العاهات الجسمية ، حيث تشير السماء بوضوح الى انه ليس على ذوي العاهات من حرج .

واذن : في الحالات جميعاً ، لا تخيا الشخصية الاسلامية التي (تعي) مباديء السماء ، أي شعور بالنقص ، ما دام (التقدير الاهلي) وليس (التقدير الاجتماعي) هو الذي يتحقق الفاعلية لديها .

وهذا على العكس تماماً من الشخصية الارضية التي تضطر — بحكم غيابها عن السماء — الى التحسس بالنقص ما دامت لا تملك الا الثواب والعقاب الاجتماعيين : وهما افراز مجتمع مريض تحكمه الاستجابة المزهوة ، المتعالية .

ان توصيات الارض ، تظل عديمة الفاعلية في كل ما يتصل بمحومشاعر النقص من الشخصية . فعمليات (التعويض) التي يطالب بها علم النفس العيادي (على سبيل المثال) لا يمكن تحقيقها عملياً ما دامت (الامكانات) الفردية أو الاجتماعية محدودة . والطريف ، ان هناك نموذجاً طالما يستشهد به الباحثون في معالجتهم لهذه الظاهرة ، متمثلاً في ذلك الخطيب اليوناني الذي كان معانياً لعاهة لسانية ، لكنه تغلب عليها حتى أصبح من مشاهير الخطباء .

والسؤال هو: هل يمكن لذوي العاهات جيئاً أن ينفع لهم مثل هذا التفوق ؟ هل ان القابلities متماثلة لدى الجميع ؟ واذا افترضنا ان القابلities متماثلة : فهل ان الظروف الاجتماعية تسمح لكل ذوي النقص باحتلال المركز الذي أتيح لواحد من بين الآلاف ؟ ان توصيات الارض تظل (عقيمة) لا تمس حتى سطح الواقع الا في نطاق ضئيل المدى ، مما يفسر لنا — من جديد — سبب الاخفاق الذي مُنيت به العيادة النفسية .

ومهما كان ، فان التوصية الاسلامية (وهي قائمة على جملة من المباديء مثل : القوى ، والمكافأة بقدر الطاقة ، والغاء التقدير الاجتماعي ... الخ) تظل توصية واقعية حية كفيلة بمسح كل آثار الاحساس بالنقص لدى الشخصية .

وهذا كله فيما يتصل بالاحساس الوعي بالنقص .

واما فيما يتصل بالاحساس غير الوعي او ما أسماه البحث الارضي بـ (عقدة النقص) ، فان الأمر يظل محكمـاً بنفس المباديء التي توّكـاً الشخصية الاسلامية عليها في محو آثار التحسس الوعي بالancock .

فقد سبق أن أوضحنا أن (الوعي) و(الأنما) كفيلان بمسح أي مكتبات لا شعورية دون الحاجة الى استحضار مفاهيم التحليل النفسي . فنحن لو عدنا الى مقولـة الـ امام الصادق (ع) من ان المتكبر لا يتکبر الا لذلة يجدـها في نفسه . حينـذاـ نـقـرـرـ ان الـ اـمـامـ (ع) قد

أشار الى ان المتكبر يعاني من (عقدة نقص) لا يتحسّنها ، بقدر ما يتحسّن بشعور غامض يدفعه الى ان يزهو و يتكبر دون ان يدرك مناشيء الشعور المذكور .
• علاج (الحالة) — في هذا الصدد — يأخذ نفس الطريقة التي يسلكها (الوعي)
بالنقص الذي يفلجه .

فالتكبر حينما نحيطه علماً بأن شعوره الغامض الذي يدفعه الى الزهو أو التكبر ، اغا
يعود لنمط التربية التي تعرض لها في طفولته : حيث أنت في داخله مشاعر النقص (من نحو
تحسيسه بأنه : عاجز ، طفل ، غير مدرك ... مضافاً الى تحقيره واتهامه) ، والى ان هذه
التربية المخطئة 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 المكررة في التدريب على التواضع ، بعد أن نحيطه
علماً بما تعلوّي عليه ظاهرة (التكبر) من مفارقات صحية وعبادية .
وطبعياً ، فإن المريض حينما يعيد حسابه مع هذه الظاهرة من خلال مفاهيم السماء ،
و عمليات ثوابها وعقابها ، والغائه (الآخرين) من الذاكرة ، والتوجه نحو (تقدير السماء)
فحسب ، ... حينئذ سيتحرك بنفس الخطوات التي سلكها (الوعي) بتنفسه .

اذن : في الحالتين (الاحساس الوعي بالنقص ، والاحساس غير الوعي بالنقص) تظل
الشخصية الاسلامية بمنأى عن الواقع في هاوية المرض المذكور عندما يتاح لها (وعي
 العبادي) بالحالة التي تواجهها .

نخلص من هذا ، الى ان (الاحساس بالنقص) يعد مظهراً مرضياً من مظاهر التقدير
لـ (الذات) . وان التصور الاسلامي للظاهرة — بالرغم من مشاركة بحوث (الارض) اياه
في الملامح العامة للاحساس المذكور — الا انه يفترق عن بحوث الارض في طبيعة تصوره
لمصادر (النقص) وطرق معالجته .

فمن حيث مصادر النقص ، فإن التصور الاسلامي يشارك (الارض) في نظرتها الذاهبة
إلى أثر التنفسية الطفالية : لكنه لا يخلع عليها كل الخطورة ، كما لا يشارك ببحوث الارض في
بعض تفسيراتها التي تحصر هذه الظاهرة وسوها في (البعد الجنسي) لها ، أو يجعل منها

أساساً للسلوك البشري بأكمله ، كما هو المنطق (الادلري) الذي يفسر النشاط على أساس من الاحساس بالقصور: حيال الآخرين أو حيال الاحباطات المختلفة التي تواجه الفرد . وأما من حيث طرائق (العلاج) ، فان فاعليتها تحصر في (الوعي الاسلامي) بالظاهرة على نحو ما تقدم الحديث عنه .

○○○○

«الاحساس بالذنب»

يعد (الاحساس بالذنب) — في تصور علماء النفس الارضيين — مظهراً من مظاهر التقدير السلبي للذات .

المقصود بهذا النمط من (الاحساس) بالذنب ، — ليس الاحساس بالذنب بمعناه العبادي ، أي : الندم الوعي على ما تنهانا السماء عنه — بل : الاحساس المرضي بذنب أو خطأ لم نرتكبه عمداً ، أو بوعي منا ، ... بل حتى اذا ارتكبناه باختيار منا — في لحظة من لحظات الضعف — فان الاحساس به ينبغي أن يمرّ في أعماقنا عابراً أو موضوعياً ، نقرر بعده عدم العود اليه ، ... ثم تخسم المشكلة .

واما لونيةت (الاحساس بالذنب) في أعماقنا ، بحيث نحاسب أنفسنا ، ونسرف في اللوم عليها ، ونرثيها ، ونشفق عليها : مع ان المفارقة أو الخطأ لا يشكل (ذنباً) تعورف عليه : اسلامياً أو اجتماعياً .

مثل هذا الاحساس بالذنب : يُعد عرضاً مرضياً ، تترتب عليه آثار كبيرة : لعل أبرزها ظهوراً هو: الحاجة الى أن يعاقب الفرد ذاته ، تكفيراً منه عن الخطأ المذكور : كأن يعرض نفسه للأذى أو يمارس أفعالاً لا شعورية من نحو تطهير الكف بدون مسوغ مثلاً ونحوه من الممارسات التي يسردتها لنا البحث الأرسي في معالجته لهذه الظاهرة المرضية .

○○○○

والحق ، أن البحث الأرضي يحمل الظاهرة المذكورة ، أكثر مما يحتملها الواقع ، ... كما انه يقدم أكثر من تفسير لا يقره اليقين العلمي ، ... فضلاً عن انه لا يكاد يميز بوضوح بين نمطين من الاحساس : الاحساس السلبي والاحساس الايجابي بالذنب ، مما يتربّب على ذلك وقوع البحث الأرضي في مفارقات تعكس أثراها على الصحة النفسية دون أدنى شك . أما التصور الاسلامي لهذه الظاهرة ، فيقوم على أساس التفرقة بين نمطين من الاحساس بالخطأ أو الذنب من جانب ، ... كما يرسم نمط الاحساس الذي ينبغي أن تختلطه الشخصية الاسلامية لها ، من جانب آخر .

فهناك نمط من الاحساس بالخطأ ، يظلّ مرضياً 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 حظه الذي أوقعه في مثل هذا الخطأ ، فيما يظل هذا الاحساس بخطئه ملازماً لشخصيته ، فيما يصبح مؤثراً لوقوعه في هوة المرض العصابي .

مثل هذا الاحساس المرضي بالخطأ ، يفترق عن نمط آخر من الاحساس ، يعد سوياً دون أدنى شك ، ألا وهو: الاحساس العبادي بالذنب ، من نحو من يمارس عملاً محاماً مثلاً ، ثم يظل الندم على الذنب ملازماً له ، حتى يصبح ان تنطبق على أحاسيسه ، تلك الحقيقة التي أشار النبي (ص) اليها عندما أوضح ان المؤمن يحس بأن ذنبه جاثم على صدره كاجبل . أما الفاسق فيتحسسه كأنه ذبابة عابرة مررت على وجهه . ففي مثل هذا النمط من الاحساس بالذنب ، تظل شدة الاحساس به أكثر سوية (من حيث الصحة النفسية) من الاحساس العابر به ، أي : انه على العكس تماماً من الحالة السابقة .

والسر في ذلك يعود الى طبيعة الهمامية الخير والشر في تركيبه الاندمي ، حيث ينفر من الذنب بقدر وعيه السليم بفارقته ، مصححاً بالتصحيح على عدم العود اليه . بعكس الحالة السابقة التي تعطل الشخصية عن أداء وظيفتها بالنحو السليم .

وأياً كان الامر ، فإن الاحساس بالخطأ – اسلامياً – يتميز عن الاحساس الارضي به .
لكننا قبل ذلك يتعين ان نقف على بحوث الأرض ، أولاً :

٠٠٠

يتجه بعض علماء النفس الى ربط (الاحساس بالذنب) — من حيث المصدر — بظاهرة (الكبت) بما يحمله الكبت من دلالة (جنسية) في تصور هذا البعض (فرويد وأتباعه) والتصور المذكور قائم على فهم أسطوري يربط بين الاحساس بالذنب وبين ارث فطري تسلّمه الحضارة من انسان ما قبل التاريخ : حينما مارس عملية قتل للأب المستأثر جنسياً بالاناث ، وحينما كبت رغبته المحارمية بعد العملية المذكورة . تُضاف الى هذا الارث : خبرات الطفولة التي تساهم — من خلال غلط التربية — في تضخيم أو تضليل الاحساس بالذنب ، متمثلاً في جهاز القيم لدى الشخصية (الآنا الأعلى) الذي يستمد فعالياته من الارث الفطري ، والخبرة الطفولية المذكورتين .

وأما غالبية الاتجاه الأرضي — خارجاً عن النظرية المذكورة — فتظل في شتي مدارسها مشددة على صلة الاحساس بالذنب بالتنشئة الطفولية بعامة من حيث خصوصيتها لطابع التزمر والصرامة والبالغة في تهجين ما يمارسه الطفل من سلوك خاطئ ، ... مما يجعل جهاز (القيم) لدى الطفل ، متزماً بدوره ، يحاسبه على كل سلوك ، كبرت أخطاؤه أو ضؤلت .

أنَّ هذه الاتجاهات النفسية بأكملها ، تقع في وهم علمي حينما تردم الفارق بين (الخطأ) الذي لا مناص من صرامة التأديب عليه ، وبين أخطاء ينبغي التهاون فيها ما دامت لا تعكس آثارها على المرحلة الراشدة إلا اذا بولغ في التدريب عليها .

ومع ذلك ، فنحن نُضطر الى أن نذكر ما سبق أن كررناه — ونكرره لاحقاً — من ان التنشئة الطفولية الاولى (المراحل المبكرة) — وهي موضع تشدد الارضيين — لا تعكس آثارها على المرحلة الراشدة ، بل أنَّ المرحلة الثانية (الطفولة المتأخرة) هي التي يمكن أن تعكس آثارها في نطاق محدد ، ... وإلى أنَّ (المراحل الراشدة) هي المتకفلة في الحالات جميعاً بتعديل ما اعوج من السلوك . وإنما التربوية الراشدة الخاطئة أو البُعد الوراثي يظلان هما : المسؤولين عن انحراف الشخصية وأمراضها .

وأيًّا كان الامر ، فإن الاحساس بالذنب — في ضوء الاتجاهات النفسية بأكملها —

يظلّ ، من حيث مصدره و نتيجته ، موضع تساءل : عن مدى جدية ما ينطوي عليه من فعالية ، وما يتربّ عليه من آثار بالغة الخطورة على الشخصية .

فمن حيث المصدر ، ينبغي إلغاء التصور الاسطوري ، لنشأة الاحساس بالذنب (نظريّة الجنس) من حيث كونه ميراثاً فطرياً من إنسان ما قبل التاريخ ، ناجماً من عمليتين (القتل) و (الرغبة المحارمية) ... ، أقول ، ينبغي إلغاء مثل هذا التصور الاسطوري ، وإبداله بالتصور الاسلامي الذي يربط بين الاحساس بالذنب أو مطلق الخطأ وبين إهامية (الخير) و (الشر) . فما دام الفرد يرث بـ (القوّة) مثل هذا الادراك لايجابية (الخير) وسلبية (الشر) ، فإنه بالضرورة سيتحسّن خطأ المفارقة التي صدرت عنه .

ونحن لا نجدنا بحاجة الى اعادة القول في تبيين مدى (التناقض) في التصور الاسطوري لنشأة الاحساس بالذنب في نظرية الجنس ما دمنا في حينه قد أوضحنا ذلك مفصلاً .

ويعنينا هنا ، أن نشير حسب الى تحديد مصدر الاحساس بالذنب (أياً كان الاحساس : سوياً أو مرضياً) وأن نصله باهامية الخير والشر وموقعها من عملية التنشئة الاجتماعية أو الثقافة التي تغلف مناخ الفرد وتشنته . ثم طرائق (العلاج) الاسلامي لما هو (مرضى) من الاحساس ، وما هو (سوّي) منه .

○○○

ولنأخذ بعض الأمثلة التي اعتاد البحث الارضي على تقديمها في هذا الصدد :

خذ لذلك مثلاً : كراهية الفرد للأب بسبب استحواذه الجنسي ، و (كتبه) للكراهية المذكورة ، خوفاً من (العقاب) ، من خلال الرغبة المحارمية : وما يستتبع كلاً من الكراهية والرغبة المحارمية من احساس بالذنب ، نتيجة لجهاز القيم (الآنا الأعلى) فيما يقتاد الفر الى جملة من أمراض العصاب ، ومنها : تخسيسه بال الحاجة إلى (العقاب الذاتي) وتلذذه بهذا العقاب ، تكفيراً للذنب .

للمرة الجديدة ، لا نريد التذكير بالتناقض القائم بين الذهاب الى ان الفرد (إنسان ما قبل التاريخ) قد تخسيس بـ (الخطأ) قتل الأب ، وخطأ الرغبة المحارمية ، وبين الذهاب الى ان تاريخ ما قبل القتل والرغبة المحارمية ، غير مسبوق بـ (الإرث) . وإنما بدا (الإرث)

مع عملية القتل : مما يعني بالضرورة أن (الارث) في الحالتين متحقق بـ (القوة) لدى الفرد . وإن لم يكن ثمة ما يدعوا إلى التحسس بالخطأ .

إننا بغض النظر عن التناقض المذكور ، يمكننا — في ضوء مبادئ النظرية الجنسية نفسها — أن نتوقع نتيجة مضادة للعلاج الذي يستهدفه التحليل النفسي في محاولاته لازحة الاحساس المرضي بالذنب .

فالمربيض عندما يعرف على مناشيء الاحساس بالذنب — في ضوء التحليل النفسي ، ونقله من مخابىء اللاشعور إلى سطح الشعور — سيقع في دائرة جديدة من الاحساس بالذنب بدلاً من اماتة إحساسه الأول فاللاشعور — وفقاً للاسطورة — إذا كان قد (كتب) هذه الرغبة ، فإنه على الأقل قد (خفف) من وطأة الاحساس بها . وحينما يبدأ بتسلیط (الوعي) عليها : من خلال التحليل النفسي ، سيبدأ لديه احساس جديد بواقع ما تنطوي عليه أعماقه من (رغبة) و (كراهية) ما دام (الأنماط) يشجب ويستنكر (فطريات) مثل هذه الرغبة المحارمية وكراهية الآب .

من هنا ، فإن تسلیط (الوعي) على هذه الظاهرة ، يساهم من خلال الإيحاء بواقع (الارث) المذكور ، في تضخيم أعراض العصاب (ومنه : الاحساس بالذنب) في حالة كون الشخصية مريضة . كما أنه يساهم في تویر الشخصية وتآزمها ، في حالة كونها سوية .

ولحسن الحظ أن الاتجاهات الأرضية الأخرى قد تكفلت بالردة على النظرية المذكورة وما تحمله من خطأ وانحراف ، فضلاً عما تسببه من تضخيم لأعراض العصاب .

ولعل أبرز هذه الردود يتمثل في الذهاب إلى أن الرغبة المحارمية تظل من نصيب (الشواذ) ، ممن ورثوا عصباً (منحرفاً) ، شأنهم شأن أية شخصية (منحرفة) ترث الانحراف أو البيئة الشاذة التي يلد الانحراف في نطاقها ، ومنها : بيئة صاحب النظرية نفسه .

أما التصور الإسلامي للظاهرة المذكورة ، فإنه من الواضح بمكان كبير : ما دام هذا التصور ينطلق من إلهامية الخير والشر ، وما دام الزواج من (المحارم) محكوماً بالرفض الحال : وهو رفض قائم — ليس على أساس من الالتزام بمبادئ تفترض الشخصية الإسلامية

مفروغية الالتزام بها فحسب — بل ان المشرع نفسه يقتدِم لنا أكثر من نموذج (فطري) على الكراهيَة والنفور من (المحارم)، وليس على (الرغبة)، ومنه: ذلك النموذج المتمثل في (الابن) الذي ولدته أمه سفاحاً وانكرته أمام القضاء، عندما طلبت الزواج منه، وأعلن أمامها بصراحة بأنه (ينفر) منها بسبب لا شعوري: ثم انكشف الواقع عندما أقرت بجرعتها عبر محاكمة الامام علي (ع) إياها.

إنَّ هذا النموذج، يفصح لنا عن أنَّ الفرد يرث عنصر (النفور) وليس (الرغبة) حيال (المحارم). إن (الرغبة) تمثل الشذوذ أو الانحراف الذي طالما نبذَّه المشرع الإسلامي إلى بعده الورائي والبيئي: ضمن شروط خاصة سبق التحدث عنها مفصلاً في مكان آخر من هذه الدراسة.

وإذن: من حيث مصدر الاحساس بالذنب، نجد أن المصدر أساساً منتفِ، فيما ينتفي معه الاحساس أيضاً.

وهذا يعني أنَّ مصدر الاحساس بالذنب لا بد أن يتجسد في ظاهرة أخرى غير الظاهرة الاسطورية المتصلة بالرغبة المحارمية وقتل الآب، بل بظاهرة متصلة في نظر الاتجاهات النفسية الأخرى — بناءً على التربية الطفولية وما يصاحبها من الصرامة والقسوة والتزمر ونحوه.

○ ○ ○

أنَّ الصرامة في تدريب الطفل من الممكن أن تتميَّز في داخله مشاعر الاحساس بالذنب، لو انحصر الأمر في عملية (العقاب)، دون أن تكون مشفوعة بـ(الثواب). أو لو انحصر الأمر في اغفاء مشاعر النقص لديه على نحو يقترب بالاحساس بأنَّ اخطاءه من المعتذر أن تتجاوز، ما دام (النقص) يقف حائلاً دونها.

مثل هذه المشاعر من الممكن أن تتنامي في نطاق التنشئة المذكورة.

بيد أنَّا ينبغي الآ نغفل أولاً: الأساس العضوي للإحساس العصبي بالخطأ، ... كما ينبغي الآ نغفل فاعلية (الوعي) في المرحلة الراشدة: وهي فاعلية كفيلة بمسح كل آثار الطفولة (في حالة افتراض عدم الإحساس العضوي). فإذا افترضنا أنَّ (سرقة ما) قد تمت

في الطفولة ، وان الطفل قد (كبت) ذلك : بما يقترب الكبت من احساس بالذنب ، نتيجة للسرقة ، وما وابها من صرامة في التأنيب على الفعل المذكور : حينئذ حين ننقل الحالة الى وعي الراشد : وعندما — في ضوء الوعي الاسلامي — يدرك الراشد ان السرقة تمت في عهد الطفولة ، فيما لا (عقاب) من السماء عليها ، ان الأب أو ولدي الطفل مطلقاً ، كان قد أخطأ في تشديده على الطفل : هذا (الوعي) كاف في مسح كل المشاعر التي اقترن بالسرقة الطفولية ، حيث يتحرر الراشد من كل مكبوتاته ، ويحسم الأمر.

ثم : اذا افترضنا ان الصرامة المذكورة قد اقترن بـ (كراهية للأب) : نظراً لقصة التي مارسها الأب حيال الطفل ، وانعكاسها في كراهية لا شعورية للأب ، وما تستتبع هذه الكراهية من خوف العقاب الذي ينزله الأب بالأبن ، وتجسدـه — من ثم — في : احساس بالذنب ، نتيجة للكراهية المذكورة ...

أقول : مع هذه الافتراضات جمعاً ، فإن (الوعي الاسلامي) للراشد ، كفيل بمسح كل الآثار اللاشعورية للخبرة المذكورة . فالراشد سيدرك أن (الأب) كان حريصاً على تنشئته إسلامياً : بل حتى مع افتراض خطأ الأب ، فإن الراشد سيدرك اخلاص الأب في قسوة المذكورة . بل : حتى مع افتراض عدم اخلاص الأب ، فإن أدراك الراشد لوظيفته حيال الأب ، كاف بمسح آثار الكراهية له .

اذن : يتلاشى لدى الراشد أي احساس بالذنب ، لمجرد وعيه — اسلامياً — بأن الطفولة لا عقاب عليها ، وبأن قسوة الأب يتسامح حيالها . ما دامت السماء تطالب باحترامه . وعندما يتحرر الراشد من خبراته المؤلفة تماماً .

بقي أن نشير الى أن بعض بحوث الارض عندما تصل بين مصادر الاحساس بالذنب ونتائجـه ، وعندما تشتد على استثنائه : الحاجة الى عقاب الذات ، فإنها لا تقف عند هذا العرض المرضي ، بل تتجاوزه الى اعراض تتصل بعصاب (الكتابة) و(القلق) و(السلط القهري) ، بل تقف وراء حالات (ذهانية) ، مثلما تقف وراء (انحراف) الشخصية الاجتماعية أيضاً .

ولعل عصاب (الحصر) و(القهر) أو (السلط القهري) يظل أشد أشكال العصاب صلة بذلك.

ونظراً خطورة هذا العصاب من جانب ، وضرورة تحديد صلته بمصادره الحقيقة من جانب آخر، ... يتعمّن علينا أن نقف عنده ، ونحدّد التصور الإسلامي حيال الظاهرة المذكورة .

عصاب السلط القهري :

يتمثل عصاب (السلط القهري) في : تسلیط (افکار) معينة على ذهن المريض بحيث لا يقوى على مقاومتها . أو تسلیط (لفظي) لبعض المفردات والتراكيب ، أو سلوك (عملی) مثل : القيام ببعض الافعال .

وبعد هذا (السلط) افصحاً عن الحاجة الى عقاب الذات : بصفة ان التسلط هو (انزال عقاب) بها يخفي المريض — من خلاله — احساسه اللاشعورية بالذنب .

والحق : ان الاقتناع بوجود الصلة بين عصاب السلط وبين الاحساس بالذنب ، يظل غير مصحوب باليقين العلمي : ما دامت الظواهر النفسية متشابكة الاصول من جانب ، وذات صلة كبيرة بالاساس العضوي لها من جانب آخر .

إن النصوص الاسلامية طالما تشير الى ظاهرة مرضية تطلق عليها اسم : (الوسوسة) . كما تحفل هذه النصوص بواقع معيّنة ، تشير من خلالها الى بعض التمادج المرضية في ممارسات العمل العبادي . هذا فضلاً عن أنها طالما نشاهد أفراداً تغلقهم السمة المذكورة ، فيما تبدو وكأنها على صلة بعصاب السلط ، من نحو تطهير اليدين أو الملبيس أو المكان عدة مرات ، ومن نحو تكرار النية أو الوضوء ، وسواءهما .

ان مثل هذه الممارسات ، تشير النصوص الاسلامية الى طابعها المرضي ، وتعفي الاشخاص من تحمل مسؤولية ذلك .

بيد ان السؤال : هل ثمة من صلة حقاً بين الافعال القهريّة المذكورة ، وبين الاحساس بالذنب ؟

إننا إذا أخذنا الاحساس بالذنب (معناه العبادي لدى الراشد) فحينئذ، يكتسب مثل هذا الاحساس ، طابعاً إيجابياً . وإذا أخذنا بنظر الاعتبار ان النصوص الاسلامية قد تربط بين عقاب السماء على الخطيئة وبين (الامراض) التي تصيب الشخصية ، الا انها لا تصيب المؤمن بعقله ، لأن الاصابة العقلية ، اصابة بدینه أيضاً . والتائب الراشد يظل معنّاً عن الاحساس المرضي بالذنب ، مما يعني أن (الاصابة العقلية) لا تسمى بأية حال ، الا اذا افترضنا ان اصراره على الخطيئة هو الذي يستنزل (العقاب) عليه . وحينئذ يكون الذنب مرتبطاً بمرحلة الرشد وليس بمرحلة الطفولة ، لأن الطفولة — كما مر — لا عقاب عليها . هذا فضلاً عن ان ابحاث الارض تربط بين الطفولة وانعكاساتها اللاشعورية ، وليس بين مرحلة الرشد وانعكاساتها اللاشعورية ، وليس بين مرحلة الرشد وانعكاساتها . كل أولئك يعني ان الصلة بين ممارسة الذنب — في طفولة الشخصية أو رشدها — وبين استتلائتها عقاب السماء متمثلاً في (عصاب التسلط القهري ، ومنه : الوسوسه) لا يمكن تصوّره — اسلامياً — ما دام الذنب طفوليًّا لا عقاب عليه ، وما دام — في مرحلة الرشد — لا يعقبه التدم ، أي : لا يعقبه أحساس بالذنب : لأنَّ غير التائب لا يتحسس بالذنب حتى يستجره الى المرض المزعوم ، بل يحييء المرض في حالة انعدام الاحساس بالذنب ، مما يستجر عقاباً من السماء نتيجة لاصرار الشخصية على ممارسة الذنب .

اذن : لا صلة اطلاقاً بين الاحساس بالذنب (معناه العبادي) وبين عصاب التسلط القهري ، بل تحصر الصلة في انعدام الاحساس المذكور ، متمثلاً في (عقاب) تنزله السماء على الشخصية التي تمارس ذنوها لا تندم عليها . واما الذنب الطفولي ، فان وعي الراشد كاف بازاحة مكبّاته كما مرّ .

وخارجها عن ذلك ، فان عصاب (التسلط) يظل مرتبطاً بالأساس العضوي ، أي : اصابة المخ ، او مرتبطاً بخبرات طفلية متتشابكة ، لا يمثل الاحساس بالذنب الا جزءٌ منها (وهو: الاحساس المرضي الصرف ، وليس الاحساس بالذنب معناه العبادي) .

(الآن الملاحظ)، أن صفاً كبيراً من الاطباء العقليين يصلون بين عصاب التسلط ، وبين أساسه العضوي ، فيما لاحظوا ظاهرة (التسلط) مصحوبة عند الاطفال ، بالاضطراب في

المخ ، مما يعزز الذهاب إلى أن التسلط في كثير من حالاته ذو أساس عضوي ، لا أنه ذو أساس نفسي صرف .

ومع ذلك فنحن لاننفي أصوله النفسية ، بقدر ما ننفي صلته بالاحساس بالذنب بمعناه العبادي .

أما الاحساس بالذنب بمعناه الارضي ، أو بمعناه المرضي الذي يعني : الاحساس بالخطأ ، نتيجة الصرامة والقسوة اللتين تهجان كل تصرفات الطفل : بما في ذلك تصرفاته التي لا تشكل (خطأً) بمفهومه الارضي أو الاسلامي ، فهذا ما لا يمكن انكاره ، وامكان انسحابه — لا شعورياً — على سلوك الراشد ، ومنه :

من هنا ، فان 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 أمثل هذه التوصيات : « الشيطان خبيث معتاد لما عود . فليمض أحدكم في الوهم » (١) .
« اذا طيرت ، فامض » (٢) .
« إذا كثر عليك السهو فامض » (٣) .

لا شك ان أمثال هذه التوصية ، لا تكشف عن درجة (المرض) الذي يغلف صاحبه ، بقدر ما توضح أن المرض يشكل حالة خفيفة أو حادة ، ... لكنه — في الحالات جيئاً — من الممكن تجاوزه من خلال (سلبيت الوعي) — وليس من خلال استحضار مفاهيم التحليل النفسي ، وما لا شك فيه أيضاً ، ان المرض المذكور لو كان على صلة بأحاسيس الذنب أو نحوها ، لأشارت النصوص إليه ، ولقد تمت (علاجاً) يتاسب والاحساس المذكورة ، بينما اكتفت بالإشارة إلى طابعه المرضي فحسب ، دون الاشارة إلى دلالته 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 (٣) الخلل .

«رثاء الذات»

ان الاحساس بالنقص ، والاحساس بالذنب بدلاليهما المرضيتيين يظلان أبرز أشكال (التقدير السلبي للذات) .

ولعل (الرثاء للذات) بعامه ، يظل هو المظهر المحدد لأية نظرية سلبية ينسجها الفرد حول ذاته : سواء أكان الرثاء للذات ، أو الاشفاق عليها ، مرتبطة بأحساس النقص ، أو أحاسيس الذنب ، أم كان مرتبطاً بسواء من أشكال النظرة السلبية لـ (ذاتها) ، وتحديد ما هو (مرضى) منه ، وما هو (صحي) منه .

التصورات الارضية ، تمتلك إدراكاً أحادي الجانب في نظرية الفرد عن نفسه : من حيث رثاؤه لذاته . وهذا التقويم السلبي للذات ، يظل حاملاً طابعاً المرضي .
أما التصور الاسلامي ، فإنه يمتلك تفسيراً ثانياً لهذه الظاهرة .

التفسير الأول هو: اكساب التقدير السلبي للذات طابع (المرض) : في حالة كونه تقديرًا قائماً على جملة من السمات العصابية من نحو: الشك والتrepid والاستسلام والتبعية والجبن والتهويل وما اليهما من أنماط السلوك الذي طالما نبهت النصوص الاسلامية الى طابعه المرضي . وقد مررت بنا جملة من التصنيفات الاسلامية للعصاب ، فيما كانت تنسب مفردات السلوك التي أشرنا اليها ، الى المرض ، فيما لا حاجة الى اعادة الكلام فيها .

والتصورات الارضية تلتقي مع وجهة النظر الاسلامية في هذا النمط من النظرة السلبية التي ينسجها الفرد حول ذاته .

بيد ان غطتاً آخر من التقويم السلبي للذات ، هو الذي ينفرد التصور الاسلامي به ، ويكتسبه طابعاً صحياً ، فيما تظل الارض غائبة عنه تماماً .

هذا التصور ، يرى الى ان نظرتنا لـ (ذواتنا) ينبغي أن تكون (سلبية) ، راثية للذات ، مشفقة عليها ، متحسسة بتصورها ... ، ولكن : ليس من حيث العمل الوظيفي للذات ، بل

من حيث تفاعಲها مع السماء ، ومع الآخرين ، في ميدان المهمة الملقاة عليها . ولنقرأ أولاً هذا النص للإمام علي بن الحسين (ع) : مخاطباً (الله) سبحانه وتعالى : « لا ترني في الناس درجة ، الا حططتني عند نفسي مثلها . ولا تحدث لي عزاً ظاهراً الا أحدثت لي ذلة باطننة عند نفسي بقدرها »^(١) .

هذا النص يطالب السماء بأن تدع المرء ينسج نظرة سلبية حول ذاته ، ... بأن يتحسّس (الذل) و (الحطة) ، بدلاً من الأحساس بالرفعة .

طبعي ، ان الأحساس بالذل والحظة اذا أخذناه بدلالة الارضية ، او بدلالة المرضية التي يقرها المشرع الاسلامي من حيث صلته بالجهاز النفسي للشخصية ، ... هذا النمط من الأحساس يظل ذاتياً عصبياً كما هو واضح . فأنت حينما تحسّس ذاتك وكأنك عديم الكفاءة حال انجاز عمل ما ، او حال التعامل مع الآخرين ، ... حينئذ يكون تقديرك السليبي لذاتك ، تقديرآً مرضياً .

ولنضرب مثلاً على ذلك :

لنفترض انك كلفت بمهمة التدريس ، او الالتحاق بدائرة رسمية ، أو القيام بهمة سياسية ... حينئذ ، سيكون تقديرك السليبي لـ (ذاتك) مرضياً حينما تحسّس بعدم الجدارة او الكفاءة بانجاز ما أوكل اليك : من نحو أن يصيبك الخجل أو الخوف من عملية التدريس ، ... ومن نحو ان تقدم رجلاً وتؤخر أخرى في الالتحاق بالدائرة الرسمية ، خوفاً من الاحتفاق في التعامل مع الآخرين ... ، ومن نحو أن يصيبك التلعثم ، أو اصفرار اللون أو حرته ، أو الاضطراب بعامة ، عندما تجلس على مائدة التفاوض مع الآخرين ... فالخجل ، أو الخوف ، وما يصاحبهما من الاضطراب اللغطي والحركي ، ناجم - كما هو واضح - من النظرة السلبية التي نسجتها حول (ذاتك) ، وهي نظرة مريضة قائمة على احساسك بعدم الكفاءة ، ... على احساسك بالدونية والحظة والضعف والتبعية والذل . هذا النمط من الاحساس المريض ، يظل متميزاً عن نمط آخر من الاحساس السليبي

(١) الصحيفة السجادية ، دعاء مكارم الاخلاق .

حيال (الذات) حينما تتحرك من صعيد آخر هو: التعامل مع السماء، بل حتى التعامل مع الآخرين ، وهو: تعامل أشار اليه الامام(ع) حينما طالب الفرد بأن ينسج نظرة سلبية عن ذاته ، نظرة (الحطة) و (الذل) .

ان الحطة أو الذل في سياقهما العبادي ، يظل سمة (صحبة) وليس (مرضية) عندما يتحسس المرء بهما حيال (واجبه) الذي رسمته السماء على هذه الارض . والفارق بين الاحساسين : الصحي والمرضي ، يتحدد بوضوح عندما تخضعهما لمعيار نفسي (يقره علم النفس الارضي بدوره) الا وهو مبدأ (تقدير الواقع) .

هذا المبدأ ، طالما تشير اليه توصيات الارض في حقل الصحة النفسية ، فيما تطالب التوصيات بأن يتقبل الفرد ذاته بقدر حجمها ، لا أن يبالغ في خلق التقدير عليها اكثر مما هي عليه .

وحين ننقل هذا المبدأ الارضي (وهو مبدأ صائب) الى حقل التعامل مع (الله) أو مع الآخرين : من خلال (المهمة العبادية) التي أوكلتها السماء اليها ... حينئذ ندرك دلالة ما اشار الامام(ع) اليه ، من الاحساس بالحطة والذل ، فيما يجسدان مبدأ (تقدير الواقع) او مبدأ (التقدير الحقيقي للذات) .

ان مبدأ (تقدير الواقع) و (التقدير الحقيقي للذات) ، يفرضان على الشخصية ان تنسج نظرة رائبة ، مشفقة على (ذاتها) ، ... نظرة (الذل) و (الحطة) لحجم (الذات) قبال مبدع الكون ، ... قبال (المهمة) التي تخوفت الكائنات الاخرى من تحمل نتائجها ، بينما تحملها الكائن الآدمي :

«إنا عرضنا الأمانة على السموات والارض والجبال ، فأبین أن يحملنها ، وأشفقن منها . وحملها الانسان . إنه كان ظلوماً جهولاً» .

فهذه الآية تحسن الموقف بوضوح ، حينما تربط بين أداء (الأمانة) أو (المهمة العبادية) ، (وبين قصور الانسان في الاضطلاع بمهنته) .

و واضح ، 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 وأقرته تصورات الأرض ألا وهو مبدأ (تقدير الواقع) أو (التقدير الحقيقي للذات) ، أي : إن هذا النمط من الاحساس بحطة (الذات) وذلتها ، يكتسب طابعاً صحيماً ، على العكس من الاحساس بعدم الكفاءة النفسية في مواجهة (التدريس) مثلاً ، أو الالتحاق بدائرة ، أو القيام بانجاز العمل الذي يمارسه الآدميون : وفاقاً لامكانات طبيعية أودعتها السماء في (ذواتهم) .
وهذا كله ، فيما يتصل بحجم (الذات) قبال (الله) .

○○○

اما فيما يتصل بالتقدير السلبي للذات ، حيال (الالتزام) بمبادئ السماء ، فان الامر محكم بالطابع نفسه .

لتقرأ هذا النص للامام موسى بن جعفر(ع) ، في مخاطبته لبعض ولده : «يابني عليك بالجنة ، ولا تخربن نفسك عن حد التقصير في عبادة الله عزوجل وطاعته . فان الله لا يعبد حق عبادته » ^(١) .

ان هذه الفقرة الاخيرة (فان الله لا يعبد حق عبادته) مفصحة عن دلالة ما المحننا اليه ، من مبدأ (تقدير الواقع) و(التقدير الحقيقي للذات) ، فما دام الله لا يعبد حق عبادته ، فحيثند لا مناص من الاحساس بالقصور في حجم العمل العبادي الذي يتوفّر المرء عليه قبال (الله) .

من هنا ، فان أي اكساب للذات يكبر عن حجمها الحقيقي يظل عرضاً مرضياً بالنحو الذي تقره بحوث الأرض نفسها .

ومن هنا أيضاً ، ندرك الدلالة المرضية لاي تقدير زائف للذات من خلال النهي الذي تشدد النصوص الاسلامية عليه ، من نحو قوله(ع) : «لا تستكثروا كثير الخير» ^(٢) .

فان استكثار كثير الخير ، يعني : ان الشخصية تنبع تقديرآ ايجابياً لذاتها ، ... وهذا

(١) الوسائل ، باب (٢٢) حديث (١) مقدمة العبادات .

(٢) الوسائل ، باب (٢٢) حديث (٣) مقدمة العبادات .

التقدير الاجابي لا واقع له الا في ذهن (المريض) ، بصفة انه — أي المريض — يبالغ في تقديره لذاته ، وينحها حجماً أكبر من واقعها . بينما يظل تقديرها السلبي للذات ، مفصحاً عن (سوية الشخصية) لأنها بهذا التقدير السلبي اكتسبت (الذات) حجمها الحقيقي .

والامر نفسه ، يمكننا أن نسجح على شتي أنماط النشاط الذي تصدر الشخصية عنه ، فيما تطالبنا النصوص الاسلامية بأن ننسج عن (ذواتنا) نظرة سلبية ، مشفقة ، راثية ، متحمسة بالقصور : حتى حال ممارسات الآخرين .

ونعني بممارسات الآخرين : نظرتنا عن (ذوائهم) من خلال نظرتنا عن (ذواتنا) . فالنصوص الاسلامية تطالبنا — مثلاً — في حالة رؤيتنا لشخص يكبرنا سنًا ، ... طالبنا بأن نقول لأنفسنا : لقد سبقنا بحسناه . وفي حالة رؤيتنا لشخص يصغرنا سنًا ، طالبنا النصوص بأن نقول : لقد سبقناه بالسيئات مثلاً .

واوضح من خلال هذه التوصية أنها تطالبنا بأن ننسج نظرة سلبية عن ذواتنا في الحالتين : سواء أكنا قبل شخص يكبرنا سنًا أو يصغرنا ، ... وإن ننسج نظرة ايجابية عن ذوات الآخرين : سواء أكانوا يكبروننا سنًا أو يصغرون .

والسر في ذلك ، ان النظرة السلبية عن ذواتنا قبل نظرتنا الاجابية عن ذوات الآخرين ، تظل مرتبطة بنفس المعيار الصحي الذي رسمه المشرع للشخصية الاسلامية في ضرورة احساسها بالقصور ، والرثاء للذات ، والاشفاق عليها ، ما دامت لم تقم حق القيام بالمهمة العبادية الملقاة عليها قبل السماء مهما توفرت على العبادة الحقة .

بيد ان السؤال يثار على هذا النحو :

اذا لم يستطع الكائن البشري أن يضطلع بالعبادة الحقة ، 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 أن التوصية المذكورة تظل موجهة الى الكل ، أي : الى أن ينسج كل منا نظرة سلبية عن ذاته ، لا ، أن (الآخرين) معفون عن تقدير ذواتهم سلبياً : مع ملاحظة ان تقومنا للآخرين لا يعني انهم مارسوا المهمة العبادية على الوجه الاكمل ، بقدر ما يعني انهم قدمو انجازاً عبادياً اكبر

حجماً من انجازنا .

وتتحدد اهمية هذا التقدير السلبي للذات قبل تقديرنا الاجيابي للآخرين ، في ضرورة التدريب على تحسين أنفسنا بالقصور حتى لا نقع في دائرة (العجب) الذي سبق ان تحدثنا عنه مفصلاً في حقل (التقدير الاجتماعي) .

طبيعي ، من الاممية مكان ، أن نضع فارقاً بين التقدير الذاتي وصلته بتقدير الآخرين من حيث سلامة الجهاز النفسي ، وبين ذيتك التقديرين من حيث الادراك العبادي .
ان علماء النفس المعنيين ببحوث (الشخصية) وبخاصة : البحوث المتعلقة بنظرية (الذات) ، طالما يربطون بين نظرة الشخصية لذاتها ، ونظرتها للآخرين ، ونظرة الآخرين عنها .

ومع ان الدراسات التي اجريت في هذا الصدد ، لم تستطع أن تثبت علاقة ارتباطية بين (الثلاثية) المذكورة بحيث يمكن تعميمها على الحالات بأجمعها ، ... الا ان المتيقن وجود صلة بين نظرة الفرد عن ذاته ، وانسحابها على الآخرين ، وانسحاب نظرة الآخرين عليه . فإذا افترضنا أن شخصية ما ، تقبل ذاتها ، فإنها ستقبل الآخرين ، وسيقبلها الآخرون أيضاً .

ومع انه من المتيقن أيضاً ، امكانية أن تتقبل الشخصية ذاتها ، ولا تتقبل الآخرين ، أو تتقبلهم ولكن لا يتقبلونها ... الا انه من المتيقن أن تتقبل الذات يسحب أثره على تقبل الآخرين على الأقل ، دون أن نشترط تقبل الآخرين للشخصية أيضاً .

فالشخصية المتساحة أو المرنة مثلاً ، حينما تتقبل ذاتها ، وتحكم على ذاتها بالمرونة أو التسامح ، ستقبل الآخرين أيضاً ، وتحكم على ذواتهم بالمرونة من خلال نظرتها عن ذاتها . والعكس هو الصحيح أيضاً .

لكتنا حين نقل هذه الحقيقة النفسية الى صعيد العمل العبادي ، فإن الأمر يأخذ مساراً آخر في عملية التقدير للذات ، ما دام الأمر مرتبطاً بالقصور الحقيقي حيال الالتزام بمبادئ السماء ، أي : ما دام الأمر مرتبطاً بمبدأ (قبول 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 قبلاً تقويمه الايجابي للآخرين ، أو تقويمهم الايجابي لذاته .

○○○○

إذن : نخلص مما تقدم ، الى ان 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 اليها من السمات المرضية التي تسلل الفرد عن ممارسة عمله الاعتيادي في الحياة . وعلى العكس من ذلك ، فإن التقدير الايجابي للذات ، يكتسب طابع السوية ، حينما تتحسن الشخصية بكتفافتها .

والتصور الارضي يلتئم مع التصور الاسلامي في هذه الظاهرة . ويفترق التصور الاسلامي عن بعث الارض في نقط آخر من التقدير السلبي لـ (الذات) في نطاق تعاملها مع السماء ومبادئها ، فيما يظل مثل هذا التقدير السلبي غائباً عن علم النفس الأرضي ، بسبب من غيابه عن السماء أساساً . وهو تقدير تكتسب سليمة طابع الصحة النفسية في ضوء المعيار الأرضي نفسه ، معيار (تقبل الواقع) أو (التقدير الحقيقي للذات) ، أي : واقع الذات في ضالاتها قبلاً خطورة السماء .

«الاحساس العبادي بالذنب»

ترتبط ممارسة (الذنب - بمعناه العبادي) بجملة من العمليات النفسية التي يمكن ان تفرز في حالات خاصة نتائج ذات طابع (صحي) ، وآخر ذات طابع (مرضى) .

طبعياً ، ان ممارسة الذنب تجسد سلوكاً مرضياً : وفق التصور الاسلامي لمفهوم المرض الذي فصلنا الحديث عنه . كما ان الاصرار على ممارسته يعد تصعيداً للحالة المرضية ... بالمقابل ، فإن الندم على ممارسة الذنب يعد مؤشراً للسلوك الصحي ، فإذا اقترن بالعزم

على عدم المعاودة اليه : حينئذ يجسّد قمة السلوك الصحي . لكن : نظراً لأن ممارسة الذنب تقترن بمشاعر الإثم (طالما يحمل الإنسان جهازاً فطرياً من الهمامة الخير والشر) : حينئذ فإن حالة من (التوتر) لا بد أن تطبع سلوكه ، وهو (توتر) يكتسب سمة الصحة أو السوية النفسية على العكس من حالات (التوتر) الأخرى التي تعدّ مظهراً من اضطراب الشخصية . والسر في ذلك عائد إلى أن الاحساس بالمسؤولية لا بد أن يقترن بتوتر النفس في حالة صدور المفارقات عن الشخص أو مواجهته لأية مفارقة والا أصبح الشخص فاقداً لحسن المسؤولية في حالة عدم مبالاته في مواجهة المفارقات .

لذلك ، فإن (التوتر) في حالات خاصة يظل سمة (صحية) وهو أمر قد انتهى عليه أكثر من باحث في علم النفس الارضي بالنسبة للمفارقات الانسانية التي يستجيب لها الشخص بحالة من (التوتر) الصحي .

وقد أشارت التوصيات الاسلامية إلى هذا الجانب حينما أوضحت الفارقية بين الشخصية المؤمنة وغير المؤمنة ، بأن الأولى تتحسس الذنب وكأنه جبل جاثم على صدرها ، بينما تتحسس الأخرى ذلك وكأنه ذبابة عابرة على وجهه .

ان الفارق بين الأحساس بثقل الذنب وكأنه جبل جاثم على الصدر ، والاحساس بعدم ثقله وكأنه ذبابة تمر على الوجه : يدلنا على جملة من الحقائق النفسية والعبادية ، منها : ان الانسان مهما بلغت درجة شذوذه أو فقدان الحس الانساني لديه لا بد أن يقترن صدوره عن الذنب بقدر من (التوتر) حتى لو كانت نسبته ضئيلة كل الفسألة لأن فقدانه نهائياً يعني سلخه من العضوية الانسانية وهو أمر لا يمكن تصوّره لأي كائن انساني ولذلك يتحسس المفارقة ولو على مستوى الذبابة التي تمر على الوجه عابراً ... ، ومنها : ان الهمامة الخير والشر تفرض ضرورتها الفطرية على الشخص حتى ولو كان معزلاً تام عن الله تعالى ، معنى ان الجهاز الفطري «فالمهمها فجورها وتقوتها» يفرض على الشخصية احساساً بالتوتر حتى لو كانت غائبة عن ادراك هذه الحقيقة مثل الشخصية الكافرة أو المعنة في المعاصي ... ومنها : ان الشخصية المؤمنة يتضخم حجم (توترها) من الذنب بقدر وعيها العبادي من جانب وبقدر ضخامة الذنب من جانب آخر ...

هذه الحقيقة الأخيرة ينبغي ان نقف عندها ما دمنا نتحدث عن الذنب وما تواكبه من الاحاسيس وما تترتب على هذه الاحاسيس من نتائج عبادية ونفسية بالنسبة لنظرية الشخصية عن (ذاتها) وافتراق ذلك عن المفهومات التي يطرحها علم النفس الارضي عن (الذات) وقضاياها .

ان الملاحظة الاسلامية المشار اليها عبر ذهابها الى ان المؤمن يتحسس الذنب وكأنه جبل جاثم على الصدر تؤدي الى ان مثل هذه الشخصية ذاتوعي عبادي حاد بحيث توتر الى درجة التحسس المذكور .

وهناك من النصوص الاسلامية ما يوميء الى درجات هذا الوعي .

وهناك بطبيعة الحال النخبة المصطفاة مثل النبي (ص) والائمة (ع) (وهم معصومون من الذنب) الا انهم يستغفرون الله أيضاً : لكن من دون ذنب . يقول أحد النصوص :

« ان رسول الله (ص) كان يتوب الى الله تعالى كل يوم سبعين مرة من غير ذنب »^(١)

نستخلص من هذا ان الشخصية الاسلامية بعامة تتحسس القصور عباديًّا ما دام الله تعالى لا يعبد حق عبادته : كما مرتقاً . وان القصور يتم حيناً من غير ذنب وحياناً آخر مع الذنب ، وان هذا الأخير يتفاوت تبعاً لحجم الوعي العبادي للشخصية ، وان (التوتر) النفسي الذي يحدثه مثل هذا الذنب يظل سمة صحية ، وهو أمر يقتادنا الى طرح أهم العمليات النفسية التي تقترن بهذا (التوتر) وتعني بها : عملية الخجل من الله تعالى ، أو (الخوف) من العقاب ... فالخوف نفسه يصبح عملية (صحية) ذات معنى ضخم لأنَّه ببساطة تعبير عن سلامة الجهاز القيمي عند الشخص (الهام القوي ...) ، وقد أكَّدت التوصيات الاسلامية هذا الجانب ، من نحو « لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يكون خائفاً »^(٢) ، كما ان النصوص القرآنية الكريمة من نحو « ولن خاف مقام ربِّه جنتان » تؤكد الدلالة المشار اليها .

(١) الوسائل / ب (٩٢) / ح (٤) / جهاد النفس .

(٢) الاصول / ب : الخوف والرجاء / ح (١١) .

بيد أن ما تجدر ملاحظته ان مثل هذا الخوف تقرنه التوصيات الاسلامية بعنصر آخر هو (الرجاء) ايضاً : حيث سبق ان أوضحنا فاعلية هذا التأرجح بين الخوف والرجاء (في حديثنا عن السمات التي تضمنتها قائمة السلوك الاسلامي) ... ونضيف هنا ، ان التأرجح بين الخوف والرجاء «ليس من عبد مؤمن الا وفي قلبه نوران نور خيفة ونور رجاء ولو وزن هذا لم يزد على هذا ولو وزن هذا لم يزد على هذا»^(١).

ان هذا التأرجح بما يستتبعه من (توتر) يظل سمة (صحية) بدوره ؛ ما دام (التوتر) أساساً يفصح عن هذا الجانب كما أوضحنا وما دام (الرجاء) يخفف من التوتر المذكور ، ... بيد ان أهمية التأرجح تمثل في المعنى الذي يفرزه وهو : الاقلاع من الذنب بسبب (الخوف) ، والاستمرارية أو العزم على ممارسة الطاعة : بسبب (الرجاء) ...

اما في حالة عدم التأرجح فان غلبة احدهما على الآخر سوف يفضي الى انحراف الشخصية او وقوعها — مضافاً الى ذلك — في هوة الاضطراب النفسي ، فاذا غالب (الرجاء) على الخوف : تراخت الشخصية عن ممارسة العمل الخير ، واذا غالب الخوف على الرجاء تعرضت الشخصية الى اشد الحالات اضطراباً وشذوذأً وهو (اليأس) ، فاليأس — فضلاً عن سنته المضطربة — سوف يتراخي أيضاً عن ممارسة العمل الخير بل ربما لا يمارس ذلك ما دام القنوط من رحمة الله يلف شخصيته وهو أمر حذرته التوصيات منه الى درجة ان النص القرآني الكريم وسم اليائس باسمة (الكفر) «ولا يتأسى من روح الله الا القوم الكافرون» ...

وأياً كان ، فان ما ينبغي طرحه في هذا الميدان هو : احدى العمليات النفسية التي تقترن مع العمليات التي يفرزها (الذنب) وما يجره من (التوتر) ، وما يصاحبه من التأرجح بين الخوف والرجاء ... هذه العملية النفسية تمثل في مفهوم (التوبة) التي تعد أهم المعطيات الصحية التي يوفرها المشرع الاسلامي للشخصية الاسلامية .

انها تشكل (علاجاً) لا حدود لفاعليته بالنسبة لخنق التوتر الذي يفرزه الذنب ، أي :

(١) الاصول / ب : الخوف والرجاء / ح (١٢) .

التوتر الذي يفضي الى اليأس وليس (التوتر) بدلالة الصحية التي كررنا الاشارة اليه . فلو لم يبرز مفهوم (التوبة) لما امكن للطرف المقابل من التأرجح (أي الخوف والرجاء) وهو (الرجاء) أن يتحقق فاعليته .

وقد رسم المشرع مستويات (التوبة) وفق خطوط تحقق الفاعلية الى أبعد مداها ...
فهناك أولاً : التوصية القائلة : « التائب من الذنب كمن لا ذنب له »^(١) ، وهذا وحده كاف في خفض الشدة النفسية المرتبطة على ممارسة الذنب .

وهناك ثانياً : التوصية القائلة : « كفى بالندم توبة »^(٢) مما يعني ان مجرد الانكار والشجب وعدم الرضا من ممارسة الذنب ، كاف في تحقيق دلاله (التوبة) ... وهناك ثالثاً : التوصية القائلة بان الله يحب التوابين ، وهذا بدوره كاف ليس في خفض الشدة النفسية فحسب بل في دفع الشخصية الى ممارسة العمل الخير بشغف واستمرارية : بسبب من التشجيع او الاثابة المذكورة .

وهناك رابعاً التوصية التي تعد اشدتها فاعلية وهي : تبديل السيئات حسنات ، أي : ان الشخصية حينما تقلع عن ممارسة الذنب لا انها تخلص من تبعات الذنب فحسب ، بل ان الذنب يتحول الى (حسنة) تسجل لصالح الشخصية ، وهو أمر لا يحتاج الى التعقيب بالنسبة لضخامة المعطى التي تنطوي عليها التوصية المذكورة ، انها تحقق للشخصية توازناً وأمناً وتوافقاً داخلياً لا حدود لهما ومعطياته النفسية ، فيما يعد (علاجاً) فعالاً لا يضارعه أي علاج نفسي آخر في تحقيق التوازن الداخلي للشخصية .

« الحاجات الضرورية أو: الحاجة الى التملك »

يعد... (الدافع الى التملك) واحداً من الحاجات الضرورية التي اعتاد البحث الارضي

(١) الوسائل / ب (٨٦) / ح (١٤) .

(٢) الوسائل / ب (٨٢) / ح (١) .

ان يدرجها في قائمة (الدافع) البشرية .

اما اسلامياً : فان (التملك) — مثل سائر ادوات الحياة — يأخذ مسروعيته من خلال (الضرورة) او الاشباع بقدر الحاجة ، بحيث لا تخرج ذلك عن صعيد (التوظيف العبادي) للشيء .

لقد اشار النص القرآني الكريم الى ظاهرة (التملك) وصلتها بالرغبات غير المشروعة في تركيبة الانسان ، عبر قوله تعالى : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث : ذلك متع الحياة الدنيا ، والله عنده حسن المآب » فالملاحظ ان (التزيين) هنا جاء في سياق الرغبة غير المشروعة للحاجات بدليل مفهوم (الشهوة) التي تمثل البعد السلبي من طرف التجاذب من السلوك البشري (العقل — الشهوة) ، مما يعني ان تملك هذه (الثروات ، المال ، البنون ...) لا يجسد حاجة مشروعة بقدر ما يجسّد ما هو زائد عنها ، كما ان مفهوم (الزينة) يشكل مظهراً من عنصر (الشهوة) المشار اليها وفق ما ورد في النص القرآني القائل : « المال والبنون زينة الحياة الدنيا ... الخ » بصفة ان (الزينة) محل اختبار الشخصية : وفق ما ورد ايضاً في تفسيرها عبر آية قرآنية كرعة : « انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم أثيم احسن عملاً » ، ... وهذا يعني ان (الزينة) يمكن ان تثير الشخصية بها فتغفل عن اداء وظيفتها العبادية بحيث تجبرها اما للوقوع في ما هو (عمر) منها : كما لو اكتسب الثروة بالطرق غير المشروعة أو تقع في (المكره) منها ، أو حتى (المباح) منها : في حالة انشغال الشخصية بها وصرفها عن اداء الاحسن من العمل ...

ان ظاهرة (التملك) — كما افصحت عن ذلك دراسات علماء الاقوم — يمكن ان تنفي عنها صفة (الحاجة او الدافع) ما دامت مرتبطة بنمط البيئة الثقافية التي تحدد طابع (الحاجة) أو عدمها .

فالتنازل عن الممتلكات في بعض المجتمعات البشرية التي درسها علماء الاقوم : تدلل بوضوح على عدم فطرية هذه الحاجة (فعلياً) بل فطريتها بـ (القوة) فحسب . طبعياً ، لا تعنينا دراسات علماء الاقوم في التدليل على عدم (فطرية) التملك ما دمنا

— اسلامياً— لا يعني الا بوجهة النظر التي يقدمها المشرع الاسلامي بيد اننا نعتزم الاشارة الى ان (التجريب الارضي) بالرغم من عزلته عن السماء امكنته ان ينفي صفة (الحاجة) عن (التملك) ، ومن ثم فان الشخصية الاسلامية تظل أبجدر بان تعني الحقيقة المشار اليها : بخاصة ان التوصيات الاسلامية تشير الى ان الارض وما فيها (ملك) الله تعالى وأن منحها للانسان يظل استثماراً لاداء الوظيفة العبادية . ومع التسليم بهذه الحقيقة فان الارض أو المال مثلاً سوف يخفت بريقهما في نظر الشخصية الاسلامية فتزهد عن الارض وتكتفي بما هو ضروري لها ، وتزهد عن المال وتتفقه — في حالة كونه فائضاً — في الوجوه التي حددتها المشرع الاسلامي .

اذًا: تبقى (الضرورة) وعددها هي المعيار في مشروعية التملك وعدهم لذلك نجد — في سياقات متعددة — تشتدأ في المطالبة بالتملك بنفس التشدد في المنع ذلك :

إننا نجد نصوصاً مثل «من باع ارضاً او ماءً ولم يضع ثمنه في ارض وماء ، ذهب ثمنه حماً»^(١) ومثل : «لا خير فيمن لا يحب جمع المال من حلال يكف به وجهه»^(٢) ... لكن مقابل ذلك نجد نصوصاً من نحو: «لا يجتمع المال الا لخusal حس: بخل شديد وامل طويل ... الخ»^(٣) ومثل «لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجعلوا في الطلب»^(٤) ، فهذه النصوص تطالب — من جانب — بجمع المال أو العقار ، وتحذر من جانب آخر من المال أو العقار ، مما يعني ان الاصل هو عدم الاهتمام بالتملك ، بيد أن تملك المال أو العقار قد يفرض ضرورته لاعتبارين لا مناص منها ، أحدهما : تأمين استمرارية العيش والآخر : تحقيق عنصر (العنز) الذي يسم الشخصية الاسلامية فيما فوض الله تعالى اليها كل شيء الا إذلال نفسها . لكن خارجاً عن الاعتبارين المذكورين يظل عنصر (التملك) موضع حظر بالغ الشدة مثل التهديد بالويل «لن جمع مالاً وعدده» ولن يكنز

(١) الوسائل / ب (٢٤) / ح (٥) مقدمات التجارة .

(٢) الوسائل / ب (٧) / ح (٢) مقدمات التجارة .

(٣) نفس المصدر / ح (٤) مقدمات التجارة .

(٤) نفس المصدر / ب (١٢) / ح (٨) مقدمات التجارة .

الذهب والفضة ، الخ ...

○ ○ ○ ○

ان طرائق التنظيم لـ (التملك) يتم من جانب وفقاً للأعتبارين المشار اليهما (التأمين والعز) ، كما يتم من جانب آخر لمفهومات عبادية تأخذ بعاداً مختلفاً ، تتجه التوصيات الإسلامية من خلالها الى تنظيم (الفائض) منه ، بعد ان كانت التوصيات السابقة تتناول تنظيم ما هو ضروري منه .

ان تنظيم الفائض من (التملك) يتمثل في عملية (الإنفاق) بمختلف اشكاله : الزاميأً أو ندبأً . اما الالزامي منه فيتمثل في ظواهر الحمس والزكاة والكافارات ونحوها . واما المندوب منه ، فان لسان التوصيات الإسلامية تشدد على هذا الجانب لدرجة تقترب من الالزام ، حتى اننا لنجد ان الآية الكريمة التي تقول : « وفي أموالهم حق للسائل والمحروم » افادا تشير الى ان (الحق) — وهو صفة شبه الزامية — لا يقصد منه ما هو (الواجب) بل — كما تقول النصوص المفسرة — ما هو الخارج عن ذلك .

ومن بين أن عملية (الإنفاق) لا ترتبط مجرد تحقيق العدالة الاجتماعية أو تحقيق التوازن للمجتمع البشري فحسب ، بل ترتبط أيضاً — وهذا ماتعنى به البحوث النفسية — بالبناء النفسي للشخصية عبر تدريبها على تعلم السلوك السوي من خلال نبذ الذات والاتجاه الى الآخرين فيما يعد مثل هذا السلوك أهم المعايير التي تفرز الشخصية السوية عن الشخصية المضطربة أو المريضة نفسياً كما هو واضح .

« الحاجات الجمالية »

الاحساس بالجمال يجسد واحداً من الفظواهر التي يدرجها علماء النفس في قائمة الدوافع البشرية ، الا أنهم يضعون هذه الحاجة في المرحلة الأخيرة من سلم الحاجات . اما اسلامياً ، فان المشرع يأخذ هذا الجانب بنظر الاعتبار وينحه بعداً عباديأً مثل سائر

ال حاجات . وقد اشارت النصوص الاسلامية الى هذا الجانب في نصوص من نحو : « قل من حرم زينة الله ... » ومثل تعقيب رسول الله (ص) على رجل وجده : « شعثاً شعر رأسه وسخة ثيابه سيئة حاله » فقال له : « من الدين : المتعة »^(١) ، كما ان نصوصاً قد استفاضت في تأكيد المقوله المعروفة من ان : « الله جيل يحب الجمال »^(٢) كما ان سورة النحل التي ركزت الاهتمام بالثروة الحيوانية والطبيعية : طرحت مفهوم (الجمال) في سياق الشروط المذكورة مثل : « ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون » ومثل : « وتستخرجوها منه حلية تلبسوها » ...

بيد ان اشباع هذه الحاجات لا يتم — كما أشرنا — منعزلاً عن الاستثمار العبادي لها ، فالنص القرآني الكريم يقرن الظواهر الجمالية المذكورة وغيرها بضرورة (الشكرا) لمعطيات الله تعالى ، كما ان نصوص الحديث التي اشارت الى ان « الله جيل يحب الجمال » قرنت ذلك بالمفهوم العبادي أيضاً مثل : « ان الله جيل يحب الجمال ويحب ان يرى اثر نعيمه على عبده » .

ومن الواضح — كما أشرنا سابقاً — ان مجرد ربط الاشباع بعملية التواصل مع الله تعالى وادراك معطياته يجسّد : مشاركة فكرية ووجدانية لمفهوم الوظيفة العبادية التي أوكلها الله للانسان .

من هنا ، فان أية ممارسة تتتجاوز هذا الصعيد العبادي تظل موضع حظر بالغ الشدة ، ففي الوقت نفسه تطالب التوصيات الاسلامية من خلاله باشباع الحاجة الجمالية من نحو النصوص المشار إليها ومن نحو نصوص أخرى مثل : « فايالك ان تزيّن الا في احسن زينتك »^(٣) حيث تطالب هذه التوصية بان يلبس الرجل أحسن الزين ، لكن : في الوقت نفسه نجد نصوصاً من نحو « ان الله يبغض شهرة اللباس »^(٤) ومثل : « كفى بالمرء خزيناً

(١) الوسائل / ب (١) / ح (٥) / احكام الملابس .

(٢) نفس المصدر / ح (٣، ٢، ١) الخ ...

(٣) الوسائل / ب (٢) / احكام الملابس .

(٤) نفس المصدر / ب (١٢) .

ان يلبس ثوباً يشهده»^(١) حيث تطالب هذه التوصية بالا يلبس الرجل ما يميزه عن غيره ، بل تطالب توصيات أخرى بان يكون « خير لباس كل زمان : لباس أهله »^(٢) ، فالملاحظ في هاتين التوصيتين أن بعد النفسي قد شدد المشرع عليه بنحو ملحوظ ، فطالب بان يكون الملبس متواافقاً مع مستوى البيئة الاجتماعية : تخسيساً بعدم الفارقية ، وطالب بالا يلبس ما هو متميز : حتى يند حب الزهو والعلو والفوقية على الآخرين ، ... والامر نفسه بالنسبة الى (المسكن) حيث تطالب النصوص مثلاً بأن يتسع منزل الشخص مثل : « للمؤمن راحة في سعة المنزل »^(٣) حيث أخذت (الراحة النفسية) بنظر الاعتبار من خلال المطالبة بسعة المسكن ، الا ان التوصيات الاسلامية تقول في الآن نفسه : « كل بناء ليس بكفاف فهو وبال على صاحبه يوم القيمة »^(٤) ويقول احد النصوص موضحاً ما ليس بكفاف بانه « استطالة به على جيرانه وبماهاة لاخوانه »^(٥) ... ان هذه التوصية الاخيرة تعد ملاحظة عيادية باللغة الدلالية ، حيث تشير الى طابع المرض أو الشذوذ الذي يطبع الشخصية في حالة اهتمامها ببناء المسكن خارجاً عما هو ضروري حيث تستهدف من ذلك ان تستطيل على الجيران وان تبااهي به الآخرين : تعبيراً عن نزعة التعالي والزهو والكبرباء وسائر اشكال التورم الذاتي المفصح عن اضطراب الشخصية وأحساسها بالنقص فيما تعوضه بالنزعه المزهوة ، المتعالية ، المستطيلة على الآخرين ...

والامر نفسه بالنسبة الى وسيلة النقل التي يستخدمها الشخص حيث تشير النصوص الى ان الاستخدام هذه الوسيلة بنحو متميز عن الآخرين : يعد تعبيراً عن تورم الذات .
اذآ : امكننا ان ندرك أهمية وخطورة هذه التوصيات الاسلامية التي تتناول حاجات ليست ملحة بالنسبة الى قائمة الدوافع البشرية الاخرى ، الا انها — نظراً لارتباطها — ببناء الشخصية نفسياً وعبادياً تظل ذات خطورة ملحوظة في ميدان السلوك وتعديلها .

(١) الوسائل / ب (٢) احكام الملابس .

(٢) نفس المصدر / ب (١) / ج (١٣) احكام المساكن .

(٣) الوسائل / ب (٢٥) / احكام المساكن .

«ال حاجات الامنية»

من الدوافع التي يدرجها علماء النفس ضمن قائمة الدوافع هو: (ال الحاجة الى الامن) . ومن بين ، ان (ال الحاجة الامنية) من الممكن تصورها في ظواهر ثلاث هي: الامن الى الحياة ، الامن النفسي ، الامن الحيوى . طبيعى فان (الامن الحيوى) يندرج ضمن الحاجات البيولوجية: الطعام، الشراب ، الصحة ... الخ : حيث تشكل حاجات مستقبلة لامان من اشباعها بغية استمرار الكائن الادمى .

اما (الامن النفسي) ، فيشكل بدوره حاجة ملحة — لا تصل الى ما هو حيوى لكنها قد تشكل فاعلية أشد منه — ما دامت مرتبطة من جانب بتدفق ما هو حيوى : فالسجناء مثلاً يضطرب اشباع حاجاته للنوم والطعام ، كما انه — من جانب آخر — يؤثر في اشباع حاجاته الى حرية التحرك : من انتماء الى الآخرين ، وارتفاع الحب والتقدير منهم ، بل : ممارسة الحرية أساساً ، مما يفقد — مع فقدانه للحرية — معنى وجوده أساساً . كما ان المنبوذ اجتماعياً ، أو المحاط بأعداء يتربصون به السوء ... أو ... أو الخ ... يتعرض توازنه الداخلى للتوتر شديد من الصعب تحمله عادة ، مما يقتاده حتى الى الانتحار مثلاً .

وأما الحاجة الى الحياة ، فإنها تشكل — كما هو واضح — قمة الحاجات الإنسانية . فالآدميون (بغض النظر عن الاحباطات التي يواجهونها) يحسون بال الحاجة الى الحياة حتى في حالات المرض والجوع والشدائد النفسية ، مما يعني ان الحاجة المذكورة ، تشكل القمة من هرم الحاجات الإنسانية .

و واضح ، ان الحاجة المذكورة لو لم تكن مثل هذا الالاح ، لفقد الانسان معنى وجوده أساساً ، ولانتفى كل نشاط باحث عن اشباع الحاجات الأخرى .

ومع ذلك فان (ال الحاجة الى الحياة) من الممكن ، أن يمسحها الانسان من ذاكرته في حالتين : حالة الانتصار لقيم العقلية التي يؤمن بها (مثل : الموت من أجل حرية البلد

الذى ينتمي اليه) . أو حالة تفاقم مرضه النفسي حينما يقتاده الى الانتحار . وبهمنا ، من الحاجات الامنية المذكورة ، ملاحظة كل من التصور الارضي والاسلامي حياهما ، ومدى الفارقية بين التصورين في هذا الصدد .

ونفتر سلفاً بأن (الحاجة الى الامن الحيوى) سوف لن تتعرض له في هذا الحقل ما دمنا نفرد له حقلأً خاصاً من الدراسة ، ... وما دمنا قد أوضحتنا سابقاً بأن الحاجة المذكورة تظل مجرد (وسيلة) في التصور الاسلامي ، لـ (غاية) معينة هي (العبادة أو الخلافة في الارض) حيث يظل البحث عنها في نطاق ما هو ضروري ، فحسب فيما يفصل الحديث عنه لاحقاً . وتبقى (الحاجة الى الامن النفسي) و(الحياة) موضع معالجتنا الآن .

الحاجة الى الامن النفسي :

أوضحنا (عبر حديثنا عن الدافعين : الانتماء الاجتماعي والتقدير الاجتماعي) أن الشخصية الاسلامية تفترق عن الشخصية الارضية في الغائطها لأهمية التقديررين المذكورين ، ما دامت تعوضهما بانتماء الى السماء وبتقدير منها ، مما يعني انها ليست بحاجة الى أية (حياة) نفسية من الآخرين .

بيد ان هذا لا يعني ان (الحماية النفسية) أو (الامن النفسي) لا يشكل لديها (حاجة) بقدر ما يعني أن تحديد هذه (الحاجة) يصبحه تصور خاص مختلف عن التصور الارضي له . ويمكننا - في البدء - أن نقرر أهمية مثل هذه الحاجة ومشروعيتها في التصور الاسلامي ، متمثلة في النص التالي للإمام علي 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 الاخلاق) :

«اللهم صل على محمد وآل محمد . وأبدلي من بغضة أهل الشنان المحبة . ومن حسد أهل البغي المودة . ومن ظنة أهل الصلاح الثقة . ومن عداوة الأدرين الولاية . ومن حقوق ذوى الارحام المبرة . ومن خذلان الاقربين النصرة . ومن حب المدارين تصحيح المقنة . ومن رد الملايين كرم العشرة . ومن مرارة خوف الظالمين حلاوة الامنة» .

هذا النص يتضمن تسع حاجات أمنية هي : الامن أو الحماية من الحاقدين ، والحساد ، والمتهمين ، وعداوة الادنين ، وقطيعة ذوي الارحام ، وخذلان الاقارب ، والحب الزائف ، والقصوة ، والظلم .

ان هذه الحاجات التسع تبدو وكأنها حاجات فعلاً ، تحس الشخصية المسلمة بأهمية توفرها : فهي تطالب بأن يحبها الآخرون بدلاً من الحقد عليها ، وتطلب بأن يوادها الآخرون بدلاً من أن يحسدوها ، وأن يحسنوا بها القلن بدلاً من توجيه التهم إليها ، وأن يوالياها وينصرها : الادنوں وذوى الارحام والاقرباء : بدلاً من العداوة والقطيعة والخذلان ، وأن تعيش بمنأى عن الاذى الذي يلحقها بها الظالمون : السلطة أو جماعة أو فرد يعرضها للاذى .

أكثر من ذلك : فإن الشخصية الاسلامية لا تحس بال الحاجة الى الحماية أو الامن من آذى الآخرين فحسب ، بل تطالب بأن تنتصر على (الآخرين) أيضاً : وهذا ما يجسد قمة الحاجة الى الامن النفسي .

ولنتابع دعاء مكارم الاخلاق ، حيث يضيف الى الحاجات الامنية التسع المذكورة ، تسع حاجات أخرى ، تطالب بالانتصار على الآخرين . ولنقرأ :

« اللهم صل على محمد وآل محمد : واجعل لي يدأ على من ظلمني . ولساناً على من خاصمني . وظفراً بن عاذني . وهب لي مكرأً على من كابدني . وقدرة على من اضطهدني . وتکذيباً لمن مقتني . وسلامة من توعدني . ووفقني لطاعة من سددني . ومتابعة من أرشدني .

ونحن اذا استثنينا الحاجتين الاخيرتين (الطاعة والمتابعة للمسد و المرشد) ، حينئذ نواجه سبع حاجات تطالب جميعها بالانتصار على القوى المهددة لأمن الشخصية . فالشخصية الاسلامية (من خلال حاجتها الى الامن) لا تكتفي بالمطالبة بابدال ما يهدد أمنها ، بل تطالب بالانتصار على القوى المهددة أيضاً . انها لا ت يريد أن تأمن شرور الظالمين فحسب ، بل تطالب بأن تكون لها يد على الظالمين أيضاً . وكل أولئك يعني - بحال ليس فيه - ان حاجتها الى الامن أو الحماية لا انها مشروعه فحسب بل انها ملحة .

والسؤال هو: كيف يمكن أن نوفق بين ذهابنا إلى أن الشخصية الإسلامية لا تحس بالحاجة إلى (الحماية) من الآخرين (كما قررنا عند الحديث عن الانتماء والتقدير الاجتماعي)، وبين ذهابنا إلى مشروعية وال الحاجة (الحاجة إلى الحماية)؟.

ان أدنى تأمل في هذا الصدد، يحسم الموقف بوضوح حينما نقرر بأن المطالبة بتوفير (الأمن) لم يكن — في حد ذاته — غاية أو هدفًا: كما هو شأن البحث الأرضي الذي يقرر أهمية مثل هذه الحاجة ، ما دامت متعلقة بتوفير الحياة التي لا يملك البحث الأرضي سواها ، وإنما تظل المطالبة بتوفير الأمن — في التصور الإسلامي — مرتبطة بهدف آخر: ليس هو الحياة من أجل الحياة، بل : الحياة من أجل (الهدف العبادي أو الخلافي في الأرض) . فلكي يتتوفر للشخصية الإسلامية مناخ ملائم لتحقيق ممارساتها العبادية ، يتبعين حينئذ (دافع الأمن) لديها ما دامت القوى المهددة لاستقرارها ، تتجزئها عن متابعة العمل العبادي في شروطه الملائمة ، لأن ذلك نابع من مجرد الحاجة إلى توفير (الأمن) ، ولو كان الأمر كذلك لما كان للمطالبة بتحمل الشدائ드 ومواجهة مختلف الاحباطات ، والتضحيه (حتى بالعمر من أجل الله) أية دلالة من التوصيات الإسلامية .

إذن : (الدافع إلى الأمن) لدى الشخصية الإسلامية ، يفترق تماماً عن (الدافع إلى الأمن) لدى الشخصية الأرضية .

الشخصية الإسلامية تستثمر (ال حاجات الأمنية) مجرد وسيلة لهدف آخر هو (الممارسة العابدية).

أما الشخصية الأرضية ، فإن حاجتها إلى الأمن تظل (هدفًا) بذاته .

ويترتب على هذا الفارق أن أي تهديد لأمن من الشخصية الأرضية ، يفقدها توازنها الداخلي ، ويفقدتها دلالة الحياة أساساً: حتى تقع في نهاية المطاف في ودهة المرض النفسي أو تقدم (في الحالات المرضية الشديدة) على الانتحار .

أما الشخصية الإسلامية فلا يعنيها أي تهديد لأمنها ، ما دام الأمر مجرد (وسيلة) إلى غاية: فهي حالة التهديد الفعلي ، مثل : ايداعها في السجن ، أو مطاردتها ، أو تضييق الخناق عليها ، أو محاربتها بشتى الوسائل النفسية ، ... في مثل هذه الحالات تحسب

الشخصية ذلك من أجل الله ، وتعده واحداً من مختلف الاحباطات التي تواجهها في الحياة العابرة ، معوضة ذلك بشمن آخر هو: الثواب الآخروي ، وانتزاع التقدير من الله ، والتشمين للحقيقة الموضوعية التي تنطوي عليها قيمة (السماء) في حد ذاتها .

○ ○ ○ ○

وإذا كان الأمر فيما يتصل بـ(ال حاجات الأمنية) ملحوظاً بهذا الطابع ، فإن الحاجة الأخرى ونعني بها : الحاجة إلى الحياة أو دافع الحياة يظل ملحوظاً بالطبع ذاته أيضاً . وهو أمر يتطلب مزيداً من التفصيل .

إذن : فلننجزه لمعالجة الدافع المذكور :

○ ○ ○ ○

«الحاجة أو الدافع الى الحياة»

من الحقائق التي لا يتناقش فيها أثناان ، ان (الدافع الى الحياة) يظل أشد الدوافع الحاكماً في تركيب الشخصية .

وبالرغم من أن بعض (علماء الأقوام) يحاول نفي فطرية هذا الدافع عند بعض الرهотов أو الأفراد ، إلا أن نفيه في الواقع يعدّ تعبيراً عن اثباته عند أولئك الرهотов أو الأفراد . ولعل ظاهرة (الانتحار) ، أو التضحيه بالعمر يُعدّان مظهراً يرتکن الباحثون اليه بعامة في التدليل على عدم فطرية الدافع المذكور .

بيد انه من الواضح (فيما يتصل بالانتحار) أن الاقدام عليه هو مظهر آخر من الحرص على (الحياة) في الواقع . فالمتحر (وهذا ما تكشفه الوثائق وتجارب الحياة اليومية) اما يقدم على العملية المذكورة : نظراً للبلوغه مرحلة (اليأس) من اشباع حاجاته مما يفصح عن ان (حرصه) على الحياة ، و(الحادية) هذا الدافع لديه هو الذي يقتاده الى (الانتحار) . وبكلمة جديدة : ان (الانتحار) هو الوجه الآخر من (النهاية الى الحياة) .

وأما (التضحية بالعمر) من أجل (القيم) فيعد بدوره تعبيراً عن (الدافع إلى الحياة) أيضاً، ولكن من خلال اشباع (اللذة العقلية) التي قلنا أنها أشد فاعلية من (الد الواقعية) بالرغم من أن هذه الدوافع أشد الحاجة.

بيد أن ما يعنيها من هذا كله: أن تحدد حجم هذا (الدافع إلى الحياة) بعامة: سواء أكان ذلك في نطاق ما هو مألف ، أو ما هو شاذ . وسواء أكان (الشذوذ) مرضياً كما هي ظاهرة (الانتحار) ، أم سوياً كما هو: الاقدام على الموت من أجل القيم . يعنيها من هذا أن نعالج الظاهرة في ضوء التصور الارضي والاسلامي لها ، وملاحظة الفارق الكبير بين كل منهما في حقل الصحة النفسية . ولننقدم ، الى التصور الأرضي ، أولاً :

○○○

الشخصية الأرضية لا تملك إلا مساحة محددة هي (الارض) ، والا زماناً محدوداً هو (عمر) الشخصية . وكلها (الزمان والمكان) يشكلان معنى (الحياة) في ذهنها . طبيعياً ، مادام التركيب الآدمي قائماً على مبدأ (البحث عن اللذة) ، فإن (الحياة) تظل هي المجال الذي تتحرك فيه لتحقيق الاشباع . من هنا ، لامناص لها من التثبت بـ (الحياة) ، وتحقيق فرص الاشباع فيها : حسب الظروف التي تفرض عليها حجماً معيناً من الاشباع .

وفي حالة (التصعيد): أي ، التضحية بالعمر) فإن (البديل) الذي تملكه شخصية الأرض هو (الانسان الآخر) حيث تتحقق بتأجيلها اللذة ، اشباعاً للانسان الآخر . وخارجها عن التصعيد ، أو الانتصار للقيم العقلية ، فإن شخصية الأرض اما ان تختر مبدأ (الخنوع) : كأن تستسلم لأي 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 . واضح ، ان الاتجاه الأخير ، عندما يلغى دافع الحياة من ذهنه ، فإنه يلغيه من أجل

(الانسان الآخر) — كما قلنا ، مما يعني أن (الانسان الآخر) يظل بدوره سجينًا في نفس الدائرة (دائرة الحياة : في زمانها ومكانها المحددين) ، وهي دائرة لامناص من اشباعها بالضرورة ، ولا لا تنتفي معنى (الحياة) من الذهن .

وهذا ما يمكن أن يحدث في الاتجاهات العابثة والتمردة: حيث يحيىء (الانتحار) تجويجاً للإحساس ببعث الحياة ولا معقوليتها ، أي : يحيىء التضحيه بالعمر (ليس من أجل الانسان الآخر) ، بل : تعبيراً عن الرفض للحياة ما دامت لم تحقق اشباعاً عقلياً لدى هذا الرهط أو الأفراد .

وخارجاً عن هذه الدلاله الفلسفية أو العقلية ، فان رفض (الحياة) يحيىء عند البعض : احتجاجاً على عدم الاشباع لحاجات (المنتظر) : لأن توسيع صحته الى درجة لا تطاق مثلاً ، أو يفقد عزيزاً أثيراً لديه ، أو... أو... الخ .

ومن الواضح ، ان الخيارات الثلاثية : الانتحار ، أو الخنوع ، أو العداون : تشكل خيارات مريضة لا تقرها الاتجاهات العيادية في علم النفس ما دامت لا تحتمل الاحتياط ونتائجها ، وما دامت عاجزة عن التكيف السليم مع الحياة .

ومن هنا ، فان الخيار الوحيد الذي تملكه شخصية الأرض (في الحالات السوية) هو: (الموت من أجل الآخرين) حيث يشكل هذا (ال الخيار) قمة التأجيل للذلة ، وهو الاتجاه الانساني قبل الاتجاهات المتمردة أو الخانعة أو العداونية .

بيد ان الاتجاه الانساني ذاته ، يفقد دلالته — في واقع الأمر — ما دام دائراً في حلقة تردد الى (الانسان) نفسه : أي ، الفرد الباحث عن الاشباع المحدود في (الحياة العابرة) .

وبكلمة أخرى : ان الشخصية الارضية حينما (تضحي بالعمر) من أجل الآخرين) ، فإنها لم تصنع شيئاً الا 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 اشباعاً) وإنما أن يتحقق لهم اشباعاً فعلياً .

لكن السؤال يظل قائماً : هل ان الاشباع الفعلى 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 تضحي الشخصية بعمرها من أجل الانتصار لها) أمر لم يتحقق بنحوه السليم طوال التاريخ كلّه .

وهذا يعني أنَّ (الإنسان الآخر) الذي يضحي بالعمر من أجله ، إما ان يدور في حلقة مفرغة : كل واحد : يضحي ب حياته من أجل (آخرين) يضخون بحياتهم أيضاً : دون أن يتتحقق الاشباع ، ... وإنما أن يتوجه الآخرون الى الخيارات الأخرى : الخنوع أو العداون أو التمرد .

إذَا : كل الاتجاهات الأرضية بما فيها (الاتجاه الإنساني) تظل عبر بحثها عن تحقيق (الدافع إلى الحياة) : إما أن تتحقق اشباعاً قائماً على (الخنوع) ، أو اشباعاً قائماً على (العدوان) ، أو اشباعاً قائماً على قيمة عقلية متمردة ، يائسة (الانتحار) ، أو اشباعاً قائماً على قيمة عقلية لا جدوى فيها (ما دامت تدور في دائرة مفرغة) في اختيارها للموت بدلاً من الحياة .

وهذا كله ناجم — بطبيعة الحال — من طبيعة (ال الحاجة أو الدافع إلى الحياة) في مساحتها المحددة من المكان ، وسنواتها المحددة من الزمان ، فيما لا تملك شخصية الأرض سواها ، مما يضطرها (بطبيعة التركيبة الأدمية القائمة على البحث عن اللذة) ، إلى اشباع مريض هو الخنوع أو العداون ، أو فقدانها للحياة أساساً (الانتحار والتضحية) دون أن تتحقق الاشباع للإنسان الآخر .

○ ○ ○

ان عزلة الأرضيين عن السماء ، تتف وراء اختيارها البدائل الاربعة المريضة ، فهي بحكم كونها لا تفقه شيئاً سوى هذه (الحياة العابرة) ، مضطورة إلى الواقع في أحد البدائل أو الخيارات : لكننا حين نتجه إلى التصور الإسلامي للظاهرة ، فإن المشكلة تحسم أساساً ، حينما نجدـه — أي التصور الإسلاميـ يضع المساحة (الآخرية) في اعتباره ، قبل كل شيء ، جاعلاً منها (هدفه) الرئيس في هذا الصدد .

أما المساحة الدنيوية (الحياة) فلا تشكل لديه الا (وسيلة) تتوّكأ الشخصية عليها بمثابة

(جسر) الى الآخرة.

من هنا تقىد هذه (الوسيلة) قيمتها التي يتشبث بها الأرضيون . فالأرضيون يكرسون كل جهودهم من أجل الوصول الى (غاية) هي : اشباع حاجاتهم ، أو ما تسميه لغة الأرض بـ (السعادة) .

هدف الأرضيين هو: اسعد الانسان في هذه الأرض .

طبعياً ، حينما ، أن تكون أعلى قيم الأرض هو (التضحية بالعمر) ، من أجل سعادة الآخرين) في هذه الحياة المحددة ، وأن يكون مادعاها أما خنوعاً من أجل الاشباع ، أو عدواها من أجله أيضاً ، أو انتحراراً بسبب عدم تحقيق الاشباع : وكلها ممارسات مرضية باقرار علم النفس العيادي ذاته . وأما التضحية بالعمر ما دامت تقىداً — بالضرورة — الآخر إلى أحد الاتجاهات الثلاثة ، أو إلى الدائرة المفرغة ، فحينما تظل عملاً بلا دلالة : وهو قمة انكasaة الأرض .

أما الشخصية الاسلامية ، فما دامت الحياة لديها (وسيلة) أو (جسر) الى حياة أخرى ، فإنها غير مضطرة اطلاقاً الى أحد الخيارات الأربع : فلا تضطر الى (الخنوع) في اشباع حاجتها الى الحياة ما دامت تملك (سوها) في الدار الآخرة . كما لا تضطر الى (العدوان) بسبب ذاته ، ولأنها محظوظ عليها أي بحث عن السيطرة والاستعلاء والتتفوق ، إنها لا تبغي علواً ولا فساداً في الأرض .

وللسبب ذاته لا تقدم على الانتحار: ما دامت (الحياة) لا تشكل هدفاً لديها في غمرة بحثها عن الاشباع (الأخروي) .

واما (التضحية بالعمر) أو الموت ، فمحكومة بالطابع نفسه : ما دام الموت فرقةً 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 حل التضارب القائم بين (الدافع الى الحياة) بما يستتبعه من مختلف المع

التي وفرتها السماء للأدميين : بما فيها متعة (الحياة) ذاتها ، فيما نلحظ حرص المشرع الإسلامي على توفيرها حرمة ، كرامة ، آمنة ، وفيما نلحظ النصوص المطالبة — على لسان الأدميين — بتحقيق اليسر والرخاء والسرور بدلاً من العسر والشدة والمرض ... الخ.

لاشك ان (الرغبة الى الحياة) في نطاق عام تشكل دافعاً ملحاً كل الاحاج فطر الأدميون عليه . بيد ان المشرع حدد طرائق خاصة لاشباع الدافع المذكور في ضوء (المبادئ الموضوعية) التي طولبوا لها . وهو أمر لا يضاد الرغبة المذكورة كما هو واضح . فالشرع يطالب الشخصية بـألا تلحق الاذى بنفسها ، ... يطالبها بأن تصارع الشدائـد 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 (فرضياً) ... كل أولئك يدلنا ، على ان المشرع حريص كل الحرص على توفير أشد المتع اشباعاً لها .

بيد انه في الآن ذاته ، يرسم طرائق الاشباع وفق مبادئ خاصة : قد تتحقق فعلاً أشد المتع اشباعاً في نطاق ظروف خاصة تتهيأ هذه الشخصية أو تلك ، وقد لا تتحقق الاشباع في نطاق ظروف أخرى .

من هنا تجيء مبادئ (تأجيل اللذة) معياراً عاماً يرسمه المشرع لكل الأدميين : حتى يطفئ في أعماقهم (في حالات الاحتياط) أي اشباع عابر تنشده الشخصية : مثلما يرسم المشرع (الدافع الى الحياة) محكمـاً بنفس الطابع : طابع (تأجـيل اللذة) حينما يرسمها متاعاً عابراً ، أو وسيلة لحياة أخرى .

اذن : من الممكن أن تتحقق الشخصية الإسلامية اشباعاً لـ(دافع الحياة) ، مثلما يمكن ألا يتتحقق الاشباع المذكور ، ... لكنها في الحالتين تظل الشخصية مشدودة الى اشباع أخر وهي يوضـها عن (الحياة) في حالة (زهدـها) بها أو في حالة مواجهتها للشـدائـد .

○○○

يتربـ على ذلك ، ان أي اشباع تنشـه الشخصية خارجاً عن نطاق (المبادئ) المرسـومة في هذا الصدد ، يظل بحثاً زائداً عن الحاجـة ، وليس (دافـعاً) لـامـانـصـ من اشبـاعـهـ كما هو شأن التصور الأرضـي .

من هنا ، ندرك أهمية المبدأ الذي قرره أهل البيت (ع) حينما أوضحا ، أنَّ :
 «حب الدنيا رأس كل خطيئة»^(١) .

فالباحث عن متعة (الحياة) من أجل الحياة (كما هو شأن الأرض) يضطر إلى ممارسة أي سلوك يحقق الشبع لديه ، على نحو ما فصلنا الحديث عنه في الخيارات الأربع التي يواجهها .

أما الشخصية الإسلامية ، فإنها (في حالة انعدام وعيها) ستقع في نفس المفارقة ، أو الممارسة المريضة ، أو الخطيئة التي تت وعد السماء بها .
 أما في حالة وعيها التام بالحقيقة المذكورة ، فإن (الحياة) تنطفئ في أعقابها تماماً .
 وعندما تنطفئ الممارسة المريضة (الخطيئة) بدورها .
 والكلمة الأخيرة :

ان (الحياة) في التصور الإسلامي ، ترتبط بحقيقة واحدة فحسب ، لعلها تشكل أقوى الدوافع أو الحاجات حينما ترتبط بالمهمة الخلافية في الأرض ، أي : حينما تدرك الشخصية الإسلامية دلالة وجودها في (الحياة) .

من هنا ، فإن الإمام علياً(ع) ألفت انتباها إلى أهمية (الحاجة إلى الحياة) حينما قال عنها :

«الدنيا صدق لم صدقها . ودار عافية لم فهم عنها . ودار غنى لم تزود منها . ودار موعظة لم اتعظ بها : مسجد أحباء الله ، ومصلى ملائكة الله ، ومهبط وحي الله ، ومتجر أولياء الله ، ... الخ»^(٢) .

فالعافية ، والغنى ، والتجارة وسوها تظل (حاجات) و (دفوع) لا يمكن تحقيق اشباعها إلا في نطاق الممارسة (الحياتية) : ما دامت تقتاد — في نهاية المطاف — ليس إلى الشبع المؤقت (في نطاق الوعي بحقيقة الحياة) فحسب ، بل إلى الشبع الدائم في نطاق الحياة الآخرة : وهو شبع لا حدود له .

(١) الوسائل ، باب (٦١) حديث (٤) ، جهاد النفس .

(٢) تحف العقول / ص (١٨٣) .

«المسلمة ... والعدوان»

لعل النشاط الذي يعني به علم النفس الأرضي فيما يتصل بال الحاجة الى (المسلمة) أو الحاجة المضادة لها : (العدوان) ، لعل هذا النشاط يستأثر بأهمية لا توازنها أهمية النشاط المتصل بال حاجات أو الدوافع الأخرى ، ما دامت غالبية أنماط السلوك تتصل — من قريب أو بعيد — بهذا (الدافع).

ان الحقد والحسد والغيرة — على سبيل المثال — تُعدّ (مظاهر) داخلية للحاجة الى (العدوان). كما ان الحرب والتنافس والكلام الجارح : تعدّ مظاهر (خارجية) للحاجة المذكورة. يستوي في ذلك أن يكون المظهر (حركيًّا) أو (لفظيًّا). حتى انه يمكننا أن نصنف كل أو غالبية أنماط السلوك : بما فيه من (أمزجة) و(سمات) ومفرداتها من : كذب وخيانة وخديعة وشنم ... و... الخ ، يمكننا أن نصنفها ضمن (العدوان). وما يقابلها ، ضمن (المسلمة) .

من هنا ، نجد أن كثيرًا من الباحثين يتبعون هذا التصنيف الثنائي للدوافع أو الحاجات ، أو — على الأقل — يدرجون سائر الدوافع أو الحاجات المختلفة ، ضمن هذا التصنيف الثنائي العام.

والحق ان مثل هذا (التصنيف) الثنائي للحاجات ، يظل على صلة كبيرة بواقع التركيبة الآدمية ، وهو أمر يتوفر المشرع الإسلامي على فرز خطوطه . لكن ضمن صياغة خاصة ، متميزة عن التصور الأرضي للتصنيف المذكور.

ان بحوث الأرض حينما تتوفر على دراسة هذا الجانب (المسلمة والعدوان) ، تنطلق من تصورات مختلفة فيما يتصل بـ (فطريه) هذا الدافع أو (اكتسابته) ، وبإمكان (تعديله) . مثلاً تتفاوت في تحديد أسبابه وعلاجه .

فشمة اتجاه يرى الى ان الكائن الآدمي (مسالم) في طبيعة تركيبة كل ما في الأمر أن

(البيئة) بما تكتنفها من (ثقافة) منحرفة هي التي تنمى لديه نزعة (العدوان). ثمة اتجاه ثان: يرى الى الكائن الآدمي (صفحة بضاء) من الممكن أن تحولها (التنشئة) الى (مسالم أو عدواني). ثمة اتجاه ثالث: يرى أن (الاحباط) هو السبب في افائه النزعة (العدوانية)، فما دامت حاجات الإنسان لم (تشبع) بشكل يحقق توازنه الداخلي، فإنه مضططر الى أن يستجيب للظواهر استجابة (عدوانية) ما دامت تقف حائلاً دون الاشباع.

يواكب هذا الاتجاه، اتجاه لا يقتصر الأمر على الاحباط أو عدمه أو درجةه وصلة ذلك بالعدوان، بل يجد - أساساً - أن عجز الإنسان عن اشباع حاجاته، وإلى مفروغية (الاحباط). يضطرب الى (العدوان): بصفته استجابة حتمية للاحباط. على أن أشد الاتجاهات (مفارقة) هو: الاتجاه الناذهب الى ان (العدوان) يمثل حاجة أو دافعاً (فطرياً) يرثه الكائن الآدمي بـ(الفعل).

وفي نطاق هذا الاتجاه، هناك من يجعله واحداً من (دافع) متنوعة تتصل بشتى أنماط السلوك، ومن يجعله (شرط) واحداً من دافعين رئيسيين يطبعان سلوك الإنسان: شطره الأول هو: غريزة الموت، فيما يظل (العدوان) مظهر هذه الغريزة الأخيرة: (غريزة الموت). وهذا كله فيما يتصل بالتصورات الأرضية لظاهرة (العدوان). أما التصور الإسلامي للظاهرة، فإنه من الوضوح بمكان كبير، ما دمنا قد أوضحنا في حينه، أن الكائن يرث بـ(القوه) مباديء (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضع) أو (الخير والشر)، وإلى ان عملية (التأجيل) التي يمارسها في بحثه عن اللذة هي التي تترجم (القوه) الى (فعل) ايجابي هو (المسالمة)، وعدهم (أي: عدم التأجيل) هو الذي يترجم (القوه) الى (فعل) سلبي هو: (العدوان).

وقد أوضحنا في حينه أيضاً، أن هذا المبدأ الثابت في تركيبة الإنسان من الممكن في ظل ظروف أو شروط خاصة أن يطرأ عليه (التغيير) بحيث تصبح (النزعة العدوانية) ذات طابع (فطري) ترثه الشخصية بـ(الفعل): لأسباب سبق شرحها مفصلاً. ولعل النصوص التي قدمها الإمام الصادق (ع) عن الأفراد أو الرهوط الذين يرثون (أصولاً غادرة) - فيما منع

الإمام (ع) التزو يج منه — لعل هذه النصوص التي سبق الوقوف عندها (في حديثنا عن الوراثة والمحيط) ، تلقي ابارة كافية على الظاهرة .

بيد أن ذلك كله ، يظل (استثناء) للقاعدة ، وليس مبدأ عاماً يسم البشر بـأجمعهم (كما هو تصور بعض الاتجاهات الأرضية) ، انه يمثل — كما أوضحتنا — وراثة (طازة) ، وليس وراثة (ثابتة) ، انه يمثل (انفاراً) أو (رهوتاً) بأعيانهم : تضافت جملة من الأسباب على تطبيعهم بالسمة المذكورة .

وخارجياً عن ذلك ، فان القاعدة تتخل متسمة بوراثة (نقية) عن آية شائبة من (عدوان) .

بيد ان ما نعتزم التشدد عليه في هذا الصدد ، هو أن (العدوان) يظل أشد مظاهر (الشهوة) أو (الذات) أو (الشّر) بروزاً بالقياس الى المظاهر الأخرى .

ولعل هذا (البروز) هو الذي دفع أحد الباحثين بأن يجعل (العدوان) أحد شطري السلوك ، على نحو لا مناص من صدور البشرية عنه ، متمثلاً في سلوك (فردي) هو: مرض الشخصية ، وفي سلوك (جمعي) هو: الحرب ... مثليماً دفعه الى أن يصنفه الى عدوان مباشر باليد أو باللسان أو بأية حركة ، وإلى عدوان غير مباشر (مثل: الدعاية ، وفلتان اللسان ، و... الخ) ، بل دفعه الى أن يصور (العدوان) متوجهاً حيناً نحو (الخارج) وهو العدوان المأثور : وحينما نحو (داخل الشخصية) نفسها فيما يطلق على ذلك مصطلح (الماسوشية وهي: التلذذ بتعديب الذات) قبال العدوان نحو الخارج فيما يطلق عليه مصطلح (الصادقة : وهي: التلذذ بتعديب الآخرين) .

ان مالاً مناقشة فيه ، ان يظل (العدوان) أبرز مظاهر السلوك (الشهوي) (الذاتي) (الشرير) ، انه يقف وراء غالبية الأفاط أو مفردات السلوك — كما سنرى ، لكنه لا يمثل — (ارثاً) فطرياً من جانب ، كما لا يرتبط بالمفاهيم التي ينطلق الباحث الأرضي المذكور منها في تفسيره للسلوك .

وخارجياً عن ذلك ، فإنه (أي العدوان) يظل — مثليماً قلنا — أشد أنماط السلوك (الشهوي) بروزاً من جانب ، وإلى انه يقف وراء غالبية أفاط أو مفردات السلوك (الشهوي) من جانب آخر .

وبامكانتنا أن نتعرف على الحقيقتين المذكورتين ، اذا أدركنا : أولاً ان (ايذاء الآخرين) هو المظهر الأشد بروزاً لكل سلوك (شهوي) . فالممارسات الشهوية (الفردية) الصرف مثل : الشرارة في الطعام ، أو المال ، أو الجنس ، أو اللهو... الخ ، إنما تعكس آثارها على (الذات) الشخصية ، دون أن تقتد إلى (ايذاء الآخرين) . أما الممارسات الشهوية المرتبطة بـ (الآخرين) ، فإن انعكاسها عليهم ، يظل أمراً من الوضوح بمكان كبير . فالقتل أو التجريح ، أو السب ، أو الأهانة ، بل : الحقد على الآخرين بعامة ، والحسد منهم ، تظل أنماطاً (عدوانية) أشد بروزاً من الأنماط الأخرى المتصلة بالبحث عن (التفوق) أو (الاستطلاع) أو ... أو ... الخ .

ثانياً : ان غالبية مفردات السلوك ، تظل وراء (النزعه العدوانية) بنحو واضح : فالاعتداء باليد أو السلاح ، أو باللفظ من نحو: الغيبة والاستماع إليها ، والافتراء ، والشتم والأهانة والمزاح ، وبالحركة مثل : السخرية باليد ، والشفاه ، والعيون ، والمحاكاة بعامة ، وبالممارسات الخارجية مثل : الغش والخداعة والهرجان والسرقة و .. الخ ، كل أولئك يظل مشكلة غالبية السلوك اليومي الذي تمارسه الشخصية الأرضية أو غير الملتزمة : فيما تضؤل أمامها — من حيث الكم — الممارسات الأخرى غير العدوانية .

ومن هنا يمكننا ، ان ندرك سر التوصيات الاسلامية الحائمة على هذا المظهر من السلوك : بصفته أشد أشكال الذات بروزاً ، وأضخم المفردات رقمًا .

بل يمكننا أن ندرك صلة (الشخصية) بالآخرين : فيما يشدد المشرع الاسلامي عليها من خلال مبدأ (الحب ، وقضاء الحوائج) حيث يمثلان الدلاله الوحيدة المشروعة — في التصور الاسلامي — لصلة الشخصية بالآخرين ، والا فان (الآخرين) — كما لحظنا — ملغون من حساب الشخصية التي تتعامل مع السماء .

ان مبدأ (حب الآخرين) و(قضاء حوائجهم) يمثلان الطرف المضاد 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 (تحت) الآخرين فتقضي حاجاتهم ، أي: انها (مسالمة) حياهم ، لا انها (معادية) لهم . اذن: كل أنماط السلوك الاجتماعي أو غالبيته قائمة على طرف (المسالمة) أو (العدوان) ، فيما يخلص منه الى أهمية تنظيم الدافع المذكور ، ويعني به (الدافع الى المسالمة) بدلاً من (الدافع الى العدوان) .

ومن هنا ، فإن المشرع الإسلامي ، يظل — في توصياته ملحاً على مستويات شتى من (التنظيم) للدافع المذكور ، ممثلاً في معاجلته لكل مفردة من مفردات السلوك : بغية ازاحة (النزعة العدوانية) من الاعماق وابداها بالنزعة المسالمة : اشاعة الحب في الآخرين ، وابشاع حاجاتهم .

ان الفارق بين التصور الإسلامي لنزعتي (المسالمة) و(العدوان) وبين بعض تصورات الأرض ، أن الأخيرة منها (أي: بعض الاتجاهات الأرضية) حينما تجعل (العدوان) وكأنه (فطري) ، اما تقلل — ان لم تمسح — فرص التوازن الداخلي والخارجي للإنسان . والغريب ان هذه الاتجاهات تطالب بـ (الحب) وتجعله معياراً للشخصية السوية قبل الشخصية العصابية من نحو مقوله أحدهم في تحديد الشخصية السوية ، أنها هي التي (تحب وتحبّ) ، لكنه في الآن ذاته يقرر مفروضية العصاب الفردي والجماعي (الأمراض واـ.ـنروب) مادام (العدوان) يشكل نزعة فطرية لا مناص من صدور الإنسان عنها . والغريب أيضاً ، ان نجد من يطالب مثلاً ، بالردة على العدوان لأنه يساهم في خفض التوتر من الاعماق ؛ في حين يطالب المشرع الإسلامي بالغفور ، والتسامح : لازحة البقايا من الاعماق ...

وكم هو الفارق بين اتجاه أرضي يوحى بأن الازاحة العدوانية غير ممكنة ، أو على الأقل : يمكن تخفيتها فحسب ، أو تحويلها — من خلال عمليات التسامي — الى نشاطات مقبولة اجتماعياً ، أو ان ممارسته احياناً يخفيض من توترات الفرد ، كم هو الفارق بين مثل هذا الاتجاه الذي يساهم في تدمير الإنسان وتوريده ، وبين الاتجاه الإسلامي الذي يطالب بالحب ، ويجعله أساساً ثابتاً في علاقة الإنسان بالآخرين من نحو اشاعتـه مبادئ عامة في

الحب مثل : المؤمنون أخوة ، والى انهم كأعضاء الجسم اذا اشتكتى منه عضو تداعت له سائر الاعضاء ، ... ومثل مطالبه بقضاء حوائج البعض الآخرين ، ومثل مطالبه بالتزاور بينهم ، والتودد الى الآخرين ، ومداراتهم ، والاصلاح بين المتنازعين فيما بينهم ، والصفح عن المسيء منهم ، و... الخ .

خلاصة القول : التصور الاسلامي لدافعيه (العدوان والمسالمة) ، يجسم الموقف حينما يخضعهما مجرد (ميراث بالقوة) ان (التدريب) على (المسالمة) كفيل بمحى آية شائبة عدوانية تفرضها التشنة المنحرفة ، حتى ليتحول الأمر في نهاية المطاف — كما اشار النبي (ص) — الى ان المداومة على فعل الخير (ومنه : التدريب على الحب) يستتبع كراهية الشر (ومنه : النزعـة العدوانية) بحيث تصاغ الشخصية مسالمة ، محبة تنفر من (العدوان) لا انها تصدر عنه .

وقد رسم المشرع الاسلامي جملة من مبادئ (التعلم) للحب وتنظيمها وفق طرائق خاصة تساهـم في افاء النزعـة المسالمة واشاعتـها على الصعيدين الخاـص والعام ، منها :

الاعلام اللفظي :

أو ما يسميه بعض المعنيين بالعلاج السلوكي الحديث بـ(حرية التعبير عن الذات) ، أي : الافصاح عن الحب حيال الآخرين ، ... وقد جاء في أحد النصوص «ان رجلاً قال لأبي جعفر(ع) : اني لأحب هذا الرجل ، فقال له ابو جعفر(ع) : فاعلمه فانه أبقى للمودة وخير في الألفة» ^(١) .

واضح ، ان هذا الاعلام (فضلاً عما ينطوي عليه من معنى صحي بالنسبة الى الشخص ذاته حيث يحرره من آية تورات يحياتها) فانه ينسحب على الطرف الآخر بحيث يتحقق مفهوم (السوية) التي عرفها الاسلام والارضيون أيضاً بانها تمثل الشخص الذي (يألف ويؤلف) حيث تقول احدى التوصيات الاسلامية «لا خير فيمن لا يألف ولا

(١) الوسائل / ب (٢١) / ح (٣) .

يُؤلف^(١) ، فالالفة — من الطرف الآخر — سوف تتحقق بالضرورة حينما يعلم الشخص : الطرف الآخر بأنه يحمل حبًا حياله بالنحو الذي أشار الإمام(ع) إليه من أنه «أبقى للمودة وخير في الألفة» .

ومنها (أي : مبادئ (التعلم) للحب) :

الاقبال على الآخرين :

جاء في توصية للامام علي(ع) : «قلوب الرجال وحشية فمن تألفها اقبلت عليه»^(٢) ان هذه الملاحظة العبادية تُعدّ وثيقة في غاية الأهمية بالنسبة الى تعلم الحب وتحقيق (التوافق أو التكيف الاجتماعي) الذي يُعدّ من ابرز سمات الشخصية السوية : حسب التصور الأرضي أيضاً . وأهمية التوصية الاسلامية تمثل في كونها تشخيص بوضوح طبيعة التركيبة البشرية التي تطبعها سمة (الوحشة) بالقوة ، لكنها (بالفعل) تحول الى ما يضاد ذلك حينما يقبل عليها الآخرون فتألفهم حينئذ على النحو الذي قرره الإمام(ع) .

اما طرائق القبال على الآخرين فان التوصيات الاسلامية ترسم اشكالاً متنوعة الى درجة ملحوظة بحيث تتناول حتى أبسط الحركات التي يفرضها اللقاء اليومي العابر ، انها تطالب باشاعة السلام ورده ، والمحاجحة ، والمعانقة ، والمكابنة ، والزيارة ، وعيادة المريض ، وتشييع الجنائز ، والتزاور ، والاجابة الى الطعام ، والدعوة اليه ، وحسن البشر ، وقضاء الحاجة ، وتكريم الزائر ، وتوديعه الى الباب ، وعدم مقاطعة حديثه ، وعدم معاتبته و ...

ان امثلة هذه التوصيات قد تبدو وكأنها مجرد آداب عامة أو سلوك آلي ... ، بيد ان تدقيق النظر فيها يدهش الملاحظ الى حد كبير حينما يجد انها عمليات (تدريب) جاد على اكتساب الحب وافائه واعانته ... فعملية السلام أو التحية وردها — على سبيل المثال — تفصح عن فاعلية مثل هذه الممارسة بنحو ملحوظ في تعلم الحب وافائه واعانته ، حيث تطالب التوصيات باشاعة السلام وتعيد بالثواب من يبدأ به ، وتفرض الرد عليه بنحو الزامي ، كما تطالب بأن يكون الرد باحسن منه ، وتطلب بأن يسلم الصغير على الكبير ،

(١) الوسائل / ب (١٠٥) / ح (٢) . (٢) نفس المصدر / ح (٣) .

والفرد على الجماعة ، والراكب على الماشي ، والواقف على الحالس ، وطالباً بان يكون السلام والرد بصوت مسموع ، وان تتساوى صيغة حيال الغني والفقير ، الخ... فالمطالبة باشاعته تدريب على تصدير الحب ، ودعوة الى تقبيله من الطرف الآخر ، وتذويب لأية حساسية محتملة بين الطرفين ، وازاحة لأى توتر سابق بينهما ، ... والردة عليه الزاماً : تدريب على تقبيله ، والردة بالأحسن تدريب على تعلم (المكافأة) ، والمطالبة بتساوي صيغة على الفقير والغني : تدريب على اذابة الفروق بين الاطراف الاجتماعية ، ... وتسليم الصغير على من يكبره : توقير للشخصية ، وتسليم الفرد على الجماعة : توقير لهم أيضاً ، وتسليم الراكب على الماشي والواقف على القاعد : مبادأة حبّ مثال مبادأة الزائر لصاحب الدار ، وهكذا ... والأمر نفسه بالنسبة الى (المصادفة) مثلاً حيث تشير التوصيات الى ان المصادفة تذهب بالبغضاء اي تذهب بنزعة الحقد الذي يغمر اعمق الشخص لاسباب متنوعة ، وتشير التوصيات أيضاً الى افضلية عدم سحب اليدين قبل الطرف الآخر : حيث تجسد هذه التوصية تدريباً على تحسيس الطرف الآخر بشدة الحب الذي يحمله الى الدرجة التي لا يرغب في سحب يده عنه ... ان أمثلة هذا التدريب على اشاعة الحب وتنميته لا يدرك مدى خطورته الا من خبر تجارب العيادات النفسية في ميادين العلاج والارشاد : من حيث الفاعلية الكبيرة التي ينطوي عليها مثل هذا التدريب على تعلم السلوك السوي ...

والأمر نفسه فيما يتصل بسائر الممارسات التي أشرنا اليها فيما تنطوي جيئاً على معطيات ملحوظة في حقل التدريب على تعلم الحب واغائه واساعته . ويكفيانا ان نشير الى ان تقريراً عيادياً واحداً مثل التوصية بقضاء الحاجات مثلاً او التوصية بان يحب الشخص لغيره ما يحبه لنفسه ... كاف بأن يصوغ من الشخصية : اتجاهها نحو الحب لا حدود له البطة ، فالتوصيات التي تشير الى ان قضاء الحاجة أفضل من الصلة المندوبة أو الحرج أو نحوهما ، أو عندما طالب بأن يحب الشخص لغيره ما يحبه لنفسه : انا اجعل هم الشخصية ونشاطها منصبًا على الآخرين ، وهو ما يعنيه مفهوم (الحب) بجميع دلالاته كما هو واضح .

«الدّوافع الحيوية وطرائق تنظيمها»

في حقل متقدم تحدثنا عن (الدّوافع النفسية وطرائق تنظيمها) أما الآن ، فنتحدث عن (الدّوافع الحيوية) مثل : الجنس والطعام والنوم وسائر افراط الدّوافع ذات الأصل البيولوجي فيما يتطلب اشباعها (صيغة نفسية) خاصة تساهُم في بناء الشخصية (السوية) ، وفق التصور الإسلامي للصيغة المذكورة .

ومن الواضح – في حقل الحقائق النفسية – ان الكائن الآدمي لا تتفصل دوافعه (النفسية) الخالصة عن دوافعه (البيولوجية) بقدر ما تحكمه قوانين (الوحدة) بين نمطي دوافعه . ويتم ذلك – عادة – أما من خلال عملية (تحويل) ما هو بيولوجي الى ما هو نفسي ، أو عملية (تصعيد) له ، أو (تأجيل) لارواء الحاجات الحيوية بعامة ، واخضاعها لجهاز القيم لدى الانسان .

ولعل أوضح نموذج للنمط الأول من (وحدة) كل من السلوك الحيوي النفسي هو: سلوك الطفل ، فالطفل يبدأ في مستهل حياته بالبحث عن اشباع حاجته الى الطعام . و(الام) عادة تجسّد مصدر اشباعه المذكور . وبمرور الزمن تحدث علاقة (ارتباطية) بين (الحاجة) : الخليب ومصدرها : (الام) ، فتحول عبء الطفل لخليب الام الى محنة للام ذاتها في نهاية المطاف .

بيد ان (التأجيل) لل الحاجات الحيوية وهو: النمط الثالث من (وحدة) السلوك النفسي والحيوي ، يظل هو: الصياغة المثلث لسلوك الانسان بعامة ، متمثلاً في تدريب الطفل على تنظيم اوقاته للطعام وتحديد مقاديره . و اختيار النوع الملائم له : وكلها تتطلب (تأجيلاً)

متواصلاً لحاجات الطفل : حيث يضطر الى ان (يصبر) حتى يحين الموعد ، ويضطر الى ان يتناول قدرأً خاصاً منه لا مطلق ما يشهيه ، ويضطر الى تناول النوع الذي يلائم صحته لا مطلق ما يجهه من الطعام ، وهكذا ...

ما يقال عن الطعام ، يتسرّب أيضاً الى سائر الحاجات الحيوية الأخرى مثل : الجنس والنوم ونحوهما ، مما يعني ان اشباع الدوافع لا مناص من اخضاعها لعملية (تنظيم) خاصة يستكفل (البعد النفسي) من الشخصية بمارسته ، وهو أمر يساهم في صياغة الكائن الآدمي بنحو له أثره في محددات كل من (السوية) أو (العصاب) ، وانعكاسها على جمل سلوك الشخصية . وبما ان هدفنا من هذه الدراسات هو: رسم مبادئ الصحة النفسية وفق التصور الاسلامي لها ، حينئذ يتبعنا عرض عمليات (التنظيم) التي رسمها المشرع الاسلامي للحاجات الحيوية وانعكاساتها على الصحة العقلية والنفسية كليهما . ونببدأ ذلك بالحديث عن الحاجة الى :

النوم:

يشكّل (النوم) واحداً من الحاجات ذات الأصل الحيوي لدى الكائن الآدمي ، بحيث تجسّد حاجة (أولية) لا بد من اشباعها ، ولا يمكن ممارسة (التأجيل) حيالها . ومن بين ان بعض الدوافع الحيوية مثل (الجنس) وغيره ، من الممكن ممارسة التأجيل حياله دون أن يترتب على ذلك تلف جسمي أو عقلي ، بخلاف (النوم) ، فيما يتطلب حداً أدنى من الاشباع : توقف حياة الكائن الآدمي عليه : جسمياً ونفسياً وعقلياً . وقد ألمحت التصورات الارضية الى هذا الجانب عبر اكثراً من تجربة قدمته في هذا الصدد ، ومنه : الدراسة التي أوضحت - من خلال التجربة - ان انعدام النوم ليومين مثلاً ، يسبب (هلاساً) ، واستمراره لأربعة أيام يسبب (فقدان الذاكرة) ، واستمراره لأشهر ، يشلّ الشخصية عن فاعليتها جميعاً ...

هذا الى ان اتجاهأً أرضياً هو (الاتجاه الشرطي) الذي يمثل أحدى مدارس علم النفس المعاصرة ، ... هذا الاتجاه ، جعل من (النوم) - بصفة (كفاً وقائياً) - خلايا النصفين

الكتروين للدماغ — واحداً من أهم أشكال العلاج الفعال للأمراض النفسية والعقلية ، ورتب عليه آثاراً خطيرة في هذا الميدان .

المهم ، يمكننا أن نتمثل ذلك في نصوص متنوعة تشير إلى عدم امكان (التأجيل) في ارواء هذه الحاجة ، ومنها قول الصادق(ع) : « ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع ... النوم واليقظة »^(١) ، كما ان القرآن الكريم ألح على ضرورته في قوله تعالى : « وجعلنا نومنكم سباتاً » مسيراً بذلك الى أهميته لسكن الروح والبدن حتى يستطيعا معاودة نشاطهما . وحسب اشارات الطب الجسمى ، فإن هذا (السكن) يتمثل في ازاحة افرازات كيميائية خاصة تجتمع في الدماغ ، بحيث يتسبب عدم اروائتها في الحق ألمطاً من الأذى بالكائن الآدمي ، بيد ان ارواء هذه الحاجة يظل في التصور الاسلامي محكماً بقدر (الحاجة) ، وأما (الزائد عن الحاجة) فيتحول الى نتيجة مضادة تماماً ، معنى ان (النوم) يظل مجرد (وسيلة) للعمل العبادي ، يتحدد بقدر (الحاجة) اليه ، فإذا زاد عنها تحول الى ممارسة سلبية . من هنا تجيء التوصيات الاسلامية محذرة من النوم الزائد عن الحاجة من نحو قول الامام موسى بن جعفر(ع) : « ان الله عزوجل يبغض العبد النوم الفارغ »^(٢) وقول الصادق(ع) : « كثرة النوم مذهبة للدين والدنيا »^(٣) بصفة ان الزائد عن الحاجة يختزل من فرص الحياة والآخرة من حيث توفر الاشباع .

وأياً كان ، فإن ممارسة النوم تظل — في التصور الاسلامي — محكمة بقدر الحاجة ، أي بقدر ما يتحقق التوازن الحيوى والنفسي للشخصية . وحرصاً على تحقيق مثل هذا التوازن ، يجب (تنظيمه) في التصور الاسلامي أمراً لا فتاً لانتباه ، بحيث يرسم توصيات مختلفة في هذا الصدد تتصل — خاصة — بتنظيمه (زمنياً) وانعكاس هذا التنظيم على كل من الصحة النفسية والعقلية .

ولنتقدم الى التوصيات ...

(١) حصال الصدوق .

(٢) الوسائل : كتاب التجارة ب (١٧) .

النوم والليل :

يلاحظ ، ان ثمة اتجاهًا يذهب الى ان (النوم) يكتسب فاعليته في زمان (الليل) ، طبقاً بعض توصيات الطب الجسمي والنفسي الارضيين . وقد يرتكن هذا الاتجاه أيضاً الى إشارة القرآن الكريم عبر قوله تعالى : «يتوفاكم بالليل » ، حيث تشير الآية بوضوح الى الموضع الذي من النوم .

بيد ان القناعة بهذا الاتجاه لا تعني ان النوم في كل حالاته ينحصر (من حيث الفاعلية) في زمان الليل ، بقدر ما تعني واحداً من أزمانه . يدلنا على ذلك ، القرآن الكريم نفسه في آية أخرى تشير الى اشتراك كل من النهار والليل في فاعلية النوم . تقول الآية الكريمة : «ومن آياته منامكم بالليل والنهار» ، مما يعني ان (النهار) أيضاً يشكل (زماناً) يتحقق فيه ارواء الحاجة الى النوم . هذا الى ان التوصيات التي سنقف عندها مفصلاً ، تطالينا بممارسة النوم وبعدمه أيضاً في ازمان معينة من الليل ومن النهار ، رابطة بين الحالات المحظورة والمندوب اليها وبين انعكاساتها على الصحة العقلية والتفسية ، مما يعني ان انحصار النوم في أحدهما يسبب تضييعاً لمعطيات صحية ، أو اسهاماً في فرز سمات وأعراض مرضية : تشير اليها في حينه .

أكثر من ذلك ، تجيء التوصيات الإسلامية مطالبة بقيام الليل بدلاً من (النوم) فيه – على نحو ما سنتلاحظ ، ... وهذا كله يقودنا الى التشكيك بالاتجاه الأرضي المذكور ، وضرورة صياغة قناعة مضادة تماماً هي : انحصار (النوم) من حيث منعكسته عقلياً ونفسياً ، في (ازمنة) خاصة من اليوم موزعة على الليل والنهار بنحو يجيء النوم أو عدمه فيها أما سبباً لظهور أعراض مرضية أو تضييعاً لسمات صحية . وأول ما يطالعنا في هذا الصدد هو: المطالبة بقيام الليل بنحو عام ، حتى ان النبي (ص) أوضح هذه الحقيقة حينما قال : «ما زال جبرئيل يوصيني بقيام الليل حتى ظننت ان خيار أمتي لن يناموا» ^(١) وفي توصية

(١) الوسائل : الصلوات المندوبة ب (٢٩) .

آخرى : «أياك وكثرة النوم بالليل»^(١) وفي توصية ثالثة : «شرف الرجل قيامه بالليل»^(٢) ان هذه التوصيات — مضافاً الى توصيات أخرى تطالب باحياء الليل ، وتبارك ذبل الجفون ، فضلاً عن التوصيات المشيرة الى ان (قلب) المؤمن اقوى من (بدنه) — توضح ، ان (قيام) الليل وليس (النوم) هو الذي يكسب الشخصية طابع الصحة (قوة القلب : حسب احدى التوصيات) ، مما يعزز ذلك كله ، الذهاب الى ان الليل — كما سبق ان كررنا ذلك — ، عديم الفاعلية ، والى انه من الممكن تعويضه بالنهار: طبقاً لتوصيات أخرى قد نتفق عندها لاحقاً.

على ان التوصية بقيام الليل ، لا تعنى : انعدام فاعلية النوم فيه بنحو مطلق . بل يجيء واحد من آناته موضع التوصيات الاسلامية ألا وهو :

النوم المبكر:

في دراسة تجريبية حديثة عن مراحل النوم ودرجات عمقه ، أظهر الجهاز الملتقط للتنيارات الكهربائية الصادرة عن المخ ، عدة مراحل للنوم : كانت من خلاله مرحلة النوم قبل انتصاف الليل تأخذ سمة (العمق) بالقياس الى سائر مراحل النوم في الليل ، كما اظهر التجرب المذكور ان (عمق النوم) يستغرق مسافة زمنية اكبر من سواها . ونحن لا يعنينا من هذا التجرب الا تأكيده على التوصية الاسلامية التي تقرر — على لسان الامام الباقر(ع) ان «شيعتنا ينامون أول الليل»^(٣) من حيث انعكاس عمقه ارواء الحاجة الى النوم ، وانعكاسه — من ثم — على الصحة العقلية والت نفسية ، وهو أمر يمكننا أن نستخلصه بوضوح حين نتابع التوصيات المختلفة التي نتناول بخاصة :

(١) الوسائل : ب (٤٠).

(٢) ب (٣٩).

(٣) نفس المصدر (٢٦).

انتصاف الليل:

ثمة توصية تقول: «اما على أحدكم اذا انتصف الليل أن يقوم ...»^(١) ، كما ان توصيات متعددة تشير الى (السحر) مثل الآية الكريمة: «وبالأسحار هم يستغفرون» ، والى الثالث الأخير من الليل ، وامتداده الى طلوع الفجر، مما يعني انعكاس ذلك على الصحة النفسية والعقلية والجسمية ، وهو أمر توضحه بخلاف توصيات من نحو قول الصادق(ع) عن صلاة الليل في الازمنة المذكورة ، انها: «تحسن الوجه ، وتحسن الخلق ، وتطيب الريح ، وتذهب بالهم ، وتحلو البصر»^(٢) ، فهذا النص ينطوي على الاشارة الى جملة من السمات النفسية مثل (حسن الخلق) و(جلاء الهم) ، وهما من أبرز السمات التي يرسمها علماء النفس العياديون عن الشخصية السوية ، فأولهما — وهو حسن الخلق يظل سمة الشخصية (المتوافقة اجتماعياً) ، وثانيهما — وهو (ذهاب الهم) يجسد خلو الشخصية من التوتر الداخلي ، أي: الشخصية (المتوافقة داخلياً) ... وكلتاها ، تمثلان — كما قلنا — سمة (الاستواء).

اما المعطيات الجسمية لقيام الليل فأمر اشارت التوصية المذكورة الى جملة منها ، مما لا يدخل في نطاق دراستنا النفسية .

نستخلص مما تقدم ، ان فاعالية النوم في الليل تنحصر في أوله ، والى ان قيامه منذ انتصافه الى نهايته يساهم في تحسين الصحة النفسية والجسمية على نحو ما اشارت التوصيات الاسلامية اليه ، وعلى نحو ما انتهى اليه التجربة الارضي في بعض تصوراته .

وهذا كله فيما يتصل بـ (الليل) ، أما النوم وطريقة تنظيمه في (النهار) فيظل محكمًا بدوره ، بتوصيات مماثلة من حيث انعكاس ذلك على الصحة النفسية ، فيما نلحظ ثمة توصيات تطالب بعدم النوم في بعض آناته ، وتطالب به في آنات أخرى ، موضحة ان ذلك أما ان يقترن بتسبيب اعراض مرضية مثل: النوم بين طلوعي الفجر والشمس ، والنوم

(١) ح (٢٤) ب (٣٤) التعقيب .

(٢) ح (١٧) الصلوات المندوبة ب (٣٩) .

(عصرًا) أو يقترن بالأعراض المذكورة في حالة عدم ممارسة النوم مثل (القيولة). ولتفقد عند الازمة الثالثة المذكورة للحركة انعكاساتها النفسية والعقلية على الشخص في ضوء التصور الاسلامي لها.

بين الطلوعين :

هذه المرحلة الزمنية ، تظل موضع تشدد بالغ المدى — في لسان التوصيات الاسلامية — من حيث المطالبة بعدم النوم فيها ، حتى أنها لا توقف عند مجرد تضييع فرص (الاستواء) للشخصية : كما هو شأن عدم قيام الليل ، بل تتسبب في بروز الاعراض المرضية : نفسياً وجسمياً ، ولنقرأ تحذير الصادق (ع) : «نوم الغدة شؤم : يحرم الرزق ويصفر اللون» (١) وتحذير آخر : «النوم أول النهار خرق». والخرق هو: الغلطة والفتاظة . ولا تعقيب لنا على التوصيتين اللتين تشيران إلى عرض جسمى هو: اصفرار اللون ، وعرض نفسي هو: الغلطة ، فضلاً عن الاشارة لظاهرة أخرى تتصل بالدافع إلى (التملك) ، والاشارة إلى (الشئون) بنحو عام .

ولعل أبرز سمة (عقلية) تحذرنا التوصيات الاسلامية منها ، تمثل في نوم :

العصر :

تقول احدى التوصيات : «النوم بعد العصر حرج» (٢) ، والحمامة — كما هو بين — عرض نفسي وعقلي لا يحتاج إلى التوضيح ، بقدر ما يتصل الأمر بضرورة التنبيه على أمثلة هذه التوصيات التي لا يزال علم النفس الارضي غائباً عن استكناه أسرارها واستخلاصها بعد (البيثي) وصلته بالأعراض النفسية المذكورة .

المهم ، أن الاعراض المذكورة إذا كانت ناجمة بسبب من (النوم) في ازمنة محددة مثل بين الطلوعين والعصر ، فإنها على العكس تماماً من (النوم) في أحد ازمنة النهار ، فيما

(١) ب (٣٦).

(٢) ب (٤٠) ح (٤) التعقيب .

يساهم في تنمية بعض المهارات العقلية ، وتعني بذلك نوم :

القليولة:

لعل هذا النمط من مرحلة النوم ، يجسّد موضع مطالبة خاصة في لسان النصوص الاسلامية ، بحيث يساهم في تنمية المهارة العقلية (الذاكرة) ، وبعكسه — أي عدم النوم في الوقت المذكور — يسبب عرضاً مضاداً هو (النسيان) ، ولنقرأ هذا النص : «اتي أعرابي الى النبي (ص) فقال : يا رسول الله اني كنت (ذكراً) واني صرت (نسياناً) ، فقال : أكنت تقيل ؟ قال : نعم ، قال : وتركت ذلك ؟ قال : نعم ، قال عد ، فعاد فرجع اليه ذهنه»^(١) ، فهذه التوصية ، كما قلنا تتضمن علاجاً طبياً لظاهرة ادراكية هي : النسيان ، كما تتضمن ارشاداً طبياً الى ما يضاد السمة المذكورة وهو : زيادة الحفظ .

خلاصة القول : التصور الاسلامي لظاهرة (النوم) وطريقة تنظيمه ، يظل — كما لحظنا — متصلأً بسمات عقلية ونفسية وجسمية تأخذ محدداتها ايجاباً أو سلباً بقدر مراعاة التنظيم المذكور أو عدمه على نحو ما فصلنا الحديث عنه ، وهو تنظيم تظل التصورات الارضية على صلة به في بعض دراساتها ، في حين يظل البعض الآخر غائباً عن معطيات التصور الاسلامي في هذا الصدد .

«الاحلام...»

الاحلام — في التصورات الارضية الحديثة — تعد فعالية (لا شعورية) ، أي فعالية خارجة عن رقابة الشعور ، وبالرغم من ان الاتجاهات النفسية تتمايز فيما بينها من حيث تفسيرها لمادة (الحلم) وبطانته ، الا انها تتفق جيداً على ان الحلم تتألف مادته من احداث

(١) ب (٣٩) ح (١) التعقب .

أو ذكريات قريبة أو بعيدة أو مترابطة ، والى ان بطانته هي (رغبات) أو (أفكار) تأخذ سمة (التشوش) وانعدام المنطق : في حالة تشكلها (حلمًا) ، الا انها في الحالات جميعاً تعبّر عن (دلالة) ذات صلة منطقية بواقف الشخص . فالاتجاه الفرويدي مثلاً ، يرى أنَّ (الاحلام) تعبيراً (مقنعاً) عن رغبات مكتوبة ، تأخذ طريقها الى الظهور عند غياب الوعي (النوم) . وأما (الاتجاه الشرطي) ، فيرى ان الاحلام حصيلة ذكريات قديمة يفرضها مظاهر فسلجي عابر هو (النوم) بحيث تأخذ شكلاً عشوائياً نتيجة لتفكك الاداء الوظيفي للمخ في حالة النوم المذكورة .

وتقر هذه الاتجاهات بفائدة الحلم بنحو عام ، سواء كانت هذه الفائدة متصلة بمعرفة الرموز التي ينظمها الحلم ، أم كانت الفائدة جسمية يتحققها الحلم للشخص . وقد أوضحت دراسة تجريبية حديثة مبلغ الحاجة الى الحلم ، وانتهت الى ان حرمان الشخصية من (الحلم) يفضي الى التوتر وهبوط الذاكرة وما اليهما ، فضلاً عن انعكاس ذلك على حاجات حيوية مثل الطعام وسواه .

التقسيم الثلاثي :

التصور الاسلامي للحلم ، يتلاقى في بعض خطوطه مع التصور الارضي المذكور ، ويفترق عنه في سائر الخطوط الاخرى التي يلم بها ، فيما يظل البحث الارضي غائباً عنها تماماً . الاسلام يحدد ثلاثة افاط من الحلم ، يقسمها على النحو التالي :

قال النبي (ص) : «الرؤيا ثلاثة : بشري من الله ، وتخزين من الشيطان ، والذي يحدث الانسان به نفسه ، فيراه في منامه»^(١) . وبين ان النمط الثالث من التقسيم الاسلامي للرؤيا أي (الذي يحدث الانسان به نفسه فيراه في منامه) هو الذي أشار البحث الارضي اليه ، وأما النمطان الآخرين ، فان البحث الارضي الحديث لا يفقه عنهما شيئاً : كما هو واضح . وحين نعود الى النمط الثالث للحلم ونقارنه بالتصور الارضي ، نجد ان

(١) البحارج (٦١) ص (١٩٣) .

التصورين : الاسلامي والارضي ، يعدان (الحلم) فعالية لا شعورية ، فما يحدث الانسان به نفسه ويراه في منامه حسب التصور الاسلامي يعني ان مادة الحلم هي الاحداث اليومية التي أشار البحث الارضي اليها ، وان بطانته هي (الرغبات) أو (الافكار) التي حدثت به الانسان نفسه فانعكست في منامه .

بيد ان نقاط الافتراق بين التصور الارضي والاسلامي للحلم (حتى في نطاق هذا القسم الذي يلتقيان عنده) تبدأ من (التقويم) الذي يخلعه كل من التصورين على الحلم . فالباحث الارضي يخلع على (الحلم) قيمة نفسية وجسمانية على نحو ما أشرنا عابراً الى ذلك ، بينما يرى الاسلام الى هذا النمط من الحلم مجرد (رغبة) أو (فكرة) لفاعلية لهما في تحرك الشخصية ، انه (اضغاث احلام) كما عبر عن ذلك نص اسلامي آخر في تقسيمه الثلاثي للحلم . قال الامام الصادق (ع) : « الرؤيا على ثلاثة وجوه : بشارة من الله للمؤمن وتحذير من الشيطان ، واضغاث احلام » ^(١) .

اذن : ما يحدث الانسان به نفسه في راه في المنام : حسب النص الاسبق هو : اضغاث احلام حسب النص الآخر ، وهذا يعني انعدام فاعلية هذا النمط من الاحلام التي قالت بعض التصورات الارضية عنها من انها تعبير صريح أو (مقنع) عن رغبة وقالت عنه تصورات أخرى ان حرمان الشخص منها يفضي الى توتره وهبوط ذاكرته وتضليل شهيته الى الطعام ...

طبععي ، ان (الاضغاث) لا تخلو من دلالة قد تكون جنسية وقد تكون عدوانية وقد تكون رغبات أخرى لا صلة لها بالتفسير الضيق الذي أشارت اليه بعض التصورات الارضية ، وقد تكون أيضاً مفتاحاً لفهم الشخصية من حيث شذوذها : كما أشار اليه التصور الارضي المذكور ، الا أنَّ فاعليته تظل منحصرة في فهم (الرغبات) و(الافكار) التي لا تختلف عن سائر أنماط السلوك اللاوعي عند الشخصية ، فيما سبق القول في مكان آخر من هذه الدراسة ^(٢) ، من ان استحضار مفهومات اللاشعور لا تساهم — في الحالات

(١) البحار: ٦١٨٠/٤٢.

(٢) انظر فصل: الاخضون النفسيه وادئمراض

جيأً — عبر التعرف على مصدر الخبرات المكتوبة — في ازالة أعراض المرض . على اية حال ، لا يمكننا أن نتغافل عن فائدة الحلم في نفعه الذي أشارت اليه بعض التصورات الارضية ، الا انها فائدة تتحصر في مجرد التعرف على رغبات أو افكار قد يكون الشخص قد خبرها (واعياً) وحيثئذ لا فائدة ذات بال من اعادة معرفة (يعيها) الانسان في يقظته ، وهذا من نحو من يرى حلماً صريحاً أو رمزاً لتطوراته المختلفة في اليقظة ، ... نعم ، تنحصر فائدة الحلم في حالة ما اذا أقررنا بفاعلية الخبرات اللاشعورية وتسللها الى النائم غفلة (الرقيب) ... ، بيد اننا نشكك — كما سبق القول — في صحة تعميم ذلك على كل افاط السلوك ، فضلاً عن تشكيكنا بقيمة استحضار مفاهومات التحليل التي يهتمي الى تعرف (الرمز) وترتيب النتائج الفاعلة عليه .

اذن : تنحصر فائدة الحلم في النمط الذي أشار التصور الارضي اليه ، في مجرد التعرف على الرغبات أو الافكار التي (يعيها) الشخص أو (اللاإعدي) منها ، مما قد يستجره الى تعديل سلوكه في بعض الحالات ... وخارجاً عن ذلك فان (اضغاث الاحلام) أو (ما يحدث الانسان به نفسه فيراه في النام) ، تظل عديمة الفاعلية في التصور الاسلامي .

وهنا يثار السؤال :

اذا كان التصور الارضي الحديث لا يرى الى (الاحلام) الا نطاً واحداً هو : القسم الثالث الذي أشار التصور الاسلامي اليه ، فهل هذا يعني ان البحث الارضي (غائب) عن ادراك النمطين الاخرين (البشرى من الله) و (التحزين من الشيطان) بحيث يعدهما رافداً واحداً من الرغبات والافكار التي تشكل (حلماً) لا يختلف في مادته عن النمط الذي سبق الحديث عنه ؟ .

طبعي ، أن يعد البحث الارضي كل اشكال الحلم منسبة الى المظهر المذكور ، مما يفسر لنا سبب اخفاق التحليليين في استخلاص (الرمز) والجمود أو التضارب في الاستخلاص المذكور .

والحق ، ان فرز ما هو مجرد (رغبة) عن ما هو (تحزين) من الشيطان ، وعن ما هو (بشرى) من الله ... لا يمكن للبحث الارضي ان يهتمي اليه ، ما دام غائباً عن السماء

وصلتها بالانسان . البحث الارضي ، يتسلم الكائن الآدمي (عينة جاهزة) لا يعرف ادنى شيء عن مصدر ادراكيها ودراواعها ، مفسراً سلوكها في ضوء تعرّفه (القاصر) الذي يسلم

... به

وأياً كان ، فان التصور الاسلامي – في ضوء تقسيمه الثلاثي للحلم – يصطليع بسد الخلل العلمي الذي وسم بحوث الارض عن (الاحلام) من حيث مصادرها وفاعلياتها وتفسيرها ، وهو أمر نحاول الآن متابعة الحديث عنه .

٠٠٠

طبعي ، ينبغي الا يفوتنا التنبيه الى ان بحوث الأرض التقليدية ، وأعني بها : التصورات السلفية للحلم : بدءاً من عصر الاغارقة وانتهاءً بمسارف العصر الحديث ، المحت الى مصادر الحلم وفاعليته وتفسيره بما يشبه التصور الاسلامي من حيث صلة بعض الاحلام بـ (السماء) وصلة البعض الآخر برغبات الانسان وافكاره ، فضلاً عن تلميحها بمنبهات جسمية وخارجية لها منعكساتها في احداث (الحلم) بحيث يطبعه بسمة (الاضغاث) ويفرغه من أية فاعلية ... كل أولئك خبرته بحوث الارض وافاضت في الحديث عنه ، ... الا ان الاتجاه الحديث – كما نعرف – يتحاشى الاشارة الى أي عنصر مرتبط بـ (السماء) من حيث فاعليتها في تكييف الحلم ، حاصراً ذلك في منبهات عضوية أو نفسية في التكيف المذكور . فالمنبهات العضوية عديمة الفاعلية ما دامت لا تتجاوز وصل الحلم بتهيجات العضو من نحو (الصداع) وانعكاسه مثقلاً تعشعش فيه خيوط العنکبوت أو وهن الصدر وانعكاسه طيراناً ... الخ ... وتبقى الفائدة منحصرة في المنبه النفسي الذي أشرنا اليه وتدعيله على غط الامراض أو الأعصاب التي يمكن ان يتعرفها الحال ، معدلاً سلوكه في ضوء التعرف المذكور .

وهذا التعرف – كما سبق القول ايضاً – لا ينفيه الاسلام ، لكنه لا يقر بفاعليته على النحو الذي يتحققه النمطان الآخران من الاحلام ويعني بهما (البشرى) و (التحزين) . وحتى هذا الأخير يفتقد فاعليته اذا ارتكنا الى النصوص الاسلامية التي توصي بعدم ترتيب أي اثر نفسي عليها وضرورة عدم الالتفات الى مصدرها الذي لا يتتجاوز دائرة الایماء

بالسوء . ويبقى حينئذ النمط (البشير) أو النمط (الصادر) من السماء محتفظاً بفاعليته في تعديل السلوك . وهذا يعني ان الاحلام لا تخلو من احدى حالتين : اما ذات فاعلية ، وأما عديمتها : حيث تشمل الأخيرة كلاً من (الاضغاث) و (التحزير) اللذين يعني أوهما ان الحلم مجرد صدى لنبأ نفسي أو جسمي ، ويعني ثانيهما انه مجرد ايحاء بالشر . وأما الفاعل من الاحلام ، فينحصر — كما قلنا — في النمط الصادر من (السماء) ...

«ال التقسيم الثنائي للارقام »:

يستجده الاسلام الى تقسيم آخر للرؤيا من حيث دلالتها ، وهو التقسيم الثنائي الذي يشطرها الى ما هو (صادق) منها ، وما هو (كاذب) ، فالاول منها : فاعل ومؤثر ، والآخر : عديم الفاعلية . وقد أوضح الامام الصادق (ع) هذه الحقيقة عبر بطشه بظاهرة أخرى تتصل بانسحاب الأثر النفسي على عملية التمييز بين نمطي الرؤيا ، يقول (ع) عن نمطي الرؤيا : « فصارت تصدق احياناً فينفع الناس بها في مصلحة يهتدى لها أو مضره يتذرع منها ، وتكتذب كثيراً لثلا يعتمد عليها كل الاعتماد » (١) .

وفي نص اسلامي آخر ، يشير (ع) الى تحديد الرؤيا الكاذبة بقوله : « اما الكاذبة المختلفة فان الرجل يراها في أول ليله ... » « واما هي شيء يخيل الى الرجل » (٢) . فاشارة (ع) الى (التخيّل) تفصح عن تشوّش الاداء الوظيفي لجهاز العقل عند الحال فيما أشارت اليه بعض تصورات البحث الارضي ، سواء أكان ذلك صادراً من منبه عضوي أو نفسي .

والملهم ان التقسيم الثنائي للحلم على النحو المذكور ، يختصر اكثراً من مسافة في تقويم الحلم وتحديد فاعليته وعدمه ، فهو يتجنب مزالق البحث الارضي (قديمه وحديثه) في التأرجح بين الاتجاه المادي الذي لا يرى الى الحلم بعامة اكثراً من كونه مظهراً لنشاط عضوي ، لا فاعلية له ، وبين الاتجاه المضاد له (المثالي) الذي يشدد على فاعليته المتمثلة في كونه (مفتاحاً) لفهم الشخصية وتعديل سلوكها . الاتجاهان كلاهما ، يبتعدان عن ارض الواقع) في نظرتهما احادية الجانب ، في حين ان الفرز الاسلامي للنمطين (الصادق والكاذب) يجسم المشكلة : كما لحظنا .

لكتنا قبل ان نعرض للخطوط التفصيلية التي تفرزها أهمية التمييز بين الرؤى الصادقة والكاذبة (عبر التصور الاسلامي لها) لامناص لنا من طرح أكثر من سؤال في هذا الصدد: فيما يظل البحث الارضي عاجزاً عن الاجابة عليهم . وفي مقدمة ذلك : السؤال الذاهب الى طرح واحد من افاط الرؤيا وهو : (التبئ) أو الاحلام التي تتباينا بأحداث المستقبل . ان امثلة هذه (الرؤى) حقيقة لا يمكن انكارها حتى في نطاق تجارب الارضيين المنعزلين عن السماء ، فلا الاتجاه المادي بقادر على طرح كلمة حيالها ، ولا الاتجاه المثالي الذي نسج صمتاً عندها بقادر على تجاوزها ، وهذا ما يجسّد خللاً علمياً في البحث الارضي الحديث يقلّ - دون ادنى شك - من قيمة ما يقدمه من آراء في صدق تفسيره لظاهرة الحلم . البحث الارضي يجهل تماماً : المصادر التي تقدّم الشخصية بـ (الروح) و (الدوافع) و (الافكار) ، ومع اقراره بهذا العجز ، لا يملك حيال المشكلة سوى عرض تجاري به الارضية التي تحدّه ، وسوى (الصمت) حيال التجارب خارج حدود الارض . ومع ان هذا الصمت (فضيلة) علمية في حد ذاته ، الا انه يفقد اية نظرية قيمتها الحقة ما دامت موسومة بطبع (العجز) الذي لا ينكره اي باحث ارضي .

المهم ، ان التمييز بين نمطي الرؤيا (الصادق والكاذبة) في ضوء التصور الاسلامي لذلك ، يجسم - مثلما قلنا - ظاهرة الاحلام : من حيث (فاعليتها) في تعديل السلوك . فاذا ادركنا ان شطراً من الاحلام لا يعود كونه (أضغاثاً) و (تخيلاً) ، حينئذ فان الشطر الآخر منها يظل (منبهًا) من (السماء) - لا انه مجرد مثير عضوي او نفسي - تترتب عليه (وهنا تكمن خطورة ظاهرة الاحلام) انعكاسات ذات أهمية بالغة المدى في تعديل السلوك . وهذا ما ألمح اليه النص الاسلامي الذي لحظناه قبل سطور حينما قرر(ع) ان الاحلام : «صارت تصدق احياناً ، فينفع بها الناس في مصلحة يهتدى لها او مضره يتحذر منها» فالإشارة الى كل من (الصلاح) و (الضرر) تعني : الارشاد او العلاج الذي يتکفل بعملية تعديل السلوك : والنص التالي يحدد بوضوح أشد مهمة الحلم في تعديل الجانب الشاذ من السلوك ، يقول(ع) : «اذا كان العبد على معصية الله عزوجل وأراد الله به خيراً أراه في منامه رؤيا تروعه ، فينجر بها عن تلك المعصية»^(١) . وفي ميدان التطبيق للظاهرة المذكورة

يمكننا — على سبيل المثال — أن نلحظ فاعلية التعديل متمثلة في الواقعة التالية: «اتى الى أبي عبد الله(ع) رجل فقال: يا ابن رسول الله ، رأيت في منامي كأنني خارج من مدينة الكوفة في موضع أعرفه وكأن شيخاً من خشب أو رجلاً منحوتاً من خشب على فرس من خشب يلوح بيده وأنا اشاهده فرعاً مذعوراً مرهوباً . فقال(ع): انت رجل تزيد اغتيال رجل في معيشته» ثم أوضح الحال تفصيلات ما كان يعتزم من اجحاف ملي حيال أحد جيرانه ، واقلع عن عزمه المذكور بعد وقوفه على تفسير الامام(ع) لرؤياه^(١) .

هذا كله من حيث الفاعلية الفردية للحلم المرتبط بالسماء . أما فاعليته الاجتماعية فيكفي ان نشير الى حلم الملك الذي عرضه القرآن الكريم في قصة يوسف(ع) فيما استطاع الحلم ان ينقذ مصر من كارثة اقتصادية تنبأ بها يوسف اليها عبر تفسيره(ع) لرموز الرؤيا .

الاحلام والعصاب:

تحاول بعض التصورات الارضية ان تربط بين كثرة الحلم ومرض الشخصية ، حتى انها — كما سبق التلميح — تعد الحلم أحد اشكال (التعبير) — ان لم يكن أشد اشكاله بروزاً— عن مكتبات الشخص ، وتبعاً لذلك فان شدة العصاب يرتبط بكثرة الحلم وبالعكس . أما الاسلام فقد ألمح الى هذا الجانب الذي اهتدت اليه بعض تصورات الارض ، وربط بين كثافة الاحلام وقلتها وبين ايمان الشخصية وسلامة جهازها النفسي وانعكاس ذلك على الحلم وموقعه من الصدق أيضاً . ولا ننفل ان التصور الاسلامي للسلوك لا يفصل بين ما هو نفسي صرف وبين ما هو عبادي ، حيث اوضحتنا مفصلاً في احد فصول هذه الدراسة (وحدة العصاب الفكري والنفسي) في التصور الاسلامي للشخصية . وهنا نكرر هذه الحقيقة حينما نلحظ ان الامام(ع) يقرر: «أن رؤيا المؤمن صحيحة لأن نفسه طيبة ويقيئه صحيح» حيث يصل هذا النص بين (صدق) الحلم وسلامة الجهاز النفسي (نفسه طيبة) وسلامة السلوك العبادي أيضاً (يقيئه صحيح) ، ثم يصل بين ذلك وبين قلة أو انعدام الرؤيا . يقول(ع): «المؤمن اذا رسم في اليمان رفع عنه الرؤيا»^(٢) ، وفي تقرير آخر قال(ع): «من اكثر المنام رأى الاحلام»^(٣) ... ففي هذين النصين تلميح الى التناقض بين

سوية الشخصية وقلة أحلامها أو بين مرض الشخصية وكثرة أحلامها . ومن الممكن ان يفصح هذان النضان عن دلالات أخرى قد استخلصها المعنيون بهذا الحقل لا تتفق مع استخلاصنا المتقدم ، بيد أن القناعة بما قررناه ستكتيف من حيث انصرافهما الى الاحلام الكاذبة أو الأضغاث التي تتساوق مع تركيبة الشخصية التي تتأى عن مبادئ السوية الاسلامية ، والا فإن الشخصية السوية المؤمنة طالما تعامل مع الحلم ، وطالما يظل حلمها متسمًا بالصدق ، حتى ان النبي (ص) كان يخاطب أصحابه : « هل من مبشرات » وفي نص آخر يقول : « لم يبق من النبوة الا المبشرات »^(١) مما يعني ان الصلة بين ايمان الشخصية وسوسيتها وبين صدورها عن الرؤيا ، تظل من الوثيقة بحيث لا يمكن انكار ذلك ، كل ما في الأمر ان الرؤيا الكاذبة أو الأضغاث هما اللذان يرتفعان عنه بحيث لا تجد (نفسه الطيبة) و(يقينه الصحيح) — كما قرر(ع) ذلك — مكاناً لما هو كذب واضغاث من الأحلام : بصفة ان الشخصية المريضة التي تعنى بهموم المتع الدنوي هي المرشحة لانعكاسات المتع المذكور بعمادة ، عليها من خلال : الأضغاث والاحلام المريضة .

« الجنس»

يعتَدُ (الجنس) واحداً من الدوافع (الحيوية) في تركيبة الكائن الآدمي . ويتميز هذا الدافع بـ الحاجة في السلوك الى الدرجة التي تلفت الانتباه ، على الرغم من كونه لا يجسّد حاجة أولية في قائمة الدوافع . فالنوم أو الطعام مثلاً يجسّدان حاجة (حيوية) أيضاً ، لكنها (أولية) لا بد من اشباعها باية حال بنحو لا يمكن تأجيل ذلك والا تعرض الكائن الآدمي الى التلف عقلياً وجسمياً ، في حين ان الحاجة الجنسية من الممكن ممارسة (التأجيل) حيالها دون أن يتترتب على ذلك انهيار عقلي أو موت ، كما هو شأن دافعي النوم والطعام .

ولكن ، مع ذلك كله ، يظل الدافع الجنسي اشد الحاجة من سائر الدوافع البيولوجية في شتى انعكاساته على السلوك .

ولعله لهذا السبب ، دفع الحاجة هذه الحاجة بعض الباحثين الى عدها أحد شطري السلوك الانساني في اصوله المحركة لمختلف اشكاله ، حتى ان الباحث المذكور اخضع الحركة التاريخية كلها للاحاجة هذا الدافع من حيث نشأة العقل الانساني ومراحل تطوره بدءاً من مراحل ما قبل التاريخ وانتهاءً بعصور التقدم الحضاري : في المستوى النوعي للانسان ، كما اخضعه للتفسير نفسه : في مستوى السلوك الفردي الخاص فيما جعل مختلف مراحل النمو للطفولة والرشد خاصة للبعد الجنسي المذكور : وان كانت دلالته قد تتجاوز الدلالة الجنسية في نطاقها الذي نتحدث عنه .

طبعي ، ان تصور الحاجة الدافع المذكور بمستوياته التي اشار اليها الباحث الارضي ، يظل خطأ علمياً لا حاجة لاعادة الكلام فيه ما دمنا في حقل سابق من هذه الدراسة قد المحننا الى ذلك ، وما دام كتاب الارض أنفسهم شككوا في قيمة التفسير المذكور ، بيد ان هذا لا يعني التقليل من أهمية (الدافع) بقدر ما يعني خطأ التفسير بذوره وانعكاساتها على النحو الاسطوري الذي قدمه الباحث الارضي ، والا فان إل الحاجة هذا الدافع قد أشارت النصوص الاسلامية اليه وهو ما يعيننا بطبيعة الحال ، حتى ان النصوص المذكورة شددت على الدافع الجنسي بنحو يذهب الى أن سلاح الشيطان هو (المرأة) والى انها هي السلاح الوحيدة الذي يستشعره ابليس في غواية الكائن الآدمي بعد أن فشل أسلحته الأخرى في الغواية المذكورة .

ان اشارة النصوص الاسلامية الى السلاح الجنسي بالنحو المتقدم والى انه أشد قوى الشيطان ، يعني بوضوح لا لبس فيه ان (الجنس) يعد أشد الدوافع البشرية إل الحاجة في سلوك الانسان .

ولعل اقتران الدافع المذكور بحاجات بشرية اخرى مثل : (ال الحاجة الجمالية) و(ال الحاجة الى الحب) ، وتشابك هذه الدوافع الثلاثة في مظهر واحد هو (الجنس) ... لعل لهذا التشابك جانباً من تفسير إل الحاجة التي أشرنا اليها .

وما لم يتم بعد ذلك أن نتجه الى ملاحظة كيفية (الاشتعال) للحاجة المذكورة ، وطريقة تنظيمها .

التصورات الارضية لا تملك تصوراً متماسكاً لاشباع هذا الدافع . بالرغم من ان علماء النفس والطب العقلي والاجتماعي افاضوا في طرح طرائق التنظيم الدافي للجنس ، الا انهم لم يتتفقوا على طرح جذري يمحى الكائن الادمي من الواقع في مزالق السلوك المترتبة على اشباعه : حتى ان كلاً منهما يقدم حلاً مضاداً للآخر بمنحويزيد المشكلة تعقيداً بدلأ من حسم الكلمة فيها . وسرى — عند عرضنا عابراً لبعض التصورات الارضية حيال مختلف الظواهر الجنسية بعد قليل — تضاد هذه التصورات من جانب واقرارهم بعدم الاطمئنان الكامل بامكانية نجاح الحلول المقترحة من جانب آخر .

والسر في ذلك أدى — كما نعرف جيماً — الى عزلة الارضيين عن (السماء) وطرائق التنظيم التي قدّمتها لاشباع الدافع المذكور .

اذن ، لنتوجه الى التصور الاسلامي للظاهرة الجنسية في مختلف ابعادها ، وفي مقدمة

ذلك :

المهمة الموضوعية للجنس :

بالرغم من ان كلاً من التصور الارضي والاسلامي يتفقان في الذهاب الى ان ثمة وظيفة موضوعية للجنس هي : استمرارية التناслед البشري ، الا ان الفارق بينهما هو : اخضاع (الجنس) — في التصور الاسلامي — لهدف عبادي صرف شأنه شأن أية ممارسة من السلوك الماديف ، بمعنى عدّه مجرد وسيلة للهدف المذكور بما يستتبعه من طرائق خاصة في تنظيم الاشباع . اما التصور الارضي فان نظرته للدافع المذكور تتأرجح بين (الموضوعية) و(الذاتية) تبعاً لطبع الثقافة التي تطبعها المجتمع او ذاك . فعلماء الاقوام — على سبيل المثال — اظهروا ان بعض المجتمعات يحصرون ممارسة الزواج في تحقيق (الانجاب) فحسب بحيث اذا لم تقم الزوجة بوظيفتها المحددة يتم الطلاقُ بل حتى اذا ماتت ولم تجب مثلاً فان اختها تعوض عنها في هذا الصدد ، مما يعني ان استمرارية التناслед البشري هو الكامن وراء ممارسة أحد مظاهر الدافع المذكور (الزواج) وهو دافع موضوعي صرف : كما نلحظ . غير أن غالبية المجتمعات الارضية عبر ممارستها لانماط مختلفة من الاشباع الذي لم يقع عملية

التناسل: مع اقرار الطب النفسي بشذوذ بعضها بل باعاقته التناسل أيضاً، يدلنا بان (موضوعية) الجنس لا تطبع مجتمعات الارض بعامة ، بل تلعب (الذاتية) دوراً كبيراً في عمليات الاشباع على النحو الذي سنتعرفه في تضاعيف دراستنا .

المهم، أن التصور الاسلامي (لموضوعية) الجنس، يتضح بخلافه حينما يعرض الامام

الصادق (ع) لهذا الجانب بقوله :

«الشبق»: يقتضي الجماع الذي فيه دوام النسل وبقاوته... ولو كان (أي: الشخص)

اتما يتحرك للجماع بالرغبة في الولد، كان غير بعيد ان يفتر عنه حتى يقل النسل أو ينقطع .

فَانَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ لَا يُرْغَبُ فِي الْوَلَدِ وَلَا يَخْفَى يَهٗ «^(١)».

ان هذا التقرير الاسلامي للجنس ينطوي على جملة من الحقائق النفسية المتصلة بالدافع المذكور، منها : تفسيره لـإلحاحية الجنس بالنحو الذي لا يضارعه إلحاح بيولوجي آخر ، إذ لو لم يتسم بهذا الطابع الملحق لما اتيح للحقيقة الاخرى التي ألمح التقرير اليها أن تأخذ سمة الشبات والاستمرارية ، ونقصد بها : التناسل البشري ، فلو كان الدافع الجنسي متسمًا بالضعف أو عدم الإلحاح ، حينئذ فإن مجرد (الإنجاب) سوف لن يعني به الا نادراً من الآدميين ممن يتعاملون مع حقائق الحياة تعاملاً لا مجال للذاتية فيه ، وتظل النتيجة (فتوراً) عن الممارسة بما يتطلبه الزواج من مسؤوليات متنوعة ، بنحو يقل من خلاله التناسل أو ينقطع : على حد التعبير الذي لحظناه عند الإمام الصادق (ع).

اذن : في التصور الاسلامي للجنس وضخامة الحاجة ، تفسير هدف عباديّ هو استمرارية التناسل البشري في غمرة الوظيفة التي أوكلت الى الآدميين (الخلافة في الارض) .

طبعي ان الحاج الجنس سيكتسب دلالة (ذاتية) من جانب آخر، ونقصد بها: الاشباع الذي لا مناص من تحقيقه للذات الباحثة عنه . ف(الذات) من الممكن أن تكتسب سمة (شادة) أو (سوية) في بحثها عن الاشباع ، والبعد (السويء) هو الذي سيأخذ طرائق متنوعة من الاشباع حسب التصور الاسلامي له ، وهو تصور سيفضع حدوداً فاصلة بينه وبين التصور الارضي في الطرائق التي ستضع بدورها حدوداً فاصلة بين ما هو

(سوى) وبين ما هو (شاذ) ، مما يستدعي وقوفاً مفصلاً على الطائق المذكورة بغية فرز (السوى) منها عن (الشاذ) ما دام هدف الباحث النفسي — في أحد أشكاله — هو: تحقيق الصحة النفسية للشخص .

ويمكنا شطر هذه الطائق الى نطرين من التعامل ، احدهما مطلق التعامل بين الجنسين ، والآخر: التعامل الخاص متمثلاً في (الزواج) .

اما التعامل الأول ، فيتمثل في مختلف أشكال العلاقة القائمة بين الجنسين مثل: الكلام والمزاح والسلام والمصافحة واللقاء والصداقة وسوها ما نعرض له الان .

ان امثلة هذه الممارسات العادلة بين الجنسين تبدو وكأنها سلوك لا غبار عليه في التصورات الارضية ، ولم يكد باحث أو مجتمع ما يخلع عليها سمة (الشذوذ) أو (المرض) ، في حين ان التصور الاسلامي يعدّ امثلة السلوك المتقدم ظواهر مرضية فيما يحظر ممارستها بنحو تتفاوت درجات حظره بين (التحرر) و(الكراءة) تبعاً لحجم المفارقة المرضية التي ينطوي عليها هذا التعامل أو ذاك .

ونتساءل : ما هو السر الكامن وراء اقرار التصورات الارضية لهذا التعامل بين الجنسين :

مع ان هذه التصورات حريرة على فرز السلوك المرضي من السلوك الصحي ؟

في تصورنا ان هناك أكثر من سبب واحد وراء ذلك ، منه أن بعض التصورات الارضية تحاول ان تجعل من (العرف) أو (الثقافة) التي تطبع هذا المجتمع أو ذاك معياراً للتفرقة بين السلوك الشاذ والسلوك السوي . فإذا أقرت المجتمعات تعاملأً بين الجنسين في نطاق نفس السلوك العادي بين افراد الجنس الواحد مثل : الكلام والمصافحة والنظر والصداقة ونحوها ، حينئذ فلا فارق في ممارسة هذا السلوك بين افراد الجنس الواحد أو الجنسين ما دام كلاهما يناسب لنفس خصائص السلوك البشري . وحتى مع افتراض ان (المجتمعات) اقامت فاصلاً بين السلوكيين من خلال (الاعراف) ، فإن الباحث النفسي أو الاجتماعي يحاول الصدور عن وجهة نظر تعد صائبة في تصوره ألا وهي : انعدام الفارق بين الجنسين في امثلة هذا السلوك للسبب المتقدم الذاهب الى ان الجنسين يخضعان لعنصر بشري واحد من حيث عمليات التفاعل الاجتماعي وضرورتها في هذا الصدد .

وهناك سبب ثالث—وان لم يطبع كل الباحثين النفسيين والاجتماعيين—لكنه يقتاد الكثير منهم الى الصدور عن (نزعه ذاتية) في تقريرهم العلمي ، فبالرغم من ان الباحثين بشكل عام يصدرون عن وجهة نظر موضوعية الا ان منهم من لا يتميز عن الرجل العادي في خصوصه للذات وابعاداتها . فاللحاد الجنسي قد يطبعهم بنفس السمة التي تطبع الرجل العادي مما يقتادهم الى اقرار امثلة السلوك المتقدم بين الجنسين . لكننا سنفترض ان علماء الارض بعامة لا يمكن لاحدهم أن ينحرف عن حياده العلمي ، حينئذ فان السببين الاولين ونعني بهما : اقرارهم (بالعرف) الاجتماعي أو تدخلهم في تغيير (العرف) حسب وجهة النظر الخاصة التي يصدرون عنها وفقاً لقناعة كاملة ... نفس هذين السببين يكفيان — في الواقع — للرد على تصوراتهم .

اما (العرف الاجتماعي) وجعله معياراً للفرز بين (السواء والصحة) النفسيتين ، فامر لا يمكن التسليم به علمياً . فاذا افترضنا ان مجتمعنا اقر ممارسة الإدمان في تناول الكحول ، حينئذ لا يمكن لاي باحث نفسي أو اجتماعي ان ينفي سمة (الشذوذ) عن المجتمع المذكور ، لسبب واضح هو ان كل الاتجاهات النفسية والاجتماعية مقتنة تماماً بالخلفية المرضية للمدمن والى انه (منحرف) في سلوكه المذكور ، والى انه يعد واحداً من ابرز مظاهر (الشخصية السيكوباتية) .

اذن لا قيمة البتة لاي (اعراف اجتماعية) في جعلها معياراً للفرز بين سواء السلوك وشذوذه .

يبقى حينئذ فرض واحد يدفع الباحث الارضي الى اقراره بعدم شذوذ السلوك العادي بين الجنسين (الكلام ، المصادفة ، الصداقة ... الخ) وهو: انعدام الفارق بين الجنسين في صدورهما عن سلوك اجتماعي تفرضه عمليات التفاعل والتكييف الاجتماعي... هنا ، يمكن الفارق بين هذا التصور الارضي وبين التصور الاسلامي من حيث مراعاة التصور الاخير للفارقية بين الجنسين واسعاده على ابسط مظاهر السلوك .أنا نظرت هنا ان نطيل الكلام في مناقشة الاتجاه الارضي نظراً لخطورة النتائج المرتبة على الشخصية (من حيث سواء والشذوذ) اللذين يطبعان سلوكهما في هذا الصدد . ولنتقدم الى ابسط مظاهر السلوك

وهو (المحادثة) بين الجنسين للاحظة ما اذا امكن افراغها من افرازات (الذات المريضة) أم لا .

المحادثة :

تمه اتفاق بين علماء النفس والمجتمع والطب العقلي بأن (الغیرية) في علاقات الفرد بالآخرين تعد واحداً من معايير (السواء)، ان (الذاتية) أو (الإنسانية) تعد مظهراً (مرضياً)، بمعنى ان علاقتنا مع الآخرين تأخذ سماتها السوية بقدر ما نتعامل (موضوعياً) مع الظاهرة لا بقدر ما تجربناها علينا . ويترتب على ذلك ان (التأجيل) في اشاع (ذواتنا) يعد بدوره معياراً للسلوك السوي ، والى ان الاشاع الطليق مؤشر الى شذوذ السلوك .

ان الجنس بصفته دافعاً أو (حاجة) يعني ان كلاً من (الرجل والمرأة) يتحرّكان حيال الآخر من خلال (الحاجة) المذكورة . وهذا ما يفترق تماماً عن العلاقة بين افراد الجنس الواحد حيث ينطفئ (المثير الجنسي) فيما بينهم بحيث يتم التعامل موضوعياً دون ان يكون (لل حاجة الجنسية) دخل في ذلك .

ان كلاً من (الجنسين) (متتبه) حال استجابة الآخر كما انه لا ينفصل (صوت المرأة) مثلاً عن (شكلها) أو (حركتها) الخ ، مما يعني ان (المحادثة) بينهما - بما تستتبعه من (صوت) أو (نظر) - لا تتفصل عن (المثير الجنسي) لكل منهما ، بحيث يصبح تدخله عاملاً في تكيف الموقف وحرفة عما يستلزم من (موضوعية) يتطلبه الموقف ، فنجده - على سبيل المثال - ان الموظف او المدرس او البائع قد لا تستحبه أية ضرورة على ان (يحادث) المرأة في دائرة اقامتها او محله ، او قد يتطلب الموقف بعض الكلمات لا أكثر ، لكنه (يفتعل) أكثر من حديث و (يطيل) الكلام : تحت تأثير (المنبه الجنسي) في حين ينطفئ لديه مثل هذا المنبه عندما يواجه (رجالاً) أو (امرأة قبيحة) على سبيل المثال . كل ذلك يتم من خلال (غياب) عام لدلالة الانسان في امثلة هذا التعامل الذي يستجرب نفعاً للذات ، متجسدًا في أكثر من مفارقة واحدة في ميدان السلوك ، منها : ما ينسحب على (الآخرين) ، ومنها ما ينسحب على (المتحدث) . فالآخرون - وهم يجدون اهتماماً من

الموظف أو المدرس أو البائع قبال (الاهتمام) الذي يخلعه على (المرأة) — سيرتك لديهم (استجابة) مؤللة تغيم من خلاله دلالة (الانسانية) التي يتوقعونها من تعامل الموظف والمدرس والبائع ، مما ينسحب على استجابتهم حيال (القيم) التي تشكل المعنى الوحيدة لدلالة الانسان . وأما ما ينسحب على الشخصية ذاتها ، فيكفي أنها تسلّم الشخصية من دائرة (انسانيتها) الى مجرد مخلوق يحوم على ذاته واسبابها طلقة من آية قيمة بشرية ، فضلاً عما يستتبعه الانصياع للحاجة الجنسية من ترقق وتتوّر نتحدث عنهما في موقع لاحق .

ان التصور الاسلامي لهذه الظاهرة ، يتوجه الى معالجتها وفقاً لمحددات (السوية) التي يحرض على توفرها لدى الكائن الآدمي ، فيما يحظر كل افساط (المجادلة) بين الجنسين مما لا ضرورة (موضوعية) له . فنجد ان النبي (ص) يحذر من نتائج (المجادلة) وانعكاساتها في ميدان الصحة النفسية مشيراً الى ان المجادلة (تميت القلب) ، يعني انها تمتص من اعمق الشخص دلالته الانسانية وتحيله الى كائن بلا مضمون . كما ان اشارة النصوص الاسلامية الى ان المرأة (عيّ وعورة) ، تفصح عن (وحدة) المبنية الجنسي الذي تحيي (المجادلة) واحدة من افرازات المتبه المذكور ، والى ان مجرد الاستماع الى الصوت كاف في تفجير الاثارة الجنسية ، حتى ان القرآن الكريم أشار بوضوح الى طابع (المرض النفسي) الذي يسم المستمع الى صوت المرأة عبر هذه الآية التي تطالب بعدم تحسين الصوت حتى لا يستجيب الشخص اليها استجابة (مرضية) :

«فلا يخضعن بالقول فيطعم الذي في قلبه مرض» .

هذا الى ان ثمة نصاً اسلامياً لا يشجع الشخصية حتى على مجرد (التحية) أو (السلام) حتى لا يتدخل الصوت — بصفته منتهاً جنسياً — في استجابة الشخص حيال ردة المرأة عليه .

كل ذلك يدلنا على ان التوصيات الاسلامية (عبر حرصها على صياغة الشخصية سالمة من كل الاعراض المرضية) لا تسمح باي تعامل (ذاتي) بين الجنسين حتى لو كان مجرد (محادثة) بينهما ما دامت المحادثة تسلخ الشخص من دائرة الانسانية في هذا النمط من التعامل .

من هنا طالبت التوصيات الاسلامية : حرصاً على التمييز بين ما هو (موضوعي) وبين ما هو (ذاتي) : المرأة بالاتتكلم مع الرجل (أكثر من خمس كلمات لا بد منها) ، فيما تستكشف من هذه التوصية جملة من الحقائق النفسية ، منها : ان كلاً من (الجنسين) يشكل منبهأً للآخر فلا يختص الحظر بالرجل دون المرأة ، ومنها : ان (الضرورة) أو (الموضوعية) في التعامل بين الجنسين لا محدود فيها بقدر ما ينحصر ذلك في التعامل الذاتي ، والا مانع من التحدث بين الجنسين اذا كان الامر متصلةً بما هو ضروري لا بد منه . (ستتحدث عن اشكال التعامل الموضوعي بين الجنسين في حقول لاحقة).

٥٠٠

بعامة ، يحسن بنا ان نتابع سائر اغاظ التعامل المحظور — اسلامياً — بين الجنسين فيما أغفلته بحوث الارض ، ومنها :

النظر : لعل التصورات الارضية متجاهلة تماماً ظاهرة (النظر) المتبادل بين الجنسين ، وبخاصة ان (الاختلاط) بينهما قد تجاوزته المجتمعات الحديثة الى الدرجة التي لا يبدو أي استعداد لديها في مناقشة الظاهرة . بيد ان (تجاهل) الظاهرة لا يمثل في واقعه الا عملية هروب من مواجهة الواقع . واذا كان الطب النفسي يعده (الهروب من الواقع) احدى سمات الشخصية المريضة ، فان السمة المذكورة ستتسحب على (الباحث) النفسي أيضاً في تجاهله لأثر (الرؤبة) المتبادلة بين الجنسين : وانعكاسها على السلوك .

ان اقرارنا ان كلاً من (الجنسين) يمثل (وحدة بنائية) من حيث عدم انفصام اجزائها ومن حيث عددهما (مشيراً جنسياً) لكل من الرجل والمرأة ، حينئذ فإن (الرؤبة) — بصفتها أبرز مظاهر الوحدة البنائية — تتعذر (منبهأً جنسياً) يستلي استجابة افعالية أشد حدة من سائر الاستجابات التي تفرزها مثباتات الصوت مثلاً . والمهم أن الاستجابة الجمالية المتصلة (بالشكل) أمر لا ينفيه أي باحث بقدر ما ينفي انعكاسها على الصحة النفسية بعامة ، وبقدر ما يحصر ذلك عند (الشواذ) الذين يعانون (انحرافات جنسية) ، أولدي غير الناضجين افعالياً ، اما الأسواء فلا ينعكس ذلك عليهم .

والحق ان الانحراف وعدم النضج الانفعالي يحتل موقعاً أكبر حجماً من الاستجابة

الشاذة بالقياس الى استجابة الأسواء ، لأن الأسواء تمر بخبرتهم الانفعالية بسلام دون ان تترك أثراً سلبياً في بناء الشخصية . فما دام المنهج الجنسي (عاماً) لدى الآدميين ، وما دام المنهج الأقوى شدة يستتبع بالضرورة استجابة انفعالية أشد ، حينئذ فان الآدميين جميعاً : أسوائهم ومرضاهم مرشحون للاستجابة التي لمحت النصوص الاسلامية الى انها أقوى اسلحة (الشيطان) ، ولتحت بعض التصورات الارضية الى أنها أحد شطري التحرك البشري ...

ان دافعاً يحمل مثل هذه السمة من (اللحاد) لا يمكننا ان نتجاهل انعكاساته التي يضؤ حجمها بطبيعة الحال عند الأسواء بالقياس الى المرضى ، ولكن دون ان يفقد فاعليته لدى النمط الأول . هذا فضلاً عن ان (السوى) سيكون مرشحاً للسقوط في دائرة (المرض) إذا أتيح له ان يعرض تجربة لمثلها تستجرّ بطبيعتها عرضاً مرضياً .

أما لماذا تستجر عرضاً مرضياً ، فلأن (اللحاد) الدافع في بحثه عن الاشباع سوف لن ينضبط بقاعدة ما ، بقدر ما يحاول تصريف شحنته الانفعالية ، وحتى مع تشكيل (الرؤبة) وسواها (عرفاً) مقبولاً ، فإن (اللحاد) الدافع يتطلب اشباعاً كافياً لا تتحققه (الرؤبة) المجردة نظراً لارتباط (الرؤبة) الجمالية بكل من دافعي الجنس والحب ، فضلاً عن ان الرؤبة نفسها تتسم بكونها (عايرة) لأنها من ممتلكات الذات التي يتحققها رباط واحد هو (الاتحاد بين الجنسين - الزواج) .

اذن : الرؤبة تحقق شطراً من الاشباع ، ويقى كل من الدوافع الاخرى المتشابكة مع (الحسنة الجمالية) : شطراً غير مشبع مما يستدعي توفرأً نفسياً يقود الشخصية بالضرورة (بوعي أو بغير وعي) الى السقوط في هاوية المرض النفسي : بصفة ان (التوتر) الناجم من عدم الاشباع يشكل أساساً ثابتاً لغالبية الاعراض المرضية كما هو بين .

وقد لمحت التوصيات الاسلامية الى سمة (التوتر) بعامة عبر ممارسة (النظر) المتبادل بين الجنسين ، فأشارت الى ان النظر يبعث (الحسنة الطويلة) والى انه (يزرع في القلب : الشهوة) ، والى انه (فتنة) فاشارتها الى كل من (الحسنة الطويلة) و(الشهوة) و(الفتنة) ، تأكيد بالغ الدلالة على سمة (التوتر) النفسي لدى الناظر . وبالمقابل ، فان ممارسة

(التأجيل) حيال الظاهرة المذكورة ، تدفع بالشخصية الى الاحتفاظ بتوازنها الداخلي ، بل الى تماسك أشد اشارت التوصيات الاسلامية اليه عبر اشارتها الى ان من (تركها — أي الرؤية — اعقبه الله أمّناً واعياناً يجد طعمه) . فالامن الذي لوحت به التوصية المذكورة يجسّد (التوازن الداخلي) ، كما ان (الإيمان) بصفته تجسيداً للالتزام بمبادئ التشريع ، يتحقق — كما سبق عرض ذلك مفصلاً في القسم الاول من هذه الدراسة — توازناً داخلياً بعامة والحق ، ان التجارب اليومية ، كافية في تعزيز التوصيات المذكورة ان (نظرة) واحدة لامرأة جليلة كافية بأن تنقل الشخصية من توازنها وموضوعيتها الى (تمزق) داخلي يحمل صاحبها على (التخيّل) واستحضار الموقف ، وامتلاكه مساحة كبيرة من ذهنه ، واسغاله عن ممارسة سلوكه الاعتيادي في الحياة : وهو أمر مألوف للغاية في الحياة اليومية التي تحياها المجتمعات .

ولا نغفل — في نهاية المطاف — من الاشارة الى ان الحظر الاسلامي لا يخص أحد الجنسين بل كليهما . وكلنا على معرفة موقف النبي (ص) من أم سلمة وهي مونة عندما أمرها بان يتحججا عن (ابن ام مكتوم) قائلاً لها : « ان لم ير كما فانتما تريانه » . طبعي ، ثمة مواقف تستوي نطاً من (الخرج) فيما يتصل بظاهرة (الرؤبة) ، نتحدث عنها لاحقاً . الا اننا بعامة نستهدف من عرضنا للتصور الاسلامي لظاهرة (النظر) تحديد انعكاساتها على اختلال الشخصية بعض النظر عن الاستثناءات التي يتطلبها موقف موضوعي .

○ ○ ○

ان كلاً من (الرؤبة) و(المحادثة) يجسدان تعبيراً عن اشباع جنسي محظوظ في التصور الاسلامي : نظراً لما لحظناه من استتباع أحد هما افراغ القلب من نبضه الانساني وجعله متمحوراً حول الذات ، واستتباع الآخر (توترآ) داخلياً ناجماً من النقص في الاشباع ، مع ملاحظة ان كلاً من (الذاتية) و(التوتر) يتشابكان في العمليتين المذكورتين بحيث يؤلفان بجموئهما (وحدة) سببية لانفصال احداهما عن الاخرى بقدر ما يتضخم حجم احدهما قبال الآخر .

وحيث نتابع سائر العلاقات التي اعتاد البحث الارضي و(مجتمعات الأرض) على ممارستها بين الجنسين وعدها سلوكاً طبيعياً، نلحظ ان التصور الاسلامي لها محکوم بنفس طابع (الحظر) ما دامت خاضعة لسمتي (التمرکز الذاتي) و(توتراتها).

من ذلك مثلاً : (الاختلاء) بينهما ، أي : تواجدهما حتى بدون محادلة أو رؤية ، حتى ان أحد النصوص الاسلامية يواجهنا بهذا التحذير الحاد : «من كان يؤمّن بالله واليوم الآخر فلا يبْت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم»^(١) ، كما ورد ان النبي (ص) أخذ البيعة على الجنس الآخر ان : «لَا تَقْعُدْنَ مَعَ الرِّجَالِ فِي الْخَلَاءِ»^(٢) .

ان القاريء من الممكن أن يندهش من أمثلة هذه التوصيات التي قد يصعب على الجنسين تجاوزهما نظراً لما يفرضه المناخ الاجتماعي بعامة من علاقات تستلزم المقابلة الانفرادية بين الجنسين ، أو تقابلهما في مكان عام أو خاص .

بيد ان ادنى تأمل لهذه الظاهرة يقتادنا الى ادراك مدى (الحرص) الاسلامي على تنقية الشخصية من كل اعراض (التوتر) و(التمرکز الذاتي) وصياغتها (سالمة) من شائبة المرض : ايًّا كانت درجته . هذا الى ان (الاختلاء بينهما) حتى في دائرة رسمية أو شارع أو مسجد مثلاً ، يتسبب — كما هو مألف في الخبرات اليومية التي نحياها — في ايقاظ (المنبه الجنسي) واستشارة كل منهما : من خلال (غياب) الرقيب الاجتماعي ، وهو أمر لا يستدعي (الدهشة) من التوصية الاسلامية التي تحرص على عدم ايقاظ أي منبه جنسي يقود الجنسين الى التمرکز حول ذاتهما ومعايشة التوتر وما يستجره من صراع في هذا الصدد .

ان حرص المشرع الاسلامي على اطفاء كل المنبهات الجنسية يتتجاوز دائرة (الاختلاء بينهما) الى مطلق (الملاقاء) التي من الممكن ان تستثير المنبه الجنسي لأحدهما أو كليهما : ومن ذلك مثلاً ، التوصية التي تمنع المرأة من المشي في سروات الطريق ومطالبتها بالمشي في جانبي الطريق ، بل ان فاطمة (ع) قررت بوضوح : «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرِيْنَ الرِّجَالَ ، وَلَا يَرَاهُنَ الرِّجَالُ»^(٣) .

ان امثلة هذا الحظر تدلنا على ان المشرع الاسلامي — كما سبق القول — يستهدف وأد كل المنبهات الجنسية على اختلاف درجات المنبه بغية صياغة الشخصية الاسلامية

(سوية) خالية من شوب (المرض) حتى في أبسط مستوياته التي قد لا يتبه الملاحظ العابر اليها.

○○○

حلم اليقظة:

الاشكال المتقدمة من السلوك المحظور اسلامياً ، تعدّ (تعاملاً واقعياً) بين الجنسين ، فيما يقابلها (تعامل وهي) هو: (حلم اليقظة). ان (احلام اليقظة) في التصورات الارضية تعد احدى سمات الشخصية المريضة . ولا يكاد يختلف الباحثون في تقريرهم للحقيقة المذكورة الا بقدر حجم التعامل مع الاحلام بحيث يرى البعض ان ممارستها بشكل عابر لا يصبح مؤشراً للمرض النفسي ، لكنه بعامة اسلوب مرضي من السلوك.

ان الحال في اليقظة يكتسب سمة (المرض) في التصورات الارضية ، بصفة ان الشخصية تلجم الى (الوهم) بدلاً من مواجهة (الواقع) في اشباع حاجاتها.

وقد ألمح المشرع الاسلامي الى هذه الظاهرة ، موصياً بعدم ممارستها : اتساقاً مع سائر الممارسات التي تقدم الحديث عنها ، بصفة انها جيئاً تعبير عن مظهر جنسي غير مشروع : من حيث عملية الاشباع . وقد قدم (ع) صورة فنية عن حلم اليقظة الجنسي بنحوه غير المشروع ، مشبياً اياه : « كمن أدخل في بيت مزوق ، فسد التزاويق الدخان وان لم يحترق البيت »^(١).

الصورة الفنية المتقدمة ، تشير بوضوح الى دلالة (المرض النفسي) الذي تفرزه احلام اليقظة الجنسية . فالزواج هو المظاهر الوحيد لما هو مشروع من الممارسات (كما سنفصل الحديث في ذلك) اما ممارسة العمليات الجنسية غير المشروعه من (التخييل) فتشكل (افساداً) لتزاويق البيت (العمليات الجنسية المشروعه) . او (دخاناً) يفسد التزاويق المذكورة ، لانه من جانب (الاشباع غير مشروع) ، كما انه من جانب آخر (الاشباع وهي) ، وكل منهما : الاشباع غير المنضبط بمعايير الشخصية ، والاشباع الوهمي الذي يتوجه الى (الخيال) بدلاً من (الواقع) ، بعد (عرضها) يفسد على الشخصية طابعها (السوئي) أو يعد

(دخانًا) يفسد على البيت (تراو يقه).

هذا اي ان التوصيات الاسلامية ، تحذر أيضًا من ممارسة العملية الجنسية المشروعة بشهوة الغير . وهذا ما يشكل تأكيداً اسلامياً آخر على (مرضية) السلوك المتخيل في هذا الصدد . فالممارسة المشروعة ولكن بشهوة الغير لا تختلف في مظاهرها عن حلم اليقظة من حيث محتواه التخييل المنفصل عن ارض الواقع .

اذن : من خلال الصورة الفنية (الدخان) ، و (الممارسة بشهوة الغير) ، نستخلص تصوراً اسلامياً محدداً حيال (حلم اليقظة الجنسي) وعده امتداداً لسائر اشكال الممارسات التي تقدم الحديث عنها ، كل ما في الأمران (احلام اليقظة) بعامة قد انتبه البحث الارضي الى دلالتها المرضية ، في حين (تغافل) عن دلالات (المرض) الذي تفرزه اشكال أخرى مثل : النظر والمحاكاة والملاءقة بين الجنسين .

٠ ٠ ٠ ٠

الصداقة :

تألف المجتمعات الأرضية نظرين من العلاقة بين الجنسين ، أحدهما عام لا يرتبط بالعلاقة الزوجية ، والآخر : يشكل (مقدمة) لها . أما النمط الاول فان أي شكل من اشكال (الحب المتبادل) بين الجنسين ، لا يمكن ان يجد له مشروعية في السلوك الاسلامي ما دمنا قد لحظنا ان مجرد المحاكاة والنظر والملاءقة ونحوها تعد (انحرافاً) في السلوك : بما يستتبع امثلة هذه المواقف من وأد للجهاز القيمي وتؤثير لكيان الشخصية . واذا كان التعامل العابر بين الجنسين يستتبع (جذب القيم وتوثيق النفس) فان التعامل الحاد (الصدقة) سيقترب بمفارقة أشد حجمًا في هذا الصدد كما هو واضح ، ومن ثم تتوقع سلفاً درجة الحظر التي سيوغرها الاسلام حيال الصدقة بين الجنسين .

ان ابرز ما يحكم جماعة (الاصدقاء) هو: صدق العاطفة وخلوها من أي شائبة تحكم سائر الرهוט الاجتماعية التي تتدخل في علاقاتها (مصالح) و (مواقف) عابرة أو دائمة الا انها تتمرر حول (الذات) بنحو رئيسي ، بخلاف (الصدقة) التي تنتهي الى

(الموضوعية—القيم) في أبسط تحديد لها.

ان الجنسين ما داما أساساً يتحرّكان من خلال (جاذبية ذاتية)، حينئذ فان أي انطفاء لأحد المثيرات الجنسية كافٍ في هدم العلاقة بينهما. وحتى في نطاق استمرارية الجاذبية المذكورة لأمد طويل أو قصير فان ما تستتبعه —وفقاً لطبيعة الدافع الجنسي— من (جدب للقيم وتوجيه للنفس) كافٍ بالحكم على عدم مشروعيتها.

وقد حدد الاسلام من هذه الظاهرة موقفه بشكل حاد حينما قرر النبي (ص) — وقد سُئل عن العشق والعشاق— بأنهم ذُوو قلوب خلت من محبة الله فابتلاها بحب غيره. وهذا التقرير ادانة واضحة لمفهوم الصداقة بين الجنسين من حيث اشارته (ص) الى (الجدب الانساني) الذي يطبع أفراده هذا النمط من الآدميين. طبعي قد لا تصل درجة الانحراف بين المتصادقين الى (العشق) الذي تفترز منعكساته الاجتماعية آداب الأمم المختلفة من شعر وقصة ومسرحية، الا انها حتى في أبسط درجاتها تشكل (انحرافاً) بعامة من حيث منعكساتها التي كررنا الاشارة اليها ونعني بها (التوتر والجدب).

والحق، ان الاهتمام بـ(الجنس) بعامة حتى في نطاق العلاقات المشروعة التي تحددها مباديء الزواج، يظل افصاحاً عن (مرض) الشخصية. فما دام الدافع الجنسي موسوماً بطابع (الاخلاج) بالتحوّل الذي لحظناه، فان عدم ممارسة (التأجيل) حيال اشباعه، يسل الشخصية من دائرة (آدميتها) التي تنفرز عن سواها بكونها خاصة لقواعد الضبط الذاتي والاجتماعي، أي : بكونها تمارس عملية (التأجيل) لشهواتها وهو مبدأ — لحسن الحظ — تقره كل التصورات الارضية. ونظرأً لاتسام (الدافع الجنسي) باللحاحية متميزة، حينئذ فان درجة (انحراف) الشخص وعدهم تتحدد بمقدار ما يمارسه من عمليات التأجيل أو عدمها.

وقد ألمح الاسلام الى جملة من الحقائق التي تحياها تجارب الارض في حياتها اليومية المتصلة بظاهرة الاهتمام الجنسي ومنعكساته في هذا الصدد، فقرر— في احدى توصياته— : «بأن من احب النساء لم ينتفع بعيشه»^(١)، وقرر في توصية أخرى بان ذلك يقتاد الى أحد أمرتين : اما ان يتلکنه او يملئنه.

ان هاتين التوصيتين تلخصان كل ما قدمته بحوث الأرض وتجاربها من (معرفة) تتصل

بحقول التشخيص والعلاج للظاهرة المذكورة .

ان الحقيقة (النفسية) التي أشار اليها الامام(ع) في التوصية الاخيرة (وهي امتلاك المرأة للرجل أو الضجر منها) تلقي الضوء على دلالة التوصية الاولى (عدم الانتفاع بالعيش) .
وعكن تحديد هاتين الحقيقتين في ضوء ما يلي :

ان الرجل المعنى بالنساء أما أن يتحقق اشباعاً في ذلك أو لا يتحقق الاشباع . فإذا حقق الاشباع حينئذ يستولي عليه (السام) الذي يشكل – في معجم علم النفس المرضي – أحد ابرز المسببات أو النتائج لاكثر من عصاب أو مرض نفسي .

ويتحقق (السام) اما من (الاحباط) بعامة ، أو من العجز عن ادراك (المعنى) لاحدى ظواهر الحياة : أيّاً كان نمطها ، أو من (الاشباع) لاحد (الدوافع) التي تروي الى حد (التخمة) فيما تفرغ (الدافع) من جاذبيته : وخاصة اذا كان على قدر كبير من الالاحاج كما هو شأن الدافع الجنسي . ان الحاجيته تدفع المريض الى الحاج في عملية البحث عن الاشباع أيضاً . وعندما يتوفّر مثل هذا الاشباع المطرد مع الحاج الدافع ، يبدأ المثير الجنسي بالانطفاء تبعاً للتخمة في الاشباع ، وعندها يتحسّن المريض بـ (عيشه) الجذب الجنسي (لامعنانه) الى الدرجة التي يدب (الملل) اليه فيفقد بذلك ليس متعة الدافع الجنسي فحسب بل ينسحب على جمل استجابته لدافع الحياة المختلفة . وبمقدور القارئ ان يلحظ منعكسات ذلك في الآثار الادبية المعروفة التي تناولت (أدب الجنس) في افرازاته المتصلة بظاهرة (السام) من الاشباع .

اما في حالة عدم الاشباع . فان (التوتر النفسي) يظل ملازماً شخصية المريض ، بحيث يسيطر (الدافع) على مساحة تفكيره الى الدرجة التي قد تسلله عن مواصلة نشاطه الاعتيادي : نظراً للاحاجة الدافع لديه ، وهذا ما اوضحه الامام(ع) في اشارته الى (تملكهن اياه) أي : سلطتهن على عواطفه وبنائه النفسي بعامة .

اذن (السام) او (السيطرة الجنسية) هما المذاق سبطان شخصية المريض الذي (أحب النساء : على حد التعبير الذي تضمنته التوصية الاسلامية) ، وكلاهما عرض مرضي يفقد الشخصية (توازنها الداخلي) الذي تسعى كل الاتجاهات النفسية الى توفيره لدى

الكائن الآدمي . (التوازن الداخلي) الذي يعده سمة الشخصية السوية ، حينما يتعرض لاختلال مثل : السأم والتوتر اما يجسّد نفس ما قوله الامام (ع) حينما اوضح ان من احب النساء لم ينتفع بعيشها مادام التوتر او السأم هو الحصيلة وراء ذلك .
هذا كله فيما يتصل بالصدقة العامة بين الجنسين .

اما فيما يتصل بالصدقة التي تشكل (مقدمة) للزواج ، فتظل محكومة بنمط آخر من المفارقات .

ان البحث الارضي ، فضلاً عن (التجارب اليومية) للظاهرة المذكورة يألف نمطاً من هذه العلاقة التي يطلقون عليها اسم (الحب الرومانسي) فيما تقتد ايضاً الى نفس الحياة الزوجية . بيد ان علماء الارض أنفسهم يشككون في المعنى الانفعالي لهذا (الحب) الذي اصبح في المجتمعات الحديثة ظاهرة مألوفة : حيث يشيرون أولاً الى سلبية السمة الرومانسية ذاتها ما دامت – أساساً قائمة على تعامل مفرط في الانفعالية ، و يشيرون ثانياً الى نتائجها المنسحبة على الحياة الزوجية التي ستستبدل بعواطف أخرى من جانب ، وبظهور التناقضات من جانب ثالث ، وباستبعادها – حسب الاحصاء العلمي – الى ظاهرة (الطلاق) من جانب ثالث .

ويمكننا توضيح هذه الحقائق من خلال التصور الاسلامي الذي يرفض أساساً أمثلة هذه العلاقة (التمهيدية) ، مكتفياً من ذلك بالاستخبار عن السلوك وبالرؤى اللتين سنعرض لهما لاحقاً .

ويمكننا – كما انتبه البحث الارضي الى ذلك – أن نعمل سبب الحظر الاسلامي للصدقة التمهيدية بالعود الى مدارسة المسوغات التي تدفع الجنسين الى اقامة العلاقة المذكورة .

المسوغ الرئيس الذي يفتعله الارضيون او يصدرون عنه بصدق هو : (التعرف على الشخصية) .

بيد ان هذا المسوغ – في واقعه – لا يمكن أن يتحقق للجنسين ما يستهدفانه من الكشف لسمات الشخصية ، لبداية ان كلاً منها سوف (يتقمص) سلوكاً يحاول من خلاله ان

ينتزع به تقدير الطرف الآخر، لا انه صادر عن سلوك حقيقي ، وهذا ما يرتفع به الطرفان عند مرحلة الزواج : حيث يبدأ كل منهما بممارسة سلوكه الواقعي بما يكشفه من اختلاف بين طبيعتهما كان قد (اخفى) بتعدم في مرحلة الصداقة التمهيدية . مضافاً لذلك ان عنصر (المسؤولية) التي تفرضها الحياة الزوجية لا تتوفر في الصداقة التمهيدية خلوها من أي عنصر آخر عدا (الحب الرومانسي) ، وهذا ما يقف حاجزاً عن اكتشاف سلوك كل منهما في سماته الحقيقة . وأخيراً فان (التعرف على سمات الشخصية) لا ينطوي في جوهره على أية مسوغات ذات بال الا في الحدود التي رسماها الاسلام في هذا الصدد . فالوصيات الاسلامية تطالب بتوفير سمتين من السلوك هما : (الالتزام الفكري) و (حسن الخلق) بعامة دون ان تطالب بالتدقيق في السمات النفسية المختلفة .

والسر في ذلك ، ان العثور على شخصية (سوية) بما تحمله هذه السمة من دلالة ، أمر يصعب توفره عند الآدميين الا نادراً .

اننا نتساءل :

هل ان الرجل الباحث عن امرأة (سوية) متصل هو ذاته بـ (السوية) في السلوك ؟
وهل الفتاة الباحثة عن رجل سويّ ، متصفة هي ذاتها بالسوية ؟
ان كلاً منها لا يخلو من سمات (المرض) الذي تجمع كل الاتجاهات المعنية بعلم النفس المرضي ، بعدم خلو الآدميين منه الا النادر ، حيث تشير اكثراً من احصائية علمية الى نسب ضخمة في هذا الصدد وهذا يعني ان الأرضيين الذين يتسبّلون بضرورة (الصداقة التمهيدية) لا يخلون من أحد نفطين :

١ - غلط (مثالي) لا يفقه من حقائق (الواقع) شيئاً .

٢ - غلط (مريض) يحاول ان (يحمي) ذاته بإحدى طرائق (آليات الدفاع وهي : طريقة التبرير) - حسب الاصطلاح الذي يستخدمه علم النفس التحليلي - أي ، ان المريض الباحث عن اشباع دافعه الجنسي غير المشروع ، يحاول ان يتمسّ له طريراً يقتربن بـ (التقبل الاجتماعي) وهو: الصداقة التمهيدية ، لتمرير هدفه المذكور . مبرراً بذلك بأنه يستهدف (التعرف على الشخصية) . وأيّاً كان الباعث ، فإن العلاقة بين الجنسين (خارجاً

عن الزواج) ما دامت مقتربة بالمخارقات التي فصلنا الحديث عنها من جانب . وما دامت من جانب آخر لا تخل مشكلة الانسجام بين الزوجين : كما اقر البحث الارضي بذلك أيضاً، حينئذ لا تخلو عن كونها مجرد سلوك (مثالي) لا واقعية لنتائجها أو مجرد سلوك مرضي منتبه الى احدى (آليات الدفاع) المعروفة بطابعها المذكور . وهذا على العكس من التصور الاسلامي للظاهرة ، حيث يضع كلاً من (الواقع) و(الصحة النفسية) بنظر الاعتبار في معالجته للظاهرة المذكورة .

اما (واقعيته) فتتمثل في المطالبة بعدم التدقيق في سمات الشخصية ، بل الاكتفاء بالاستقامة الفكرية والاخلاقية دون التغلغل الى دقائق السلوك وتفاصيله . وهذا ما نلحظه بوضوح في توصية الامام الباقر(ع) حينما سأله أحد اصحابه عن أمر بناته وعدم عثوره على (الرجل) المناسب ، فاجابه(ع) : «فهمنتُ ما ذكرت من أمر بناتك وانك لا تجد أحداً مثلك ، فلا تنظرن في ذلك رحمة الله ، فان رسول الله قال : اذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوجوه ، الا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير»^(١) .

ان هذه التوصية تلخص الموقف بكل مظاهرة ، فهي تتسم بكونها (واقعية) في نظرتها للأدميين بعامة ، فلا تشترط خلو الشخصية من كافة الاعراض المرضية بل تقتصر على مجرد توفر السمة الفكرية والاخلاقية في المنحنى المتوسط من قياسات الشخصية .

وهذا ما يتصل بظاهرة (الواقع) الذي يضعه الاسلام في اعتباره . اما المعيار الآخر فهو (الاستقامة) التي اشارت التوصية المذكورة اليها خلال مطالبها بتوفير سمتى (الدين) و(الخلق) . وقد سبق التلميح – في أكثر من موقع من هذه الدراسة – الى ان الاسلام (يوحد) بين ما هو (فكري) وما هو (نفسي) ويعدهما مظهراً واحداً للسلوك ، فالملتزم اسلامياً لا ينفصل عن (السوّي) نفسيًا ، والعكس هو الصحيح أيضاً .

والملهم ، انه يطالب بتوفير المنحنى المتوسط من السلوك ، ومحذر من المترفين فكريأً اي : غير الاسلاميين ، ومن المترفين نفسياً اي : المرضى . ذهانيين وعصابيين ولا اخلاقيين (سوف نتحدث عن التوصيات الاسلامية المتصلة بهذه الامانات في موقع آخر من هذه الدراسة) ، ولكن تعنينا الان الاشارة فحسب الى ان التوصيات الاسلامية عبر حظرها

للصدقة التمهيدية بين الجنسين ، اغا تأخذ بنظر الاعتبار انتفاء الفائدة التي يلتسمها الارضيون وراء العلاقة المذكورة ، والى ان تحقيقها لن يتم من خلال تعامل غير مشروع بل من خلال (استخبار) خاص يحرص على توفير سمتى (الدين والخلق) في الشخصية دون الحاجة الى (علاقة تمهدية) .

اننا نقصد بالاستخبار: أن يتم التعرف على الشخصية من خلال جمع المعلومات عنها وليس من خلال (الصدقة) : ما دامت هذه الاختيره لا تكشف عن واقع الشخصية كما فعلنا في ذلك ، وهذا يعكس (الاستخبار) الذي يقدم تقريراً واقعياً عن السلوك من خلال ملاحظات (الآخرين) عنها .

○○○○

ان كلاً من (العلاقة التمهيدية) بين الجنسين أو الصدقة بينهما بعامة ، أو المحادثة أو الرؤيا أو الملاقاوة وسوها ما لحظنا تصور الاسلام حيالها ، اغا تتطلب محكمة بـ (الحظر) فلأنها تقتربن بدللات مرضية : تغافل البحث الارضي عن غالبيتها وشدد الاسلام حيالها بالتحو الذي فعلنا الحديث عنه .

بيد اننا ينبغي أن لا نغفل عن (الاستثناء) الذي يرسمه الاسلام لقاعدة (الحظر) المذكورة .

ان كل اشكال العلاقة بين الجنسين بنحوها المتقدم حينما تأخذ سمة (القاعدة) فلأنها — كما قلنا — تفضي الى ارساء المبادئ الصحية للشخص . كما تأخذ بنظر الاعتبار مصلحة المركب الاجتماعي في شتى تفاعلاته . بيد ان (الخرج الفردي والاجتماعي) حينما يفرض هيمنته على هذا الموقف أو ذاك : عندئذ تأخذ التوصيات الاسلامية مساراً آخر تحاول من خلاله دفع اي ضرر نفسي ينسحب على ذلك .

فيما يتصل بـ (الحادية) مثلاً ، لحظنا ان التوصية الاسلامية لا تحظرها على الجنسين اذا كانت (الضرورة) تتطلبهما ، بقدر ما تحظرها في نطاق التعامل الذاتي الصرف .

كما ان (الرؤبة) قد تتطلبهما بعض المواقف بمعالجة الطبيب مثلاً ، أو الشهادة أمام الحاكم ونحوهما مما يستدعياها الموقف .

هذا فضلاً عن ان (الرؤبة) بينهما اذا اقترن بعدم تعمد ذلك ، او بتعتمده في حالة الاقدام على الزواج مثلاً ، أمثلة هذين الموقفين تشكل الاستثناء للقاعدة العامة . والملاحظ أن (الذاتية) هي المحظورة اسلامياً في هذا الصدد ، وهو أمر يستدعي المزيد من التأمل في أمثلة هذا الحظر ما دمنا نحرص على تقديم وجهة نظر الاسلام للظواهر النفسية .

ثمة توصية اسلامية تقول عن الرؤبة :

«اول نظرة لك ، والثانية عليك ... » .

ان النظرة الاولى قد يفرضها الشارع والدائرة والمسجد ووسائل المواصلات وسواها ، بيد ان التعمد والاصرار على متابعة النظرة يكشف عن بعد آخر من الموقف هو: الاشبع الذاتي .

النظرة الاولى من الممكن ان تقترب بالاستجابة الجنسية بخاصة اذا كان المتبه قوياً . بيد ان التوتر الناجم عنها سرعان ما يتلاشى عندما يمارس الشخص عملية (تأجيل) لاشباعه ، بصفة ان (التاجيل) ممارسة موضوعية تفصح عن استواء الشخص وتوازنه حيال أي متبه ذاتي بحيث يصبح التوتر عابراً لا يمسح الشخصية ولا يسلخها من واقعها الانساني . وهذا يعكس النظرة الثانية التي تعني ان الشخص يتعمد ارواء شهواته بطرقها غير المسموح بها ، ماسحاً من ذهنه الالتزام بأية قيمة موضوعية وهذا ما يسلخه من واقعه الانساني ويحوله الى كائن مريض .

اما الرؤبة المترتبة بالاقدام على الزواج ، فانها تكتسب بدورها بعداً موضوعياً بالرغم من اقترانها بما هو (متعمد) أيضاً . بيد ان الفارق بين (العمدين) من الوضوح بمكان كبير . فالاول (ذاتي) صرف ، والآخر (موضوعي) صرف . أما ذاتية الأول فلما ذكرناه من محاولة الاشباع غير المشروع ، وأما موضوعية الآخر ، فلأن الناظر في صدد الاقدام على علاقة مشروعة يتوقف توازنه الداخلي واستمرارية الاحتفاظ بذلك على قناعته بـ (الشكل) الذي يحقق اشباعه المشروع ، بكلمة اخرى : ان (الرؤبة) هنا مجرد (وسيلة) هدف مشروع لا انه هدف قائم بذاته . ولذلك نجد أن التوصية الاسلامية تمنع (الرؤبة) التي يستثمرها الناظر

في اشباع غير مشروع حتى في نطاق الاقدام على الزواج وعكست ملاحظة هذا الجانب المتسنم بدلالة بالغة المدى في حقل التوصيات الاسلامية عبر فرزها الدقيق للعمليات النفسية التي تقترب برؤيتها فتشطرها إلى ما هو ذاتي وما هو موضوعي.

والقارئ مدعا إلى التأمل الدقيق في هذا النص الاسلامي الذي نقدمه إليه ، حيث يفرق بوضوح بين الرؤية الذاتية وال موضوعية لمن يهدف إلى الزواج :

«أينظر الرجل إلى المرأة يريد تزويجها فينظر إلى شعرها ومحاسنها؟ قال (ع) : لا بأس ما لم يكن متلذذاً»^(١).

«قلت ... فتمشي بين يديه؟ قال : ما أحب أن يفعل»^(٢).

ففي التوصيتين إشارة إلى (عدم التلذذ) ، وعدم السماح للمرأة بأن تمشي بين يدي الناظر ، فهما لا تسمحان للرجل استغلال (الحرية) المنوحة له في النظر إلى مفاتن المرأة واستثمارها لأشباع ذاتي بل يكتفي مجرد الرؤية التي تحقق عملية (التعرف) على السمات الجمالية . كما لا يسمح بالاستغلال المذكور في اخراج الفتاة التي يريد لها الناظر أن تتشنى بين يديه وإن تبدل بنحو يوحي بالضعف والضعف ، بصفة أن الشئي ونحوه يستجرّ إلى اثارة المبتلة الجنسي ويستثير ذاتياً.

إذن : الموضوعية لا الذاتية هي التي يسمح الإسلام بمارستها عبر (الرؤبة) المستثناء من القاعدة العامة .

في المقابل أيضاً ، تجيء التوصيات المتصلة بالمرأة من حيث السماح لها (في بعض النصوص) باظهار الوجه والكففين : مع ان نصوصاً أخرى تضاربها في التوصية بالقناع ونحوه حيث يستخلص من ذلك أفضليّة الحجاب الكامل تجنبأً لأية اثارة محتملة في هذا الصدد .

«الطعام»

بالرغم من أنّ ظاهرة (الطعام) تبدو وكأنها مرتبطة — في مجال تنظيمها — بالطبع

الجسمى ، الا انها عبر التصور الاسلامي لل الحاجات وطرائق تنظيمها ، تظل مصحوبة بأهم العمليات النفسية وانعكاسها على مفهوم السوية : عبادياً ونفسياً .

ويمكننا طرح التنظيم لهذا الدافع من خلال صعيدين : انعكاساته على الصحة النفسية من حيث الأساس الكيميائي للظاهرة ، أي : فاعليته في مجال الوقاية والعلاج النفسي ، ثم : انعكاساته على الصحة المشار إليها من حيث الأساس النفسي والعبادي للظاهرة . ففيما يتصل بالجانب الآخر ، نجد ان المشرع الاسلامي يُعني بتوصيات متنوعة في التعامل مع ظاهرة (الطعام) .

ولعل المطالبة بتناوله بقدر ما يهدى التوتر العضلي للمعدة ، يظل في مقدمة التوصيات التي تربط بين هذا الجانب وبين السوية النفسية والعبادية .

طبعاً ، هناك ثلاثة مستويات من (الاشباع) لهذه الظاهرة :

١ - الاشباع بقدر سدة الحاجة .

٢ - الاشباع المعتدل .

٣ - الاشباع المفرط (أي : التخمة) .

فاذا أخذنا بنظر الاعتبار ان التصور الاسلامي للشخصية يتعدد — في نطاق ما هو أفضل عبادياً — في ان تخينا قدرأً من الشدائيد أو الاحباط أو الحرمان (انتلاقاً من مقوله : الدنيا سجن المؤمن) ، حيثند فان ما هو أفضل عبادياً سيتعدد في تحقيق الاشباع بقدر سدة الحاجة دون الاشباع المتوسط فضلاً عن الاشباع الى حد التخمة .

ولعل التوصية الذاهبة الى ان الافضل أن ترفع اليدي عن الطعام والنفس تشتهيه : « لا تقم عن الطعام الا وانت تشتهيه » ^(١) ، لعل هذه التوصية تجسد مفهوم التناول بقدر سدة الحاجة ، بما يواكب ذلك من عمليات نفسية تصاحبها عادة : توڑات ناجمة من عدم الاشباع .

وبالرغم من ان التوصيات الاسلامية تصل بين التناول بقدر سدة الحاجة وبين معطيات

(١) الوسائل ، باب (١ ، ٢) ، آداب المائدة .

ذلك جسمياً «من نحو التوصية القائلة بـان ثلث المعدة للطعام ، وثلثاً للشراب ، وثلثاً للهواء»^(١) الا انها تشدد على الجانب النفسي وال العبادي بنحو تضليل أمامه : المعطيات الجسمية دون أدنى شك ...

ان هذه التوصيات طالما تؤكـد بـان البطن اذا شبع طغـي^(٢) ، والطغـيان هنا : سمة نفسية ترتبط بالتمحور حول (الذات) الكريـبة و اشباعاتها البـهيمـية التي تسلـخ الانـسان من عضويـته ...

كما تـؤكـد التـوصـيات بـان الشـبع مـبـعد عن الله ، مـبغـضـ الى الله تعالى من نـحو : «أبغـضـ ما يكون العـبد الى الله اذا امتـلاـ بـطـنه»^(٣) .

فـالمـبغـوضـية وـالـابـتـعاد وـنـحوـهـما تـظل ذاتـ دـلـالـاتـ نـفـسـيـة وـعـبـادـيـة مـرـتـبـة بـشـذـوذـ الشـخـصـيـة وـابـتـعادـها تـامـاً عن خطـ الـاسـتوـاءـ النـفـسـيـ ، ما دـامـ الاـشـبـاعـ مـطـلقـاًـ فيـ الطـعـامـ اوـ سـوـاهـ يـتـنـافـفـ اـسـاسـاًـ معـ طـبـيعـةـ التـرـكـيـةـ الـبـشـرـيـةـ الـتـيـ اـرـادـهـاـ اللهـ تـعـالـىـ مـكـابـدـةـ لـنـمـطـ منـ الشـدـةـ وـالـتـوـتـرـ الـلـذـينـ يـسـاـهـمـاـ فـيـ تـرـكـيـةـ النـفـسـ تـبعـاًـ لـنـتـطـلـبـاتـ (ـالـامـتحـانـ اوـ الـاخـتـبارـ العـبـادـيـ)ـ .

وـقـدـ رـسـمـتـ التـوصـياتـ الـاسـلامـيـةـ جـمـلةـ مـنـ الـمـبـادـيـءـ الـمـرـتـبـةـ بـتـنـظـيمـ (ـالـحـاجـةـ الـطـعـامـ)ـ بـحـيثـ تـسـاـهـمـ فـيـ تـدـرـيـبـ السـخـصـيـةـ عـلـىـ (ـتـأـجـيلـ)ـ اـشـبـاعـهـاـ ، وـفـيـ تـدـرـيـبـهـاـ مـنـ ثـمــ عـلـىـ (ـتـعـلـمـ)ـ السـلـوكـ السـوـيـ .ـ مـنـهـاـ :ـ مـاـسـبـقـ اـنـ لـخـطـنـاهـ مـنـ المـطـالـبـ بـرـفعـ الـيدـ عـنـ الطـعـامـ مـعـ مـيـلـ النـفـسـ الـىـ ،ـ وـمـنـهـاـ :ـ الـاقـتـصـارـ عـلـىـ وـجـبـتـيـنـ يـوـمـيـاًـ بـلـ تـوزـيعـ الـوجـبـاتـ الـثـلـاثـ فـيـ يـوـمـيـنـ ،ـ وـمـنـهـاـ :ـ عـدـمـ التـنـاوـلـ بـيـنـ الـوـجـبـتـيـنـ :ـ (ـتـغـدـ وـتـعـشـ وـلـاـ تـأـكـلـ بـيـنـهـمـاـ شـيـئـاًـ)ـ^(٤)ـ وـمـنـهـاـ الـاقـتـصـارـ عـلـىـ صـنـفـ وـاحـدـ بـدـلـاًـ مـنـ التـنـوعـ الـخـ .ـ

انـ اـمـثـلـةـ هـذـهـ الـمـبـادـيـءـ (ـتـدـرـيـبـ)ـ جـادـ عـلـىـ انـ تـمـارـسـ السـخـصـيـةـ عـمـلـيـاتـ (ـتـأـجـيلـ)ـ لـشـهـوـاتـهـاـ :ـ كـمـاـ هوـ وـاضـحـ .ـ فـاـذاـ أـضـفـنـاـ إـلـىـ ذـلـكـ ،ـ الـمـطـالـبـ بـالـصـومـ الـإـلـزـاميـ (ـفـيـ شـهـرـ رـمـضـانـ)ـ وـبـأـشـكـالـ مـتـنـوـعـةـ مـنـ الصـومـ الـمـنـدـوبـ فـيـ أـيـامـ اوـ مـجـمـوعـاتـ اوـ شـهـورـ :ـ حـيـثـيـ اـمـكـنـاـ

(١) (٢) الوسائل ب (٢، ١) آداب المائدة.

(٤) الوسائل / ب (٤٥) / ح (١) آداب المائدة.

ان ندرك أهمية مثل هذا التدريب على تحمل شدائد الجوع والعطش وانعكاسات ذلك على البناء النفسي للشخصية .

ويمكننا ملاحظة هذا التأكيد على البعد النفسي للظاهرة وارتباط ذلك بعمليات (التأجيل) للشهوات ، حينما نجد توصيات تبدو وكأنها تضاد عملية (التأجيل) للشهوات مثل : المطالبة بان يفطر الصائم مثلاً (اذا كان صومه مندوباً) في حالة دعوته الى الطعام ، والمطالبة بالا يصوم الصيف الا باذن مضيقه مثلاً ، فالمطالبة هنا ليس بتأجيل شهوات الطعام لانه دعوة للافطار وليس (الصوم) ، لذلك فان مثل هذه المطالبة اما تتجه لعمليات (التأجيل) النفسي وليس التأجيل للطعام ، مما يعني ان عمليات التدريب تنصب على ما هو (نفسي) ... ، على ما هو مخالف هوى النفس ... ، فالصائم (وهو معتبر بممارسة طاعة) يصعب عليه ان يفطر مجرد دعوته الى طعام ، مثلكما يصعب عليه الا يتناول طعاماً وهو معتزם لممارسة الصوم ، ... فهنا عمليتان متفاوتتان لحقيقة واحدة : عملية امتناع عن الطعام (وهو الصوم) وعملية تناول للطعام (وهو الافطار بناءً على رغبة الآخرين) ، لكنهما ينتميان الى حقيقة واحدة هي (تأجيل) أو مخالفة الهوى أو النفس : بالنحو الذي اوضحناه .

ولو تابعنا مباديء التنظيم لهذا الدافع (الطعام) ، للحظنا مستويات أخرى متنوعة تصب جميعاً في الرافد النفسي المشار اليه ...

فمثلاً ثمة توصيات تطالب بالاطعام ، وتطلب البدء بالأكل قبل الآخرين ورفع اليد بعدهم ، وبكثرة تناول الطعام في حالة الضيافة ، ان هذه المبادئ قد تبدو وكأنها أيضاً تضاد المبدأ الذي يدعوا الى الاكل بقدر سُد الحاجة : الا ان التدقيق فيها يقتادنا الى ان ندرك بوضوح ان المطالبة بكثرة الاكل (في الضيافة) والبدء قبل الآخرين ورفع اليد بعدهم (بالرغم من انها تقرن بكثرة الاكل) الا انها تنطوي على معطيات اجتماعية ونفسية من الوضوح بمكان . فتناول الكثير منه مرتبط برغبة الآخرين وليس برغبة الشخص ، والبدء بالأكل قبلهم : دعوة الى حث الآخرين ورفع الخجل والحرج عنهم وليس رغبة في التناول ذاته ، كما ان رفع اليد بعدهم : أي الاستمرارية في تناول الطعام حتى يفرغ الآخرون منه :

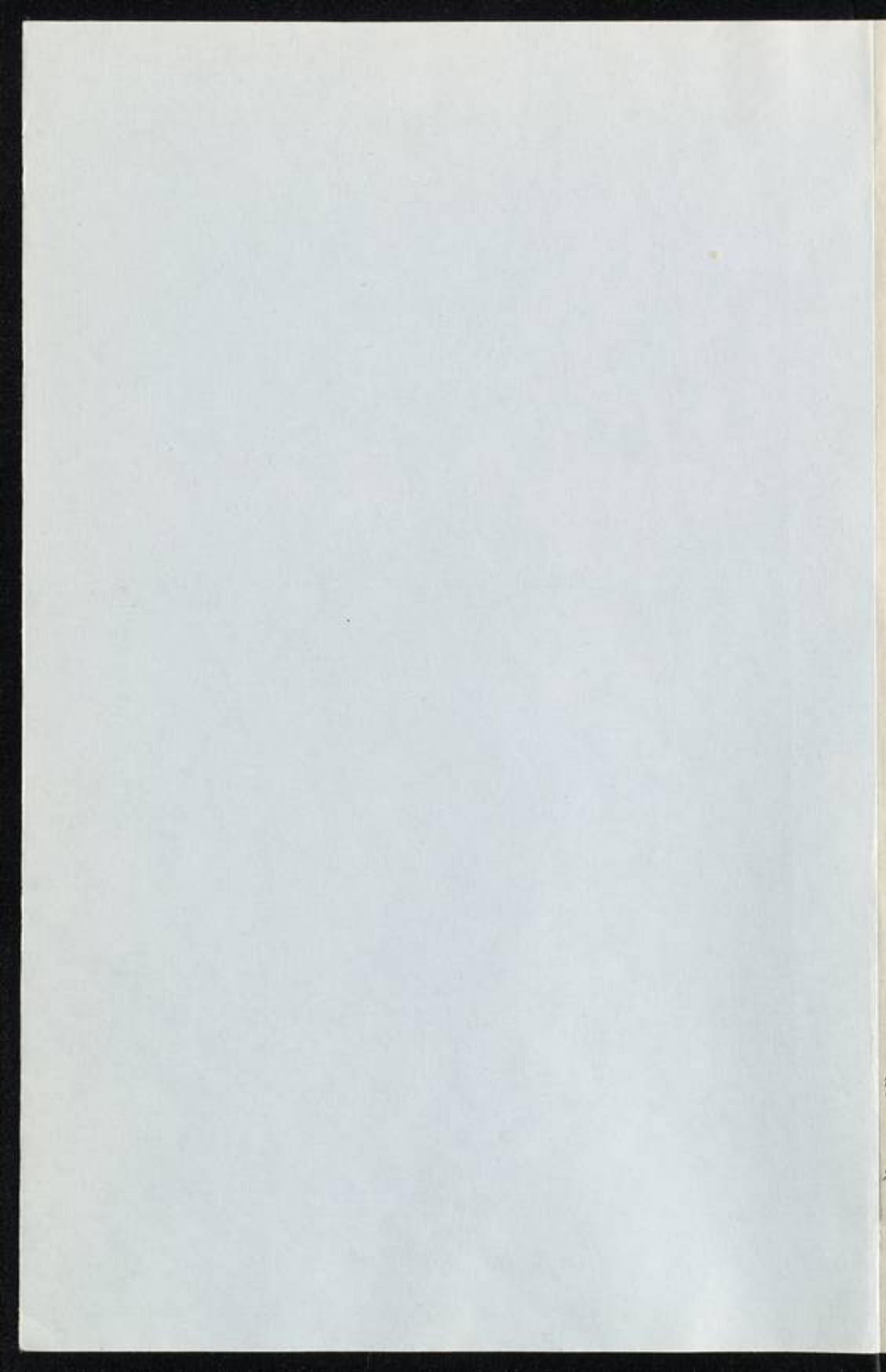
مرتبط بنفس الهدف الاجتماعي المذكور ...

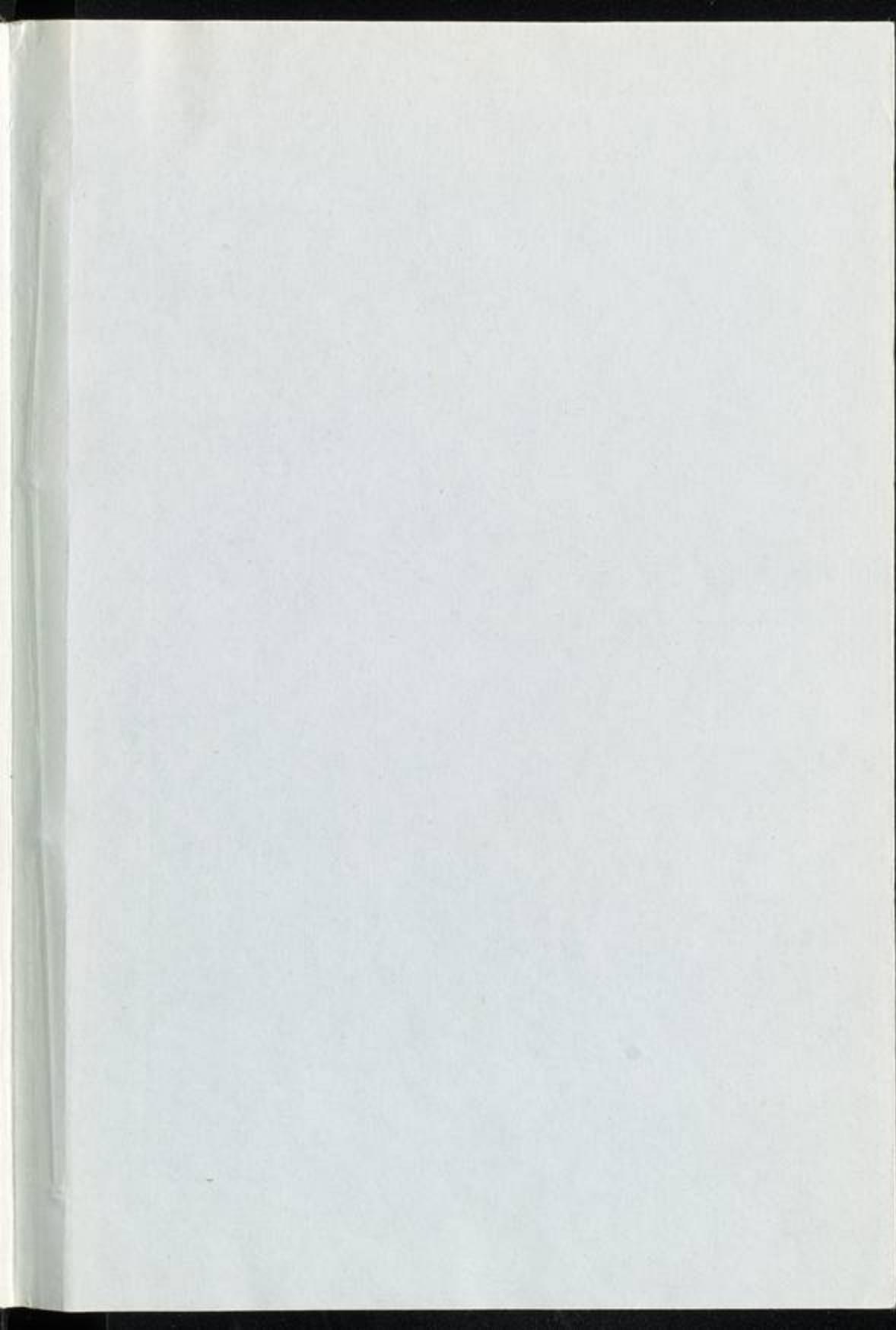
اذاً : تظل جميع الاشكال من التنظيم للحاجة المذكورة ، ذات بعد نفسي هو: التدريب على تعلم السلوك السوي . بل ان تناول الطعام حتى خارجاً عن السياق الاجتماعي الذي أشرنا اليه حينما يقترن بالشبع أو بالتنوع – في حالات خاصة – نجد ان البعد النفسي ايضاً هو المعيار في تحديد ذلك . فمثلاً نجد التوصيات الاسلامية تطالب بالبسملة قبل التناول ، وبالحمد خالله وبعدة ، ولا نجد حرصاً في أن يتناول الشخص أشهى الأطعمة وتنوعها : لكن على ان يقترن ذلك بالشكر ويتذكر النعم التي منحتها السماء ...

فاقتصران التناول لأشهى الأطعمة أو تنويعها بالشكر ينطوي على دلالة نفسية هي : ربط هذا الشبع بالمصدر الحقيقي له (الله تعالى) وعملية الربط ذاتها : تصعيد بالسلوك الى ما تستهدفه السماء عبادياً ، أي : التعامل مع الله تعالى بان يحيا الانسان مفهوم الوظيفة العبادية التي أوكلتها السماء اليه وألا يشغل عن ذلك بالبحث وراء المتع الدنيوي العابر .

«استدراك» الاحاديث التي لم يُشر الى مصادرها

رقم الصفحة	رقم اهامش	المصدر
٩٣	(١)	البحار: ٦١/٩٦-ح ٣٩
١٤٨	(١)	نحو البلاغة (الذكور صحي الصالح)، ٥٠١ / ١٧٥
٢٦٩	(١)	البحار: ٦١/١٨٣-ح ٤٩
٢٦٩	(٢)	نفس المصدر: ص ١٩٣-ح ٧٥
٢٧٠	(١)	البحار: ٦١/١٦٧-ح ١٩
٢٧١	(١)	البحار: ٦١/١٦٣-ح ١٢
٢٧١	(٢)	نفس المصدر: ص ١٨٩
٢٧١	(٣)	نفس المصدر: ١٩٠-ح ٥٦
٢٧٢	(١)	البحار: ٦١/١٧٧-ح ٣٩
٢٧٣	(١)	البحار: ٦١/٢٥٥-ح ٨
٢٨٣	(١)	الوسائل: باب ٩٩-ح ٢
٢٨٣	(٢)	نفس المصدر: ح ٣
٢٨٣	(٣)	البحار: ٤٣/٨٤-ح ٧
٢٨٤	(١)	الوسائل: باب ٥-ح ١
٢٨٦	(١)	الحصول: ١١٣ / ٩١
٢٩٠	(١)	الوسائل: باب ٢٨-ح ١
٢٩٢	(١)	الوسائل: باب ٣٦-ح ٥
٢٩٣	(٢)	نفس المصدر: ح ١٠





COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0053114469

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU01851675

الموسوعة الإسلامية - ١

Islam
&
Psychology

by :

Dr. Mahmoud Al - Bostani