	دراسات في علم النفس الإسلامي	عبد الرؤوف عبد الغفور .د

القسم الأول	القسم الثاني	القسم الثالث
الأصول النفسية	**الأصول النفسية والأمراض**	**التقدير الاجتماعي والحب**
بين الوراثة والبيئة	**التصنيف العام للأمراض (العصاب)النفسية**	**التقدير الاجتماعي والعز**
الأصول العقلية	**التصنيف العام لفعاليات الدفاع**	**الاستقلال الذاتي**
الأصول النفسية	**التصنيف العام للأمزجة**	**السيطرة والتفوق وصلاتهما بالتقدير الاجتماعي**
الأصول النفسية ومراحل النمو	**التصنيف العام للسمات**	**التقدير الذاتي**
مرحلة الانتقاء الزوجي	**تصنيف العصاب**	**التقدير المرضي للذات**
مرحلة انعقاد النطف	**وحدة العصاب**	**الاحساس بالنقص**
مرحلة الحمل	**علاج الأمراض النفسية**	**الاحساس بالذنب**
مرحلة النفاس	**الاتجاه السلوكي**	**عصاب التسلط القهري**
مرحلة الرضاعة	**أشكال اللذة**	**التسلط القهري**
مراحل نمو الشخصية	**تأجيل اللذة**	**رثاء الذات**
الطفولة المبكرة	**الزهد**	**الحاجات الأمنية**
الطفولة المتأخرة	**التعامل العقلي مع السماء**	**الحاجة إلى الأمن من النفس**
مراحل النمو في الطفولة المتأخرة	**الأصول النفسية وطرائق تنظيمها**	**الحاجة أو الدافع إلى الحياة**
المراهقة :المرحلة الراشدة	**الانتماء لله والانتماء الاجتماعي**	**المسالمة والعدوان**
مراحل المراهقة	**التوافق الاجتماعي**	

الفصل الأول

الأصول النفسية

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

(الاستجابة) حيال (مثير) معين. ولكي يتضح المقصود من هذين المصطلحين (الاستجابة) و(المثير)، يحسن بنا أن نلتفت إلى المثال التالي:

عندما يسيئ إليك أحد الأفراد، فأنت حينئذٍ ستواجهه بواحد من الأفعال التالية:

أ ـ إما أن ترد الإساءة بمثلها.

ب ـ وإما أن تردها بالإحسان إليه.

ج ـ أو تكظم غضبك فتلتزم جانب الصمت.

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

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

أ ـ الجانب الإدراكي، مثل: التفكير، التخيل، التذكر، النسيان... الخ.

ب ـ الجانب الوجداني، مثل: الإرادة، الرغبة، الانفعال... الخ.

فأنت حينما (تتذكر) حادثة من الحوادث، أو (تنسى) بعض تفصيلاتها، أو (تتخيل) جانباً من ذكرياتها: في مثل هذه الحالة: يكون كل من (التذكر) و(النسيان) و(التخيل) متصلاً بالجانب (الإدراكي) من الشخصية.

أما في حالة تحسسك بـ (الانشراح) أو (الانقباض) أو (اللامبالاة) من استحضار تلك الحادثة... فحينئذٍ يكون كل من (الانشراح) أو (الانقباض) أو (اللامبالاة) متصلاً بالجانب (الوجداني) من الشخصية.

وفي الحالتين، فإن (العملية النفسية) تقوم على (الاستجابة) حيال (مثير) معين.

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

١ ـ تحديد العمليات النفسية.

٢ ـ تنظيمها.

وفي ضوء هاتين المهمتين: نحاول تقديم (وجهة النظر الإسلامية) في ميدان علم النفس، مقارنة بوجهة النظر الأرضية، بغية تحديد المفارقات التي ينطوي عليها علم النفس الأرضي في سائر اتجاهاته، أو تحديد نقاط التلاقي بينهما في بعض الخطوط التي تومض بملاحظة صائبة أو تجربة محكمة ينتهي البحث الأرضي إليها.

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

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

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

(إني جاعل في الأرض خليفة...)

(وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)

(خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً).

وهذا يعني أن (الأحسن من العمل) هو الهدف الذي تنشده السماء في صياغتها للعمليات النفسية.

إن السماء ـ كما سنرى في تضاعيف دراستنا ـ تقر ما انتهى البحث الأرضي إليه من تحديد معالم (السلوك السوي) قبال السلوك الشاذ (أمراض العصاب والذهان) إلا أنها تتجاوز ذلك إلى تحديد معالم أشد سعة وشمولاً، من مفاهيم الأرض: ومع انبثاق مثل هذا الفارق في مفهوم (السوية) بين وجهتي النظر الإسلامية والأرضية، سيترتب بالضرورة (فارق) بين تصورهما للعمليات النفسية وتنظيمها. ومن ثم يترتب على ذلك: فارق بينهما من حيث الموضوع والمنهج واللغة.

على أي حال، يهمنا أن نبدأ الآن بتحديد (العمليات النفسية) وهو الشطر الأول من مادة علم النفس، ونتبعه بالشطر الآخر وهو تنظيم العمليات المذكورة.

ولنقف عند أولهما:

يبدأ علم النفس الأرضي دراسته للعمليات النفسية بالبحث عن أصولها الأولى، أي "المحرك" الأساس لنشاط الكائن الآدمي.

طبيعي، ثمة (أصل) عام يتجاوزه الباحثون عادة، مادام هذا (الأصل) يشكل (بديهية) مألوفة حتى في أذهان البدائيين، ونعني بها، مبدأ (البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم. فالكائنات الآدمية جميعاً تصدر عن المبدأ المذكور في نشاطها بأكمله. إنها حين تجوع مثلاً تبحث عن (لذة) هي (الشبع)، وتجتنب (ألماً)، هو (الجوع). وحينما تلفها (العزلة) مثلاً، تبحث عن لذة هي (الانتقاء الاجتماعي) وحتى حينما تختار (العزلة) فهي تبحث عن لذة الهدوء وتجتنب (ألم) الضوضاء والصخب وهكذا.

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

إن علم النفس الأرضي يقدم (وجهات نظر) متنوعة في هذا الصدد: تتفاوت من باحث لآخر دون أن يرسو على مرفأ محدد في تبيين الأصول وتصنيفها.

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

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

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

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

وغريزة الاجتماع/ انفعالها/ الوحدة.

وغريزة المقاتلة/ انفعالها/ الغضب الخ.

وقد جوبهت هذه النظرية بردود شتى... وفي مقدمتها: الرد الذاهب إلى أن جملة من الغرائز التي أدرجها (مكدوكل) في قائمته (القائمة تحتوي على (١٧ غريزة)، لا تحمل (أصلاً حيوياً) بل هي وليدة (الاكتساب): فغريزة (المقاتلة) ـ على سبيل المثال ـ لا يمكن درجها تحت عنوان (الغرائز) لأن الغريزة تعني أن الإنسان مفطور على أن يقاتل أي: أنه يرث جهازاً فطرياً يحمله على المقاتلة. في حين أن النزعة المقاتلة أو النزعة المضادة لها (المسألة) إنما تحددها (البيئة) لا الوراثة.

وقد عزز هذا الاتجاه وجهة نظره بالدراسات التي أجراها علماء الأقوام على شعوب وقبائل متخلفة أثبتت فيها ـ هذه الدراسات ـ أن المقاتلة والسيطرة والتملك وغيرها من (الأصول النفسية) منعدمة لدى القبائل المذكورة: فهي تتسالم بدلاً من المقاتلة، وتسحق ذاتها بدلاً من حب السيطرة، وتتنازل عن ممتلكاتها بدلاً من حب التملك. وهذا كله يعني أن (الأصول النفسية) تحددها البيئة، لا أنها (غرائز) يرثها الكائن الآدمي.

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

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

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

أما الخطأ الذي غلف نظرية (الغرائز) فيتمثل في ان هذه النظرية لم تصطنع فارقاً بين "الأصل الحيوي" كالبحث عن الطعام، وبين "الأصل النفسي" كالمقاتلة والسيطرة والتملك وغيرها. لقد اخضعت هذين الأصلين لنمط واحد من (الغرائز)، في حين أن أحدهما مختلف عن الآخر تماماً. فنحن حينما (نجوع) مثلاً، فإن التقلص العضلي للمعدة لا يمكن أن يزاح إلا بتناول الطعام. وهذا يعني أن الأصل الحيوي، نرثه فطرياً، ولا مجال لتعديله. بيد أننا حينما نحس بالرغبة إلى المقاتلة أو التملك أو غيرهما، فإن هذه الرغبة من الممكن أن (تعدل) وتحور إلى رغبة مضادة هي: المسألة، والزهد بمتاع الحياة، وهكذا. وهذا يعني أن (الأصل النفسي) لا نرثه فطرياً بل تتكفل البيئة بتحديده.

ولكن هل يعني ذلك أن (الأصول النفسية) لا تخضع البتة لأي جهاز فطري؟؟

طبيعي، لا: كل ما في الأمر، إن الجهاز الفطري "للأصول النفسية" متميز عن الجهاز الفطري "للأصول البيولوجية". إن الفارق بينهما هو: أن الأصل البيولوجي موروث بـ(الفعل) والأصل النفسي موروث بـ(القوة)، ومعنى (الفعل): أننا نرث جهازاً عضلياً للمعدة يتقلص بالضرورة في حالة "الجوع" مثلاً.

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

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

أما الخطأ الذي غلف النظرية المضادة للغريزة، فيتمثل في غفلتها عن الفارق بين نمطي الغريزة: فقد خيل إليها إن "العدوان أو المسالمة" فعلان (مكتسبان) دون أن يكون لهما أساس فطري هو (القابلية) أو (القوة) أو (الكمون).

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

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

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

إن الأبحاث الأرضية يلفه.ا الخطأ من جديد حينما تحدد أصول الطبيعة البشرية من خلال مجموعة من (الغرائز) الحيوية والنفسية، دون أن تنتبه إلى أن تصنيف الطبيعة البشرية إلى الغرائز المتنوعة، إنما يمثل مرحلة تالية، يتعين أن يسبقها تصنيف أساسي عام، أي: ينبغي أن نحدد أصلاً

عاماً للطبيعة البشرية أولاً، ثم نتجه إلى مفردات هذا (الأصل) ونصنفه إلى ما هو بيولوجي أو ما هو نفسي. فما هو هذا (الأصل العام) للسلوك؟ إن (مكدوكل) نفسه حينما يتحدث عن (الغريزة) يحددها وفق فعاليات ثلاث: "الإدراك" للشيء و(الانفعال) به، ثم (النزوع) نحو تحقيقه.

ومما لاشك فيه، أن (الإدراك) سابق على أية فعالية أخرى. ثم تتبعها فعالية ثانية هي: (الانفعال) بالشيء... ويجيء بعد ذلك (النزوع) نحو تحقيق الشيء وهذا يعني أنّ (الغريزة) جاءت مرحلة ثالثة من سلسلة العمليات النفسية. إلا أن ما نحاول لفت الانتباه إليه هو: إننا ينبغي أن نتحدث أولاً عن مرحلتي (الإدراك) و(الانفعال)، ونجعل منهما أساساً (نفسياً) سابقاً على أية (غرائز) يصنفها هذا الباحث أو ذاك.

وعليه يتعين الحديث عن صياغة أية نظرية عن (الغرائز) المحركة للسلوك البشري، أن نتجه إلى (أصل نفسي) عام للسلوك. ثم نتقدم إلى مفردات السلوك الغريزي: سواء أكانت هذه المفردات تخص حاجة بيولوجية أو حاجة نفسية. بيد أن الوقوف على (الأصل النفسي) لا يزال يشكل نصف الطريق في صوغ أية نظرية عن (الغريزة). أما النصف الآخر، فيتمثل في الطبيعة (الثنائية) للأصل النفسي المذكور.

ان أشد العيوب بروزاً في نظرية (الغرائز) هو: اهمالها أولاً الأصل النفسي للغرائز، واهمالها ثانياً للطبيعة الثنائية في الأصل المذكور.

والآن حين نتجه إلى التصور الإسلامي، نجده يحدثنا عن (الأصل النفسي) وطبيعته (الثنائية) فيما يشكل هذا الأصل: المحرك الأول لكل نشاط بشري.

يقول الإمام علي (ع):

"إن الله ركب في الملائكة عقلاً بلا شهوة. وركب في البهائم شهوة بلا عقل. وركب في بني آدم كليهما. فمن غلب عقلهُ شهوته فهو خير من الملائكة. ومن غلبت شهوته عقله: فهو شر من البهائم".[1][1]

ويعنينا من هذا النص أن نشير إلى (الأصل النفسي) للطبيعة البشرية، وإلى (ثنائية) هذا الأصل.

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

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

إن البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم: تحكمه عدة عناصر:

أ ـ الإدراك.

ب ـ الاحساس بالتوتر.

ج ـ السعي إلى إزاحته.

ومن البين أن هذه العناصر جميعاً، تظل ذات (طابع نفسي)، بيد أن الأشد أهمية من ذلك كله أن المبدأ المذكور يحمل (طابعاً ثنائياً) لمفهوم الغريزة، يتمثل في وجود طرفين يتجاذبان الكائن الآدمي في بحثه عن اللذة واجتنابه عن الألم: هما "الشهوة والعقل"، أو لنقل: "الذات والموضوع"، هذا التركيب الثنائي يرثه الفرد فطرياً، أي: إنه يشكل أساساً (غريزياً) للطبيعة البشرية عامة. هذا الميراث الفطري (من حيث البعد النفسي) يواكبه ميراث فطري آخر (من حيث البعد الإدراكي) هو: (الوعي) بمبادئ الشهوة والعقل. تقول الآية الكريمة:

(ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها).

١[١] الوسائل، باب ٩ ح٢ جهاد النفس.

إن إلهام الفجور والتقوى، يعني: الإدراك لمبادئ الشهوة والعقل. وإذن: كل من العنصر (الإدراكي) و(الوجداني) من الشخصية، قد صيغا وفق تركيب ثنائي قائم على وجود طرفين يتجاذبان الكائن الآدمي في بحثه عن اللذة والاجتناب من الألم. ولكي ندرك سر التركيبة الثنائية، يحسن بنا أن نعود إلى مثال: البحث عن الطعام.

إن حدوث حالة (الجوع) تترك (توتراً) في النفس. والتوتر يعني وجود (الألم). وحسب مبدأ (الاجتناب عن الألم) يبدأ الجائع بالبحث عن الطعام بغية إزاحة التقلص العضلي للمعدة: أي "الألم"، ثم الظفر باللذة وهي تحقيق الشبع. إن وجود "التوتر" يقتاد بالضرورة إلى الإصطراع مع طرف آخر هو: إزاحة التوتر: أي: مادام ثمة (توتر)، فإننا بحاجة فطرية إلى مجاهدته وإزاحته بغية تحقيق الاشباع: ومادمنا بالضرورة نبحث عن اللذة: فإن البحث عن الإشباع لا مناص من أن يزيح العقبات من أمامه. ولنتجه الآن إلى مثال عن الحاجات النفسية. في حالة الإساءة إلينا: فإن ثمة (توتراً) سيحدث في أعماقنا. وحسب مبدأ (البحث عن اللذة) فإن إزاحة التوتر وتحقيق الإشباع يتطلب منا واحداً من الاستجابات التالية:

١ ـ أن نصفح عن الإساءة.

٢ ـ أن نردها.

٣ ـ أن نحسن إلى صاحبها.

وكل هذه الاستجابات الثلاث تنطوي على طرفين من الصراع: فالرد على الاساءة بمثلها: تجسد محاولة لازاحة الاهانة والظفر بـ"لذة" الانتقام. والعفو والاحسان، فإنهما يجسدان محاولة لتحقيق التوازن الداخلي: أي البحث عن (لذة) الهدوء النفسي، وإزاحة (الألم) الذي يتركه الرد على الإساءة. وطرفا (الصراع) هنا هما (جهاز القيم) لدى الشخصية: حيث تختار مبدأ (السلامة) النفسية، أو (الاثابة) في مواجهتها لازاحة (الألم).

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

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

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

خارجاً عما تقدم، لا يعني هذا إن علم النفس الأرضي قد أهمل البحث عن الأساس النفسي وثنائيته، بل على العكس من ذلك قد افاض في الحديث عنهما افاضة ملحوظة حتى طغت على سائر موضوعات علم النفس.

إن ما نعتزم الإشارة إليه هو: أن نظرية (الغرائز) التقليدية قد أغفلت هذا الجانب. كما أن التصنيف (الدافعي) الحديث عالجها إما منفصلة عن أساسها النفسي وثنائيته، أو عالجها مشوشة لا تحمل وضوح التصور الإسلامي للظاهرة، أو عالجها بنحو خاطئ منعزل عن (الفهم العبادي) لها، أو أغفلها أساساً. ان ما ينبغي أن نبدأ الحديث عنه هو: الأساس النفسي للطبيعة البشرية متمثلاً في

(ثنائية الأصل) المذكور، ثم نتجه بعد ذلك إلى تصنيفه وتنظيمه. ونحن بعد أن أوضحنا سر (الثنائية) المذكورة، في ذهابنا إلى ان (البحث عن اللذة واجتناب الألم) يستتلى بالضرورة وجود (توتر)، ثم (إزاحته) أي: وجود طرفي صراع، فحينئذٍ يظل النشاط قائماً على الطرفين المذكورين: وإلى أن دراسة (الكيفية) التي يتم من خلالها عمل (الجهاز) المذكور، هو ما ينبغي أن نقف عنده الآن في ضوء التصور الإسلامي للظاهرة.

إن كلاً من (الشهوة والعقل) ـ في التحديد الذي قدمه الإمام علي (ع) للطبيعة البشرية ـ يجسدان أصلاً رئيساً لكل أوجه النشاط، أي: (محركاً) أساساً للسلوك. ومعنى (محرك): إن كلاً منهما (يبحث عن اللذة ويجتنب الألم)، إلا أن ثمة فارقاً أساسياً بين (الشهوة)، و(العقل)، هو: ان (الشهوة) (تبحث عن الإشباع المطلق) دون أن تخضعه للمبادئ أو الضوابط المقررة. أما (العقل) فهو بدوره يبحث عن الإشباع إلا أنه يقيده بالمبادئ أو الضوابط المقررة. مثال ذلك الحاجة إلى الجنس أو الحاجة إلى التملك. فالكائن الآدمي يتجاذبه طرفان: (الشهوة) و(العقل): الطرف الأول: ينشد الإشباع بطرق غير مشروعة. أما الطرف الآخر: فينشده من خلال (الزواج). والأمر ذاته فيما يتصل بالحاجة إلى التملك، فالطرف الأول يحققه من خلال (السرقة) مثلاً. أما الطرف الآخر: فيحققه من خلال التعاقد المشروع (عملية الشراء والبيع).

إذن كل من طرفي التجاذب (يحركان) الكائن الآدمي، يتسم بطابع (البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم): لا أن أحدهما باحث عن (الإشباع) والآخر (كابح) له. والإمام علي (ع) ذاته يحدثنا في نص آخر عن طرفي التجاذب المذكورين موازناً بينهما على النحو التالي:

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

إن المريض ـ على سبيل المثال ـ حينما يمتنع عن الذهاب إلى الطبيب، إنما يبحث عن "لذة" هي: عدم تجشم مشقة الذهاب، (وهذا هو الجانب (الشهوي) من اللذة). أما حينما يقرر الذهاب إلى الطبيب (بالرغم من المشقة التي تصاحب الذهاب فإنه (يؤجل) لذة عاجلة بغية الظفر بـ(لذة) أشد امتاعاً من الأولى وهي: الأولى: الصحة التي يكسبها لأمد طويل... فهو بعملية (التأجيل) ينطلق بدوره من مبدأ (البحث عن اللذة واجتناب الألم): حيث تطلب الموقف بصيرة نافذة في معالجته: فيما وازن بين إيثار لذة عاجلة (عدم المشقة)، وإيثار لذة آجلة (الصحة).

وقد ألقى النبي (ص) انارة تامة على هذه الظاهرة، حينما أوضح أن التدريب على الجانب العقلي من اللذة، يستتبع النفور من الجانب "الشهوي" للذة: حيث قرر (ص) انه يتشعب: (من المداومة على الخير كراهية الشر).٢**[2]** إن هذا النص الخطير يفصح عن قاعدة لا تزال غائبة عن علم النفس الأرضي فيما يتصل بالجانب (العقلي) من "اللذة". ألا وهي: إمكانية النفور من الجانب الشهوي للذة، في حالة التدريب على تأجيل ما هو ملح وعاجل وهذا يعني أن طرفي التجاذب في الطبيعة البشرية، لا يتحدد في إلحاح الجانب الشهوي، واحتفاظه بالطاقة الأشد قوة حيال الجانب (العقلي): بل ان الجانب العقلي من الممكن أن يأخذ زمام المبادرة، محتفظاً بطاقته الأشد قوة حيال الطرف الآخر: إذ اتيح للكائن الآدمي أن يمارس عمليات التدريب على ذلك.

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

إن الاتجاهات الأرضية تقع في مفارقة علمية ضخمة، حينما تصور طرفي التجاذب في الطبيعة الإنسانية، وكأنهما قائمان أولاً: على طرف باحث عن اللذة، والآخر: كابح لها، وثانياً: على أن الطرف الباحث عن اللذة أشد فاعلية من الطرف الكابح لها حتى في حالات المقاومة الناجحة. ولعل نظرية (فرويد) في أبنية الشخصية، تجسد قمة المفارقة المذكورة في هذا الصدد. ومناقشتنا لهذه

٢[٢] البحار، ص ١١٧ ج١ العقل والجهل.

النظرية، تنصب على الملاحظتين المذكورتين، مضافاً إلى ما يواكب هاتين الملاحظتين من تقسيمه المعروف للأبنية الفرعية الثلاث: الهو، الأنا، الأنا الأعلى.

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

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

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

ولنبدأ الآن مع (المطالب) التي ينشدها كل من (الهو) و(الأنا الأعلى) و(الواقع): وتحديد مهمة (الأنا) منها: أما (الهو) بصفته مجسداً للغرائز: فلا كلام لنا فيه الآن ونحن نعتزم أن نحدد علاقته بـ(مبدأ الواقع)، والطريقة التي يسلكها (الأنا) في تعامله مع (مبدأ الواقع) المذكور. أن أهم نقد يمكن

أن يوجه لمبدأ (الواقع) هو: إن المبدأ المذكور يظل نمطاً من (الإكراه)، لا انه نابع من (داخل الشخصية)، أي، لم يكن تعبيراً عن الطرف الآخر من التجاذب في الطبيعة البشرية. فلقد لحظنا كيف أن الإمام عليا (ع) أوضح أن كلا من (الشهوة)، و(العقل) يمثلان بحثاً عن اللذة واجتناب الألم. ولحظنا كيف أن النبي (ص) أوضح أن (البحث عن اللذة العقلية) تجسد طرفاً يتمتع بطاقة قد تصبح أشد فاعلية من الطاقة التي تحملها (اللذة الشهوية) في حالة التدريب. في حين أن نظرية (فرويد) عندما تفترض أن (الأنا) يضطلع بمهمة الضبط لغرائز (الهو): من خلال (مبدأ الواقع)، فإن عملية الضبط المذكورة إنما تمثل (كبحاً) خارجياً: أي كبحاً لا يستند إلى (بحث عن لذة): لها أساسها الفطري (وهو اللذة العقلية)، بل يستند إلى عامل خارجي مفروض على الشخصية.

ومن هنا، يشبه صاحب النظرية المذكورة، يشبه (الأنا) بالفارس على ظهر الحصان: إلا أن الفارس يبقى مكرهاً كما يقول فرويد نفسه على أن يوجه الحصان الوجهة التي ينشدها الحصان نفسه لا الفارس.

وكم هو الفارق بين التصور الإسلامي الذي قدم صورة تشبيهية عن الفارس وحصانه حينما أوضح أن الحصان أو المطية تتسم بكونها ذلولاً حمل عليها الفارس وأعطي زمامها، أي أن الزمام بيد الفارس يوجه به حصانه،... في حين ان (فرويد) قدم تشبيهاً مضاداً هو: أن الحصان يوجه الفارس.

إن خطورة هذه النظرية تكمن: في انطوائه على نكسة علمية وأخلاقية تدع الكائن الآدمي نهباً لغرائز (الهو) توجهه حيث تشاء بالرغم من محاولاته الدائبة على الخلاص منها حتى أن صاحب النظرية نفسه أقر بأن الكائن الآدمي محكوم عليه بـ(الخسار) في صراعه المرير مع الحياة.

إن هذه الوجهة من النظر التشاؤمية، تقف قبالها: وجهة النظر الإسلامية التي ترى إلى أن التدريب على كبح غرائز (الهو) يقتاد إلى (النفور) منها (كما حدثنا النبي (ص) بذلك)، وليس إلى الوقوع في صراع خاسر معها.

إن السر في وجهة النظر التشاؤمية المذكورة، كامن وراء جهل صاحب النظرية بطبيعة التركيب الثنائي للطبيعة البشرية وهو تركيب قائم على ملاحظة أن كلا من طرفي الصراع أو التجاذب

(الشهوة والعقل) أو (الهو ومبادئ الكبح لها) ينتميان إلى مبدأ واحد هو ان "الهو" لوحده مصدر للذة، إن مبادئ كبحه مفروضة من (الخارج).

إن مبادئ الكبح نفسها تستند إلى الأصل الغريزي الباحث عن اللذة، حتى أنها تستطيع أن تحول الشخصية إلى كائن (ينفر) كما قال النبي (ص) من غرائز (الهو) أو (الشهوة).

إننا نشدد على ضرورة فهم هذا التركيب الثنائي للطبيعة البشرية واستناد طرفيه (الشهوة والعقل) إلى أصل غريزي واحد هو (البحث عن اللذة واجتناب الألم)، وإلى أن الجانب (العقلي) بمقدوره أن يكسب المعركة لصالحه، على العكس تماماً من التصورات الأرضية التي ألحت على الجانب (الشهوي) فحسب: وفي مقدمتها نظرية (فرويد).

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

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

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

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

وتحقيق أمثلة هذه اللذة لم يكن ليتيسر، لولا طبيعة التركيب الثنائي الذي أشار المشرع الإسلامي إليه، بحيث تجسد المتعة العقلية أحد طرفيه، أي: أنها تستند إلى (أصل فطري). موازن للأصل الفطري لغرائز (الهو).

خارجاً عما تقدم يعنينا الآن أن نتابع مفارقات الباحث المذكور في تفسيره لفعالية (الأنا الأعلى) بعدما انتهينا من مناقشة (مبدأ الواقع). ومما لا مراء فيه أن كلا من (مبدأ الواقع) و(الأنا الأعلى) يمثلان عمليات (الكبح) أو (المقارنة) لغرائز (الهو) في نظرية (فرويد) كما لاحظنا.

و(الأنا) هي الأداة التي تضطلع بمهمة التوفيق بين عمليات (المقاومة) و(غرائز الهو). أي أنها أداة (تمييز) وهذه الاداة الفطرية التي ركبتها السماء في الكائن الآدمي تبعاً لقوله تعالى **(فألهمها فجورها وتقواها)**، إنما تستمد مبادئ (التمييز) (عبر التصور الإسلامي) من مجموعة أوامر السماء ونواهيها.

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

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

وحين نتجه إلى "الأنا الأعلى" نجده بدوره "مفروضاً" على الشخصية لا أنه يمثل أصلاً غريزياً قائماً على البحث الموضوعي عن اللذة، مما يترتب معه أيضاً انتصار غرائز (الهو). في نهاية المطاف.

وبالرغم من أن "فرويد" يحاول أن يضع للأنا الأعلى أصلاً فطرياً، إلا أن هذا الأصل نفسه يصوره الباحث المذكور وكأنه قائم على الاكراه، أيضاً، لا أنه أصل يوازن الأصل الباحث عن اللذة التي تطبع مطالب (الهو).

ويمكننا أن نتعرف على هذه الحقيقة إذا حاولنا أن نقف على طبيعة التفسير الذي يقدمه (فرويد) عن نشأة العقل الإنساني وتطوره. فانسان "ما قبل التاريخ" لم يكن ليصدر إلا عن تركيبة بسيطة قائمة على غرائز (الهو): يشبعها حيث يشاء، حيث لم تكن ثمة مبادئ أو ضوابط مقررة. كان أشبه

بالحيوان في افتراسه للآدميين، وفي اشباع حاجاته الأساسية. لقد كان متمثلاً في أب متوحش يستأثر بالاناث ويطرد ابناءه وفي ذات يوم قرر الأبناء المطرودون أن يقتلوا اباهم ويلتهموه، حتى يضعوا حد الاستئثار المذكور.

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

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

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

إن (المسالمة) لو لم تقترن بلذة عقلية لما كان للاحساس بالذنب أي مسوغ على الاطلاق، بل كان من الممكن أن تمضي جريمة قتل الأب (حسب منطق الاسطورة) بدون أن يرافقها أي ندم.

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

على أننا لو أنكرنا فطرية اللذة لما أمكننا أن نفسر في النهاية أي نشاط بشري لا يفوح برائحة الذات وغرائزها (الهو)، وهو أمر لا نتردد في امكان حدوثه من خلال التجارب المألوفة. على أي حال، يعنينا مما تقدم أن نشير إلى أن نشأة (الأنا الأعلى) حتى في افتراض صحة هذا التفسير الاسطوري له، يظل افصاحاً عن (لذة عقلية) تحمل صاحبها على الصدور عنها لا أنها (مفروضة) من خارج (الشخصية)، بل انها نابعة من داخل الشخصية بحيث تتوازن مع (غرائز "الهو") في استناد كليهما إلى أصل غريزي واحد هو: (البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم)، وفق التحديد الذي توفر المشرع الإسلامي عليه.

خلاصة القول: ثمة: (أصل رئيس) محرك للطبيعة البشرية، يقف وراء نشاط الكائن الآدمي بأكمله متمثلاً في المبدأ المعروف، مبدأ (البحث عن اللذة، واجتناب الألم). هذا المبدأ يجسد في التصور الإسلامي ـ أصلاً (نفسياً) قائماً على (طبيعة ثنائية) يتجاذب طرفاها الكائن الآدمي في بحثه عن اللذة. وطرفا التجاذب هما (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع): ويتمثل أولهما في البحث عن الاشباع المطلق، والآخر في الاشباع المقيد بالمبادئ والضوابط المقررة. ويوازن هذا الأصل النفسي، (أصل عقلي) قائم على قدرة (التمييز بين نمطي الاشباع المذكورين، "الهام الفجور والتقوى"). والأصل النفسي المذكور، مجسد بثنائيته طاقة متوازنة لا هيمنة لأحدهما على الآخر إلى من خلال الطريقة التي يختارها الكائن الآدمي في بحثه عن الاشباع.

وتمثل هذه (الطاقة) (أصلاً فطرياً) قائماً على سمة (قوة) أو (استعداد) أو (كمون)، قابل لأن يتحدد من خلال (البيئة) إلى (فعل) خاضع (لاختيار) الشخصية، لا أنه (أصل) يرثه الكائن الآدمي بـ(الفعل).

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

الفصل الثاني

بين الوراثة والبيئة

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

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

ومن الحقائق المألوفة في هذا الميدان، ان (الأصول البيولوجية) كالجوع والعطش والجنس ونحوها تظل (أصولاً) نرثها من خلال (الفعل)، أي: إننا نولد مزودين بها "فعلاً" على نحو لا يمكننا أن لا نتناول طعاماً، أو لا نمارس عملية تنفس مثلاً،... بيد أن الأمر 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 الأمر، اننا نرث (قوة) أو (قابلية) على الاتسام بهذه الصفة أو تلك.

والأمر ذاته فيما يتصل بطرائق الاشباع لحاجاتنا البيولوجية، (لا أصل الحاجة نفسها: لأن الحاجة نفسها ـ كتناول الطعام ـ لا مناص من اشباعها)، كما قلنا. بيد أن طريقة ا لتناول ودرجة البحث عنها وتنظيمها تشكل (أصولاً نفسية) نكتسبها من خلال (التنشئة) أيضاً. ومع اقرارنا بمثل هذه الحقائق،... إلا أن الأمر ليس بهذه البساطة التي تجعل

(الأصل النفسي) وكأنه غير خاضع لأية وراثة حتى ولو كانت ضمن شروط أو ظروف خاصة.

إن التصور الإسلامي لهذه الظاهرة من الوضوح بمكان كبير، كما تقدم، لكنه يقرر نمطاً من وراثة طارئة نحاول من خلال هذا الفصل أن نحدد مستوياتها.

أما البحوث الأرضية، فقد تفاوتت وجهات النظر لديها في هذا الصدد، فاتجه بعضها على القول بوراثة (الأصول النفسية)، واتجه آخر إلى انكارها، واتجه ثالث إلى التزاوج بينهما: مع ملاحظة أن بعض هذه الأصول (وبخاصة: الأصل العقلي) يكاد يتم اليقين بوراثتها إلا لدى نفر قليل، يلي ذلك: الأصل المتصل بـ(مزاج) الشخصية،... ثم الأصل المتصل بـ(سمات) الشخصية: ثم (الأصول الأخلاقية) في نهاية المطاف. وبعامة، فإن الاصطراع بين الوراثة والمحيط في الأصول النفسية يأخذ مستويات متنوعة لدى علماء النفس، ونحاول الآن الوقوف عند تلك المستويات ونبدؤها بـ:

١ ـ الأصول العقلية

تظل (المهارات العقلية) موضع تسليم (إلى حد ما) من حيث صلتها بالوراثة، وخضوعها للبعد المذكور. ولا تجدنا بحاجة إلى التوكؤ على الدراسات والاختبارات والتجارب الأرضية المختلفة في هذا الصدد. بيد أن بعض الاتجاهات الأرضية تنفي هذا الطابع بنحو بالغ المدى. وفي مقدمتها: الاتجاه (الشرطي) في علم النفس: (مدرسة بافلوف والاتجاه النفسي المعاصر بعامة في الاتحاد السوفيتي). وقد قدم رواد هذا الاتجاه دراسات مختلفة عن المهارات العقلية، وأكدوا أنها مهارات (مكتسبة) تخضع لأنظمة (الفعل المنعكس الشرطي). ولكي تتضح معالم هذا الاتجاه، يحسن بنا أن نتبسط في طرح المفاهيم الأساسية لديه، ولنتقدم بمثال في هذا الصدد:

إذا مس يدك تيار كهربائي طفيف، فإنك ستستجيب لهذا المنبه: بحسب 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: أنه عملية (نفسية) اشرط من خلالها ما هو حسي (تيار كهربائي) بما هو (نفسي): الجرس. ويسمى هذا الاشراط بـ(النظام الاشاري الأول) بصفة أن (الجرس) وهو خصيصة نفسية أصبح اشارة دالة على خصيصة حسية.

وحينما تستخدم الاشارة اللفظية، أي: النطق بكلمة (جرس) أو كتابتها، فإن الاستجابة المتمثلة في (سحب اليد)، ستتم بدورها بالمستوى ذاته: مادامت (الكلمة المنطوقة أو المكتوبة) تشكل (رمزاً) لصوت الجرس. ويسمى هذا الاشتراط بـ (النظام الاشاري الثاني) بصفة أنه مشير إلى النظام الأول. وفي ضوء هذا المفهوم الأساسي للأفعال المنعكسة الشرطية يمكننا أن نتقدم لمعرفة التفسير الذي يقدمه (الاتجاه الشرطي) في ذهابهم إلى أن المهارات العقلية (مكتسبة) لا موروثة. ففيما يتصل بالحس الايقاعي عند الشخصية مثلاً، درب الأطفال الذين فقدوا الحس المذكور، أو الذين ضؤل الحس الايقاعي لديهم... دربوا في عدة دورات أمكن بعدها أن يحصلوا على نتائج إيجابية في هذا الصدد فيما انتهى التجريب إلى الحقيقة القائلة بأن الحس الايقاعي إنما ينشأ من ارتباطات صوتية تمثل استجابات لمنبهات صوتية (مركبة) تكون فهيا طبقة الصوت هي المنبه الأقوى. وهذا يعني أن الظاهرة تتركز أولاً وأخيراً على الفعل المنعكس الشرطي، وهو طابع نفسي بيئي صرف.

والحق، إن هذا الاتجاه إذا كان محكوماً بالصواب في تحديده لقيمة (البيئة)، فإنه لا يضاد القيمة الوراثية للظاهرة، فالتجارب التي قامت بها اتجاهات أخرى، قد واكبها الصواب أيضاً في تحديدها للطابع الوراثي وانسحابها على الظاهرة: حيث فشلت كل

الدورات التجريبية التي حاولت أن تجعل من عديم (الحس الايقاعي) أو ضئيلة، شيئاً آخر منها مثلاً: الدراسات التي انتهت إلى تماثل الحس الايقاعي لدى (التوائم المتماثلين) حينما اخضعوهم لبيئات مختلفة كل الاختلاف وكانت النتيجة تماثلهم في هذا الصدد. كما تماثلوا في السمات النفسية أيضاً: حيث كان الطبع الحاد، والركود النفسي والقلق ونحوها من السمات المتماثلة لدى التوائم بارزاً بالرغم من اختلاف المحيط. وإذن: التجارب التي توفر الاتجاه الشرطي عليها، قد جوبهت بتجارب مماثلة، لدى عديمي الحس الايقاعي، وانتهت إلى نتيجة مضادة سجلت لصالح الوراثة.

ان ثمة حقيقة لا سبيل إلى انكارها، وهي،... إن المنبهات الصوتية المركبة (والحديث عن الاتجاه الشرطي)، لها إسهامها في (تعديل) الحس الايقاعي أو تضخيمه مثلاً، دون أن تستطيع مجاوزة ذلك إلى (خلقه) أو ايصاله إلى الدرجة التي يفرزها البعد الوراثي. وتظل النتيجة محكومة بامكان التعديل فحسب.

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

إن تعاطي المريض ـ على سبيل المثال ـ بعض العقاقير المنومة لأيام معدودة، واستبدالها بعقاقير محايدة بعدئذ يشكل نموذجاً بسيطاً لبعض أشكال الطب العقلي لدى هذا الاتجاه. وعندما يتناول المريض هذه الحبوب المحايدة فإنه يتمتع بنوم أشد عمقاً من النوم

المعزز بالحبوب المنومة. وما ذلك إلا بسبب من (الترابط الشريطي) بين النوم وتناول الحبوب. ولكن هل هذا يعني أن النوم (وهو أصل عضوي) عديم الصلة بالبعد الوراثي؟؟

إن عملية النوم لا تتميز عن عملية (التمدد) أو (التقلص) في الأوعية من حيث كونها افعالاً منعكسة فطرية: ومجرد خضوعها للمنعكسات الشرطية لا ينفي عنها سمة (الثبات). انها ـ تماماً ـ مثل سائر الاستجابات العضوية الصرف: فيما يقر الاتجاه الشرطي بوراثتها من نحو: الأفعال الخاصة بالطعام، والجنس والنوم ونحوها مما تشكل استجابة فطرية صرفاً. فالتوتر العضلي للمعدة لا يزاح إلا بالطعام... بيد أنه من الممكن ازاحته من خلال (ارتباطات شرطية) غائبة عن وعي الجائع على نحو الغياب الذي غلف المجرب عليه في الماء الساخن. ومن هنا، فإن التجربة المذكورة تسقط أساساً في حالة وعي المجرب عليه باستبدال الماء (بدرجة ١٥٠): حيث سيستجيب حتماً (بتقلص) أوعيته بدلاً من (التمدد).

وإذن: ان استثمار تجربة ايحائية أو شرطية على النحو المذكور، وتمريرها على السلوك البشري بعامة لنفي البعد الفطري يظل أمراً قائماً على اللعب بالحقائق.

على أي حال، فإن الاتجاه الأرضي النافي للوراثة، أو الاتجاه المضاد النافي للبيئة، يظلان ـ من حيث تجربة الأرض ذاتها ـ منعزلين إذا قيسا بالاتجاه الثالث الذي يميل غالبية البحث المعاصر إليه: ونعني به الاتجاه الذاهب إلى تآزر البيئة والوراثة.

وحين نتجه إلى التصور الإسلامي للظاهرة، نجده يحسم الموقف بوضوح، حينما يؤكد أن الأصول العقلية بعامة. تخضع لنمط ثابت من الوراثة بشكل عام، كما انها تخضع لوراثة طارئة في نطاق خاص، مضافاً إلى ذلك أن (البيئة) لها اسهامها في هذا الصدد أيضاً. ولنستمع إلى ما يقرره الإمام الصادق "ع" عن (المهارة العقلية) في مستوياتها الثلاثة، عبر مقابلة أجراها أحدهم:

"قلت لأبي عبد الله (ع):

الرجل آتية وأكلمه ببعض كلامي فيعرفه كله.

ومنهم: مَن آتية فأكلمه بالكلام، فيستوفي كلامي كله، ثم يرده علي كما كلمته.

ومنهم: من آتيه فأكلمه فيقول: أعد عليّ.

فقال (ع):

وما تدري لم هذا؟

قلت: لا.

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

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

وأما الذي تكلمه بالكلام فيقول: أعد عليّ: فذاك الذي ركب فيه بعدما كبر".١[1]

إن هذا النص يفصح عن حقائق كل من (الوراثة) و(البيئة) (من حيث المهارة العقلية) بنحو يتحتم الوقوف عندها ملياً، نظراً لخطورة الحقائق المذكورة. ولحسن الحظ، إن غالبية الاتجاهات الأرضية قد انتهت لهذه الحقائق التي قررها المشرع الإسلامي.

والمهم، أن النص المذكور يحدد:

أولاً: وجود بعد فطري عام للنوع الإنساني كله، فيما يتم من خلال ما يسميه الأرضيون بـ(الموروثات النقية). ثانياً وجود بعد (قبل ولادي) فيما يسمى بـ(بيئة الرحم). ثالثاً: وجود بعد بيئي (بعد ولادي) وهو بيئة الأرض. وحين نقف مع التحديد الأول (الوراثة النقية)، نخلص منه على حقيقة مؤداها: إن المهارة العقلية في نقائها التام تطبع كل الآدميين على

---

١ [1] البحار، ص٩٧ ج١ العقل والجهل.

النحو الذي تطبع به سائر الأصول العضوية والحيوية لهم. وبكلمة أخرى: ان النوع الإنساني كله يرث ـ على حد سواء ـ مهارة عقلية لا يشوبها خلل أو تخلف أو تفاوت بين درجاتها وهو ما عبر عنه النص بقوله: (ع) (فذاك من عجنت نطفته بعقله) متمثلاً في ذلك الرجل الذي يفهم الكلام كله بمجرد الاستماع لبعضه.

بيد أن الخلل في المهارة العقلية أو التفاوت في درجاتها إنما يجيء نتيجة لوراثة طارئة (إذا صح هذا التعبير) متمثلة ـ في جملة ما تتمثل به ـ في بيئة الرحم.

ومن البين ان التغيرات المصاحبة للحمل، تعكس أثرها على الجنين: فالصدمة مثلاً، أو ارتفاع درجة الحرارة، أو سوء التغذية، تترك آثارها الواضحة على دماغ الجنين منعكساً في ضعف أو خلل عقليين.

ولذلك، نجد المشرع الإسلامي ـ كما سنرى لاحقاً ـ يعنى ببيئة الرحم، ويقدم توصيات شتى في هذا الميدان بغية تحسين النسل وتنقيته من كل الشوائب.

والمهم ان المشرع الإسلامي أشار إلى بيئة الرحم أو ما يمكن تسميته بمكونات الوراثة الطارئة، من أنها تتدخل في تكييف المهارات العقلية ونقلها من صعيد الوراثة النقية الثابتة إلى الوراثة الطارئة المشوبة ببيئة الرحم. وهذا ما عناه قوله (ع): (فذاك الذي ركب عقله في بطن امه) متمثلاً في ذلك الرجل الذي يستوفي الكلام لا بعضه، ثم يرده كما هو، أي: أنه يتمتع بمهارة عقلية متوسطة بالقياس إلى المهارة الفائقة التي يتمتع بها صاحب الوراثة النقية.

على ان ثمة ملاحظة جديرة بالاعتبار، ألا وهي أن التركيبة العقلية للجنين في بطن أمه لا تعني بيئة الرحم فحسب، بل من المظنون جداً، ان الإمام الصادق (ع) كان يعني بذلك نمطين 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 ـ من ثم ـ على (مورثاته ـ الجينات) ثم انسحاب هذه الأخيرة على النطفة المنعقدة. ومثال ذلك: تناول الكحول مثلاً، فهي تسبب تلفاً في خلايا المخ، ويصبح هذا الخلل جزءا من النظام العصبي للشخصية، فينسحب على (جيناته) التي تستقر نطفة في رحم الأم.

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

أما التحديد الثالث فيتصل بالمهارة العقلية التي تحددها (البيئة): بيئة ما بعد الولادة فصاعداً. وقد عبر الإمام (ع) عن ذلك بقوله: (فذاك الذي ركب فيه بعدما كبر) متمثلاً في ذلك الرجل الذي لا يستوعب كلام السائل بحيث يطالب باعادة الكلام. وواضح أن هذا النمط من الذكاء يمثل انحطاطاً ملحوظاً في المهارة العقلية. ولسوف نرى لاحقاً أن الإمام علي بن أبي طالب (ع) في تحديده لمراحل النماء العقلي يشير إلى أثر (التجارب) في العملية المذكورة، كما سنرى أن أئمة أهل البيت (ع) يشيرون إلى أهمية (التعلم) 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 الأرضي عن (التعلم) المبكر وخطورته في الميدان المذكور يظل أمراً لا حاجة إلى التعقيب عليه.

وأخيراً، فإن الإمام الصادق (ع) (في الوثيقة المتقدمة) حسم الموقف بوضوح في تحديده لكل من عنصري الوراثة والمحيط ومستويات كل منهما في ضوء المحددات

العامة والخاصة للظاهرة، وقبال هذا التحديد تنتفي الأهمية لأي بحث أرضي يتردد أو يجنح لاتجاه لا يضع تِلكم المحددات العامة والخاصة بنظر الاعتبار.

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

٢ ـ الأصول النفسية

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

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

أقول، إذا كان البحث الأرضي يلفه مثل هذا الاصطناع بين ما هو عقلي وبين ما هو نفسي، فلأن دراساته وتجاربه عن السمات العقلية وفرت لديه القناعة بامكانات خضوعها للوراثة بنسب أكبر حجماً بالقياس إلى السمات النفسية. ومع أن هذه الحقيقة لا تخلو من الملاحظة الصائبة، إلا أنها لا يمكن أن تأخذ صفة التعميم بقدر ما ينبغي أن نخضعها أيضاً للشروط الخاصة التي لحظناها عند حديثنا عن المهارة العقلية.

ومن هنا، فإن المشرع الإسلامي يخضع الظاهرة النفسية لمحددات عامة وخاصة: تأخذ كلا من الوراثة والمحيط بنظر الاعتبار وفقاً لشروط معينة تتحكم في الظاهرة وقبل أن نقدم النصوص الإسلامية في هذا الصدد، ينبغي أن نشير عابراً لملاحظة سنتحدث عنها مفصلاً في موقع لاحق،... وهذه الملاحظة تتمثل في اصطناع التفرقة بين نمطين من الأصول النفسية:

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

ب ـ السمات النفسية الخالصة.

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

في ضوء الملاحظة المذكورة، نعود إلى وجهة النظر الإسلامية عن المحددات العامة والخاصة للأصول النفسية بدلالتيهما المتقدمتين، فنجدها متمثلة في نمطي الوراثة الثابتة (النقية) والوراثة الطارئة.

أما الوراثة النقية فتتمثل أولاً في ظاهرة (الاستعداد)، أو (القوة) حيث أشرنا إلى أن الطبيعة البشرية ترث مجرد (استعداد) لممارسة هذا الأصل النفسي أو ذاك: حسب محددات البيئة التي تترجم (الاستعداد)، أو (القوة) إلى (الفعل) يختاره الفرد بمحض أرادته وليس على نحو (الفرض). طبيعي، ثمة فارق بين الوراثة الثابتة أو النقية التي تحدثنا عن خضوع المهارة العقلية لها، وبين خضوع (القوة) أو (الاستعداد) لها، فالأول ـ أي المهارة العقلية ـ يجسد عنصراً ايجابياً هو: الذكاء في درجته الفائقة. أما الآخر ـ أي (الاستعداد) ـ فهو عنصر محايد يجسده الكائن الآدمي في سلوك لاحق بالشخصية: قد يكون إيجابياً وقد يكون سلبياً حسب نمط (الفعل) الذي يختاره بمحض إرادته. بيد أن الوراثة النقية تأخذ دلالتها المماثلة لما لحظناه في "المهارات العقلية" حينما ننقل الحديث إلى صعيد فلسفي متمثل في: صياغة الطبيعة البشرية وفق تركيبة قائمة على معرفة (السماء) وتوحيدها وهو أمر نحدده في موقع لاحق، فيما سنشير إليه ـ دون تفصيل ـ بغية الاحتفاظ بالطابع النفسي لدراستنا.

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

أما الأصل الفكري، فيحدده الإمام الصادق (ع) على النحو التالي: **"إن نطفة المؤمن لتكون في صلب المشرك فلا يصيبها من الشر شيء. حتى إذا صار في رحم المشركة لم يصبها من الشر شيء. فإذا وضعته لم يصبها من الشر شيء: حتى يجري القلم".٢[2]**

هذا النص من الوضوح بمكان كبير، فهو يحدد أصلاً فطرياً عاماً للنوع يتسم بنقاء الأفكار من أية شائبة وراثية يستوي في ذلك أن يكون "الأصل" في أصلاب الرجال، أو أرحام الأمهات، أو حتى في مراحل الطفولة: بمعنى أن الشخصية تقبل على محيطها الجديد نقية من كل شائبة حتى تبلغ سن الرشد، وحينئذٍ يتحدد بملء اختيارها نمط السلوك الذي تختطه لها. والأمر ذاته، يقرره الإمام الصادق (ع) فيما يتصل بالسمات أو الأصول 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"...

---

٢ [2] الكافي: ج٢ ص ١٣.

قيل ما هنَّ؟؟ قال (ع) صدق البأس، وأداء الأمانة، وصلة الرحم الخ...)[3] وبيّن، أن السمات الأخلاقية التي يحدثنا الإمام الصادق (ع) عنها، تظل (اكتسابية) صرفاً لا صلة لها بأية أصول وراثية. فهي قد تكون في (الأب) لكنها لا تنتقل إلى (الابن). وقد تكون في الابن، لكنها لا تنتقل عن أبيه وهكذا. وهذا يعني أن النوع الإنساني كله لا يرث أصولاً أخلاقية أو أصولاً نفسية بنحو عام، وإنما يكتسبها النوع من خلال (المحيط).

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

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

ويمكننا ملاحظة النقلة الوراثية الطارئة (من خلال الأصلاب)، متمثلة في التوصيات التي يقدمها التشريع عن (الزواج الانتقائي). فالإمام الصادق (ع) ذاته يؤكد بنفس القوة التي نفى من خلالها وراثة الأصول النفسية، يؤكد بالقوة ذاتها امكان الوراثة الطارئة أيضاً، في ظل بعض الشروط أو الظروف. ان سمة (الغدر) ـ على سبيل المثال ـ واحدة من الأصول النفسية التي يحذرنا الإمام الصادق (ع) منها، عبر توصيته بالزواج الانتقائي. يقول (ع) مشيراً إلى بعض الرهوط: **"لا تزوجوا إليهم، فإن لهم "عرقاً" يدعو إلى عدم الوفاء"**[4] وفي نص ثان: **"فإن لهم أرحاماً تدل على غير**

---

[3] الوسائل: باب ٤ ح ٤ جهاد النفس.

[4] الوسائل: باب ٣١ ح٣ مقدمات النكاح.

الوفاء"٥[5] وفي نص ثالث: **"فإن لهم "أصولاً" تدعوهم إلى غير الوفاء"٦[6]** وأوضح ان كلاً من (العرق) و(الأرحام) و(الأصول) التي وردت في النصوص الثلاثة تشير إلى عملية النقلة الوراثية لسمة (الغدر) وانسحابها على (المورثات) التي تستقر نطفه في رحم الأم.

وأما النقلة الوراثية الطارئة (من خلال بيئة الرحم)، فإن التشريع طالما يقدم توصياته في هذا الصدد، مشيراً إلى أهمية (التغذية النفسية) للجنين. يقول الإمام علي بن موسى الرضا (ع) **"اطعموا حبالاكم اللبان: فإن يكن في بطنها غلام: خرج زكي القلب... شجاعاً، وإن تك جارية: حسن خلقها وخلقها"٧[7]** ففي هذا النص، يشير الإمام الرضا (ع) إلى سمات الخلق والشجاعة ونحوهما من الأصول النفسية والعقلية، وانسحابها على الجنين: خلال بيئة الرحم، مما نخلص منه بوضوح إلى امكانات الوراثة الطارئة في هذا الصدد.

بيد أن ما تجدر ملاحظته في هذا الصدد، إن البحث الأرض يصطنع ـ في الغالب ـ فارقاً بين نمطين من الأصول النفسية هما: السمات "المزاجية" و"السمات الأخلاقية". فالانطواء أو الانبساط مثلاً يعدان من سمات (المزاج) وهو (بُعد) من الممكن أن يرتكن إلى "الوراثة". أما السمة (الأخلاقية) كالوفاء والصدق ونحوها مثلاً، فإنهما يكتسبان اكتساباً ولا علاقة لهما البتة بأية وراثة طارئة.

---

٥ [5] الوسائل: باب ٣١ حديث ٢ مقدمات النكاح.

٦ [6] الوسائل: باب ٣١ حديث ٥ مقدمات النكاح.

٧ [7]الوسائل: باب ٣٤ حديث ٢ أحكام الأولاد.

ومع ان هذه الملاحظة من الممكن أن تتسم بالصواب إلا أننا لا نستطيع ـ في ضوء التصور الإسلامي ـ أن نعممها على النوع كله. بل يتعين علينا ان نذهب إلى أنها تأخذ طابع (التغليب) وليس طابع (العموم).

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

ولكن حينما تحدث الإمام (ع) عن سمة (الغدر) مثلاً، الحقها ـ عندئذٍ ـ بالوراثة عن بعض الرهوط. وبما أن (الغدر) سمة عدوانية والعدوان بدوره أخذ افرازات (المزاج الانطوائي) مثلاً، فحينئذٍ يكون خضوعه للوراثة ناجماً من كونه سمة (مزاجية) وليس سمة أخلاقية.

وإذن هذه النصوص تتوافق مع الاتجاه الأرضي الذاهب، إلى أن (السمات الأخلاقية) خاضعة للاكتساب، و(السمات المزاجية) خاضعة للوراثة.

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

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

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

وعلى أي حال، فإن الحكم بصواب هذه الملاحظة لا ينفي امكان الوراثة الأخلاقية مادام المشرع الإسلامي قد حدد الإمكان المذكور بوضوح، ومادام الارتباط الوراثي بين الأصول المزاجية والأخلاقية والفكرية والعقلية لا يمكن اغفاله: على الأقل في حالات معينة منها، على النحو الذي قرره المشرع الإسلامي.

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

أما التصور الأرضي للظاهرة، فقد توزعته شتى الاتجاهات بدءاً من الاتجاه النافي للبيئة، مروراً بالاتجاه النافي للوراثة، وانتهاء بالاتجاه المزاوج بينهما، حتى انتهى إلى

نسبة تقريبية هي ٦٢% تكاد تتمخض للوراثة قبال ٣٨ % للمحيط حسب بعض الدراسات المعاصرة.

الأصول النفسية ومراحل النمو

مرحلة الانتقاء الزوجي

مرحلة انعقاد النطف

مرحلة الحمل

مرحلة النفاس

مرحلة الرضاعة

مراحل نمو الشخصية

الفصل الثالث

الأصول النفسية ومراحل النمو

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

وقلنا أيضاً، أن المشرع الإسلامي قد أقر نمطاً من الوراثة الطارئة ضمن ظروف وشروط خاصة. وخارجاً عنها، فإن البيئة هي التي تتكفل بعملية التنشئة.

وفي ضوء هذا، يمكننا الآن أن نتابع توصيات المشرع الإسلامي فيما يتصل بكل من التحسين "الوراثي" و"البيئي".

ونقف مع التوصيات المتصلة بالتحسين الوراثي أولاً:

يمكننا أن نحدد خمس مراحل للتحسين الوراثي، يشدد المشرع الإسلامي عليها في توصياته التي يقدمها في هذا الصدد. وهذه المراحل الخمس هي:

١ ـ مرحلة الانتقاء الزوجي.

٢ ـ مرحلة انعقاد النطف.

٣ ـ مرحلة الحمل.

٤ ـ مرحلة النفاس.

٥ ـ مرحلة الرضاعة.

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

فمرحلة "الانتقاء الزوجي"، و"الانعقاد"، و"الحمل" تمثل بيئة ما قبل الولادة. في حين أن مرحلتي النفاس والرضاعة تمثلان بيئة الأرض (ما بعد الولادة). بيد أنها جميعاً خاضعة لعنصر الوراثة الطارئة، فيما يمكن ـ من خلال الالتزام بتوصيات المشرع الإسلامي ـ اخضاعها لعملية التعديل والتحسين لسلوك الشخصية اللاحق.

١ ـ المرحلة الأولى

الانتقاء الزوجي

لحظنا في موقع سابق من هذه الدراسة، أن المشرع الإسلامي قد ألح عن الانتقاء الزوجي، فيما حذر الإمام الصادق (ع) من الزواج من بعض الرهوط أو الأقوام الذي عرفوا بالنزعة العدوانية (الغدر)، موضحاً ان لهم (أصولاً) و(أعراقاً) غادرة، تسحب أثرها على الأجنة.

والأمر ذاته فيما يتصل بسائر السمات النفسية والأخلاقية من نحو الحسد والبخل والجبن مثلاً، حيث نجد الإمام الصادق (ع) أيضاً محذراً من الزواج من بعض الرهوط الذين تطبعهم السمات المذكورة، معقباً على ذلك، بقوله:

فتخيروا لنطفكم.١[1].

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

وقد أسفر التجريب بدوره عن نتائج ايجابية أيضاً، إلا أنه ارتطم أولاً بعدم امكانية خضوع الأشخاص جميعاً للانتقاء المذكور، وارتطم ثانياً بملاحظة خروج الطيب من الخبيث والخبيث من الطيب.

والحق، ان نتائج أمثلة هذا التجريب، تتسق مع وجهة النظر الإسلامية التي تخضع الوراثة الطارئة لظروف وشروط خاصة أوضحناها في حينه، دون أن تعممها إلى قاعدة مطلقة.

٢ ـ مرحلة انعقاد النطف

يلاحظ أن المشرع الإسلامي قد شدد بإلحاح ملحوظ على هذه المرحلة، وقدم توصيات متنوعةً تتصل بمختلف الحالات والمواقف والأزمنة، منها على سبيل المثال:

حالات الطمث، والاحتلام، والاختضاب، مشيراً إلى أن الممارسات التي تزامن الحالات المذكورة، تسحب آثارها السلبية على الجنين في حالة انعقاد النطفة، أي: إذا قدر للنطف أن تنعقد خلال الحالات المذكورة.

---

١ [1] الوسائل: باب ٨٣ ح٦ مقدمات النكاح.

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

ففيما يتصل ـ بالتوصيات المحذرة 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

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

يكره أن يغشى الرجل المرأة: حتى يغسل من احتلامه. فان فعل يخرج الولد مجنوناً.. الخ.٢**[2]** واما في ظاهرة (الاختضاب)، فإن التوصية التالية تحذر من امكان انسحاب أثر (التخنث) على الجنين: تقول: التوصية:

لا تجامع أهلك وأنت متخضب. فإن رزقت ولداً، كان مخنثاً.٣[3]

هذا، إلى ان هناك توصيات شتى تتصل بمواقف وأزمنة مختلفة "وهي في الغالب غائبة عن البحث الأرضي: نظراً لعزلته عن إدراك أسرار التشريع"،

---

٢ [2] الوسائل: باب ٧٠ ح١ مقامات النكاح.

٣ [3] الوسائل: باب ٦١ ح٣ مقامات النكاح.

تحذرنا النصوص من الممارسة خلالها، مشيرة إلى اعراض عقلية ونفسية من الممكن أن تفرزها أزمنة ومواقف خاصة على الجنين.

بيد أن ما تجدر ملاحظته في التوصيات المذكورة، أنها:

أولاً: لا تأخذ هذه التوصيات ـ في لسان النصوص ـ طابعها الحتمي، بقدر ما تخضع لمجرد (الاحتمال)، من خلال التزامن...

ويتضح هذا في مثل قوله (ع):

فإن قضى بينكما ولد...[٤] **[4]**

أي: إذا تزامن الانعقاد مع الموقف.

ثانياً: حتى مع التزامن، فإن التوصيات المحذرة تشير إلى (احتمال) انسحاب السمة السلبية على الجنين، وليس إلى (حتمية) الانسحاب ويتضح ذلك في قوله (ع) عن بعض الممارسات:

فإنه (يتخوف) على ولد من يفعل ذلك: الخبل[٥] **[5]**.

وهذا يعني أن ثمة (احتمالاً) بانسحاب ظاهرة (الذهان) على الجنين.

إذن: الأعراض المذكورة تظل (جزءاً) من سبب، وليست (كل) السبب في العملية المذكورة.

على أن المشرع الإسلامي، نظراً لحرص بالغ المدى على إبقاء النسل نقياً من

---

٤ [4] الوسائل: باب ٦٣ ح١ مقدمات النكاح.

٥ [5] الوسائل: باب ٦٤ ح١ مقدمات النكاح.

كل شائبة، نجده يضع أمامنا كل فرض (الوقاية)، ملحاً على ضرورة تلافي أي (أحتمال) ممكن أن يترك أثره السلبي على النسل: مع ملاحظة أن التحذيرات المذكورة تفسر لنا بعض الأسباب الكامنة، وراء ظهور الأعراض المرضية المختلفة، فيما لا يزال الطب العقلي والنفسي، عاجزاً عن تشخيص (أسبابها) بخاصة فيما يتصل بالمواقف والأزمنة المحظورة: الغائبة عن البحث الأرضي، بسبب من عزلته عن أسرار التشريع، كما قلنا:

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

واما بعد عملية الانعقاد، فإن التوصيات، تأخذ مجالها عبر مرحلة أخرى هي:

٣ ـ مرحلة الحمل

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

وقد قدم المشرع الإسلامي توصيات متنوعة، تخص مرحلة (الحمل)، حائمةً ـ في الغالب ـ على التغذية المنتقاة للحامل، وانعكاس أثر التغذية على الجنين في سماته النفسية والعقلية والجسمية.

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

كما سبقت الإشارة على أن النصوص الإسلامية، شددت على التغذية وصلة ذلك بسمات الجنين عقلياً ونفسياً وجسدياً، ومنها: التغذية باللبان.

يقول الإمام الحسن بن علي (ع) نقلاً عن النبي (ص):

"أطعموا حبالاكم اللبان، فإن الصبي إذا غذي في بطن أمه باللبان إشتد عقله".٦[6]

ويقول الإمام علي بن موسى الرضا (ع):

"اطعموا حبالاكم اللبان: فإن يك في بطنها غلام: خرج زكيّ القلب... شجاعاً. وإن تكن جارية: حسن خلقها وخلقها".٧[7]

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

كما إن تحسين النسل من حيث السمات الجسدية، يظل موضع عناية بدوره لدى المشرع الإسلامي، حيث يقدم توصياته بتناول الحامل "للسفرجل" مثلاً من أنه (يصفي اللون).٨**[8]**

٤ ـ المرحلة الرابعة

مرحلة النفاس

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

---

٦ [6] الوسائل: باب ٣٤ حديث ١ احكام الأولاد.

٧ [7] الوسائل: باب ٣٤ ح٢ أحكام الأولاد.

٨ [8] الوسائل: باب ٢٣ ح١ أحكام الأولاد.

ومن البين أن مرحلة النفاس تمثل أياماً معدودات، تصاحبها ـ عادة ـ تغيرات جسمية ونفسية: يظل عنصر (التغذية المنتقاة) على صلة بها، وبانسحابها على سمات الطفل.

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

وفي هذا الصدد، يقول: النبي (ص).

لا تأكل نفساء ـ يوم تلد ـ الرطب، فيكون غلاماً: إلا كان حليماً، وان كانت جارية كانت حليمة.[٩][9]

ويقول الإمام الصادق (ع)، مشيراً إلى 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".[١٠][10]

وواضح، ان سمة (الحلم) تعد 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.

---

٩ [9] الوسائل: باب ٣٣ ح١ أحكام الأولاد.

١٠ [10] الوسائل: باب ٣٣ ح٣ أحكام الأولاد.

٥ ـ المرحلة الخامسة

مرحلة الرضاعة

هذه المرحلة بدورها، تمثل فترة (ما بعد الولادة)، إلا أن أهميتها تظل بالغة الخطورة من حيث التغذية المنتقاة أيضاً. وهذه التغذية تنحصر في نمط واحد هو: الحليب الذي يتناوله الطفل في مرحلة الرضاعة.

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

ويمكننا ملاحظة التشدد في توصيات المشرع الإسلامي، متمثلة أولاً في تحديد نمط اللبن الذي ينبغي أن يتناوله، وفي تحديد أنماط السمات المختلفة التي تحسب أثرها على الطفل، ثانياً.

وفيما يتصل بنمط اللبن الذي ينبغي أن يتناوله الطفل، نجد المشرع الإسلامي، يشير إلى أن الرضاعة) من الأم بعامة، أفضل من سواها.

يقول النص:

"ليس للصبي خير من لبن أمّه".١١[11]

وهذه التوصية تحتل خطورة تربوية يتعين الالتزام بها، وبخاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار إنتفاء المسوغ للألبان الخارجية بمجرد حصول بعض الملابسات المحيطة بالأم صحياً، أو بالأسرة اجتماعياً.

---

١١ [11] الوسائل: باب ٧٨ ح٥ أحكام الأولاد.

وفي حالة وجود المسوغ المشروع، فإن المشرع الإسلامي يقدم تحذيراته الشديدة من اهمال هذا الجانب، موصياً بضرورة التثبت في عملية انتقاء اللبن، مبيناً أثر (المرضعة) على سلوك الطفل:

يقول أحد النصوص:

"انضروا من يرضع أولادكم: فإن الولد يشب عليه".١٢[12]

فهذا النص يعني بوضوح أن شخصية الطفل، ستشب على نمط الحليب الذي يتناوله، ساحباً أثره على سلوكه اللاحق.

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

يقول: الإمام محمد الباقر (ع):

"لا تسترضعوا الحمقاء، فإن اللبن يعدي".١٣[13]

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

انها تحذر مثلاً من لبن (البغي)، وشاربة الخمر، وآكلة لحم الخنزير. والنص التالي، عبر أشارته للبن الأنماط المتقدمة يلفت نظر ولي الطفل إلى ضرورة الاتسام بالحذر من ذلك، إلا أن:

تمنعها ـ كما يقول النص ـ أي: المرضعة ـ من شرب الخمر، وما لا يحل مثل

---

١٢ [12] الوسائل: باب ٧٨ ح١ احكام الأولاد.

١٣ [13] الوسائل: باب ٧٨ ح٤ احكام الأولاد.

لحم الخنزير.

وأيضاً يخاطب النص ولي الطفل.

"لا تذهب بولدك إلى بيوتهن".[14] ١٤

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

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

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

أ ـ مرحلة ما قبل البلوغ.

ب ـ مرحلة البلوغ فصاعداً.

ويلاحظ: إن المشرع الإسلامي يتعامل مع هاتين المرحلتين 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.

إلا أنه خارجاً عن نطاق التكليف وعدمه، فإن المشرع الإسلامي يداخل بين

---

١٤ [14] الوسائل: باب ٧٦ ح٦ أحكام الأولاد.

المرحلتين بحيث يخضع ما تسميه لغة البحث الأرضي بفترة (المراهقة) يخضعها لمرحلة ما قبل التكليف أيضاً من حيث أهمية التربية وانسحاب آثارها على الشخصية لاحقاً، وذلك على نحو ما نلحظه في البحوث الأرضية في هذا الصدد: فيما تتناول التنشئة من خلال مرحلتي الطفولة والمراهقة.

وهذا ما نحاول الوقوف عنده من خلال وجهة النظر الإسلامية.

مراحل نمو الشخصية

يقسم علماء الأرض نمو الشخصية إلى أربع مراحل:

١ ـ مرحلة الطفولة المبكرة: وتبدأ من الولادة إلى السابعة.

٢ ـ مرحلة الطفولة المتأخرة: وتبدأ من السابعة إلى (١٤).

٣ ـ مرحلة المراهقة: وتبدأ من (١٤) إلى (٢١).

٤ ـ المرحلة الراشدة: وتبدأ من (٢١) إلى نهاية حياة الشخصية.

النصوص الإسلامية دورها، تتجه إلى التقسيم المذكور ذاته.

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

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

وحتى المرحلة الراشدة (المرحلة الأخيرة) تظل ـ في الواقع ـ مرشحة لأي (تعلم)، بل ان "التعلم" بمعناه النهائي يتحدد في هذه المرحلة بنحوه الواعي، بما

يواكبه من تحمل المسؤولية كاملة. بيد أن الهدف من (التعلم) أو (التنشئة) ـ عبر التقسيم المذكور ـ يظل مرتبطاً بعمليات (النمو) التي لا تكف إلا عند المرحلة الثالثة.

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

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

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

على أية حال: إن الفارقية بين كل من الاتجاهين: الإسلامي والأرضي، ستتضح تماماً عندما نبدأ بدراسة المراحل الثلاث من نمو الشخصية، ونبدؤها بـ:

١ ـ المرحلة الأول

الطفولة المبكرة:

تمثل المرحلة الأولى من الطفولة، أو ما يسمى بالمرحلة المبكرة، تمثل: السنوات الست أو السبع الأولى من عمر الطفل. والتربويون الأرضيون يخلعون على هذه المرحلة طابع الخطورة، حتى انهم ليغالون في ذلك إلى الدرجة التي يعدون هذه المرحلة، حاسمة في حياة الشخصية: بحيث يتطبع سلوكها اللاحق بمقدار ما تطبعت به طفولتها المبكرة.

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

ومع اننا سنناقش هذه الاتجاهات الأرضية الخاطئة في تضاعيف دراستنا في موقع لاحق،... إلا أننا نضطر هنا إلى الإشارة إلى الوهم الذي يقع فيه علماء النفس والتربية والاجتماع ـ عبر تأكيدهم على خطورة الطفولة المبكرة ـ حينما يغيب عن أذهانهم انتفاء أهمية (التعديل) في السلوك، وانتفاء أهمية (الوعي) أو ما يسميه الأرضيون بـ(الأنا) وقدرته على التحكم في السلوك وضبطه، بل يمكننا أن نذهب إلى أن كل محاولات التربويين وعلماء النفس العياديين ستتلاشى سدى، إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن السلوك سيأخذ محدداته النهائية في السنوات الأولى من الطفولة.

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

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

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

ومن البين الذي لا يناقش فيه اثنان، أن التأكيد على (لعبية) هذه المرحلة يعني بوضوح عدم القدرة على اكتساب الطفل تجاربه العقلية، أي طابع من التماسك والثبات، لبداهة أن نماءه العقلي لا يتناسب مع أية تجربة تربوية جادة تتطلب قدراً من النضج الذي لا تتحمله مرحلة نمائه.

وكما قلنا فإن المشرع الإسلامي أخذ هذه الملاحظة الصائبة بنظر الاعتبار حينما حدد طابع (اللعب) لا سواه، طابعاً متميزاً لهذه المرحلة.

ولنقرأ النصوص الإسلامية في هذا الصدد:

١ ـ **"دع ابنك يلعب سبن سنين، ويؤدب سبع سنين، والزمه نفسك سبع سنين فإن أفلح وإلا فلا خير فيه".١[1]**

٢ ـ **"دع ابنك يلعب سبع سنين، وألزمه نفسك سبع سنين..."٢[2]**

٣ ـ **"الغلام يلعب سبع سنين، ويتعلم الكتاب سبع سنين، ويتعلم الحلال والحرام سبع سنين".٣[3]**

١[١] الوسائل: باب ٨٣ ح٤ احكام الأولاد.

٢[٢] الوسائل: باب ٨٢ ح١ أحكام الأولاد.

٣[٣] الوسائل: باب ٨٣ ح٧، أحكام الأولاد".

إن هذه النصوص الثلاثة تشير بوضوح إلى أن السنوات السبع الأولى من الطفولة، يسمها طابع (اللعب). وإلى أ ن السبع الثانية يسمها طابع التربية أو التنشئة القائمين على مجرد (التدريب)، وإلى أن السبع الثانية (سنوات المراهقة) يسمها طابع (الإلزام).

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

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

ويمكننا التدليل على "لعبية" المرحلة الأولى، وعدم تقبلها للتدريب الجاد، بما قرره النبي (ص) في قوله:

"الولد سيد سبع سنين. وعبد سبع سنين..."[٤][4]

وخارجاً عن ذلك، فإن المشرع الإسلامي لا يدع هذه المرحلة خالية من أي تدريب حتى ولو كان جزئياً مثلاً، أو كان في نطاق يتساوق 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 تثقل بالشحنات التي يحملها التدريب.

٤[٤] الوسائل: باب ٨٣ ح٧، أحكام الأولاد.

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 الأوامر من أحد، بل هو سيد نفسه. ومعنى هذا أن الطفل لا تسمح مرحلته النمائية في سنواته الأولى بتقبل الأوامر، أي: بتقبل التوجيه والتدريب والارشاد والالزام، بل يتجه إلى ممارسة نشاطه بحرية لا يحدها قيد ملحوظ،... إنها حدية (اللعب).

وهذا بعكس الطفل في مرحلته الثانية (من ٧ إلى ١٤) حيث أطلق النبي (ص) لفظة "العبد" على طفل هذه المرحلة: حيث أن (العبد) يتلقى الأوامر، ويطالب بتنفيذها، بمعنى أنه مهيأ لعملية التدريب. في سنوات الابتدائية (أي: الطفولة المتأخرة).

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

إن النص الإسلامي الذي نعتزم تقديمه الآن، لا يحدثنا فحسبن عن أهمية التدريب في الطفولة المبكرة بنحوها الجزئي، بل يحدثنا أيضاً ـ وهذا موضع الخطورة التربوية في النص ـ 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 لانطوائه على خطورة تربوية بالغة المدى.

النص التربوي الذي نعتزم تقديمه 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):

"إذا بلغ الغلام "ثلاث سنين" يقال له سبع مرات: لا إله إلا الله".

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

ويترك حتى يتم له "أربع سنين" ثم يقال له سبع مرات "اللهم صلى على محمد وآل محمد".

ثم يترك حتى يتم له "خمس سنين" ثم يقال له: "أيها يمينك وأيهما شمالك"، فإذا عرف ذلك حول وجهه إلى القبلة، ويقال له: أسجد.

ثم يترك حتى يتم له "ست سنين". 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: صلّ. حتى يتم له تسع. فإذا تمت: غُلِّم الوضوء وضرب عليه، وعلم الصلاة وضرب عليها".[٥][5]

إن هذا النص ـ كما قلنا ـ يمثل وثيقة تربوية خطيرة، مستوعبة لكل مراحل النماء العقلي عبر الطفولة المبكرة. كما أنه يعبر ذلك إلى الطفولة المتأخرة، واقعاً عند التاسعة منها.

ويهمنا الآن من النص تحديده لمراحل الطفولة المبكرة ومنحنيات (النمو) فيها.

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

وأول ما ينبغي ملاحظته في هذا الصدد، هو: معرفتنا بـ(العبارات) التي استخدمها النص. ثم معرفتنا بـ(الأفعال) 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، ألا وهي: عملية الصلاة ومقدماتها.

٥[٥] الوسائل: باب ٨٢ ح٣ أحكام الأولاد.

لقد تركت الوثيقة، المرحلة السابقة على السنة الثالثة، خالية من التدريب. وجعلت: السنة الثالثة هي بداية "التعلم". وهذا يعني أن السنوات الثلاثة الأولى من حياة الطفل غير قابلة على (التعلم) الذي يتطلب قدراً من المهارة العقلية، ولكن مع نهاية السنة الثالثة تبدأ المرحلة النمائية التي ترشح الطفل لعملية التعلم.

وواضح، أن الأبحاث الأرضية تشير إلى عملية انتقال الطفل من مرحلة ما يسمى "بالإدراك الحسي" إلى مرحلة "الإدراك الرمزي" أو التخيلي،... إلا أن تجاربها في هذا الميدان تظل متفاوتة من واحد لآخر: من حيث تقدير حجم مرحلة الانتقال.

بيد أن المشرع الإسلامي، حسم الموقف حينما جعل بداية القابلية على التعلم الرمزي هو: السنة الثالثة من خلال العبارة التي طالبنا بتدريب الطفل عليها، وهي عبارة "لا إله إلا الله".

وحين نتأمل هذه العبارة، نجدها تستدعي نمطاً من (التفكير الرمزي) أو التخيلي أو التصويري، ... بمعنى أن الطفل يبدأ مع هذه السن بتجاوز مرحلة الإدراك الحسي إلى مرحلة الإدراك الرمزي،... وعبارة "لا إله إلا الله" تعني: أن الطفل يبدأ بتجاوز ما يحيط به من ظواهر حسية: تقع تحت سمعه وبصره ولمسه، إلى "إدراك" بعض (العلاقات) بين الظواهر المحسة من حيث (المكان)، وإدراك بعض (الآنات) الزمانية مثل: "الحاضر" وعلاقته بـ(ماضي) الطفل، أو بـ(مستقبل) خبراته التي يتوقع حدوث نظائرها.

إن إدراك مثل هذه العلاقات تجسدها بوضوح عبارة "لا إله إلا الله" لبداهة أنها ـ أي العبارة المذكورة ـ تربط بين (موجودات) أو (عينات حسية) خبرها الطفل وبين (وجود) لم يخبره بعد، إلا أنه وجود غير محس.

ومع تقدم الأشهر والأسابيع والأيام، يبدو أن الطفل يصل إلى مرحلة نمائية جديدة، أي: بعد مرور مآتين وثلاثين يوماً "٢٣٠"، بحيث يتطور إدراكه الرمزي للظواهر بنحو يسمح له بإدراك العلاقة بين (الله) وبين (رسول الله) (ص).

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

"ويترك حتى يتم له ثلاث سنين وسبعة أشهر وعشرون يوماً، فيقال له، قل: "محمد رسول الله".

ومن البين، أن الإدراك الرمزي عند الطفل، بعد أن تكون له خبرة بـ(الله)، فإن العلاقة بين عبارة (الله) وعبارة (رسول الله): هذه العلاقة بينهما تبدو من الوضوح بمكان كبير من حيث تطوير الإدراك الرمزي. بمعنى: أن الطفل بدأ باحداث (علاقة) بين ظاهرتين تستند ان إلى (الرمز) أو (التصور) أو (التخيل). في حين كان إدراك الطفل في المرحلة السابقة، قائماً على العلاقة بين ظاهرتين: احدهما (حسية) وهي خبراته في السنين الثلاث، والأخرى (تجريدية) وهي لفت ذهنه إلى عبارة (الله). وبكلمة أخرى: إن طرفي الإدراك في المرحلة الأولى هما: (حسي + تجريدي)، في حين ان طرفيه في المرحلة الثانية هما (تجريدي + تجريدي). فعبارة (الله) هي: الطرف الأول (تجريدي): وعبارة (محمد) تجريدية أيضاً من حيث كون محمد (ص) يضطلع بمهمة (الرسالة) لا من حيث كونه (شخصاً)، وإلا فإن إدراكه كـ(شخص) يظل (حسياً) كما هو واضح، في حين ان إدراكه كـ(رسول) يحمل دلالة تجريدية: من حيث عدم اختمار معنى (الرسالة) في ذهن الطفل.

ثم تجيء المرحلة النمائية الثالثة من حياة الطفل، بعد مرور مائة وثلاثين يوماً، أي: عند بلوغه الرابعة من العمر، حيث يطالبنا النص بتدريب الطفل على عبارة "اللهم صلِّ على محمد وآل محمد".

وواضح أيضاً، أن هذه المرحلة الجديدة من النمو، تفصح عن تطور ملحوظ في الإدراك الرمزي للطفل.

ويتضح هذا، حين نلحظ أن الصلة بين التطور الجديد للإدراك، وبين عبارة "اللهم صلِّ على محمد وآل محمد" تتمثل في حذف أطراف العلاقة بين عبارة (الله) وعبارة (محمد)،... حيث يترك للطفل أن يمارس إدراكاً مستقلاً هو: الصلاة على محمد وآله، بغض النظر عن

كونه رسولاً لله تعالى. أي: أن الطفل من المرحلة الجديدة من الإدراك، انما يستجيب لمفهوم له استقلاله، وليس لمفهوم يتطلب إدراك علاقة بين ظاهرتين.

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

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

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

ثم تجيء مرحلة جديدة من النمو: تبدأ مع بلوغ الطفل: السنة الخامسة. وهذه المرحلة نلفت انتباهنا إلى (الفارقية) بين الأطفال في عملية النمو.

وواضح، ان الأبحاث الأرضية قد انتبهت إلى وجود الفوارق بين الأطفال من حيث النمو العقلي لديهم، ودرجة تقبلهم لعملية "التعلم" في هذا الصدد.

وتتراوح السن الخاضعة للتفاوت بين الأطفال، تتراوح بين الخامسة والسادسة، مع ملاحظة أن السنة السادسة هي المرحلة الحاسمة في النمو عند غالبية الأطفال: حيث يبدأ معها: الدخول إلى الدراسة الابتدائية.

إلا أن بعض الأطفال ـ وهذا ما لاحظه جمع من علماء النفس والتربية ـ ترشحهم السن الخامسة إلى الدخول في الدراسة الابتدائية.

ونحن حين نتجه إلى الوثيقة الاسلامية في هذا الصدد، نجدها قد القت إنارة كاملة على هذا الجانب، حينما لفتت أنظارنا أولاًً إلى أن ثمة فارقية في النمو عند هذه السن بالذات (أي الخامسة) حيث وضعت لنا معياراً للاختبار في معرفة ذلك ويتمثل هذا الاختبار في توجيه السؤال التالي للأطفال: [أيهما يمينك من شمالك؟؟].

فإذا أدرك الطفل الفارق بينهما، فحينئذ نستخلص أن الفل قد قطع مرحلة نمائية في هذه السن ترشحه للدخول إلى عتبة ما يسميه الأرضيون مرحلة الابتدائية أو الطفولة المتأخرة.

إلا أن ما ينبغي الوقوف عنده هنا، هو أن النص طالبنا في حالة تمييز الطفل يمينه عن شماله: طالبنا بأن ندربه على عملية (السجود) فحسب، دون أن يتجاوز ذلك إلى المطالبة بعملية (الصلاة)، وإنما طالب بعملية الصلاة في السنة السادسة.

هل هذا يعني: إن الفارقية في النمو عند الأطفال الذي يتم نضجهم عند الخامسة، انما هو (نمو) نسبي لا يسمح لهم بالانتقال في صف واحد مع الأطفال البالغين ستاً من العمر؟؟ أم لا؟ أغلب الظن أن الأمر كذلك. فالخمس سنوات لا تسمح للطفل بأن يصبح مع أطفال السادسة والسابعة في صعيد متماثل من عملية التعلم. كل ما في الأمر أنه يتميز عن الأطفال الاعتياديين وفق نسبة معينة من التفوق لا تصل إلى ذات النضج عند المتقدمين عليه.

ويدلنا على ذلك: النص التربوي للصادق (ع) فيما طالب بتدريب الطفل على (السجود) عند الخامسة، ولم يطالب الطفل المتميز المذكور بالصلاة كاملة: علماً بأن النص طالب أطفال السادسة والسابعة بممارسة الصلاة كاملة.

وهذا يعني أن أطفال السادسة أو السابعة الاعتياديين، أشد قابلية على التعلم من الطفل المتميز البالغ خمس سنين.

هنا يثار سؤال آخر:

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

يبدو أن الأمر غير منحصر عند الخامسة، بل يمكن القول أن السادسة تمثل مرحلة معينة منه، وان السابعة تمثل مرحلة نهائية من ذلك. ولعل التفاوت الذي سنلحظه عند مرحلة البلوغ فيما تتأرجح بين (١٣، ١٤، ١٥) يبقى على صلة بهذه الظاهرة. المهم يمكننا التدليل

على ذلك من خلال النصوص الإسلامية، ومنها: النص التالي فيما يحدد الطفولة الأولى بالست بدلاً من السبع، ومنها: النص التالي مثلاً: قال (ع):

"أمهل صبيك حتى يأتي عليه ست سنين. ثم أدبه في الكتاب ست سنين..."٦[6]

هذا النص من الممكن أن يلقي الضوء على مشكلة تحديد العمر الزمني المرشح لعملية "التعلم" أو الدخول إلى مرحلة الطفولة الثانية: سنوات الابتدائية: إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن مطالبة الوثيقة التي قدمها الإمام الصادق (ع) بوضع (اختبار) للطفل عند بلوغه الخامسة، إنما تتساوق مع هذا النص الذي ينظر إلى سرعة النمو الذي يصاحب بعض الأطفال: بحيث يمكن الانتهاء إلى القول بأن النصوص المحددة للطفولة الأولى بأنها (ست)، ناظرة إلى بعض مستويات الفارقية بين الأطفال، أو إلى فارق وسط بين الخامسة والسابعة. وإن النصوص المحددة لها بأنها (سبع)، ناظرة على مطلق الأطفال. أي: إن (السبع) تشكل (القاعدة). وأما (الست) فتشكل استثناء لها، فضلاً عن (الخمس) التي تؤشر إلى أقصى درجات السرعة في النمو.

إن المشرع الإسلامي قد ألمح إلى الفارقية بين الأطفال في مجالات أخرى من حقول التشريع، ومنها مثلاً: ما ورد من إقامة الصلاة على الميت البالغ ست سنين فصاعداً. ثم ما ورد قبال ذلك من إقامة الصلاة أيضاً ـ في بعض النصوص ـ على البالغ خمساً من العمر.

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

يقول (ع)، وقد سئل عن:

الصبي: أيصلي عليه إذا مات وهو ابن خمس سنين؟؟ فقال (ع): إذا (عقل) الصلاة صلي عليه".٧[7]

٦[٦] الوسائل باب ٨٢ ح٢ أحكام الأولاد.

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

إلا أننا مع ذلك كله، يمكننا أن نذهب من خلال الوثيقة التربوية للإمام الصادق (ع)، إلى أن الفارقية بين الأطفال البالغين خمساً ـ في حالة تميزهم بسرعة النمو العقلي ـ وبين البالغين ستاً، لا يصل إلى درجة التطابق بقدر ما يجسد درجة منها، بحيث تسمح هذه الدرجة بمطالبة الطفل بعملية (السجود) فقط، دون مطالبته بالصلاة الكاملة.

وحتى النص الذاهب إلى إقامة الصلاة على الميت البالغ خمساً ـ وهو يعقل الصلاة ـ يمكننا أن نفسرها في ضوء الفارق النسبي لا المطلق.

وعلى أية حال، فإن السنة السادسة، تظل هي المعيار في بلوغ النمو مرحلته التي ترشح الطفل لعملية (التعلم) الجدي. وهذا ما أوضحته الوثيقة التربوية التي طالبت بما يلي:

"ثم يترك حتى يتم له ست سنين، فإذا تم له ست سنين: صلَّى، وعُلِّم الركوع والسجود، حتى يتم له سبع سنين.

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

هذا النص ـ كما لاحظنا ـ جعل السن السادسة، مرشحة "للتعلم" الجاد: من حيث عملية الصلاة. وعملية الصلاة ـ كما هو واضح ـ مجرد نموذج لأية تجربة في عملية التعلم.

بيد أن الملاحظ أيضاً، أن (الست) لا تزال تشكل عملية غير مكتملة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الصلاة تحتاج إلى مقدمة تستكمل بها ألا وهي عملية الوضوء. وتبعاً لذلك، فإن بلوغ (السبع) هو المرشح لعملية الاستكمال المذكورة:

لنقرأ النص ثانية:

"فإذا تم له سبع سنين: قيل له: اغسل وجهك وكفيك. فإذا غسلهما، قيل له: صلّ".

٧[٧] الوسائل: باب ١٣ ح٤ صلاة الجنازة.

إذن: بلوغ الطفل سبع سنين، يعني: دخوله عتبة المرحلة الثانة من الطفولة، وتهيوءه "للتعلم"، ومغادرته مرحلة (اللعب) إلى مرحلة (التأديب) و(الالزام) و(التعلم) وما إلى ذلك من المصطلحات التي يستخدمها المشرع الإسلامي، للتنبيه على المرحلة الثانية من الطفولة.

نخلص مما تقدم، أن الطفولة المبكرة تنتظمها "ست" مراحل من النماء العقلي والحركي على النحو الذي فصلته الوثيقة الإسلامية المتقدمة.

أما الأبحاث الأرضية فلم تكد تتفق على تحديد زمني دقيق لمراحل النماء كما قلنا. إلا أن هناك شبه اتفاق على أن السنة الثالثة هي بداية لمرحلة التفكير الرمزي.

وبعض الباحثين يقسمها إلى ثلاث مراحل:

١ ـ البدايات التصورية.

٢ ـ التصور البسيط.

٣ ـ التصور المفصل.

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

على أن اختلاف الباحثين من جانب، وصعوبة الملاحظة الفردية التي يحاول بعض الباحثين أن يتوفر عليها من جانب آخر: تجعلان التخطيط المرحلي لنمو الطفل غير خاضع لضبط علمي يمكن الركون إليه. في حين أن النص الإسلامي قد حسم الموقف كما لاحظنا.

ويمكن للتربويين أن يفيدوا من الوثيقة التي قدمها الإمام الصادق (ع)، بغية تدريب الطفل على اكتساب سائر المهارات التي ينشدونها في ذلك، مراعين من خلاله، محددات الإدراك الرمزي وأشكاله التي وقفنا عليها بالسنين والشهور والأيام.

وقبل أن نغادر مرحلة الطفولة المبكرة، يحسن بنا أن نقف عند مجمل الخصائص التي تطبع هذه المرحلة عبر التصور الإسلامي لها.

وتتمثل خصائص هذه المرحلة على النحو التالي.

١ ـ (اللعب) بعامة، هو الذي يسم مرحلة الطفولة المبكرة.

٢ ـ من الممكن أن يرافق طابع اللعب، بعض أشكال التدريب على "التعلم" في ضوء مراعاة المراحل الثانوية في النمو.

٣ ـ ان السنوات الثلاث الأولى من حياة الطفل غير خاضعة لعملية "التعلم" المذكور.

٤ ـ ان بلوغ الطفل الخامسة أو السادسة أو السابعة: يرشحه للانتقال من مرحلة نمائية إلى أخرى: حسب الفارقية بين الأطفال. مع ملاحظة أن السنة السابعة ـ في الحالات جميعاً ـ تعد نهاية لمرحلة الطفولة المبكرة، وبداية للطفولة المتأخرة.

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

ولعل المطالبة بحمله ورعايته بحنان غير مشفوع بأية ممارسة ذات قسوة، تعد خير افصاح عن (لعبية) هذه المرحلة وتأبيها على التدريب الذي يتطلب نمطاً من (التمييز) لا يتوفر إلا عند المرحلة الثانية من الطفولة.

إن المشرع الإسلامي يطالب أولياء الطفل بعدم ممارسة الضرب على بكائهم: في السنة الأولى بخاصة.

مثلما يطالبهم بالتصابي مع الأطفال، وباغداق الحنان عليهم، وبتقبيلهم: تحسيساً بمشاعر الرعاية التي تتساوق مع (لعبية) هذه المرحلة، دون تحميلها أي نمط من التدريب الذي يمكن أن يحسب تطبيعه على السلوك اللاحق: إلا في نطاق ما سبقت الاشارة إليه.

ولحسن الحظ أن بعض الدراسة الأرضية (ومنها دراسة حديثة) انتهت إلى أن الطفل في العامين الأولين إذا درب على بعض المهارات الحركية، فإنه لا يتميز عن طفل آخر لم يدرب عليها. لكنهما درّبا في فترة لاحقة، على ذلك، وحينئذٍ كانت النتيجة هي: التكافؤ

بينهما. وهذا يعني أن التدريب قبل وصول الطفل إلى مرحلة معينة من النضج لا يترك أثراً ذا بال: فيما لم يتميز عن طفل آخر يدرب عند مرحلة الاستعداد اللاحقة.

على أية حال، مادام التدريب لم يفرز أية نتائج مثمرة في تعديل السلوك، حينئذٍ ندرك أهمية التوصية الإسلامية بعدم ضرب الأطفال على بكائهم، والتوصية بالحنان بدلاً من ذلك.

طبيعي، من الممكن أن يترك (الضرب) آثاره على شخصية الطفل: من حيث انعكاسه على حالته العقلية وتعرضه للشذوذ نظراً لعدم تملكه قدرة على تحمل الشدائد. والفارق كبير بين الذهاب إلى أن نمط التدريب يعكس آثاره على بناء الشخصية، وبين الذهاب إلى أن الشدائد (جسمية كانت مثل الضرب أم نفسية: مثل الخوف المفاجئ) تؤثران في الحياة العقلية للطفل. كما أن ثمة فارقاً بين الذهاب إلى أن بناء الشخصية لا يمكن تعديله: إذا أخذ طابعاً خاصاً في الطفولة، وبين الذهاب إلى أن (التعديل) ممكن تماماً مادام (الوعي) في المرحلة الراشدة هو المعيار الأخير في هذا الصدد. كما ينبغي أن نضع "فارقاً" بين "الرعاية" التي تصاحبها توصيات بـ(الحنان) ـ وهو مبدأ عام من عملية التنشئة الطفلية ـ وبين بعض التفسيرات الأرضية (مثل: نظرية فرويد في الجنسية الطفلية) من حيث تفسيرها في إيجاد الصلة بين نشاط جنسي مزعوم في الطفولة، وانعكاسه على سلوك الشخصية الراشدة: ثم صلة ذلك بمبدأ (الحنان) أو (الصرامة) في التعامل مع النشاط المذكور لدى الأطفال.

إن المشرع الإسلامي ينفي أمثال هذه الصلة نفياً مطلقاً، مادام ـ أساساً ـ قد شدد على (لعبية) المرحلة، وتأبيها لأي نشاط لا يتسق مع النماء العقلي والنفسي والجسمي لأطفال المرحلة المبكرة.

بيد أنه 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 إلى الثبات والحتمية، بقدر ما يدعها في النطاق الخاضع لعمليات (التعديل) في السلوك.

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

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

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

هذا المبدأ التربوي، يؤكده المشرع الإسلامي بنحو بالغ المدى: إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن السلوك الإسلامي ـ كما سنرى ـ قائم بأكمله على مبدأين هما: وأد الذات وحب الآخرين. إلا ان مراعاة هذين المبدأين من حيث صلتهما بالطفولة لا يأخذ محدداته النهائية في احدى مرحلتي الطفولة المبكرة أو المتأخرة، بل في كلتيهما: من خلال رسم توصيات خاصة لكل منهما من جانب، وتوصيات عامة تستغرق المرحلتين، بل تعبرهما إلى المراحل الراشدة أيضاً.

بيد أن (الحنان) بعامة، يظل موضع التأكيد في النصوص الإسلامية مادام الطفل متحسساً بقصوره وتبعيته لولي الأمر وبكونه: المصدر الوحيد لاشباع حاجاته، حسب تصور الطفل نفسه. يستوي في ذلك أن يكون الصبي في مرحلته المبكرة أو المتأخرة. إلا أن المطالبة بالرعاية الحانية تظل موضع التشدد على مرحلته المبكرة أكثر منها في مرحلته المتأخرة، مادامت الأولى موسومة بطابع اللعب وفقدان التمييز، والثانية بالطابع المميز الذي تصاحبه عمليات (العقاب) أيضاً ـ كما سنرى.

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

"احبوا صبيانكم وارحموهم، وإذا وعدتموهم شيئاً ففوا لهم، فإنهم لا يرون إلا أنكم ترزقونهم".[8]٨

وبين، أن 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 الأطفال مثلاً، يقول (ع).

"أكثروا من قبلة أولادكم...".[9]٩

وفي نص آخر، يقول: الصادق (ع):

"جاء رجل إلى النبي (ص) فقال: ما قبلت صبياً لي قط. فلما ولىَّ قال رسول الله (ص): هذا رجل عندي أنه من أهل النار...".[10]١٠

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

"من كان عنده صبي، فليتصاب له".[11]١١

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

على أننا إذا تجاوزنا المبدأ المذكور (أي: احساس الطفل بمصدر أشباعه الوحيد)، حينئذ نجد أن مراعاة الطفل بعامة من خلال المبدأ الآخر من مبادئ الطفولة، ألا وهو: براءته

٨[٨] الوسائل: باب ٨٨ ح٣ أحكام الأولاد.

٩[٩] الوسائل: باب ٨٩ ح٣ أحكام الأولاد.

١٠[١٠] الوسائل: باب ٨٩ ح١ أحكام الأولاد.

١١[١١] الوسائل: باب ٩٠ حديث ٢ أحكام الأولاد.

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 التلمح إلى ذلك.

يقول: النبي (ص):

"لا تضربوا أطفالكم على بكائهم، فإن بكاءهم أربعة أشهر: شهادة أن لا إله إلا الله، وأربعة أشهر: الصلاة على النبي (ص)، وأربعة أشهر: الدعاء لوالديه".١٢[12]

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

على أية حال، ان المطالبة بالحنو على الطفل تحمل مهمتين مزدوجتين: تتصل أحداهما بالبناء النفسي للطفل، والأخرى: بالبناء النفسي لوليه. ومع أننا سنتحدث مفصلاً عن الجانب الأخير في الحقل المتصل (بالأسرة)، إلا أن الإشارة إلى هاتين المهمتين، ينبغي ألا نهملها، حينما تواجهنا النصوص المطالبة بالحنو على الطفل والتوعد على ذلك على نحو ما لحظناه في أحد النصوص المتقدمة، وعلى نحو ما نراه في نصوص: من نحو قوله (ص):

"من لا يرحم لا يُرحَم".١٣[13]

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 سُئلَ (ص) عن السبب، أجاب:

١٢[١٢] الوسائل: باب ٦٣ ح١ أحكام الأولاد.

١٣[١٣] الوسائل: باب ٨٩ ح٤ أحكام الأولاد.

"أو ما سمعتم صراخ الصبي؟؟.."[14].

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

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

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

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

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

وفي هذا الصدد يقول أحد الرواة:

"نظر رسول الله (ص) على رجل له إبنان، فقبل أحدهما وترك الآخر. فقال له النبي (ص): فهلا واسيت بينهما؟؟".[15]

١٤[١٤] الوسائل: باب ٨٦ ح٣ أحكام الأولاد.

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

بل إن المشرع الإسلامي يتحدث عن هذا الجانب بوضوح، حينما نواجه نصاً يذكر ولي الطفل بأن إيثار 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 نزعتهم العدوانية إلى التآمر عليه وإلقائه في البئر.

إذن: يظل التعامل القائم على التساوي في الرعاية بين الأطفال، منطوياً على حقيقة تربوية، تسحب أثرها على السلوك اللاحق.

بيد أن هذه الحقيقة، ينبغي الا نخلع علهيا طابع الثبات والتماسك على النحو الذي نلحظه لدى التربية الأرضية: من حيث ذهابها إلى (حتمية) انعكاس التفاضل بين الأطفال، على أنماء النزعة العدوانية لديهم: بحيث يتعذر معها عمليات (التعديل) للسلوك، نتيجة لما طُبعت الشخصية عليه في الطفولة.

إن المشرع الإسلامي ـ انطلاقاً من عدم تعليقه الأهمية الكبيرة: المبالغ فيها، على الطفولة وآثارها ـ لا يرى مانعاً من عملية التفاضل في الحنان بين الأطفال، وان كان يرى إلى أن الأفضل هو التساوي بينهم: تلافياً لعملية انسحاب ذلك على السلوك اللاحق.. أقول: إن المشرع الإسلامي لا يرى في التفاضل عملية ذات خطورة، مادام المشرع أساساً يرى إلى أن المرحلة الراشدة هي التربية الوحيدة لصيغ السلوك النهائي.

ومن هنا نجد الإمام موسى بن جعفر (ع) يجيب أحدهم بعدم المانع من التفاضل بين الأطفال في هذا الصدد.

يقول أحد الرواة:

١٥[١٥] الوسائل: باب ٩١ ح٣ أحكام الأولاد.

سألته عن الرجل يكون له بنون، وأمهم ليست بواحدة: أيفضل أحدهم على الآخر؟ قال: نعم، لا بأس. قد كان أبي يفضلني على عبد الله".١٦[16]

ويقول راوٍ آخر عن الإمام الرضا (ع):

"سألت أبا 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، نحل محمداً. وفعل ذلك أبو الحسن (ع) نحل أحمد شيئاً فقمت أنا به حتى حزته".١٧[17]

من هذين النصين نستكشف حقيقة بالغة الخطورة، هي: أن الطفولة ينبغي الا نخلع عليها تلك الأهمية التي يخلعها الأرضيون عليها في ذهابهم إلى أن التنشئة الطفلية هي الفيصل في السلوك اللاحق للفرد. بل إن الطفولة ـ وبخاصة الأولى ـ تظل حاملة آثار انعكاسها على الشخصية. إلا أن ذلك في نطاق محدد، لا أنه يحسم السلوك نهائياً على النحو الذي يبالغ الاتجاه الأرضي فيه.

وإدراكنا لهذه الحقيقة سيغير دون أدنى شك كثيراً من وجهات النظر التربوية والنفسية التي شقت طريقها إلى الأذهان، وكأنها حقيقة لا تقبل الجدل.

ويمكننا ان نعود إلى قضيتي: أخوة يوسف فيما طالب (ع) بعدم ايثار واحد على آخر: حتى لا تنمي نزعات العدوان لديهم، على النحو الذي دفعهم إلى التآمر على أخيهم، وقضية إيثار الأئمة (ع) بعض أولادهم على آخرين... يمكننا أن نستخلص من هاتين القضيتين حقيقة تربوية مهمة تحسم المشكلة أساساً، وهي: أن أخوة يوسف أمكن أن (يعدلوا) ـ في نهاية المطاف ـ سلوكهم، بعد أن كانوا على (وعي) تام بحقيقة مشاعرهم العدوانية سابقاً: فيما صارحوا أخاهم بقولهم (تا لله لقد آثرك الله علينا)،... إلا أنهم في الحين ذاته (عدلوا)

١٦[١٦] الوسائل: باب ٩١ ح٢ أحكام الأولاد.

١٧[١٧] الوسائل: باب ٩١ ح١ أحكام الأولاد.

مشاعرهم حينما سلطوا (الوعي) على الموقف الجديد عبر مشاهدتهم مكانة يوسف، وصلة ذلك بإيمانه من جانب، وفشل كل تآمرهم من جانب آخر.

إذن: تعديل السلوك أمر ممكن كل الإمكان من خلال رجوعنا إلى قضية أخوة يوسف.

والأمر ذاته يمكننا ملاحظته في إيثار الأئمة (ع) بعض بنيهم على الآخرين مادام الأمر لا يحسب 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 وأخوته.

وإدراكنا 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 الحتمية على السلوك.

المرحلة الثانية

أو الطفولة المتأخرة

هذه المرحلة، فيما تسمى بالمرحلة الابتدائية أيضاً، تشكل الشطر الآخر من الطفولة: فيما حددها المشرع الإسلامي بسبع أو ست سنوات على اختلاف في النمو عند الأطفال على النحو الذي سبق الحديث عنه.

وقد اكسب المشرع الإسلامي، هذه المرحلة عناية بالغة المدى، مؤكداً طابعها (التعلمي)، بعد أن كانت المرحلة الأولى موسومة بطابع (اللعب).

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

يقول (ع):

"ألزمه نفسك سبع سنين: فإن أفلح، وإلا فإنه لا خير فيه".[1]١

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

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

---

١ [1]الوسائل: باب ٨٢ ح٤ أحكام الأولاد.

الشخصية الراشدة وتنوع التجارب والعظات، والإلحاح في التوجيه: هذه جميعاً تساهم دون أدنى شك في عمليات التعديل للسلوك عند الشخصية الراشدة. بيد أن الإمام (ع) حينما شدد بهذا النمط من اللغة، إنما أرد لفت انتباهنا إلى خطورة هذه المرحلة، حتى لتصل إلى الدرجة التي يمكن في بعض الحالات أن تتطبع الشخصية على نمط 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 الأرضي من حيث نظرتهما إلى مرحلة الطفولة الأولى والطفولة الثانية، حيث نجد أن أكثر من اتجاه أرضي يشدد الأهمية على الطفولة الأولى، معتبراً إياها مرحلة حاسمة في السلوك اللاحق عند الشخصية،... بينا يرى المشرع الإسلامي أن الطفولة الثانية وليس الطفولة الأولى: هي المرحلة الحاسمة في سلوك الشخصية لاحقاً.

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

والمهم، أن الإفادة من التشريع الإسلامي في هذا الصدد، ينبغي أن يضعه المربي بنظر الاعتبار مادام التشريع ـ في الحالات جميعاً ـ يشكل حسماً لكل مشكلة يتردد الأرضيون في تقرير الصائب منها.

على أية حال: إن خطورة المرحلة الثانية من الطفولة، بالنحو الذي ألمح المشرع الإسلامي إليه،... هذه الخطورة: يمكننا أن نتبينها بوضوح ليس في نمط التوصيات التي تشير إلى أهمية المرحلة المذكورة فحسب، بل في نمط التعامل مع الأطفال في شتى مجالات السلوك: حيث يمكننا أن نستشف من النصوص الإسلامية، في تعاملها مع أطفال هذه المرحلة، خطورة ما تنطوي عليه من الارهاص بالسلوك اللاحق

للشخصية: وفقاً لنمط التنشئة التي تتطبع عليها.

إن توصيات المشرع الإسلامي لهذه المرحلة تلح على ظاهرة (التأديب): وهي ـ أي كلمة (التأديب) ـ تتناول كما هو واضح شتى مجالات "التربية" أو "التعلم" بما تنطوي عليه هاتان المفردتان من دلالة في لغة البحث الأرضي. فهي تشمل: الجانب التعليمي، والثقافي بعامة، مثلما تشمل الجانب الأخلاقي، وسائر أنماط التنشئة الاجتماعية.

ولنقرأ النصوص المتصلة بالجانب التعليمي والثقافي بعامة: قال (ع):

"من حق الولد على والده ثلاثة:

يحسن اسمه و(يعلمه الكتابة) ويزوجه ـ إذا بلغ".[2]٢

وعن النبي (ص):

"يعلمه كتاب الله، ويطهره، ويعلمه السباحة".[3]٣

ففي هذين النصين إشارة إلى الجانب التعليمي المتصل بعملية (الكتابة)، وإلى الجانب الثقافي بعامة، إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن تدريبه على تعلم كتاب الله، يعني التدريب على تلقي ما فيه من قيم الثقافة الإسلامية.

والمهم أن المشرع الإسلامي، يلفت انتباهنا إلى أهمية التعلم (المعرفي) بعامة في مرحلة الطفولة، وإلى أنه يسحب أثره على الشخصية لاحقاً فيما يتعذر التعلم: بخاصة في المراحل المتأخرة من حياة الراشدين.

---

٢ [2] الوسائل باب ٨٦ ح٩ أحكام الأولاد.

٣ [3] الوسائل باب ٨٦ ح٧ أحكام الأولاد.

ولنقرأ النصوص التالية عنهم (ع):

"قلب الحدث كالأرض الخالية: ما القي فيها من شيء، قبلته".٤[4]

بادروا "أحداثكم" بالحديث، قبل أن تسبقكم إليهم المرجئة".٥[5]

"علموا صبيانكم من علمنا ما ينفعهم الله به... الخ".٦[6]

إن أمثلة هذه النصوص، تتناول ـ كما قلنا ـ الجانب المعرفي بشطريه: التعليم والثقافة، مشيرة على أهمية التنشئة في الطفولة بحيث شبهتها النصوص بـ(ألأرض الخالية) تتقبل ما ألقي فيها، ولسوف نرى في نصوص لاحقة، أن التنشئة سيتضاءل أثرها على الشخصية عقيب مرحلة المراهقة أو خلالها فصاعداً، بل لحظنا في نص تقدم الحديث عنه، أن التنشئة لو لم تعط ثمارها في السبعة الثانية من العمر، فلا خير فهيا، مما يفصح ذلك بوضوح عن أن مرحلة الطفولة المتأخرة تظل في سائر الميادين ـ ومنها: ميدان التعليم والثقافة ـ ذات خطورة بالغة من حيث أثرها على الشخصية لاحقاً.

وإذا تجاوزنا حقل المهارة الإدراكية، إلى المهارة الحركية، لحظنا التشدد ذاته في التوصيات المتصلة بهذا الجانب.

ففي نص متقدم، لحظنا مثلاً، أن المشرع الإسلامي يوصي ولي الطفل بتعليمه

---

٤ [4] الوسائل: باب ٨٤ ح٦ أحكام الأولاد.

٥ [5] الوسائل: باب ٨٤ ح١ أحكام الأولاد.

٦ [6] الوسائل: باب ٨٤ ح٥ أحكام الأولاد.

(السباحة) إلى جانب تعليمه الكتابة.

وفي نص آخر عن النبي (ص)، قوله:

"علموا أولادكم السباحة والرماية".٧[7]

ففي هذا النص، تأشيرة إلى مهارة حركية أخرى هي: "الرماية":

ومن البين أن كلاً من السباحة والرماية يوظفهما المشرع الإسلامي لممارسات فردية واجتماعية هادفة، يستثمرهما الصبي لاحقاً في انتشال نفسه، وفي الدفاع عن الأمة الإسلامية، بالإضافة إلى ما ينطوي عليه التدريب من معطى صحي، ونفسي في هذا الصدد.

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

إننا لوعدنا إلى الوثيقة التربوية التي قدمها الإمام الصادق (ع)، للحظنا أنها كانت تطالبنا في المرحلة المبكرة من الطفولة، بمجرد التدريب على الصلاة عند بلوغ الطفل السادسة والسابعة. إلا أنها طالبت بعملية (الضرب) أيضاً في حالة تهاون الصبي في ممارسة الصلاة عند بلوغه التاسعة: أي في مرحلة الطفولة المتأخرة.

ولنقرأ النص من جديد:

فإذا تم له ست سنين "صلى وعُلم الركوع والسجود حتى يتم له سبع سنين. فإذا تم له سبع سنين قيل له: اغسل وجهك وكفيك. فإذا غسلهما قيل له: صلِّ. ثم يترك: حتى

---

٧ [7] الوسائل: باب ٨٣ ح٢ أحكام الأولاد.

يتم له تسع سنين. فإذا تمت له، عُلم الوضوء وضرب عليه. وعُلم الصلاة وضرب عليها". فالنص هنا يطالب بعملية (الضرب) في التدريب على الوضوء وفي التدريب على الصلاة.

ولسوف نتحدث عن العقاب البدني في مجال التربية الطفلية لاحقاً. بيد أننا نعتزم الاشارة هنا، إلى أن ممارسة (الضرب)، تفصح عن الأهمية التي يخلعها المشرع الإسلامي على (التعلم) في هذه المرحلة، وانعكاساتها على سلوك الشخصية.

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

يقول أحد الرواة:

"سألت الرضا (ع) أو سُئل وأنا أسمع، عن الرجل يجبر ولده وهو لا يصلي اليوم واليومين؟؟

فقال (ع): وكم أتى على الغلام؟

فقلت: ثماني سنين.

فقال (ع): سبحان الله!! يترك الصلاة!!

قلت: نعم، يصيبه الوجع.

فقال (ع): يصلي على نحو ما يقدر.

ولنقرأ النص الآخر:

"كان علي بن الحسين (ع) يأمرالصبيان يجمعون بين المغرب والعشاء، ويقول: هو خير من أن يناموا عنها".[8]٨

ففي هذين النصين ـ فضلاً عن الوثيقة التربوية للإمام الصادق (ع) نلحظ جملة من الحقائق.

١ ـ أن (التمييز) في عملية الإدراك عند أطفال هذه المرحلة، يشكل (طابعاً) ملحوظاً في هذا الصدد.

٢ ـ إن (الالزام) أو (الجبر)، يشكل بدوره طابعاً في عملية (التدريب): مع ملاحظة أن (الالزام) لا يأخذ حدوده الحاسمة، بقدر ما يمكن القول بأنه (شبه الزام).

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

إن هذه الحقائق، تفصح بوضوح، عن أن التدريب في مرحلة الطفولة المتأخرة، يكتسب خطورة بالغة المدى، وإلى أنه يسحب أثره على سلوك الشخصية لاحقاً: فلو لم تكن المرحلة ذات أثر في التطبيع على السلوك الراشد: لما اقر الإمام (ع) عملية (جبر) الأطفال في الثامنة على ممارسة الصلاة (مع أن الصلاة لا تصبح ملزمة إلا عند سن البلوغ)، ولما أوصى بضربهم في التاسعة من العمر بغية حملهم على اتقان الصلاة، ولما أمرهم علي بن الحسين (ع) الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء: خشية اهمال الصلاة الأخيرة. بل وصل الأمر إلى 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، يفصح عن خطورة المرحلة المذكورة وانعكاساتها على مستقبل الشخصية دون أدنى شك.

---

٨ [8] الوسائل: باب ٤ ح١. اعداد الفرائض ونوافلها.

والمهم، أن التشدد على مرحلة الطفولة المتأخرة، إنما يقترن بطبيعة النمو العقلي، ووصوله إلى درجة (التمييز) التي أشرنا إليها عند الأطفال.

وفي ضوء هذا الطابع (المميز) لدى أطفال المرحلة، يتعامل المشرع الإسلامي وإياهم في مجالات شتى من عمليات "التعلم"، بل وفي مجالات السلوك العام لديهم.

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

ويمكننا ملاحظة ذلك، حينما نجد المشرع الإسلامي يرسم آثاراً متنوعة، يرتبها على (التمييز) الذي يسم المرحلة في حقل التعامل الفردي والاجتماعي، حيث يراوح بين الإلزام والتراخي في النمطين التاليين من التعامل ـ على سبيل المثال ـ، وهما: التعامل المالي والتعامل الجنسي.

ففي حقل التعامل المالي مثلاً، يواجهنا حيناً مثل هذا النص: يقول (ع): **"الغلام: لا يجوز أمره في البيع والشراء".**[٩][9]

وعن النبي (ص) أنه:

"نهى (ص) عن كسب الغلام الصغير الذي لا يحسن صناعته بيده. فإنه إن لم

---

٩ [9] الوسائل: باب ١٤ ح١ عقد البيع وشروطه.

يجد، سرق".١٠[10]

وواضح، أن هذين النصين، يمنع أولهما من عملية البيع والشراء مع الأطفال. بينا (يتحتفظ) النص الآخر من ذلك. ويظل هذا التحفظ نابعاً من إمكان التعامل مع الطفل في حالة اتقانه لحرفته مثلاً. واما في حالة العدم، فإنه قد يلجأ إلى الممارسة غير المشروعة وهي: السرقة مثلاً.

ومن الواضح ان 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".١١[11]

بل: إذا كان الطفل في السابعة من العمر وأوصى باليسير من المال، جازت وصيته أيضاً.

يقول (ع):

---

١٠ [10] الوسائل: باب ٣٣ ح١ ما يكتسب به.

١١ [11] الوسائل: باب ٤٤ ح٣ أحكام الوصايا.

"إذا كان ابن سبع سنين، فأوصى من ماله باليسير، في حق، جازت وصيته".١٢[12]

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

من هنا يتجه المنع إليه.

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

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

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

والنصوص المتصلة بالتعامل المالي ـ فيما تقدم الحديث عنها ـ تفصح عن درجة

---

١٢ [12] الوسائل: باب ٤٤ ح٢ أحكام الوصايا.

التمييز الذي يسم أطفال المرحلة، حيث تم التعامل معهم بتفاوت تفرضه طبيعة الممارسات التي يتطلب بعضها مهارة عالية لا تتوفر إلا عند الراشدين، ويتطلب بعضها مهارة غير عالية يتسم بها غير الراشدين ممن تنتظمهم مرحلة الطفولة التي نحن في صدد الحديث عنها.

خارجاً عما تقدم، فإن درجة "التمييز" التي تسم أطفال المرحلة، يطرد معها أيضاً نمط (التدريب) الذي يفرضه المشرع الإسلامي، والطريقة التي يتم 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 الشخص اللاحق تبعاً لنمط التنشئة التي ستتاح للطفل.

ويمكننا ملاحظة هذه الحقائق بوضوح في الطريقة التي يتعامل بها المشرع الإسلامي مع أطفال المرحلة المتأخرة في عملية التربية الجنسية.

إن المشرع ـ على سبيل المثال ـ 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 يتجاوزن بها السابعة من العمر.

يقول (ع):

"الغلام لا يقبل المرأة: إذا جاز سبع سنين".١٣[13]

أكثر من ذلك: يمنع المشرع حتى مجرد التجاوز في المضاجع: فيما بين الصبية أو الصبيّات أو هما:

---

١٣ [13] الوسائل: باب ١٢٧ ح٤ مقدمات النكاح.

يقول (ع):

"الصبي والصبي، والصبي والصبية، والصبية والصبية: يفرق بينهم في المضاجع لعشر سنين".١٤[14]

وفي رواية أخرى:

"يفرق بينهم لست سنين".١٥[15]

أي: مع بداية المرحلة أيضاً.

على أن التقبيل والتجاوز يمثلان منبهات حادة ـ كما هو واضح. غير أن المشرع الإسلامي يتجاوز ذلك حتى في نطاق المنبهات العادية: كالاطلاع على الممارسة بين الأبوين، أو حتى إستشفاف ذلك من خلال النَفَس مثلاً.

ولنقرأ هذا النص:

"لو أن رجلاً غشى امرأته: وفي البيت صبي مستيقظ يراهما ويسمع كلامهما ونفسهما: ما افلح أبداً".١٦[16]

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

١ ـ انعكاس التنشئة الطفلية لهذه المرحلة، على شخصية الطفل لاحقاً.

---

١٤ [14] الوسائل: باب ١٢٨ ح١ مقدمات النكاح.

١٥ [15] الوسائل: باب ١٢٨ ح٢ مقدمات النكاح.

١٦ [16] الوسائل: باب ٦٧ ح٢ مقدمات النكاح.

٢ ـ ظهور الدافع الجنسي وخطورته المرحلية.

٣ ـ تميز هذا الدافع عن الدوافع الأخرى.

٤ ـ اطراد هذا الدافع مع النماء العقلي للطفل، أي: (التمييز) الذي نحن في صدد الحديث عنه.

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

أولئك جميعاً، تفصح عن أن (التمييز) ـ فيما يتصل بهذا الدافع ـ يبلغ درجته العالية إذا قورن بالدافع إلى المال مثلاً، من حيث درجة التقبل أو التحفظ أو المنع، فيما يراوح المشرع بينها تبعاً لأنماط التعامل المالي، بينا لا نجد هذا التروا ح في أنماط التعامل الجنسي: حيث يشمل الحظر كل أنماطه، سواء أكانت المثيرات حادة أم خافتة، وسواء أكانت في بداية المرحلة أو امتدادها. إنها جميعاً تعد مؤشراً إلى أن (التمييز) في هذه المرحلة يطرد مع الدافع المذكور، وإلى أن هذه المرحلة ذات أثر بالغ الخطورة من حيث انعكاسها على شخصية الطفل لاحقاً.

ويتضح هذا بجلاء، إذا اتيح لنا ان نقرن هذه الحقائق، بما سبقت الإشارة إليه، ونعني بذلك: قضية (العقاب البدني) الذي فرضه المشرع على التعامل الجنسي في مرحلة الطفولة المتأخرة.

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

بيد أن العقوبة الجنسية تبرز بنحوها الذي يتساوق 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: جارية لم تبلغ...

قال (ع): تضرب الجارية دون الحد".١٧[17]

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

ويعني أخيراً: أن العقاب بنحو عام، يشكل وسيلة تربوية ذات خطورة من حيث مساهمتها في تعديل السلوك وضبطه.

من هنا، ينبغي أن نتجه إلى الوسيلة المذكورة، وملاحظة موقعها التربوي في هذه المرحلة من الطفولة المتأخرة.

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

وقد انشطر الأرضيون حيالها، إلى فريق يؤثر (العقاب) ويرى إلى أنه مفيد في العملية التربوية،... في حين يراه فريق آخر على الضد من ذلك. وقد عزز كل من الفريقين وجهة نظره بدراسات أجريت في هذا الصدد.

---

١٧ [17] الوسائل: باب ٩ ح٢ حد الزنا.

ونحن لا يعنينا هذا التردد لدى الأرضيين، مادام المشرع الإسلامي قد حسم الموقف بوضوح، وأقر العقاب البدني: ليس في صعيد الانحراف الجنسي فحسب، بل في صعيد غالبية الانحراف التي لسنا في صدد الحديث عنها الآن.

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

ولقد مرت بنا توصيات المشرع الإسلامي بممارسة الضرب حيال الأطفال الذين يترددون أو يمتنعون من عمليات الوضوء والصلاة.

وحين نتابع هذه التوصيات، نجد أن مشروعية (الضرب) تصل ـ لدى المشرع الإسلامي ـ إلى الدرجة التي يطالب فيها: بممارسة (الضرب) حتى بالنسبة إلى الطفل اليتيم. مع أن المشرع ـ يلح كل الإلحاح ـ بمراعاة مشاعر اليتيم ويتوعد بالعقاب الشديد لكل من يلحق به أدنى الأذى.

إن مطالبة المشرع الإسلامي بممارسة الضرب حتى بالنسبة إلى الطفل اليتيم في عملية تنشئته، إنما تفصح عن أهمية هذه الوسيلة التربوية في المرحلة التي نتحدث عنها. وتفصح من ثم عن أهمية الطفولة المتأخرة من حيث انعكاسها على السلوك اللاحق للشخصية.

ولنقرأ النصوص الإسلامية في هذا الصدد:

يقول (ع):

"اليتيم مما تؤدب منه ولدك، واضربه مما تضرب منه ولدك".

ويقول الإمام موسى بن جعفر (ع):

"يستحب غرامة الغلام في صغره، ليكون حليماً في كبره".١٨[18]

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

ليكون حليما في كبره.

حيث يمثل الحلم قمة الاستواء لدى الشخصية ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

طبيعي، ينبغي ألا ننظر إلى عملية الضرب إلا من الزاوية التي سبقت الإشارة إليها ونعني بها: مراعاة ظاهرة (التمييز) الذي يسم أطفال هذه المرحلة، مقترنة مع نمط (التدريب) الذي يتراوح بين الالزام والتراخي. ولذلك نجد الإمام الرضا (ع) يشير إلى العقاب البدني بقوله (يستحب)، أي: أن الضرب أشمل فائدة من عدمه. وهذا يعني أن المطالبة بالضرب لا تتم على نحو (الالزام) بل على نحو (الأفضلية).

كما إننا لا نعدم وجود بعض النصوص الناهية عن (الضرب) أيضاً، مما ينبغي تفسيرها طبقاً لما انتهينا إليه من أن (الضرب) يشكل عنصراً اشد فائدة من عدمه، وإلى أن (السياق) هو الذي يحدد ـ بعض الأحيان ـ عدم مشروعية الضرب في ضوء النصوص الناهية عنه.

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

---

١٨ [18] الوسائل: باب ٥٥ ح٢، أحكام الأولاد.

.مراحل النمو في الطفولة المتأخرة

المرحلة الراشدة :المراهقة

مراحل المراهقة

مراحل النمو في الطفولة المتأخرة

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

هنا، ينبغي أن نقف عند مراحل النماء العقلي لدى الأطفال، وملاحظة التصور الإسلامي لها، فيما ينبغي أن نبدأها بالسؤال التالي: هل أن ثمة مراحل جزئية من النماء العقلي، تسم أطفال المرحلة، على النحو الذي لحظناه في مرحلة الطفولة الأول؟؟

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

والأبحاث الأرضية تشير عادة إلى هذه المرحلة من النماء العقلي عند الطفل. حيث تجعلها مرحلة (رابعة) من مراحل الطفولة بأكملها: والمراحل الأربع هي: الشهر ـ السنتان ـ الست ـ التسع.

وتشكل مرحلة (التسعة أعوام) في التصور الأرضي حلقة وصل بين بداية المرحلة المتأخرة ونهايتها.

أما التصور الإسلامي لهذه المرحلةن فيمكن ملاحظته أيضاً، في النصوص التي سبق الوقوف عندها.

فقد حددت الوثيقة التربوية للإمام الصادق (ع)، حددت (التاسعة) من العمر بداية لممارسة (الضرب) في عملية الوضوء والصلاة: في حين أعفت ولي الأمر

من ضرب الطفل قبل ذلك.

وعن الإمام علي (ع):

"يثغر الغلام لسبع سنين، ويؤمر بالصلاة لتسع، ويفرق بينهم في المضاجع لعشر".[1]١

فهذا النص بدوره يشير إلى أن (التاسعة) بداية للتدريب الجاد على الصلاة: أي التدريب المقترن بالالزام، وإلا فإن النصوص السابقة جميعاً أكدت مطلق التدريب مع نهاية العام السادس أو السابع.

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

إلا أن المشرع الإسلامي، يوافينا بوجهة نظر جديدة، أو لنقل: يلفت انتباهنا إلى مرحلة أخرى من مراحل النمو العقلي لدى أطفال المرحلة المتأخرة، متمثلة في (العاشرة) من العمر: بمعنى: أن الطفل بعد التاسعة، يقطع عاماً واحداً: ثم يواجه بعد هذا العام مرحلة نمائية جديدة تتمثل في (العاشرة) من العمر.

ويبدو أن الانتقال من التاسعة إلى العاشرة يجسد نماءاً عقلياً له أهميته في المهارات الإدراكية للطفل: تنسحب على مختلف مجالات النشاط لديه.

ففي ضوء النص الذي قدمه الإمام علي (ع): تأشيرة إلى النشاط الجنسي لدى الطفل في (العاشرة) من العمر:

---

١ [1] الوسائل: باب ٧٤ ح٥، أحكام الأولاد.

قال (ع):

"يؤمر بالصلاة لتسع، ويفرق بينهم في المضاجع لعشر".

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

"يفرق بين الصبيان والنساء في المضاجع: إذا بلغوا عشر سنين".٢[2]

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

أما من حيث سائر ألوان النشاط، فإن السنة (العاشرة) أيضاً، تجسد ـ في لسان النصوص ـ مرحلة غائية ذات خطورة، ومنها: ما سبق الوقوف عنده من النصوص التي تجيز "الوصية" المالية للبالغين (عشرة) من الأعوام، من نحو قوله (ع):

"إذا بلغ الغلام عشر سنين: جازت وصيته".

وهناك مجالات أخرى، تحوم على العاشرة أيضاً، مما تفصح جميعاً أن 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 الإدراكية لدى الطفل إلى درجة (التمييز) الذي يسحب آثاره ـ من خلال نمط التنشئة ـ على سلوك الشخصية

---

٢ [2] الوسائل: باب ٧٤ ح٤، أحكام الأولاد.

لاحقاً.

وهذه، على الضد تماماً، من مرحلة الطفولة المبكرة، فيما يظل (اللعب) طابعاً لها إلى في نطاق محدد.

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

إننا نكرر من جديد: أن التربية الأرضية تقع في وهم كبير حينما تؤكد انسحاب الطفولة على الشخصية بذلك النحو المتعسف من التأكيد.

وتقع في الوهم ـ ثانية ـ حينما تجنح بعض التصورات الأرضية إلى ربط ذلك ببعض الدوافع، ومنها: الدافع الجنسي وانسحابه على سلوك الشخصية لاحقاً.

وبالرغم من أن التفسير الجنسي (الاتجاه الفرويدي) قد أصبح من (كلاسيكيات) علم النفس، إلا أنه عيادياً وأكاديمياً لا يزال يحتفظ ببعض الأنصار،... مع أن دراسة حياة صاحب النظريات وتقلباته العلمية التي كان يدخل (التعديلات) عليها من حين لآخر حتى اخريات حياته: فضلاً عن البيئة الشاذة التي أمدته بتجارب نظريته: كل أولئك، كاف في التشكيك بقيمة ما قدمه من تفسير في هذا الصدد.

ولحسن الحظ أن الاتجاه الأحدث في النشاط المعاصر لعلم النفس قد اتجه إلى التركيز على ما يسميه الأرضيون بـ(سيكولوجية "الأنا") بدلاً من (سيكولوجية "الهِيَ")، وطاقاتها الجنسية.

وقد أثبت هذا الاتجاه ان فعاليات (المهارة العقلية) من تعلم، وتفكير، وتخيل، وذاكرة وما إليها قد افرزت معطياتها العلمية دون أن تتوكأ على المفهوم الجنسي. كما أن (الفعاليات النفسية) أمكن دراستها دون استحضار للمفهوم الفرويدي: إلا في نطاق محدد.

بل إن بعض الاتجاهات قد ألغى المفاهيم التقليدية المذكورة أساساً، واتجه إلى القول بأن (الوعي) كافٍ بمسح أية تنشئة غابرة، وابتناء "تعلم" جديد في شتى مجالات السلوك.

إن التصور الإسلامي يضاد نظرية الجنس من حيث نظرتها إلى الطفولة وانعكاساتها... يضادها:

أولاً: من حيث التفسير الجنسي.

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

فقد لحظنا ـ مثلاً ـ إن المشرع الإسلامي قد اعفى الطفولة الأولى من أية فعالية ترهص بالجنس أو بسواه من الفعاليات. بينا أكد ذلك في الطفولة الثانية، وشدد على امكانات التطبيع عليها: بحيث تسحب أثرها على السلوك اللاحق.

أما الاتجاه الجنسي فقد قدم تصوراً مضاداً تماماً... حيث شدد على المرحلة الأولى وبخاصة: السنوات الثلاث أو الأربع الأولى ـ وهي السنوات التي أعفاها المشرع الإسلامي من كل فعالية، ومحضها "للعب" فحسب ـ.

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

ومن أن بعض الاتجاهات الحديثة قد أكدت بدورها جنسية المرحلة المتأخرة من الطفولة على نحو ما قرره المشرع الإسلامي،... إلا أن هذه الاتجاهات جعلت من التأكيد على جنسية هذه المرحلة بمثابة "استمرار" للمرحلة الأولى من الطفولة: لا أنها مرحلة وليدة: وهي بهذا التفسير تقع في ذات الخطأ الذي غلف الاتجاه

الفرويدي.

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

أما فيما يتصل بالتفسير الجنسي نفسه، فإن لمناقشته مكاناً آخر من هذه الدراسة. لكننا نشير عابرين هنا، إلى أن الصلة بين الطفولة والجنس وانعكاساتها على المرحلة الراشدة: تبدو من التعسف بمكان كبيرة.

أنه من الممكن مثلاً أن تكون ثمة صلة بين النزعة العدوانية التي سيشب الطفل عليها، وبين الاحباطات التي واجهها في عملية الرضاعة (وهذا فيما يتصل بالمرحلة الفمية ـ أولى مراحل النمو الجنسي).

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

أقول: من الممكن أن تكون ثمة صلة بين التدريب الصارم على الرضاعة والنظافة، وبين بزوغ نزعة (العدوان) و(العناد) لدى الطفل. إلا أن بزوغ هذه النزعة يظل عنصراً واحداً من (مجموعة) عناصر متشابكة من التدريب تساهم في إبراز النزعة المذكورة، دون أن نحصر ذلك في التفسير الجنسي، ودون ن نرده إلى عنصر واحد.

لقد وصل الأمر عند بعض الباحثين إلى أن يربط مثلاً بين ظاهرة (الشك) ـ وهي ظاهرة عصابية، أو بين ظاهرة (مركب الاضطهاد) ـ وهي ظاهرة ذهانية، وبين المرحلة الثانية من النمو الجنسي (المرحلة الفرثية) وصلة أولئك بنمط التدريب الذي تصاحبه قسوة وصرامة في التعامل مع الطفل: من حيث التدريب

على النظافة، ومن حيث تحسيسه بـ(العيب) من مناطقه الجنسية: فيما ينشأ تبعاً لذلك عديم الاستقلال، معرضاً للشكوك، وللوساوس القهرية، بل ولهذا الاضطهاد.

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

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

على أن نظرية الجنس تتضخم مفارقاتها هي حيث الربط بين الطفولة الجنسية وانعكاسها على المرحلة الراشدة، تتضخم في التفسير (الأوديبي) الذي يسم المرحلة الثالثة من مراحل النمو النفسجسمي، متمثلاً في الذهاب إلى أن الطفل ما بين (٣ ـ ٥) (يحس) دور الأب وعلاقته بالأم، وما يستتلى ذلك من كراهية للأب. وطبيعي ـ في ضوء هذا التفسير الاسطوري ـ أن ينشأ الصراع بين الرغبة المحارمية والتخلص من الأدب.

بيد أن الطفل سرعان ما (يتوحد) بالأب (أي: يتقمص شخصيته)، مستمداً منه قسوته، متمثلة في: الخوف من العقاب الموهوم، فيقلع عن رقبته المحارمية. وبهذا (التوحد) يتخلص الصبي من الصراع وآثاره اللاحقة. أما في حالة الاخفاق فإن العقدة الأوديبية، ستسحب آثارها على الطفل في حياته الراشدة، بنحو لا يهمنا الآن

التحدث عن تفصيلاتها.

وفي تصورنا أن التاريخ العلمي للأرض لم يواجه انتكاساً يماثل مهزلة (المرحلة الأوديبية)، بخاصة. ومع أن تلامذة صاحب النظرية وزملاءه قد أشاحوا بوجوههم عن صاحبها: من خلال قناعتهم العلمية التي أبت أن ترتكن إلى أية نظرية غير خاضعة "للاحتمال" فضلاً عن (اليقين)... ومع أن مرضى صاحب النظرية، كانت تحكمهم ـ باجماع الذين ارخوا لحياته ـ بيئة اجتماعية منحرفة. ومع أن نظريته خضعت لأكثر من (تعديل) في حياته. ومع أن التحليليين الجدد: السائرين على خطى صاحبهم قد أشاحوا بدورهم عن الخطوط المنحرفة لهذه النظرية، واحتفظوا منها بالطابع التحليلي العام... مع أولئك جميعاً، لا نزال نلحظ تململ (النظرية) بين الحين والآخر، على يد بعض القاصرين علمياً.

ولحسن الحظ، أن تململ النظرية لم يجيء على يد باحث جديد ذي أصالة في كشوفاته العلمية،... بل على يد (طلاب) ـ ومنهم عرب ومسلمون معاصرون ـ يمتلكون خنوعاً وتبعية فكرية: أي، أنهم (أدوات) لتطبيق نظرية، لا، أنهم أصحاب (نظرية)، أو قناعة أصيلة بها.

٣ ـ المرحلة الراشدة

المراهقة

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

ويطلق الأرضيون ـ وبعض نصوص التشريع أيضاً ـ أسم (المراهقة) على بداية المرحلة الراشدة: متمثلة في السبع سنوات أو الست أو الأكثر، حسب التفاوت

الذي لحظناه في مرحلتي الطفولة.

إن مرحلة (المراهقة) تعد في البحوث الأرضية ذات خطورة: من نمط آخر. وقد افاضت البحوث في الحديث عن طابع المراهقة بكل تفصيلاتها، فيما يمكن لمها في خصيصتين رئيستين هما: استقلال الشخصية، وتموجاتها.

ويقصد بالاستقلال: أن الشخصية تبدأ بالتحسس بأنها كيان مستقل عن أسرته.

أما تموجاتها، فيقصد من ذلك: الاضطراب أو التقلب أو التردد في الانتهاء إلى الموقف الحاسم الذي تختطه الشخصية لمستقبلها: سواء أكان ذلك متصلاً بمشكلاتها الفكرية أو الاقتصادية أو الاجتماعية بعامة.

وطبيعي أن يترافق التحسس بالاستقلال، مع "الاضطراب": مادامت المرحلة تمثل فترة انتقال من الطفولة إلى الرشد: من التبعية على الاستقلال.

ونحن، إذا عدنا على المشرّع الإسلامي، لحظناه: يقطع خطوات تدريجية في تدريب الشخصية على هذا الاستقلال. فمع أخريات المرحلة الطفلية المبكرة، يبدأ التدريب على ممارسة شيء من المسؤولية.

ثم يتضخم التدريب مع المرحلة الطفلية المتأخرة، حتى يصل إلى ما أسميناه في حينه، بـ"المسؤولية: شبه الزامية"، ممهداً بذلك: الانتقال إلى المرحلة الالزامية الكاملة. ونظراً لأهمية هذا الانتقال وما يرافقه 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 الحقلقات من حيث خضوعها إلى عمليات التدريب.

هنا، نؤكد من جديد أن مرحلة تحمل المسؤولية: من حيث ترتيب آثار الثواب

والعقاب عليها (دنيوياً واخروياً)، هذه المرحلة تجيء مع (بداية) المراهقة،... مع انبثاقها مباشرة... مع انبثاقها 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" تتميز أيضاً بامكانات (التطبيع) على السلوك، أو (تعديله)، بالرغم من أن (المراهق) يتحمل مسؤولية تصرفاته، أجمع: وهذا يعني أن الإحساس بالاستقلال وما يرافقه من الانتقال من مرحلة إلى أخرى، يتطلب بدوره قسطاً من التدريب حتى تستكمل الشخصية تماسكها في هذا الصدد.

ويمكننا 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".٣[3]

فالمفروض أن الحرام والحلال، قد (تُعُلِّم) مع بداية المرحلة، أو قد مُهد له في مرحلة الطفولة المتأخرة، بحيث يتحمل الفرد مسؤولية تصرفاته مع بداية المراهقة لا مع نهايتها. ولذلك، فإن المقصود من عبارة "يتعلم الحلال والحرام سبع سنين" هو: ملافاة ما فاته من التعلم، أو مواصلة التشدد على التدريب: نظراً لما تحفل به هذه المرحلة من (تموجات) تسم الشخصية في فترة الانتقال: بحيث تصبح مواصلة التدريب من خلالها ضرورة لاستكمال الشخصية

ويمكننا ملاحظة هذا الطابع بوضوح، عندما نعود إلى نص آخر سبق الوقوف

---

٣ [3] الوسائل: باب ٨٣ ح١ أحكام الأولاد.

عليه أيضاً، 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".٤[4]

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

وحين ننقل هذه الصورة الاستعارية إلى مرحلة "المراهقة"، نلحظ أن الإمام (ع) قد قصد من صورة (الوزير)، إن (المراهق) يتحسس باستقلاليته، إلا أنه لا يملك الكلمة الأخيرة ما لم تقترن بموافقة رئيس الدولة، أي: إن التدريب ثانية، والتأكيد عليه في مرحلة المراهقة: سيدع الشخصية تستكمل جوانب استقلالها التام، وتضع حداً للتموج الذي يطبع تصرفاتها.

وعلى أية حال، فإن ما يهمنا الآن، هو: إننا بعد أن عرفنا طبيعة التصور الإسلامي لمرحلة المراهقة، يعنينا بعد ذلك: أن نحدد جانبين خطيرين منها، هما: بدايتها وصلة المسؤولية المترتبة على هذه البداية. ثم صلة ذلك بتصورات البحث الأرضي لهذا الجانب.

إن هذا الجانب، له خطورته بالغة المدى، إذا أخذنا بنظر الاعتبار، إن التصور الإسلامي يفترق تماماً عن التصور الأرضي في تحديد مرحلة (الرشد) والاضطلاع بمسؤولياتها: سواء أكان ذلك يتصل بمسؤوليات "الخلافة على

---

٤ [4] الوسائل باب ٨٣ ح٧ أحكام الأولاد.

الأرض" وهو ما يخص الشخصية الراشدة المسلمة، أو ما كان متصلاً بالمسؤوليات بعامة، وهو ما يخص مطلق الآدميين في تحديد مسؤولياتهم، وفي خضوعهم لفعاليات (التعلم)، وصلته بتحديد مستويات النماء العقلي لهذه المرحلة وامتداداتها.

إن البحث الأرضي يضع فارقاً بين ظاهرة (البلوغ) وظاهرة (الرشد): بحيث يصوغ تحمل السؤولية في (١٨) عاماً، وهو بداية الرشد في تصور الأرض.

بينا نجد المشرع الإسلامي قد حدد (الرشد) مقترناً بمرحلة (البلوغ)، أي: جعل البلوغ والرشد، مرحلة واحدة من حيث النمو الجسمي والعقلي، وصلة هذه المرحلة من النمو بتحمل المسؤولية.

وواضح، أن وجود مثل هذا الفارق بين التصورين الإسلامي والأرضي، ينطوي على خطورة لا يمكن تجاهلها، إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن البحث الأرضي لا يحمل (البالغين) [من ١٣ أو ١٤ أو ١٥] أية مسؤولية في تصرفاتهم ما لم يصلوا إلى (١٨) عاماً.

لاشك أن لبلوغ الشخصية (١٨) عاماً، أهمية نمائية سنوضحها من خلال التصور الإسلامي لهذه السن.

بيد أن 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 الجسمي والعقلي تؤهل الشخصية لتحمل مسؤولياتها.

يضاف إلى ذلك: إن قضية (التعلم) ـ من حيث المهارات العقلية ـ ستسحب آثارها على هذا الجانب، مادام تصور البحث الأرضي، قائماً على وجود فارق بين البلوغ والرشد.

والمهم، أن نتجه الآن إلى المشرع الإسلامي، لملاحظة تصوراته لهذه الظاهرة، بادئين أولاً مع تحديداته لبداية مرحلة (المراهقة) أو البلوغ أو الرشد.

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

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

١ ـ التحديد الأول

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

يقول (ع):

"إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة: كتبت له الحسنة، وكتبت السيئة، وعوقب".

٢ ـ التحديد الثاني

هذا التحديد يؤرجح البلوغ، بين (١٣) و(١٤) من خلال عملية الثواب والعقاب نفسها:

يقول (ع) وقد سئل:

في كم تجري الأحكام على الصبيان؟

قال (ع): في ثلاث عشرة وأربع عشرة".٥[5]

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

٣ ـ 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 اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك".٦[6]**

ومن هذا النص نستكشف أن الـ(١٥) عاماً هو التحديد الأخير في حالة فقدان المعايير الجسمية:

إذن: التراوح بين ١٣ و١٤ و١٥ هو مبدأ البلوغ: حسب تفاوت النمو بين الأفراد.

ويبدو أن (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.٧[7]**

---

٥ [5] الوسائل: باب ٤٤ ح١٢، أحكام الوصايا.

٦ [6] الوسائل: باب ٤ حديث مقدمة العبادات.

وقال (ع) في نص آخر:

"انقطاع يتم اليتيم، بالاحتلام وهو: أشده".[8]٨

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

يقول (ع): متابعاً الإجابة في النص الأسبق على سؤال الراوي:

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

قال (ع): إذا بلغ ونبت عليه الشعر، جاز عليه أمره".

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

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

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

والمهم، أن التفاوت الذي لحظناه في درجات النمو والفارقية التي تصاحب

---

٧ [7] الوسائل: باب ٢ ح٢ أحكام الحجر.

٨ [8] الوسائل: باب ٢ ح٢ عقد البيع.

مرحلة البلوغ في هذا الصدد، قد انتبهت إليه الأبحاث الأرضية، حين ربطت بين ذلك وبين عوامل تكوينية تخص الفرد أو العرق، أو عوامل بيئية تتصل بالأرض، والجو، والتغذية وما إليها.

مراحل المراهقة

إلى هنا، نكون قد حددنا مفهوم (المراهقة) ـ في التصور الإسلامي والأرضي لها ـ كما نكون قد حددنا بدايتها المتمثلة في البلوغ، والفارقية بين التصو الإسلامي والأرضي في هذا الصدد.

بقي أن نحدد جزئيات المرحلة ونهايتها:

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

أما فيما يتصل بجزئيات المرحلة، فإن الأبحاث الأرضية، تقسمها إلى فترتين كالطفولة:

١ ـ المراهقة المبكرة: من ١٣ إلى ١٦.

٢ ـ المراهقة المتأخرة: من ١٧ إلى ٢١.

وهذه الأبحاث تضع بين الفترتين فارقاً نمائياً على شتى الصُعُد: العقلية والنفسية والجسدية. ولعل الربط بين السن القانونية (١٨) وبين المراهقة المتأخرة، يلقي بعض الضوء على فارقية النماء بين مرحلتي المراهقة.

أما المشرع الإسلامي، فقد اشار إلى فارقية النماء بين مرحلتي المراهقة، متمثلة في السن القانونية التي يتبناها الأرضيون في تحمل المسؤولية، أشار إليها بقوله (ع):

"لا يزال العقل والحمق يتغالبان على الرجل، إلى ثماني عشرة سنة، فإذا

بلغها: غلب عليه أكثرهما فيه".[٩][9]

إن الإشارة إلى الثامنة عشرة بالنسبة للمهارة العقلية: الذكاء والحماقة، تدلنا على أن هذه الجزئية من مرحلة المراهقة، لها أهميتها النمائية بحيث تجعل نهاية لعمليات النمو العقلي. ولعل لهذا السبب ـ مثلما قلنا ـ كان البحث الأرضي يتجه إلى جعلها بداية تحمل المسؤولية.

بيد أن المشرع الإسلامي، لم يحدد إلا البلوغ بداية تحمل المسؤولية: كما لحظنا، لبداهة أن (التمييز) لا يتطلب إلا القدر الذي يسمح بمعرفة الخير والشر، دون أن يقترن ذلك بضرورة الوصول إلى قمة المهارة العقلية.

والمهم، إن المشرع الإسلامي حينما يتجاوز ظاهرة الربط بين البلوغ والاضطلاع بالمسؤولية، إنما يتقدم بتحديد مراحل النماء العقلي من حيث درجة المهارة بداية ونهاية.

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

والإشارة إلى سن (الثماني عشرة ١٨)، يشكل ـ فيما يبدو ـ قاعدة عامة. وهي ـ وإن كانت في معرض المقارنة بين الذكاء والحماقة، إلا أنها مؤشر واضح إلى أن ثمة مهارة عقلية تستقر عند قوتها وانخفاضها.

ولكن: هل يعني ذلك أن (١٨) هي المحدد النهائي للنمو العقلي؛ في نظر

---

٩ [9] البحار ص٩٦، جلد ١، العقل والجهل.

المشرع الإسلامي؟؟

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

وأول ما يواجهنا من ذلك هو: تحديد المراهقة بسن الحادية والعشرين (٢١). فقد لاحظنا النصوص الإسلامية وكلها تشير إلى أن هذه المرحلة هي (سبع سنوات)، وإن المرحلة الأولى من الطفولة (سبع سنوات) أيضاً، وإن المرحلة المتأخرة منها هي (سبع سنوات) بدورها، فيما يتم المجموع بواحد وعشرين عاماً.

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

هنا، يمكن القول إلى أن وجود مراحل متميزة للنمو العقلي، إنما تعد مؤشراً لامكانيات الانتقال من مرحلة إلى أخرى، دون أن يعني ذلك: توقف النمو مثلاً، أو دون أن يعني ذلك: عدم وجود مراحل أخرى من النماء تشق طريقها في منحى آخر من منحنيات النمو.

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

"يثغر الصبي لسبع، ويؤمر بالصلاة لتسع. ويفرق بينهم في المضاجع لعشر. ومنتهى طوله لاحدى وعشرين. ومنتهى عقله لثمان وعشرين: إلا التجارب". ١٠[10]

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

ومما لاشك فيه أن لكل مرحلة من المراحل الأربع، خصيصة نمائية، يمكن استخلاصها من خلال الربط بين المرحلة ونمط المهارة المقترنة بها. فالعام الرابع عشر يقترن مع البلوغ الجنسي، والثامن عشر يقترن مع درجة الذكاء والحماقة، والحادي والعشرون يقترن مع الجسم من حيث نهاية الطول. والثامن والعشرون: يشكل المهارة العقلية في نهايتها غير مقترنة بالمهارات الأخرى.

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

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

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

بيد أن المشرع الإسلامي قد حسم الموقف ـ كما لحظنا ـ حينما جزأ مرحلة الرشد ـ من حيث النماء العقلي ـ إلى المنحنيات المختلفة من النمو وصلتها بسائر

---

١٠ [10] الوسائل: باب ٧٤ ح٥ أحكام الأولاد.

المهارات الحركية: بحيث يمكننا القول إلى أن نهاية النماء العقلي من حيث استقلاله عن سائر المهارات، إنما يتم عند (الثامنة والعشرين) من العمر.

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

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

ومما لاشك فيه أن التجارب ـ من حيث وفرتها أو ضئالتها ـ تساهم في إذكاء المهارة العقلية. وبحوث الأرض طالما تشير إلى هذه الحقيقة: وبخاصة تلك الاتجاهات التي تشدد في تعريف الذكاء على البيئة. بيد أن الإمام علياً (ع) حينما أشار إلى البيئة أنما عنى من ذلك: تجسيد المهارة العقلية في (سلوك)، وليس من حيث النماء الوراثي الذي يتحدد في الثامنة والعشرين: بغض النظر عن المحيط وعدمه: كلما في الأمر، أن المحيط يترجم القدرات العقلية إلى (فعل).

خارجاً عما تقدم، هل ان التجارب لوحدها، تساهم في تجسيد المهارة العقلية، أم أن ثمة مهارات عقلية تشق طريقها لدى الشخصية: من حيث صلتها ـ ليس بالتجارب ـ بل من حيث صلتها بسائر المهارات الجسمية.

هذا السؤال، يمكننا أن نجيب عليه، إذا أخذنا بنظر الاعتبار، أن المشرع الإسلامي، يحدد جملة من مراحل النضج العقلي بعد الثامنة والعشرين، منها:

١ ـ مرحلة الثالثة والثلاثين (٣٣).

٢ ـ مرحلة الخامسة والثلاثين (٣٥).

٣ ـ مرحلة الأربعين (٤٠).

٤ ـ مرحلة الخامسة والستين (٦٥).

إن الإشارة إلى هذه المراحل، تقترن بعملية (النضج) العقلي، وليس بعملية (النماء). فالنمو يقف عند الثامنة والعشرين. أما النضج فإنه يقترن ـ بطبيعة الحال ـ مع تقدم العمر من جانب، وغنى التجارب والخبرات من جانب ثانٍ، بما يصاحب ذلك من التماسك والرصانة في الاستجابة لظواهر الحياة.

من هنا، يمكننا القول إلى أن التحديدات التي رسمها المشرع الإسلامي ـ بعد الثامنة والعشرين ـ إنما تمثل مراحل النضج ـ لا النماء ـ: وبكلمة أخرى: تمثل النضج النفسي من حيث تماسك الاستجابة ورصانتها.

وتبعاً لذلك، نجد أن النصوص التي تتناول أمثلة هذه المراحل، إنما تربط بينها وبين النضج في دلالته المذكورة.

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

"إذا بلغ العبد ثلاثاً وثلاثين، فقد بلغ أشده. وإذا بلغ أربعين سنة فقد انتهى منتهاه"...[11][١١]

ومن الواضح، إن بلوغ الفرد أشده (من حيث النضج الجنسي) قد حدده الإمام (ع) في نص آخر في (١٣) عاماً أو في الاحتلام كما سبق التفصيل في ذلك.

---

[11] [١١] الوسائل: باب ٩٧ ح٧، جهاد النفس.

وهذا يعني أن بلوغ الثالثة والثلاثين إنما هو أشد الشخصية من حيث نضجها العقلي والنفسي، وليس من حيث النماء.

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

والنصوص الإسلامية التي تطالب الفرد بمحاسبة نفسه عند الأربعين، والاقلاع عن مقارفة الذنب... هذه النصوص تلقي إنارةً كاملة على مفهوم (النضج) الذي حددناه في هذا الصدد.

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

يقول (ع): **"يزيد عقل الرجل بعد الأربعين إلى خمسين وستين، ثم ينقص عقله بعد ذلك".١٢[12]**

فالزيادة ـ في هذا النص ـ تعني (النضج) وليس (النماء)...

ومع أن النص يقابل بين الزيادة والنقصان، إلا أننا ينبغي ألا نستخلص من ذلك إن الزيادة تعني النماء العقلي مقابلاً للنقصان الذي يلحق الشخصية في شيخوختها.

بل إن النقصان ـ في واقعه ـ يمثل خفوت سائر المهارات في السن المذكورة، شأنه في ذلك: شأن سائر القوى الجسدية التي تتحدد في مرحلة خاصة: كالطول الذي يتحدد في الحادية والعشرين مثلاً ممتداً إلى مراحل معينة، حتى يبدأ بالتقوض: مقترناً بذلك مع خفوت قوى الفرد بكاملها مع الشيخوخة.

بعامة، تظل مرحلة الطفولة الأولى (من ١ إلى ٧)، عديمة الأثر في عملية التنشئة.

---

١٢ [12] البحار، ص١٣١، ج١، العقل والجهل.

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

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

فالملاحظة أن المشرع الإسلامي ـ ومثله علماء النفس والتربية ـ يجعل من مرحلة (المراهقة)، امتداداً لمرحلتي الطفولة: من حيث خضوعها للتدريب والتعلم بعامة.

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

من هنا جعلها المشرع الإسلامي امتداداً للمرحلة السابقة، بالرغم من أن "المراهق" يتحمل مسؤولية سلوكية كاملة: من حيث ترتيب آثار الثواب والعقاب الأخروي على سلوكه.

ولكن مع ذلك، فإنه بحاجة إلى التدريب حتى يستكمل أي نقص تربوي لم تتحه فرصة الطفولة الثانية. ففي نص تربوي سبق أن عرضناه، قال الإمام الصادق (ع): [الغلام يلعب سبع سنين، ويتعلم الكتاب سبع سنين، ويتعلم الحلال والحرام

سبع سنين].

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

الجواب هو: أن المقصود من تعلم الحلال والحرام هو: التأكيد على أهمية هذه المرحلة المضطربة، وامكاناتها في تعديل السلوك، وعدها فرصة أخيرة لعمليات التدريب على السلوك العبادي.

وقد أشارت النصوص الإسلامية بوضوح إلى الطابع غير المستقل لدى شخصية المراهق. فالنبي (ص) كما لحظنا قد شبه الطفل في مرحلته الأولى، وهي مرحلة (اللعب) (من ١ إلى ٧) شبهه بـ(السيد). وشبهه في مرحلته الثانية (من ٧ إلى ١٤) بـ(العبد) أما في المرحلة الثالثة، فقد شبهه بـ(الوزير).

لنقرأ النص من جديد:

(الولد سيد سبع سنين. وعبد سبع سنين. ووزير سبع سنين).

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

ومن هنا يفتقر إلى مزيد من التدريب حتى يسد النقص، ويستكمل استقلال شخصيته. وإذا كان الأمر كذلك: حينئذ لابد من متابعة تدريبه 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: (فإن رضيت خلائقه لاحدى وعشرين سنة: والاضرب على جنبيه، فقد اعذرت إلى الله).

وهذا يعني أن نهاية المراهقة، تمثل: (نهاية) لامكانات التدريب، أي: إنها تتمتع بامكانات تطبيع الفرد على السلوك الصائب، بحيث إذا فشلت التربية في تدريبه (في سن ٢١) على السلوك الجيد، حينئذ يكون ولي أمره معذوراً أمام الله أي، إن نهاية التدريب، تتم مع نهاية مرحلة (المراهقة)، وتنتهي بذلك مسؤولية ولي أمره.

ونخلص من هذا كله، إلى أن المعنيين بشؤون التربية الإسلامية، ينبغي ألا يهملوا أيضاً مراحل الدراسة الثانوية والجامعية التي تستغرق سنوات (المراهقة) السبع، وألا يكتفوا فيها بتعليم المهارة (المعرفية) للطالب، بل يضيفون إليها، تعليم السلوك بعامة أيضاً. على نحو ما قلناه عن مرحلة التعليم الابتدائي: فمادامت (المراهقة) ذات امكان على تعلم السلوك، يماثل امكانات الطفولة: حينئذ يتعين 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 إلى ملاحظة هذا الجانب، والعناية به بنفس العناية التي يولونها حيال (المعرفة)، وأعني به: تخصيص (الحصص العملية) لتعلم السلوك النفسي والاجتماعي، في كل مراحل التعليم الابتدائي

والثانوي والجامعي.

كما نلفت انتباه الأبوين، وأولياء أمور الأطفال والمراهقين بعامة، إلى مراعاة هذا الجانب، واستثمار مرحلة الطفولة المتأخرة (من ٧ إلى ١٤) والمراهقة (من ١٤ إلى ٢١). في التدريب على السلوك الإسلامي في مختلف الصعد، حتى يختزلوا أمامهم متاعب المرحلة الراشدة بما يواكبها من بيئة تعج بالمثيرات والاحباط وما يجرانه من صراع وتمزق وانحراف...

الأصول النفسية والأمراض

التصنيف العام للأمراض النفسية (العصاب)

التصنيف العام لفعاليات الدفاع

التصنيف العام للأمزجة

التصنيف العام للسمات

الفصل الرابع

الأصول النفسية والأمراض

قلنا، أن علم النفس يعني بسلوك الكائن الآدمي، من خلال العملية النفسية التالية:

"الاستجابة حيال مثير معين".

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

مثال ذلك من الأصول الحيوية:

إن الكائن المذكور يتحسس بالحاجة إلى (الجنس)، وأمامه طريقان لا ثالث لهما:

١ ـ الاشباع غير المقيد بالمبادئ والضوابط المقررة.

٢ ـ الاشباع المقيد بالضوابط.

ومثاله الأصول النفسية.

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

١ ـ ان (نتقدم) إلى حيازة الممتلكات المذكورة.

٢ ـ ان (نحجم) عنها.

إذن: ثمة طريقان لا ثالث لهما في اشباع أي من الحاجات: سواءً أكانت هذه الحاجات بيولوجية كالجنس والطعام، أو كانت نفسية كالتملك والتفوق، وسواء أكنا نحس بالحاجة النفسية إلى التملك أو لا نحس بالحاجة إليه.

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

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

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

وأما في حالة عدم احساسنا أساساً بالحاجة إلى (التملك) فإننا أيضاً نواجه أسلوبين من الاستجابة: (الشاذة) أو (السوية) فالاستجابة تكون (سوية) حينما نفلسف الحياة على أنها (متاع عابر) وإلى أن حيازة الممتلكات تشكل مجرد (وسيلة) إلى غاية معينة. وتكون الاستجابة (شاذة) حينما نرفض التملك إعتباطاً دون الاستناد لأية قيم موضوعة، أو حينما نحس بالحاجة فعلاً إلى النقود أو الأرض ثم نرفض تملكهما بدون مسوغ يُعتد به.

إذن: في الحالات جميعاً، نواجه نمطين من الاستجابة:

أحدهما: الاستجبة "الشاذة" والثانية: الاستجابة السوية. وحيال هذا التحديد، لا نجد نمطاً ثالثاً من العمليات النفسية لدى الكائن الآدمي.

وهذا يعني، أن علماء النفس حينما يحاولون تصنيف العمليات النفسية، فإنهم يحددون

ذلك بالضرورة، في نمطين من السوك:

١ ـ السلوك الشاذ.

٢ ـ السلوك السوي.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن تحديد ما هو (سوي) أو (شاذ)، وتقديم الطرائق الصائبة للوصول إلى ما هو (سوي)،... يظل محوراً لدراسات الباحثين في هذا الصدد.

والآن: ما هو التصور الأرضي للسلوك "الشاذ" و"السوي"؟؟ وبالمقابل: ما هو التصور الإسلامي لهما؟؟

بيد أننا نحاول الوقوف أولاً على التصنيف الذي يقدمه كل من التصورين: الإسلامي والأرضي للعمليات النفسية (الشاذة) و(السوية) ومستوياتهما المتنوعة في هذا الميدان.

ونقف أولاً مع التصنيف الأرضي:

يصنف علماء النفس: السلوك ـ كما قلنا ـ إلى (شاذ) و(سوي).

أما (الشاذ) فيطلقون عليه طابع (المرض).

وهو بعامة قسمان:

١ ـ العصاب.

٢ ـ الذهان.

والأول منهما يمثل (مَرضاَ نفسياً)، وأما الثاني فيمثل (مرضاً عقلياً).

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

مثال ذلك: الخوف من عبور (النهر) مثلاً، مع معرفة الشخصية بسخف مثل هذا

الخوف، إلا أنها مضطرة (لأسباب نشرحها فيما بعد) إلى أن تستجيب استجابة خائفة حيال (المثير): وهو: (النهر).

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

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

أما (الكذب) مثلاً، فإن الشخصية (تعي) شذوذه، وتقر بمفارقته، إلا أنها تمارسه على (عمد) لتحقيق إشباع عابر لنزواتها.

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

فالشخصية (المتكبرة) قد يصاحب سلوكها قدر من (التوتر) الداخلي تتحسسه فعلاً،... ولكن هذا (التوتر) يضخم حجمه عند الشخصية الحاسدة أو الطامعة أو الغاضبة بحيث تتحسسه بوضوح، في حين أن الشخصية (الكاذبة) أو (المفترية) مثلاً، قد لا تتحسس "بالتوتر"، بل (العكس) قد يخيل إليها أنها تتحسس قدراً من (اللذة)، أو قدراً من ازاحة للتوتر،... لكنها في الحقيقة على جهل بـ(التوتر) الذي يصاحب أعماقها.

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

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

وهناك من الباحثين مَن يفرد أمراض (التخلف العقلي) كالبلاهة، والعته ونحوهما، نمطاً ثالثاً من الشذوذ.

كما أن هناك من يفرد (أمراض الشخصية) نمطاً رابعاً من الشذوذ. وهذا النمط يتمثل في ما يسميه البحث الأرضي بـ(الشخصية السيكوباتية) حيث تتميز بـ(الانحراف) الملحوظ في مشاعرها وميولها وأخلاقها: وهي شخصية يطبعها عدم الإحساس بالمسؤولية، وعدم الاسبتصار بنتائج الأمور، وعدم التأثر بالثواب والعقاب الخ، مع ملاحظة أنها تظل محتفظة بـ(قواها العقلية) بنحو عام.

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

ومع ذلك، ينبغي الا يفوتنا ان نشير إلى أن بعض الباحثين يرى إلى أن الفارق بين (العصاب) و(الذهان)، منحصر في (الدرجة) لا في (النوع)، أي: "الذهان" بعامة، (تضخيم) لاعراض العصاب.

والحق، أن معيار (التمييز) بين الظواهر (بين الحقيقة والوهم) يظل هو المتحكم في فرز الذهان عن العصاب.

ونحن يعنينا من ذلك، أن نؤكد: إلى أن اهتمامنا منصب بنحو عام على (السلوك العصابي). أما (الذهان) فلا نعرض له إلا في نطاق البحث المتصل بالتنشئة ومساهمتها في تعديل السلوك.

وحين نتجه إلى التصور الإسلامي للظاهرة، نجده بدوره يشطر العمليات النفسية إلى

(الشاذ) و(السوي) من الاستجابة، مادام المشرع الإسلامي أساساً، قد رسم الكائن الآدمي وفقاً لتركيب ثنائي (الشهوة، والعقل) أو (الذات والموضوع). فكل استجابة باحثة عن اللذة، هادفة إلى الاشباع المطلق: تعد (سلوكاً شاذاً). وبالمقابل: كل استجابة باحثة عن اللذة، هادفة إلى الاشباع المقيد: يُعد (سلوكاً سوياً) أن ما يهمنا من التصنيف الثنائي للسلوك، أن نتجه إلى تحديد دلالته ومدى توافق أو افتراق الدلالة الأرضية عنه، ثم تصنيف (مفرداته) المتنوعة، وتمييز مستوياتها: يستوي في ذلك أن يتسم السلوك أخلاقية (مثل: الكذب والصدق) أو بسمات نفسية مثل (الحب والحقد)، أو بسمات مزاجية مثل (الانطواء والانبساط) كما يستوي في: ذلك أن يتسم السلوك بسلامة الجهاز الوظيفي كالأمثلة المتقدمة، أو باضطرابه كحالات الوسوسة والتطير والخوف.

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

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

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

وتكمن الصعوبة في جملة أسباب، منها:

١ ـ إن التخوم الفاصلة بينهما تشكل فارقاً في الدرجة لا في النوع. فكلنا ـ في تصور هؤلاء الباحثين ـ نعاني قدراً من (الصراع) و(التوتر) نتيجة للاحباطات المختلفة التي نواجهها. كلما في الأمر أن درجات التوتر أو الصراع تتضخم أو تتضاءل من فرد لآخر. وإذا كان (العصاب) يعني: تضخم "الصراع" أو (التوتر)، و(السوية) تعني:

تضاؤله، فحينئذ يبقى الفارق منحصراً في الدرجة لا في النوع.

والحق: إن هذا التحديد الأرضي لمفهوم العصاب والسوية: من خلال فارقية الدرجة لا النوع، يفتقر إلى التماسك في فهم دلالة العصاب والسوية.

فاولاً: ثمة نماذج لا تحيا الصراع بمعناها الأرضي إلا في نطاق المواجهة المبدئية. وسرعان ما تقتضي على منابعه في الوهلة الأولى من التأمل ودراسة النتائج السلبية له، ويستتبع ذلك، أنها لا تحيا أي (توتر) ناجم منه.

مثال ذلك: الحاجة إلى التفوق أو التملك أو الانتماء الاجتماعي.

فمن السهولة بمكان أن ينعدم لدى الفرد أي دافع إلى التفوق من خلال نبذة للذات وحبه للآخرين، وأن يرفض التملك ويختار (الزهد) بمتاع الحياة، وأن ينهد إلى (العزلة) مؤثراً هدوءها، والتوجه إلى انتماءات روحية لا تنحصر في (أشخاص) بل في (قيم) و(أفكار) الأشخاص. والدراسات التي أجراها علماء "الأقوام" (الأنثربولوجيون) تفصح بوضوح عن أمثلة هذه النماذج التي لا تحس بالحاجة إلى اشباع الدوافع المذكورة مما يستتبع مهما عدم الصراع والتوتر (والشخصية المسلمة نموذج حي لهذا النمط من الاستجابة).

ثانياً: إن الفارقية في (الدرجة) ينبغي ألا نهملها في هذا الصدد، مادمنا نلحظ أشكالاً شتى من التعامل نحكم عليها بالسلب أو الإيجاب من خلال (الدرجة) نستجيب لها في التعامل.

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

ومما لا شك أن الرد بالعبارة المهذبة يعني قدرتك على السيطرة وهي عامل حسم في فرز الشخصية المتماسكة عن الشخصية غير المتماسكة فيما تفقد سيطرتها ويختل توازنها الداخلي من خلال هذيانها بالكلام غير المتناسق.

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

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

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

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

بيد أن هذه الوجهة من النظر لا يمكن التسليم بها أيضاً. فلو عدنا إلى ظاهرة (الدعابة) نفسها، للحظنا أن التصور الإسلامي مثلاً، يفرز نمطين من (المزاح): أحدهما يجسد العصاب، وهو المزاح الناجم من نزعة عدوانية، والآخر، يجسد السوية، وهو المزاح الناجم من مشاعر الحب (سنتحدث عن هذه الظاهرة مفصلاً).

وإذن: حتى ما يعده البحث الأرضي محكوماً بـ(النسبية)، يمكننا ـ في الواقع ـ فرز مصادر للتعرف على جذره المرضي أو الصحي، مما لا يبقى معها لمفهوم (النسبية) أثر ذو بال.

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

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

مثال ذلك: حينما تتعامل مع الآخرين من خلال لغة (الحب) ومن خلال ما يسمى بـ(المجاملة)، فإن هذا التعامل يعد افصاحاً عن التوافق الاجتماعي. وهذا ما يقره المشرع الإسلامي ـ كما سنرى.

بيد أن التعامل مع الآخرين في حالات (المساومة) على حساب القيم الإنسانية، كالصمت حيال الخيانة للوطن مثلاً،... هذا النمط من التعامل لا يمكن أن نعده (سلوكاً سوياً) تحت ستار (التوافق) مع الآخرين، بل إن (السوية) تفرض (عدم التوافق) دون أدنى شك.

وإذن: معيار (التوافق الاجتماعي) لا يمكننا أن نعده دليلاً على (السوية)، وعدمه دليلاً على (العصاب).

٤ ـ تتجه الغالبية من الباحثين إلى وضع معيار وظيفي بدلاً من المعيار الشكلي للسلوك، في فرز السوية عن العصاب.

ويرى هؤلاء الباحثون: إن الذي يحدد الفارق بينهما هو (وظيفة) السلوك، لا (شكله)، أي: في تحديد (نوع) الاستجابة، فإذا كانت الاستجابة قائمة على (الهروب) من المشاكل بدلاً من مواجهتها مثلاً، فحينئذ يعد هذا السلوك (عصابياً). وفي المواجهة، يعد (سوياً).

والحق: إن هذا المعيار هو أشد المعايير المقتدمة صواباً.

بيد أنه لا يحسم المشكلة أيضاً. إذا وضعنا في الاعتبار أن (مواجهة الواقع) لا يمكن أن تعطي ثماره ما لم ترتكن الشخصية إلى (جهاز قيمي) يتناسب مع طبيعة التركيب البشري ودلالة وجوده في الكون.

مثال ذلك: إذا واجهت الشخصية شدائد وضغوطاً حادة لا تتحمل عادة: كالفقر الشديد وموت القريب والخنق التام للحرية والنبذ الاجتماعي المهين... قبال هذه الضغوط الحادة من الصعب أن تحتفظ الشخصية بأي تماسك (وبخاصة في مجتمعات عصابية متقدمة حضارياً: تتعامل من خلال السيطرة والتملك والتعالي) دون أن ترفدها نظم أو

معايير تستجر مبدأ الثواب والعقاب الاجتماعيين... في مثل هذه المجتمعات من المتعذر أن نطالب الشخصية بمواجهة الاحباطات بصدر رحب وبتقبل رصين لها، لأنها مطالبة مثالية، لا ترفدها (قيم خاصة) نابعة من (خارج) الثقافة الاجتماية التي ينتسب الفرد إليها.

نعم: ثمة (قيم) نابعة من (خارج) النظم والتقاليد والأعراف الاجتماعية، من المؤكد أنها تسهم بنحو فعال في تغيير استجابة الفرد وتحويلها إلى استجابة (لا مبالية) حيال الضغوط المذكورة. وفاعلية هذه القيم تتمثل في كونها تتساوق مع طبيعة التركيب البشري من حيث صياغة هذا التركيب وفقاً لمبدأ (خلافة الإنسان على الأرض).

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

وهذا ما يفسر لنا بالضبط اقرار غالبية الباحثين أن الصراع والتوتر لا سبيل إلى الخلاص منهما في عالم يضج بالاحباط: بالضغوط والشدائد المختلفة، مع غيمومة (القيم) الحاسمة لمواجهة الاحباط المذكور.

على أية حال، يعنينا مما تقدم أن نشير إلى مفهوم كل من العصاب والسوية في التصور الأرضي. أما (الحلول) الحاسمة لمحو العصاب أو تحقيق السوية فإن لها موضعاً آخر من هذه الدراسة.

والآن: ما هو التصور الإسلامي لمفهومي العصاب والسوية؟ وما هو موقفه حيال المفهومات الأرضية التي سبق عرضها ومناقشتها؟

إن التصور الإسلامي لمفهومي (العصاب) و(السوية) يتحدد في مستويين:

أحدهما: يتمثل في المفهوم الأرضي لهما، والآخر: يتجاوزه إلى مفهوم أشد سعة وشمولاً. وقد سبقت الإشارة إلى أن المشرع الإسلامي يتقدم بتوصياته إلى (العام) من

الآدميين وإلى (الخاص) منهم. ونقصد بـ(العام) مطلق الآدميين بغض النظر عن موقفهم الفلسفي من الكون. أما (الخاص) منهم، فهم (المسلمون) الذين يلتزمون بمبادئ السماء عبر إدراكهم لمهمة الخلافة على الأرض.

ولنعد إلى مثال (التكبر) الذي سبقت الإشارة إليه.

التكبر، أو التعالي، أو الزهو يعد في المفهوم الأرضي سلوكاً عصابياً. وهذا السلوك يتناوله المشرع الإسلامي من زوايتين:

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

فالمتكبر لدى علماء النفس الأرضيين يعد تعبيراً عن الإحساس بالنقص. والمشرع الإسلامي يشير بوضوح إلى العرض المرضي المذكور، حينما يقول الإمام الصادق (ع).

"ما من رجل تكبر أو تجبر إلا لذلة يجدها في نفسه".١[1]

فالإمام الصادق (ع) يوضح لنا الجذر المرضي لظاهرة التكبر، مبيناً ان (التكبر) ناجم من الاحساس بالذل، والضعة، والدونية... ومثل هذا (التناول) للظاهرة المذكورة، لا تخص نفراً من الآدميين دون آخر، بل يمكن أن يصدر عنها (مسلم) ينقصه الوعي، أو كافر لا علاقة له بمبادئ الإسلام.

والطب النفسي الإسلامي في هذا الحقل، يشبه تماماً: الطب الجسمي الإسلامي. فمبادئ الصحة الجسدية التي يقدمها المشرع الإسلامي لا تأخذ بنظر الاعتبار هوية)

١[١] الوسائل: باب، ٥٩ ح٣، جهاد النفس.

الفرد، بل تقدم توصياتها لمطلق الآدميين بغية الإفادة منها في تحقيق الصحة الجسمية (في هذه المسافة المحددة من الزمن ـ أي عمر الإنسان).

بيد أن المشرع في الآن ذاته يرتب عملية العقاب أو الثواب على ممارسة (التكبر) أو (التواضع) ناظراً إلى الممارسة المذكورة من خلال (الموقف الإسلامي) للظاهرة.

إن ما نود أن نشدد عليه في هذا المجال، أن نشير إلى أن (التكبر) ـ بغض النظر عن ترتيب آثار العقاب عليه، يظل ظاهرة (نفسية) ذات طابع مرضي: سواء أترتبت عليه آثار العقاب أم لم تترتب: إنه في الحالين (سلوك عصابي) يحذرنا المشرع الإسلامي منه، مشيراً إلى ما يصاحبه من الصراع والتوتر على نحو ما يشير البحث الأرضي عليه.

ولذلك، نجد أن المشرع الإسلامي، يتناول ـ في هذا النطاق ـ حتى مستويات (المرض النفسي) الذي لا تترتب عليه آثار العقاب كعصاب (الوسواس) مثلاً، مشيراً إلى طابعه المرضي، مقدماً توصياته العلاجية في التغلب عليه.

والأمر نفسه، حينما يقدم توصياته الطبية في معالجة (الذهان ـ الجنون والتخلف العقلي.

انه في الحالات جميعاً يحدد لنا دلالة العصاب أو الذهان، مقدماً توصياته في علاج الأمراض المذكورة: مع ملاحظة أن بعض هذه الأعراض مصحوبة بترتيب آثار العقاب عليها: كالأعراض المتصلة بأمراض الشخصية المنحرفة مثل تناول الكحول، وبعضها لا يصاحبه العقاب مادام خارجاً عن (اختيار) الشخصية، أو غائباً عن وعيها، مثل (الوسوسة).

على أية حال، إن المشرع يتناول حيناً مفهومي العصاب والسوية من زاوية (نفسية) خالصة على النحو الذي نلحظه في البحث الأرضي. إلا أنه ـ في الآن ذاته ـ يقدم مفهوماً أشد سعة وشمولاً للعصاب والسوي، بحيث يسع مفاهيم الأرض، ويتجاوزها

إلى مفاهيم أشد سعة وشمولاً.

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

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

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

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

ويمكننا إدراك هذه الحقيقة، أي: (وحدة) العصاب النفسي والفكري، حينما نلحظ أن القرآن الكريم مثلاً يطلق مصطلح (المرض) على ظاهرتين: إحداهما (فكرية) والأخرى (نفسية).

أما الظاهرة الفكرية، فهي (النفاق): حيث تتحدث الآية الكريمة عن سلوك المنافقين، راصة بعض سماتهم:

(في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً).

فالآية، تطلق اسم (المرض) على المنافق، بصفته يصدر عن موقف فكري مناهض لرسالة محمد (ص). بيد أن هذا الموقف الفكري ـ كما سنرى لاحقاً ـ يفصح عن نمطين من (المرض) أحدهما: طبيعة الموقف الرافض، والآخر: طبيعة (التذبذب) أو التكلم

بلسانين يخالف أحدهما الآخر. والأول موقف فكري صرف، والثاني موقف نفسي، تجمع الأبحاث الأرضية على طابعه المرضي ـ كما سنوضح ذلك لاحقاً.

وإذا اتجهنا إلى الآية الكريمة التي تتحدث عن الاستجابة الجنسية المنحرفة، عبر مخاطبها نساء النبي (ص)، وتحذيرهن من بعض العصابيين؛ نجدها تطلق (المرض) على سمة نفسية:

تقول الآية الكريمة:

(فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض).

ويهمنا من هذه الآية أن نشير إلى مصطلح (المرض) الذي أطلقته على المنحرفين جنسياً، وهو مصطلح (نفسي صرف)، بصفة: أن الاستجابة الجنسية المذكورة، لا تخص نفراً دون آخر: فقد يصدر المسلم غير الملتزم عنها، وقد يصدر الكافر عنها أيضاً... أنها سمة (نفسية) كالتكبر، أو الحقد، أو الحسد ناجمة من جذر مرضي يشترك الآدميون في الصدور عنه: بغض النظر عن (هويتهم الفكرية).

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

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

وحسبنا أن نشير هنا إلى طبيعة التصور الإسلامي لمفهومي العصاب والسوية وتوافقه أو افتراقه عن التصور الأرضي في هذا الصدد.

وفي ضوء التحدد المذكور لدلالة لعصاب والسوية، نتجه إلى تحديد مفردات كل منهما، أي: إلى التصنيف الذي يتناول أشكال السلوك العصابي أو السلوك السوي.

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

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

إلا أننا مع ذلك نواجه عناية الباحثين حيال التعريف بمبادئ السلوك السوي، أمراً لافتاً للنظر. وبخاصة في البحث المتصل بسمات الشخصية، وما يصاحب ذلك من اللجوء إلى (الأقيسة) و(الاختبارات) التي 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:

١ ـ التصنيف العام للأمراض النفسية (العصاب).

وتصنّف ـ عادة ـ إلى:

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

ويلاحظ: ان هذا التصنيف يتناول أمراضاً بأعيانها تتصل بـ(توتر) عام يصيب الشخصية. وهذا التوتر قد يكون (قلقاً) غير عادي، تصحبه حساسية ومخاوف لا مبرر لها.

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

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

وهكذا سائر الأمراض التي تقدم ذكرها. وواضح، إن مثل هذا التصنيف يتناول الشخصية من حيث اختلال جهازها الوظيفي وتعطل أحد أجزائه عن وظيفته الاعتيادية.

٢ ـ التصنيف العام لفعاليات الدفاع

وهذا التصنيف يتناول مجموعة ما يسميه (فرويد) بـ(حِيَلِ الدفاع): حيث تشكل هذه الفعاليات جملة من الأعراض التي تسم المرضى الذين يضمهم التصنيف السالف. بيد أنه يمكن أن يعد طابعاً مرضياً تستخدمه الشخصية (بنحو لاشعوري) لازاحة توتراتها.

ومن هذه الحيل:

١ ـ الإسقاط: وهو إلصاق عيوب المريض بالآخرين. مثل: البخيل الذي لا يعي مصدر شذوذه، فيسقطه على الآخرين، ويتهمهم بالبخل.

٢ ـ التسويغ: وهو محاولة ايجاد العذر للسلوك المعيب. مثلك الفاشل في الاختبار المدرسي، يسوغه بأنه ناجم من انشغاله ببعض الظروف الطارئة، أو عدم أهمية الاختبار.

٣ ـ النكوص: وهو الارتداد إلى سلوك الطفولة: في حالة مواجهة الاحباطات المختلفة، مثل: اجتلاب العطف، أو البكاء، أو... الخ وهكذا سائر الحيل الدفاعية.

٣ ـ التصنيف العام للأمزجة

وهو تصنيف يتناول أشكال الأمزجة للآدميين: من حيث صلتها ببنية الشخصية، مثل: التصنيف الأغريقي المعروف للأمزجة الأربعة: الدموي، الصفراوي، البلغمي،

السوداوي. وكالتصنيف الحديث لأشكال ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية: يحاول الباحثون من خلالها إيجاد الصلة بين التركيب الجسمي والمزاج: وهذا من نحو إيجاد الصلة مثلاً بين (الشكل الجسمي البدين)، وبين ميل صاحبه إلى الإنطواء، الكآبة،... وهكذا.

وواضح، إن مثل هذا التصنيف للأمزجة، يتناول نمطي السلوك (العصابي ـ والسوي أيضاً). إلا أنه في حالات الاختلال العقلي أو النفسي: يربط الباحثون بين الأمزجة المذكورة وبين أمراض العصاب التي تقدم ذكرها في التصنيف الأسبق، وبين أمراض الذهان أيضاً.

٤ ـ التصنيف العام للسمات

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

وتصنيف (كاتيل) لسمات الشخصية العامة ما بين (٥ ـ ٢٥)،

مثل: السيطرة وضدها الخضوع.

مثل: الشجاعة وضدها الجبن.

مثل: المرح وضده الاكتئاب الخ.

وأخيراً: التصنيف العالم لمجمل السلوك: وهذا التصنيف يتضمن قوائم بالسلوك في مختلف مستوياته: سواء أكان السلوك انفعالاً أو مزاجاً أو خلقاً.

والتصنيفات الأخيرة (المزاج، والسمات ومجمل السلوك) يتناول عادة من خلال التقابل بين ما هو شاذ أو سوي، كما تتناول من حيث تداخل بعضها مع الآخر فضلاً عن انها تتناول من حيث تقسيمها إلى ما هو رئيسي أو فرعي.

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

والآن: ما هو التصنيف الإسلامي للسلوك؟

إن التصنيف الإسلامي للسلوك، يتحدد بوضوح في نمطين أشرنا إليهما، وهما: (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع) أو (الشذوذ والسوية).

أما (مفردات) الشذوذ والسوية فإن كلاً منها يخضع لنمط خاص من التصنيف.

فالشذوذ يتناول كلاً من (الذهان) و(العصاب). أما الذهان فإنه يتناول من زاوية الطب العقلي بنحو مستقل.

وأما (العصاب)، فإنه يمثل ذخيرة حية يتوفر التشريع على دراستها بنحو ملحوظ حتى ليشمل كافة الأوامر والنواهي، المتصلة بجوانب النشاط المادي والعقلي: حيث ترتكن صياغتها إلى التدريب على ما هو (سوي) من السلوك، واجتناب ما هو (عصابي) منه.

وملاحظة هذا الجانب، يتخذ نمطين من التناول:

أحدهما: يمكن استخلاصه من مجمل مبادئ الشريعة (نتحدث عنه لاحقاً),

والآخر: يتمثل في عملية التنصنيف لمفردات السلوك.

وهذا ما نتحدث عنه الآن:

تصنيف العصاب

وحدة العصاب

تصنيف العصاب

يخضع المشرع الإسلامي، العصاب لأكر من تصنيف، ولأكثر من منهج.

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

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

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

ويهمنا من المستويات المذكورة أن نشدد على أبراز الجانب النفسي من التصنيف، ومن ثم: إبراز (وحدة) العصاب النفسي والفكري: بصفة أن هذين الجانبين يبلوران مفهوم العصاب في التصور الإسلامي وافتراقه عن التصور الأرضي، بنحو متميز، وبخاصة: الجانب الأخير (أي: وحدة العصاب الفكري والنفسي).

١ ـ وحدة العصاب

لعل أبرز المعالجات التي تتناول الصلة بين المرض النفسي والمرض الفكري، هي معالجة الإمام علي (ع) في نص يوازن فيه بين ثلاثة أنماط من السلوك.

١ ـ الكفر.

٢ ـ النفاق.

٣ ـ الإيمان.

طبيعي: أن كلاً من "الكفر" و"النفاق" يجسدان المرض. في حين أن "الإيمان" يجسد السلوك السوي.

بيد أن ما يعنينا هو: أن الإمام علياً (ع) جعل كلاً من الاتجاهات الفكرية الثلاثة قائماً على أساس نفسي صرف: فجعل الإيمان قائماً على أساس نفسي سليم (وهو: السوية)، وجعل الكفر والنفاق قائمين على أساس نفسي مضطرب (وهو: الشذوذ أو العصاب أو المرض).

ومن الواضح أن الكفر هو رفض الاعتقاد صراحة بوجود المبدع وتعاليمه. إما النفاق فهو بدوره رفض للمبدع وتعاليمه، إلا أنه رفض غير صريح، بل رفض باطني، تملي المصلحة الذاتية على صاحبه أن يظهر خلافه.

والمهم، أن كلاً منهما يمثل أسلوباً مرضياً في التعامل مع السماء وتعاليمها.

والآن: ما هي الأسس المرضية لهذا التعامل؟

لنقرأ ما كتبه الإمام (ع) في هذا الصدد. ولنبدأه بالحديث عن "الكفر": يقول (ع):

"بني الكفر على أربع دعائم: الفسق، والغلو، والشك، والشبهة.

والفسق على أربع شعب، على الجفاء، والعمى، والغفلة، والعتو...

والغلو: على أربع شعب، على: التعمق بالرأي، والتنازع فيه، والزيغ، والشقاق: فمن تعمق لم ينب إلى الحق، ولم يزدد إلا غرقاً في الغمرات، ولم تنحسر عنه فتنة إلا غشيته أخرى. ومن نازع في الرأي وخاصم: شهر بالحمق من طول اللجاج الخ.

والشك على أربع شعب على: المرية، والهول، والتردد، والاستسلام.

والشبهة على أربع شعب على: اعجاب بالزينة وتسويل النفس، وتأول العوج،

ولبس الحق بالباطل.

إن هذا النص، يتضمن عشرين (٢٠) نمطاً من السلوك: كلها تنتسب إلى (المرض) و(العصاب) بمعناها الأرضي، دون أن يتضمن أي نمط من السلوك بالموقف الفلسفي من الحياة: فـ(الغلظة) في الطبع مثلاً و(الفضاضة) في الخلق، و(الخرق) في التعامل، وعدم الصلة والبر والرفق: كلها إفصاح عن (الجفاء) الذي جعله النص أول سلوك من شعبة (الفسق) وأول دعامة من "الكفر"،... هذه الأنماط من السلوك تظل ذات طابع نفسي صرف، مادامت تتصل بالنزعة العداوانية (من غلظة وقسوة ونحوهما)، فيما تقف في أعلى السلم من افرازات العصاب.

أما الدعامة الثانية من (الكفر) فتتمثل في (الغلو)، ويتفرع عنها أنماط من السلوك، مثل (التعمق، التنازع الخ). وواضح أن (الغلو) بعامة هو: المبالغة في التعامل مع الظواهر، وتحميلها أكثر من الواقع، بما تستتليه من (عناد) و"مخاصمة" ودخول إلى عوالم الوهم، والتداعي المريض في الاستجابة (لم تنحسر عنه فتنة إلا غشيته أخرى)،... هذه الانماط من السلوك تعرفها لغة علم النفس المرضي بنحو واضح، لا يحتاج إلى التعقيب.

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

وأما الدعامة الأخيرة، فهي: (الشبهة)، وهي بدورها واضحة الصلة بالأمراض النفسية، مادامت لا تتعامل مع الظواهر بنحوها السليم، بقدر ما يتعامل المريض من خلالها ـ مع أوهامه (يتأول، يتسول، يلابس الخل) دون أن يستبصر حقيقة سلوكه القائم على رواسب قاتمة، غائبة عن وعيه.

إذن: هذه القائمة المتضمنة عشرين نمطاً من السلوك، تجسد سمات مرضية، يقرها

علم النفس الأرضي تماماً: مما يفسر ـ بوضوح أن الشخصية (الكافرة ـ غير المؤمنة بالله) إنما تنطلق من أسس نفسية مريضة في سلوكها حيال السماء. ومن ثم، يعني أن العصاب النفسي والفكري، يشكلان (وحدة) لا انفصام لها.

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

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

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

ولنقرأ ما كتبه الإمام علي (ع) في هذا الصدد:

"النفاق، على أربع دعائم، على: الهوى، والهوينا، والحفيظة، والطمع. فالهوى، على أربع شعب، على: البغي، والعدوان، والشهوة، والطغيان.

والهوينا، على أربع شعب، على: الغيرة، والأمل، والهيبة، والمماطلة.

والحفيظة، على اربع شعب، على: الكبر، والفخر، والحمية، والعصبية.

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

هذه القائمة من أنماط السلوك، تحدد بوضوح أصول النفاق الفكري (الموقف الفلسفي المنافق حيال السماء)، وكلها قائمة على أعراض مرضية لا تحتاج إلى التعقيب في وضوح صلتها بالعصاب الفسي.

إن العصبية، والحمية، والكبر، والمماطلة، والخيلاء،... الخ، تعد أمثلة واضحة في حقل الأمراض النفسية: مما يعني أن أي موقف (منافق) حيال رسالة السماء، إنما يستند ـ في خلفياته ـ إلى سمات الشخصية العصابية، وليست الشخصية السوية. ويعني ـ من ثم ـ إن العصاب الفكري والنفسي يشكلان (وحدة) لا ينفصم أحدهما عن الآخر. على أن مما تجدر ملاحظته، أن الفارق بين العصابيين (الكفر والنفاق) إنما يستند إلى الفارق بين نمطين من الاستجابة المريضة حيال الظواهر: فهناك استجابة مريضة تتصل باضطرابات التفكير مثل: العمى، والغفلة، والشك والشبهة والالتباس وسواها من القائمة المتضمنة أصول (الكفر)،... يقابلها: الاستجابة (النفعية) التي تتعامل مع الظواهر بمقدار ما تحققه من اشباع مريض لحاجات (الذات)، مثل: اللعب واللهو والأمل والاغترار، والتكبر، والفخر وسواها من أنماط السلوك التي تضمنتها قائمة (أصول النفاق).

من هنا، ينبغي أن ندرك مدى الدقة التي انطوت عليه ملاحظة الإمام علي (ع) في تفرقته لنمطي العصاب: الكفر والنفاق، "فالكفر" تنسحب اضطرابات تفكيره مع الظواهر العامة، على نمط (تفكيره) حيال السماء: "فالأعمى" لا يبصر حقائق الحياة، و(الغافل) تحتجزه غفلته عن الاستبصار. و(الشاك) يمنعه الشك من اليقين بالحقائق، و(المشتبه) يزرع ضباباً حولها، وهكذا... هذا التعامل مع الحقائق اليومية ينسحب على تعامل المريض مع (السماء) أيضاً، فنجده ينطلق من نفس (العمى) في عدم استبصاره بحقائق السماء، ومن نفس (الغفلة) عنها، ومن نفس (الشك) بها، ومن نفس (الشبهة) حيال حقائق السماء.

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

فإذا اتجهنا إلى (النفاق)، لحظنا أن الأصول النفسية له تنسحب بدورها على (النفاق العقائدي) من خلال التعامل (النفعي) مع الظواهر، ونشدان الاشباع المريض لحاجات الذات.

من هنا، نجد أن الإمام علياً (ع) لم يضمنها سمات (الكفر) (مع أنهما مشتركان في سمات عامة لكل العصابيين) بل ضمنها ظواهر تتصل بالتعامل (النفعي) مع الأشياء، فالمريض الباحث عن الاشباع (النفعي) للذات، يظل يعني بـ(الأمل)، و"يغتر" بما حققه من اشباع، و(يتهيب) من الإحباط ويتجه إلى اشباع وهمي من خلال (التكبر) و(الفخر) و(التعصب) وسواها...

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

على أية حال، يعنينا مما تقدم، أن نشير على أن الاتجاهات الفكرية (غير المرتبطة بالسماء) تظل في موقفها المذكور، ذات صلة بجذور مرضية: الأصل فيها، أن تعاملها مع وقائع الحياة التي تواجهها، قد انسحبت على تعاملها مع السماء، على نحو ما أوضحناه.

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

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

وتتمثل أهميتها ثانياً في أنها تجسد (أصولاً نفسية) عامة تغلف الآدميين كافة من حيث انتسابها إلى أحد قطبي الشخصية (الشهوة أو الذات) من حيث اقتيادها إلى

الإلتواء الفكري، لا أنها (مفردات) من السلوك الذي يميز فرداً عن آخر.

وتتمثل أهميتها ثالثاً في انشطارها إلى مجموعتين من "الأصول" هما: ضبابية الاستجابة ووضوحها.

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

ولنضرب أمثلة على ذلك، نستقيها من التصنيف الأرضي نفسه:

ولنقف عند التصنيف العصابي للأمراض (القلق، الكآبة، الحصر، الوسواس، الهستيريا، الوهن العصبي، المخاوف).

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

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

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

أما الشخصية (الخائفة) فلا تحتاج إلى التعقيب.

وأما الشخصية (الحصرية) و(الموسومة)، مع الغموض الذي يلف استجابتها، لا تحتاج بدورها إلى التعقيب، مادام (الموسوس) يتعامل أساساً بغموض مع الظواهر، ومادام (الحصري) تتسلط عليه الأفكار بالمستوى ذاته من حيث غموض المصدر والهدف.

وحين نتجه إلى (آليات الدفاع) نجدها جميعاً خاضعة لنمطي الاستجابة المضببة أو الواضحة، فهي من جانب مضببة مادامت أساساً نابعة من (لا شعور) الشخصية،

فالفرد الذي (يسقط) عيوبه على الآخرين، يظل جاهلاً مصدر تجاربه الطفولية التي رسبت في لا شعوره، والذي يقدم (تبريراً) لسلوكه المعيب يظل متصفاً بالسمة ذاتها. و(الناكص) نحو السلوك الطفلي محكوم بنفس الظاهرة، وهكذا.

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

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

ومع أنها تشترك مع الفئات المريضة السابقة (أي: القلقة، الكئيبة، الحصرية، الموسوسة، الخائفة...) بضبابية المصدر والهدف من وراء سلوكها، إلا أن الطابع العام لاستجابتها يتمثل في (وضوح) الاشباع الذي تلح على تحقيقه، في حين أن الطابع العام للفئآت السابقة هو (ضبابية) أو (تمزق) استجابتها من حيث التوتر الذي تحياه دائماً.

إذن: كل أنماط السلوك العصابي لا تخلو من احدى استجابتين أو كلتيهما 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 ان كل أنماط السلوك العصابي والمتصل بالموقف الفكري). (أياً كان نمطها) لا يخلو من واحد أو أكثر من الأصول المذكورة، وإلى أنها تشكل (جذوراً) لها.

إن أهم ما ينبغي لفت الانتباه إليه هو: حصر السلوك العصابي في نمطين لم يلتفت إليهما أي باحث طوال تاريخ علم النفس المرضي، ونعني بهما: الكفر والنفاق. أي،

أن السمات العصابية التي يحددها علماء النفس في قوائم أو يصنفونها وفق فعاليات دفاعية، أو أمراض عامة، أو أمزجة أو غيرها، كل هذه التصنيفات غافلة عن امكان حصرها في سلوكين رئيسين عامين يتفرع عنهما كل مفردات السلوك،... فالعصاب أما يكون (كفراً) أي: نكراناً لحقائق الحياة وارتباطها بمبدع، أو (نفاقاً) أي: بحثاً عن اشباع ذاتي. وكلاهما باقرار علماء النفس (مرض)، فالمنكر للحقائق يحيا في عالم الوهم، وهو سمة رئيسة للمرض، والباحث عن الاشباع يحيا في عالم الذات وهو سمة رئيسة أيضاً، أي: ان السمتين الرئيسين هما اللتان يتفرع عنهما كل أنماط السلوك.

إذن: نلفت الانتباه للمرة الجديدة إلى أهمية هذا النص للإمام علي (ع).

كان التصنيف المتقدم للإمام علي (ع) يتناول "الأصول النفسية" للعصاب.

ونواجه الآن تصنيفاً للإمام الصادق (ع) يتضمن (٧٥) مفردة من أنماط (السلوك)، يتناول بالإضافة إلى ما هو (مزاجي) منه، ما هو (فكري)، وما هو (إدراكي) أيضاً.

والفارق بين التصنيفين ان الأخير منهما شامل لكل الأصول: أي: لكل افرازات الجانب (الشهوي ـ الذاتي)، والجانب (العقلي ـ الموضوعي) في تركيب الشخصية.

وقد سبقت الاشارة إلى أن (الجانب الإدراكي) لدى الشخصية غير منفصل عن (الجانب الوجداني) منها. كما ان العصاب (النفسي) غير منفصل ـ في التصور الإسلامي ـ عن العصاب (الفكري).

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

ولنقف عند هذا التصنيف: حيث يقدم الإمام الصادق (ع) مفردات السلوك (السوي) قبال السلوك (العصابي) في قامة يستهلها بالإشارة إلى مصطلحي (الخير والشر): حيث يجعل الأول منهما تجسيداً للجانب (العقلي) من الشخصية، والآخر تجسيداً

للجانب (الشهوي ـ الذاتي) منها: مع ملاحظة أنه يستخدم مصطلحي (العقل والجهل) بديلين لمصطلحي (العقل والشهوة) بصفتهما شطري الشخصية.

ولنقرأ القائمة: حيث تضع قبال كل سمة إيجابية، سمة سلبية على نحو ما نلحظه في تصنيفات البحث الأرضي لسمات الشخصية:

الإيمان	الكفر	التصديق	الجحود
العدل	الجور	الرضى	السخط
الطمع	اليأس	التوكل	الحرص
الرحمة	الغضب	العلم	الجهل
العفة	التهتك	الزهد	الرغبة
الرهبة	الجرأة	التواضع	الكبر
الحلم	السفه	الصمت	الهذر
العفو	الحقد	الرقة	القسوة
الصبر	الجزع	الصفح	الانتقام
التفكر	السهو	الحفظ	النسيان
المواساة	المنع	الوفاء	الغدر
الخضوع	التطاول	السلامة	البلاء
الصدق	الكذب	الحق	الباطل
القنوع	الحرص	المهنة	البغي
الإخلاص	الشوب	الشهامة	البلادة
المعرفة	الانكار	المداراة	المكاشفة
الكتمان	الافشاء	الجهاد	النكول
البر	العقوق	الحقيقة	الرياء

التقية	الاذاعة	الانصاف	الحمية
الحياء	الخلع	القصد	العدوان
السهولة	الصعوبة	البركة	المحق
القوام	المكاثرة	الحكمة	الهوى
السعادة	الشقاء	التوبة	الإصرار
الألفة	الفرقة	السخاء	البخل
المحافظة	التهاون	الاستغفار	الاغترار
الرجاء	القنوط	الأمانة	الخيانة
الشكر	الكفران	الدعاء	الاستنكاف
الرأفة	الغره	الفهم	الغباوة
الفهم	الحمق	سلامة الغيب	المماكرة
الرفق	الخرق	الصون	النميمة
التؤدة	التسرع	المعروف	المنكر
الاستسلام	الاستكبار	النظافة	القذارة
اليقين	الشك	الراحة	التعب
الغنى	الفقر	العافية	البلاء
التعطف	القطيعة	الوقار	الخفة
الطاعة	المعصية	الفرح	الحزن
الحب	البغض	النشاط	الكسل
		الستر	التبرج

يلاحظ في القائمة المذكورة، انها تتناول أصولاً عامة للعصاب من نحو: الحقد القسوة، الانتقام، البغض، الخيانة، الغدر، المماكرة، النميمة،... وهي جميعاً سمات

لافتة لـ(الشخصية العدوانية).

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

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

والمهم: إن السمات البالغ عددها أكثر من (٧٠) سبعين سمة، تظل أنماطاً من السلوك العصابي الذي تألفه البحوث الأرضية في شتى تصنيفاتها لأمراض العصاب أو لسمات الشخصية المريضة: في حين أن السمات (الفكرية) الخالصة تمثل سمة واحدة أو اثنتين، وردت في أول القائمة، ونعني بها سمة (الكفر) ومقابلها (الإيمان)، مما يعني مدى صلة الأمراض النفسية ـ في شتى أنماطها ـ بالمرض الفكري (الكفر) وتواشج الأصول النفسية لهما، أي: وحدة العصاب الفكري والنفسي، مقابلاً لوحدة السوية نفسياً وفكرياً.

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

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

ولقد أشارت نصوص التشريع إلى أن كلاً من التكبر والحرص والحسد ـ وهي سمات نفسية كما هو واضح ـ كانت السبب وراء أول تمرد على السماء وتعاليمها.

يقول الإمام علي بن الحسين (ع) في هذا الصدد:

"... للمعاصي شعب: فأول ما عُصي به الله الكبر: معصية أبليس حين أبى واستكبر...

ثم الحرص وهي معصية آدم وحواء...

ثم الحسد وهي معصية ابن آدم حيث حسد أخاه فقتله".

ويشير الإمام (ع) بعد ذلك إلى سمات سبع تسلسلت تاريخياً أو تعاقبت بعامة بعد السمات الثلاث المذكورة، يقول (ع):

"فتشعب من ذلك: حب النساء وحب الدنيا وحب الرئاسة وحب الراحة، وحب الكلام وحب العلو وحب الثروة، فصرن سبع خصال، فاجتمعن كلهن في حب الدنيا".١[1]

وفي نص آخر للنبي (ص): جاء قوله:

"أول ما عصي به الله ستة: حب الدنيا، وحب الرئاسة، وحب الطعام، وحب النوم، وحب الراحة، وحب النساء".٢[2]

ويهمنا من النصوص الثلاثة المتقدمة، ربطها بين (المعصية) ـ وهي موقف فكري يتمثل في التمرد على أوامر السماء ـ وبين سمات نفسية مرضية هي: الكبر، والحسد، والحرص، ثم سمات نفسية تتصل بطرائق الإشباع المرضي لدوافع الجنس والطعام والتفوق وغيرها.

إذن: نستخلص من كل ما تقدم، أن كل مستويات التمرد على السماء وتعاليمها،

١[١] الوسائل: باب ٦١ حديث ٢، جهاد النفس.

٢[٢] الوسائل: باب ٤٩ حديث ٣، جهاد النفس.

ناجمة من المرض النفسي وليس من موقف فكري موضوعي: سواء أكان التمرد يتجسد في إنكار المبدع للكون، أو عدم الالتزام بتعاليمه. مما يعني من ثم: وحدة العصاب الفكري والنفسي، فيما لا سبيل إلى فصم أحدهما عن الآخر.

والمهم بعد ذلك أن نشير إلى أن المشرع الإسلامي في نظرته للعصاب أو للمرض النفسي يخضع العملية لاكثر من تصنيف، منها: هذا التصنيف الذي يربط بين الأمراض النفسية وبين الاتجاهات الملحدة أو غير الملتزمة بمبادئ السماء على تنوع السمات، وتميزها في سمات عامة، وخاصة. مع ملاحظة أن أكثر من باحث أرضي قد انتبه إلى وجود مثل هذه الصلة بين المرض النفسي وبين الإلحاد أو مطلق التمرد على المبادئ الدينية.

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

فما هي تصوراته في هذا الصدد؟

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

وهذا يعني أن القائمتين المذكورتين تمثلان تصنيفاً احصائياً لنمط من السمات التي لا ترقي إلى درجة المرض النفسي الخطير، أي: المرض الذي يمثل اضطراباً

وظيفياً كالهستيرياً والحصر، والكآبة ونحوها، كما لا يصل إلى درجة الأمراض السيكوباتية التي تمثل انحرافاً خطيراً في سلوك الشخصية... بل تبقى سمات عامة تعرض للأفراد جميعاً بنسب يختلف حجمها من واحد لآخر، قد يصل تضخمها إلى درجة المرض النفسي الخطير، وقد لا يصل إلى ذلك والمهم، أنها تظل أعراضاً مرضية مفصحة عن عدم توازن الشخصية، أي: أنها مؤشر إلى أن الشخصية يسمها طابع (العصاب) لا (السوية).

والمشرع الإسلامي حين يعنى بهذا الجانب، ويحرص على تصنيف شامل لكل السمات على النحو الذي لحظناه، إنما ياخذ بنظر الاعتبار عمومية هذه السمات وانسحابها على غالبية الأفراد، مع ما يصاحب ذلك من امكانية محوها، واجراء عمليات التعديل لها.

وخارجاً عن ذلك، فإن الأمراض التي يخلع البحث الأرضي طابع الخطورة عليها ونعني بذلك: الأمراض العصابية المعروفة: عصاب الكآبة، والنورستانيا، والهستيريا، ونحوها.. هذا النمط من الأمراض يتناوله المشرع الإسلامي من زاوية أخرى تتصل بالطب العقلي، بضمنها: أمراض الذهان أيضاً، حيث يقوم بتشخيصها، مقدماً توصياته الطبية في معالجاتها، وهو أمر خارج عن نطاق دراستنا النفسية الخالصة.

بيد أننا لا نعدم الإشارة إلى بعض الأمراض الخطيرة أو غير الخطيرة مما يتصل بهذا النمط من الأعراض، يتوفر المشرع الإسلامي عليها، مشيراً إليها من خلال تصنيف ثنائي أو ثلاثي أو رباعي أو أكثر في هذا الصدد من نحو قوله (ع) في صدد بعض السمات التي لا تكاد تخلو منها شخصية.

"ثلاثة لم ينج نبي منها فما دونه: التفكر في الوسوسة في الخلق، والطيرة، والحسد".٣[3]

وفي صدد السمات الجسمية وصلتها بالمزاج:

"خمسة خلقوا ناريين: الطويل الذاهب، والقصير القمئ..." الخ.٤**[4]**

وفي صدد بعض الممارسات المتصلة بالوسواس:

"أربعة من الوسواس: أكل الطين، وتقليم الأظافر..." الخ.٥**[5]**

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

"تسعة تورث النسيان، أكثل التفاح الحامض" الخ.٦**[6]**

وفي صدد بعض الأمراض الخطيرة في الشخص، وصلتها بالمزاج:

"فإذا حلت به الحرارة: أشر وبطر وفجر واهتز وبزخ. وإذا كانت باردة: اهتم وحزن واستكان وذبل ونسي وأيس".٧[7]

إن أمثلة هذه النصوص، تتناول تشخيص بعض السمات المزاجية والعقلية: بعضها

٣[٣] الوسائل: باب ٥٥ حديث ٨، جهاد النفس.

٤[٤] الخصال: صفحة ٢٨٧ ـ منشورات جامعة المدرسين.

٥[٥] الخصال: صفحة ٢٢١.

٦[٦] الخصال: صفحة ٤٢٢.

٧[٧] البحار: صفحة ٣٠٢، جلد ٦١، السماء والعالم.

ينتسب إلى أمراض خطيرة وبعضها إلى ما دون ذلك، فالنص الأخير مثلاً يجسد فيما يسميه البحث الأرضي بسمة "المرح" مقابل "الاكتئاب"، حيث يتصف المريض في الحالة الأولى بالانشراح المطلق والفكاهة والثرثرة وما إليها، وفي الحالة الثانية بالكآبة والبلادة والخمول و... الخ.

ومثل هذا التصنيف تتناوله الأبحاث الأرضية ـ عادة ـ اما ضمن تصنيف ثنائي للنوع الإنساني.. حيث المزاج الانطوائي أو الانبساطي أو الدوري في حالات العصاب الشديد أو الذهان، كما تتناوله ضمن تصنيفات عامة للسمات، بضمنها: سمة المرح قبال الكآبة.

كما أن النص الإسلامي الذي أشار إلى (المزاج الناري ـ خمسة خلقوا ناريين)، يجسد فيما يسميه البحث الأرضي بالشخصية الاهتياجية أو الاندفاعية قبال الشخصية المتسمة بالهدوء التوءدة والرصانة.

وينبغي لفت الانتباه إلى أن كثيراً من تصنيفات البحث الأرضي تخضع الأصول المرضية ـ كما تقدم ـ إلى (البنية الجمسية).

والأمر نفسه فيما يتصل بسمات الوسوسة والطيرة ونحوهما كما لحظناه في التصنيفات الإسلامية المتقدمة. فالوسوسة يتناولها البحث الأرضي ـ عادة ـ تحت ظاهرة مستقلة، وحيناً تحت ظواهر متنوعة يتسرب فيها إلى أنماط العصاب من حصر وخوف وسواهما.

وهكذا فيما يتصل بالطيرة.

أما (الحسد)، فإن البحوث الأرضية تدرجه ـ عادة ـ ضمن سمات الشخصية بعامة. ويهمنا أن نستخلص من ذلك كله، أن المشرع الإسلامي ـ من خلال التناول المتقدم ـ يتوفر على نمط آخر من التصنيف للسلوك العصابي قبال التصنيف العام للسمات، دون أن يربطها بالعصاب الفكري، بل تظل نمطاً خاصاً من التصنيف للمرض، على

نحو ما نألفه في أبحاث الأرض.

ثمة أنماط أخرى من التصنيف للسلوك العصابي، يتوفر المشرع الإسلامي عليها: فيما ترد من خلال سياقات متنوعة يمكننا درجها ضمن السمات التي وقفنا عندها: مع ملاحظة أن البعض منها يتناوله المشرع من حيث ربط السمة بجذورها، أو بنمط علاجها مما سنشير إليها مفصلاً في حقول لاحقة من هذه الدراسة.

بيد أنه ينبغي أن نشير هنا إلى نمط ثالث من التصنيف للسلوك المرضي وقفنا عليه عابراً، فيما توفر المشرع الإسلامي عليه من خلال ما أسماه البحث الأرضي بالدوافع او الغرائز أو الحاجات. فلقد لحظنا قائمتين من الدوافع تحدثنا عنا الجنس والطعام والنوم والتملك والسيطرة وما إليها، متمثلتين في ما رسمه النبي (ص) والإمام السجاد (ع) من صلة بين العصاب الفكري والنفسي.

ويهمنا الآن من التصنيف المتقدم: جانبه النفسي الصرف فيما يطبع العصاب هذا النمط من التعامل مع الدوافع البشرية: مع ملاحظة أن البعض منها يمثل حاجات بيولوجية، والآخر: حاجات نفسية: حسب التصور الأرضي لمفهوم الحاجات أو الدوافع. أما التصور الإسلامي للظاهرة فمختلف عن ذلك تماماً حيث ينفي أن يسبغ عليها اسم (الحاجة) بل يعتبرها مجرد اشباع زائد عن الحاجة، وهذا هو أحد مواضع الافتراق بين التصورين الإسلامي والأرضي.

ولنعد قراءة النصين المقدمين: قال (ص):

"أول ما عصي به الله ستة:

حب الدنيا، وحب الرئاسة، وحب الطعام، وحب النوم، وحب الراحة، وحب النساء".

وقال (ع):

"فتشعب من ذلك:

حب النساء وحب الدنيا وحب الرئاسة وحب الراحة وحب الكلام وحب العلو وحب الثروة: فصرن سبع خصال: فاجتمعن كلهن في حب الدنيا".

ويلاحظ في هذا النمط من التصنيف:

١ ـ قيامه على الدوافع أو الحاجات المألوفة لدى الكائن الآدمي.

٢ ـ قيامه على طرائق الاشباع للحاجات المذكورة.

٣ ـ نفي صفة (الحاجة) منها، واعتبار ذلك: نمطاً من السلوك المرضي.

٤ ـ تضمنه نمطي الحاجة: البيولوجية والنفسية.

وحين ندقق النظر في الملاحظة المذكورة، نجد أن الطعام والنوم والجنس والراحة والثروة والكلام تعد حاجات أساسية لا غنى عنها البتة. بيد أن المشرع الإسلامي وهو يصوغ الكائن الآدمي موظفاً لمهمة العبادة، حينئذ فانها تعد مجرد (وسيلة) لاستمرارية المهمة العبادية. وهذا يعني اشباعها بقدر الحاجة هو الأسلوب المتسق مع المهمة المذكورة. أما الاشباع الزائد عن الحاجة، فيمثل (الحرص) الذي لا ضرورة له وهو طابع (مرضي) دون أدنى شك مادام تمحوراً حول الذات وتأكيداً على اشباعها.

وهذا كله فيما يتصل بالحاجات البيولوجية.

أما السمات المتصلة بالجانب النفسي، فإنها واضحة كل الوضوح في انتسابها إلى السلوك العصابي.

وهذا من نحو: الدافع إلى السيطرة، ودافع التفوق.

والملاحظ: أن الأبحاث الأرضية تسبغ على دافعي السيطرة والتفوق مشروعية اشباعها، ماداما ـ أساساً ـ جزءاً محركاً لمجمل النشاط الانساني.

بيد أن بعض الدراسات المتصلة بعلم الأقوام أثبتت ـ كما أشرنا ـ إلى انعدام هذين

الدافعين وغيرهما لدى بعض الأقوام: وهو أثر يتوافق مع الاتجاه الإسلامي في هذا الصدد.

والمهم، بعد ذلك كله، ان المشرع الإسلامي قد حسم الموقف حينما نفى صفة الحاجة إليهما إلا في سياق موضوعي صرف على نحو ما نفصل الحديث عنه لاحقاً.

بقي أن نشير ـ في نهاية المطاف ـ على أن المشرع الإسلامي في تصنيفه لأنماط العصاب، يتناول ـ فضلاً عما تقدم ـ أنماطاً أخرى غائبة عن البحث الأرضي تماماً، ونعني بذلك: كل ما هو داخل ـ حسب اللغة الفقهية ـ في قائمة (المحرمات والمكروهات): حيث تتضمن مئآت المفردات من أنماط السلوك العصابي: المنهي عنه. مع ملاحظة أن البعض منها فقط ـ كالسرقة والقتل والقمار والخمر ونحوها: قد انتبه البحث الأرضي إلى سمته العصابية، او الانحرافية الخطيرة، وادرجها ضمن ما يسمى بأمراض (الشخصية السيكوماتية).

ولسوف نلقي مزيداً من الانارة على هذا الجانب في حقل لاحق من هذه الدراسة.

الفصل الخامس

علاج الأمراض النفسية

علاج الأمراض ...

من المسلّم به، ان الأمراض النفسية تنشأ ـ عادة ـ من سبب أو أكثر من الأسباب التالية:

١ ـ الوراثة.

٢ ـ التنشئة الطفلية.

٣ ـ الضغوط.

٤ ـ الثقافة المنحرفة بعامة.

هذه الأسباب يقرها البحث الأرضي جميعاً، على تفاوت بين الاتجاهات من حيث التركيز على هذا السبب أو ذاك.

أما التصور الإسلامي، فإنه يقر الأسباب المذكورة بوضوح، فيما لحظنا توصياته المختلفة فيما يتصل بالتحسين الوراثي. كما لحظنا توصياته المتصلة بالتنشئة الطفلية ـ ولكن في مرحلتها المتأخرة، وليس المرحلة المبكرة.

أما الضغوط أو الشدائد مضافاً إلى الثقافة المنحرفة فإن المشرع الإسلامي يملك حيالها تصوراً خاصاً، بحيث تنبني اسس الصحة النفسية بنحوها السليم على هدى هذا التصور للضغوط والثقافة.

ولعل ما يفرق بين التصور الإسلامي والأرضي أساساً، هو: هذا التصور لمواجهة الضغوط والثقافة المنحرفة، بحيث يمكن أن نفسر أسباب الفشل أو النجاح في علاج الأمراض النفسية في ضوء الفارق بين التصور الإسلامي والأرضي لهذا الجانب.

ان البحث الأرضي يقدم توصياته المختلفة لمواجهة الضغوط كما أنه يقدم تصوراً خاصاً للثقافة التي تحقق مبادئ الصحة النفسية. بيد أن النتائج التي أفضت التوصيات إليها ـ من حيث فشل العلاج النهائي ـ تفصح عن أن التصور الأرضي للثقافة السوية ولمواجهة الضغوط، تصور خاطئ دون أدنى شك.

كما أن نظرته لبعض عناصر الوراثة، والتربية الطفلية تقف وراء فشل العلاج المذكور.

طبيعي: ليس فشل العلاج لوحده مفصح عن خطأ التصور الارضي، بل ان وجهات النظر المختلفة في ميدان العلاج، مفصحة عن ذلك أيضاً.

إن ما يعنينا الآن هو: أن نتقدم بوجهة النظر الإسلامية عن نشأة الأمراض النفسية، وتصوره لمبادئ الصحة النفسية. غير أن ذلك يستاقنا إلى الوقوف أولاً على البحث الأرضي في هذا الميدان.

هناك ـ على الأقل ـ ثلاث طرق لعلاج الأمراض النفسية في البحث الأرضي:

١ ـ العلاج التحليلي.

٢ ـ العلاج السلوكي.

٣ ـ العلاج الارشادي.

طبيعي، ثمة أنماط أخرى من العلاج، تتصل بالتنويم ونحوه، بيد أن الطرائق الثلاث المذكورة هي أشدها فاعلية وانتشاراً في هذا الميدان.

ونبادر إلى القول، بأن المشرع الإسلامي، لا يناهض هذه الطرائق من المعالجة، بقدر ما يمكن القول بأن التوكؤ على أحدها دون الآخر، ينطوي على إدراك غير صائب في تفسير نشأة المرض وتشخيصه وعلاجه.

إن العلاج الارشادي هو الطريقة التي يختطها المشرع الإسلامي في هذا الصدد.

بيد ان هذا لا يعني ان العلاج التحليلي أو السلوكي، لا يقرهما المشرع، بقدر ما يعني أن أية وسيلة لا تأخذ مسألة (الوعي) أو (الأنا) ـ حسب المصطلح الأرضي ـ بنظر الاعتبار، فإنها لا محالة تبوء بالفشل. ويظل كل من العلاج التحليلي والسلوكي عناصر مساهمة في نجاح المعالجة، لا أنهما لوحدهما مصدر النجاح.

ولنحاول الوقوف عند كل من هذه الطرائق:

١ ـ الاتجاه التحليلي:

يتناول هذا الاتجاه أكثر من طريقة تبعاً لتفاوت مدارس التحليل النفسي. بيد أن الطريقة (الفرويدية) تظل أشدها وقوعاً في المفارقات.

والسبب في ذلك، عائد إلى تشددها أولاً على الفعاليات اللاشعورية، وثانياً على خبرات الطفولة، وثالثاً على ظاهرتي العدوان والجنس بخاصة.

إن المشرع الإسلامي قد ألمح إلى (اللاشعور) ـ من حيث دلالته العامة ـ. ولسوف نرى أن معالجته لمسائل الحُلم، و"المزاح" و"الكبر" و"هفوات اللسان" ونحوها، قائمة على الإشارة إلى هذا الجانب الخفي من الشخصية.

بيد أنه لا يرى إليه مصدراً مفسراً لكل أنماط السلوك كما لا يرى إليه علاجاً أو حد للظاهرة المرضية. إنه وسيلة عابرة فحسب: من الممكن حين تستحضر بعض مفاهيمها أن تساهم في

تخفيف الظاهرة. في حين يظل النجاح أولاً وأخيراً قائماً على (الارشاد) ـ الطريقة الثالثة من طرائق العلاج، أي: على (وعي) الشخصية أو على الطريقة السلوكية التي يجنح إليها كثير من المعاصرين. ولنتقدم بمثال في هذا الصدد:

الخوف من الظلام مثلاً: يشكل حالة مرضية واحدة من الحالات التي تنتسب إلى ما يسميه البحث الأرضي بـ(عصاب الخوف).

وإذا أردنا استحضار مفاهيم (اللاشعور) وصلته بهذا المرض، أمكننا القول بأن المريض عانى ـ في طفولته ـ خبرة مؤلمة تتمثل في أن مربيته تركته لوحده في غرفة مظلمة ذات يوم، مما جعله يمر ـ في تلك اللحظات ـ بانفعال مؤلم هو: انفعال الخوف. ثم نسي الطفل هذه الحادثة، إلا أن (لا شعوره) قد احتفظ بها دون أدنى شك، نظراً لما صاحبها من الأنفعال المؤلم، وكبته إياه منذ ذلك الحين.

إن استحضار مفاهيم (اللاشعور) يعني: أن نبصّر المريض بخبرته الانفعالية المذكورة، بأن نجعله ـ بوسيلة ما ـ أن (يتذكر) الحادثة، وما صاحبها أيضاً من (الانفعال). وبهذا، يتحرر المريض من خوفه.

إن استحضار مثل هذا المفهوم، قد ينجح فعلاً في تحرير المريض من مخاوفه، إلا أنه لا يتحقق في الحالات جميعها: فكم من مريض مستبصر بمصدر متاعبه لم يجده التحليل نفعاً: إنه يتذكر جيداً مصدر الخوف والانفعال المصاحب له، وسخف مثل هذا الخوف: ومع ذلك لا يستطيع الفكاك من مخاوفه.

أكثر من ذلك: في حالات خاصة تتصل بالخبرات المخجلة مثلاً، أو المحرمة، قد يتضاعف حجم المرض بعد (الاستبصار) بخبرته المؤلمة.

طبيعي، أن ذلك قد يكون عائداً إلى بناءه النفسي المضطرب أساساً. وقد يكون ذلك نتيجة تعقد خبراته واشتباكها العميق. وقد يكون ناجما عن اضطراب عضوي أيضاً... بيد أنه حتى في

الحالات التي لا تسمها الطوابع المذكورة، فإن مجرد استحضار مفهوم (اللاشعور) لا يشكل أداة وحيدة للعلاج، بل يظل مجرد أداة قد تنجح في تحرير المريض من مكبوتاته، وقد لا تنجح.

ونحن لا نحتاج في التأكيد من ذلك، إلى إقرار بعض التحليليين أنفسهم، بالفشل الذي واجهوه في علاج مرضاهم، بل إن التجارب اليومية المألوفة تفصح عن ذلك بوضوح مما تكفينا عناء الرد على ذلك.

٢ ـ الاتجاه السلوكي:

مما لا شك فيه أن هذا الاتجاه، صائب في المعالجة. وفي الغالب يتحرر المريض من متاعبه. ففي المثال المتقدم: من الممكن أن ينطفئ الخوف دون الحاجة إلى استحضار مفهوم (اللاشعور) وتبصّر المريض بمصدر خبرته: كأن نعرضه بشكل غير مباشر للظلام، ونكرر التجربة في هذا الصدد، حتى يتم إزالة الخوف تدريجاً.

والتجارب اليومية المألوفة في إزالة مخاوف الأطفال وفق هذه الطريقة، أمر لا يتردد اثنان في نجاحه. وقد ألمحت التوصيات الإسلامية إلى هذا النمط من العلاج، من نحو ما هو مأثور عن الإمام علي (ع) في ذهابه إلى ما مؤداه:

"إذا خفت شيئاً فقع فيه، فإن توقيك منه أعظم من الوقوع فيه".١[1]

إن المطالبة بوقوع المريض في ما يتخوف منه، يعني نمطاً من العلاج (السلوكي) الذي تتجه المدرسة السلوكية الحديثة إليه. يستوي في ذلك أن تكون (الحالة) ذات طابع (بيئي) كما هو الحال في قضية التجربة المؤلمة التي عاناها طفلاً، أو تكون (الحالة) ذات طابع (وراثي). فالمريض الذي يرث من خلال ما أسميناه بـ(الوراثة الطارئة)، ظاهرة (الخوف)، أو الانفعال الحاد بعامة سيفيد من الطريقة الارشادية أو السلوكية في تعديل سلوكه.

---

١ [1] نهج البلاغة: صفحة ١٨٥.

إن التوصيةي الإسلامية القائلة. **"إذا لم تكن حليماً فتحلم"**،٢**[2]** تعني بوضوح امكانية (التعديل) وراثياً وبيئياً، ذلك: إن التدريب على (التحلم) كما أشارت التوصية الإسلامية، يقتاد الشخصية إلى أن تصبح ذات يوم (حليمة) بالفعل: سواء أكان عدم التحلم ـ من حيث المصدر ـ قد نشأ من (الأصلاب) أم مرحلة الحمل، أم، مرحلة النفاس، أم مرحلة الرضاعة، أم مرحلة الطفولة بعامة، أي (وراثياً أم بيئياً). والمهم، في الحالات جميعاً، أن تعديل السلوك من الممكن أن يتم وفق الطريقة الإرشادية أو السلوكية، حسب ما تستدعيه حالة المريض. ومع ذلك، فإن (الفشل) من الممكن أن يجتاج هذه الطريقة أو تلك: إذا كان المريض محكوماً بنفس الطوابع التي سبق ذكرها (أي بناؤه العصبي المضطرب، وتعقد خبراته، واضطراباته العضوية).

إن المهم في الحالتين أن النجاح يعتمد أولاً وأخيراً على (وعي) المريض بشذوذ حالته: يستوي في ذلك أن يقترن ذلك بمعرفة (مصدر) الشذوذ أو بعدم معرفته. وهذا يعني أن التشدد ينبغي أن يتم على (الوعي) وليس على الطريقة، وهذا هو (العلاج الارشادي) الذي يبصر المريض بمبادئ عامة عن الخوف أو عن سواه من الأعراض. ومثله (العلاج السلوكي) الذي تقدم الحديث عنه.

ففي الحالة المذكورة، يبصّر المريض بحقيقة الظلام وعدم انطوائه على أي مسوغ للخوف: فلا أشباح ولا حيوانات ولا أفراد يتعرضون له بالأذى، تماماً كما هو الحال فيما يتصل بالأماكن غير المظلمة. أو يعرض المريض إلى مصدر الخوف، على نحو ما ألمح الإمام علي (ع) إليه.

طبيعي من الممكن أيضاً ألا تزول المخاوف بهذا التبصير أو الطريقة السلوكية: إلا أن عدم إزالتها يعني: إن المريض تسمه ذات الطوابع التي لم ينجح التحليل أو اطفاء السلوك بإزالة مخاوفه.

---

٢ [2] نهج البلاغة: صفحة ١٩١.

هذا كله فيما يتصل بنمط من العصاب هو: عصاب الخوف. أما سائر الأعصبة: كعصاب الوسواس، أو الكآبة، أو الهستيريا ونحوها، فإن استحضار اللاشعور أو العلاج السلوكي يتعطل تماماً عن فعاليته، تبعاً لقوة أو تشابك الحالة التي يعانيها المريض.

إن المريض الذي يعاني عصاب التسلك القهري مثلاً، من المحال أن يتحرر من غسل يديه مرات عديدة، أو يقلع عن مضغ الأفكار أو الألفاظ، لمجرد أن نلفت انتباهه إلى أنه يعاني (عقدة ذنب) ونبصره بمصدر الإحساس بذنبه، وإلى أن هذا الإحساس هو: رغبة محارمية أو كراهية للأب كبتتا في لا شعوره مثلاً، أو أنها نتيجة تثبت عند المرحلة الفرثية (المرحلة الثانية من مراحل النمو الطفلي).

هذا التبصير: فضلاً عن سخفه من حيث كونه تفسيراً لحالة المريض، يرتطم بمقاومة أشد من المريض في أية محاولة لإزالة (التسلط) عليه.

كما أن العلاج السلوكي يرتطم بصعوبة أكثر شدة في مثل هذه الحالة التي يعدها السلوكيون تعلماً خاطئاً من المكن أن ينطفئ بتعلم جديد في هذا الصدد.

على أننا إذا تجاوزنا حالات العصاب الحادة، واتجهنا إلى الحالات الخفيفة منه، أو إلى الحالات العامة التي تسم الآدميين في ظواهر القلق والتوتر والكآبة والتمزق وما إليها، أو في بعض حالات السلوك المتصل بما يسمى في لغة علماء النفس التحليلي بـ(آليات الدفاع) من تبرير ونكوص واسقاط، وما إليها، بل في مطلق السلوك السلبي المتصل بالكذب والخيانة والحقد و... و... الخ، ... أقول: إذا اتجهنا إلى مثل هذه الحالات (وهي في الواقع موضع تشدد المشرع الإسلامي) حينئذٍ نلحظ أن (العلاج الارشادي) هو الأسلوب الأمثل في هذا الصدد.

والمشرع الإسلامي حين يشدد على هذا الجانب، فلأن هذه الأعراض تمثل غالبية الآدميين الذين قد تشكل نسبتهم أكثر من ثلاثة أرباع. ولأنها تتصل بصميم السلوك الذي يتعامل معه يومياً، ولأن شطراً منه لا يبدو وكأنه يحمل سمة (المرض) في تصور الأرضيين. ولأنه ـ في

نهاية المطاف ـ خاضع لعمليات التعديل، والعلاج بعامة: من خلال الارشاد المتواصل. بخلاف الحالات الحادة التي تفتقد إلى وسائل أخرى من العلاج بالعقاقير وما إليها.

إن المشرع الإسلامية يقدم لنا توصياته المتنوعة في هذا الصدد: من خلال تفسيره أولاً لمهمة الكائن الآدمي على هذه الأرض. وبدون هذا التفسير لا يمكن أن يتم أي نجاح في تعديل السلوك. ويتم ذلك ثانياً من خلال الالتزام بمبادئ السلوك الإسلامي في كل مستويات النشاط. وبدون هذا الالتزام لا يمكن أيضاً أن يتم أي نجاح في تعديل السلوك.

ويحسن بنا أن نعرض عابراً لهذا التفسير، فنقول:

تنطلق الشخصية الإسلامية من تصور خاص لدلالة وجودها في هذه الحياة المحددة.

١ ـ هذا التصور يقضي بأن وجودها (هادف)، وإلى أنه يرتبط بالقيام بمهمة خاصة هي: (الخلافة على الأرض).

٢ ـ المهمة الخلافية أو العبادية المذكورة تحددها السماء، متمثلة في: الالتزام بجملة من المبادئ (فعل ما هو واجب، مندوب) وترك ما هو (محرم ومكروه) والخيار بين سلوك لا يتسم بأمر أو نهي (المباح).

٣ ـ ويتميز (الوجود الدنيوي) بأنه (موقت) أولاً، وبأنه (وسيلة) وليس (غاية) ثانياً.

أما كونه (مؤقتاً) فلأنه قبال حياة أبدية هي (الدار الآخرة).

أما كونه (وسيلة) فلانه من أجل تحقيق (الحياة الأخرى).

٤ ـ انه مجرد (اختبار) ـ يشبه الاختبار المدرسي تماماً ـ لتسلم (درجة) النجاح أو الرسوب في اجتياز الشخصية للدار الآخرة.

٥ ـ يترتب على (الاختبار) أن تواجه الشخصية (شدائد) أو (إحباطات) للذة، أي: صراعاً بين (الشهوة والعقل) بين (الذات والموضوع).

٦ ـ ولكي يمضي (الاختبار) بنجاح يتعين على الشخصية أن تمارس نمطاً من اللذة هي اللذة الموضوعية، و(تأجيل) اللذة الذاتية (بغية تحقيقها في الدار الآخرة... بعد التخرج).

إن عملية تأجيل اللذة الذاتية) تظل (الخيار) الوحيد للطالب بغية اجتيازه درجة النجاح (كأن يقلل من ساعات نومه، وفرص لقائه بالآخرين، وفرص استراحته) حتى يوفر له بعد التخرج حياة سعيدة. إننا بدون (التأجيل) لا يمكن أ، نحدد أية دلالة للطبيعة (الثنائية) (الشهوة والعقل): فما دامت ثمة (شهوة)، تكون ثمة مطالب بايثار (العقل) عليها، أي: ثمة مطالب بـ(تأجيل) اللذة الذاتية وابدالها باللذة الموضوعية، مما يعني أن (خياراً واحداً) نملكه في الحياة هو:

(تأجيل اللذة).

فما هي فاعلية هذا (التأجيل)؟

قلنا، إن ثمة (أصلاً) عاماً محركاً للسلوك الإنساني هو: البحث عن اللذة.

وقلنا أيضاً. أن الأصل ذو طابع ثنائي هما: الشهوة والعقل، أو الذات والموضوع يتجاذبان السلوك. وإلى أن كلاً منهما يحقق (اللذة).

وقلنا ثالثاً: إن اللذة العقلية أو الموضوعية متوازنة مع اللذة الذاتية أو الشهوية، بل إنها تتميز بقدر أشد إمتاعاً من اللذة الشهوية أو الذاتية.

إما الآن فيعنينا أن نحدد مستويات (اللذة) ومكان (التأجيل) منها، وصلة أولئك بتنظيم الأصول النفسية والحيوية، فضلاً عن صلتها ـ بعامة ـ بمبادئ الصحة النفسية في ضوء التصور الإسلامي لها.

أشكال (اللذة)...

من المسلّم به، أن (اللذة) أو (الامتاع) تتحقق عبر أشكال ثلاثة، هي: اللذة الحسية، اللذة النفسية، اللذة العقلية.

ومثال اللذة الحسية: الحاجة إلى الطعام، فيما يتم اشباعها بتناول (وجبة) منه، يزاح التقلص العضلي للمعدة، من خلالها.

ومثال اللذة النفسية: الحاجة إلى التقدير الاجتماعي (حسب لغة الأرض)، فيما يتم اشباعها بتحقيق الحب أو المكافأة أو السمعة الاجتماعية التي يخلعها (الآخرون) على الفرد.

ومثال اللذة العقلية: الحاجة إلى معرفة (الحقائق) واستكناهها، فيما يتم اشباعها بالوصول إلى (كشفها).

إن علم النفس الأرضي ذاته لا يفصل اللذة الحسية عن الصيغ التي تمت من خلالها أية عملية نفسية خالصة، فالبحث عن الطعام أو الجنس مثلاً لا يمكن تحقيق اشباعه إلا من خلال (صيغ نفسية) يتعلمها الكائن الآدمي منذ أن يبدأ ما يسميه البحث الأرضي بـ(أنا) الشخصية بالظهور.

إن الطفل الوليد لوحده، هو الباحث عن الاشباع المطلق لحاجته إلى الطعام. لكنه مع السنوات الأولى التي يبدأ (التمييز) لديه، يبدأ بتأجيل (لذته)، بحيث يخضعها لأوقات خاصة تحددها مربيته: يتعلم من خلالها أن يكف عن البكاء، أو المطالبة بالطعام، مثلما يتعلم من خلالها أن (يصبر) على الحاجة المذكورة.

وواضح، أن الكف عن البكاء أو المطالبة بالطعام، والصبر عليه، ... هذا النمط من السلوك يُعدّ (عملية نفسية) خالصة، يستبدل بها الطفل عن (اللذة الحسية) لذة نفسية تتمثل في انتزاعه لـ(التقدير) من مربيته. وحتى مع افتراضنا أن الطفل مضطر إلى تأجيل لذته ليس بسبب من انتزاع "التقدير" بل لتأمين حاجته إلى الطعام في الموعد المحدد، فإن عملية (التأجيل) ذاتها تحقق (لذة عقلية) هي: اكتشافه للحقيقة الذاهبة إلى أن (الصبر) سيؤمن حاجته إلى الطعام، في الموعد المحدد.

إذن: في الحالتين قد استبدل الطفل حاجته العاجلة إلى الطعام، بلذة نفسية أو بلذة عقلية من خلال عملية تأجيله للذة الحسية.

وهذا كله في مرحلة الطفولة.

أما المرحلة الراشدة، فلا تحتاج إلى تعقيب، مادمنا ندرك بوضوع، إننا جميعاً نخضع اللذة الحسية للطعام أو للجنس إلى (تأجيلات) شتى: من حيث تنظيم الزمان والمكان والطريقة، بحيث نحقق إمتاعاً نفسياً وعقلياً بدلاً من الامتاع الحسي الصرف. بل قد يصل الأمر إلى (الاضراب عن الطعام) والتقبل لـ(الموت) بدلاً من الحياة، عندما نخضع العملية للذة (نفسية) أو (عقلية) هي: القيم الدينية أو السياسية أو الاجتماعية التي ننطلق من خلالها في استبدال ما هو (لذة حسية الطعام) إلى ما هو (لذة عقلية أو نفسية): "الاضراب عن الطعام" بصفته تجسيداً للذة (القيم) التي يؤمن بها: المضربون عن الطعام.

من هذا المثال: نستخلص عدة حقائق عن (اللذة):

١ ـ إن اللذة الحسية تقترن (من خلال اشباعها) بلذة نفسية أو عقلية: تبعاً لنمط (الثقافة) التي تحيط الباحث عن اللذة الحسية.

٢ ـ إن اللذة الحسية، من الممكن ان تستبدل أساساً بلذة (نفسية) أو (عقلية) بحيث (يؤجل) المضرب عن الطعام: ليس رغبته العاجلة في تناول الطعام، بل حاجته (الملحة) له على نحو لا يتناوله اطلاقاً فيما يقتاده إلى تقبل (الموت) أيضاً وهو قمة "التأجيل" للذائذ الحسية.

٣ ـ إن اللذة (الحسية) هي أشد الحاجات (إلحاحاً) لأن استمرارية حياة الكائن الآدمي، متوقفة على اشباع الحاجة إلى الطعام. لكنها ـ أي اللذة الحسية ـ بالرغم من كونها (أشد إلحاحاً) من اللذة النفسية أو العقلية، تظل أضأل (فاعلية) من اللذة النفسية والعقلية: بصفة أن اللذتين الأخيرتين بمقدورهما أن تمسحا (الحاحية الدافع الحيوي ـ الحاجة إلى الطعام) وتحولها إلى لذة نفسية وعقلية أشد تأثيراً وفاعلية من اللذة الحيوية بالرغم من أن هذه الأخيرة أشد إلحاحاً.

هذه الحقائق التي لا يتخاصم فيها اثنان، تدلنا على أن (اللذة العقلية واللذة النفسية) تشكلان ـ على نحو ما قرره المشرع الإسلامي ـ دافعاً أو حاجة يرثها الكائن الآدمي طبقاً لطرفي التجاذب اللذين يتحرك الكائن من خلالهما، ونعني بها (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع)، وإلى أن

اللذة العقلية والنفسية يشكلان طرف (الموضوع) أو (العقل)، في حين تشكل (الذات أو الشهوة): الطرف الآخر من التجاذب: حينما ينشد هذا الطرف اشباعاً طليقاً من كل قيد.

كما تدلنا الحقائق المذكورة إلى أن (اللذة العقلية والنفسية) هي أشد فاعلية من اللذة الحسية: على نحو ما قرره النبّي (ص) حينما أوضح بأن المداومة على الخير تستتلي كراهية الشر، أي: أن نشدان اللذة العقلية والنفسية لا يمثلان طرفاً موازناً للذة الحسية فحسب، بل يمثل طرفاً أشد امتاعاً من اللذة الحسية بحيث يستتبع النفور من (تناول الطعام) في ظل سلطة جائرة لا تخدم مصالح الشعب مثلاً.

ونخلص من ذلك كله، أن اللذة العقلية والنفسية هي المعيار الذي يفصل الكائن الآدمي عن العضويات الأخرى. وإلى أنها (تتحكم) و(تحور) اللذة الحسية إلى صيغ نفسية خالصة أشد امتاعاً من اللذة الحسية الصرف.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن (التأجيل) للذة، يظل هو السمة أو الطابع للكائن الآدمي: ونقصد به تأجيل ما هو حسي ومزجه بما هو نفسي وعقلي أو تأجيله أساساً واستبداله (وليس مزجه فحسب) بما هو نفسي وعقلي.

للمرة الجديدة، نؤكد بأن عملية (التأجيل) للذة: هي الطابع الذي يسم الكائن الآدمي تبعاً للتركيبة التي صاغتها السماء، وطالبت من خلاله كما قرر الإمام علي (ع) بأن يسيطر الإنسان على (شهوته) من خلال (تحكم العقل) فيها.

هذه الحقيقة تتلاقى عندها كل من وجهة النظر الإسلامية والأرضية: كما هو واضح من المثال المتقدم.

بيد أن الافتراق بينهما، يبدأ من (الفارقية) بين نمط (الثقافة) الإسلامية و(الثقافة الأرضية) من حيث تحديدهما لمبادئ اللذة العقلية والنفسية، وانعكاس ذلك على نشأة الأمراض النفسية، وطرائق علاجها، من حيث فشل البحث الأرضي في هذا الصدد.

وهذا ما نبدأ الآن بتوضيحه:

تأجيل اللذة

الزهد

التعامل العقلي مع السماء

(تأجيل اللذة)

عبر التقسيم الذي حدده الإمام علي (ع) عن التركيبة (الدافعية) للفرد (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع)، يمكننا أن نقرر بأن كلاً من اللذائذ الثلاث "اللذة الحسية، اللذة النفسية، اللذة العقلية" تنشطر إلى ما هو (شهوي ـ ذاتي) و(عقلي ـ موضوعي). ومعيار الشهوة أو الذات هو: الاشباع الطليق. وأما معيار (الموضوع) أو (العقل) فهو: الاشباع المقيد كما سبق التوضيح.

من هنا، فإن حديثنا عن (اللذة) وطرائق اشباعها، سيتحدد وفقاً لمصطلح (الذات والموضوع) أو (الشهوة والعقل) مادامت اللذائذ المنحصرة في طوائف ثلاث (حسية، نفسية، عقلية) لا تخرج عن كونها بحثاً (ذاتياً) عن اللذة، أو بحثاً (موضوعياً) عنها: في ضوء معيار الاشباع الطليق والمقيد.

ولنتقدم بأمثلة في هذا الصدد:

١ ـ الحاجة إلى الطعام: تجسد بحثاً عن اشباع (حسي) للذة:

وحين تبحث الشخصية الآدمية عن الاشباع الطليق للذة المذكورة: كأن تغتصبه، أو تسرقه، أو تلتهمه بدون رعاية لآداب الأكل: حينئذ يكون (الاشباع) (ذاتياً أو شهوياً) مادام غير مقيد بالمبادئ المقررة في عملية تناول الطعام.

أما حين تبحث الشخصية عن الاشباع المقيد: كأن تتناول الطعام وفق الآداب المقررة، حينئذ يكون الاشباع (عقليا أو موضوعياً).

٢ ـ الحاجة إلى (التقدير الاجتماعي) ـ في ضوء مفهوم الأرضيين لهذه الحاجة ـ من الممكن أيضاً أن تتحقق في اشباع (موضوعي) أو (ذاتي) بدورها.

فإذا افترضنا أن كائناً ما قد سلك وسائل مشروعة للوصول إلى تسلم سلطة سياسية، حينئذ يكون اشباعه للذة النفسية المتمثلة في انتزاع "التقدير الاجتماعي"...، هذا الاشباع يكون (موضوعياً) بصفة أنه خضع لمبادئ مرسومة في عملية تسلم السطلة.

أما لو سلك الكائن المذكور وسائل غير مشروعة من نحو: تزوير الانتخابات مثلاً، فحينئذ يكون اشباعه للذة (التقدير) النفسية: إشباعاً (ذاتياً).

والأمر نفسه، فيما يتصل باللذة العقلية.

ويمكننا ـ من جديد ـ أن نخلص مما تقدم إلى ان اشباع اللذائذ (حسية كانت أم عقلية أم نفسية) يحكمها طابعان (ذاتي) و(موضوعي): الأول منهما: يجسد مرضاً أو عصاباً أو حوماناً على (الذات) وتأكيدها.

الآخر منهما: يجسد سوية، أو نبذاً لـ(الذات) مادام محكوماً بالمبادئ وليس بالاشباع غير المقيد (وهي حقيقة يقرها البحث الأرضي كما تقدم) فإذا أضفنا إلى ذلك، أن (تأجيل اللذة) هو المعيار (وهي حقيقة يقرها البحث الأرضي أيضاً)، في تحديد ما هو (ذاتي) أو (موضوعي)، حينئذ نخلص إلى حقيقة مؤداها: أن الشخصية السوية هي التي تمارس (التأجيل) في اشباع لذائذها، متمثلاً في: اختيارها للدافع (الموضوعي) بدلاً من اختيارها للدافع (الذاتي).

وينبغي أيضاً ألا نغفل أن الكائن الآدمي في الحالتين إنما يبحث عن (لذة)، وإلى أن (الذات) الآدمية تبقى بحاجة إلى (الاشباع) في الحالتين.

ومن هنا، نواجه مصطلح (الذات) بدلالتين:

١ ـ الدلالة الأولى: نقصد بها (الذات) بصفتها (بحثاً عن لذة). وهذه الدلالة لـ(الذات) لا مناص من اشباعها، لأن الكائن الآدمي يتحرك وفق البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم، مادام هذا (الأصل) هو المحرك الأساسي للسلوك، وإلا لا نتفى معنى الكائن الآدمي.

٢ ـ الدلالة الثانية: نقصد بها (الذات) قبال (الموضوع) أي: الاشباع الذاتي أو الشهوي مقابل الاشباع العقلي أو الموضوعي.

و(الذات) بهذه الدلالة الأخيرة، ترد مصطلحاً يتردد على أقلام الكتاب من نحو: التأكيد الذاتي، أو التمركز حول الذات، أو الأنانية ونحوها من الدلالات التي تشير إلى الطابع العصابي للشخصية.

ونحن بدورنا، نستخدم كلا المصطلحين، معتمدين على القارئ في فرزه للفارق بين المصطلحين، في تضاعيف دراستنا. أن ما نعتزم تأكيده من الأمثلة المتقدمة هو: عملية (التأجيل) للذة. حسية كانت أم عقلية أم نفسية.فبدون عملية (التأجيل) لا يمكن للآدميين أن يحققوا القدر الأدنى من اللذة أو بكلمة جديدة: إنه من الممتنع تحقيق الاشباع الطليق للآدميين: أياً كان نمط الاشباع.

فإذا افترضنا ـ في مجال الاشباع الحسي ـ أن أعلى قدر من الأمتاع، إنما يتحقق في تناول طعام معين: لكنه يؤدي إلى أضرار صحية: نظراً لمرض الجائع، أو لازدياد مقاديره المعتدلة، أو لاشتماله على ما هو ضار أساساً: حينئذ فإن تحقيق الاشباع المطلق يؤدي إلى عكس الامتاع الذي استهدفه الجائع.

وفي مجال الاشباع النفسي، إذا افترضنا أن أعلى قدر من الامتاع أنما يتحقق في تسلم أكبر منصب اجتماعي هو: رئاسة الدولة مثلاً، حينئذ فإن الباحث عن لذة التقدير الاجتماعي سيرتطم إما بباحثين آخرين يتميزون بذات (الكفاءة) مما يتعذر بذلك تحقيق الاشباع المذكور مادام تسلم الرئاسة منحصراً في فرد واحد.

وأما ا، يرتطم بحاجز داخلي هو: عدم الكفاءة أساساً عند الباحث عن التقدير المذكور، مما يتعذر بذلك تحقيق الهدف الاجتماعي من وراء تلسم المنصب المتقدم.

وفي مجال الاشباع العقلي، فإن تحقيق أية لذة علمية من الممتنع تحققها أساساً، إذ ما ارتبطت ليس بأعلى قدر من الامتاع بل حتى باقدارها الضئيلة: فالكشف العلمي مثلاً لا يمكن أن يتوفر عليه إلا ذوو كفاءة لا يمكن أن يتم إلا في ظل شروط حضارية تتسق ونمط الطموح العلمي، ولا يمكن أن يتم إلا في نطاق محدد وليس في نطاق شامل لكل ضروب المعرفة... وهكذا.

إذن: تحقيق الاشباع المطلق، لا يمكن أن يتم على أية حال حتى لو استثمرت كل الجهود البشرية الممكنة لتذليل ذلك، مما يتعين معه أن يمارس الكائن الآدمي عملية (التأجيل) للذة.

ومن هنا فإن (تأجيل) اللذة، يظل هو (الخيار) الوحيد للكائن الآدمي: ليس لأن الطبيعة الكونية لا تسمح بالاشباع المطلق فحسب، وليس لأن الاشباع المطلق يفضي إلى تدمير الآخرين فحسب أيضاً، وليس لأن الاشباع المطلق يفضي إلى تدمير الباحث نفسه عن الاشباع، ... بل ـ مضافاً إلى ذلك ـ لأن الاشباع المطلق يسلخ الإنسان من دائرته التي يتميز بها عن العضوية الأخرى: الحيوان.

إننا إذا افترضنا امكانية أن يصاغ (مجتمع) يبحث أفراده بأكملهم عن اشباع مطلق لحاجاتهم: دون الأخذ بنظر الاعتبار لأية قيمة تقف قبال الاشباع، حينئذ نواجه مجرد مجتمع حيواني فحسب.

وحتى هذا المجتمع الأخير من المتعذر تحقيقه مادمنا نلحظ بوضوح أن الصراع والتنافس والافتراس يطبع المجتمع الحيواني مما يفصح عن ان تحقيق الاشباع لا يمكن ان يتم بنحو مطلق حتى في مجتمع الحيوان، وإلا لما كانت أية دلالة للصراع أو التنافس، أو الافتراس في المجتمع المذكور.

إنه لو لم تكن ثمة حقيقة غير (الموت) لأمكن التدليل بها، على أن (الأشباع الطليق) لا يمكن تحقيقه البتة، لأن (الموت) كما وصفه الإمام علي (ع) ذات يوم بأنه (هادم اللذات)، يضع (حداً) لأية محاولة هادفة للاشباع المطلق.

من كل ما تقدم، نخلص إلى حقيقة لا يتخاصم فيها اثنان، أن (تأجيل اللذة) هو (الخيار) الأوحد للكائن الآدمي، لا يمتلك معه أي خيار آخر، ولا يمكن ذات يوم أن يتم خيار آخر على الاطلاق.

ومع اقرارنا بالحقيقة المتقدمة ينبغي عند رسمنا لأية محاولة عملية في تنظيم دوافع الإنسان وطرق اشباعها، وفي تنظيم أية مبادئ في حقل الصحة النفسية وطرق تحقيقها، أن نضع مبدأ: (تأجيل اللذة)، معياراً لكل أنماط السلوك، بنحو يصبح فيه مبدأ (تأجيل اللذة) غير منفصل البتة عن مبدأ (البحث عن اللذة).

وبكلمة جديدة: ان (البحث عن اللذة) فيما يشكل (أصلاً محركاً) للسلوك، ينبغي ألا يفصل عن مبدأ (تأجيل) بعض أشكاله بالضرورة.

وفي ضوء ذلك، يمكننا أن ندرك سر القاعدة النفسية الضخمة التي صاغها الإمام علي (ع) في رسمه للتركيبة الآدمية العامة، القائمة على (ثنائية) الاصل النفسي (الباحث عن اللذة، ونعني بها ثنائية: العقل والشهوة) أو (الموضوع والذات)، ... فما لم يكن ثمة (تجاذب بين طرفي اللذة: العقل والشهوة) لما أمكننا أن ندرك دلالة (تأجيل اللذة)، حيث يعني (التأجيل) ممارسة النشاط (العقلي) أو (الموضوعي) من طرفي التجاذب للذة: أي أن الكائن الآدمي لا مناص له من ممارسة (التأجيل) بحيث ينبغي أن يغلب عقله شهوته، حتى يصبح (أفضل من الملائكة) كما قرر الإمام (ع) ذلك.

ونحن إذ نكرر التنبيه على القاعدة النفسية المتقدمة، نستهدف من ذلك: أن نذكر أولاً بحقيقة التركيب الآدمي القائم على طرفين يتجاذبان البحث عن اللذة (وهو أمر سبق توضيحه مفصلاً)، وأن نذكر ثانياً بالسر الذي تنطوي عليه عملية (تأجيل اللذة): مادام الكائن الآدمي مضطراً لمواجهة (الاحباط) الذي يحتجزه عن تحقيق الاشباع المطلق، لأسباب انتهينا من

تفصيلها توّاً. وأن نخلص ثالثاً إلى حقيقة جديدة هي: افتراق التصور الإسلامي عن التصور الأرضي في صياغتهما لمبادئ (تأجيل اللذة)، وهو أهم ما نستهدفه في هذه الدراسة، مادام علم النفس الأرضي يقر بوضوح مبدأ (تأجيل اللذة)، ومادام ـ في ضوء ذلك ـ يرسم توصياته العيادية المختلفة التي تقرّان (الاحباط) لا مناص منه، فيما يتعين أن يواجه بمبادئ (تأجيل اللذة).

غير ان السؤال هو: لماذا أخفق البحث الأرضي في توصياته المختلفة بالرغم من اخلاصه العلمي في صياغتها؟

لماذا أخفقت العيادة النفسية في انتشال مرضاها: مما يلاحظ تفاقم أرقامه؟

إن الاجابة تكمن في طبيعة مبادئ (التأجيل) للذة، وتحديد أنماطها، وفرز ما هو مؤتلف مع طبيعة التركيب الآدمي، عما هو خارج عن امكانات الطبيعة المذكورة.

إن البحث الأرضي، بسبب من عزلته عن السماء، مضطر إلى رسم مبادئ "التأجيل" وفق تصور ـ لا مناص من اتسامه بالخطأ، لأنه ـ أساساً ـ منعزل عن (المصدر) الذي صاغ التركيب الآدمي في بحثه عن اللذة، و"تأجيلها" بشكل أو بآخر.

إن (السماء) هي التي صاغت (الأصل النفسي ـ البحث عن اللذة) وصاغت (ثنائيته: العقل والشهوة)، وصاغت مبادئه (التأجيل) الذي نعتزم دراسته.

ومما لاشك فيه، أن تجاهل (المصدر) المذكور، يعني: تجاهل أية توصية حية واقعية، واستبدالها بتوصيات (مثالية) لم تنبع من أرض "الواقع"، ... وهذا هو سر "الفشل" الذي غلف البحث الأرضي في رسمه لمبادئ (تأجيل اللذة).

أن مبادئ (تأجيل اللذة) تتمثل في:

١ ـ التأجيل المعوض: ونعني به أن تأجيل أي لذة حسية كانت أم نفسية انما يعوض عنها بلذة من نمطها (الحسي أو النفسي) في الدار الآخرة. أو حتى في الدار الدنيا، ولكن في زمان لاحق.

فالجوع، يعوض عنه (شبع أخروي) أو شبع دنيوي لاحق، و"الصبر" على الشدائد يعوض عنه (راحة في الآخرة) أو الدنيا في زمان لاحق بحيث تنفرج الشدة ذات يوم. وهكذا.

٢ ـ التأجيل المثمن: ونعني به، أن تأجيل اللذة يقترن بتقدير وبتثمين من السماء: بغض النظر عن التعويض الأخروي أو الدنيوي له. فمجرد وعينا بأن (السماء) تعي واقعنا (حين نلتزم بمبادئها) وبثمن هذا الالتزام، فإن هذا التثمين كاف بجعل الشخصية آمنة من أن يثمن قرار تأجيلها. وهذا من نحو من يتحسس باللذة حينما يجد أن (الآخر) يثمن الانجاز الذي قدمناه على حساب راحتنا: كأن نقضي حاجاته، فيشكرنا على ذلك بالرغم من الأذى الذي يلحقنا بسبب من السعي في قضاء حاجاته: فأنت حين تؤجل سفرة ممتعة من أجل أن تخدم مريضاً: ثم يثمن المريض هذا التأجيل، بكلمات الشكر، حينئذ تتحسس اللذة بقدر حجم الشكر الذي يقدمه لك.

٣ ـ التأجيل القيمي: ونعني به أن السماء تجعل (دلالة) لها "قيمتها" الموضوعية من ارادة وعلم وابداع وإحسان و... الخ، مما يعني أن إدراك هذه الحقيقة لوحدها، كاف بتحقيق لذة (عقلية) صرف: من نحو اللذة العقلية التي تحققها في استكناه الحقائق وكشفها، دون أن ننتظر من (الحقائق المكتشفة تعويضا) أو تثميناً.

على العكس من ذلك: نجد أن (مبادئ التأجيل ـ في تصورها الأرضي) مفتقرة لفاعلية (التثمين): أما لعدم وجود (الآخرين) ـ مثل غياب (القانون) ـ أو لامكاناتهم المحدودة، أو لأنهم جزء من (المجتمع المريض) الذي لا يستوعب قيمة التأجيل الذي تقدمه الشخصية. أما افتقارها لفاعلية (القيمة) فواضح، مادامت أساساً لا تعي قيمة السماء.

ولكي نحدد مستويات التأجيل، يتعين علينا بسط بعض المفاهيم الأساسية:

"التأجيل" وصلته "بالتعويض" و"التقدير" و"القيمة".

أوضحنا، أن (التأجيل) يقترن بثلاث حقائق هي:

أ ـ التعويض: فما لم يعوض الكائن الآدمي، يظل عرضة للصراع، لأنه لا يجد (معنى) لتأجيل "لذة" وجدت ـ أساساً ـ في تركيبته الباحثة عن الاشباع.

ب ـ التثمين: وما لم يتسلم الكائن الآدمي (تقديراً) لتأجيل لذته، لم يجد أيضاً أي (معنى) للتأجيل المذكور.

د ـ القيمة: وما لم يع الكائن الآدمي (قيمة) السماء، لم يجد معنى بدوره، للتأجيل.

وخارجاً عن ذلك، فإن مطالبة الآدميين بـ (التأجيل) تظل بلا دلالة، مما يضطرهم إلى الوقوع في أحد خيارين:

١ ـ الصراع: مادام تأجيل اللذة لم يقترن بتحقيق أي (اشباع)، حينئذ يستتلي وقوع الكائن الآدمي في صراع، لا يهدأ له قرار وهذا لوحده كاف في تعرضها إلى أنواع العصاب. مادام ملتزماً بمبادئ الواقع، لكنه غير مقتنع بمشروعيتها، ولا يمكنه أن يتمرد عليه لأنه يفقد التقدير الاجتماعي.

٢ ـ البحث عن الاشباع الطليق: وهو أمر لا يمكن تحقيقه، مادامت تركيبة الحياة قائمة على (الاحباط) ـ كما أوضحنا مفصلاً، مما يستتلي أن تصبح الشخصية (سيكوباثية ـ لا اجتماعية ـ منحرفة) لا تراعي مبادئ الآداب العامة. وحتى في هذه الحالة، فإن القانون لا يسمح له باشباع حاجاته، مما يعرضه لمواجهة "الاحباط" وما يستتليه من صراع: فايداعه السجن مثلاً، يعرضه لمواجهة (الاحباط) فـ(الصراع).

وفي الحالتين: يظل "الاحباط" و"الصراع"، هو القدر الوحيد للكائن الآدمي، ما لم ينطلق من التصور الإسلامي لمبادئ تأجيل اللذة.

إن الأبحاث الأرضية تجمع على أن (الشدائد) أو (الاحباط) هو السبب الكامن وراء الأمراض النفسية. وتوصيات الأرض ـ في هذا الصدد ـ تتمثل في المطالبة بأن تتحمل الشخصية شدائد الحياة مادامت تركيبة الحياة أساساً لا تسمح باشباع الحاجات جميعاً.

وتحمل الشدائد يعني: إما الرضا بقدر محدود من الاشباع، أو استبداله باشباع آخر، أو التقبل لهذا الحرمان أساساً.

مثال ذلك: طالب في كلية الهندسة، انهى دراسته، وبدأ البحث عن "وظيفة" تتسق مع اختصاصه. إلا أنه لم يجد الوظيفة التي يطمح إليها. حينئذ يواجه ثلاثة خيارات: أما تقبل وظيفة محدودة من حيث الدرجة، أو استبدال ذلك بعمل حر لا علاقة له باختصاصه، أو البقاء بلا عمل: وفي الحالات جميعاً لا مناص له من التقبل لهذا الواقع الذي (لم يشبع) حاجاته. غير أنه لو لم يذعن للواقع المذكور، فإنه سيواجه (صراعاً) وستبدأ شخصيته بالتوتر؛ حتى يستسلم في نهاية المطاف للمرض النفسي.

إن المطالبة بتحمل أمثلة هذه (الشدائد) هي: الحل الوحيد الذي يملكه البحث الأرضي في هذا الصدد:

بيد أن الملاحظ أن الشخصية في الغالب لم تنج من الوقوع في براثن المرض النفسي، بالرغم من (وعيها) بصواب التوصيات الارشادية في هذا المجال.

فما هو السر في ذلك؟

إن الإجابة تتبلور بوضوح، إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن (التعويض) و(التقدير) و(القيمة) هي المبادئ التي تعينه على مواجهة "الاحباط". فالطالب حينما يدرك أن (الحياة) مجرد "اختبار" حينئذ يتحمل أياً من الخيارات الثلاثة، إذ (يعوض) أخروياً لما يفوته، أو (يثمن) تحمله لواحد من الخيارات، أو يجد لذة عقلية في مجرد التزامه بمبادئ السماء الواعية. مضافاً إلى ذلك أنه نظراً ليقينه بأن السماء تملك وسائل الاشباع، حينئذ سيطمئن إلى أن حاجاته ستتدفق، فضلاً عن يقينه بأن (الطعام) مجرد وسيلة لاستمرارية العمل الخلافي بحيث يكفيه أي قدر أو نوع يسد (الحاجة) دون أن يبحث عن اشباع زائد عن الحاجة: وعندها يصبح مطمئناً متوازناً، لا يحيا الصراع.

ولكن، خارجاً عن مبادئ "التعويض" و"التقدير و"القيمة"، هل يمكن للطالب المتخرج أن يواجه "الاحباط" لمجرد وجود (قيم اجتماعية) مستمدة من مبادئ الأرض؟

إن مواجهة الاحباط لا يمكن أن تتم إلا إذا ارتكنت إلى أرض صلبة تستمد الشخصية منها (المثال) الذي يمدها بالقناعة في عملية المواجهة، بيد أن الطالب المذكور لا يمكنه (في ضوء التصور الأرضي) أن يواجه (الاحباط)، مادام كل من (التعويض) و(التثمين) و(القيمة) يفقد فاعليته في هذا الصدد.

أما (التعويض) فإنه منتف ـ أساساً ـ مادام لا يؤمن باليوم الآخر (الثواب الأخروي)، ومادام لم يؤمن بالسماء في اشباعها إياه دنيوياً (في وقت لاحق من العمر).

وأما (التثمين)، فإنه بدوره يفقد أية فاعلية مادام تسلمه يتم: إما من (قيم اجتماعية) مبهمة، أو (أفراد) محددين.

فالطالب الجائع أو المنحط اجتماعياً، لا يمكنه أن يقيم وزناً لمجموعة من (الأفراد) تطالبه بتحمل الشدائد: في حين يواجه مجتمعاً بأكمله يتعامل مع الآخرين من خلال لغة الزهو والتعالي.

كيف يمكن إطفاء الدوافع في مناخ متورم، يعنى بالبهرج، والزخرف، والشكل، في نمط الوظيفة، و(الدار) مثلا، وفي هندستها وتأثيثها وسعتها وموقعها: عندما تواجه الشخصية الأرضية فرداً من طبقتها قد اتيح له تحقق المركز و(السكن) في مستوياته الفخمة، في حين تحرم هذه اشخصية من ذلك.

لاشك، أن مثل هذه الشخصية، ستظل عرضة للصراع، وستظل محاصرة بالقهر، ولا يمكنها أن تمارس عملية (التأجيل) ما لم تنطلق من وعي (عبادي) حاد.

إن (القهر) يحاصرها حينما تجد نفسها محرومة من تملك المركز، والدار الفخمة. ويحاصرها القهر بنحو أشد لو حُرمت حتى من المركز أو الدار البسيطة. بل أن القهر يحاصرها بنحو أشد مما تقدم، حينما تواجه مجتمعاً يتعامل معها بالزهو والتعالي، نتيجة

لتملكه مثل ذلك المركز، أو هذه الدار الفخمة، وهو أمر يفجر لديها الإحساس بالدونية والضعة دون أدنى شك.

وحيال هذا، فإن مثل هذه الشخصية أمام خيارين فإما أن تكف عن اشباع حاجتها إلى التقدير الاجتماعي، وهو أمر يتنافى مع حب الذات، أو تكف عن اشباع حاجاتها إلى الطعام (لقلة ذات اليد) ـ وهو أمر يستتلي وقوعها في الصراع ونتائجه المرَضيّة. وأما أن يقتادها إلى البحث المضني عن المركز، وهذا يقتادها إلى الاحباط فالصراع، وكذلك المادة وتوفيرها، وهذا الأخير يقتادها إلى تحمل ما لا يتناسب ودخلها الفردي. فإذا انساقت إلى الحل الأخير، فحيئذ أما ان يركبها (الدَين) ـ وناهيك عن الصراع الذي يخلفه الدَين ـ وإما أن تلجأ إلى الطرق غير المشروعة. وهذا اللجوء الأخير، بدوره يفضي إلى الوقوع في براثن المرض النفسي، لأن (الأنا الأعلى) للشخصية أو (الضمير)، كاف بأن يفجر لديها: الإحساس بالذنب.

إذن: في الحالات جميعاً؛ لا مناص من وقوع هذه الشخصية في وهدة الصراع، مادام (تثمين) الآخرين مفقوداً لديه، إلا في نطاق (أفراد) يفقدون فاعلية تأثيرهم، قبال فاعلية مجتمع مريض بأكمله.

أما إذا افترضنا ان الطالب المذكور (الجائع والمنحط اجتماعياً) بمقدوره أن يواجه (الاحباط) من خلال تسلمه (تثميناً) اجتماعياً قائماً على مجموعة ما يسمى بـ(القيم) أو (المثال) الذي دربت الشخصية عليه: بحيث يحمله هذا (المثال) على احترام المبادئ التي ينطوي عليها (المثال) المذكور: حينئذ يظل الأمر محكوماً بنفس الطابع مادام (المثال) نفسه لم يتسم بفاعلية تماثل أو تضارع (الواقع الاجتماعي المريض) الذي يفرض هيمنته على الشخصية.

إن (المثال) أو (الجهاز القيمي) لدى الشخصية، إنما يتسم بفاعليته في حالة ما إذا اقترن بتقدير (الآخرين) له. أما إذا افترضنا أن (المثال) منتزع من (واقع) لا صلة له بقوى واعية تخلع عليه (قيمة ما): حينئذ يظل الالتزام به مجرد تعامل وهمي مع الحقائق.

إن أي (مثال) أو (قيمة) ينبغي أن يحمل ثلاث سمات ـ على الأقل حتى يكتسب (فاعلية وتأثيراً. وهذه السمات هي:

١ ـ الوعي.

٢ ـ الإرادة.

٣ ـ الكمال.

و(المثال الأرضي) فاقد للسمات الثلاث بأكملها، فهو يستمد من ضمير (جمعي مبهم لا يملك (وعياً) محدداً: مثل بنود (القانون) المكتوبة على الورق.

كما لا يملك (فعلاً ارادياً) تنفذه أيد محددة: تماماً مثل (القانون) المعطل عن العمل به.

وأخيراً فإن مبادئ هذا المثال لا تتسم بقيمة عقلية ذات أصالة أو كمال: بصفة أن هذا (المثال) قد صاغه (أفراد) يلفهم القصور المعرفي بالضرورة: فأنت حين تواجه (مثالاً) صاغه أفراد مثلك ينتسبون إلى العضوية الإنسانية التي تنسب لها أنت بذاتك، حينئذ لا يمكنك أن تكسب المثال المذكور أية قيمة أصيلة غير قابلة للتشكيك، إلا إذا افترضنا أن (ذاتك) تمتلك (وعياً أصيلاً): ومع افتراض امتلاكك لمثل هذا (الوعي المطلق)، فإن (المشكلة) تنتفي أساساً، ولا يبقى معها (معنى) للمرض أو التفكير في انتشال الذات من الصراع، لأن الشخصية نفسها يمكنها أن تحسم المشكلة.

ولكن هذا الفرض الأخير (أي: امتلاكك للوعي المطلق) يستلزم الوقوع في نفس الدائرة التي بدأت الشخصية منها، وهي: أن (الآخرين) غائبون عن دائرة (المثال) المذكور، ومن ثم فإنه يفتقد فاعليته ما لم يقترن بوجود (آخرين) يخلعون عليه (القيمة).

إذن: في الحالات جميعاً، لا يمكن للطالب الجائع والمتخلف اجتماعياً أن يتقبل (الاحباط) بتوازن داخلي، مادام (المثال) الذي يتسلم (تقديراً) منه لا يمتلك (وعياً) ولا (إرادة) ولا (أصالة عقلية)، بل يظل الصراع وتوتراته يتغلبان على شخصيته بقدر ضخامة المثيرات أو ضآلتها.

على العكس من (المثال) الأرضي، يجيء (المثال العبادي) حاملاً للسمات الثلاث المذكورة: أي أنه يمتلك (فاعلية) بالغة القوة. فالسماء (واعية) بسلوك الشخصية وذات (إرادة) في تحقيق (التثمين) الذي تسلمه للشخصية. كما أنها (كاملة) في صياغتها للمبادئ التي تصوغها للكائن الآدمي، وتطالبه بالالتزام بها في مواجهة "الاحباط" الدنيوي.

إن الالتزام بالمبادئ التي تواجه الشخصية بها، شدائد الحياة... هذا الالتزام نفسه يحقق اشباعاً للشخصية حتى في حالة (الاحباط) الصرف لحاجاتها. بل إن ما يسمى بـ(الحاجات) ـ في نظر التصور الأرضي ـ تنتفي دلالته عند الشخصية الإسلامية في حالة التزامها بمبادئ السماء: حتى تتحول ـ في نهاية المطاف ـ إلى حاجات (عقلية). بحيث تحقق توازناً داخلياً للشخصية: لمجرد انها تتعامل مع السماء، بما تنطوي عليه السماء من (قيمة) وبما يصاحبها من (تثمين) لتعامل المذكور.

إن كلا من (التوكل) و(الزهد) و(التعامل العقلي مع السماء)، يزيح أي امكان للصراع وتوتراته عبر مواجهة (الاحباط): وهي فاعليات غائبة تماماً عن البحث الأرضي:

أما التوكل، فيعني أن اشباع الحاجات موكول إلى السماء، وقدرتها على تحقيق ذلك عملياً.

ومن البين أن الاطمئنان إلى توفر الاشباع وتأمينه، يزيح التوتر الذي يسببه (الاحباط) عادة، في هذا الصدد.

فالطالب المذكور حينما يتاح له مثل (مرتب) وحينما يتدفق (مرتبه) حتى عند تقدم سنه واحالته على التقاعد، حينئذ يتوازن داخلياً، ولا يحيا أي صراع ذي بال (من حيث تأمين حاجات الشخصية: كما هو واضح.

وإذا نقلنا هذا (التأمين) إلى (السماء) وصلة الشخصية العبادية بها، أمكننا حينئذ أن ندرك أن السماء مصدر قوة تتكفل باشباع الشخصية: ليس في نطاق محدود (كما هو شأن الدولة في تحديدها للمرتب) بل في نطاق لا حدود له، حيث ترزق السماء من تشاء بغير حساب؛

ومن حيث لا تحتسب الشخصية، ولكن: شريطة أن يتوفر وعي عبادي بإمكانية السماء لدى الشخصية، تمشياً مع دلالة الآية الكريمة (ومن يتوكل على الله فهو حسبه).

وعندها: مع توفر الوعي العبادي، يبلغ اليقين قمته في تأمين الحاجة، فيما لا يبقى معه أي احتمال لمنابع الصراع ومضاعفاته.

٢ ـ الزهد

واما (الزهد) فيشكل فاعلية أخرى في تحقيق التوازن الداخلي للشخصية العبادية.

فالزهد ـ أساساً ـ ينطلق من المبدأ القائل أن الدنيا بأكملها، (متاع عابر) لا قيمة له قبال العطاء الأخروي الذي لا حدود له. فامتلاكك لدار فخمة، أو منصب اجتماعي كبير، يظل اشباعاً (عابراً) قبال الاشباع (الأبدي) أخروياً، وهذا ما يقود الشخصية إلى أن تقلل من قيمة الدار أو أهمية المنصب، مكتفية من ذلك إلى الاشباع بقدر الحاجة دون أن يؤثر فيها أي منبه بيئي يتعامل بلغة الزهو في امتلاك الآخرين للدار الفخمة.

أما المنصب، فإن الشخصية العبادي لا تعنى به ـ أساساً ـ مادامت لا تريد (علواً) في الأرض، بقدر ما تستهدف ممارسة وظيفتها العبادية.

إذن: فاعلية (الزهد) بأي اشباع زائد عن الحاجة، تمسح كل آثار التوتر أو الصراع الذي يسببه (الاحباط) في اشباع الحاجات التي تعودت الشخصية الأرضية أن تعنى بها: في أشكالها الزائدة في الكفاية: مع ملاحظة أن طموحات الإنسان لا حد لها البتة: فالتاجر مثلاً لا يقف طموحه عند ربح معين، والموظف لا يقف طموحه عند موقع رسمي يحتله، وصاحب الدار لا يقف عند تملكه لمجرد الدار، بل يتطلع كل من الأنماط المذكورة إلى المزيد من الاشباع: وهو أمر يستتلي مزيداً من التوتر: على العكس من الاستجابة (الزاهدة) التي تمسح أية محاولة تزيد عن الحاجة.

٣ ـ التعامل العقلي مع السماء...

إن كلاً من (التوكل) و(الزهد)، يظلان متصلين بالبحث عن اشباع الحاجة (كأن يكل الطالب المذكور شؤون رزقه إلى السماء)، أو اشباعها بقدر الكفاف (كأن يتناول الضروري فحسب: الطعام بقدر ازاحة التوتر دون البحث عن الزائد والمترف منه).

بيد أن ثمة اشباعاً عقلياً تعوض به الشخصية المسلمة حاجاتها الحيوية أو النفسية، بحيث تؤثر السماء بمالها من (قيمة) موضوعية بغض النظر عن صلة ذلك بالاشباع الحيوي والنفسي الدنيويين.

وقد سبق القول إلى أن (الامتاع العقلي) أشد فاعلية من (الامتاع الحسي): في المثال الذي قدمناه عن المضربين عن الطعام ـ. هذا الاماع يتمثل في المشاركة (الوجدانية) مع السماء، والتوجه نحوها في استكناه الحقائق وكشفها، أو حتى في نشدان الاشباع الحيوي والنفسي من الحاجات.

إن (الجائع) حينما يتجه إلى السماء في المطالبة بازاحة الجوع، فإنه ألم الاحباط يخف ـ دون أدنى شك ـ حينما يعي الجائع أن السماء (واعية) مشكلته، (مثمنة) توجهه نحوها: لا أنها (تهمله) أو لا تملك (وعياً) حيال مشكلته المذكورة.

كما أنه حينما يواجه (ذلاً اجتماعياً)، فإن الاحساس المذكور بالذل، سيخفف أو يزاح، حينما يعي بأن السماء (تحترم) (ذاته) و(تثمن) توجهه نحوها.

بيد أن قمة الاشباع، إنما تتحقق في تلك المشاركة الوجدانية والعقلية مع السماء: بما تنطوي السماء عليه من (قيمة موضوعية) (العلم والقدرة والإرادة والابداع والهيمنة و... الخ).

إن مثل هذه (المشاركة) التي تعني أن (السماء) مثمنة تماماً وواعية تماماً، لهذا التوجه نحوها، ينطوي على قمة الاشباع الذي يمكن أن نقارنه ـ ولو نسبياً ـ بشخصية تجد أن الآدميين بأجمعهم (يعنون) بها، و(يعون) قيمتها، و(يثمنونها) بما لا يدور في خلدها البتة:

حينئذ سيتحقق لديها اشباع ضخم مادامت حاجاتها النفسية والحيوانية قد اشبعت دون أي (احباط)، بل إنها أشبعت زائداً عما هو ممكن أو متوقع لديها.

إذن: قمة الاشباع أنها تتحقق في افتراض واحد فحسب هو: السماء بما تحمله من (فاعلية) يفتقدها "الآدميون"، وامكانات "الطبيعة" على نحو ما شرحناه مفصلاً عند حديثنا عن (الخيار) الوحيد الذي تملكه الشخصية في تعاملها مع الحياة: ونعني به: تأجيل اللذة، مادامت (طبيعة) الحياة لا يمكنها أن تحقق الاشباع الطليق للآدميين.

وللمرة الجديدة، فإن تحقيق الاشباع في ذروته التي أوضحناها، يظل في نطاق (التعامل العقلي والوجداني) مع السماء فحسب: مما يعني أن أية توصية ارشادية يقدمها لابحث الأرضي في رسمه لمبادئ الصحة النفسية، تظل (عقيمة) مادام (الآخرون) من جانب: لا يملكون (فاعلية كاملة في تحقيق الاشباع)، ومادامت (الطبيعة) فاقدة ـ أساساً ـ لأية مبادئ الصحة لانفسية العامة في التصور الأرضي والإسلامي.

مبادئ الصحة النفسية العامة في التصور الأرضي والإسلامي أن نموذج الطالب الذي سبق الحديث عنه يمثل التعامل مع أقوى دافعين في تركيبة الآدميين، وهما دافع الطعام: بصفته أقوى الدوافع الحيوية، ودافع (التقدير الاجتماعي) بصفته أقوى الدوافع النفسية.

وحين نتابع سائر الدوافع أو الحاجات وطريقة تنظيمها في التصور الأرضي، نجدها محكومة بنفس الطابع من حيث افتقارها إلى (فاعلية) التعويض والتثمين والقيمة، وما يواكبها من فاعلية التوكل والزهد والتعامل الوجداني.

ونحن، لسوف نتحدث مفصلاً عن طرائق التنظيم للدوافع (حيوية ونفسية) في التصورين الأرضي والإسلامي. لكننا هنا، نعتزم الإشارة ـ ولا عابراً ـ إلى عقم العلاج الأرضي في توصياته الإرشادية، مادمنا في صدد البحث عن طرائق العلاج للأمراض النفسية في تصورها الأرضي.

إن التوصيات الإرشادية التي نجدها في فقرات لاحقة، تمثل خلاصة التصور الأرضي في رسمه لمبادئ الصحة النفسية، وهي توصيات قد ابتذلها البحث الأرضي نظراً لذيوعها ووضوحها في الأذهان.

ولنأخذ على سبيل المثال ـ هذه التوصيات التي رسمها أحد الباحثين، موضحاً بأن الفرد إذا أريد له أن يحقق توازناً داخلياً، أي: يكتسب صحة نفسية، فعلية بالالتزام بما يلي:

١ ـ البوح بالأسرار الشخصية حكيمة عاقلة.

٢ ـ الهروب من متاعب الحياة، إلى نشاط ممتع كمشاهدة الطبيعة.

٣ ـ وضع تخطيط للمناشط الترويحية بنحو عام.

٤ ـ استنفار الغضب في القيام بعمل ما.

٥ ـ العمل على تحقيق الأهداف واحداً واحداً.

٦ ـ الاستسلام أحياناً بغير عناد.

٧ ـ عدم التفكير في تحقيق المعجز.

٨ ـ عدم القسوة في النقد، وتخير الايجابيات عند الآخرين.

٩ ـ القيام بدور المبادرة... الخ.

إن هذه التوصيات وسواها من التوصيات التي يقدمها علم النفس العبادي، لا يتخاصم اثنان في صوابها.

والمشرع الإسلامي بدوره، يقدم توصيات مماثلة، يفصل الحديث عنها بنحو ملحوظ، من نحو التوصية التي يقدمها الإمام علي (ع) بأهمية البوح بالسر مثلاً (وهي التوصية الأولى من القائمة الأرضية التي سردناها)، حيث تطالب التوصية ببوح السر حتى لو لم يجد إلا مادة غفلاً: بصفة أن التفريج تحرير للمكبوت. وهو مبدأ نفسي له فاعليته دون أدنى شك.

ويتجاوز الإمام الصادق (ع) عملية البوح بالسر، إلى (الاستشارة) مطلقاً، مطالباً (كما طالبت التوصية الأرضية بذلك) أن يتم ذلك مع شخصية عاملة، حكيمة، لكنه ـ أي الإمام (ع) ـ اكسب الاستشارة فاعلية أشد حين تتم مع شخصية (متدينة).

ولنقرأ:

فإذا كان عاقلاً. (يقول الإمام الصادق (ع) انتفعت بمشورته. وإذا كان حراً متديناً أجهد نفسه في النصيحة لك).١**[1]**

وفي نص ثانٍ:

شاور في حديثك الذين يخافون الله.٢**[2]**

وفي نص ثالث:

استشر العاقل من الرجال الورع، فإنه لا يأمر إلا بخير.٣**[3]**

ففي النصوص المتقدمة، تشدد على (المتدين) و(الورع) و(الذين يخافون الله) لأنهم (يخلصون في النصيحة)، وهذا هو السر في نجاح الاستشارة وتحقيقها فاعلية ذات أثر، في حين استشارة (الحكيم، العاقل) لا تحقق نفس الفاعلية مادامت الشخصية الأرضية تنطلق في تعاملها مع الآخرين وفق انشدادها لـ(مثال) أوضحنا مفصلاً قصوره عن الفاعلية، فيما لا حاجة إلى إعادة الكلام في ذلك:

وإذا اتجهنا إلى التوصيتين الأرضيتين (الثالثة والرابعة، فيما يتصل بموضوع تخطيط للمناشط الترويحية)، أمكننا ملاحظة الأمر ذاته في عملة الربط بين المبدأ العبادي والظاهرة

١[١] الوسائل باب ٢٢، حديث ٨، أحكام العشرة.

٢[٢] الوسائل: باب ٢٢، حديث ٤.

٣[٣] الوسائل: باب ٢٢، حديث ٥.

النفسية. فالمنشط الترويحي، أمر يقره التصور الإسلامي بطبيعة الحال. وما أشار القرآن الكريم مثلاً إلى جمال الكون ومعطياته المتنوعة إلا تجسيد للإقرار المذكور. بل إن ظاهرة (كالسفر) مثلاً، حينما تحدده بعض نصوص التشريع في ثلاثة مناشط: تزود لمعاد، مرمة لمعاش، لذة في غير محرم، ... حينما تحدده في المنشط الأخير (لذة في غير محرم)، إنما يعني أن (الترويح) أمر لا غبار عليه.

بيد أن ذلك، ينبغي أن يتم في سياق عبادي خاص، حتى يحقق فاعلية، وليس في مطلق السياق. الذي ترسمه توصيات الأرض.

السياق العبادي يحدده الإمام موسى بن جعفر (ع) على النحو التالي:

"اجتهدوا في أن يكون زمانكم أربع ساعات: ساعة لمناجاة الله، وساعة لأمر المعاش، وساعة لمعاشرة الاخوان والثقاة الذين يعرفونكم عيوبكم ويخلصون لكن في الباطن، وساعة تخلون فيها للذاتكم في غير محرم. وبهذه الساعة تقدرون على الثلاث ساعات".٤[4]

إن هذه التوصية الخطيرة، توضح، أن القسم الرابع مخصص للمناشط الترويحية: بصفة انها ضرورة ملحة للشخصية في غمرة نشاطها الجاد المحفوف بالتعب.

بيد أن مثل هذا المبدأ الترويحي لا تفصله السماء عن المبدأ العبادي العام، ... بل أنها لا ترى إلى المنشط الترويحي وكأنه (هدف) بذاته، بل انه (وسيلة) لاستمرارية المهمة العبادية.

إن اشارة التوصية إلى أن المنشط الترويحي هو (عون) على الثلاث ساعات: "المناجاة، المعاش، المعاشرة"، هذه الاشارة، تنطوي على أهمية بالغة الخطورة، غائبة تماماً عن البحث الأرضي وتوصياته.

٤[٤] تحف العقول، ص ٣٠٧.

إن اللذة المطلقة التي لا ترتبط بهدف ما، تجعل الشخصية في أسر البحث عن (لذة) لا يمكن تحقيقها: نظراً لطبيعة الحياة القائمة على (تأجيل اللذة) كماس سبق التوضيح. ومجرد الاهتمام بتحقيق اللذة، كاف بأن يحفر في أعصاب الشخصية توترات، ناجمة من التخوف من الاحباط، وتخوفاً من قلة الفرص في تحقيق الاشباع، وهذا ما يدلنا على منشأ الخط الأرضي في توصيته الهادفة إلى وضع تخطيط للراحة: مع أنه مبدأ سليم من حيث الأساس.

والسر في ذلك ـ كما سبق التوضيح ـ، إن الإدراك لوظيفة المناشط الترويحية، إذا اقترن مع الإدراك بأنها (وسيلة)، لا (هدف)، فحينئذ تتقبل الشخصية متاعب الحياة وشدائدها مادام (الاحباط) و(تأجيل اللذة) هما (السمة) التي يتعين الالتزام بها فكيف يمكن التوفيق بين تقبل الاحباط، والهروب من الاحباط كما هو نص التوصية الأرضية الخاطئة، القائلة: (اهرب من الحياة في نشاط ممتع)، دون أن تشفع ذلك بتحديد (الهدف) الكامن وراء البحث عن المنشط الترويحي.

على أية حال، ... إذا حاولنا متابعة سائر التوصيات الأرضية التي وردت في القائمة التي استشهدنا بها، ... أمكننا أن نلحظ مدى ما تنطوي عليه من تصور صائب: لو كان العمل على تحقيق الأهداف واحداً بعد آخر مثلاً، أو الاستسلام للواقع، او عدم التفكير في تحقيق المعجز الخ، ... لو كان أولئك جميعاً يقترن بتصور (عبادي) مدرك لطبيعة التركيبة الآدمية، وموقعها من (الحياة العابرة) التي تظل مجرد (وسيلة) لحياة آجلة.

أما المطالبة بتحقيقها في تصور منعزل عن السماء، وفي تصور لا يواجه إلا (حياة وحيدة) لا تملك الأرض سواها، حينئذ تظل مثل هذه التوصيات (مثالية) لا يمكن تحقيقها البتة.

ويمكننا متابعة المعالجات الأرضية المتصلة بـ(الدوافع) أو (الحاجات) التي اعتاد علماء النفس درجها في (قوائم) خاصة، ... يمكننا متابعة افتراقها أو التقائها مع التصور الإسلامي لها، محكومة بنفس الطابع الذي لحظناه في التوصيات الارشادية. بصفة ان (الشدائد) و(الاحباط) ينجمان من اشباع الدوافع الحيوية والنفسية عن الفرد.

ولنقف عند التصنيف الأرضي لهذه الدوافع، وملاحظة سبب اخفاق البحث الأرضي في علاج الأمراض الناجمة عن الشدائد، ومدى افتراقه عن التصور الإسلامي للدوافع، حيث نظمها وفق اشباع معين، وحيث أنكر بعضها فهذه الدوافع حين ربطها بمبادئ تأجيل اللذة، وبالتعويض والتثمين والقيمة في ضوء مبادئ الإسلام نجد أن الشخصية الإسلامية بمقدورها أن تحيا سوية سليمة لا أثر للأمراض لديها، شريطة أن يتوفر لها وعي بمبادئ الإسلام وتمثل وجداني لها.

الفصل السادس

الأصول النفسية

وطرائق تنظيمها

حين نتحدث عن الأصول أو الدوافع أو الحاجات، وطرائق تنظيمها (من خلال التصور الإسلامي)، فإننا سنواجه بالضرورة منهجاً متميزاً عن المناهج الأرضية، في طبيعة تصورها لطرائق التنظيم.

فالتصور الإسلامي للدوافع، قائم، على الغاء بعض الدوافع التي اعتاد علم النفس الأرضي تسميتها دوافع، واقرار البعض الآخر منها.

وهذا يعني أن منهج التناول (في تنظيم الدوافع) سيقتصر على ما هو مشروع فيها فحسب: مع ملاحظة أننا سنحدد أيضاً موقف المشرع الإسلامي من الدوافع الملغاة من حسابه.

فمما اعتيد ـ على سبيل المثال ـ تسميته دافعاً (عند علماء النفس الأرضيين)، نزعات من نحو:

العدوان، السيطرة، التفوق، التقدير الاجتماعي، الانتماء الاجتماعي الخ، ... هذه النزعات يتجه البحث الأرضي إلى تسميتها بـ(دوافع) ويرى إلىهذه الدوافع وكأنها حاجات بشرية لا مناص من اشباعها بنحو وبآخر: وفقاً لطبيعة المناخ الثقافي الذي يغلف الباحث الأرضي ومجتمعه.

وتبعاً لذلك، يضطلع البحث الأرضي بمعالجة هذه الدوافع، ويخضعها لتنظيم

خاص، بغية تحقيق التوازن للكائن الآدمي.

أما الباحث الإسلامي، فإن وجهة نظره عن الدوافع المذكورة تختلف أساساً عن وجهة النظر الأرضية، أنه لا يرى إليها ـ وكأنها حاجات لا مناص من اشباعها، بل يرى إليها مجرد "ميول" أو "رغبات" شاذة، لا تعبر عن أصل وراثي أو اكتسابي سليم، بقدر ما تعبر عن اشباع زائد عن الحاجة.

ولنضرب مثلاً عابراً عن حاجتين تعدان أساسيتين في بحوث الأرض ـ على أن نفصل الحديث عنهما لاحقاً. والحاجتان الأساسيتان هما: التقدير الاجتماعي. والانتماء الاجتماعي.

وعلماء النفس الأرضيون، يجمعون على أن هاتين الحاجتين لابد من اشباعهما، لأنهما في الصميم من تركيبة الإنسان وحاجاته الأساسية، فالإنسان كائن اجتماعي بالضرورة، أنه لم يستطع أن يتحرك إلا من خلال وسط اجتماعي يتفاعل افراداً وجماعات، بعضها مع الآخر.

وهذا التفاعل يفرض على الكائن الآدمي أن (ينتمي) إلى (الآخرين)، وأن يشبع حاجته من (الانتماء) المذكور: كان ينشئ علاقات (صداقة) و(جوار) و(حرفة) و(فكر) و(سياسة) الخ. وهذا هو الدافع إلى (الانتماء الاجتماعي) فتفرضها طبيعة الكائن الآدمي ذاته، من حيث كونه بحاجة إلى من يحسسه بآدميته، وبكيانه، وبشخصيته. فما لم يظفر بتقدير (الآخرين) حينئذ لا يمكنه أن يمارس نشاطه الاعتيادي في الحياة: أنه يحتاج إلى (الحب)، إلى التشجيع) إلى (تثمين) انجازاته التي يقدمها إلى مجتمعه.

هذا التصور الأرضي لكل من الانتماء الاجتماعي والتقدير الاجتماعي، لا يرى المشرع الإسلامي إلى مسوغاته، إلا في نطاق محدد، هو: مدى ارتباطه بالوظيفة العبادية فحسب.

فالمشرع الإسلامي، يلغي (الانتماء الاجتماعي أو التقدير الاجتماعي) من الأساس، ويطالبه بانتماء إلى (السماء) فحسب وبتقدير منها لا من الآخرين. اما (الآخرون) فإنهم ملغون من حساب الفرد تماماً إلا من حيث كونه هو (يحب الآخرين) ويخلع (تقديره) عليهم، لا أنه باحث عن حبهم وتقديرهم.

والفارق كبير بين التصورين: كما هو واضح.

من هنا، فالباحث الإسلامي لا يفترض وجود حاجة اسمها: الانتماء أو التقدير الاجتماعي، حتى يصوغها عنواناً يبحث من خلاله طريقة التنظيم لهذه الدوافع... بل يقرر وجود حاجة اسمها: "الانتماء الإلهي" أو "التقدير الإلهي".

وهكذا سائر الحاجات والدوافع التي اعتاد عالم النفس الأرضي أن يعالجها في أبحاثه من نحو دافع: السيطرة والمقاتلة، والتملك والاستطلاع،... الخ.

ومن هنا أيضاً، يجد الباحث الإسلامي نفسه، بحاجة إلى صياغة مفهومات جديدة عن (الدوافع) و(تنظيمها)، بحيث يدرجها في (عناوين) تتسق مع طبية التصور الإسلامي للدوافع: وذلك بأن يكون الدافع (مشروعاً) أولاً، حتى يعالج طريقة (تنظيمه) ثانياً.

فالدوافع الحيوية ـ على سبيل المثال ـ تعد حاجات مشروعة كالحاجة إلى الطعام، والحاجة إلى النوم، والحاجة إلى الجنس ... الخ. أما الحاجات النفسية التي اعتاد البحث الأرضي على عدها حاجات مشروعة من نحو: الدوافع التي أشرنا إليها، هذه الحاجات، لا يرى المشرع الإسلامي ـ كما قلنا ـ إلى أنها حاجات مشروعة حيث يبحث عن طرائق تنظيمها. بل سيبحث عن الحاجات المشروعة فحسب، ... وهي حاجات تكاد تكون مضادة تماماً للتصور الأرضي: من نحو (الحاجة إلى وأد الذات) بدلا من الحاجة إلى (السيطرة)، و(الحاجة إلى المسالمة) بدلا من الحاجة إلى العدوان، والحاجة إلى تقدير السماء بدلاً من الحاجة إلى التقدير الاجتماعي، والانتماء

إلى الله، بدلاً من الانتماء الاجتماعي، وهكذا.

إذن: الباحث الإسلامي، سيختار منهجاً آخر في معالجته لقضية الدوافع وتنظيمها.

هذا المنهج: يقرر أولاً وجود دوافع حيوية لا مناص من اشباعها بنحو ترسمه مبادئ السماء: وهو أمر يأتلف مع أبحاث الأرض، إلا في طرائق تنظيمها.

ويقرر ثانياً: وجود دوافع نفسية... لكنها متميزة تماماً عن أبحاث الأرض بحيث لا تكاد تلتقي بها إلا في نطاق محدد. وتبعاً لذلك، فإننا نخصص هذا الفصل من الدراسة لمعالجة حقلين: أحدهما يتصل بتنظيم الدوافع الحيوية: طعام، جنس، الخ. والآخر: يتصل بتنظيم الدوافع النفسية: الحب ووأد الذات، الانتماء الإلهي، التقدير الإلهي... الخ.

ونبدأ أولاً بدراسة:

الانتماء لله... والانتماء الاجتماعي

نطلق مصطلح (الانتماء لله)، مقابلاً لـ(الانتماء الاجتماعي) الذي يشكل لدى الباحثين الأرضيين أحد الدوافع الملحة لدى الكائن الآدمي.

وبالرغم من أن المشرع الإسلامي لا يضاد عملية الانتماء الاجتماعي، بل يطالب بتحقيقها في مجالات شتى ـ كما سنرى ـ إلا أنه لا يصوغ منها قضية أساسية من حيث كونها تشكل عنصر (حماية) للكائن الآدمي.

إن البحث الأرضي ـ في أفضل حالاته ـ يرى إلى الانتماء الاجتماعي وسيلة إلى غاية محددة هي: اشباع الحيوية والنفسية، من نحو ما يحققه الإنتساب مثلاً إلى الأندية والمجامع والنقابات وسواها، من حل لمشكلات الفرد أو تصريف لطاقاته الخبيثة ومن نحو ما يحققه الانتماء إلى (الآخرين) مطلقاً، من توازن للشخصية تفتقده تماماً عندما تعيش منعزلة عنهم: إذ تلفها الوحشة، والفراغ، والضجر وما إليها من

المشاعر.

ومع أن بعض الأبحاث الأرضية أثبتت ضآلة مثل هذه الحاجة لدى أقوام متخلفين، إلا أن الحق، يظل مع الاتجاه الذاهب إلى الحاحية هذه الحاجة، مادام الكائن الأرضي يفتقد (الحماية) وهو منعزل عن السماء.

وهذا على العكس من الاتجاه الإسلامي الذي يوفر قدراً من (الحماية) للآدميين بقدر وعيهم بحقيقة السماء ومعطياتها.

إن السماء تطالب اولاً بأن تتمحض الأعمال العبادية الخاصة (من صلاة وصوم وحج ونحوها) لله وحده.

وتطالب ثانياً بأن لا يشرك الفرد (الآخرين) بعمله، أي: تطالبه بعدم (الرياء) في أعماله العبادية المذكورة.

وتطالبه ثالثاً أن يمحض كل نشاطه (وليس طقوس العبادة فحسب) لله، بأن يحب ويبغض في الله، وينشئ علاقاته مع الآخرين من أجل الله، وليس من أجل توفر (الحماية) من خلالهم.

ومن هنا ندرك قيمة المقولة المأثورة عن علي (ع) من أن تجمع الآخرين حوله لا يزيده (ألفة)، وتفرقهم عنه لا يزيده (وحشة): انه لا يبحث عن (إنتماء اجتماعي) يوفر (الحماية) له، بل يبحث عن انتماء للسماء بنحو يلغي (الآخرين) من حسابه: لا يزيدونه ألفة من خلال الانتماء لهم، ولا يسببون له وحشة من خلال الانسلاخ عنهم.

هذه المقولة، تحسم الموقف الإسلامي بوضوح حيال ظاهرة (الانتماء الاجتماعي، إذ تلغيها أساساً، مستبدلة ذلك بانتماء آخر هو: الانتماء إلى الله بحيث يتمحض السلوك بأكمله، لله: سواء أكان السلوك عملاً عبادياً خاصاً (صلاة ... الخ) أو عاماً متصلاً بأوجه النشاط المعروفة من: غذاء ونوم وتأمل وصداقة وتجارة ومساعدة، وعمل ثقافي، وأسفار ... الخ.

والحق، ان (الانتماء إلى الله) لا يعني: الانسلاخ من الدائرة الاجتماعية، بل يعني: الانسلاخ من (الحماية) التي يوفرها الانتماء إلى المجتمع.

وانطلاقاً من هذا الفارق بين الانتماء الاجتماعي وعدم الانسلاخ منه، نجد المشرع الإسلامي يشدد الأهمية على ما يسميه البحث الأرضي بـ:

التوافق الاجتماعي

ان التوافق الاجتماعي يعني: التكيف مع البيئة التي يحياها الفرد من خلال الأطراف الاجتماعية التي تنتظم علاقاته بالبيئة. وهي ـ عادة علاقات عامة وعلاقات خاصة.

أما العلاقات العامة، فيكفي أن نشير إلى الحاح التشريع علها من خلال مبدأ (المؤمنون أخوة) فيما لا حاجة إلى التعقيب عليها، مادامت تمثل مبدأ ينفذ إلى الصميم من الحياة الاجتماعية التي يعني المشرع الإسلامي بها.

وأما العلاقات الخاصة، فتمثل في ما يسميه بعض علماء الاجتماع بـ(الجماعات الأولية) حيث تنتظمها علاقات مباشرة مثل (الأسرة، الصداقة، الجوار... الخ).

ونحن لو اقتصرنا على ظاهرة (الصداقة) مثلاً، لوجدنا ان هذه الظاهرة تمثل أحد أشكال الانتماء الاجتماعي: في لغة البحث الأرضي. بيد أن المشرع الإسلامي (وهو يشدد عليها بالحاح)، انما يحددها في خطوط لا يجعل منها مجرد (انتماء) أراضي، بل يفاعل بينها وبين الانتماء إلى الله.

ولنقرأ هذا النص عن الصادق (ع):

"اكثروا من الأصدقاء في الدنيا، فانهم ينفعون في الدنيا والآخرة اما الدنيا فحوائج يقومون بها. وأما الآخرة، فإن أهل جهنم قالوا: (فما لنا من شافعين ولا صديق حميم)".[1]١

إن اشارة النص إلى أن ظاهرة الصداقة مرتبطة بحوائج الدنيا، تعني نفس الدلالة الأرضية الذاهبة إلى أن (الصداقة) مظهر من مظاهر الحاجة إلى (الانتماء الاجتماعي).

أما الإمام علي (ع) فانه يصنف الأصدقاء إلى نمطين، يحدثنا عنهم على النحو التالي:

"الاخوان صنفان: اخوان الثقة، واخوان المكاشرة.

فاما اخوان الثقة فهم كالكف والجناح والأهل والمال....

واما اخوان المكاشرة، فإنك تصيب منهم لذتك فلا تقطعن ذلك عنهم، ولا تطلب ما وراء ذلك من ضميرهم، وابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان".[2]٢

هذا النص بدوره يحدثنا عن الصداقة في مظهرها المتصل بالحاجة إلى (الانتماء الاجتماعي) وبخاصة النمط الثاني من الأصدقاء، حيث طالب النص بمجاملة هذا النمط بغية أن يستمر تدفق اشباعه (فإنك تصيب منهم لذتك).

إذن: النصوص الإسلامية تطالبنا بأحد مظاهر الانتماء الاجتماعي، معللة ذلك بأن أشباع الحاجات متوقف على الانتماء المذكور. وهذا التصور هو ذات التصور

١[١] الوسائل: باب ٧، حديث ٥، أحكام العشرة.

٢[٢] الوسائل: باب ٣ حديث ١، احكام العشرة.

الأرضي لمفهوم (الانتماء الاجتماعي).

فإذا أضفنا إلى ذلك كله، نصوصاً تشير إلى النهي عن بعض أشكال الانفراد: من نحو النهي الوارد عن المبيت منفرداً أو السفر منفردا وما إليها، حينئذ ندرك بوضوح أن (الانتماء الاجتماعي) أمر ضروري يوفر للكائن الآدمي بعض أشكال الحماية تماماً على النحو الذي قرره البحث الأرضي. فالمشرع حينما يمنع من المبيت منفردا إنما يضع في الحسبان أن الفرد بحاجة إلى (الحماية) من المخاوف التي تفرزها الوحدة، وحينما يطالب بمجاملة الآخرين إنما يضع في الحسبان أيضاً توفير (الحماية) للفرد حتى يحقق لذته منهم: على حد تعبير الإمام علي (ع):

إذن: في الحالات المتقدمة جمعاء، يظل (الانتماء الاجتماعي) حاجة يشدد المشرع الإسلامي عليها على النحو الذي يقرره البحث الأرضي.

بيد أن الفارق بين التصورين: الإسلامي والأرضي، يبدأ من تحديد حجم (الحماية) أو (الانتماء): ثمّ، من تحديد نمط (الوعي) الذي يغلف الفرد، ثم: تحديد الوسط الاجتماعي الذي نتحدث عن (الانتماء) إليه.

إن تحديد نمط "الحماية" ونمط "المجتمع" الفردي، يتدخل ـ عبر التصور الإسلامي ـ في اضفاء المشروعية أو عدمها بالنسبة لمفهوم (الانتماء الاجتماعي)، وهذا ما ينبغي أن نتحدث مفصلاً.

من المسلمات الأساسية ان السماء هي (المصدر) الوحيد لحماية الكائن الآدمي، يستوي في ذلك أن تكون الحماية نفسية أو أمنية أو مادية.

فالنصوص الإسلامية متظافرة في تأكيدها على أن التواصل مع الله: من خلال الذِكر والمناجاة يحقق للفرد متعة لا يتذوق حلاوتها إلا من خبر ذلك: حتى أن هذه النصوص تشير بوضوح إلى أن الفرد يبدأ بالاستيحاش من الناس بقدر تواصله مع الله.

وهذا ما أومأ إليه الإمام علي (ع) في مقولته التي سبق الاستشهاد بها من أنه لا يزيده تجمع الناس حوله (ألفة)، ولا تفرقهم عنه (وحشة)، بل على العكس يبدأ (الاستيحاش) من الآخرين بدلاً من (الألفة) بهم.

وهذا يعني أن الحماية (النفسية) التي تطالبنا النصوص بها من خلال التشديد على الصداقة والمجاملة والتزاور وما إليها من أشكال الانتماء الاجتماعي، إنما تخص نمطاً يتضاءل حجم الوعي لديه بقدر ابتعاده عن السماء، واقترابه من الأرض.

وهذا على العكس من الفئآت الواعية التي لا تُعنى بالانتماء إلى الآخرين، بل (تستوحش) منهم.

نعم: تظل ظواهر الصداقة والمجاملة والتزاور ـ لدى هذا النمط الواعي ـ جزء من وظيفة اجتماعية يمارسها الواعون (لا لأنها تحقق لهم متعة نفسية) بل لأن السماء تطالبهم بذلك: تحقيقاً لحياة اجتماعية يستهدفها المشرع في هذا الصدد.

ومن هنا تجيء النصوص المشددة على أن الصداقة والتزاور، ومطلق النشاط ينبغي أن تتمحض لله فقط من نحو: عيادة المريض، وزيارة الأخ، ... وواضح أن زيارة الأخ أو عيادة المريض لا تحقق (حماية) للزائر أو العائد، بل تحقق (حماية) للأخ المزور وللمريض ... وبكلمة أخرى: أن النصوص الإسلامية تطالبنا بأن نصبح سبباً لحماية الآخرين، لا لأن الآخرين هم (الحماية) لنا.

والفرق كبير بين الحالتين...

ويمكننا إدراك هذه الظاهرة بنحو أشد وضوحاً حين نعود إلى مفهوم (الحب) أو (الصداقة) أو بنحو عام: علاقة الفرد بـ(الآخرين) عبر التصور الإسلامي لهذه العلاقة. فالمشرع الإسلامي يحدد علاقة الفرد بالآخرين من خلال عملتين هما: حب الآخرين وقضاء حوائجهم. انه يلغي الانتماء إلى الآخرين، أي: الحاجة إليهم. ويمحضها للحاجة إلى الله فحسب. لكنه يحدد حاجة الآخرين إلى الفرد، ويضعه

(حامياً) لهم: بحيث يكون افتقاره إلى الآخرين هو منح (الحماية) لهم: نفسياً ومادياً، لا أنه مفتقر إلى أن يحموه.

وكم هو الفرق بين الحالتين...؟

الحالة الأولى (وهي مبدأ اسلامي) أين يكون الفرد مصدر (حماية) للآخرين. أما الحالة الثانية (وهي مبدأ أرضي) فتطالب بأن يكون (الآخرون) مصدر (حماية) للفرد. الحالة الأولى: تحسس الشخصية باستقلالها، وثقتها، وكفاءتها: وحاجتها إلى الله فحسب. أما الحالة الثانية فتحسس الشخصية بالضعف والتبعية والحاجة إلى الآخرين (وليس الحاجة إلى الله) وكم هو الفرق بينهما: من حيث كون الأولى شخصية (سوية) محتفظة بتوازنها الداخلي... وكون الثانية شخصية مريضة ينتابها الاحساس بالضعف وما يجره ومن التوتر والصراع؟

إذن: نشدان الحماية النفسية (من خلال ظاهرة الانتماء الاجتماعي). ملغى من حساب الأفراد الواعين... وإنما تمحض الحماية خالصة من الله، وليس من (الآخرين).

ويترتب على ذلك أن يتم ابدال ما يسميه البحث الأرضي بـ(الانتماء الاجتماعي)، يتم ابداله بـ(انتماء إلى الله).

وهذا كله فيما يتصل بالحماية أو الانتماء النفسي.

أما ما يتصل بالحماية الأمنية والحماية المادية، فإن الأمر محكوم بنفس الطابع. فالنصوص الإسلامية تتظافر ـ كذلك ـ في الذهاب إلى أن السماء لوحدها هي مصدر الحماية (الأمنية) و(المادية) فهذه النصوص، تؤكد، أن السماء توكل من يوفر الحماية الأمنية للآدميين، تقيهم من الأسواء والمكاره. كما تؤكد هذه النصوص أن السماء توفر (الحماية) المادية للآدميين، بحيث قدرت أرزاقهم وأجرتها وفق حساب خاص: كلما في الأمر أن المطالبة بالسعي نحو اشباع الحاجات المادية، تظل مجرد واسطة

يستهدف المشرع من وراءها تحريك الكائن الآدمي وتنشيطه في ممارسة عمله الاختياري على الأرض، لا أن (الآخرين) هم الذين يوفرون (الحماية المادية) للساعي نحو الرزق.

إذن: كل أشكال الحماية (نفسية وأمنية ومادية) تظل مرتبطة بالسماء وليس بالآخرين: مما يعني أن ما يسمى بالحاجة أو الدافع إلى (الانتماء الاجتماعي) لا مشروعية له في التصور الإسلامي، بل المشروعية تمحض في (الانتماء إلى الله) وليس في الانتماء الاجتماعي. نعم، ثمة حاجات اجتماعية لا مناص من (الحماية) الآدمية لها من نحو الحماية التي يفتقر الطفل إليها والحماية الثقافية التي يحتاج الفرد إليها، وسائر أشكال الحماية المادية والمعنوية التي تتم من خلال عملية التبادل الاجتماعي بين الحاجات.

وقد أشار الإمام الباقر (ع) إلى هذه الحاجة حينما نهى رجلاً كان يدعو قائلاً: (اللهم اغنني عن خلقك) فقال له قل (اللهم اغنني عن شرار خلقك)،٣**[3]** مشيراً إلى أن الأفراد يحتاج كل منهم إلى الآخر.

وهذا يعني بوضوح، أن ثمة حاجات لا مناص للآدميين من الارتكان إليها من خلال الحماية التي يوفرها كل للآخر، فيما تؤكد دلالة (الانتماء الاجتماعي) وضرورته في النطاق المذكور. إلا أنه خارجاً عن ذلك، يظل (الانتماء الاجتماعي) عديم الفاعلية في التصور الإسلامي، على النحو الذي فصلنا الحديث عنه.

بقي أن نشير إلى فاعلية الانتماءين: الاجتماعي والإلهي في حقل الصحة النفسية التي نستهدف التأكيد عليها في دراستنا.

فمن الواضح أن الانتماء الاجتماعي لا يمكن أن يحقق للفرد توازناً داخلياً، أي:

٣[٣] تحف العقول، صفحة ٢١٣.

الصحة النفسية التي يسعى علم النفس الأرضي إلى اشاعتها في الكائن الآدمي: من خلال محاولاته المتنوعة في تنظيم (الدافع) المذكور.

والسبب في ذلك، عائد ـ ببساطة ـ إلى عجز (الآخرين) من توفير (الحماية) النفسية أو الأمنية أو المادية، مما يترك لدى الساعي نحو (انتماء اجتماعي ما) رد فعل سلبي، يساهم في تضخيم حجم المرض أو العصاب لديه.

انه ـ من المتعذر ـ ان تحقق الحياة، اشباعاً كافياً للآدميين، وهذه حقيقة يجمع الباحثون النفسيون عليها، ... ولذلك نجدهم يطالبون الأسوياء وحتى المرضى بممارسة الكف حيال الاشباع، والتقبل للاحباط الذي يواجهونه حتى يحتفظوا بتوازنهم الداخلي.

بيد أن هذه التوصية ـ كما سبقت الاشارة إليها في حقل سابق ـ تظل حلاً مثالياً لا يمكن للفرد أن يستجيب له بنحو واقعي إلا إذا كان ساعياً نحو (انتماء إلهي) يوفر له الحماية النفسية أو الأمنية أو المادية، أو على الأقل: يوفر له الحماية النفسية التي تزهد لديه الحاجات الأمنية والمادية مادامت تمثل متاعاً عابراً موقتاً بالقياس إلى الاشباع الأخروي الذي لا حدود له.

أما الكائن الأرضي المنفصل عن السماء، والوعي بحمايتها، فلا يتاح له أن يقتنع بمشروعية الاحباط، ولا قدرة لديه على تحمل ذلك مادام لا يملك إلا متاعاً واحداً هو: الحياة فكيف نطالبه بممارسة الكف عن الحياة وهو لا يمتلك سواها؟ ثم نطالبه بأن يبقى متحفظاً بتوازنه الداخلي؟

إنها توصية غير واقعية، تفسر لنا أسباب شيوع العصاب في الأرض بالرغم من سعة انتشار العيادة النفسية، ومحاولاتها الدائبة في بسط مفاهيمها وتوصياتها العقيمة.

على أية حال، يظل الانتماء إلى الله، بدلاً من (الانتماء الاجتماعي) هو الصياغة المشروعة التي تأتلف مع طبيعة التركيب الآدمي: من حيث دوافعه التي يتحرك من

خلالها ثم: تنظيمها وفق ما تحدثنا عنه مفصلاً: بالنحو الذي يحقق للكائن الآدمي توازنه الداخلي. ولسوف تتضح دلالة "الانتماء إلى الله" بنحو أشد جلاء عندما نتجه إلى معالجة دافع آخر وثيق الصلة بدافع الانتماء الاجتماعي ونعني به: الدافع أو الحاجة إلى (التقدير الاجتماعي) فيما يكسبه علماء النفس أهمية بالغة المدى أيضاً. لكنه يظل بدوره ـ من خلال التصور الإسلامي ـ ملغى أساساً ـ من الحساب: حيث يطالبنا المشرع ابداله (بتقدير) آخر، هو:

(التقدير الإلهي... والتقدير الاجتماعي)

هذا المصطلح نطلقه قبال ما يسميه البحث الأرضي بـ(التقدير الاجتماعي). ويقصد (بالتقدير الاجتماعي): الحاجة إلى (تثمين) يصدر من (الآخرين) حيال الشخصية: سواء أكان هذا التثمين يتصل بمشاعر ودية حياله، أو تقديراً لخدمات أداها إلى مجتمعه.

والغريب أن أحد الباحثين المحدثين (ماسلو) شدد على أهمية هذا الدافع بنحو جعله مشروعا كل المشروعية، مؤكداً أحقية الفرد الذي قدم انجازاً ما، أن يصدر عن رغبة جادة في مكافاته على انجازه، أو في تحقيق المنزلة الاجتماعية التي تتناسب وانجازه المذكور.

ونحن بعد أن أوضحنا انتفاء الحاجة إلى (الانتماء الاجتماعي) وهو أشد لصوقاً بحاجات الفرد: حسب لغة الأرض، من (التقدير الاجتماعي)، حينئذ يسهل الأمر حيال الحديث عن هذا (التقدير) الاجتماعي.

أن الحاجة إلى (التقدير الاجتماعي) تقترن ـ في تصور علماء النفس ـ بظاهرتين هما: الحاجة إلى (الحب)، والحاجة إلى (المكافاة).

اما الحاجة إلى (الحب) فتعنى أن الفرد يحس بالحاجة إلى أن يكون موضع حب من الآخرين يحسسونه بآدميته، بكيانه، بشخصيته: لا أن يكون موضع نفور وكراهية أو

اهمال. واما الحاجة إلى (المكافأة) فتعني: أن الفرد يحس بالحاجة إلى أن (يثمن) الآخرون انجازاته التي يحتفظ بها لنفسه أو يقدمها إلى (الآخرين)، ويمنحه (المكافأة) المعنوية لانجازه، متمثلة في تحقيق السمعة أو المكانة الاجتماعية التي تتناسب وحجم الانجاز الفكري أو التقني الذي قدمه.

إن هذين المبدأين الأرضيين: الحب والمكافأة يقرهما التصور الإسلامي ولكن في نطاق محدد ضمن شروط خاصة تماثل ما سبق أن أوضحناه عند حديثنا عن (الانتماء الاجتماعي).

أما (الحب)، فإن المشرع الإسلامي يشدد عليه بحيث أكدت النصوص الذهاب إلى أن سمة المؤمن (أن يألف ويؤلف). أي: أن يحب الآخرين وان يحبه الآخرون، وهي مقولة فطن إلى حقيقها متأخراً أحد الباحثين الأرضيين (فرويد) حينما رسم معياراً للشخصية السوية إنها هي التي ... (تُحِبّ وتُحَب).

بيد أن ما يميز التصور الإسلامي عن التصور الأرضي في ظاهرة (الحب) هو: تحديد مصدر "الرغبة في الحب".

إن عالم النفس الأرضي يحدد (الرغبة في الحب) من خلال الفرد الباحث عن الحب بصفته حاجة أو دافعاً يتطلع إلى اشباعه أي: إن الفرد يرغب في أن يخلع (الآخرون) الحب عليه، حتى يتحسس أهمية وقيمة ذاته أو كيانه أو شخصيته.

وهذا على الضد تماماً من التصور الإسلامي الذي يطالب بأن يتحقق الحب (لا من خلال رغبة الفرد) بل من خلال (الآخرين)، فيما يخلعون عليه (الحب) نتيجة لسلوكه التوافقي مع الآخرين، لا لأنه (راغب) في اشباع حاجته الذاتية.

وبكلمة أشد وضوحاً: ان الشخصية الإسلامية (تألف وتؤلف) أو (تُحِب وتُحَب)، نظراً إلى أنها تسلك سلوكاً قائماً على المرونة واللين والبشاشة. ولأنها، تسلك مثل هذا السلوك المرن، فإن (الآخرين) يحبونها بالضرورة، لا أنها (ترغب) في أن يحبها

الآخرون لكي تشبع حاجتها إلى الحب، وتحقق بذلك تأكيداً على الذات.

ومن البين ان التصور الأرضي لظاهرة (التقدير الاجتماعي) ينتسب إلى النمط الأخير من (الحب) أي: الرغبة في انتزاع الحب من الآخرين: تحقيقاً لـ(الذات)، ... ومن هنا أطلق الباحثون النفسيون على الرغبة المذكورة مصطلح (الدافع) أو (الحاجة) إلى التقدير الاجتماعي.

ومن البين أيضاً أن مجرد الرغبة إلى انتزاع التقدير يمثل سلوكاً مرضياً وليس سلوكاً سوياً لأنه حومان على (الذات وتمركز حولها)، بعكس التصور الإسلامي للظاهرة، لأن هذا التصور لا يحوم على (الذات) وتأكيدها، بل يحاول ابعاد النزعات الذاتية واحلال "الموضوعية مكانها.

ولذلك لم يقر مشروعية (الرغبة في انتزاع الحب أو التقدير)، بل جعل (الحب) نتيجة سلوك توافقي، يخلعه الآخرون على الشخصية المتوافقة اجتماعياً، لا أنه مصدر رغبة أو حاجة يتحسسها الفرد لاشباع ذاته أو كيانه أو شخصيته.

وهذا كله فيما يتصل باحد وجهي (التقدير الاجتماعي)، ونعني به (الحب).

اما الوجه الآخر من (الحاجة إلى التقدير)، ونعني به (المكافاة). فإن التصور الإسلامي يلغيه أساساً ولا يجد له أية مشروعية على الاطلاق، بل يظل ظاهرة مرضية صرفة.

ولكي نحدد بوضوح، السمات المرضية لهذا الوجه من الحاجة إلى (التقدير الاجتماعي)، وغيابها عن ذاكرة علماء النفس، ثمّ: تحديد التصور الإسلامي لهذه الظاهرة... يتعين أن نطرح جملة من الحقائق، ومنها:

أولاً: ان البحث عن (المكافاة) ينطوي على الاحساس بان ما قدمه الفرد من (انجاز)، هو: عمل له قيمته وأهميته.

ثانياً: إن الفرد هو (مصدر) الانجاز المذكور.

ثالثاً: ان منح (المكافاة) يظل مقترناً بمشروعية (الريبة في الحصول عليها). أي: تمثل (حاجة) أو (دافعاً) إلى استلام (التقدير) من الآخرين.

والحق، ان هذه الظواهر الثلاث، لا تجسد (واقعاً) مشروعاً، بقدر ما تجسد سلوكاً مرضياً قائماً على إدراك واهم بحقائق التركيب البشري، مقروناً بالبحث عن اشباع (الذات) والتمركز حولها.

ولنبدأ من الحقيقة الثالثة وهي: مشروعية الرغبة في الحصول على استلام "التقدير": لقد سبق التوضيح، بأن المشرع الإسلامي، يطالب الفرد بأن يمحض كل نشاطه لله: وان يلغي (الآخرين) من حسابه تماماً، بأن لا يشرك الآخرين في ممارساته، والا (يرائي) بها، بل يصوغها خالصة للسماء.

وهذا يعني ان (الثواب) أو (المكافاة) ينبغي أن تكون أيضاً ملغاة من حسابه، بأن يكون لسان حاله متوافقاً مع الآية:

(لا نريد منكم جزاءً ولا شكوراً).

والسؤال هو: هل ان عدم المطالبة بمكافاة (الآخرين)، قائم على عدم فاعلية الآخرين في تقديم المكافاة؟ أم ان المطالبة تحتجز الفرد من الاستمرار في انجازاته عند غيابه المكافاة؟ أم ان الانجاز ذاته لا يستحق مثل هذه المطالبة لانتفاء أهميته أساساً؟

مما لا مراء فيه، أن الحقائق المذكورة تظل قائمة وراء عدم مشروعية المطالبة: إذا أخذنا بنظر الاعتبار حقيقة التركيب الآدمي وحقيقة (الانجاز) الذي قدمه.

إن المطالبة بالمكافاة تقترن مع الافتراض الذاهب إلى أن الفرد يمتلك امكانات داخلية لا يمده أي مصدر خارجي بها. أما مع افتراض المصدر الخارجي (وهو: السماء التي تمد الكائن بالامكانات المتنوعة) حينئذ لا قيمة حقيقة لأي (انجاز) تنسبه الشخصية لنفسها.

ان الآية الكريمة التي تقرر ان الكائن الآدمي لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً ولا صرفاً، ومن أن ما بنا من (حسنة) فمن الله، وما بنا من (سيئة) فمن أنفسنا، ... هذا التقرير كاف، في تحسيسنا بأن أي (انجاز) يصدر منّا إنما يستمد إيجابيته من مصدر خارج عن (ذاتنا هو: السماء وليس (الذات) التي تبحث عن تقدير زائف لانجازاتها.

ان عالم النفس الأرضي، بحكم غيابه عن السماء، لا يملك إدراكاً حقيقياً بواقع الشخصية من حيث صلتها بالسماء، بقدر ما يملك إدراكاً قاصراً يحوم على (الأرض) وافرازاتها منفصلة عن الخلفية التي تربط الأرض بالسماء. أنه ـ أي: عالم النفس الأرضي ـ يتسلم كائناً آدمياً يخضعه لامكانات فطرية أو بيئية تسعفانه في تقديم (انجازاته): ناسجاً، اما صمتاً حيال القوة التي تمده بامكاناته، أو: اخضاعها للداخل "ذات الشخصية" من هنا يواجه البحث الأرضي تناقضاً بين اقرار لبعض أشكال التأكيد على الذات (المطالبة باستلام الثمن)، وبين انكاره لبعض اشكال (التأكيد) الأخرى. فالتأكيد على الذات بعامة، يشكل سمة عصابية في تصور البحث الأرضي، إلا أنها في اطار "إنجاز ما" تنتفي سمة (العصاب) وتتحول إلى سمة سوية، مع أن الأمر في الحالتين يجسد وجهين لعملية واحدة هي: البحث عن الذات.

ان الأرضيين من الممكن أن يستندوا في اكسابهم طابع السوية لهذا البحث عن (التقدير الاجتماعي)، إلى (واقعية) "الانجاز" وما يصاحبه من الاحساس المشروع. مقابلاً للتضخيم أو التهويل الذي يصاحب احساس (المرضى) بحجم واقعهم.

بيد إننا ينبغي أن نتساءل هل ان مجرد (الواقع)، كاف في اكساب الاحساس به، صفة (السوية) ؟؟

إن (الزهو) مثلاً، يعد (لدى كل الاتجاهات النفسية) سمة عصابية. فإذا افترضنا ان الاحساس بالزهو نابع من (واقع) ما تتميز به الشخصية المزهوة من تفوق علمي أو اجتماعي... فهل أن هذا (الواقع) المتميز، يسوغ لصاحبه أن يمارس (الزهو)، ونعد

الممارسة ذات طابع سوى؟

طبيعي، لا: باقرار الاتجاهات النفسية بأكملها، مادامت تعد (الزهو) سمة مرضية.

إذن: مجرد اكتساب الظاهرة سمة (الواقع) لا يسوغ جعلها سمة سوية.

والأمر نفسه بالنسبة إلى الرغبة في استلام (التقدير) من الآخرين. لأن الرغبة المذكورة تجسد زهواً داخلياً تتحسسه الشخصية واقعاً، وتطالب ـ في ضوئه ـ بتسلم المكافاة.

فما هو الفرق بين الحالتين، مادام كل منهما مرتكناً إلى (واقع) (وليس إلى وهم أو تضخيم للواقع) واقع هو: الاحساس بالتفوق. كل ما في الأمر أن الشخصية المزهوة أو المتكبرة تصطنع مظهراً حركياً للتعبير عن احساسها الداخلي بالزهو. أما الباحث عن (التقدير) فإن مطالبته بالمكافاة، تعد تعبيراً عن الاحساس الداخلي بالزهو ذاته.

نخلص مما تقدم، ان عالم النفس الأرضي، يقع في تضاد علمي (واعياً أو غير واع) حينما يكسب (التمركز حول الذات) طابعاً مرضياً، وحينما يسلخ الطابع المذكور عنه في بعض أشكال (التمركز حول الذات) ومنه: الذاتية القابعة وراء المطالبة بتسلم (التقدير).

هذا كله مع افتراض ان الفرد الباحث عن التقدير قد ارتكن انجازه الفكري أو المادي أو امكانات داخلية، لم يمدها بها مصدر خارجي هو: السماء.

واما مع الافتراض الأخير، فإن الاحساس بالزهو أو الاعجاب بالانجاز، ينتفي أساساً، على نحوه ما يقرره المشرع الإسلامي.

على إننا بغض النظر عما تقدم، نجد أن "الاعجاب" بالعمل الذي أنجزته الشخصية، وطالبت ـ في ضوئه ـ بتسلم التقدير، ينطوي (ليس على سمة عصابية فحسب) بل يستتلي ضياعاً للعمل المنجز ذاته. فضلاً عن أنه يستتلي (في حالة غياب التقدير) اماتة الحس بالمسؤولية، وترشح الفرد للوقوع في مرض آخر من أمراض

الشخصية.

من هنا، طالب المشرع الإسلامي، الشخصية أن تتحرك من خلال الاحساس بالقصور (مهما كان الانجاز خطيراً) بدلاً من التحرك من خلال الاحساس بالعجب.

ولنقرأ هذا النص:

"إن الرجل ليذنب الذنب فيندم عليه. ويعمل العمل فيسره فيتراخى عن حالته: فلا يكون على حالته تلك خير له مما دخل فيه".٤**[4]**

إن ما يهمنا من هذا النص هو: الاشارة إلى (التراخي) في العمل، نتيجة اعجابه به، إذ يتحسس المرء بأنه قد أدى مهمته على الوجه الأكمل، مما يحتجزه هذا الاحساس من متابعة العمل.

ولعل النص التالي للإمام علي (ع) أشد وضوحاً:

"الاعجاب يمنع من الازياد".٥[5]

فهذا النص بدوره، يوضّح كيف أن الاعجاب يمنع الشخصية من أن تتابع عملها، مكتفية بقدر محدد منه أياً كان حجمه في تصور الشخصية.

مضافاً إلى ذلك، إن مثل هذا الاحساس يقترن بنظرة مريضة لدى الشخصية عن ذاتها، غير منحصر في التوقف عن الممارسات الايجابية فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى وقوعها في هوة المرض النفسي، على هذا النحو الذي يشير الإمام علي (ع) أيضاً, إليه:

اعجاب المرء بنفسه، يدل على ضعف عقله.٦**[6]**

٤[٤] الوسائل: باب ٢٣ حديث ٤ مقدمة العبادات.

٥[٥] نهج البلاغة، صفحة ١٨٣، جلد ٢.

فهذه السمة (ضعف العقل)، لا تعني مرضاً عقلياً مثل (التخلف العقلي) أو انخفاض درجة الذكاء الفطري، بقدر ما تعني: التصور الواهم للشخصية عن (ذاتها)، وهو تصور تطبعه سمة (المرض) مادام قائمةً على الاحساس بالرضى، وبالاعجاب، وبالتفوق وسواه من أشكال التورم الذاتي.

على أن أشد أنماط هذا الاحساس خطورة، هو: ما إذا صاحبه غياب (التقدير الاجتماعي): حيث يترتب عليه وقوع الفرد في هوّة مرض آخر هو: اماتة الحس المسؤول لديها. فلو افترضنا أن عالماً أو موظفاً قد اقترن نشاطه بـ(التقدير) من قبل المؤسسة الاجتماعية التي ينتسب إليها، ... فإن نشاطه سيأخذ حجماً بقدر حجم (التقدير) الذي تسلمه.

وفي حالة غياب التقدير تماماً ـ على سبيل المثال ـ فإن النشاط يبدأ بالضمور تدريجياً حتى ينعدم الحس بالمسؤولية لديه، في نهاية المطاف: مادام الحس بالمسؤولية مرتبطاً بمشروعية الرغبة في تسلم الأجر أو المكافأة أو التقدير.

من هنا، فإن التصور الإسلامي لهذه الظاهرة، يأخذه منحى آخر في معالجتها هو: تدريب الشخصية على تنمية الاحساس بـ(القصور) بدلاً من (الاعجاب).

ثم: تدريبها على أن تمحض نشاطها لله، معلقة ذلك على تسلم التقدير منه تعالى وليس من (الآخرين).

ونحن إذا دققنا النظر في كل من وجهتي النظر: الإسلامية والأرضية لظاهرة التقدير، أمكننا أن ندرك مدى الفارق بينهما (في حقل الصحة النفسية) فيما تقتادنا الأولى إلى صياغة شخصياتنا متوافقة سوية، ... بينا تقتادنا الثانية إلى صياغتها

٦[٦] الوسائل: باب ٢٣ حديث ٦.

مريضة، منشطرة، متصارعة.

والسر في ذلك، ان البحث عن (التقدير الاجتماعي) يعد ـ من حيث المبدأ ـ سمة مرضية مادام حائماً على (الذات)، كما أن درجة المرض تأخذ بالتضخم حينما تقترن بـ(الاعجاب) بما أنجزته الشخصية من عمل.

وفي حالة (الاحباط) أي غياب (التقدير)، فإن المرض يأخذ طابع الخطورة: مادمنا نتوقع ـ في أحد وجهي التقدير (وهو: الحب) ـ ان الآخرين ليسوا ـ في الحالات جميعاً ـ على استعداد لمنح (الحب) مما يدع الشخصية نهباً للصراع والخيبة، كما اننا (في الوجه الآخر من التقدير: وهو المكافاة) نتوقع أن الآخرين ليسوا أيضاً على استعداد في الحالات جميعاً ـ على تقديم (المكافاة)، مما يقتاد الشخصية إلى 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 يجره ثانياً من خلخلة لجهاز القيم لديه.

على العكس من ذلك، نجد أن الشخصية الإسلامية عندما تلغي الحاجة إلى التقدير الاجتماعي، فإنها تعوضه بتقدير من السماء. وعندها تلغي (الآخرين) من حسابها، وتقبل على متابعة انجازها دون أن تعني بالاحباط ونتائجه. فالاحباط لوحده (وهذه ما تقره الاتجاهات النفسية بأكملها) هو الذي يقتاد الشخصية إلى الوقوع في هاوية المرض النفسي مادام يحسس الشخصية أولاً بخيبة أمل في اشباع حاجاتها، ومادامت خيبة الأمر تجره إلى التوتر والصراع ثانياً. أما الشخصية الإسلامية، فإنها لا تواجه (الاحباط) أساساً، مادامت قد ألغت الآخرين من حسابها، ومادام اشباع حاجاتها موكولاً إلى (تقدير السماء) التي ستسد حاجاتها من حيث لا تحتسب: وتمنحها ـ في اليوم الآخر ـ (تقديراً) لا حدّ له، مما تجعلها ـ وهي تمارس انجازاً ما ـ آمنة، راضية، متوافقة، متوازنة: لا تحيا صراعاً، ولا توتراً، ولا خيبة أمل.

التقدير الاجتماعي والحب

التقدير الاجتماعي والعز

الاستقلال الذاتي

السيطرة والتفوق وصلاتهما بالتقدير الاجتماعي

التقدير الاجتماعي، والحبّ

في غمار الحديث عن الدافعين (الانتماء والتقدير الاجتماعيين) يثار أكثر من تساؤل، من ذلك:

إن الكائن الآدمي بطبيعة تركيبه، لا مناص له من الانتماء إلى الآخرين، حتى من خلال ارتباطه بالسماء (بخاصة حاجته إلى الحب) ومن ذلك:

إن الكائن الآدمي (والمشرع يشدد على هذه الظاهرة) بحاجة على تقدير الآخرين من خلال ظاهرة (العز) التي تفرزها مقولة (المؤمن عزيز).

والحق، إن كلاً من التساؤلين المذكورين، يحملا مسوغاً لاثارتهما على النحو المذكور.

فالحب والعز يجسدان حاجة لا مناص من اشباعها، مهما حاولت الشخصية الإسلامية أن تنسلخ عنهما.

ففيما يتصل بظاهرة (الحب)، فإن الكائن الآدمي مادام مطالباً بأن (يحب) الآخرين، فإن حبه إياهم يعني: حاجته ليس إلى أن يحب فحسب، بل: حاجته إلى أن يجسد الحب في ممارسة عملية هي: التقاؤه بالآخرين، وعقد بعض أنماط العلاقة بينه وبينهم. ولعل الوحشة التي يتحسسها الفرد عند فقد الأقربين (وفي طليعتهم أهل البيت (ع)) تجسيد حيّ للانتماء إلى الآخرين.

إن الإمام علياً (ع) نفسه حينما شدد على أنه لا يزيده تجمع الناس ألفة، ولا تفرقهم عنه وحشة، يقرر بوضوح أن:

"فقد الأحبة، غربة".١[1]

وهذا يعني أن الكائن الآدمي يتحسس الوحشة والاغتراب حينما ينسلخ الآخرون عنه.

بيد أننا بالرغم من اقرارنا بهذه الحقيقة، يمكننا أن نكرر ما سبق أن أوضحناه من أن الشخصية الإسلامية الواعية ليست بحاجة إلى الآخرين، بقدر حاجتها إلى (السماء) فحسب، وإلى الاحساس بالوحشة والاغتراب ناجم: ليس من حاجتها إلى أن يخلع الآخرون الحب عليها، بل من حاجتها إلى أن تخلع الحب عليهم. ولنحاول تقديم الأمثلة على ذلك:

عاطفة الأمومة أو الأبوة أو البنوة.

هذه العاطفة (على نحو ما سنتحدث عنها لاحقاً) تجسد واحداً من الدوافع البشرية التي لا مناص من اشباعها.

فالاب يتحسس بحاجته إلى طفله منذ اللحظة التي يولد فيها. والأم تتحسس 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 عدم وعي الطفل) لا ينطوي على أية دلالة من (الحب) المتبادلة. وبعضها الآخر، ينطوي على تبادل الحب في حالة بلوغ الطفل مرحلة معينة من التمييز.

ومما لاشك فيه أن الحالة الأولى لا تحمل معنى (الحاجة إلى الحب) لأن الطفل غير الواعي لا يستطيع تقديم العاطفة المذكورة، حتى يشبع حاجة الأم أو الأم إلى الحب،...

١[١] نهج البلاغة: صفحة ١٥٦، جلد٢.

بل يظل الطفل في مثل هذه الحالة (جزء) من (ذات) الأب أو الأم، أي: جزء من الذات الكلية التي تشمل كل ممتلكات الأب أو الأم: سواء أكانت هذه الممتلكات عينة مادية مثل: الدار، والكتب، والنقود، أو معنوية مثل: أفكاره، ومؤلفاته، أو اجتماعية مثل: عشيرته وقومه وبلده الخ.

وواضح، أن هذا النمط من العلاقة القائمة بين الأب وطفله تظل أحادية الجانب، أي: تجسد حب الأب لطفله، وليس حاجة الأب إلى أن يحبه طفله. وبكلمة أخرى: إن الأب بحاجة إلى أن يحب (الآخرين)، لا أنه بحاجة إلى أن يحبه (الآخرون).

ومع نمو الطفل، وبلوغه مرحلة (التمييز)، يبدأ الأب بالتحسس إلى عاطفة الطفل، يبدأ بالتحسس بالحاجة إلى أن يحبه طفله. غير أن هذه الحاجة في واقعها (امتداد) لحاجته إلى أن (يحب) الطفل، لأنه (جزء) من ممتلكات (ذاته) التي تعامل معها منذ الولادة فيها لا قدرة لديها على تقديم عاطفة نحو الأب عهدئذ، ...ولأن الأب بحاجة إلى يحقق ذاته من خلال الحب، يظل بحاجة إلى عاطفة الطفل المتميز، لأن هذه العاطفة تشبع حاجته إلى أن يحب (ممتلكاته): فيما يظل الطفل جزء منها. وهذا يشبه تماماً حاجة الفرد إلى الطبيعة الجميلة مثلاً: من شمس وقمر ونجوم ونهر وشجر وظل... الخ. فالطبيعة لا تملك (عاطفةً) نحو المرء، لكن المرء هو الذي يمتلك عاطفة نحوها، أي: أنه يحبها. ولأنه يحبها، يحس بالحاجة إليها.

وحين ننقل هذه الحقيقة إلى صعيد الشخصية الإسلامية الواعية وصلتها بـ(الله) من جانب، وبـ(الآخرين) من جانب آخر، نجد أن الأمر محكوم بنفس الطابع الذي لحظناه عند الشخصية العادية في تعاملها مع طفلها غير المميز، ومع طفلها المميز، ومع الطبيعة الجميلة.

فالشخصية الإسلامية الواعية (تنتمي) إلى (الله) فحسب، وتتحسس الحاجة إلى أن يحبها (الله) فحسب، ... لكنها تمتلك (طاقة حب) نحو (الآخرين)، دون أن تتحسس

الحاجة إلى أن يحبها (الآخرون).

إن حاجتها إلى أن تحب الآخرين، هو الذي يحسسها بالحاجة إليهم، بصفة أن تجسيد الحب لا مناص له من (وجود الآخرين) وإلا لبقي مجرد طاقة، مجرد (قوة) وليس تجسيداً في (فعل).

من هنا، حين يقرر الإمام علي (ع) من أن (فقد الأحبة غربة) يعني بذلك: إن الفرد (والحديث عن الشخصية الإسلامية الواعية) يتحسس الوحشة أو الاغتراب، نتيجة لغياب المصدر أو المنبه الذي يجسد (حب) الفرد للعزيز المفقود... تماماً على نحو غياب الطبيعة الجميلة عن أنظار المشاهد الذي أَلِفَها.

بيد أن الفارق بين الطبيعة الجميلة وبين فقد العزيز، أن الأخير يبادل الحي بعاطفته، بينما تظل الطبيعة صامتة عن ذلك.

وهنا يثار السؤال:

إن (تبادل العاطفة) يعني حاجة الشخصية الإسلامية إلى عاطفة الآخرين، ولولاها لما كان للاغتراب والوحشة أية دلالة!

الإجابة على هذا السؤال، تتحدد بوضوح حين نضع في الاعتبار أن عاطفة الآخرين، تماثل (العطاء) الذي تقدمه الطبيعة الجميلة للمشاهد، وهو عطاء يتمثل في (التناسق) الجميل الذي تنطوي الطبيعة عليه. وهذا (الجمال) حين ننقله إلى صعيد التعامل مع الآدميين نجد أنه يجسد (الحب) الذي يقدمه الآخرون إلى الشخصية، مما يعني أن (تبادل الحب) هو الذي يسم تعامل الآدميين، ومما يعني ـ من ثم ـ أن كلاً من طرفي التعامل بحاجة إلى الآخر.

غير أن هذه الحقيقة تظل محتفظة بصوابها في حالة افتراضنا عزلة الآدميين عن السماء، أما مع الانتماء إليها، فإن الحاجة إلى (حب) يخلعه الآخرون على الشخصية، يبدأ بالتضاؤل بقدر حجم الانتماء إلى الله: تماماً بالنحو الذي يحقق الاشباع للشخصية

عندما تظفر بمجموعة من الأحبة أو المؤسسات الاجتماعية التي تمنح الشخصية كل ما تحتاج إليه من حب وتقدير، فيما لا تحس ـ من ثم ـ بأي توتر أو صراع.

أن المنتمي إلى السماء، لا يحس بأي توتر أو صراع حين يفقد الأحبة، ... إنه لا يحس بالاغتراب حين يفتقدهم، بقدر ما يتمثل الاغتراب في فقدانه للمثير أو المنبه الذي يهيئ له فرصة (الحب) الذي تحمله الشخصية للعزيز المفقود.

وبعبارة أشد وضوحاً: أن الشخصية الإسلامية بما أنها (تحب) الآخرين فإنها تحس بالاغتراب حينما تفقدهم لأن طاقة الحب الذي تحمله الشخصية تظل خبيئة لا تجد من تجسدها في التعامل معه.

نعم: تتحسس الشخصية بالاغتراب الحقيقي عندما يكون الفقيد منتسباً بدوره إلى السماء. وعندها يظل الاغتراب مرتبطاً بالسماء وليس بالفقيد، بصفة أن الفقيد يجسد الصلة بالسماء التي نتحسس الحاجة إليها فحسب.

من هنا، فإن الأب (نوحاً (ع)) لم يتحسس بالاغتراب عن ابنه عندما جرفه الطوفان بعد أن نبهته السماء إلى أنه ليس من أهله. كما أن (إبراهيم (ع)) لم يتحسس بالاغتراب عن أبيه بل تبرأ منه، مع أن عاطفة البنوة فيما يتصل بإبراهيم، وعاطفة الأبوة فيما يتصل بنوح تفرضان على الأبن والأب أن يتحسسا بالاغتراب أو الوحشة من فراقهما. لكن، بما أن نوحاً وإبراهيم ينتميان إلى السماء، حينئذ لا يتحسسان بالحاجة إلى (حب) يخلعه الأب أو الابن عليهما. بل لم يتحسسا حتى بالحاجة إلى أن يخلعها (الحب) على الابن والأب.

والسر في ذلك: ان السماء هي المصدر الوحيد للمحب الذي يتحسسان بالحاجة إليه. وبما أن السماء تأمرهما بأن (يحبا) الآخرين، فانهما تبعاً لذلك يمارسون ظاهرة (الحب)، ويتحسسون بالحاجة إلى الآخرين، حتى يجسدا حب السماء فيهم.

من هنا أيضاً، يمكننا أن نفسر حتى حالات الاحساس بالحاجة إلى (الحب) الذي يخلعه

الآخرون على الشخصية، لأن الحاجة إلى حبهم مرتبطة بالحب الذي يحمله الآخرون نحو السماء. وتبعاً لذلك نجد أن المؤمنين بحق، يتزاورون: يحن بعضهم إلى الآخر، يتحسس بالوحشة والاغتراب من فقدانهم.

وهذا التبادل القائم بين طرفي التعامل، ناجم ـ في ضوء ما تقدم ـ من الحب (في الله)، وليس من الحاجة إلى (آخرين) يخلعون الحب عليهم، إلا إذا كان (الآخرون) مرتبطين بـ(الله) أيضاً. وحينئذ يتم التبادل بين الأطراف: أحدهما يحب الآخر، وكلاهما يحس بالحاجة إلى أن (يحبه) الآخر، أيضاً، لأن الحاجة إلى (الآخر) ـ في مثل هذه الحالة ـ حاجة إلى (السماء) مادام الآخر منتسباً إليها: وعندها، تظل الأطراف ينتظمها حب واحد هو (الله).

ولا يغب عن بالنا، ان محبة الإنسان لأخيه الآخر، يظل ـ مضافاً لما تقدم ـ مرتبطاً بطبيعة التركيبة الآدمية التي نفخ الله من روحه فيها، مما يعني أن الروح الآدمية تظل بالضرورة متواصلة مع الآخرين، لأنها جميعاً من (الروح) مما يفسر لنا بوضوح سر المحبة التي يحملها الكائن الآدمي للآخرين. وحاجة كل منهم إلى أن يحبه الآخر أيضاً.

التقدير الاجتماعي والعز

حينما يشدد المشرع الإسلامي على ظاهرة (العز)، فإن هذا التشدد لا يعني البحث عن (التقدير الاجتماعي) الذي أوضحنا أن الشخصية الإسلامية لا تعنى به بقدر ما تعنى بتقدير السماء، بل يعني أنها ـ أي الشخصية الإسلامية ـ بحكم موقعها من السماء، ونفض يدها عن الآخرين، تتحسس بقيمتها بنحو لا تسمح لنفسها بأي 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 والتفوق لديها، أو اشباع ذاتها الباحثة عن مطلق الثناء، ... وبين شخصية

إسلامية لا تعنى بالسمعة أو المنزلة أو الثناء وكل أشكال التأكيد على الذات، بل تعنى بصياغة شخصيتها على نحو يتناسب مع خطورة السماء، بأن تنأى عن كل أشكال الحطة الاجتماعية التي لا تتناسب والخطورة المذكورة.

من هنا فإن الإمام زين العابدين (ع) حينما يخاطب الله سبحانه وتعالى:

"وأعزني ولا تفتني بالكبر".٢[2]

إنما يفصل بين المطالبة بالعز والكبر، بصفة أن (التكبر) مفصح عن الدافع إلى السيطرة والتفوق (وهو ظاهرة مرضية)، بينما يظل (العز) مفصحاً عن تقدير الذات ليس بنحو مرضي ـ بل بنحوها الصحي المرتبط بالله من جانب، وبعدم السماء للذات بأن تقع في مهاوي الذل الاجتماعي من جانب آخر.

أما الجانب الموضوعي المرتبط بالسماء، فيتمثل في خطورة (المذهب الإسلامي) واكسابه القيمة التي تتناسب مع المذهب المذكور. وبما أن الشخصية الإسلامية تجسد رسالة السماء، فحينئذ تتحرك من خلال البحث عن (العز) الذي يسم السماء ذاتها.

ويمكننا ملاحظة هذا البعد في موقف الإمام الصادق (ع) مع أحد المتحذلقين الذي لاحظ الإمام الصادق (ع) قد ارتدى زياً ناعماً (دون أن يعرف أن الإمام (ع) قد ارتدى من الداخل زياً خشناً) فابتدره بالاعتراض، قائلاً له بما مؤداه: ان جده علياً (ع) كان يرتدي اللباس العادي. وقد أجابه (ع) بأن السياق الاقتصادي هو الذي يفرض (الفارقية) المذكورة بعد أن فضح المتحذلق في نقده المصطنع: حينما أبان له أن الثياب الناعمة التي يرتديها يخفي خلفها ثياباً خشنة، على العكس من المعترض فيما كان يرتدي لباساً خشناً، بينما أخفى تحت اللباس الناعم.

إن هذا الحوار بين الإمام (ع) وبين المتحذلق، بغض النظر عن كشفه لواقع الشخصية

٢[٢] الصحيفة السجادية. دعاء مكارم الأخلاق ـ رقم ٢٤.

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 (ريادياً) أو لنقل دور (القائد) الممثل لطائفة إسلامية كبيرة، حينئذ فإن التقبل أو التقدير الاجتماعي لسمات القائد تعكس أثرها على رسالة السماء نفسها، مادام المناخ الثقافي (وهو مناخ متخلف فكرياً: حيث يعنى بالبهرج، والزخرف، والمظهر الخارجي) يتدخل عاملاً حاسماً في تقويم الشخصية وتقبل أفكارها، مما يعني أن الإمام (ع) حينما تكيف مع المناخ المذكور، انما استخدم التكيف بمثابة (جسر) لتمرير الأفكار الخيرة لديه، وليس لتأكيد (الذات) والبحث عن (التقدير) لها.

والأمر نفسه حين ننقله إلى الإمام علي (ع) حينما حاول بعض المتحذلقين تقليل قيمته الاجتماعية من خلال اظهاره بمظهر المعدم (مالياً)، مما اضطر الإمام (ع) إلى أن ينثر المئات من العملات النقدية أمام المتحذلقين، حتى يحتفظ بـ(التقدير الاجتماعي) الذي حاول المحذلقون أن يسحبوه عن شخصية الإمام (ع).٣**[3]**

ويمكننا أن ننقل الظاهرة ذاتها إلى الإمام الرضا (ع) عندما نجده (يتزين) للآخرين، ويلبس ثياباً فاخرة عندما يخرج إليهم، بينما يرتدي اللباس الخشن في داره.٤**[4]**

كل أولئك يفصح عن أن (التقدير الاجتماعي) الذي يبدو وكأن قادة التشريع يعنون به، ..إنما يتخذه (الرواد) وسيلة لتمرير الأفكار الخيرة لديهم من جانب، ولاظهار (عز) السماء للآخرين: من خلال العز الذي يصوغونه لشخصياتهم، من جانب آخر.

على أن الأمر يتعدى حتى نطاق الشخصيات الرائدة، إلى الشخصيات العادية، مادام

٣[٣] الوسائل: باب ٣، حديث ٢، أحكام الملابس.

٤[٤] الوسائل: باب ٢٩ حديث ٣، أحكام الملابس.

الأمر مرتبطاً بعز الرسالة الإسلامية نفسها. فثمة نصوص إسلامية تنهى الشخوص الإسلاميين عن مباشرة الأعمال الوضعية (اجتماعيا)، وتطالبهم بأن (يترفعوا) عنها، حتى يكتسبوا "تقديراً اجتماعياً" يتناسب مع رسالة الإسلام ذاتها، مادام المناخ الثقافي للمجتمعات الأرضية تنسج تقديراً اجتماعياً (يعنى بالمظهر الخارجي) حول الشخصية.

طبيعي، ينبغي أن نفرق بين البحث عن (تقدير اجتماعي) موضوعي يفرضه سياق محدد، وبين (مواقف) أخرى لا يقيم المشرع الإسلامي لمعارضتها الاجتماعية، أي وزن، بل يعلن بصراحة عن ضرورة الانسلاخ من (المجتمع) مادام هذا الانسلاخ يحفظ للشخصية الإسلامية كيانها، واستقلالها، وسمتها المميزة الحقة: مما يعني أن السياق هو الذي يفرض حيناً: البحث عن التقدير الاجتماعي، وحيناً آخر: الانسلاخ عنه. لكنه في الحالات جميعاً يظل التقدير الاجتماعي مرتبطاً بـ(أهمية الرسالة الإسلامية)، وليس بالبحث الذاتي الصرف عن التقدير: لأن البحث الذاتي للتقدير، يظل ـ كما سبق التوضيح ـ معلناً عن سمة (المرض) وليس عن السمة السوية.

وانطلاقاً من الفارقية بين المرض والصحة، يشدد المشرع الإسلامي على ظاهرة (العز) على نحو يكسب بعض اشكال (التقدير الاجتماعي) سمة إيجابية: حتى في نطاق السلوك الفردي الصرف: غير المرتبط بالموقف الاجتماعي.

ويمكننا ملاحظة هذا الطابع بوضوح، حينما يقترن البحث عن التقدير الاجتماعي، بالانسلاخ من مواقف الذل أو الحطة التي تسم المرضى والعصابيين ممن يتحسسون بمشاعر الدونية والنقص لديهم، وانعكاس ذلك على التعامل الاجتماعي لديهم، فيما يتعين أن نقف عنده الآن.

الاستقلال الذاتي

حينما نقابل بين (العز) و(الذل) نجد أن الأول منهما يسمه طابع (السوية)، بينما يسم الثاني طابع (المرض).

بيد أن الملاحظة أن كلاً منهما ـ العز والذل ـ عبر التصور الإسلامي لا صلة له بظاهرة (التقدير الاجتماعي) وعدمها، بقدر صلته بالانتماء والتقدير الإلهيين.

إن النصوص الإسلامية تشدد على ظاهرة (العز) مؤكدة إن (المؤمن عزيز) مما تثير تساؤلاً حول ما إذا كان البحث عن مثل هذا العز مرتبطاً بعملية التقدير الاجتماعي الذي تلغيه الشخصية الإسلامية 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.

إننا ينبغي أن نضع فارقاً بين جملة من أنماط البحث عن العز:

١ ـ ثمة بحث عن (العز) مرتبط بالحاجة إلى (التقدير الاجتماعي)، بصفة أن العز هو: تسلم تقدير أو ثناء أو مكافأة من الآخرين، تجد الشخصية أنها بحاجة إليه: بغية اشباع (الذات) وتأكيد هويتها، والتمركز حولها.

وهذا النمط من البحث عن العز سمة عصابية سبق توضيحها مفصلاً، مما تطبع سلوك الشخصية الأرضية.

٢ ـ ثمة بحث عن العز، مرتبط بالموقف الفكري، أي: الاتجاه أو المذهب الذي تنتسب الشخصية إليه. غير أن هذا الارتباط يحمل سمتين من الاحساس حياله، السمة الأولى: سمة عصابية في حالة تحرك الشخصية من موقف الحطة الذاتية التي تتحسسها بحيث تعوض عن الحطة الداخلية المذكورة، تعوضها بانتماء إلى (الآخرين): سداً للنقص، وليس إشباعاً موضوعياً للحاجة. وهذا متميز عن نمط آخر من البحث عن (العز) هو:

٣ ـ البحث عن العز من خلال القيمة الموضوعية التي يحملها المذهب أو الاتجاه الفكري الذي تنتسب الشخصية إليه.

وهذا النمط من البحث عن العز لا صلة له اطلاقاً بالحاجة إلى التقدير الاجتماعي بقدر صلته باكساب المذاهب أو الاتجاه قيمته الحقة، فيما لحظنا قادة التشريع يندبون إليه (من خلال عملية التوافق أو التكيف الاجتماعي) بغية تمرير (الأهداف) التي يحملها المذهب أو الاتجاه. وهو بحث سوي عن التقدير الاجتماعي، على العكس من النمطين الأسبقين، فيما يمثلان سمة عصابية. كما قلنا.

٤ ـ ثمة نمط رابع من البحث عن العز (وهو موضوع حديثنا الآن) فيما يمثل بدوره سمة سوية، مادام غير مرتبط ـ أساساً ـ 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).

ولنتقدم بمثال في هذا الصدد، يتصل ب(الحماية) التي تنشدها الشخصية الإسلامية من السماء بدلاً من حماية (الآخرين) فيما أشرنا إليه عند حديثنا عن الانتماء إلى (الله) بدلاً من (الانتماء الاجتماعي).

ثمة فرد جائع، لا مناص من اشباع حاجته إلى الطعام. وسنفترض أن اشباع حاجته منحصر في: الالتحاق بدائرة رسمية أو أهلية، أو الالتحاق بأحد أرباب العمل، ... إن (الآخرين) وهم في المثال المذكور (رئيس الدائرة، ورب العمل، والوسطاء) هم الذين يمتلكون وسائل الاشباع.

غير أن الالتحاق 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 إلى تقدير (الذات)، وفي أفضل الحالات، فإن الاحساس بأن (الآخرين) ذوو (منّة) و(فضل) عليه، كاف بتوتير شخصيته وتأزيمها، وبخاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن (الآخرين) (وهم مرضى في الغالب)، سيشيرون ذات يوم إليه: من خلال التعالي أو الزهو الاجتماعي أو الغمز أو التعبير، بأنهم

(متفضلون) عليه.

ومما لاشك فيه أن رفض (الذل) في الحالة المذكورة، لا يعني بحثاً عن (تقدير اجتماعي)، بل يعني: إحساس الشخصية بكيانها واستقلالها، وهو إحساس صحي صرف، يتميز عن الاحساس بتورم (الذات) فيما يعني بدوره تحسيساً بكيان الشخصية، .. غير أن التأكيد على الذات يعد (مرضاً) مادام حائماً على الاشباع الذي يحسس الآخرين بأنه (متميز) أو (متفوق) أو أنه لوحده يملك (حق) الاشباع، ... إما إذا كان الأمر حائماً على منح (الذات) حقها في الاستقلال، ونفض اليد عن الآخرين، فإن الأمر حينئذ يكتسب ـ على العكس من الحالة السابقة ـ طابع الصحة والسوية. ومن هنا، فإن أي تقبل لـ(الذل) يعني: تقبلاً للحطة وللدونية اللتين تعدان مظهراً من مظاهر الاحساس بالنقص، والاحساس بالتبعية، والرثاء للذات وما إليها من أشكال المرض الذي سنتحدث عنه مفصلاً عند حديثنا عن الحاجة أو الدافع الذ يعالجه علم النفس الأرضي في حقل ما يسميه بـ(التقدير الذاتي).

إن ما يعنينا من معالجة النمط الأخير من البحث عن (العز)، ليس في تحديد طابعه السوي الذي يطالب المشرع الإسلامي به فحسب، بل يعنينا أيضاً ـ وهذا هو موضع تأكيد دراستنا ـ أن نقارن بين التوصيات الإسلامية في تنظيمها للدافع المذكور، وبين توصيات علم النفس العيادي، وملاحظة مدى الفارق بينهما، من حيث واقعية التوصية الإسلامية، ومثالية التوصية الأرضية.

ولنعد إلى مثال الجائع...

يقول الإمام زيد العابدين (ع) في دعاء مكارم الأخلاق (وهو وثيقة نفسية بالغة الخطورة: سنعالجها مفصلاً في حقل: مبادئ الصحة النفسية في الإسلام):

"اللهم اجعلني أصول بك عند الضرورة. وأسألك عند الحاجة. وأتضرع إليك عند المسكنة، ولا تفتني بالاستعانة بغيرك إذا اضطررت، ولا بالخضوع لسؤال غيرك إذا

افتقرت".٥[5]

هذه هي توصية السماء: نفض اليد عن الآخرين تماماً، والاتجاه إلى السماء في اشباع الحاجة.

لقد اقرت هذه التوصية (حقاً) مشروعاً للشخصية، هو: حاجتها إلى استقلال (الذات). وتبعاً لذلك طالبت بعدم التخضع والاستكانة والاستعانة بالآخرين، لبداهة: أن الخضوع للآخرين يعني أحد أمرين:

أ ـ أن الشخصية تحمل طابعاً (إنحرافياً) فاقداً لمقومات الشخصية السليمة التي تتحرك وفق جهاز قيمي: كأن تتحرك بلا قيم، بلا حياء، بلا صيانة لماء الوجه.

ب ـ أن تتحمل الشخصية تبعات (الذل) وما يستجره من توتر وتمزق وصراع.

ومن البين أن التصور الإسلامي لهذه الظاهرة، قائم على اشباع كل من الحاجتين الأساسيتين: الحاجة إلى استقلال (الذات)، والحاجة إلى (سد الجوع). الأولى: حاجة نفسية، والثانية: حاجة حيوية (بيولوجية).

إن ازالة التضارب القائم بينهما، لا يمكننا أن نتصوره إلا إذا افترضنا وجود (مجتمع فاضل) لا يحيا أي تورم وعصاب، بنحو نفترض من خلاله ان الأفراد أو الفئات أو المؤسسات الاجتماعية يغلفها وعي حاد بصلة الإنسان بأخيه، بحيث يصبح توظيف الجائع أو إيجاد عمل له، أمراً ـ ليس مجرد كونه ممارسة طبيعية مفروضة على الآخرين فحسب ـ بل يقترن بمشاعر السرور أيضاً.

غير أن افتراض مثل هذه (المجتمعات) يظل مجرد افتراض لم يحدثنا التاريخ بإمكان تحقيقه إلا في نطاق نادر، لا يمكن انسحابه على مجتمعاتنا المعاصرة التي يعي علماء النفس الأرضيون قبل غيرهم طبيعة مفارقاته الضخمة.

٥[٥] الصحيفة السجادية: دعاء رقم (٢٤).

وهذا يعني أن الأمر منحصر، إما: في إيجاد (توعية عامة) متميزة، يهيمن عليها أفراد أو مؤسسات رسمية أو شبه رسمية تملك وسائل التأثير على صياغة ثقافة عامة للآدميين، أو في إيجاد (توعية فردية) تصوغها الشخصية الإسلامية لنفسها عبر تعاملها مع السماء، ومع الآخرين.

وهذا النمط الأخير هو الصياغة التي أشار الإمام (ع) إليها، في توصية المتقدمة، حينما الغى (الآخرين) من الحساب، لأن الآخرين في تملكهم لوسائل الاشباع من المتعذر أن يستجيبوا لحاجة الجائع استجابة دون أن تملك خياراً ثالثاً لها. فهي حين تتجه نحو (الآخرين) مالكي وسائل الاشباع، يحاصرها نمطان ـ كما سبق التلميح ـ من الاستجابة حيالهم:

أ ـ ان تتحمل الشخصية تبعات (الذل) وما يستجره من التوتر والتمزق والصراع، فتفتقد بذلك: الصحة النفسية التي يسعى علم النفس العيادي إلى تحقيقها عبر توصياته (المثالية) بعمليات (الكف) أو (التصعيد).

ب ـ ان تكون الشخصية فاقدة لجهازها القيمي، أي لا تعنى بالحياء، وماء الوجه، وحينئذ تفتقد كينونتها أساساً وتصبح شخصية (لا اجتماعية) مرفوضة تماماً عند (مجتمعها) نفسه.

إن توصيات (الأرض) لا تملك حيال هذه المشكلة، إلا حلاً واحداً هو: ممارسة (الكف) و(التصعيد).

ونعني بـ(الكف): ان (تؤجل) الشخصية اشباع حاجاتها بنحو تتحمل من خلاله قسطاً يكبر أو يضؤل من (الاحباط).

ونعني بـ(التصعيد): أن تدرس (الموقف) بنحو تحمله (تفسيراً) خاصاً، يخفض من خلاله: الاحساس بالتوتر الناجم من (ذلة) الموقف.

بيد أن السؤال هو: هل تستطيع الشخصية الارضية أن تمارس (الكف) حيال منبهات

حادة، تحيط الجائع وهو محروم منها؟ وهل تستطيع من خلال مواجهة (الذل) أن (تتصاعد) بالموقف وتعتبره أمراً عادياً: في حين أن (الآخرين) يمطرونها بوابل (المن) و(التفضل)، بل و(التعبير) في أية لحظة تتحرك الشخصية (الممنون) عليها من خلال تحسسها بالسيادة والاستقلال، أو النقد السليم لمالكي وسائل الاشباع؟

مما لا مماراة فيه، أن وقائع الحياة اليومية التي نألفها، تكشف لنا بوضوح عن أن (الكف) و(التصعيد) لا يمكن ممارستهما البتة، بل سوية ماداموا جزءً من ثقافة أرضية لا تعي صلة الإنسان بالسماء، بل صلته بالأرض: وهي صلة محدودة محاطة بالإحباط، والضغوط الطبيعية والاجتماعية التي لا مناص منها بأية حال.

وبما أن (الآخرين) في ضوء ثقافاتهم الأرضية، لا يمتلكون امكانية الاشباع بشكله السوي، حينئذ، فإن (الغاءهم) من وجهة نظر الصحة النفسية، سيحقق للجائع اشباعاً نفسياً هو: الحاجة إلى (استقلال الذات).

غير أن الحاجة الثانية، وهي حاجة حيوية ملحة، ونعني بها: الحاجة إلى الطعام، ستظل قائمة تهدد الشخصية بالموت، أو المرض الجسمي ما لم يزح التوتر العضلي للمعدة. وازاحة التوتر المذكور تنحصر في إيجاد العمل أو الوظيفة دون الاستعانة بـ(الآخرين) ـ إذا أريد الاحتفاظ بالحاجة إلى (استقلال الذات): حينئذ، فإن الشخصية الإسلامية (ذات الوعي الجاد بالسماء) تظل آمنة، مطمئنة، متوازنة (داخلياً) مادامت تطلب (الحماية) من (السماء) وليس من (الآخرين)، انها ـ كما يقرر الإمام (ع) ـ تصول بالسماء عند الضرورة، وتسألها عند الحاجة، ... والسماء تظل عند حسن ظن الشخصية الإسلامية دون أدنى شك، تتعامل معها بقدر التزام الشخصية بمبادئ السماء، ... وعندهم يتم اشباع الحاجة الحيوية، بدون أن يقترن الاشباع بالمن، وذهاب ماء الوجه، ... وتحسم المشكلة.

لكننا عندما نتجه إلى التوصيات التي يقدمها علم النفس العيادي في هذا الصدد، نجد

أن التوفيق بين الحاجتين الرئيسيتين: النفسية والحيوية (استقلال الذات، وازاحة الجوع) لا يمكن أن يتم إلا على حساب أحدهما: فإما أن تحيا (الجوع) ولواحقه، وإما تريق ماء الوجه، لا مناص من الوقوع في هاوية (التوتر) وما يستتليه من آثار كبيرة على الصحة النفسية، لا يزال علم النفس العيادي يواجه نماذجهاً بأرقام ضخمة، دون أن يملك (علاجاً) لها.

إن (العلاج) لا يمكن توفره إلا بايجاد (بديل) عن (الآخرين) هو: (السماء) التي توفر وسائل الاشباع. وحتى في حالات (الاحباط)، فإن (الكف) أو (التصعيد) الاسلاميين، من الممكن أن تمارسهما الشخصية بنحو يختلف تماماً عن (الكف) و(التصعيد) بمعناهما الأرضيين.

فالكف أو التصعيد عند الشخصية الإسلامية، لا يقترن بـ(الذل) الذي يحاصر الشخصية الأرضية، بل بـ(العز) الذي يتواسق والحاجة إلى (استقلال الذات).

الشخصية الإسلامية لا تعنى (بالزائد) عن الحاجة إلى الاشباع، فيما يسهل (الكف) حيال أي اشباع يعني به الأرضيون عادة.

كما أنها حين (تتصاعد) بالموقف، إنما تملك (إشباعاً آجلاً) وليس مجرد (إحباط) لا بديل له: كما هو شأن الأرض.

من هنا تتحسس الشخصية الإسلامية بالتوازن الداخلي لها، في حين تحيا الشخصية الأرضية (توتراً) لا مناص منه.

ومن هنا أيضاً ندرك بوضوح: لماذا تطبع (المثالية) توصيات الأرض، ولماذا تطبع (الواقعية) توصيات السماء.

السيطرة والتفوق.. وصلاتهما بـ(التقدير الاجتماعي)

من الظواهر التي اعتاد علماء النفس، درجها ضمن الحاجات أو الدوافع النفسية، هي:

الحاجة إلى التفوق أو السيطرة.

ونعني بهذا الدافع: الشعور الخفي أو الحاد بالحاجة إلى أن تتفوق الشخصية على (الآخرين)، أو أن تبسط نفوذها عليهم، أو أن تصبح (متميزة) عنهم بشكل أو بآخر: سواءاً كان هذا التفوق أو النفوذ أو التميز في نطاق العلم أو الإدارة أو السياسة، أو أي نشاط اجتماعي تمارسه الشخصية.

بيد أن الظاهرة المذكورة بالرغم من اكتسابها سمة (الحاجة) أو (الدافع) الموروث في نظر (الاتجاه القصدي) في علم النفس، إلا أن صفاً كبيراً من الباحثين لا يخلع على الظاهرة المذكورة صفة (الغريزة) أو (الحاجة الأساسية) بقدر ما يعدها دافعاً (مكتسباً) يحدد درجتها نمط الثقافة التي تحيا الشخصية في نطاقها.

والدراسات التي يقدمها هذا الصف من الباحثين، تؤكد صحة افتراضهم في اكتسابية الدافع المذكور.

اما الاتجاه الإسلامي، فإن وجهة نظره في هذا الصدد واضحة كل الوضوح: مادام هذا الاتجاه ـ أساساً ـ يلغي (الآخرين) من الحساب، على نحو ما تحدثنا عنه مفصلاً عن إلغاء للتقدير الاجتماعي، فيما يظل البحث عن الرئاسة والتفوق، جزء من البحث عن (التقدير) المذكور. إنه يرى إلى ما يسمى بدافع السيطرة أو التفوق، ظاهرة مرضية ينسبها إلى أصول الكفر أو المعصية، تشدداً منه على خطورة المفارقة التي ينطوي عليها حب السيطرة أو التفوق.

ويلاحظ: كما سبقت الاشارة، إن المشرع الإسلامي يطلق على جملة مما أعتيد على تسميتها بـ(دوافع) أو (غرائز)، يطلق عليها مصطلح (حب)، قاصداً من المصطلح المذكور (الرغبة غير المشروعة) أو الرغبة الزائدة عن الحاجة، مثل ذهابه إلى أن أول ما عصي به الله ستة:

يقول النبّي (ص):

"أول ما عصي به الله ستة: حب الدنيا، وحب الرئاسة، وحب الطعام... الخ".

أو ذهابه إلى أن أصول الكفر ثلاثة، فيما تشعبت منها فروع هي: كما يقول الإمام 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 إلى مصطلح (حب) بضمنه: (حب الرئاسة)، و(حب العلو) فيما يعنيان: السيطرة والتفوق. ويدرجهما في قائمة (المعاصي) أو المفارقات التي لا ترتضيها السماء، مما يعني بوضوح أنها لا تشكل أية حاجة أو دافع (كما يذهب إلى ذلك بعض الأرضيين) بقدر ما تشكل (رغبات غير مشروعة) مفصحة عن أحد مظاهر التأكيد على (الذات).

بيد أن السؤال يثار:

لقد ورد مصطلحا (الرئاسة) و(العلو) أو (السيطرة والتفوق في اللغة الأرضية) ضمن قوائم تتصل بحاجات أساسية مشروعة مثل (الطعام) و(النساء) وسواهما، فيما أطلق عليها جميعاً (في النصين اللذين قدمهما النبّي (ص) والسجاد (ع) مصطلح (الحب)، مما يحتمل أنهما (أي: الرئاسة والعلو) ينتسبان من جانب إلى أساس (فطري)، وإلى أنهما ـ من جانب آخر ـ على صلة بما هو (مشروع) بشكل أو بآخر: مثل الطعام والجنس والنوم والراحة. فالإنسان ـ بالضرورة ـ يحس بالحاجة إلى الطعام والنوم والراحة مادامت تمثل أصلاً (حيوياً) لا مناص من إشباعه، مما يثير تساؤلاً عن دلالة ما تعنيه النصوص الإسلامية من مصطلح (الحب) الذي أنكرته النصوص المذكورة.

إن الإجابة على التساؤل المذكور، لا يطلب أدنى تأمل، إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن (الحب) يعني: "الاشباع زائداً عن الحاجة" وليس مجرد (الاشباع) الذي لا يعد مجرد كونه (مشروعاً) بل يعد (ضرورة) لا مناص منها.

إن الحاجة إلى (الطعام) أو (النوم) يتم اشباعها بأية وجبة أو فترة تزيح التوتر العضلي للمعدة أو الخلايا العصبية.

أما (الزائد) عنهما من نحو: تكثير الأكل أو النوم، فإنهما يعودان بأضرار (نتحدث عنها في معالجتنا لتنظيم الدافعين المذكورين لاحقاً) لا يتردد اثنان في كونها أضراراً ينبغي تجنبها بإلحاح مادمنا ننشد التوازن (الحيوي) للشخصية.

والأمر ذاته فيما يتصل بالتوازن النفسي للشخصية من حيث صلة التوازن الداخلي وعدمه بظاهرتي (السيطرة والتفوق).

ومع ذلك، فإن السؤال يثار على النحو التالي:

هل أن الأصلين النفسيين (السيطرة والتفوق) يماثلان الأصلين (البيولوجيين: الطعام والنوم) من حيث (مشروعيتهما أو فطريتهما) بنحو يتطلب اشباعهما بقدر الحاجة (أي: تحقيق التوازن النفسي) وحينئذٍ يكون الاشباع الزائد عن الحاجة لهما محكوماً بنفس الأضرار التي تترتب على الاشباع الزائد عن الحاجة للطعام أو النوم.

مما لاشك فيه، أن ثمة (فارقاً) بين الأصل (الحيوي) والأصل (النفسي) من حيث درجة (الالحاح الفطري) من جانب، ومن حيث امكانية (التعديل) أو (التحكم) فيهما، من جانب آخر، فأنت حينما تحس بالحاجة إلى الطعام أو النوم لا مناص لك من اشباع الحاجة المذكورة، ... لكنك لست محكوماً بالضرورة ذاتها حينما تحس بالحاجة إلى أن (تتفوق) على الآخرين، أو أن (تسيطر) عليهم: فمن الممكن أن (تعدل) أو (تتحكم) في هاتين الحاجتين النفسيتين، بل يمكنك أن (تلغيهما) أساساً: كما أثبتت ذلك دراسات (علماء الأقوام) في هذا الصدد.

والحق، إننا لا نحتاج إلى دعم الدراسات التجريبية في اكساب الحقيقة المذكورة (يقيناً) علمياً، بقدر ما تفصح الحقائق أو التجارب المألوفة عن ذلك: فنحن طالما نألف (نماذج) تقع تحت أبصارنا وأسماعنا، ممن لا يعنون بالتفوق أو السيطرة.

بيد أننا ـ بالرغم من ذلك ـ ينبغي أن نعالج 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) الأصل النفسي لما هو (مشروع) من حاجات (الذات) في صلتها بالتفوق أو السيطرة في دلالتيهما الإسلاميتين.

إن المعيار الإسلامي 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 المذكورتين، فإن البعد (الذاتي) فيهما من الوضوح بمكان مادامتا متصلتين بنفس الأعراض المرضية التي تسم الباحث عن (التقدير الاجتماعي).

غير ان هاتين الظاهرتين تكتسبان حيناً دلالةً (موضوعية)، فتصبحان حينئذٍ حاجتين موضوعيتين لا صلة لهما بـ(الذات) إلا من حيث ارتباطها بالسماء.

ولعل أوضح نموذج للحاجة الموضوعية إلى (الرئاسة) يتمثل في مطالبة يوسف (ع) بتوليته خازناً على الأرض، حتى انه زكى شخصيته، خالعاً عليها سمتي (حفيظ) و(عليم)، تأكيداً للحاجة (الموضوعية) المذكورة.

والأمر ذاته فيما يتصل بالحاجة إلى (التفوق) عندما يستدعي السياق الموضوعي إبراز الشخصية الإسلامية لتمرير أهدافها المرتبطة بالسماء وليس بـ(الذات) المريضة. ومن هنا نجد الإمام علياً (ع) يسم من يتصدر مجلساً عملياً يسمه بـ(الحماقة) إذا لم يكن مستهدفاً من التصدر المذكور سلوكاً موضوعياً صرفاً.

يقول (ع):

"لا يجلس في صدر المجلس إلا رجل فيه ثلاث خصال: يجيب إذا سئل، وينطق إذا

عجز القوم عن الكلام، ويشير بالرأي الذي فيه صلاح أهله. فمن لم يكن فيه شيء منهم فجلس، فهو أحمق".٦[6]

وواضح من هذا النص، إن الإمام (ع) في صدد التحديد الموضوعي الصرف في عملية (تصدر) المجلس. فالفقرة الأخيرة (ويشير بالرأي الذي فيه صلاح أهله)، تحدد موضوعية الهدف من تصدر المجلس، ألا وهو ابداء الرأي الذي فيه (صلاح) الناس، وليس الرأي الذي فيه (تأكيد على الذات).

كما أن الفقرتين اللتين تحدثت عند السؤال (يجيب إذا سئل) والكلام عند عجز الآخرين (وينطق إذا عجز القوم عن الكلام)، ... هاتين الفقرتين تعززان الذهاب إلى أن (التصدر) يرتبط بهدف (موضوعي) وليس بهدف (ذاتي)، وذلك: أن الشخصية المريضة (أي: الباحثة عن الذات) تتبرع بالاجابة دون ان يسبقها سؤال، أو تتحدث لغير ضرورة في حالة ما إذا لم يعجز الآخرون عن الكلام، وهي على العكس تماماً من الشخصية السوية التي لم تتحدث إلا إذا وجدت أن الآخرين عاجزون عن الاجابة، ولم تتحدث إلا إذا وجه إليه السؤال، وإذا فإنها تظل (صامتة) أو جالسة دون المجلس وليس في صدارته، مما يكشف عن أن شخصيتها (سوية) لا تبحث عن (تأكيد الذات).

٦[٦] العباد. صفحة ١٤١، جلد ١، العقل والجهل.

التقدير الذاتي

التقدير المرضي للذات

الاحساس بالنقص

الاحساس بالذنب

عصاب التسلط القهري

التسلط القهري

رثاء الذات

التقدير الذاتي

إن مفهوم (الذات) يرتبط ـ لدى علماء النفس ـ ببحوث (الشخصية) من حيث: التعريف بها، وبالسمات التي تحملها.

وأما (تقدير الذات) فيعني: طبيعة النظرة التي يحملها الفرد عن شخصيته بعامة.

إن نظرتنا لِـ(ذواتنا) قد تكون إيجابية، من نحو، الاحساس بأننا ذوو كفاءة وثقة واستقلال وتفاؤل... الخ.

وقد تكون نظرتنا لِـ(ذواتنا) سلبية، من نحو: الإحساس بالدونية والضعة والتبعية والشك والتردد... الخ.

ومما لا شك فيه، أن إدراكنا لِـ(ذواتنا) بهذا النحو، يلتئم مع التصور الإسلامي لـ(الذات). فالمشرع الإسلامي يطالبنا بأن تنطلق من التصور الايجابي لـ(ذواتنا). إنه يطالبنا بطرد الأحاسيس المتصلة بالشك، والتردد، والاستسلام، والتبعية، ... كما أن إشارة السماء إلى أنها قد فضلتنا على الكائنات الأخرى تفضيلاً، وإلى أنها أسجدت الملائكة لآدم (ع)، وإلى أنها جعلتنا (خلفاء) على الأرض... كل أولئك، يحسسنا بأن نظرتنا لـ(ذواتنا) ينبغي أن تكون إيجابية، ... لا أن تكون (مريضة) تفترسها مشاعر النقص، والخوف، والاستسلام، والرثاء لِـ(ذواتنا).

بيد أن ما يميز التصور الإسلامي لهذه الظاهرة، عن التصور الأرضي لها هو: أن نظرتنا لِـ(ذواتنا) تنحصر إيجابيتها في: مجرد الإحساس بأننا ذوو (كفاءة) من حيث سلامة الجهاز النفسي لدينا، ... ومن حيث وجود قدرات فاعلة في إنجاز المهمة العبادية التي وظفتنا السماء لها. دون أن يمتد ذلك إلى مطلق الإحساس بـ(الكفاءة)، من حيث علاقتنا بالسماء، أو بالآخرين: بل ـ على العكس ـ من ذلك، يطالبنا المشرع الإسلامي بأن ننسج نظرةً سلبية عن (ذواتنا)، في نطاق تفاعلها مع السماء، ومع الآخرين: على نحو ما نبدأ بتوضيحه، لاحقاً.

التقدير المرضي للذات

إن التمييز بين ما هو إيجابي وبين ما هو سلبي من حيث (تقويمنا) 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 الإحساس بالنقص مظهراً مرضياً في تقدير الفرد لِـ(ذاته). ونحن لو بحثنا عن الجذور الأولى لهذا الاحساس بالنقص، نجده نابعاً ـ وفقاً لتصورات الأرض ـ إما من الإحساس (الواعي) بعدم قدرة الفرد على انجاز فاعلية ما، ... أو من الاحساس (اللاواعي) به: حيث يضرب بجذوره إلى الطفولة، وانعكاسها على سلوك الراشد.

وأما الاحساس بـ(الكفاءة) أو (الأهلية) أو (الثقة)، فانه 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 الراشدة أو الطفيلة على الفرد.

ويهمنا من الاشارة إلى هذه الظاهرة أن نحدد أولاً (مصدرها) المرضي ومدى ما يحمله البحث الأرضي من قيمة علمية في تفسيره للظاهرة المذكورة. وأن نحدد ثانياً قيمة (العلاج الأرضي) لهذا العرض المرضي ومدى ما يحمله من تفسير صائب أو خاطئ. وان نحدد ثالثاً طبيعة التصور الإسلامي للظاهرة وانعكاسه على الخطوط العامة التي تفرز الفارقية بين البحث الإسلامي، وعلم النفس الأرضي في معالجتها لظاهرة (التقدير الذاتي).

يرى (أدلر) ـ وهو عالم نفس تحليلي ـ إن النشاط الإنساني قائم ـ أساساً، على الإحساس بالقصور، وان هذا الاحساس ممتد بجذوره إلى الطفولة: بطبيعتها التي تحسس الطفل بعجزه، وضعفه، وتبعيته للكبار: وإلى أن هذا الاحساس يرافق الشخصية حتى مراحل رشدها مادامت مصادر الإحساس بالنقص تواجبه الشخصية في مجالات نشاطه المختلفة.

وهذا الاحساس بالنقص، يدفع الشخصية إلى البحث عن (السيطرة) ـ في شتى مستوياتها الملائمة لمناخ الشخصية ـ (تعويضاً) عن الاحساس المذكور.

وفي حالة (الاحباط)، فإن الظاهرة تتحول إلى عرض مرضي، إلى (مركب نقص).

وهناك من الباحثين، من يربط بينها (ظاهرة الاحساس بالنقص) وبين خبرات لا شعورية ممتدة إلى اعاقة إحدى 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 الراشدة التي يواجه الفرد ـ من خلالها ـ عجزاً حيال مشكلات الحياة.

والمهم، أن الاتجاهات النفسية بأجمعها، تحصر الظاهرة في نمطين: أحدهما، الاحساس الواعي أو الشعوري بالنقص. والآخر: الاحساس غير الشعوري به، وهو ما يطلق عليه (مركب النقص) أو (عقدة النقص).

وفي ميدان العلاج النفسي، فإن الاتجاهات المذكورة ترسم نمطين من العلاج، أحدهما: محاولة التعرف على جذر الظاهرة ونقلها من مخابئ اللاشعور إلى سطح الشعور، وهذا في حالة كونها (عقدة) أو (مركباً).

وأما في حالة كونها مجرد إحساس واع بالمشكلة، ... فإن (العلاج) حينئذ يأخذ منحيين، أحدهما، التعويض عنه بمحاولات (بديلة) مثل: الاتجاه إلى الكسب في حالة الاخفاق في الدراسة مثلاً، أو مطاردة النقص نفسه بمحاولات السيطرة عليه مثل: التفرغ التام للدراسة لحد (التفوق).

والآخر، هو: الاقرار بـ(الأمر الواقع) وتقبله.

هذا هو مجمل التصور الأرضي لظاهرة (النقص) من حيث مصادره وأنماطه وعلاجه.

وحين نتجه إلى التصور الإسلامي، نجد أن المشرع، يحدد بوضوح كون الظاهرة منتسبة إلى (المرض). وإلى أنها تتخذ هذا المظهر أو ذاك من سلوك الشخصية: يستوي في ذلك أن يكون المظهر شعورياً أو لا شعورياً.

فالإمام الصادق (ع) حينما يشير إلى أن (المتكبر) مثلاً، لا يمارس هذا السلوك إلا لـ(ذلة) يجدها في نفسه.

إنما يشير إلى أن الفرد يتحسس بنقص لديه وهو (الذل)، فيعوض عنه بأحد مظاهر السلوك المرضي وهو (التكبر).

طبيعي، لا يعنينا أن نتعرف على جذر الظاهرة من حيث كونها شعورية أو لا شعورية، مادمنا قد أوضحنا (في حقل آخر من هذه الدراسة) أن استحضار مفاهيم (اللاشعور) لم تعد لوحدها سبيلاً للعلاج، مادامت تجارب (المحللين) أنفسهم أثبتت فشل استحضار مفاهيم (اللاشعور) في معالجة (حالات) كثيرة، ... ومادامت الاتجاهات النفسية الأخرى قد قدمت طرائق أخرى للعلاج، أوضحناها في حينه.

والمهم، أن المشرع الإسلامي لا ينفي فاعلية (اللاشعور) بل يشير في مجالات متنوعة (سبق التحدث عنها)، ... كل ما في الأمر أن (العلاج) يظل ـ في الحالات كلها ـ محكوما بمبدأ (الأنا) و(الوعي) في المقام الأول: سواء أكان الجذر لا شعورياً أو شعورياً يعيه المريض.

وحين نعود إلى المقولة التي اقتبسناها من الإمام الصادق (ع)، نجد أنه (ع) قد أشار إلى العرض المرضي للظاهرة، وإلى أنها (قناع) تستر به المريض، حتى (يعوض) به ما يتحسسه من (النقص) في داخله.

ومن الواضح أنا لو استعرنا مفاهيم التحليل النفسي ولغة أصحابه، أمكننا أن نقرر ـ ببساطة ـ أن (التكبر) (في ضوء مقولة الصادق (ع) المتقدمة) يُعّد (حيلة دفاعية) قد احتمى المريض بها، بغية التخفيف عن خبراته اللاشعورية.

ومن الممكن أيضاً، أن يُعّد المظهر المذكور سلوكاً مصطنعاً تتعمده الشخصية من خلال (الوعي) بواقعها الذليل.

بيد أنه في الحالتين، لا ضرورة كبيرة لاستخلاص ما إذا كان المظهر (المتكبر) مرتبطاً بفاعليات لا شعورية أو شعورية في التدليل على (مصدره)، بقدر ما تنحصر القيمة في ارتباطه بعرض مرضي هو: (الاحساس بالنقص).

على أية حال، يعنينا أن نلفت الانتباه إلى أن وجهة النظر الإسلامية قد حددت بوضوح: كون الظاهرة (الاحساس بالنقص) منتسبة إلى (المرض).

ويعنينا ـ من ثم ـ ان نتجه إلى مصادر الاحساس بالظاهرة المذكورة، وطرائق علاجها. ومما لاشك فيه، ان نمط التربية الطفلية تعكس آثارها في هذا الصدد. وقد سبق أن تحدثنا مفصلاً عن مستويات التربية المذكورة وصلة القسوة والاهمال بتنمية الاحساس بالنقص، وبسائر الأعراض المرضية. بيد ان ما شددنا عليه هو عدم اكساب التربية المذكورة، ذلك الحجم الكبير من الخطورة، بقدر ما تتمثل الخطورة

في مرحلتي (التمييز ـ الطفولة المتأخرة)، والمرحلة الراشدة.

ومن هنا، فإن غياب الوعي الإسلامي يظل هو المحدد الرئيس لأي مصدر للاحساس بالنقص. كما يظل مرتبطاً بنمط العلاج الذي يتوفر المريض عليه.

إن الاحساس الواعي بالنقص، حين نصله بوعي الشخصية الإسلامية، فإن هذا الوعي كفيل بإزاحته أساساً: سواء أكان النقص جسمياً أو عقلياً أو اجتماعياً.

فلو افترضنا أن شخصية ما تحتل وظيفة عادية جداً (فيما تمثل هذه الوظيفة نقصاً اجتماعياًً: كأن تكون فراشاً في احدى الدوائر)، أو انها ذات انخفاض في الذكاء يقل عن المنحنى المتوسط (فيما يمثل هذا الانخفاض نقصاً عقلياً) أو أنها مصابة بعاهة العمى (فيما تمثل هذه العاهة نقصاً جسمياً)... أقول، إذا افترضنا أمثلة هذه الشخصية (وهي تمثل نسبة كثيرة ـ) حينئذ، فإن (وعيها العبادي) يتكفل بازاحة أي احساس بالنقص لديها: فالسماء تردم الفارقية طبقياً، فيما لا ترى فارقاً بين رئيس للدولة، وبين (فراش) في إحدى الدوائر، إلا من حيث (التقوى). كما ان نظرتها لعاهة ما، أو انخفاض في الذكاء، لا تتجاوز دائرة (التقوى) التي تظل معياراً رئيساً في هذا الحقل: مع الأخذ بنظر الاعتبار معايير أخرى تطفئ أي إحساس ـ ولو كان ضئيلاً ـ بالنقص، منها: التعامل مع الشخصية بقدر (الوعي العبادي) لديها، وبقدر (إدراكها العقلي) للظواهر. فالشخصية ذات الذكاء المنخفض أو ذات الثقافة العبادية الضئيلة، تظل متوازنة، مطمئنة، آمنة، بأن السماء سوف لن تحاسبها على قصورها المذكور مادامت غير مسؤولة عنه، ومادامت السماء ذاتها تشير إلى أنها تثيب وتعاقب بقدر وعي الشخصية.

والأمر ذاته بالنسبة إلى العاهات الجسمية، حيث تشير السماء بوضوح إلى أنه ليس على ذوي العاهات من حرج.

وإذن: في الحالات جميعاً، لا تحيا الشخصية الإسلامية التي (تعي) مبادئ السماء،

أي شعور بالنقص، مادام (التقدير الإلهي) وليس (التقدير الاجتماعي) هو الذي يحقق الفاعلية لديها.

وهذا على العكس تماماً من الشخصية الأرضية التي تضطر ـ بحكم غيابها عن السماء ـ إلى التحسس بالنقص مادامت لا تملك إلا الثواب والعقاب الاجتماعيين: وهما إفراز لمجتمع مريض تحكمه الاستجابة المزهوة، المتعالية.

إن توصيات الأرض، تظل عديمة الفاعلية في كل ما يتصل بمحو مشاعر النقص من الشخصية. فعمليات (التعويض) التي يطالب بها علم النفس العيادي (على سبيل المثال) لا يمكن تحقيقها عملياً مادامت (الامكانات) الفردية أو الاجتماعية محدودة. والطريف، أن 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 جميعاً أن يتاح لهم مثل هذا التفوق؟ هل ان القابليات متماثلة لدى الجميع؟ وإذا افترضنا أن القابليات متماثلة: فهل أن الظروف الاجتماعية تسمح لكل ذوي النقص باحتلال المركز الذي أتيح لواحد من بين الآلاف؟

إن توصيات الأرض تظل (عقيمة) لا تمس حتى سطح الواقع إلا في نطاق ضئيل المدى، مما يفسر لنا ـ من جديد ـ سبب الاخفاق الذي منيت به العيادة النفسية.

ومهما كان، فإن التوصية الإسلامية (وهي قائمة على جملة من المبادئ مثل: التقوى، والمكافأة بقدر الطاقة، وإلغاء التقدير الاجتماعي ... الخ) تظل توصية واقعية حية كفيلة بمسح كل آثار الاحساس بالنقص لدى الشخصية.

وهذا كله فيما يتصل بالاحساس الواعي بالنقص.

وأما فيها يتصل بالاحساس غير الواعي أو ما أسماه البحث الأرضي بـ(عقدة النقص)، فإن الأمر يظل محكوماً بنفس المبادئ التي تتوكأ الشخصية الإسلامية عليها

في محور آثار التحسس الواعي بالنقص.

فقد سبق أن أوضحنا أن (الوعي) و(الأنا) كفيلان بمسح أي مكبوتات لا شعورية دون الحاجة إلى استحضار مفاهيم التحليل النفسي. فنحن لوعدنا إلى مقولة الإمام الصادق (ع) من أن المتكبر لا يتكبر إلا لذلة يجدها في نفسه. حينئذ نقرر ان الإمام (ع) قد أشار إلى أن المتكبر يعاني من (عقدة نقص) لا يتحسسها، بقدر ما يتحسس بشعور غامض يدفعه إلى أن يزهو ويتكبر دون أن يدرك مناشئ الشعور المذكور.

وعلاج "الحالة" ـ في هذا الصدد ـ يأخذ نفس الطريقة التي يسلكها (الواعي) بالنقص الذي يغلفه.

فالمتكبر حينما نحيطه علماً بأن شعوره الغامض الذي يدفعه إلى الزهو أو التكبر، إنما يعود لنمط التربية التي تعرض لها في طفولته: حيث نمت في داخله مشاعر النقص (من تحسيسه بأنه: عاجز، طفل، غير مدرك ... مضافاً إلى تحقيره واهماله)، وإلى أن هذه التربية الخاطئة تقف وراء احساسه بذل شخصيته... حينئذ: فإن أول خطوة يبدأ بها المريض هي: تحسسه بخطأ التربية ومن ثم بخطأ سلوكه المتكبر.

والخطوة الأخرى تبدأ بمحاولاته المتكررة في التدريب على التواضع، بعد أن نحيطه علماً بما تنطوي عليه ظاهرة (التكبر) من مفارقات صحية وعبادية.

وطبيعي، فإن المريض حينما يعيد حسابه مع هذه الظاهرة من خلال مفاهيم السماء، وعمليات ثوابها وعقابها، والغائه (الآخرين) من الذاكرة، والتوجه نحو (تقدير السماء) فحسب، ... حينئذ سيتحرك بنفس الخطوات التي سلكها (الواعي) بنقصه.

إذن: في الحالتين (الاحساس الواعي بالنقص، والاحساس غير الواعي بالنقص) تظل الشخصية الإسلامية بمنأى عن الوقوع في هاوية المرض المذكور عندما يتاح لها (وعي عبادي) بالحالة التي تواجهها.

نخلص من هذا، إلى أن (الاحساس بالنقص) يعد مظهراً مرضياً من مظاهر التقدير

لـ(الذات). وان التصور الإسلامي للظاهرة ـ بالرغم من مشاركة بحوث (الأرض) إياه في الملامح العامة للاحساس المذكور ـ إلا أنه يفترق عن بحوث الأرض في طبيعة تصوره لمصادر (النقص) وطرائق معالجته.

فمن حيث مصادر النقص، فإن التصور الإسلامي يشارك (الأرض) في نظرتها الذاهبة إلى أن التنشئة الطفلية: لكنه لا يخلع عليها كل الخطورة، كما لا يشارك بحوث الأرض في بعض تفسيراتها التي تحصر هذه الظاهرة وسواها في (البعد الجنسي) لها، أو تجعل منها أساساً للسلوك البشري بأكمله، كما هو المنطق (الادلري) الذي يفسر النشاط على أساس من الاحساس بالقصور: حيال الآخرين أو حيال الاحباطات المختلفة التي تواجه الفرد.

واما من حيث طرائق (العلاج)، فإن فاعليتها تنحصر في (الوعي الإسلامي) بالظاهرة على نحو ما تقدم الحديث عنه.

الإحساس بالذنب

يعد (الاحساس بالذنب) ـ في تصور علماء النفس الأرضيين ـ مظهراً من مظاهر التقدير السلبي للذات.

والمقصود بهذا النمط من (الاحساس) بالذنب، ـ ليس الاحساس بالذنب بمعناه العبادي، أي: الندم الواعي على ما تنهانا السماء عنه ـ بل: الاحساس المرضي بذنب أو خطأ لم نرتكبه عمداً، أو بوعي منا، ... بل حتى إذا ارتكبناه باختيار منا ـ في لحظة من لحظات الضعف ـ فإن الاحساس به ينبغي أن يمر في أعماقنا عابراً أو موضوعياً، نقرر بعده عدم العود إليه، ... ثم تحسم المشكلة.

اما إذا نبت (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: يعد عرضاً مرضياً، تترتب عليه آثار كبيرة: لعل أبرزها ظهوراً هو: الحاجة إلى أن يعاقب الفرد ذاته، تكفيراً منه عن الخطأ المذكور: كأن يعرض نفسه للأذى أو يمارس أفعالاً لا شعورية من نحو تطهير الكف بدون مسوغ مثلاً ونحوه من الممارسات التي يسردها لنا البحث الأرضي في معالجته لهذه الظاهرة المرضية.

والحق، أن البحث الأرضي يحمل الظاهرة المذكورة، أكثر مما يحملها الواقع، ... كما أنه يقدر أكثر من تفسير لا يقره اليقين العلمي، ... فضلاً عن انه لا يكاد يميز بوضوح بين نمطين من الاحساس: الاحساس السلبي والاحساس الايجابي بالذنب، مما يترتب على ذلك وقوع البحث الأرضي في مفارقات تعكس أثرها على الصحة النفسية دون أدنى شك.

أما التصور الإسلامي لهذه الظاهرة، فيقوم على أساس التفرقة بين نمطين من الاحساس بالخطأ أو الذنب من جانب، ... كما يرسم نمط الاحساس الذي ينبغي أن تختطه الشخصية الإسلامية لها، من جانب آخر.

فهناك نمط من الاحساس بالخطأ، يظل 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 محرماً مثلاً، ثم يظل الندم على الذنب ملازماً له، حتى يصح أن تنطبق على

أحاسيسه، تلك الحقيقة التي أشار النبّي (ص) إليها عندما أوضح أن المؤمن يحس بأن ذنبه جاثم على صدره كالجبل. اما الفاسق فيتحسسه كأنه ذبابة عابرة مرت على وجهه. ففي مثل هذا النمط من الاحساس بالذنب، تظل شدة الاحساس به أكثر سوية (من حيث الصحة النفسية) من الاحساس العابر به، أي: أنه على العكس تماماً من الحالة السابقة.

والسر في هذا يعود إلى طبيعة إلهامية الخير والشر في تركيبة الآدمي، حيث ينفر من الذنب بقدر وعيه السليم بمفارقته، مصحوباً بالتصميم على عدم العود إليه. بعكس الحالة السابقة التي تعطل الشخصية عن أداء وظيفتها بالنحو السليم.

فإننا سنتحدث مفصلاً عن ظاهرة (التوبة) ومعطياتها الصحية، وصلتها بالاحساس بالذنب، في مكان آخر من هذه الدراسة.

وأياً كان الأمر، فالاحساس بالخطأ ـ إسلامياً ـ يتميز عن الاحساس الأرضي به.

لكننا قبل ذلك يتعين ان نقف على بحوث الأرض، أولاً:

يتجه بعض علماء النفس إلى ربط (الاحساس بالذنب) ـ من حيث المصدر ـ بظاهرة (الكبت) بما يحمله الكبت من دلالة (جنسية) في تصور هذا البعض: فرويد وأتباعه. والتصور المذكور قائم على فهم اسطوري يربط بين الإحساس بالذنب وبين إرث فطري تسلمته الحضارة من إنسان ما قبل التاريخ: حينما مارس عملية قتل للأب المستأثر جنسياً بالاناث، وحينما كبت رغبته المحارمية بعد العملية المذكورة. تضاف إلى هذا الأرث: خبرات الطفولة التي تساهم ـ من خلال نمط التربية ـ في تضخيم أو تضئيل الإحساس بالذنب، متمثلاً في جهاز القيم لدى الشخصية (الأنا الأعلى) الذي يسمتد فعالياته من الإرث الفطري، والخبرة الطفولية المذكورتين.

وأمّا غالبية الاتجاه الأرضي ـ خارجاً عن النظرية المذكورة ـ فتظل في شتى مدارسها مشددة على صلة الاحساس بالذنب بالتنشئة الطفلية بعامة من حيث

خضوعها لطابع التزمّت والصرامة والمبالغة في تهجين ما يمارسه الطفل من سلوك خاطئ، ... مما يجعل جهاز (القيم) لدى الطفل، متزمّتاً بدوره، يحاسبه على كل سلوك: كبرت أخطاؤه أو ضؤلت.

إن 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 مادامت لا تعكس آثارها على المرحلة الراشدة إلا إذا بولغ في التدريب عليها.

ومع ذلك، فنحن نضطر إلى أن نكرر ما سبق أن كررناه ـ ونكرره لاحقاً ـ من أن التنشئة الطفلية الأولى (المرحلة المبكرة) ـ وهي موضع تشدد الأرضيين ـ لا تعكس آثارها على المرحلة الراشدة، بل إن المرحلة الثانية (الطفولة المتأخرة) هي التي يمكن أن تعكس آثارها في نطاق محدد، ... وإلى أن (المرحلة الراشدة) هي المتكفلة في الحالات جميعاً بتعديل ما أعوج من السلوك. وإلا فإن التربية الراشدة الخاطئة أو البعد الوراثي يظلان هما: المسؤولين عن انحراف الشخصية وأمراضها.

وأياً كان الأمر، فإن الاحساس بالذنب ـ في ضوء الاتجاهات النفسية بأكملها ـ يظل، من حيث مصدره ونتيجته، موضع تساؤل: عن مدى جدية ما ينطوي عليه من فعالية، وما تترتب عليه من آثار بالغة الخطورة على الشخصية.

فمن حيث المصدر، ينبغي إلغاء التصور الأسطوري، لنشأة الاحساس بالذنب (نظرية الجنس) من حيث كونه ميراثاً فطرياً من إنسان ما قبل التاريخ، ناجماً من عمليتين (القتل) و(الرغبة المحارمية) ...، أقول، ينبغي إلغاء مثل هذا التصور الأسطوري، وإبداله بالتصور الإسلامي الذي يربط بين الاحساس بالذنب أو مطلق الخطأ وبين إلهامية (الخير) و(الشر). فمادام الفرد يرث بـ(القوة) مثل هذا الإدراك لا يجابية (الخير) وسلبية (الشر)، فإنه بالضرورة سيتحسس خطأ المفارقة التي صدرت عنه (ولسوف نلقي ضوء كاملاً على صلة الاحساس بالذنب بالتركيبة الإنسانية من حيث

إلهامية الخير والشر، في موقع لاحق من هذه الدراسة).

ونحن لا نجدنا بحاجة إلى إعادة القول في تبيين مدى (التناقض) في التصور الأسطوري لنشأة الاحساس بالذنب في نظرية الجنس مادمنا في حينه قد أوضحنا ذلك مفصلاً.

ويعنينا هنا، أن نشير فحسب إلى تحديد مصدر الإحساس بالذنب (أيّاً كان الاحساس: سوياً أو مرضياً) وأن نصله بإلهامية الخير والشر وموقعها من عملية التنشئة الاجتماعية أو الثقافة التي تغلف مناخ الفرد وتنشئته. ثم، طرائق (العلاج) الإسلامي لما هو (مرضي) من الاحساس، وما هو (سوي) منه.

ولنأخذ بعض الأمثلة التي اعتاد البحث الأرضي على تقديمها في هذا الصدد:

خذ لذلك مثلاً: كراهية الفرد للأب بسبب استحواذه الجنسي، و(كبته) للكراهية المذكورة، خوفاً من (العقاب)، من خلال الرغبة المحارمية: وما يستتبع كلاً من الكراهية والرغبة المحارمية من احساس بالذنب، نتيجة لجهاز القيم (الأنا الأعلى) فيما يقتاد الفرد إلى جملة من أمراض العصاب، ومنها: تحسسه بالحاجة إلى (العقاب الذاتي) وتلذذه بهذا العقاب، تكفيراً للذنب.

للمرة الجديدة، لا نريد التذكير بالتناقض القائم بين الذهاب إلى أن الفرد (إنسان ما قبل التاريخ) قد تحسس بـ(الخطأ) قتل الأب، وخطأ الرغبة المحارمية، وبين الذهاب إلى أن تاريخ ما قبل القتل والرغبة المحارمية، غير مسبوق بـ(الإرث). وإنما بدا (الإرث) مع عملية القتل: مما يعني بالضرورة أن (الأرث) في الحالتين متحقق بـ(القوة) لدى الفرد. وإلا لم يكن ثمة ما يدعو إلى التحسس بالخطأ.

إننا بغض النظر عن التناقض المذكور، يمكننا ـ في ضوء مبادئ النظرية الجنسية نفسها ـ أن نتوقع نتيجة مضادة للعلاج الذي يستهدفه التحليل النفسي في محاولاته لازاحة الاحساس المرضي بالذنب.

فالمريض عندما يتعرف على مناشئ الاحساس بالذنب ـ في ضوء التحليل النفسي، ونقله من مخابئ اللاشعور إلى سطح الشعور ـ سيقع في دائرة جديدة من الاحساس بالذنب بدلاً من إماتة إحساسه الأول فاللاشعور ـ وفقاً للأسطورة ـ إذا كان قد (كبت) هذه الرغبة، فإنه على الأقل قد (خفف) من وطأة الاحساس بها. وحينما يبدأ بتسليط (الوعي) عليها: من خلال التحليل النفسي، سيبدأ لديه إحساس جديد بواقع ما تنطوي عليه أعماقه من (رغبة) و(كراهية) مادام (الأنا الأعلى) يشجب ويستنكر (فطرياً) مثل هذه الرغبة المحارمية وكراهية الأب.

من هنا، فإن تسليط (الوعي) على هذه الظاهرة، يساهم من خلال الايحاء بواقع (الأرث) المذكور، في تضخيم أعراض العصاب (ومنه: الاحساس بالذنب) في حالة كون الشخصية مريضة. كما انه يساهم في توتير الشخصية وتأزيمها، في حالة كونها سوية.

ولحسن احظ ان الاتجاهات الأرضية الأخرى قد تكفلت بالرد 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.

اما التصور الإسلامي للظاهرة المذكورة، فإنه من الوضوح بمكان كبير: مادام هذا التصور ينطلق من إلهامية الخير والشر، ومادام الزواج من (المحارم) محكوماً بالرفض الحاد: وهو رفض قائم ـ ليس على أساس من الالتزام بمبادئ تفترض الشخصية الإسلامية مفروغية الالتزام بها فحسب ـ بل إن المشرع نفسه يقدم لنا أكثر من نموذج (فطري) على الكراهية والنفور من (المحارم)، وليس على (الرغبة)،

ومنه: ذلك النموذج المتمثل في (الإبن) 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 بجريمتها عبر محاكمة الإمام علي (ع) إياها.

إن هذا النموذج، يفصح لنا عن أن الفرد يرث عنصر (النفور) وليس (الرغبة) حيال (المحارم). وإلى أن (الرغبة) تمثل الشذوذ أو الانحراف الذي طالما نبه المشرع الإسلامي إلى بعده الوراثي والبيئي: ضمن شروط خاصة سبق التحدث عنها مفصلاً في مكان آخر من هذه الدراسة.

وإذن: من حيث مصدر الاحساس بالذنب، نجد أن المصدر أساساً منتف، فيما ينتفي معه الاحساس أيضاً.

وهذا يعني أن مصدر الاحساس بالذنب لابد أن يتجسد في ظاهرة أخرى غير الظاهرة الأسطورية المتصلة بالرغبة المحارمية وقتل الأب، بل بظاهرة متصلة ـ في نظر الاتجاهات النفسية الأخرى ـ بنمط التربية الطفلية وما يصاحبها من الصرامة والقسوة والتزمت ونحوه.

إن الصرامة في تدريب الطفل من الممكن أن تنمي في داخله مشاعر الإحساس بالذنب، لو انحصر الأمر في عملية (العقاب)، دون أن تكون مشفوعة بـ(الثواب). أو لو انحصر الامر في إنماء مشاعر النقص لديه على نحو يقترن بالاحساس بأن أخطاءه من المتعذر أن تتجاوز، مادام (النقص) يقف حائلاً دونها.

مثل هذه المشاعر من الممكن أن تتنامى في نطاق التنشئة المذكورة.

بيد أننا ينبغي ألا نغفل أولاً: الأساس العضوي للاحساس العصابي بالخطأ، ... كما ينبغي الا نغفل فاعلية (الوعي) في المرحلة الراشدة: وهي فاعلية كفيلة بمسح كل آثار الطفولة (في حالة افتراض عدم الاحساس العضوي). فإذا افترضنا أن (سرقة ما) قد تمت في الطفولة، وان الطفل قد (كبت) ذلك: بما يقترن الكبت من احساس

بالذنب، نتيجة للسرقة، وبما واكبها من صرامة في التأنيب على الفعل المذكور:

حينئذ حين ننقل الحالة إلى وعي الراشد: وعندها ـ في ضوء الوعي الإسلامي ـ يدرك الراشد أن السرقة تمت في عهد الطفولة، فيما لا (عقاب) من السماء عليها، وإلى أن الأب أو ولي الطفل مطلقاً، كان قد أخطأ في تشدده على الطفل: هذا (الوعي) كاف في مسح كل المشاعر التي اقترنت بالسرقة الطفولية، حيث يتحرر الراشد من كل مكبوتاته، ويحسم الأمر.

ثم: إذا افترضنا أن الصرامة المذكورة قد اقترنت بـ(كراهية للأب): نظراً للقسوة التي مارسها الأب حيال الطفل، وانعكاسها في كراهية لا شعورية للأب، وما تستتبع هذه الكراهية من خوف العقاب الذي ينزله الأب بالابن، وتجسده ـ من ثم ـ في: إحساس بالذنب، نتيجة للكراهية المذكورة...

أقول: مع هذه الافتراضات جميعاً، فإن (الوعي الإسلامي) 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 إخلاص الأب في قسوته المذكورة. بل: حتى مع افتراض عدم اخلاص الأب، فإن إدراك الراشد لوظيفته حيال الأب، كاف بمسح آثار الكراهية له.

إذن: يتلاشى لدى الراشد أي إحساس بالذنب، لمجرد وعيه ـ إسلامياً ـ بأن الطفولة لا عقاب عليها، وبأن قسوة الأب يتسامح حيالها. مادامت السماء تطالب باحترامه. وعندها يتحرر الراشد من خبراته المؤلمة تماماً.

بقي أن نشير إلى أن بعض بحوث الأرض عندما تصل بين مصادر الاحساس بالذنب ونتائجه، وعندما تشدد على استتلائه: الحاجة إلى عقاب الذات، فإنها لا تقف عند هذا العرض المرضي، بل تتجاوزه إلى أعراض تتصل بعصاب (الكآبة) و(القلق) و(التسلط القهري)، بل تقف وراء حالات (ذهانية)، مثلما تقف وراء (انحراف)

الشخصية اللااجتماعية أيضاً.

ولعل عصاب (الحصر) و(القهر) أو "التسلط القهري" يظل أشد أشكال العصاب صلة بذلك.

ونظراً لخطورة هذا العصاب من جانب، وضرورة تحديد صلته بمصادره الحقيقية من جانب آخر، ... يتعين علينا أن نقف عنده، ونحدد التصور الإسلامي حيال الظاهرة المذكورة.

عصاب التسلط القهري

يتمثل عصاب (التسلط القهري) في: تسليط (أفكار) معينة على ذهن المريض بحيث لا يقوى على مقاومتها. أو تسليط (لفظي) لبعض المفردات والتراكيب، أو سلوك (عملي) مثل: القيام ببعض الأفعال.

ويعد هذا (التسلط) افصاحاً عن الحاجة إلى عقاب الذات: بصفة أن التسلط هو (إنزال عقاب) بها يخفض المريض ـ من خلاله ـ أحاسيسه اللاشعورية بالذنب.

والحق: ان الاقتناع بوجود الصلة بين عصاب التسلط وبين الاحساس بالذنب، يظل غير مصحوب باليقين العلمي: مادامت الظواهر النفسية متشابكة الأصول من جانب، وذات صلة كبيرة بالأساس العضوي لها من جانب آخر.

إن النصوص الإسلامية طالما تشير إلى ظاهرة مرضية تطلق عليها اسم: (الوسوسة). كما تحفل هذه النصوص بوقائع معينة، تشير من خلالها إلى بعض النماذج المرضية في ممارسات العمل العبادي. هذا فضلاً عن إننا طالما نشاهد أفراداً تغلفهم السمة المذكورة، فيما تبدو وكأنها على صلة بعصاب التسلط، من نحو تطهير اليد أو الملبس أو المكان عدة مرات، ومن نحو تكرار النية أو الوضوء، وسواهما.

إن مثل هذه الممارسات، تشير النصوص الإسلامية إلى طابعها المرضي، وتعفي

الأشخاص من تحمل مسؤولية ذلك.

بيد أن السؤال: هل ثمة من صلة حقاً بين الأفعال القهرية المذكورة، وبين الاحساس بالذنب؟

إننا إذا اخذنا الاحساس بالذنب "بمعناه العبادي لدى الراشد" فحينئذ، يكتسب مثل هذا الاحساس، طابعاً إيجابياً كما سنرى ذلك في موقع آخر من هذا الدراسة. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار إن النصوص الإسلامية قد تربط بين عقاب السماء على الخطيئة وبين (الأمراض) التي تصيب الشخصية، إلا أنها لا تصيب المؤمن بعقله، لأن الإصابة العقلية، إصابة بدينه أيضاً. والتائب الراشد يظل بمنأى عن الاحساس المرضي بالذنب، مما يعني أن (الإصابة العقلية) لا تمسه بأية حال. إلا إذا افترضنا إن إصراره على الخطيئة هو الذي يستنزل (العقاب) عليه. وحينئذ يكون الذنب مرتبطاً بمرحلة الرشد وليس بمرحلة الطفولة، لأن الطفولة ـ كما مر ـ لا عقاب عليها. هذا فضل عن أن أبحاث الأرض تربط بين الطفولة وانعكاساتها اللاشعورية، وليس بين مرحلة الرشد وانعكاساتها. كل أولئك يعني أن الصلة بين ممارسة الذنب ـ في طفولة الشخصية أو رشدها ـ وبين استتلائها عقاب السماء متمثلاً في (عصاب التسلط القهري، ومنه: الوسوسة) لا يمكن تصوره ـ إسلامياً ـ مادام الذنب طفولياً لا عقاب عليه، ومادام ـ في مرحلة الرشد ـ لا يعقبه الندم، أي لا يعقبه إحساس بالذنب: لأن غير التائب لا يتحسس بالذنب حتى يستجره إلى المرض المزعوم، بل يجيء المرض في حالة انعدام الاحساس بالذنب، مما يستجر عقاباً من السماء نتيجة لاصرار الشخصية على ممارسة الذنب.

إذن: لا صلة اطلاقاً بين الاحساس بالذنب (بمعناه العبادي) وبين عصاب التسلط القهري، بل تنحصر الصلة في انعدام الاحساس المذكور، متمثلاً في (عقاب) تنزله السماء على الشخصية التي تمارس ذنوباً لا تندم عليها. واما الذنب الطفولي، فإن وعي الراشد كاف بازاحة مكبوتاته كما مر.

وخارجاً عن ذلك، فإن عصاب (التسلط) يظل مرتبطاً بالأساس العضوي، أي: اصابة المخ، أو مرتبطاً بخبرات طفلية متشابكة، لا يمثل الاحساس بالذنب إلا جزء منها (وهو: الاحساس المرضي الصرف، وليس الاحساس بالذنب بمعناه العبادي).

ولحسن الحظ، أن صفاً كبيراً من الأطباء العقليين يصلون بين عصاب التسلط، وبين أساسه العضوي، فيما لاحظوا ظاهرة (التسلط) مصحوبة عند بعض الأطفال، بالاضطراب في المخ، مما يعزز الذهاب إلى ان التسلط في كثير من حالاته ذو أساس عضوي، لا أنه ذو أساس نفسي صرف.

ومع ذلك فنحن لا ننفي أصوله النفسية، بقدر ما ننفي صلته بالاحساس بالذنب بمعناه العبادي.

أما الاحساس بالذنب بمعناه الأرضي، أو بمعناه المرضي الذي يعني: الاحساس بالخطأ، نتيجة الصرامة والقسوة اللتين تهجنان كل تصرفات الطفل: بما في ذلك تصرفاته التي لا تشكل (خطاءً) بمفهومه الأرضي أو الإسلامي، فهذا ما لا يمكن إنكاره، وامكان انسحابه ـ لا شعورياً ـ على سلوك الراشد، ومنه:

التسلط القهري

من هنا، فإن النصوص الإسلامية (في ميدان العلاج) لا تربط بين الوسوسة (وهو أحد أشكال التسلط)، وبين أحاسيس الذنب بمعناها العبادي، بل تصوغها عرضاً مرضياً من الممكن تجاوزه من خلال (الوعي) بسمته المرضية. فنحن نقرأ أمثال هذه التوصيات:

"الشيطان خبيث معتاد لما عود. فليمض أحدكم في الوهم".١[1]

١[١] الوسائل: باب ١٦ حديث ٢، الخلل.

"إذا تطيرت، فامض".٢[2]

"إذا كثر عليك السهو فامض".٣[3]

لاشك أن أمثال هذه التوصية، لا تكشف عن درجة (المرض) الذي يغلف صاحبه، بقدر ما تفصح أن المرض يشكل حالة خفيفة أو حادة،... لكنه ـ في الحالات جميعاً ـ من الممكن تجاوزه من خلال (تسليط الوعي) ـ وليس من خلال استحضار مفاهيم التحليل النفسي.

ومما لاشك فيه أيضاً، أن المرض المذكور لو كان على صلة بأحاسيس الذنب أو نحوها، لأشارت النصوص إليه، ولقدمت (علاجاً) يتناسب والأحاسيس المذكورة، بينما اكتفت بالإشارة إلى طابعه المرضي فحسب، دون الإشارة إلى دلالته اللاشعورية أو الشعورية، وأهمية هذه أو تلك في ميدان العلاج.

رثاء الذات

إن الاحساس بالنقص، والاحساس بالذنب بدلالتيهما المرضيتين، يظلان أبرز أشكال (التقدير السلبي للذات).

ولعل (الرثاء للذات) بعامة، يظل هو المظهر المحدد لأية نظرة سلبية ينسجها الفرد حول ذاته: سواء أكان الرثاء للذات، أو الاشفاق عليها، مرتبطة بأحاسيس النقص، أو أحاسيس الذنب، أم كان مرتبطاً بسواه من أشكال النظرة السلبية لـ(ذاتها)، وتحديد ما هو (مرضي) منه، وما هو (صحي) منه.

٢[٢] تحف العقول، صفحة ٣٥.

٣[٣] الوسائل: باب ١٦، حديث الخلل.

التصورات الأرضية، تمتلك إدراكاً أحادي الجانب في نظرة الفرد عن نفسه: من حيث رثاؤه لذاته. وهذا التقويم السلبي للذات، يظل حاملاً طابعه المرضي.

أما التصور الإسلامي، فإنه يمتلك تفسيراً ثنائياً لهذه الظاهرة.

التفسير الأول هو: اكساب التقدير السلبي للذات طابع (المرض)، في حالة كونه تقديراً قائماً على جملة من السمات العصابية من نحو: الشك والتردد والاستسلام والتبعية والجبن والتهويل وما إليهما من أنماط السلوك الذي طالما نبهت النصوص الإسلامية إلى طابعه المرضي. وقد مرت بنا جملة من التصنيفات الإسلامية للعصاب، فيما كانت تنسب مفردات السلوك التي أشرنا إليها، إلى المرض، فيما لا حاجة إلى اعادة الكلام فيها.

والتصورات الأرضية تلتقي مع وجهة النظر الإسلامية في هذا النمط من النظرة السلبية التي ينسجها الفرد حول ذاته.

بيد أن نمطاً آخر من التقويم السلبي للذات، هو الذي ينفرد التصور الإسلامي به، ويكسبه طابعاً صحياً، فيما تظل الأرض غائبة عنه تماماً.

هذا التصور، يرى إلى أن نظرتنا لـ(ذواتنا) ينبغي أن تكون (سلبية)، راثية للذات، مشفقة عليها، متحسسة بقصورها ...، ولكن: ليس من حيث العمل الوظيفي للذات، بل من حيث تفاعلها مع السماء، ومع الآخرين، في ميدان المهمة الملقاة عليها.

ولنقرأ أولاً هذا النص للإمام علي بن الحسين (ع): مخاطباً (الله) سبحانه وتعالى:

"لا ترفعني في الناس درجة، إلا حططتني عند نفسي مثلها. ولا تحدث لي عزاً ظاهراً إلا أحدثت لي ذلة باطنة عند نفسي بقدرها".٤[4]

٤[٤] الصحيفة السجادية، دعاء مكارم الأخلاق.

هذا النص يطالب السماء بأن تدع المرء ينسج نظرة سلبية حول ذاته، ... بأن يتحسس (الذل) و(الحطة)، بدلاً من الاحساس بالرفعة.

طبيعي، إن الإحساس بالذل والحطة إذا أخذناه بدلالته الأرضية، أو بدلالته المرضية التي يقرها المشرع الإسلامي من حيث صلته بالجهاز النفسي للشخصية...

هذا النمط من الاحساس يظل ذا طابع عصابي كما هو واضح. فأنت حينما تتحسس ذاتك وكأنك عديم الكفاءة حيال انجاز عمل ما، أو حيال التعامل مع الآخرين، ... حينئذ يكون تقديرك السلبي لذاتك، تقديراً مرضياً.

ولنضرب مثالاً على ذلك:

لنفترض انك كلفت بهمة التدريس، أو الالتحاق بدائرة رسمية، أو القيام بمهمة سياسية... حينئذ، سيكون تقديرك السلبي لـ(ذاتك) مرضياً حينما تتحسس بعدم الجدارة أو الكفاءة بانجاز ما أوكل إليك: من نحو أن يصيبك الخجل أو الخوف من عملية التدريس، ... ومن نحو أن تقدم رجلاً وتؤخراً أخرى في الالتحاق بالدائرة الرسمية، خوفاً من الاخفاق في التعامل مع الآخرين ...، ومن نحو أن يصيبك التلعثم، أو اصفرار اللون أو حمرته، أو الاضطراب بعامة، عندما تجلس على مائدة التفاوض مع الآخرين...

فالخجل، أو الخوف، وما يصاحبهما من الاضطراب اللفظي والحركي، ناجم ـ كما هو واضح ـ من النظرة السلبية التي نسجتها حول (ذاتك)، وهي نظرة مريضة قائمة على احساسك بعدم الكفاءة، ... على احساسك بالدونية والحطة والضعف والتبعية والذل.

هذا النمط من الاحساس المريض، يظل متميزاً عن نمط آخر من الاحساس السلبي حيال (الذات) حينما تتحرك من صعيد آخر هو: التعامل مع السماء، بل حتى التعامل مع الآخرين، وهو: تعامل أشار إليه الإمام (ع) حينما طالب الفرد بأن ينسج نظرة

سلبية عن ذاته، نظرة (الحطة) و(الذل).

إن الحطة أو الذل في سياقهما العبادي، يظل سمة (صحية) وليس (مرضية) عندما يتحسس المرء بهما حيال (واجبه) الذي رسمته السماء على هذه الأرض.

والفارق بين الاحساسين: الصحي والمرضي، يتحدد بوضوح عندما نخضعهما لمعيار نفسي (يقره علم النفس الأرضي بدوره) ألا وهو مبدأ (تقبل الواقع).

هذا المبدأ، طالما تشير إليه توصيات الأرض في حقل الصحة النفسية، فيما تطالب التوصيات بأن يتقبل الفرد ذاته بقدر حجمها، لا أن يبالغ في خلع التقدير عليها أكثر مما هي عليه.

وحين ننقل هذا المبدأ الأرضي (وهو مبدأ صائب) إلى حقل التعامل مع (الله)، أو مع الآخرين: من خلال (المهمة العبادية) التي أوكلتها السماء إلينا... حينئذ ندرك دلالة ما أشار الإمام (ع)، من الاحساس بالحطة والذل، فيما يجسدان مبدأ (تقبل الواقع)، أو مبدأ (التقدير الحقيقي للذات).

إن مبدأ (تقبل الواقع) و(التقدير الحقيقي للذات)، يفرضان على الشخصية أن تنسج نظرة راثية، مشفقة على (ذاتها)، ... نظرة (الذل) و(الحطة) لحجم (الذات) قبال مبدع الكون، ... قبال (المهمة) التي تخوفت الكائنات الأخرى من تحمل نتائجها، بينما تحملها الكائن الآدمي:

(إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً).

فهذه الآية تحسم الموقف بوضوح، حينما تربط بين أداء (الأمانة) أو (الخلافة) أو (المهمة العبادية)، (وبين قصور الإنسان في الاضطلاع بمهمته.

وواضح، إن (الذات الإنسانية) 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 اشرنا إليه (وأقرته تصورات الأرض) إلا وهو مبدأ (تقبل الواقع) أو (التقدير الحقيقي للذات)، أي: ان هذا النمط من الاحساس بحطة (الذات) وذلتها، يكتسب طابعاً صحياً، على العكس من الاحساس بعدم الكفاءة النفسية في مواجهة (التدريس) مثلاً، أو الالتحاق بدائرة، أو القيام بانجاز العمل الذي يمارسه الآدميون: وفاقاً لامكانات طبيعية أودعتها السماء في (ذواتهم).

وهذا كله، فيما يتصل بحجم (الذات) قبال (الله).

اما فيما يتصل بالتقدير السلبي للذات، حيال (الالتزام) بمبادئ السماء، فإن الأمر محكوم بالطابع نفسه.

لنقرأ هذا النص للإمام موسى بن جعفر (ع)، في مخاطبته لبعض ولده:

"يا بني عليك بالجد، ولا تخرجن نفسك عن حد التقصير في عبادة الله عز وجل وطاعته. فإن الله لا يعبد حق عبادته".[٥][5]

إن هذه الفقرة الأخيرة (فإن الله لا يعبد حق عبادته) مفصحة عن دلالة ما ألمحنا إليه، من مبدأ (تقبل الواقع) و(التقدير الحقيقي للذات)، فمادام الله لا يعبد حق عبادته، فحينئذ لا مناص من الاحساس بالقصور في حجم العمل العبادي الذي يتوفر المرء عليه قبال (الله).

من هنا، فإن أي اكساب للذات يكبر عن حجمها الحقيقي يظل عرضاً مرضياً بالنحو الذي تقره بحوث الأرض نفسها.

ومن هنا أيضاً، ندرك الدلالة المرضية لأي تقدير زائف للذات من خلال النهي الذي تشدد النصوص الإسلامية عليه، من نحو قوله (ع):

٥[٥] الوسائل: باب ٢٢، حديث ١ مقدمة العبادات.

"لا تستكثروا كثير الخير"٦[6].

فإن استكثار كثير الخير، يعني: إن الشخصية تنسج تقديراً إيجابياً لذاتها، ... وهذا التقدير الإيجابي لا واقع له إلا في ذهن (المريض)، بصفة أنه ـ أي المريض ـ يبالغ في تقديره لذاته، ويمنحها حجماً أكبر من واقعها. بينما يظل تقديرها السلبي للذات، مفصحاً عن (سوية الشخصية) لأنها بهذا التقدير السلبي اكسبت (الذات) حجمها الحقيقي.

والأمر نفسه، يمكننا أن نسحبه على شتى أنماط النشاط الذي تصدر الشخصية عنه، فيما تطالبنا النصوص الإسلامية بأن ننسج عن (ذواتنا) نظرة سلبية، مشفقة، راثية، متحسسة بالقصور: حتى حيال ممارسات الآخرين.

ونعني بممارسات الآخرين: نظرتنا عن (ذواتهم) من خلال نظرتنا عن (ذواتنا).

فالنصوص الإسلامية تطالنا ـ مثلاً ـ في حالة رؤيتنا لشخص يكبرنا سناً، ... تطالبنا بأن نقول لأنفسنا: لقد سبقنا بحسناته. وفي حالة رؤيتنا لشخص يصغرنا سناً، تطالبنا النصوص بأن نقول: لقد سبقناه بالسيئات مثلاً.

وواضح من خلال هذه التوصية أنها تطالبنا بأن ننسج نظرة سلبية عن ذواتنا في الحالتين: سواء أكنا قبال شخص يكبرنا سناً أو يصغرنا، ... وإن ننسج نظرة إيجابية عن ذوات الآخرين: سواء أكانوا يكبروننا سناً أو يصغرون.

والسر في ذلك، إن النظرة السلبية عن ذواتنا قبال نظرتنا الإيجابية عن ذوات الآخرين، تظل مرتبطة بنفس المعيار الصحي الذي رسمه المشرع للشخصية الإسلامية في ضرورة احساسها بالقصور، والرثاء للذات، والاشفاق عليها، مادامت

٦[٦] الوسائل: باب ٢٢ حديث ٣ مقدمة العبادات.

لم تقم حق القيام بالمهمة العبادية الملقاة عليها قبال السماء مهما توفرت على العبادة الحقة.

بيد أن السؤال يثار على هذا النحو:

إذا لم يستطع الكائن البشري أن يضطلع بالعبادة الحقة، فلم ينسج نظرة سلبية عن ذاته، وينسجها ايجابية عن (الآخرين)؟ مع أن الكائنات الآدمية (أنا والآخر) متماثلة في القصور؟ الاجابة على هذا السؤال تتحدد بوضوح، حين نأخذ بنظر الاعتبار أن التوصية المذكورة تظل موجهة إلى الكل، أي: إلى أن ينسج كل منا نظرة سلبية عن ذاته، لا، أن (الآخرين) معفوون عن تقدير ذواتهم سلبياً: مع ملاحظة أن تقويمنا للآخرين لا يعني أنهم مارسوا المهمة العبادية على الوجه الأكمل، بقدر ما يعني أنهم قدموا انجازاً عبادياً أكبر حجماً من انجازنا.

وتتحدد أهمية هذا التقدير السلبي للذات قبال تقديرنا الايجابي للآخرين، في ضرورة التدريب على تحسيس أنفسنا بالقصور حتى لا نقع في دائرة (العجب) الذي سبق أن تحدثنا عنه مفصلاً في حقل (التقدير الاجتماعي).

طبيعي، من الأهمية بمكان، أن نضع فارقاً بين التقدير الذاتي وصلته بتقدير الآخرين من حيث سلامة الجهاز النفسي، وبين ذينك التقديرين من حيث الإدراك العبادي.

إن علماء النفس المعنيين ببحوث (الشخصية) وبخاصة: البحوث بالمتصلة بنظرية (الذات)، طالما يربطون بين نظرة الشخصية لذاتها، ونظرتها للآخرين، ونظرة الآخرين عنها.

ومع أن الدراسات التي أجريت في هذا الصدد، لم تستطع أن تثبت علاقة ارتباطية بين (الثلاثية) المذكورة بحيث يمكن تعميمها على الحالات بأجمعها، ... إلا أن المتيقن وجود صلة بين نظرة الفرد على ذاته، وانسحابها على الآخرين، وانسحاب نظرة الآخرين عليه. فإذا افترضنا أن شخصية ما، تتقبل ذاتها، فإنها ستتقبل

الآخرين، وسيتقبلها الآخرون أيضاً.

ومع أنه من المتيقن أيضاً، امكانية أن تتقبل الشخصية ذاتها، ولا تتقبل الآخرين أو تتقبلهم ولكن لا يتقبلونها... إلا أنه من المتيقن أن تتقبل الذات يسحب أثره على تقبل الآخرين على الأقل، دون أن نشترط تقبل الآخرين للشخصية أيضاً.

فالشخصية المتسامحة أو المرنة مثلاً، حينما تتقبل ذاتها، وتحكم على ذاتها بالمرونة أو التسامح، ستتقبل الآخرين أيضاً، وتحكم على ذواتهم بالمرونة من خلال نظرتها عن ذاتها. والعكس هو الصحيح أيضاً.

لكننا حين ننقل هذه الحقيقة النفسية إلى صعيد العمل العبادي، فإن الأمر يأخذ مساراً آخر في عملية التقدير للذات، مادام الأمر مرتبطاً بالقصور الحقيقي حيال الالتزام بمبادئ السماء، أي: مادام الأمر مرتبطاً بمبدأ (تقبل الواقع) أو (التقدير الحقيقي للذات) فيما يتعين على الفرد أن ينسج نظرة سلبية عن ذاته، دون أن تحدثه نفسه بأن يسحب النظرة المذكورة على الآخرين، ودون أن تحدثه نفسه بأن يقوم ذاته إيجابياً قبال تقويمه الايجابي للآخرين، أو تقويمهم الإيجابي لذاته.

إذن: نخلص مما تقدم، إلى أن التقدير الذاتي لدى الشخصية الإسلامية، يكتسب نمطين من التقدير، أحدهما: يكتسب طابع المرض، والآخر: طابع السوية.

ويتمثل الطابع المرضي للاحساس السلبي بالذات، من حيث عدم الكفاءة والجدارة، والشك، والتردد، والاستسلام والخوف والتبعية والتهويل وما إليها من السمات المرضية التي تشل الفرد عن ممارسة عمله الاعتيادي في الحياة. وعلى العكس من ذلك، فإن التقدير الإيجابي للذات، يكتسب طابع السوية، حينما تتحسس الشخصية بكفاءتها.

والتصور الأرضي يلتئم مع التصور الإسلامي في هذه الظاهرة. ويفترق التصور الإسلامي عن بحوث الأرض في نمط 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 سلبيته طابع الصحة النفسية في ضوء المعيار الأرضي نفسه، معيار (تقبل الواقع) أو (التقدير الحقيقي للذات)، أي: واقع الذات في ضآلتها قبال خطورة السماء.

الحاجات الأمنية

الحاجة إلى الأمن من النفس

الحاجة أو الدافع إلى الحياة

المسالمة والعدوان

الحاجات الأمنية

من الدوافع التي يدرجها علماء النفس ضمن قائمة الدوافع هو: "الحاجة إلى الأمن".

ومن البيّن، إن (الحاجة الأمنية) من الممكن تصورها في ظواهر ثلاث هي: الأمن إلى الحياة، الأمن النفسي، الأمن الحيوي. طبيعي فإن (الأمن الحيوي) يندرج ضمن الأصول البيولوجية: الطعام، الشراب، الصحة ... الخ: حيث تشكل حاجات مستقبلة لا مناص من اشباعها بغية استمرار الكائن الآدمي.

أما (الأمن النفسي)، فيشكل بدوره حاجة ملحة ـ لا تصل إلى ما هو حيوي لكنها قد تشكل فاعلية أشد منه ـ مادامت مرتبطة من جانب بتدفق ما هو حيوي: فالسجين مثلاً يضطرب اشباع حاجاته للنوم والطعام. كما انه ـ من جانب آخر ـ يؤثر في اشباع حاجاته إلى حرية التحرك: من انتماء إلى الآخرين، وانتزاع الحب والتقدير منهم، بل: ممارسة الحرية أساساً، مما يفقد ـ مع فقدانه للحرية ـ معنى وجوده أساساً. كما ان المنبوذ اجتماعياً، أو المحاط بأعداء يتربصون به السوء ... أو ... أو الخ... يتعرض توازنه الداخلي لتوتر شديد من الصعب تحمله عادة، مما قد يقتاده حتى إلى الانتحار مثلاً.

وأما الحاجة إلى الحياة، فإنها تشكل ـ كما هو واضح ـ قمة الحاجات الإنسانية.

فالآدميون (بغض النظر عن الاحباطات التي يواجهونها) يحسون بالحاجة على الحياة حتى في حالات المرض والجوع والشدائد النفسية، مما يعني أن الحاجة المذكورة: تشكل القمة من هرم الحاجات الإنسانية.

وواضح، إن الحاجة المذكورة لو لم تكن بمثل هذا الالحاح، لفقد الإنسان معنى وجوده أساساً، ولانتفى كل نشاط باحث عن اشباع الحاجات الأخرى.

ومع ذلك فإن (الحاجة إلى الحياة) من الممكن، أن يمسحها الإنسان من ذاكرته في حالتين: حالة الانتصار للقيم العقلية التي يؤمن بها (مثل: الموت من أجل حرية البلد الذي ينتمي إليه). أو حالة تفاقم مرضه النفسي حينما يقتاده إلى الانتحار.

ويهمنا، من الحاجات الأمنية المذكورة، ملاحظة كل من التصور الأرضي والإسلامي حيالهما، ومدى الفارقية بين التصورين في هذا الصدد.

ونقرر سلفاً بأن (الحاجة إلى الأمن الحيوي) سوف لن نتعرض له في هذا الحقل مادمنا نفرد له حقلاً خاصاً من الدراسة، ... ومادمنا قد أوضحنا سابقاً بان الحاجة المذكورة تظل مجرد (وسيلة) في التصور الإسلامي، لـ(غاية) معينة هي (العبادة أو الخلافة في الأرض) حيث يظل البحث عنها في نطاق ما هو ضروري، فحسب فيما يفصل الحديث عنه لاحقاً.

وتبقى (الحاجة إلى الأمن النفسي) و(الحياة) موضع معالجتنا الآن.

الحاجة إلى الأمن النفسي

أوضحنا (عبر حديثنا عن الدافعين: الانتماء الاجتماعي والتقدير الاجتماعي) إن الشخصية الإسلامية تفترق عن الشخصية الأرضية في إلغائها لأهمية التقديرين المذكورين، مادامت تعوضهما بانتماء إلى السماء وبتقدير منها، مما يعني أنها ليست بحاجة إلى أية (حماية) نفسية من الآخرين.

بيد أن هذا لا يعني أن (الحماية النفسية) أو (الأمن النفسي) لا يشكل لديها (حاجة) بقدر ما يعني أن تحديد هذه (الحاجة) يصحبه تصور خاص مختلف عن التصور الأرضي له.

ويمكننا ـ في البدء ـ أن نقرر أهمية مثل هذه الحاجة ومشروعيتها في التصور الإسلامي، 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 الأخلاق":

"اللهم صل على محمّد وآل محمد. وأبدلني من بغضة أهل الشنآن المحبة. ومن حسد أهل البغي المودة. ومن ظنة أهل الصلاح الثقة. ومن عداوة الأدنين الولاية. ومن حقوق ذوي الأرحام المبرة. ومن خذلان الأقربين النصرة. ومن حب المدارين تصحيح المقة. ومن ردّ الملابسين كرم العشرة. ومن مرارة خوف الظالمين حلاوة الأمنة".

هذا النص يتضمن تسع حاجات أمنية هي: الأمن أو الحماية من الحاقدين، والحساد، والمتهمين، وعداوة الأدنين، وقطيعة ذوي الأرحام، وخذلان الأقارب، والحب الزائف، والقسوة، والظلم.

إن هذه الحاجات التسع تبدو وكأنها حاجات فعلاً، تحس الشخصية المسلمة بأهمية توفرها: فهي تطالب بأن يحبها الآخرون بدلاً من الحقد عليها، وتطالب بأن يوادها الآخرون بدلاً من أن يحسدوها، وان يحسنوا بها الظن بدلاً من توجيه التهم إليها، وإن يواليها ويبرها وينصرها: الأدنون وذوو الأرحام والأقرباء: بدلاً من العداوة والقطيعة والخذلان، وأن تعيش بمنأى عن الأذى الذي يلحقها بها الظالمون: السلطة أو أية جماعة أو فرد يعرضها للأذى.

أكثر من ذلك: فإن الشخصية الإسلامية لا تحس بالحاجة إلى الحماية أو الأمن من أذى الآخرين فحسب، بل تطالب بأن تنتصر على (الآخرين) أيضاً: وهذا ما يجسد قمة الحاجة إلى الأمن النفسي.

ولنتابع دعاء مكارم الأخلاق، حيث يضيف إلى الحاجات الأمنية التسع المذكورة، تسع

حاجات أخرى، تطالب بالانتصار على الآخرين. ولنقرأ:

"اللهم صلّ على محمّد وآل محمّد: واجعل لي يداً على من ظلمني. ولساناً على من خاصمني. وظفراً بمن عاندني. وهب لي مكراً على من كايدني. وقدرة على من اضطهدني. وتكذيباً لمن مقتني. وسلامة ممن توعدني. ووفقني لطاعة من سددني. ومتابعة من أرشدني.

ونحن إذا استثنينا الحاجتين الأخيرتين (الطاعة والمتابعة للمسدد والمرشد)، حينئذ نواجه سبع حاجات تطالب جميعها بالانتصار على القوى المهددة لأمن الشخصية. فالشخصية الإسلامية (من خلال حاجتها إلى الأمن) لا تكتفي بالمطالبة بابدال ما يهدد أمنها، بل تطالب بالانتصار على القوى المهددة أيضاً. إنها لا تريد أن تأمن شرور الظالمين فحسب، بل تطالب بأن تكون لها يد على الظالمين أيضاً. وكل أولئك يعني ـ بما لا لبس فيه ـ إن حاجتها إلى الأمن أو الحماية لا أنها مشروعة فحسب بل إنها 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 الاجتماعيين)، وبين ذهابنا إلى مشروعية وإلحاحية (الحاجة إلى الحماية)؟.

إن أدنى تأمل في هذا الصدد، يحسم الموقف بوضوح حينما نقرر بأن المطالبة بتوفير (الأمن) لم يكن ـ في حد ذاته ـ غاية أو هدفاً: كما هو شأن البحث الأرضي الذي يقرر أهمية مثل هذه الحاجة، مادامت متصلة بتوفير الحياة التي لا يملك البحث الأرضي سواها، وإنما تظل المطالبة بتوفير الأمن ـ في التصور الإسلامي ـ مرتبطة بهدف آخر: ليس هو الحياة من أجل الحياة، بل: الحياة من أجل (الهدف العبادي أو الخلافي في الأرض). فلكي يتوفر للشخصية الإسلامية مناخ ملائم لتحقيق ممارساتها العبادية، يتعين حينئذ (دافع الأمن) لديها مادامت القوى المهددة لاستقرارها، تحتجزها عن متابعة العمل العبادي في شروطه الملائمة، لأن ذلك نابع من مجرد الحاجة إلى توفير (الأمن)،

ولو كان الأمر كذلك لما كان للمطالبة بتحمل الشدائد ومواجهة مختلف الاحباطات، والتضحية (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 (الحاجات الأمنية) مجرد وسيلة لهدف آخر هو (الممارسة العبادية).

أما الشخصية الأرضية، فإن حاجتها إلى الأمن تظل (هدفاً) بذاته.

ويترتب على هذا الفارق أن أي تهديد لأمن الشخصية الأرضية، يفقدها توازنها الداخلي، ويفقدها دلالة الحياة أساساً: حتى تقع في نهاية المطاف في وهدة المرض النفسي أو تقدم (في الحالات المرضية الشديدة) على الانتحار.

أما الشخصية الإسلامية فلا يعنيها أي تهديد لأمنها، مادام الأمر مجرد "وسيلة" إلى غاية: ففي حالة التهديد الفعلي، مثل: إيداعها في السجن، أو مطاردتها، أو تضييق الخناق عليها، أو محاربتها بشتى الوسائل النفسية، ... في مثل هذه الحالات تحتسب الشخصية ذلك من أجل الله، وتعده واحداً من مختلف الاحباطات التي تواجهها في الحياة العابرة، معوضة ذلك بثمن آخر هو: الثواب الأخروي، وانتزاع التقدير من الله، والتثمين للحقيقة الموضوعية التي تنطوي عليها قيمة (السماء) في حد ذاتها.

وإذا كان الأمر فيما يتصل بـ(الحاجات الأمنية) محكوماً بهذا الطابع، فإن الحاجة الأخرى ونعني بها: الحاجة إلى الحياة أو دافع الحياة يظل محكوماً بالطابع ذاته أيضاً. وهو أمر يتطلب مزيداً من التفصيل.

إذن: فلنتجه لمعالجة الدافع المذكور:

الحاجة أو الدافع إلى الحياة

من الحقائق التي لا يتناقش فيها اثنان، ان (الدافع إلى الحياة) يظل أشد الدوافع إلحاحاً في تركيب الشخصية.

وبالرغم من أن بعض (علماء الأقوام) يحاول نفي فطرية هذا الدافع عند بعض الرهوط أو الأفراد، إلا أن نفيه في الواقع يعد تعبيراً عن اثباته عند أولئك الرهوط أو الأفراد.

ولعل ظاهرة (الانتحار)، أو التضحية بالعمر يعدان مظهراً يرتكن الباحثون إليه بعامة في التدليل على عدم فطرية الدافع المذكور.

بيد أنه من الواضح (فيما يتصل بالانتحار) أن الاقدام عليه هو مظهر آخر من الحرص على (الحياة) في الواقع. فالمنتحر (وهذا ما تكشفه الوثائق وتجارب الحياة اليومية) إنما يقدم على العملية المذكورة: نظراً لبلوغه مرحلة (اليأس) من اشباع حاجاته مما يفصح عن أن (حرصه) على الحياة، و(إلحاحية) هذا الدافع لديه هو الذي يقتاده إلى (الانتحار). وبكلمة جديدة: إن (الانتحار) هو الوجه الآخر من (الحاجة إلى الحياة).

واما (التضحية بالعمر) من أجل (القيم) فيعد بدوره تعبيراً عن (الدافع إلى الحياة) أيضاً، ولكن من خلال اشباع (اللذة العقلية) التي قلنا انها أشد فاعلية من (الدوافع البيولوجية) بالرغم من أن هذه الدوافع أشد إلحاحاً.

بيد أن ما يعنينا من هذا كله: أن نحدد حجم هذا "الدافع إلى الحياة" بعامة: سواء أكان ذلك في نطاق ما هو مألوف، أو ما هو شاذ. وسواء أكان (الشذوذ) مرضياً كما هي ظاهرة (الانتحار)، أم سوياً كما هو: الاقدام على الموت من أجل القيم.

يعنينا من هذا أن نعالج الظاهرة في ضوء التصور الأرضي والإسلامي لها، وملاحظة الفارق الكبير بين كل منهما في حقل الصحة النفسية.

ولنتقدم، إلى التصور الأرضي، أولاً:

الشخصية الأرضية لا تملك إلا مساحة محددة هي (الأرض)، وإلا زماناً محدداً هو (عمر) الشخصية. وكلاهما (الزمان والمكان) يشكلان معنى (الحياة) في ذهنها.

وطبيعي، مادام التركيب الآدمي قائماً على مبدأ (البحث عن اللذة)، فإن (الحياة) تظل هي المجال الذي تتحرك فيه لتحقيق الاشباع.

من هنا، لا مناص لها من التشبث 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 (الإنسان الآخر) حيث تحقق بتأجيلها اللذة، إشباعاً للإنسان الآخر.

وخارجاً عن التصعيد، أو الانتصار للقيم العقلية، فإن شخصية الأرض إما أن تختار مبدأ (الخنوع): كأن تستسلم لأي مصدر يحقق اشباعها، كما هو الحال في الخنوع السياسي مثلاً. أو تتجه إلى (العدوان)، متمثلاً في السيطرة السياسية.

إذن: ثمة خيارات ثلاثة تواجه شخصية الأرض في تحقيق دلالة الحياة عندها: الاتجاه الخانع، الاتجاه العدواني، الاتجاه الإنساني.

وواضح، ان الاتجاه الأخير، عندما يلغي دافع الحياة من ذهنه، فإنه يلغيه من أجل (الإنسان الآخر) ـ كما قلنا، مما يعني أن "الإنسان الآخر" يظل بدوره سجيناً في نفس الدائرة (دائرة الحياة: في زمانها ومكانها المحددين)، وهي دائرة لا مناص من اشباعها بالضرورة، وإلا لانتفى معنى (الحياة) من الذهن.

وهذا ما يمكن أن يحدث في الاتجاهات العابثة والممردة: حيث يجيء (الانتحار) تتويجاً للاحساس بعبث الحياة ولا معقوليتها، أي: يجيء التضحية بالعمر (ليس من أجل الإنسان الآخر)، بل: تعبيراً عن الرفض للحياة مادامت لم تحقق اشباعاً عقلياً لدى هذا الرهط أو الأفراد.

وخارجاً عن هذه الدلالة الفلسفية أو العقلية، فإن رفض (الحياة) يجيء عند البعض: احتجاجاً على عدم الاشباع لحاجات "المنتحر": كأن تسوء صحته إلى درجة لا تطاق مثلاً، أو يفقد عزيزاً أثيراً لديه، أو ... أو ... الخ.

ومن الواضح، إن الخيارات الثلاثة: الانتحار، أو الخنوع، أو العدوان: تشكل خيارات مريضة لا تقرها الاتجاهات العيادية في علم النفس مادامت لا تتحمل الاحباط ونتائجه، ومادامت عاجزة عن التكيف السليم مع الحياة.

ومن هنا، فإن الخيار الوحيد الذي تملكه شخصية الأرض (في الحالات السوية) هو: (الموت من أجل الآخرين) حيث يشكل هذا "الخيار" قمة التأجيل للذة، وهو الاتجاه الإنساني قبال الاتجاهات المتمردة أو الخانعة أو العدوانية.

بيد أن الاتجاه الإنساني ذاته، يفقد دلالته ـ في واقع الأمر ـ مادام دائراً في حلقة ترتد إلى (الإنسان) نفسه: أي، الفرد الباحث عن الاشباع المحدود في (الحياة العابرة).

وبكلمة أخرى: إن الشخصية الأرضية حينما (تضحي بالعمر) من أجل (الآخرين)، فإنها لم تصنع شيئاً إلا من أجل تحقيق الاشباع (الإنسان الآخر) وهذا (الإنسان الآخر) إما أن يدور في حلقة مفرغة (كان يضحي بعمره من أجل الآخرين: دون أن يحقق لهم إشباعاً) وإما أن يحقق لهم إشباعاً فعلياً.

لكن السؤال يظل قائماً: هل إن الاشباع الفعلي من الممكن تحقيقه في ضوء احباطات الحياة وضغوطها؟

إن 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 كله.

وهذا يعني أن (الإنسان الآخر) الذي يضحى بالعمر من أجله، إما أن يدور في حلقة مفرغة: كل واحد: يضحي من حياته من أجل (آخرين) يضحون بحياتهم أيضاً: دون أن

يتحقق الاشباع، ... وإما أن يتجه الآخرون إلى الخيارات الأخرى: الخنوع أو العدوان أو التمرد.

إذن: كل الاتجاهات الأرضية بما فيها (الاتجاه الإنساني) تظل عبر بحثها عن تحقيق (الدافع إلى الحياة): إما أن تحقق اشباعاً قائماً على (الخنوع)، أو اشباعاً قائماً على العدوان)، أو اشباعاً قائماً على قيمة عقلية متمردة، يائسة (الانتحار)، أو اشباعاً قائماً على قيمة عقلية لا جدوى فيها (مادامت تدور في دائرة مفرغة) في اختيارها للموت بدلاً من الحياة.

وهذا كله ناجم ـ بطبيعة الحال ـ من طبيعة (الحاجة أو الدافع إلى الحياة) في مساحتها المحددة من المكان، وسنواتها المحددة من الزمان، فيما لا تملك شخصية الأرض سواها، مما يضطرها (بطبيعة التركيبة الآدمية القائمة على البحث عن اللذة)، إلى اشباع مريض هو الخنوع أو العدوان، أو فقدانها للحياة أساساً (الانتحار والتضحية) دون أن تحقق الاشباع للإنسان الآخر.

إن عزلة الأرض عن السماء، تقف وراء اختيارها لبدائل الأربعة المريضة: فهي بحكم كونها لا تفقه شيئاً سوى هذه (الحياة العابرة)، مضطرة إلى الوقوع في أحد البدائل أو الخيارات:

لكننا حين نتجه إلى التصور الإسلامي للظاهرة، فإن المشكلة تحسم أساساً، حينما نجده ـ أي التصور الإسلامي ـ يضع المساحة (الأخروية) في اعتباره، قبل كل شيء، جاعلاً منها (هدفه) الرئيس في هذا الصدد. أما المساحة الدنيوية (الحياة) فلا تشكل لديه إلا (وسيلة) تتوكأ الشخصية عليها بمثابة (جسر) إلى الآخرة.

من هنا تفتقد هذه (الوسيلة) قيمتها التي يتشبث بها الأرضيون. فالأرضيون يكرسون كل جهودهم من أجل الوصول إلى (غاية) هي: إشباع حاجاتهم، أو ما تسميه لغة الأرض بـ(السعادة).

هدف الأرضيين هو: إسعاد الإنسان في هذه الأرض.

وطبيعي، حينئذ، أن تكون أعلى قيم الأرض هو (التضحية بالعمر)، من أجل سعادة (الآخرين) في هذه الحياة المحددة، وأن يكون ما عداها اما خنوعاً من أجل الاشباع، أو عدواناً من أجله أيضاً، أو انتحاراً بسبب عدم تحقيق الاشباع: وكلها ممارسات مرضية بإقرار علم النفس العيادي ذاته. واما التضحية بالعمر مادامت تقتاد ـ بالضرورة ـ الآخر إلى أحد الاتجاهات الثلاثة، أو إلى الدائرة المفرغة، فحينئذ تظل عملاً بلا دلالة: وهو قمة انتكاسة الأرض.

أما الشخصية الإسلامية، فمادامت الحياة لديها (وسيلة) أو (جسراً) إلى حياة أخرى، فإنها غير مضطرة اطلاقاً إلى أحد الخيارات الأربعة: فلا تضطر إلى (الخنوع) في اشباع حاجتها إلى الحياة مادامت تملك (سواها) في الدار الآخرة. كما لا تضطر إلى (العدوان) للسبب ذاته، ولأنها محظور عليها أي بحث عن السيطرة والاستعلاء والتفوق، إنها لا تبغي علواً ولا فساداً في الأرض حسب الآية الكريمة التي ذكرت:

وللسبب ذاته لا تقدم على الانتحار: مادامت (الحياة) لا تشكل هدفاً لديها في غمرة بحثها عن الاشباع (الأخروي).

وأما (التضحية بالعمر) أو الموت، فمحكومة بالطابع نفسه: مادام الموت فراقاً موقتاً تتبعه حياة جديدة في الدار الآخرة، بل إنها تستبشر بالموت أو الشهادة (من أجل الله) ليقينها تماماً بفوز الآخرة.

طبيعي: يثار السؤال التالي:

كيف يمكن حل التضارب القائم بين (الدافع إلى الحياة) بما يستتبعه من مختلف المتع التي وفرتها السماء للآدميين: بما فيها متعة (الحياة) ذاتها، فيما نلحظ حرص المشرع الإسلامي على توفيرها حرة، كريمة، آمنة، وفيما نلحظ النصوص المطالبة ـ على لسان الآدميين ـ بتحقيق اليسر والرخاء والسرور بدلاً من العسر والشدة والمرض... الخ.

لاشك، إن (الرغبة إلى الحياة) في نطاق عام تشكل دافعاً ملحاً كل الإلحاح فطر الآدميون عليه. بيد أن المشرع حدد طرائق خاصة لاشباع الدافع المذكور في ضوء (المبادئ الموضوعية) التي طولبوا بها. وهو أمر لا يضاد الرغبة المذكورة كما هو واضح. فالمشرع يطالب الشخصية بألا تلحق الأذى بنفسها، ... يطالبها بأن تصارع الشدائد والمرض والموت: بل حتى أدنى الاذى من نحو مطالبته بعدم ممارسة الصلوات المندوبة في حالة احساسها بالملل مثلاً، بل تعفيها من كل ممارسة لا تطيقها.

كل أولئك يدلنا، على أن المشرع حريص كل الحرص على توفير أشد المتع اشباعاً لها.

بيد أنه في الآن ذاته، يرسم طرائق الاشباع وفق مبادئ خاصة: قد تحقق فعلاً أشد المتع اشباعاً في نطاق ظروف خاصة تتهيأ لهذه الشخصية أو لتلك، وقد لا تحقق الاشباع في نطاق ظروف أخرى.

من هنا تجيء مبادئ (تأجيل اللذة) معياراً عاماً يرسمه المشرع لكل الآدميين: حتى يطفئ في أعماقهم (في حالات الاحباط) أي اشباع عابر تنشده الشخصية. مثلما يرسم المشرع (الدافع إلى الحياة) محكوماً بنفس الطابع: طابع (تأجيل اللذة) حينما يرسمها متاعاً عابراً، أو وسيلة لحياة أخرى.

إذن: من الممكن أن تحقق الشخصية الإسلامية اشباعاً لـ (دافع الحياة)، مثلما يمكن ألا يتحقق الاشباع المذكور، ... لكنها في الحالتين تظل الشخصية مشدودة إلى اشباع أخروي يعوضها عن (الحياة) في حالة (زهدها) بها أو في حالة مواجهتها للشدائد.

يترتب على ذلك، ان أي اشباع تنشده الشخصية خارجاً عن نطاق (المبادئ) المرسومة في هذا الصدد، يظل بحثاً زائداً عن الحاجة، وليس (دافعاً) لا مناص من اشباعه كما هو شأن التصور الأرضي.

من هنا، ندرك أهمية المبدأ الذي قرره أهل البيت (ع) حينما أوضحوا، أن:

"حب الدنيا رأس كل خطيئة".١[1]

فالباحث عن متعة (الحياة) من أجل الحياة (كما هو شأن الأرض)، يضطر إلى ممارسة أي سلوك يحقق الاشباع لديه، على نحو ما فصلنا الحديث عنه في الخيارات الأربعة التي يواجهها.

أما الشخصية الإسلامية، فإنها (في حالة انعدام وعيها) ستقع في نفس المفارقة، أو الممارسة المريضة، أو الخطيئة التي تتوعد السماء بها.

أما في حالة وعيها التام بالحقيقة المذكورة، فإن (الحياة) تنطفئ في أعماقها تماماً: وعندها تنطفئ الممارسة المريضة (الخطيئة) بدورها.

والكلمة الأخيرة:

إن (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 انتباهنا إلى أهمية (الحاجة إلى الحياة) حينما قال عنها:

"الدنيا دار صدق لمن صدقها. ودار عافية لمن فهم عنها. ودار غنى لمن تزود منها. ودار موعظة لمن اتعظ بها: مسجد أحباء الله، ومصلى ملائكة الله، ومهبط وحي الله، ومتجر أولياء الله، ..." الخ.

فالعافية، والغنى، والتجارة وسواها تظل (حاجات) و(دوافع) لا يمكن تحقيق إشباعها إلا في نطاق الممارسة (الحياتية): مادامت تقتاد ـ في نهاية المطاف، ليس إلى الاشباع

١[١] الوسائل: باب ٦١ حديث ٤، جهاد النفس.

الموقت (في نطاق الوعي بحقيقة الحياة) فحسب، بل إلى الاشباع الدائم في نطاق الحياة الآخرة، وهو اشباع لا حدود له.

المسالمة... والعدوان

لعل النشاط الذي يعنى به علم النفس الأرضي فيما يتصل بالحاجة إلى (المسالمة) أو الحاجة المضادة لها: (العدوان)، لعل هذا النشاط يستأثر بأهمية لا توازنها أهمية النشاط المتصل بالحاجات أو الدافع الأخرى، مادامت غالبية أنماط السلوك تتصل ـ من قريب أو بعيد ـ بهذا (الدافع).

إن الحقد والحسد والغيرة ـ على سبيل المثال ـ تعد (مظاهر) داخلية للحاجة إلى (العدوان). كما أن الحرب والتنافس والكلام الجارح: تعد مظاهر (خارجية) للحاجة المذكورة. يستوي في ذلك أن يكون المظهر (حركياً) أو (لفظياً). حتى أنه يمكننا أن نصنف كل أو غالبية أنماط السلوك: بما فيه من (أمزجة) و(سمات) ومفرداتها من: كذب وخيانة وخديعة وشتم... و... و... الخ، يمكننا أن نصنفها ضمن (العدوان). وما يقابلها، ضمن (المسالمة).

من هنا، نجد أن كثيراً من الباحثين يتبعون هذا التصنيف الثنائي للدوافع أو الحاجات، أو ـ على الأقل ـ يدرجون سائر الدوافع أو الحاجات المختلفة، ضمن هذا التصنيف الثنائي العام.

والحق أن 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.

إن بحوث الأرض حينما تتوفر على دراسة هذا الجانب (المسالمة والعدوان)، تنطلق من تصورات مختلفة فيما يتصل بـ(فطرية) هذا الدافع أو (اكتسابيته)، وبامكان (تعديله). مثلما تتفاوت في تحديد أسبابه وعلاجه.

فثمة اتجاه يرى إلى أن الكائن الآدمي (مسالم) في طبيعة تركيبه كل ما في الأمر أن "البيئة" بما تكتنفها من (ثقافة) منحرفة هي التي تنمي لديه نزعة (العدوان).

ثمة اتجاه ثان: يرى إلى الكائن الآدمي (صفحة بيضاء) من الممكن أن تحولها (التنشئة) إلى (مسالم أو عدواني). ثمة اتجاه ثالث: يرى أن (الاحباط) هو السبب في انماء النزعة (العدوانية)، فمادامت حاجات الإنسان لم (تشبع) بشكل يحقق توازنه الداخلي، فإنه مضطر إلى أن يستجيب للظواهر استجابة (عدوانية) مادامت تقف حائلاً دون الاشباع.

يواكب هذا الاتجاه، اتجاه لا يقصر الأمر على الاحباط أو عدمه أو درجته وصلة ذلك بالعدوان، بل يجد ـ أساساً ـ أن عجز الإنسان عن اشباع حاجاته، وإلى مفروغية (الاحباط)، يضطره إلى (العدوان): بصفته استجابة حتمية للاحباط. على أن أشد الاتجاهات (مفارقة) هو: الاتجاه الذاهب إلى أن (العدوان) يمثل حاجة أو دافعاً (فطرياً) يرثه الكائن الآدمي بـ(الفعل).

وفي نطاق هذا الاتجاه، هناك من يجعله واحداً من "دوافع" متنوعة تتصل بشتى أنماط السلوك، ومن يجعله (شطراً) واحداً من دافعين رئيسين يطيعان 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، مادمنا قد أوضحنا في حينه، أن الكائن يرث بـ(القوة) مبادئ (الشهوة والعقل) أو (الذات والموضوع) أو (الخير والشر)، وإلى أن عملية (التأجيل) التي يمارسها في بحثه عن اللذة هي التي تترجم (القوة) إلى (فعل) إيجابي هو (المسالمة)، وعدمه (أي: عدم التأجيل) هو الذي يترجم (القوة) إلى (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) ـ فيما منع الإمام (ع) التزويج منه ـ لعل هذه النصوص التي سبق الوقوف عندها (في حديثنا عن الوراثة والمحيط)، تلقي انارة كافية على الظاهرة.

بيد أن ذلك كله، يظل (استثناء) للقاعدة، وليس مبدأ عاماً يسم البشر بأجمعهم (كما هو تصور بعض الاتجاهات الأرضية)، إنه يمثل ـ كما أوضحنا ـ وراثة (طارئة)، وليس وراثة (ثابتة)، انه يمثل (انفاراً) أو (رهوطاً) بأعيانهم: تضافرت جملة من الأسباب على تطبيعهم بالسمة المذكورة.

وخارجاً عن ذلك، فإن القاعدة تظل متسمة بوراثة (نقية) عن اية شائبة من (عدوان).

بيد أن ما نعتزم التشدد عليه في هذا الصدد، هو أن (العدوان) يظل أشد مظاهر (الشهوة) أو (الذات) أو (الشر) بروزاً بالقياس إلى 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... مثلما دفعه إلى أن يصنفه إلى عدوان مباشر باليد أو باللسان أو بأية حركة، وإلى عدوان غير مباشر (مثل: الدعابة، وفلتات اللسان، و... الخ)، بل دفعه إلى أن يصور (العدوان) متجهاً حيناً نحو (الخارج) وهو العدوان المألوف: وحيناً نحو (داخل الشخصية) نفسها فيما يطلق على ذلك مصطلح (الماسوشية وهي: التلذذ بتعذيب الذات) قبال العدوان نحو الخارج فيما يطلق عليه مصطلح (السادية: وهي: التلذذ بتعذيب الآخرين).

إن ما لا مناقشة فيه، أن يظل (العدوان) أبرز مظاهر السلوك "الشهوي" "الذاتي"

"الشرير"، وإلى أنه يقف وراء غالبية الأنماط أو مفردات السلوك ـ كما سنرى، لكنه لا يمثل ـ (إرثاً) فطرياً من جانب، كما لا يرتبط بالمفاهيم التي ينطلق الباحث الأرضي الذكور منها في تفسيره للسلوك.

وخارجاً عن ذلك، فإنه (أي العدوان) يظل ـ مثلما قلنا ـ أشد أنماط السلوك (الشهوي) بروزاً من جانب، وإلى أنه يقف وراء غالبية أنماط أو مفردات السلوك (الشهوي) من جانب آخر.

وبإمكاننا أن نتعرف على الحقيقتين المذكورتين، إذا أدركنا: أولاً: ان (ايذاء الآخرين) هو المظهر الأشد بروزاً لكل سلوك (شهوي). فالممارسات الشهوية (الفردية) الصرف مثل: الشراهة في الطعام، أو المال، أو الجنس أو اللهو... الخ، انما تعكس آثارها على (الذات) الشخصية، دون أن تمتد إلى (ايذاء الآخرين). اما الممارسات الشهوية المرتبطة بـ(الآخرين)، فإن انعكاسها عليهم، يظل أمراً من الوضوح بمكان كبير. فالقتل أو التجريح، أو السب، أو الإهانة، 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: إن غالبية مفردات السلوك، تظل وراء (النزعة العدوانية) بنحو واضح: فالاعتداء باليد أو السلاح، أو باللفظ من نحو: الغيبة والاستماع إليها، والافتراء، والشتم والاهانة والمزاح، وبالحركة مثلاً: السخرية باليد، والشفاه، والعيون، والمحاكاة بعامة، وبالممارسات الخارجية مثل: الغش والخديعة والهجران والسرقة و... الخ، كل أولئك يظل مشكلة غالبية السلوك اليومي الذي تمارسه الشخصية الأرضية أو غير الملتزمة: فيما تضؤل أمامها ـ من حيث الكم ـ الممارسات الأخرى غير العدوانية.

ومن هنا يمكننا، أن ندرك سر التوصيات الإسلامية الحائمة على هذا المظهر من السلوك: بصفته أشد أشكال الذات بروزاً، وأضخم المفردات رقماً.

بل يمكننا أن ندرك صلة (الشخصية) بالآخرين: فيما يشدد المشرع الإسلامي عليها

من خلال مبدأ (الحب، وقضاء الحوائج) حيث يمثلان الدلالة الوحيدة المشروعة ـ في التصور الإسلامي ـ لصلة الشخصية بالآخرين، وإلا فإن (الآخرين) ـ كما لحظنا ـ ملغون من حساب الشخصية التي تتعامل مع السماء.

إن مبدأ (حب الآخرين) و(قضاء حوائجهم) يمثلان الطرف المضاد تماماً، لطرف (العدوان) أو (الحقد)... فيما يعني: إن 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: إن الشخصية (تحب) الآخرين فتقضي حاجاتهم، أي: أنها (مسالمة) حيالهم، لا أنها (معادية) لهم.

إذن: كل أنماط السلوك الاجتماعي أو غالبيته قائمة على طرفي (المسالمة) أو (العدوان)، فيما نخلص منه إلى أهمية تنظيم الدافع المذكور، ونعني به (الدافع إلى المسالمة) بدلاً من (الدافع إلى العدوان).

ومن هنا، فإن المشرع الإسلامي، يظل ـ في توصياته ملحاً على مستويات شتى من (التنظيم) للدافع المذكور، متمثلاً في معالجته لكل مفردة من مفردات السلوك: بغية ازاحة (النزعة العدوانية) من الأعماق وابدالها بالنزعة المسالمة: اشاعة الحب في الآخرين، واشباع حاجاتهم.

إن الفارق بين التصور الإسلامي لنزعتي "المسالمة" و(العدوان) وبين بعض تصورات الأرض، أن الأخيرة منها (أي: بعض الاتجاهات الأرضية) حينما تجعل (العدوان) وكأنه (فطري)، إنما تقلل ـ إن لم تمسح ـ فرص ـ التوازن الداخلي والخارجي للإنسان.

والغريب إن هذه الاتجاهات تطالب بـ(الحب) وتجعله معياراً للشخصية السوية قبال الشخصية العصابية من نحو مقولة أحدهم في تحديد الشخصية السوية، أنها هي التي (تُحِب وتُحَب)، (فرويد) لكنه في الآن ذاته يقرر مفروضية العصاب الفردي والجمعي

(الأمراض والحروب) مادام (العدوان) يشكل نزعة فطرية لا مناص من صدور الإنسان عنها.

والغريب أيضاً، أن ثمة باحثة معروفة (هورني) تطالب مثلاً، بالرد على العدوان لأنه يساهم في خفض التوتر من الأعماق؛ في حين يطالب المشرع الإسلامي بالعفو، والتسامح: لازاحة البقايا من الأعماق...

وكم هو الفارق بين اتجاه أرضي يوحي بأن الازاحة العدوانية غير ممكنة، أو على الأقل: يمكن تخفيفها فحسب، أو تحويلها ـ من خلال عمليات التسامي ـ إلى نشاطات مقبولة اجتماعياً، أو أن ممارسته أحياناً يخفض من توترات الفرد، كم هو الفارق بين مثل هذا الاتجاه الذي يساهم في تدمير الإنسان وتوتيره، وبين الاتجاه الإسلامي الذي يطالب بالحب، ويجعله أساساً ثابتاً في علاقة الإنسان بالآخرين من نحو اشاعته مبادئ عامة في الحب مثل: المؤمنون اخوة، وإلى أنهم كأعضاء الجسم إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء، ... ومثل مطالبته بقضاء حوائج البعض الآخرين، ومثل مطالبته بالتزاور بينهم، والتودد إلى الآخرين، ومداراتهم، والإصلاح بين المتنازعين فيما بينهم، والصفح عن المسيء منهم، و... و... الخ.

ولحسن الحظ ـ كما أشرنا في مكان آخر من هذه الدراسة ـ أن رائدي الاتجاه الأرضي المذكور لا يملك تصوراً عملياً ثابتاً في مراحل حياته التي شهدت تقلبات متنوعة في نظراته، مثلما كان مريضاً أقر بنفسه على ذلك في مذكراته، فضلاً عن أنه استقى تجاربه من بيئة منحرفة شاذة أشار إليها مؤرخو حياته.

خلاصة القول: التصور الإسلامي لدافعية (العدوان والمسالمة)، يحسم الموقف حينما يخضعهما لمجرد (ميراث بالقوة)، وإلى أن (التدريب)، على (المسالمة) كفيل بمسح أية شائبة عدوانية تفرضها التنشئة المنحرفة، حتى ليتحول الأمر ـ في نهاية المطاف ـ كما أشار النبّي (ص) ـ إلى أن المداومة على فعل الخير (ومنه: التدريب على الحب) يستتبع كراهية الشر (ومنه: النزعة العدوانية) بحيث تصاغ الشخصية مسالمة، محبة تنفر من

(العدوان) لا أنها تصدر عنه.