



دراسات دينية معاصرة

# الدين وعلم النفس

مجموعة مؤلفين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية



# الدين وعلم النفس

مجموعة باحثين

إعداد:

أحمد قطبي





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



الدين وعلم النفس / مجموعة باحثين ؛ إعداد أحمد قطبي.- الطبعة الأولى.- النجف، العراق.-  
العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ = ٢٠٢٣.  
٤٠٧ صفحة : جداول ؛ ٢٤ سم.- (دراسات دينية معاصرة ؛ ٧)  
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٢٧٩  
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة ٤٠٦-٤٠٧.  
١. علم النفس الديني. أ. قطبي، احمد ، معد. ب. العنوان.

**LCC : BF51 .D56 2023**

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة  
فهرسة اثناء النشر

الدين وعلم النفس (دراسات دينية معاصرة - ٧)

تأليف: مجموعة باحثين

إعداد: أحمد قطبي

الناشر: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة: الأولى، ٢٠٢٣ م

Website: [www.iicss.iq](http://www.iicss.iq)

E-Mail: [islamic.css@gmail.com](mailto:islamic.css@gmail.com)

Telegram: @iicss

## المحتويات

٧	مقدمة المركز .....
٩	تأملاتٌ حول علم النفس والدين / محمد لغنهاوزن .....
٣٥	ضرورة تأسيس علم نفسٍ موحدٍ في إطار المنحى الإسلامي / علي مصباح، علي أبو ترابي .....
٦١	مبادئ الإهيات وإسهامها في علم النفس الإسلامي / أبو القاسم بشيري .....
٩١	علم نفس الدين، قراءة تحليلية في نظريات فرويد ويونغ / مسعود أذربيجاني .....
١٣١	معاني وتطبيقات (النفس) والمفاهيم المرتبطة بها / شبير فيروزيان .....
١٩٧	أصول علم النفس من زاوية قرآنية / محمد كاوياني .....
٢٣٧	علم الأمراض النفسية والسلوكيات غير الاعتيادية / محمد صادق شجاعى .....
٢٧٩	أصول السلوك ومبانيه / محمد صادق شجاعى .....
٣٠١	السلامة النفسية في رؤية الإمام علي بن أبي طالب <small>عليه السلام</small> / مسعود أذربيجاني، محمد صادق شجاعى .....
٣٥٣	تأملات حول بعض المفاهيم الأساسية في علم النفس / شهريار زرشناس .....



## مقدمة المركز

الدين وعلم النفس حيّزان علميّان منفصلان لكنها ينطويان على كمّ كبير من الموضوعات والقضايا المشتركة. ومع أن ماضي الدين يرجع إلى بداية ظهور النوع البشري لكنّ علم النفس حقل علميّ حديث نسبياً استطاع في القرون الأخيرة اكتساب نظام ثابت معين. وفي هذا الخضمّ ظهرت تأملات جديدة في مضمار علم نفس الدين، ودُرست ونُوقشت موضوعات عديدة في إطار هذا الحقل العلمي. وقد طرحت كثير من المسائل كموضوعات مشتركة بين الدين وعلم النفس؛ وبغضّ النظر عن المناحي والاتجاهات المتنوّعة الموجودة في هذا الفرع العلمي، أدّت تلك الدراسات والنقاشات إلى نتائج متباينة بل حتى متناقضة.

في نطاق العلاقات بين الدين وعلم النفس يمكن الإشارة إلى قضايا أساسية ربما كان من أهمّها مسائل مثل: ماهية الإنسان، وطباع الإنسان، وسعادة الإنسان وفلاحه، وسكّيته، و... الخ. وفي هذه الغمرة يمكن التركيز على منحيين، الأول: مع أن العلاقة بين الدين وعلم النفس المتبلورة في حقل «علم نفس الدين» أكّدت في العالم الغربي على انتهاج سياق محايد (غير ذي مفعول) بل وحتى معارض للقيم الدينية، إلّا أنّ بالمستطاع تحليل تأملات هذا العلم على أساس المعتقدات الدينية، وتقييم النتائج والمخرجات على خلفية التعاليم الدينية. والواقع أنه وُجّهت من منظور الإلهيات، وخصوصاً في الدين الإسلامي، نقودٌ مهمة للأفكار والتوصيات في علم نفس الدين، حتى أن هذه النقود شملت موضوعات واسعة وبحوثاً متشعبة من قبيل: الركائز المعرفية والأنطولوجية لعلم النفس، ماهية الذهن والنفس، تكامل الإنسان، الجنس (أن يكون الإنسان ذكرًا أو أنثى)، الرؤية المادية، حقيقة النفس وتحولات الشخصية، الوعي الذاتي، ماهية المعنى، تبرير الأساس السلوكي، وموضوعات مهمّة نظير: الموت، القيم، منشأ الإيمان، الكرامة والمعصية، و... الخ. كما يمكن طبقاً للمنحى الثاني وبمعزل عن الدراسة



التقديرة للتائج والمخرجات، المبادرة إلى التأمل والتنظير وتطوير علم النفس من منطلقات دينية. طبقاً لهذه المنهجية يتسنى الخوض في اتجاه جديد يعرض مجموعة من المعتقدات العلم النفسية (السايكولوجية) على أساس التعاليم الدينية وبما يتناغم معها. وقد كان «علم النفس الإسلامي» محاولةً لتحقيق هذا الاتجاه الجديد المستقل.

وهكذا، التأم الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم من مجموعة من البحوث المتنوعة المعنية بهذين المنحيين، وتضمّن موضوعات نظير: التأمل في علم النفس والدين، وضرورة تأسيس علم نفس إسلامي وركائز هذا العلم، وعلم مفاهيم النفس وعلم وظائفها، وعلم آفات النفس والسلوكيات الجانحة، وأصول السلوك وركائزه، والصحة النفسية، ونقد بعض الأفكار في علم النفس الغربي. والحقيقة أن هذا الكتاب يعدّ مقدمةً للتأمل في هذا الحيز المعرفي المهم، ويمكن لمطالعه أن تكون مفيدةً للأساتذة والباحثين وطلبة الحوزات والجامعات المهتمين بفهم هذا الموضوع.

وفي الختام نرى لزاماً علينا تقديم الشكر الجزيل للذين ساهموا في إنتاج هذا العمل وإظهاره إلى النور، ونخصّ بالذكر منهم الكتاب المحترمين. كما نشكر جهود سماحة حجة الإسلام والمسلمين السيد هاشم الميلاني رئيس المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية المحترم ومساعداته الجمة لإنجاح المشروع وتقديم توجيهات مفيدة في هذا الخصوص. كما نتقدم بوافر الشكر لسماحة حجة الإسلام الدكتور السيد محسن الموسوي والدكتور محمد حسين كياني لإشرافهما وتوجيهاتهما العلمية. ونشكر أيضاً الدكتور أحمد قطبي والسيد محمد رضا طباطبائي على تقديمهما بعض المقترحات وإنجازهما المراحل التنفيذية للمشروع.

## تأملات حول علم النفس والدين<sup>١</sup>

محمد لغنهاوزن<sup>٢</sup>

### مقدمة

العلاقات بين علم النفس والدين مُعقدةٌ بعض الشيء. وقد اتَّخذت بعض أهم المؤلفات التي أُنجِزت حينها برز علم النفس كحقلٍ بحثيٍّ علميٍّ في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الظواهر والمعتقدات الدينية موضوعاً لتحقيقها. لا يُمكن أن نفهم العلاقات بين علم النفس والدين فهماً صحيحاً إلا إذا اطلعنا على هذا التاريخ. ومن حُسن الحظ أن أعمالاً ممتازةً قد أُنجِزت آخذةً هذا الهدف نفسه بعين الاعتبار، خصوصاً فيما يتعلق بعلم نفس الدين؛ فمما لا شكَّ فيه أن أفضل كتابٍ علميٍّ حول علم نفس الدين هو ما ألفه (ديفيد وولف) تحت عنوان (علم نفس الدين: النظريات الكلاسيكية والمعاصرة).<sup>٣</sup> مع ذلك، فإن علم نفس الدين لا يستوفي دراسة العلاقات الموجودة بين علم النفس والدين؛ وذلك لأن الدين ليس مجرد موضوعٍ للبحث النفسي. كثيراً ما نجد في أوساط المفكرين المتدينين والمؤلفات الدينية تأملاتٍ حول الظواهر النفسية، وعليه، كما بإمكاننا مناقشة الدراسة النفسية للظواهر الدينية يُمكننا أن نحقق أيضاً في الدراسة الدينية للظواهر النفسية.

١. المصدر: المقالة بعنوان «Reflections on Psychology and Religion» وباللغة الفارسية بعنوان «تأملاتٍ در باب روان شناسي ودين» نشرت في مجلة پژوهش وحوزه، التي تصدر في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، العدد ٢٦، صيف ١٣٨٥، الصفحات ٥١ إلى ٧٧.

تعريب: هبة ناصر.

٢. أستاذ وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة الامام الخميني عليه السلام للتعليم والابحاث.

3. Wulff, Psychology of Religion: Classic and Contemporary.

العلاقات بين الدين وعلم النفس غير مُقيّدة بالدراسة المتبادلة للظواهر المذكورة؛ فعلم النفس هو حقلٌ علميٌّ للدراسة يشهد تنوعًا واسعًا في الاتجاهات ومدارس الفكر والمفكرين الفريدين من نوعهم. والدينُ ليس علمًا بل هداية إلهية، وحتى من لا يؤمنون يعترفون بأن الدين هو قاعدة كثير من الأبعاد المتعلقة بحياة المؤمنين: الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والنفسية، والأخلاقية، والروحية، والفلسفية، وغير ذلك من النواحي. وعليه، ينبغي فهم إحدى أهم أبعاد العلاقة بين الدين وعلم النفس كفرع من العلاقة بين الدين والعلم الطبيعي. فيمكن دراسة هذه العلاقة نفسها من عدة وجهات نظر: نفسية، اجتماعية، وأنثروبولوجية، وتاريخية، ولاهوتية، وفلسفية. وفي الفلسفة يُمكن تناول موضوع العلاقة بين علم النفس والدين من وجهة نظر فلسفة العلم الطبيعي بالأخص فلسفة علم النفس أو فلسفة الدين، وينبغي تناول العلاقة بين الفلسفة وعلم النفس أيضًا. أغلب العلوم تملك جذورًا في الفلسفة، وعلم النفس ليس استثناءً. وعلى الرغم من أن المتمرسين في الطب قد طوّروا علم النفس بشكلٍ كبيرٍ في القرن التاسع عشر، فإن الدراسات النفسية المبكرة كثيرًا ما أُنجزت على يد فلاسفة، نذكر منهم (فرانز برنتانو)<sup>١</sup> في النمسا و(ويليام جيمز)<sup>٢</sup> في الولايات المتحدة. بل روّاد النظريات النفسية من غير الفلاسفة كثيرًا ما قاموا باتخاذ موقفٍ فلسفيٍّ متميزٍ في تنظيراتهم النفسية. وعليه، يُمكننا أن نُحقّق في الكيفية التي أثرت بها الآراء الفلسفية في تكوين النظريات النفسية، وفي كيفية معالجة القضايا النفسية من قبل فلاسفةٍ متنوعين في سياقٍ فلسفيٍّ أعم. حينما نناقش الدين، المقصود غالبًا ليس الهداية الإلهية على يد الأنبياء، بل التنظيرات والممارسات الدينية للشعوب المختلفة، ومن ضمنها أنظمتها اللاهوتية وقوانينها وكتبها ورموزها؛ فقد تأثر كثيرٌ من هذه الأنظمة والقوانين أيضًا بآراء فلسفيةٍ مُحدّدة أو أنها عبّرت عن هذه الآراء؛ وعليه، الفلسفة هي كجسرٍ يصل بين بعض الآراء الدينية، والنفسية. على سبيل المثال، نجد علماء لاهوتيين وعلماء نفسٍ يعتمدون الفلسفة الوجودية. ويُمكن للتراث اللاهوتي نفسه أن يُوفّر أيضًا مُنطلقًا لنقد الآراء النفسية المختلفة أو لتفصيل رأيٍ عامٍ حول الكيفية التي ينبغي أن تتم من خلالها الدراسة النفسية.<sup>٣</sup>

1. Franz Brentano (1838-1917)

2. William James (1842-1910)

٣. راجع على سبيل المثال مقالة (علم النفس) في الموسوعة الكاثوليكية.

بل قبل أن يُسمّى علم النفس بذلك، قام الفلاسفة بمناقشة القضايا النفسية، ويمكن أن يكتب المرء مجلداتٍ في مراجعة تاريخ علم النفس في الفلسفة من زمن ما قبل السقراطيين وصولاً إلى (جيرى فودور).<sup>١</sup> وأطرح فيما يلي مراجعةً انتقائيةً نوعاً ما، وموجزةً للغاية حول تاريخ العلاقة بين علم النفس والدين من وجهة نظرٍ فلسفيةٍ وبدءاً من القرن التاسع عشر فقط، يتبعها بعض التنظير الفلسفي حول العلاقات بين علم النفس والدين. فقد تجهزت الأرضية الفلسفية في القرن التاسع عشر لما يُمكن أن نعدّه تحليلاتٍ نفسيةٍ للدين. دخل علم النفس في القرن العشرين تحت ظلّ مُفكرين مُعادين للدين من أمثال (فرويد)، و(يونغ)، و(ليوبا)، و(سكينر)؛ وحتى المفكرين الذين عبّروا عن مواقف أكثر ودّاً تجاه الدين من أمثال (جيمز) و(إريكسون) كانوا حذرين لكي تخلو منتجاتهم العلمية من الافتراضات الدينية. أَدافعُ في خاتمة هذه المقالة عن علم نفسٍ شفافٍ دينياً حيث يتمّ التعبير عن الافتراضات الموالية أو المعادية للدين بشكلٍ صريحٍ ويتمّ توظيفها في التنظير والتطبيق النفسيين.

### شلايرماخر، هيغل، وفويرباخ

يحسنُ الافتتاح بهيغل كي نفهم كثيراً من الأمور حول التطوّرات الفكرية في القرن التاسع عشر، ليس بسبب التأثير الذي حققه من اعتنق أفكاره فحسب، بل بسبب من قام برّدّة فعلٍ ضدها أيضاً. انغمس جورج فيلهلم فريدريك هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١ م) في دراسة الدين خلال حياته المهنية وحاضر بشكلٍ مُتكرّرٍ في فلسفة الدين في جامعة برلين. وكان فريدريك شلايرماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤ م) أيضاً ضمن هيئة تدريس جامعة برلين، وهو مؤسسُ اللاهوت الليبرالي ومؤيّدٌ لتجديد دراسة الهرمنوطيقيا. كان هيغل وشلايرماخر خصميين لدودين، وقد دارت أشدّ النقاط حدةً في الصراع بينهما حول الدين وعلم النفس.<sup>٢</sup>

بعد أن قام كانط بهدم الأساس الميتافيزيقي التقليدي للاعقاد الديني وحوّله إلى المجال الأخلاقي، سعى شلايرماخر لإيجاد موطئٍ أشدّ ثباتاً للإيمان من خلال الاحتجاج بأن التجربة

1. Jerry Fodor

2. See, Pinkard, *Hegel: A Biography*, 536f., 612f.

الدينيّة تُوفّر التبرير الكافي للإيمان بشكلٍ مستقلٍ عن العلم الطبيعي والأخلاق.<sup>١</sup> واحتجّ شلاير ماخر أيضًا أنّه ينبغي فهم جوهر الدّين بالدقّة بالإحالة إلى التجربة الدينيّة: «جوهر الدّين ليس التفكير أو العمل بل الحدس والشعور».<sup>٢</sup> ومن خلال التوجّه إلى التجربة الدينيّة، أُدخل عنصرٌ نفسيّ إلى النقاش حول تبرير الإيمان الدّيني. وفقًا لنيّمان سمات:

«من خلال لفت النظر إلى الجانب الوجداني والتجريبي للدّين - الذي أُهمل غالبًا في النقاشات الفلسفيّة السابقة - حرّك شلاير ماخر الاهتمام الحديث باستكشاف البُعد الذاتي أو الداخليّ للدّين».<sup>٣</sup>

يذكر (سمات) أنّ آراء شلاير ماخر قد ألهمت مؤرّخي العهد الجديد للبحث في الوعي الدّيني لعيسى ﷺ، ممّا رفع القضايا النفسيّة إلى الواجهة مُجددًا. وعليه، فإنّ إرث شلاير ماخر أدّى إلى التركيز على علم النفس بأنّه يكشف الطابع المميّز للدّين، ويوفّر تبريرًا للإيمان الدّيني، ويُقدّم منهجًا لفهم الشخصيات والنصوص الدينيّة.

فهم هيغل محاولة تأسيس الدّين على إيمان مُتجذّر في النفس الداخليّة كخطوة إيجابية نحو الاستقلالية؛ لأنّ تعريف الإيمان كحدسٍ مباشر، ومعرفةٍ داخلية، له أثرٌ يتمثّل في إزالة كلّ سُلطةٍ خارجيّةٍ وكلّ تأكيدٍ أجنبيّ. وعلى الرّغم من ذلك، عارض هيغل الميل لقصّر المعرفة الدينيّة على الآني النفسي. وعلى خلاف هذا الميل الرومنطقي لجعل الدّين مسألةً قلبيّةً تمامًا، احتجّ هيغل أنّه لا يمكننا أن نملك وعيًا محضًا بوجود الله من دون أن يترافق هذا الوعي مع معرفة هوية الله. فالوعي والمضمون مُتلازمان:

«في الواقع، إنّ هذا الرابط عمومًا، هذه المعرفة بالله وعدم إمكانية فصل الوعي عن هذا المضمون، هو ما تُسمّيه الدّين بشكلٍ عام. ولكن في الوقت نفسه، المعنى الضمنيّ لهذا التأكيد على المعرفة المباشرة هو أنّه ينبغي أن نتوقّف عند اعتبار الدّين كذلك، بشكلٍ

1. Schleiermacher, *On Religion Speeches to its Cultured Despisers*.

2. Ibid, p.22.

3. Smart, "Religion, Study of, Basic aims and methods, Philosophy of religion, theories of Schleiermacher and Hegel".

أدق اعتبار هذا الرابط مع الله. لا ينبغي أن يحصل تقدّم نحو المعرفة الإدراكية بالله، إلى المضمون الإلهي، لأنّ هذا المضمون سوف يكون إلهياً، أو جوهرياً، في الله نفسه. بهذا المعنى، يُعلنُ بشكلٍ إضافيٍّ أنّه يُمكننا أن نعرف علاقتنا بالله فقط، وليس هوية الله. علاقتنا فقط تدخل ضمن المقصود بالدين عموماً.

لا يُنكرُ هيغل نوع الوعي الفطري المباشر بالله الذي يفترضه شلاير ماخر، ولكنه يُصرّ أنّه لا يُمكن أن يمتلك مضموناً إلا إذا كان مُتوسّطاً ما هو موجودٌ لدى الوعي بالمعرفة الحضورية وسوف يبقى مجهولاً حتى يُصنّف تحت الكليات، وهذا يعني التوسّط. يُمكننا أن نعرف ما الذي نُفكّر فيه في حال كون التفكيرٍ مقترناً مع توسّط المفاهيم. أمّا نقطة هيغل الثانية هنا هي أنّه إذا لم نتمكّن من تجاوز المشاعر الخامة للتجربة الدينية لكي نؤسس حياتنا الدينية، سوف يكون ديننا فقيراً ومقيّداً بالحقيقة المحضة لعلاقتنا المباشرة بالله.

ومع ذلك، فإنّ هيغل ليس مُتشافهاً حيال نتائج علم الإلهيات المتعلّق بالتجربة الدينية؛ فبما أنّ هذا النوع من الإلهيات قد أفرغ نفسه من المحتوى العقائدي القاطع، فقد بقي فالطريق مفتوحاً للفيلسوف لكي يستكشف قضايا العقيدة من دون خوفٍ من التناقض مع علم الإلهيات. التناقض الوحيد الذي يُمكن أن ينشأ هو حينما يُصرّ عالم الإلهيات على أنّ أي تأمّل كهذا هو غير مسموح به، ولكنّ هيغل يعدُّ أنّ هذا مجرد موقفٍ جدي. ويتطلّب المنطق ممّا أن نتأمّل بشكلٍ إضافيٍّ حول الألوهية. فلا يوجد خلافٌ مع التجربة الدينية، ولكن ينبغي للمتأمّل أن يتجاوزها.

«التجربة الطفيفة فحسب هي مطلوبة كي نرى أنّه حيث توجد المعرفة المباشرة ثمة أيضاً معرفة مُتوسّطة وبالعكس. المعرفة المباشرة كما المعرفة المتوسّطة هي بذاتها أحادية الجانب تماماً. الحقيقي هو اتحادها، معرفة مباشرة تقوم بالتوسّط كذلك، معرفة مُتوسّطة هي في الوقت نفسه بسيطة داخلياً أو هي إشارة مباشرة إلى نفسها. تلك الأحادية في الجانب تجعل هذه التحديدات محدودة. بقدر ما هي منفية من خلال هكذا رابط، هي علاقة من اللانهاية. الأمر كذلك مع الموضوع والفاعل. في الفاعل الذي يكون

موضوعياً داخلياً، تختفي أحادية الجانب؛ الاختلاف بشكلٍ مؤكّد لا يختفي لأنّه ينتمي إلى نبض حيويته، إلى الباعث، والحركة، وتتمل الحياة الروحية بالإضافة إلى الطبيعية. هنا اتّخاذٌ حيث لا ينطفئ الاختلاف ولكن على حدٍ سواء يتم نفيه والمحافظة عليه.<sup>١</sup>

لا يرفض هيغل كلّ التمييزات الكانطية بين النومينات (الحقائق الأساسية للشيء التي تكمن وراء الظواهر) والفينومينات، أو بين الحدسيات والمفاهيم، ولكنه يعدّها غير صافية، ونسبيةً، وديناميكيةً. كذلك في دراسة الدين، لا يُنكر هيغل أهمية العنصر النفسي للشعور، ولكنه يعدّه مُرتبطاً بشكلٍ وثيق بالإدراك. إنّ مقارنة هيغل فينومينولوجية؛ لأنّه يبدأ معالجته لموضوع ما من خلال دراسة تطوّر كيفية ظهور الشيء في الوعي. وعليه، ركّز هيغل - بنحو لا يقلُّ عن اهتمام شلايرماخر - اهتمامه على العنصر النفسي للدين. ومع ذلك فإنّه قد أعاب على شلايرماخر ترك الإيمان على مستوى الشعور بدلاً من تتبّع تطوّره في الفكر.

وفقاً لهيغل، وعيناً بالله يبدأ مع الإيمان وهو شعورٌ باليقين. ثانياً، ثمة تركيز على موضوع الوعي كتمثّل. ثالثاً، هناك الفكر. شرحت هذه المراحل تباعاً بدءاً بالمعرفة المباشرة. لا يقصد هيغل بالمعرفة المباشرة تلك المعرفة التي لا تخضع للتوسّط عبر التمثّل أو الاستدلال، بل المعرفة حيث لا يُركّز المرء على التمثّل أو الاستدلال، حتّى لو نشأت المعرفة فعلاً بوساطة المفاهيم أو الاستنباط.

فسر هيغل فكرة أنّ الإيمان يبدأ كنوعٍ من المعرفة المباشرة التي يرافقها شعورٌ باليقين، ومن ثمّ يتحوّل إلى شعور. كان هذا موضوعاً مهمّاً في زمن هيغل كما هو مهمٌّ في يومنا الحالي؛ لأنّ كثيراً من الناس يعتقدون أنّ الدين هو مجرد مسألة شعورٍ فلا طائل من الجدال حوله، ويعتقد هيغل أنّ هذا الرأي ينشأ من تحليلٍ غير مُلائمٍ للشعور؛ فأنواع المشاعر ذات الصلة هنا ليست مجرد مشاعر حسية كالآلام واللذات، بل موضوع النقاش هي مشاعر الهيبة - أي الشعور بأنّ شيئاً ما هو على نحوٍ معيّن - والمشاعر حول الله، وحول ما هو صحيح، والمشاعر الدينية على سبيل المثال. يصف هيغل الشعور على أنّه ضلوعٌ ذاتيٌّ بمضمونٍ ما، قد يكون المضمون خوفاً، أو هيبةً،

1. Ibid, p.99.

أو أنّ شيئاً ما هو صحيح. البُعد الموضوعي للمضمون غامضٌ وغير مُحدّدٍ أمّا البُعد الذاتيّ فهو أكثر بروزاً وتحديداً. حينما ننتقل من الشعور إلى الوعي بشيءٍ ما، يحصل إسقاطٌ للمضمون من صلاته الذاتية إلى مقام موضوعيٍّ مُستقل عن العالم. وتتطلبُ العقلانية تحديد المضمون من خلال الفكر. وعليه، فإنّ طريقة وجود المضمون في الشعور هي غير مُلائمة. يُقدّم هيغل فكرة تطوّر العلاقة بين الشعور والفكر بالمجاز الآتي: حتى لو عُثر على بذرة مفهوم الله - على سبيل المثال - في الشعور، فإنّ التراب الذي تنمو فيه البذرة هو الفكر.

لا شيء هو حقيقيٌّ أو شرعيٌّ ببساطة؛ لأنّه موجودٌ في الشعور. لو كان الشعور معياراً لما وُجدت وسيلةٌ للحكم بين الخير والشر؛ لأنّ المشاعر تدفعُ إلى الجرائم كما تدفعُ إلى أعمال البطولة. يحتجُّ هيغل أنّ معايير الشرعية والحقيقة تكمنُ في التمثل والفكر.

ادّعى لودفيغ فويرباخ<sup>١</sup> أنّ فلسفة هيغل حول الدين كانت آخر ملاذٍ للمعتقد التقليدي. وفي مقام الردّ على رأي هيغل هاجم فويرباخ الدين على أساس تفسيرٍ قُدّم بوساطة علم نفس الدين يرى الأفكار الدينية إسقاطاتٍ نفسيةً فقط؛ ففي كتاب (جوهر المسيحية)، ذكر فويرباخ أنّ فكر هيغل التخميني قد انقلب على نفسه وخسر كلّ اتصالٍ بالواقع. وفقاً لفويرباخ، فإنّ جميع الأفكار الدينية هي أنماطٌ لـ (تغريب) الإنسان عن نفسه؛ لأنّه يعدُّ (الله) إسقاطاً للطبيعة الباطنية للإنسان التي جعلت بطريق اصطناعيٍّ خارجيَّة. وعليه، فإنّ نقد فويرباخ للمسيحية عمم كُنقِد لجميع الأديان، وفي الوقت نفسه كان نقداً للميتافيزيقيا وخصوصاً لفلسفة هيغل التخمينية<sup>٢</sup>؛ فأخذت أنواع الاحتجاجات نفسها التي استخدمها فويرباخ ضدّ الدين على أنّها تُقوِّضُ أسس المنظومة الهيجلية. في مقالةٍ قصيرةٍ حول طبيعة الدين بعنوان (جوهر الدين ١٨٤٥ م) رأى فويرباخ أنّ الخوف من العناصر الطبيعية المجهولة يُشكّل المصادر الرئيسة للإسقاط الديني. فإذا كان هيغل قد أسس فلسفته على الروح، فإنّ فويرباخ ادّعى أنّ (الروح) هي مجرد اسمٍ للأشياء التي يُواجهها الإنسان ولكنّه لا يدرك أنّها منتجاته الخاصّة، و(الطبيعة) اسمٌ جماعيٌّ آخر له.<sup>٣</sup> الطريقة التي

1. Ludwig Feuerbach (1804-1872)

2. Jaeschke, *Reason in Religion*, p.387.

3. Sass, "Ludwig Andreas Feuerbach".



خلط بها فويرباخ بين الروح والطبيعة ليست نقطة بحثنا هنا، بل نقطتنا هي أن أساس الهجوم على الدين والفلسفة التخمينية وُجدَ في علمِ نفسٍ مُحدِّدٍ حول الدين. لم يُقدم فويرباخ نقدًا نفسيًا للدين فحسب، بل كانت أفكاره مؤثرةً أيضًا في التطوُّر اللاحق لحقل علم النفس؛ فقد ادَّعى سيغموند فرويد<sup>١</sup> أنه أعجب بفويرباخ أكثر من أيِّ فيلسوفٍ آخر، وإن أنكر أن يكون لفويرباخ أيُّ تأثيرٍ دائمٍ على فكره، ولكن التشابهات بينهما مُتعدِّدة بما فيه الكفاية لدحض محاولته التأكيد على أصالته الخاصَّة. <sup>٢</sup> وأفاد إريك فروم<sup>٣</sup> أيضًا من تحليل فويرباخ في نقده الخاص لما أسماه الدين (المتسلِّط).<sup>٤</sup>

### جوناثان إدواردز وويليام جيمز

ادَّعى بأنَّ المؤلف الأوَّل الذي أقام ملاحظاتٍ تجريبيةً منهجيةً على الحالات والعمليات النفسية في التجربة الدينية هو جوناثان إدواردز.<sup>٥</sup> فقد كتب إدواردز في كتابه (سرد وفي فعل الله المدهش ١٧٣٧م)، و(رسالة حول العواطف الدينية ١٧٤٦م) تقاريرَ موضوعيةً حذرةً حول الظواهر النفسية في الإحياء الدينيِّ المسمَّى (الصحوة الكبيرة)، وهي حركة لعب فيها إدواردز نفسه دورًا بارزًا. ومن الأمور ذات الأهمية العظمى لإدواردز تجربة (التحوُّل) التي تعني التغيير الجذريِّ من حياة الذنب إلى حياة الإخلاص لله، التي تبعثُ عليها غالبًا اللقاءات الدينية التي تشهدُ التبشير الإنجيلي وما يُعتقدُ بأنَّه تأثيراتٌ من الروح القدس. ولم يُكْمَل عمل إدواردز حتَّى القرن التاسع عشر.

بقي الاهتمامُ بالتحوُّل عاليًا في الكتاب الأوَّل الذي حملَ عنوان (علم نفس الدين) من تأليف إد. ستارباك<sup>٦</sup>، والذي طُبِع في (١٩٠٠م).<sup>٧</sup> ميَّز ستارباك بين ثلاثة أنواعٍ من التحوُّل: (١) الإيجابي أو الاختياري؛ (٢) السلبي أو الاستسلام النفسي؛ (٣) التلقائي. قام ج. أ.

1. Sigmund Freud (1856-1939)
2. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, p.263.
3. Erich Fromm (1900-1980)
4. Ibid, p.597.
5. Jonathan Edwards (1703-1758)
6. E.D. Starbuck
7. Brightman, *A Philosophy of Religion*, p.35.

كوو<sup>١</sup> باتّباع ستارباك فدرس تأثير الحالة المزاجية الفردية والقوى الاجتماعية على التحوّل. أنجز إلر كلارك<sup>٢</sup> تحليلاً إحصائياً لـ (٢١٧٤) حالة من التحوّل ووجد أنّ (١, ٦٦٪) منها تتضمن صحوةً دينيةً تدريجيةً، و (٧, ٦٪) هي أمثلة واضحة عن الأزمة المفاجئة والتحوّل.

ظهر كتاب (التنوّعات في التجربة الدينية) في العام (١٩٠٢م)، وهنا أيضًا كرّس ويليام جيمز (١٨٤٢ - ١٩١٠م) اهتمامًا كبيرًا بظاهرة التحوّل. توصل جيمز إلى نتيجة مفادها أنّ الروح (السليمة عقلياً) تستشعر الدين من دون أزمة تحوّل، أمّا (الروح المريضة) فهي روحٌ منقسمة تحتاج إلى أزمة تحوّل جذرية لتحقيق التوازن. لم يستفد جيمز فقط من الأبحاث الأمريكية حول التجربة الدينية المتمثلة بالتحوّل، بل من كتابات فيلهلم فونت أيضًا<sup>٣</sup>، الذي اشتهر بأنّه أب علم النفس التجريبي. ولكن في علم نفس الدين رفض فونت المقاربة التي تبناها جيمز والتي تتضمن تجميع مجموعة واسعة من حالات التجربة الاستثنائية. بدلاً من ذلك، أيد فونت تحليلاً للأسطورة ونظرية تطويرية حول كيفية تطوّر الأسطورة إلى دين. اختلف فونت عن جيمز وعن التقليد الألماني في علم النفس؛ لأنّه وجّه عنايته نحو علم النفس الاجتماعي؛ فجمع التقارير التي قدّمها أفرادٌ مختلفون حول تجاربهم الدينية وحلّها. لكنّ باحثين ألمان آخرين مُتخصّصين في علم نفس الدين عملوا على سبر أغوار المشاعر الدينية للأفراد من خلال الاستجواب المكثّف والاستقصائي.

على الرّغم من أنّ جيمز لم يقيّد التجربة بالحالات الباطنية التي يُنتجها الإدراك الحسيّ - ويبدو أنّه كان مُشكّكًا بمحاولات عزل الأبعاد الذاتية أو الداخلية لحياة الإنسان عن باقي الحياة - فإنّه قام في النهاية بالتمييز بين العناصر الموضوعية والعناصر الذاتية للتجربة، وناصر بوضوح أولوية البعد الداخلي، ودافع عن فردانيته بالادّعاء أنّه من خلال العيش في نطاق الفكر المفتوح وبأسئلةٍ محدّدة حول المصير فقط، يُصبح المرء عميقًا، وأنّه للعيش كذلك يعني أنّ يكون المرء مُتديّنًا، و

«حينما نكون مُتديّنين، نضع أنفسنا في حيازة الحقيقة العليا عند النقاط الوحيدة حيث يُمنح لنا الواقع لحراسته. همّنا المسؤول في النهاية هو مصيرنا الخاص. لقد رأيتم الآن

1. G.A. Coe

2. Elmer Clark

3. Wilhelm Wundt (1832-1920)

لماذا كنتُ فردانيًّا للغاية خلال هذه المحاضرات، ولماذا بدوتُ عازمًا للغاية على إعادة تأهيل عنصر الشعور في الدين وتطويع قسمه الفكري؛ الفردانية مُركزة في الشعور، وأعماق الشعور. الطبقات الأشد ظلامًا وتعميةً للشخصية هي الأماكن الوحيدة في العالم حيث نقبض على الحقيقة الفعلية أثناء صناعتها ونرى بشكلٍ مباشر كيف تحصل الأحداث وكيف يتم العمل فعلاً. مقارنةً مع هذا العالم من المشاعر الحية والمتخذة طابعًا فرديًا، فإنَّ عالم الأدوات المعممة التي يتدبَّر بها الفكر هو خالٍ من الصلابة أو الحياة»<sup>١</sup>.

لم يكن أثرُ جهد جيمز في علم نفس الدين فقط، بل في فلسفة الدين أيضًا، فاكسبتُ دراسة التجربة الدينية الأهمية في الحقلين معًا. وبعد عشر سنواتٍ من طباعة كتاب (التنوعات) من تأليف جيمز، صدرتُ دراسةٌ أخرى أساسية حول التجربة الدينية من تأليف أحد تلاميذ جيمز السابقين في هارفارد، وهو ويليام إرنست هوكينغ تحت عنوان (معنى الله في التجربة البشرية)<sup>٢</sup>. مع أنَّ هذا العمل كان ذا تأثيرٍ هائلٍ في زمانه لكنَّ تمَّ تجاهله بشكلٍ كبيرٍ من قِبل مؤلِّفين أحدث زمنيًا، وهو قطعًا كتابٌ فلسفيٌّ أكثر من كونه كتابًا نفسيًّا. ومع ذلك، كتبَ هوكينغ أيضًا عن العلاقة بين علم النفس والدين التي سوف نعودُ إليها أدناه.

لم تنحصر التجارب الدينية التي ناقشها جيمز وهو كينغ وآخرون بتجارب التحوُّل؛ فالتجارب المسيكية - التي يقصد منها التجربة المباشرة لما يُعتقد أنَّه حقيقةٌ إلهيةٌ - خضعت أيضًا لدراسةٍ نفسيةٍ كبيرة؛ فقد كرَّس جيمز أغلب كتابه (التنوعات) للتجارب المسيكية، وأضحت الصفات الأربع للتجارب الدينية التي قام بتحديددها محورَ تركيزٍ أبحاثٍ كثيرةٍ

1. James, *The Varieties of Religious Experience*.

طُبع لأول مرة في ١٩٠٢، ص. ٥٠١-٥٠٢.

2. Hocking, *The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion*.

أعيدت طباعة إصدار ١٩٢٤ المنقح لهذا الكتاب في وايتهيفش، مونتانا من قِبل إصدارات كيسنجر، ٢٠٠٣. رُغم أنَّ هوكينغ تخرَّج من هارفارد وقضى أغلب حياته المهنية التعليمية هناك، إلا أنَّه درَّس في جامعة ياييل ومؤسسات أخرى قبل الالتحاق بهيئة تدريس الفلسفة في هارفارد عام ١٩١٤.

إضافية، وهي: (اللاوصفي، الطابع العقلي، المؤقت، اللافاعلي). اللاوصفي هو ما لا يمكن التعبير عنه بنحو وافٍ بالكلمات، كمذاق السكر ومظهر اللون الأحمر. والعقلي - بحسب استعمال جيمز للمصطلح - هو ما يُقدّم نفسه للفاعل على أنه معرفة. والتجارب المستيكية مؤقّته؛ فهي تنقضي بعد مدةٍ زمنيةٍ قصيرةٍ، ويشعرُ الفاعل غالباً ألا سيطرة له على التجربة، وأنه غير فاعلٍ خلالها.

مع أن جيمز قد اتخذ موقفاً إيجابياً تجاه التجربة المستيكية إلا أن باحثين آخرين في علم نفس الدين قد سعوا أن يُظهِروا بأن التجارب المستيكية وهمية. ولتحقيق هذا الغرض سعى جيمز لوبا<sup>1</sup> ليُظهر أن بعض الحالات التي تحصل من خلال المواد المخدرة تتقاسم الصفات الأساسية نفسها مع الحالات المستيكية. وأصدر أيضاً أول دراسةٍ نفسيةٍ حول التحول في العام (١٨٩٦م)، ولكن كتابه (علم نفس المستيكية الدينية) هو الذي نال أكثر شهرةً وأضحى الأكثر إثارةً للجدل بسبب موقف المؤلف المعادي للدين.

ما زالت التجربة الدينية عامّة، والتجربة المستيكية خاصّة مواضيعَ بحثيةٍ في كلٍّ من الفلسفة وعلم نفس الدين. وقد ظف علماء النفس مناهجٌ متنوّعةٌ لدراسة التجارب الدينية والمستيكية، ومن ضمنها إجراء التجارب في المختبرات، والدراسات الترابطية التي توظف الاستفتاءات والمقابلات، ودراسات الحالات السريرية، والتأمل الباطني، والدراسات التاريخية والأنتروبولوجية، وفحص الوثائق الشخصية. بل حصلت دراساتٌ لعلم نفس الحيوان أيضاً، سعت للبحث عن أدلّةٍ حول وجود المشاعر الدينية لدى الحيوانات. ينبغي أن نذكر هنا أن من بين الموضوعات التي بُحِثت في علم نفس الدين - زيادةً على التجربة الدينية والمستيكية - الموضوعات الآتية: مراحل التطور الديني في الفرد، العوامل الاجتماعية والمادية المرتبطة بالتدين، أنواع التدين، الصلاة والعبادة، الدين والخلود، الدين والتحيّز، الدين والصحة العقلية، الدين والتطور الجنسي، ارتباط أنواع الشخصية بأنواع التدين، قوّة الرموز الدينية، وتجارب الاقتراب من الموت.

1. James H. Leuba (1868-1946)

## ديفيد م. وولف

ما مرّ يكفي في نقاشنا التاريخي للعلاقات بين علم النفس والدين، وهو يمنحنا نظرةً إلى بدايات أنواع النقاشات الفلسفية واللاهوتية التي أصبحت لاحقاً أكثر أهميةً في تطوّر العلاقات المعقدة بين علم النفس والدين. وكلّ من أراد أن يتابع هذا التاريخ بتفصيل أكثر ينبغي أن يقرأ كتاب (ولف)؛ لأنّه على الرّغم من التفاصيل الموجودة فيه، فإنّه هو ملخص مفيد، يُنصح بقراءته بسبب الإنصاف العلمي الموجود فيه؛ ولأنّه يأخذ بعين الاعتبار الكتابات الفرنسية والألمانية حول الموضوع بالإضافة إلى المؤلّفات باللغة الإنكليزية.

عمّم وولف وجود ميلين في الكتابات المبكرة حول علم النفس والدين، هما التفسيرية والوصفية. فالباحثون الذين سعوا لتفسير المعتقدات والظواهر الدينية بالرجوع إلى علم النفس كانوا يميلون لامتلاك رأيٍ سلبيّ تجاه الدين، لكنّ الوصفيين كانوا أقلّ عدوانيةً<sup>1</sup> من دون الاختلاف بالرأي. وينبغي أن نُشير إلى وجود كثيرٍ من الاستثناءات في ذلك؛ فمن غير الصعب العثور على باحثين ووصفيين كانوا مُعادين للدين (مثل لوبا)، وكذلك يُمكن للمرء أن يتقبّل وجود تفسيراتٍ نفسيةٍ لمعتقداتٍ وظواهر دينيةٍ متنوّعةٍ من دون إنكار صحّة تفسيراتها الدينية. يستنتج وولف من دراسته أنّ البحث في علم نفس الدين «يستلزمُ بشكلٍ حتميٍّ اتّخاذَ موقفٍ أساسيٍّ فيما يتعلّق بالمحتوى الديني». <sup>2</sup> فالتحيزُ لصالح المذهب الطبيعي، أو المذهب المادي، أو المذهب التجريبي ليس وحده ما يُمكن أن يُلوّن تأويلَ مكتشفات البحث، بل يُمكن للحرفية الدينية أيضاً أن تحدّ من تأويل هكذا بحث. يضع وولف علماء النفس على مقياسٍ وفقاً لمدى اعتراضهم الأساس على الاعتراف بأيّ حقيقةٍ مُتسامية، فيأتي في أسفل المقياس فرويد الذي شجب الدين بشكلٍ صريحٍ، وسعى لتوفير شرحٍ نفسيٍّ للحالة المخدوعة للمؤمنين. أمّا في الطرف العالي من المقياس، فلا يذكر وولف علماء النفس الذين تستندُ أبحاثهم بشكلٍ صريحٍ على مُعتقداتهم الدينية بل أولئك المستعدين - بهدف فهم رعاياهم - لافتراض حقيقةٍ مُتسامية. أضاف

1. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, 21ff.

2. Ibid, p.638.

وولف بعداً آخر لمقياسه من خلال التفكير في مدى أخذ الباحثين للتعبيرات الدينية بنحوٍ حرفيٍّ. ولكن في النهاية أعرب وولف أنه من الصعب تصنيف كثيرٍ من علماء النفس بهذه الطريقة، وذكرَ جيمز مثلاً لواحدٍ من علماء النفس الذين يصعبُ تصنيف آرائهم بشكلٍ استثنائيٍّ.

يذكرُ وولف أنه ما زال لا يوجد إجماعٌ - إلى في يومنا الحالي - على ما يجب أن تكون عليه أهدافُ علم نفس الدين أو المناهج التي يجب أن يُوظفها. وفي الواقع، ليس هناك أملٌ بالتغلب على هذه (الأزمة)، ويبدو أن هذه ميزةٌ ثابتةٌ لهذا الحقل البحثي.

ويتمُّ التعبير عن وجهات نظر علماء النفس تجاه الدين من خلال المواقف السياسية أيضاً؛ فادّعى بعضُ علماء النفس أن الأزمة البيئية والانفجار السكاني يتفاقمان بسبب نوعٍ مُحدّدٍ من التدنُّين؛ لذا ينصحُ بعضهم بالتخلي عن الدين ويقترحون ضرورة الاهتمام بالعلم الطبيعي في هذه الأمور.

واحتجَّ آخرون أن موقفاً دينياً أكثر توجُّهاً نحو المستيكية هو المطلوب للحصول على جوابٍ مناسبٍ لهكذا قضايا. يتمُّ افتراضُ ما يُعدُّ أنه الجواب الصحيح لهذه القضايا، ثم يتمُّ تقسيم الدين كلاً أو بعض أشكاله على قاعدة ميل الأشخاص أو المجموعات الدينية أم لا، لانتخاذ نوع الموقف (الصحيح). يتمُّ هذا كله من دون الاحتجاج الأخلاقي وبرفقة سُلطة الخبرة النفسية. ينصحُ وولف بضرورة دراسة علم نفس الدين بحذر، وأنه يجب على القارئ أن يكون عالماً بالتحيزات التي تدخل في الفاعلية. أنا مُتقادٌ لشكوكٍ أكثر راديكاليةً حول الحقل. كثيرٌ ممَّا طُبِع تحت علم نفس الدين يُخبرنا عن ذهنية علماء النفس أكثر ممَّا يُخبرنا عن الدين، وعلماء النفس هؤلاء قد أبلغوا عن نتائج تُشيرُ إلى أن العداء تجاه الدين يُلاحظُ بشكلٍ أكثر في أوساط علماء النفس من العلماء الطبيعيين.

يذكرُ وولف أن ثيودور فلورنوي<sup>1</sup> قد اقترحَ مبدأً منهجياً لعلم نفس الدين هو استبعاد المتعالي، وكان يقصدُ منه أنه على عالم النفس ألا يؤكِّد أو يُنكر وجود الكيانات التي يفترضها الدين (الله، الملائكة، الأرواح الخالدة، الشياطين). يقترحُ وولف أنه بالإضافة إلى هذا المبدأ،

1. Theodore Flournoy (1920-1854).

ويهدف تحقيق بعض التوازن معه، ينبغي إدخال مبدأ جديدٍ وهو مبدأ ضمّ المتعالي، الذي يقصدُ به أنه يجب على علماء النفس أن يأخذوا بعين الاعتبار تجربة المتعالي. وما زال يتوقُّ وولف إلى علم نفسٍ موضوعيٍّ للدين يُحافظُ على الحياد فيما يتعلّق بوجود الله، ولكنّه يدركُ أنّه لا يُمكنُ تحقيق تقدُّمٍ في فهم المؤمنين المتدينين من دون الاعتراف باستشعار الإله أو (الموضوعات المتعالية).

مع كلّ الاحترام لوولف، أقترحُ علمًا نفسيًّا للدين يكونُ مُكرِّسًا بنحوٍ صريحٍ. يتحتّم على علماء النفس الملحدّين أن يذكروا مواقفهم المعادية للدين بشكلٍ صريحٍ، وأن يُقرّوا بأنّ الاحتجاج لصالح هذا الموقف هو خارج نطاق علم النفس، وأنّ يعترفوا بأنّ مُكتشفاتهم تستندُ إلى افتراضهم حول الإلحاد. سيكونُ الطريقُ أيضًا مفتوحًا لعلم نفسٍ للدين مُكرِّسٍ بصرحة، ويبدأ من الفرضية التي تُفيدُ بأنّ المعتقدات الدينية المتنوّعة صحيحة. ما هو أساسيٌّ للعلم الطبيعي هو الدقّة والتعبير الصريح عن افتراضات الفرد إلى الحدّ الممكن، وليس إزالة الافتراضات. الشفافية ليستُ ضروريةً فقط للحكومة الجيدة بل للعلم الطبيعي الجيد أيضًا. الفكرة المثالية التي تُفيدُ أنّه يُمكن لعلم النفس الحياضي أن يُقدّم استنتاجاتٍ حول الدين تتمتع بالحجية وهي مُستقلة عن الاحتجاج الفلسفي أو اللاهوتيّ هي خادعة، وينبغي التخلّي عنها. عملية تحقيق المكاسب في مجال الدقّة والاعتراف بالافتراضات الشخصية والتعبير بشفافية عنها هي عمليةٌ لا تنتهي ويجب أن تتمّ بتواضع.

علم النفس الشفاف دينيًّا يجعل من الأسهل أن نُقيّم بدقة كيف تُشكّل الافتراضات حول الحقائق الدينيّة والمتعالي الدراسة النفسيّة للظواهر الدينيّة. هذا يُسهّل تقييم هكذا افتراضات كمبادئٍ منهجيّة. في الوقت نفسه، علم النفس الشفاف دينيًّا سوف يُوفّر معلوماتٍ قيّمةً للتأمّل الفلسفيّ. ينبغي أن نُحدّد: أيّ أنواع الظواهر تُشرح بشكلٍ أفضل في أيّ إطارات من الافتراضات؟ وأيّ إطاراتٍ تؤدّي إلى برامجٍ بحثيّة أكثر ثمرّة؟ وأيّ منها يبدو أنّها تُوفّر فهمًا أعمق للظواهر التي تسعى لشرحها؟

## المشاكل الفلسفية المتعلقة بعلم نفس الأديان

كثيراً ما وظّف علماء النفس رداء العلم الطبيعي لتبرير الهجمات على الدين باسم علم النفس. وقد ناقش وولف هذه الظاهرة بالتفصيل، وتنبّه لها إدغار شيفيلد برايتمان<sup>١</sup> في وقتٍ أقدم بكثير. قام برايتمان بانتقاد لوبا بسبب تهريب الأخير لموقفٍ فلسفيٍّ مُعادٍ للدين تحت غطاء علم النفس. فيما يتعلّق بالعوامل اللاوعية التي تؤثّر على التقوى، كتب برايتمان:

«إنّه شيءٌ واحدٌ أن نقول بوجود علاقةٍ غير واعية بين حب الله وحب الأب، وشيءٌ آخر تماماً أن نقول بأن الإيمان بالله هو مجرد عقدةٍ أبويّةٍ؛ لذا فهو باطل. التعبير اللاحق هو تقييمٌ ونظريّة فلسفيّة محضّة لا مكان لها في علم النفس... يتمثّل ميل علم النفس هذا (التابع لفرويد ويونغ) في اختزال كلّ تفكيرٍ دينيٍّ بالتسويغ؛ أي كثيراً ما يعتبر أنّ المعتقدات الدينية تتألّف من احتجاجاتٍ اخترعت لدعم تحقيق رغباتنا غير الواعية بدلاً من كونها تفكيراً موضوعياً صادقاً حول الحقيقة. ولكن بعد كلّ شيء، لا يُمكن الحكم على أيّ تفكيرٍ بأنه صحيحٌ أو خطأً موضوعياً على أسسٍ نفسيّةٍ محضّة. يكمنُ هنا خلطٌ آخر بين علم النفس والفلسفة. لا يُمكن لعلم النفس أن يستولي على مكان المنطق أو فلسفة الدين تماماً، كما لا يُمكنه أن يستولي على مكان الفيزياء من خلال دراسته للمشاعر»<sup>٢</sup>.

حينما تُوضّح الافتراضات لصالح الدين أو ضده من قبل علماء النفس تماشياً مع ما أُسميه علم النفس الشفاف دينياً، يبقى أمر تقييم هذه الافتراضات. وعليه، يُوفّر علم نفس الدين مخزوناً من القضايا التي تحتاجُ إلى الفحص الفلسفيّ.

نحصرُ أنفسنا هنا ببعض التأمّلات الفلسفيّة حول علم النفس على مسار الخطوط التي أنشأها ويليام إرنست هوكينغ (١٨٧٣ - ١٩٦٦م) قبل أكثر من نصف قرن<sup>٣</sup>، وفي هذه الأثناء سوف نجدُ مناسبةً للترويج لعلم النفس الشفاف دينياً. اصطدم علم النفس والدين في الماضي

1. Edgar Sheffield Brightman (1952-1884).

2. Brightman, *A Philosophy of Religion*, pp.73-74.

3. Hocking, *Science and the Idea of God*.



أكثر الوقت حينما اقترح عالم النفس أن الاعتقاد الديني أو التجربة الدينية ليس أكثر مما يدور في الذهن. عبارة (ليس أكثر) هي التي تتسبب بالمشاكل. في علم نفس الإدراك الحسي، لا أحد يقترح أن كل ما في رؤية شجرة أو جبل ما هو حالة ذهنية فقط. لا أحد يمكن أن يقترح بأن يكون علم النفس الإدراكي حياديًا فيما يتعلق بوجود العالم الخارجي وأن يحصر نفسه بطبيعة التمثيلات الذهنية. إذا كان إدراكنا الحسي للشجرة يعتمد إلى حد ما على عوارض من تركيبنا وتدريبنا، هذا لا يعني أنه لا يملك صلاحية خاصة به. أكثر المغالطات البدائية هو أن نظن بأن العلم بالحققي لا ينبغي أن يعتمد بأي طريقة على طبيعة العالم فضلًا عن المعلوم.

من دون الله، يكون المعنى والغاية أدوات من صناعة بشرية، والكون الفسيح يكون خاليًا من المعنى. أما مع الله، ينتزل المعنى من المتعالي إلى الدنيوي. وفقًا لعلماء نفس السلوك، المعنى هو وظيفة قوس (الحافز - الاستجابة). مع ذلك، يسعى الإنسان إلى معنى في الحياة يفوق ما هو قابل لهذه التفسيرات. استنتج المؤلفون المتديّنون أنه لا يمكن أبدًا أن نرضى بالتفسيرات النفسية للظواهر الدينية. ولكن هل نقول أيضًا إنه لا يمكننا أبدًا أن نرضى بالتفسيرات النفسية لظواهر الإدراك الحسي؟ لا أظن ذلك، والسبب هو أننا نفترض أن التفسير النفسي للإدراك الحسي لا يبتكر أو يفوض بأي نحو من الأنحاء حقيقة ما يتم تحسسه. الفرق بين الحالات هو أنه بينما تنحصر الشكوك حول العالم الخارجي بالنقاشات الفلسفية، فإن الشكوك حول الدين قد ارتفعت إلى نسب متفشية. وعليه، لا حاجة لعالم النفس المتخصص بالإدراك أن يصرح بأنه يعمل وفق الفرضية التي تُفيد وجود عالم خارجي، ولكن فيما يتعلق بالدراسة النفسية للظواهر الدينية فإن الاعتراف الصريح أو الإنكار الصريح مطلوب لتفادي المصادرة على المطلوب.

احتج بعض علماء النفس أيضًا أن الدين مؤذ. عوضًا عن التفكير بشكل مباشر عما يُنتج أكثر فائدة، يسعى الشخص المتديّن كي يُناغم أفعاله مع الإرادة الإلهية. لو لم يكن الله موجودًا، لكان يبدو أن هذا التمتع لا علاقة له بالموضوع في أفضل الأحوال، ولكن بما أن الله ﷻ موجود فإن هذا التمتع حكيم ورشيد. احتج بعض أن الدين مؤذ؛ لأنه يؤدي إلى عدم التوازن النفسي. على خلاف هذه الفكرة، احتج جيمز على وجود حالات مريضة ذهنيًا وأخرى سليمة ذهنيًا من

التدين. وعلى الرغم من ذلك، ما يُعدُّ بالدقة أنه سليمٌ أو مريض يعتمدُ أيضًا في بعض الحالات على المعتقدات الدينية للفرد. يُعدُّ كثيرون في المجتمع الغربي أن المراهقة السليمة والطبيعية تستلزمُ المواعدة (الغرامية)، ويُعدُّ الفرد اليافع الذي يمتنع عن المواعدة بسبب معايير أخلاقية أو دينية غير منسجمٍ قليلًا. ولكن في نظر كثيرٍ من المتديّنين، فإن الشخص السليم هو الذي يمتنع عن المواعدة (الغرامية)، وأولئك الذين يُمارسون الجنس قبل الزواج هم غير المنسجمين أو - للتعبير بجملتهِ قديمة الطراز - (يعيشون في الذنب).

مثلما قام بعض علماء النفس بمهاجمة الدين، قام بعض المفكرين المتديّنين أيضًا بالنظر بريبةٍ إلى علم النفس. إن معرفة الإنسان بنفسه واندهاشه بالحياة الباطنية أو الذهنية بدأت قبل وقتٍ طويلٍ من علم النفس، لكن الفرق بين التأملات القديمة حول الموضوع وعلم النفس الحديث هو التطلع إلى أن تكون الحالات الذهنية ظواهرٍ يُمكن دراستها على نموذج الطريقة التي تدرس العلوم الطبيعية الظواهر الطبيعية. لكن خاب هذا التطلع؛ لأن الحالات الذهنية هي خصوصيةٌ بشكلٍ معروفٍ بينما العلم الطبيعي يعتمدُ الظواهر القابلة علنا للملاحظة والتكرار. لهذا السبب، يُعرّف علم النفس أحيانًا بأنه علم السلوك البشري عوضًا عن علم الذهن والظواهر الذهنية. يُحاول علم النفس أن يتبع العلوم الطبيعية بهدف التنبؤ والتحكّم، وقد واجه العراقيل هنا أيضًا. يسعى علماء النفس إلى أن يجدوا القوانين للتنبؤ بالأحداث، ولنستعرض مثالًا سوف نقتبسُه من هو كينغ (الذي كتب هذه الكلمات خلال الحرب العالمية الثانية):

«قصفُ المدنيّين من الجوّ سوف يُخيفهم ويتسبّب باستسلامٍ سريع. إلا إذا حقّق الأثر المعاكس المتمثّل بتحريكهم نحو مقاومةٍ أشدّ عزمًا. يبدو أن الشروط أحيانًا تُبطل قيمة التنبؤ...»<sup>1</sup>.

لقي علم النفس نجاحًا في النصيحة التي يُقدمها في مجالي التعليم والصناعة أكثر من تلك التي يُقدمها في السلوك الحربي، ولكن حالات فشله المتعلقة بالحرب ليست هي عدم القدرة على التنبؤ فحسب، بل استعداده لاقتراح ما هو غير أخلاقيّ تحت ستار حياديّته المزعومة. يتحتمُّ على

1. Ibid, p.29.

علم النفس الشفاف أن يُبين المبادئ الأخلاقية أو عدمها التي ترفد نصيحته. من خلال ذلك، ينبغي أن نُزيل بريقَ الخبرة المستخدم لتعقيم الفظائع المرتكبة خلال الحرب.

ثمّة مجالٌ آخر يبدو أنّ الدّين وعلم النفس يتصادمان فيه، وهو يتعلّق بشفاء الأرواح. تقليديّاً، كان هذا الأمر ميدان الإرشاد الديني، أمّا في المجتمعات العصرية، فقد تولّى الطبّ النفسي والعلاج النفسي هذه الوظيفة. ليس النزاع مجرد مُناوشة. يُلاحظُ هوكينغ أن:

«ثمّة هذا الاختلاف، وهو أنّ الدّين يُوسّع نطاقَ عذاب الروح. إنّه يُعلن أنّ الروح

تكونُ في أشدّ حاجة للشفاء حينما تكونُ أشدّ رضا عن نفسها، وأنه يُرجح أن تعتبر

بداية القلق أوّل مرحلة باتجاه التعافي من الخطر المميت»<sup>1</sup>.

النقطة هي ليست أنّ الدّين يُفضّل القلق، وعلم النفس يسعى إلى شفاؤه، بل الأمر من وجهة نظرٍ دينية أنّه ليس كلّ قلقٍ غير مرغوبٍ به؛ فالقلق الذي يأتي بسبب التعاطف مع الآخرين، أو بسبب الإثم، هو سليمٌ دينياً، حتّى لو كان غير طبيعيٍّ نفسياً.

يذكرُ هوكينغ ثلاث مزايا للطبّ النفسي على الإرشاد الديني: أولاً، موضوعيّة المقاربة العلمية تجاه المريض التي تُقلّل الأحاسيس بالذنب. ثانياً، الطابع المنطقيّ للعلاج الذي يُركز على أسباب الداء عوضاً عن الإدانة. وثالثاً، رحمة الشفاء: الأدوية، والاندماج في المجتمع، وعملية الدمج، ورفع الشآن بدلاً من التحوّل والتوبة والتكفير. الفرق بين المقاربة الدينية لعلاج النفس، والمقاربة النفسية هي أنّ الأولى أخلاقيةٌ روحيةٌ في جوهرها، بينما الأخيرة تدّعي أنّها واقعيةٌ ولا تحكّمها القيم.

من بين المضارّ التي أشار إليها هوكينغ، أنّ العمليّ هو الأهم؛ فلا يُمكن تحقيق الاندماج الاجتماعيّ ورفع الشآن والدمج حسب الرغبة، والعلاج النفسي يوفّر مقدراً ضئيلاً من النصيحة العمليةّ حول كيفية تحقيق النتائج المرجوة. كثيراً ما تمت مناقشة هذا النقد الموجّه للتحليل النفسي. يبدو أنّ فرويد كان يعتقد أنّ المعرفة بالنفس التي تتحقّق من خلال التحليل سوف تكونُ كافيةً كي تُتيح حصول التغيير المرجوّ. ما يُضيفه هوكينغ لهذا النقاش هو الادّعاء

1. Ibid, p30.

بأن الحافز المطلوب للتغيير لا يمكن أن يُوفّره العلاج النفسي، بل يتطلب التفكير بمعنى الحياة كلّها كما يفهمه المريض. الضعف الكامن في احتجاج هو كينغ هو أنّه يظنّ - على ما يبدو من كلامه - أنّ جميع المشاكل النفسيّة تتطلب نظرةً مُلائمةً إلى المعنى العالمي، ولا شيء أكثر من ذلك. لكنّ تقدّم الطب النفسي منذ إصدار كتاب هو كينغ يُخبرنا قصةً مُختلفة؛ إذ يُمكنُ معالجة كثيرٍ من المشكلات النفسيّة بفاعليّةٍ من خلال الدواء المناسب من دون الحاجة إلى الرجوع إلى آية نظريّة، سواء كانت نفسيّة أم دينيّة، ومن دون الحاجة لفهم ذاتي من قبل المرضى أكثر من ضرورة تناوهم حبّات الدواء في أوقاتها المقرّرة.

على الرّغم من هذا الخلل، تبقى هناك حالاتٌ ما زالت تؤخذ فيها نقاط هو كينغ بشكلٍ جيد. ثمة نزاعٌ بين علم النفس والدين حول المنطقة الرماديّة بين الذنب والاضطراب السلوكي. وهناك حالاتٌ من التألم الذهني التي تتطلب التفكير الروحي والأخلاقي بدلاً من التحليل النفسي أو الدواء. ما زلنا قادرين على ملاحظة الحقيقة في تأييد هو كينغ لدعوى أفلاطون التي تُفيد أنّ السلامة العقليّة تتطلب التنظيم المناسب للرغبات والقدرات. ينصحُ أفلاطون - زيادةً على الإرشاد الديني التقليدي - بفطم الروح عن المحبوبات الشخصية واللذات الجسديّة وإعادة توجيه الاهتمام نحو المتعالّي. لكن من جهةٍ مُقابله، يرفضُ التحليلُ النفسيُّ المتعالّي ويبقى غارقاً في وحل خصوصيّات النفس الفرديّة. يدّعي هو كينغ أنّ الحافز المطلوب لإعادة تنظيم هذه النفس يُمكنُ أن يركّز بفاعليّة فقط في العلاقة مع المتعالّي. ويُمكنُ إنشاء هذه العلاقة عبر الفنون أو بعض أشكال الموسيقى إلى الحدّ الذي توجّه المرء نحو مثال الجمال الخارج عن مواضيع الرغبات الأساسيّة، ولكن يُقدّم الجمال الأقصى بوصفه موضوعَ التفاني الديني عوضاً عن الفنيّ.

إضفاء الطابع الموضوعي على علم النفس لأجل أن يبقى حيادياً فيما يتعلّق بمكان العثور على الحقيقة القصوى، وعليه لا يُمكنه أن يُوجّه مرضاه نحو أي حقيقةٍ مُتعالية. ومع ذلك يُحتجُّ هو كينغ أنّه يُمكن العثور على حافز التغيير الراديكالي من خلال علاقة المرء بهذه الحقيقة الإلهيّة فقط، والاعتراف بالمعنى المكتسب لحياة الإنسان على أنه مُستمد من المعنى الممنوح لكلّ الوجود من خلال الخطّة الإلهية.

يتمكّن علم النفس الشفاف دينياً أن يتغلّب على مشكلة الحافزيّة هذه من دون أيّ توضيحٍ بنزاهته العلميّة؛ فهو لا يفترض وجود الله كفرضيّة عمليّة، ولكنه يؤكّد بشكلٍ صريحٍ افتراضات إيمانه الحيّ والعمليّ. من خلال ذلك فقط، يُمكنه أن يُثير الحافزيّة المطلوبة لكي تكون أو امره ناجحةً. بالطبع، يُمكن لآخرين أن يقترحوا أصنافَ علمٍ نفسٍ إلحاديّةٍ صريحة، ولكن إذا كان هو كينغ محقّقاً، فإنّها لن تكون شديدة الفاعليّة. لكي يكون برنامج التغيير النفسي عمليّاً، ينبغي أن يُوفّر للمريض الحافز الكافي للتغيير. يحصلُ حافزُ التغيير حينما تتجه مشاعر المرء نحو المتعالّي. يقول هو كينغ:

«يجبُ على علم النفس خصوصاً أن يعترف بأنّ الشعور هو ميتافيزيقيٌّ جوهريّاً، وأنّ تمام الحياة العاطفيّة للإنسان تتأثّر بذلك التملل الذي تحدث عنه أو غسطين حتى يُرسخ علاقاته مع الأشد حقيقةً»<sup>١</sup>.

يرفضُ هو كينغ تعريفَ (الفيلسوف المثالي الألماني نيشته): أن الله هو النظام الأخلاقي للعالم. ويقترحُ بدلاً من ذلك أن الله يفعلُ في العالم من دون الإخلال بالنظام المادي للسببيّة الفعّالة من خلال ما يُسمّيه (قانون الحياة الذهنية الطبيعيّة). فيقول:

«ما نعيه من ذلك هو أنّ الحياة التي تُعاش وفق الخطّة القاضية بالمضيّ من دون الله، ومن دون الشعور بالطلب الكوني، هي - سواء علمت به أم لا - مريضةٌ، بعيدةٌ عن الطبيعة، وقيمها مُصابة بالعضن الجاف للفناء، وهي غير سعيدةٍ داخليّاً؛ لأنّها غيرٌ حقيقيّة، مدفوعةٌ بشكلٍ لاواعي من حاجةٍ يتحمّم عليها أن تعترف بها، وتُعرّفها في يومٍ من الأيام. هذا الدافع، الذي يُمكن أن يُسمّى نفسياً التأكيد الذاتيّ للطبيعة البشريّة الطبيعيّة، هو في طبيعته الحقيقيّة عملُ القانون الذي هو الله. إذا كان هذا هو الحال، يُمكننا أن نقول عن الله: إنّه في نشاطٍ دائم، نشاطٍ لا يتدخل بأيّ نحوٍ من الأنحاء مع الملاحظة العلميّة، ولكنه رُغم ذلك لا يُستغنى عنه في أيّ تعبيرٍ نفسيٍّ كاملٍ حول ماهيّة حياة الإنسان»<sup>٢</sup>.

يؤكدُ هو كينغ الحاجة لدعاميّة ميتافيزيقيّة لتوفير الحافز للتغيير النفسي، ويجدُ ذلك في فكرة

1. Ibid, p48.

2. Ibid, p49.

المعنى الذي يمنحه الله لحياتنا، والذي يُعرَف حينما نُوجِّه أنفسنا نحوه. في السياق الإسلامي، يُمكن استمداد التفصيل الإضافي حول هذا الموضوع من الميتافيزيقيا التابعة للملا صدرا (١٥٧١/١٥٧٢ - ١٦٤٠ م). وفقاً للملا صدرا، يُمكنُ النظر إلى تمام الوجود على أنه سلّمٌ مُتدرِّجٌ تزيد شدته من أدنى موجود إلى الأروع والأطهر والأنبل. واعتقد أيضاً أنه بالإضافة إلى التغييرات في عوارض موجودٍ ما، يحصل التغيير أيضاً في الجوهر. ما يُثير الجدل أكثر هو أنه اعتقد أن هذه الحركة الجوهرية تسيرُ دائماً نحو الوجود الأشد، أي تسير نحو الوجود المجرد مبتعدةً عن الوجود المادي. فأفضى هذا الأمر إلى خلافاتٍ لاهوتيةٍ حول كيفية مُصالحة آرائه مع عقيدة المعاد الجسماني، فكانت إحدى وسائل حلّ هذه المشكلة هو الاقتراح بأنه يُمكنُ للحركة الجوهرية أن تكونَ إلى الأعلى والأسفل معاً إن جازَ التعبير.<sup>1</sup> مع ذلك، ينبغي أن نُشيرَ أنه حتى لو قبلنا بإمكان توجه الحركة الجوهرية نحو شدةٍ أكثر أو أقل، لا ينبغي أن نعدَّ المعاد الجسماني نائياً عن الكمال ولا ينبغي النظر إلى الجسمانية على أنها تُشيرُ في كلِّ حالةٍ إلى وجودٍ أدنى. وإن كان هذا يعني إنكار التوجُّه القوي في تاريخ الأفلاطونية الحديثة وإرثه في الفلسفة الإسلامية. لكنه على الرغم من ذلك فإنَّ هدينا هنا ليس مُناقشة القضايا اللاهوتية حول تدرُّج الوجود أو الحركة الجوهرية، بل اقتراح كيف يُمكنُ لهذه الأفكار أن تُنير علمَ نفسٍ إسلامياً شفافاً.

يُمكن أن نفترض - مع كثيرٍ من الفلاسفة المسلمين - وجودَ جاذبيةٍ طبيعيةٍ للأكثر نُبلاً، تشدُّ الأقل نُبلاً نحوه. أمَّا ما يتعلَّق بالوجود التشكيكي، يُمكن أن نقول إنَّ سلّم الوجود ديناميكي، وكلُّ مُستوى أعلى يجذب المستويات الأدنى إليه. النظام الطبيعي هو أنه ليست هناك حاجةٌ كي تتحرَّك هذه الكيانات بنحوٍ مُستمرٍّ وثابتٍ باتجاه الوجود الأشد، بل الطبيعة البشرية (الفطرة) هي على نحوٍ يشعرُ المرءُ معه بحاجةٍ، وبرهبةٍ، وبجاذبيةٍ، وبتبجيلٍ نحو ما هو أشدُّ وجوداً. ويُمكن أن نُعبِّرَ عن هذا من خلال القول بوجود تيارٍ طبيعيٍّ في الوجود باتجاه الشدة الأكبر. يتجلَّى هذا

1. See, Mesbah, *Philosophical Instructions*, 482ff.

فيما سمّاه رودولف أوتو (١٨٦٩ - ١٩٣٧ م) اللغز الساحر.<sup>١</sup> حينما يُذنبُ المرء، فإنّه يتحرّكُ عمدًا عكس هذا التيار. أما حينما يتحرّكُ المرء مع التيار، فإنّه يكونُ مُتناغمًا مع القانون الإلهي. وعليه، يُمكن تفسير الحافز المقدّم للإصلاح الروحي الذي يتحدّثُ عنه هو كينغ على أنّه مُستمدٌّ من هذا الانجراف الوجودي الأساسي؛ فالإنسانُ مُحفّزٌ للإصلاح ليس بسبب المعنى الموجود في الحياة الدينية فقط، بل لأنّ الإنسانَ ينجرُّ طبيعيًّا نحو حياةٍ مُتناغمةٍ مع الإرادة الإلهية، وينجذبُ نحو التجليات الأكثر نبلًا للوجود.

بعضُ الناس مُتأقلمون فطريًّا تأقلمًا كبيرًا مع التيار الإلهي، فيعلّقون فيه وينقادون معه طبيعيًّا، بينما يتحمّس على آخرين أن يتخذوا أوّلًا خطواتٍ بطيئةً ومدروسةً؛ لكي يُناغموا أنفسهم مع الانجراف الوجودي،

«يُقالُ في الكتب الصوفيّة أنّ أولياء الله على نوعين: الأوّل هو السالك المجذوب، والثاني هو المجذوب السالك. تعريفُ السالك المجذوب هو الذي يبدأ أوّلًا بسلوك الطريق، أي إنّهُ سالكٌ، ومن ثم يجذبهُ الله بينما المجذوب السالك هو الذي يجذبهُ الله قبل سلوكه الطريق. كلاهما يُجَبِّانُ الله، ولكن حُبَّ السالك المجذوب يشتدّ (مع التقدم) على الطريق بينما شدة حُبّ المجذوب السالك هي التي تحمله على الطريق».<sup>٢</sup>

في الواقع، يُمكن أن توجد أنواعٌ كثيرةٌ من الجاذبيّة أو القوّة المحفّزة أو الكاريزما التي يستشعرُ أفرادٌ مُختلفون أنّها تُوجّههم نحو وجودٍ أشدّ. ما هو مهمٌّ نفسيًّا لنقاشنا هو أنّ هذه الجاذبيّة المحفّزة نحو الوجود الأشدّ يُمكنُ أن تُوفّرَ نوعَ القاعدة الميتافيزيقية نحو التغيير الروحي الذي يبدو أنّ هو كينغ يتلمّسه. وفقًا لهو كينغ، فإنّ الحاجة للعشور على المعنى هي التي تُحفّزُ في النهاية الجُهدَ الأخلاقي. يبدو أنّ الحاجة للمعنى هي عاملٌ مهمٌّ قطعًا، ويبدو أيضًا أنّ هو كينغ

١. ينبغي أن نتذكّر أيضًا بأنّ أوتو يصفُ المقدس باللغز الرهيب (mysterium tremendum) بالإضافة إلى اللغز الساحر (mysterium fascinans). أركز هنا على الجاذبية الإلهية التي تترافقُ عادةً مع الشعور بالرهبة.

Otto, *Das Heilige*.

وقد ترجمه جون هارفي تحت عنوان: *The Idea of the Holy* (1923; 2d ed., Oxford, 1950).

2. Pazouki, "In Memory of the Beloved Master: Hadrat Mahbub 'Alishah", p.118.

مُحَقِّقٍ فِي الاعتقاد بآئه لا ينبغي عدّ الفهم والشعور عناصرَ مُستقلّةً في علاقتنا بما يُوفّر المعنى لحياتنا. في الختام، يُحدّد هوكينغ بشكلٍ صحيحٍ أنّ الميتافيزيقيا (بالمعنى العام) هي شرطٌ لفهم هذا المعنى. ولكن ما هو مُتناسبٌ مع هذا كُله الاعتراف بأنّ الحافزَ للحياة الروحيّة والأخلاقيّة هو أقوى من ذلك الممنوح فقط من البحث عن المعنى والنفور من انعدام المعنى. ثمة أيضًا انجذابٌ نحو الأبل والأكمل لا يُمكن أن نُسَمِّيه غير الحبّ.

حينما يتوجّه هوكينغ نحو السؤال عن الكيفيّة التي يتصرّف بها الله كي يمنح الحافزيّة للروح نحو التغيير، فإنّه يُقارنُ بين الاعتراف بالذنب وبين الأوصاف التي يُقدّمها المرضى للمعالج عن حالاتهم الذهنيّة. لعلّ في ذلك إشارة إلى مدى تجذّر العلاج النفسي في الثقافة المسيحيّة؛ لأنّه لا وجود في الإسلام للاعتراف بالذنوب لغير الله تعالى، بل إنّ الاعتراف وفق النمط المسيحي مُدانٌ بوضوح. لكنّ عدم وجود الاعتراف لا يجعل الإسلام في موقعٍ ضعيفٍ فيما يتعلّق بهداية الروح نحو التغيير الفعّال؛ فإنّ إحدى أبرز خصائص التراث الروحي الإسلاميّ هو الشروحات المفصّلة حول الكيفيّة التي ينبغي فيها إعادة توجيه الروح وتكميلها، وهذا مُوثّقٌ بشكلٍ جيّد على وجه الخصوص في مؤلّفات المتصوّفة. وفي هذا الصدد، تكونُ مراجعة الضمير مُهمّةً بصورةٍ خاصّة في كلّ من المسيحيّة والإسلام؛ بوصفها شرطاً ضرورياً يسبق التوبة. تُسمّى هذه المراجعة الذاتيّة في الكتابات الصوفيّة (المراقبة)، ولها مُستوياتٌ كثيرةٌ مُختلفة، وقد كُتبت إرشاداتٌ عمليّةٌ لمساعدة المبتدئ في تطوير هذه المهارة.<sup>١</sup>

الآثار التي خلّفها المؤلّفات الصوفيّة في علم النفس مُلفتةٌ للغاية إلى الحدّ الذي أُلّف عددٌ من الكتب حول علم النفس الصوفي، وثمة أيضًا مُراولون نشطون لعلم النفس العيادي يأخذون النصوص الصوفيّة مصدرًا لمعلوماتهم النظرية الأساسيّة. نجدُ في هذا مثالًا وافيًا حول علم نفسٍ شفّافٍ مُكرّسٍ دينيًّا بصراحة، ومُكرّسٍ إسلاميًّا على وجه الخصوص. وقد اعترف عددٌ من المعالجين النفسيين المزاولين للمهنة بالحاجة لعلم النفس الشفّاف هذا.<sup>٢</sup> ينبغي أن نذكر في

١. راجع المقالة من تأليف آية الله حاج ميرزا جواد ملكي التبريزي: «المراقبات».

٢. ينبغي أن نذكر أيضًا الرابطة النفسية الصوفيّة (الولايات المتحدة) ودوريتها (علم الروح / الصوفيّة)، جمعية تطوير علم



هذا الصدد مؤلفات الدكتور السيّد محمّد محسن جلالى طهراني<sup>١</sup> مؤسس الرابطة الإسلامية لعلم النفس الإنساني، لاله بختيار<sup>٢</sup>، والأستاذ حميد علي وجمعيته الرضوان<sup>٣</sup>، وعلماء النفس العاملين في المراكز الاجتماعيّة للشفاء في كاليفورنيا<sup>٤</sup>، وسلمى يعقوب التي يحسنُ أن نختمُ بكلماتها:

«كأمرأةً مُسلمةً وُلدتُ وترعرعتُ وتعلّمتُ في إنكلترا، شعرتُ أحياناً كمعالجةٍ نفسيّةٍ ببعض الانزعاج في تطبيق علم النفس الغربي. أرى في كثيرٍ من الأحيان مرضىً اعتقدُ أنّهم يُمكن أن يستفيدوا من مقارنةٍ أكثر شموليّةً مع أخذ حاجاتهم الروحيّة إضافةً إلى حاجاتهم العاطفيّة والجسديّة بعين الاعتبار، ولكن كأنّ هناك محظوراً في مزج الإيمان بالمعالجة، فهو غير (مقبول) أو لا يُعتبر (مهنيّاً). في تدريبنا كمعالجين نفسيين، بالكاد تُذكرُ الروحانيّة، ولو ذُكرت فهو غالباً بطريقةٍ سلبيةٍ للغاية... من منظورٍ إسلاميٍّ، أيّ علم نفسٍ شاملٍ حقّاً لا يُمكن أن يتطوّر إلاّ من مجموعةٍ مُختلفةٍ للغاية من الافتراضات. عمليّاً، يُطلّب نموذجٌ مُختلفٌ من المعرفة لكي تحصل (دارسةٌ) حقيقيّةٌ (للروح)، ويبرز (علم نفس حقيقي) - تذكرُ أنّ كلمة علم النفس تعني دراسة الروح - يتناولُ جميع أبعاد النفس. لهذا السبب، اعتقدُ أنّهُ من المهم جدّاً للمسلمين أن يُعرّفوا علم النفس الإسلامي، وأن يُطوّروه... لا يُمكنني أن أوكد بما فيه الكفاية أهميّة تطوير علم النفس الإسلامي؛ لأنّ الافتراضات النفسيّة حول طبيعة النفس، وما يعنيه أن يكون الفرد إنساناً لا تكمنُ فقط في أساس العلاجات النفسيّة بل أيضاً مقارنة الحكومات تجاه الرعاية الاجتماعيّة والتعليم... ينبغي أن تُطوّر بشكلٍ واعٍ حقلاً جديداً من الدراسة - علم النفس الإسلامي - يتضمّنُ الدمج النظري للمفاهيم الإسلاميّة حول النفس مع النماذج الغربيّة الحاليّة من علم النفس. ينبغي

---

النفس الإسلامي في باكستان، والواقع الذي يُفيدُ أن علم النفس الإسلامي يُدرّس في جامعاتٍ في نيجيريا وماليزيا وبالطبع إيران.

1. <http://www.ahpweb.org/involve/prison.html>.

2. Bakhtiar, *God's Will Be Done: Traditional Psychoethics and Personality Paradigm*.

See, <http://www.sufienneagram.com/>

3. [http://en.wikipedia.org/wiki/A.\\_H.\\_Almaas](http://en.wikipedia.org/wiki/A._H._Almaas)

4. <http://www.communityhealingcenters.org/>

تطبيقُ هذا الإطار النظري في تطوير مُقاربة (إرشادٍ إسلامي) عملي مع عملياتها وتقنياتها المتميزة الخاصة. إنني واثقةٌ أنّ هكذا بحث لن يُفيد المسلمين فقط بل جميع الناس، فقد جاء الإسلامُ كرحمةٍ لكل البشر»<sup>١</sup>.

مع أنّ أغلب المؤلفات النفسية التي تستمدُ بشكلٍ صريحٍ من المصادر الإسلامية، وبالأخصّ الروايات الصوفية، قد تمّ توجيهها عيادياً فإنّ هذا العمل نفسه، وتجربة علماء النفس العياديين المسلمين يُظهرُ الحاجة لعلم نفس شفافٍ دينياً، حيث لا يتمّ الاستمداد من علم النفس الحديث فقط، أو نصوص الفلسفة الإسلامية والعرفان كمصادر مُستقلة، بل يتمُّ دمجها في علم نفسٍ إسلاميٍّ صريح.

---

١ . سلمى يعقوب، (نحو علم نفسٍ إسلامي)، قُدِّم في المؤتمر الدولي حول (النساء المسلمات في العلم: مُستقبل أفضل)، فاس، المغرب، ٢٢ - ٢٤ آذار ٢٠٠٠، نظمتها الأكاديمية الملكية للعلوم الاستثنائية الدولي (RASIT) والمنظمة الإسلامية التعليمية والعلمية والثقافية (ISESCO)، وقد حُصِّل نصّه في ٩ نيسان ٢٠٠٦ على الموقع التالي:

[http://www.crescentlife.com/articles/islamic%20psych/toward\\_islamic\\_psychology.htm](http://www.crescentlife.com/articles/islamic%20psych/toward_islamic_psychology.htm)

see also at: <http://www.quranicstudies.com/article42.html>

## المصادر

- Bakhtiar, Laleh, *God's Will Be Done: Traditional Psychoethics and Personality Paradigm*, 3 vols., (Chicago: The Institute of Traditional Psychoethics and Guidance, 1993).
- Brightman, Edgar Sheffield, *A Philosophy of Religion*, New York: Prentice-Hall, 1947.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lectures on the Philosophy of Religion*, One-Volume Edition, the Lectures of 1827, Peter C. Hodgson, ed., Berkeley: University of California Press, 1988.
- Hocking, William Ernest, *Science and the Idea of God*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944.
- Hocking, William Ernest, *The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion*, New Haven: Yale University Press, 1912.
- [http://en.wikipedia.org/wiki/A.\\_H.\\_Almaas](http://en.wikipedia.org/wiki/A._H._Almaas).
- Jaeschke, Walter, *Reason in Religion*, Berkeley: University of California Press, 1990.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, London: Longmans, Green and Co., 1928.
- Mesbah, Mohammadtaghi, *Philosophical Instructions*, Binghamton: Global Publications, 1999.
- Otto, Rudolf, *Das Heilige*, 9th ed, Breslau: 1922.
- Pazouki, Shahram, "In Memory of the Beloved Master: Hadrat Mahbub 'Alishah," in *The Sufi Path: An Introduction to the Ni 'matullàhi Suliàn 'Alishàhi Order*, ed. Shahram Pazouki, Tehran: Haqiqat Publications, 2002.
- Pinkard, Terry, *Hegel: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Sass, Hans-Martin, "Ludwig Andreas Feuerbach" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.
- Schleiermache, Friedrich, *On Religion Speeches to its Cultured Despisers*, Part of Cambridge Texts in the History of Philosophy, Editor: Richard Crouter, Carleton College, Minnesota, 1996.
- Smart, Ninian, "Religion, Study of, Basic aims and methods, Philosophy of religion, theories of Schleiermacher and Hegel." *Encyclopedia Britannica*, CD 2002.
- Wulff, David M, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, 2nd ed. (New York: John Wiley & Sons, 1997).

## ضرورة تأسيس علم نفسٍ موحدٍ في إطار المنحى الإسلامي<sup>١</sup>

علي مصباح<sup>٢</sup>، علي أبو ترابي<sup>٣</sup>

### مقدمة

ظهرت المدارس الشهيرة في علم النفس ضمن إطار التيارات الثلاثة: التحليل النفسي، والنزعة السلوكية، والمدرسة الإنسانية، وقد زعمت كل واحدة منها الشمولية والجامعية لنفسها. وكانت هذه الشمولية حسب ادعاء مُنظري تلك المدارس تستوعب شرح الأبعاد الوجودية النفسانية للإنسان، والإنسان السالم الذي يقصدونه، وتنطوي على أبعاد من قبيل شرح الأمراض وكيفية الصحة، وسلامة النفس والعلاج. وبكلمة واحدة ادّعت هذه المدارس المناداة بالإنسان السليم، بينما لم يكن لاتجاهات مثل الاتجاه المعرفي والمعيشي مثل هذه الشمولية، والواقع أنّها قامت بتحليل الأبعاد المعرفية والحياتية النفسانية.

في مدرسة التحليل النفسي لفرويد، جرى التأكيد على تحليل وتبين القواعد الشخصية للإنسان والأدوار المحورية لـ (هو)، والـ (أنا) والتحليلات النفسية والأسطورية لظهور (الأنا الأعلى) كمصدر لاكتناز العقد والاحتياجات المكبوتة لـ (هو) وتجلياتها كقيم. وتمّ وصم جميع البشر الحاليين بوصمة المرض لوجود الأنا الأعلى والقيم الدينية. وقد مال فرويد نفسه في هذا

---

١. المصدر: المقالة نشرت بعنوان «ضرورة تأسيس روان شناسي واحد در چارچوب رویکرد إسلامي» في مجلة روان شناسي ودين، التي تصدر في الجمهورية الإسلامية الإيرانية باللغة الفارسية، العدد ٤٥، صيف ١٣٩٨، الصفحات ٥٥ إلى ٧٢.

تعريب: حيدر نجف.

٢. أستاذ مشارك في قسم الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني (ع) التعليمية البحثية.

٣. أستاذ مساعد في قسم علم النفس بمؤسسة الإمام الخميني (ع) التعليمية البحثية.

الخضرم ميلاً صريحاً نحو الإلحاد ووصف (الله) بأنه ظاهرة أسطورية و(حيوان طوطمي).<sup>١</sup> العامل الأهم لفقدان السلامة والسعادة الإنسانية في هذه النظرية هو وجود الدين. يعتقد فرويد أن الدين خطيراً على المجتمع بمقدار خطره على الأفراد<sup>٢</sup>؛ فتكون السلامة التامة للإنسان رهن وجود مجتمع يتجاوز حقبة الطفولة البشرية، أي يتجاوز حقبة الإيمان الديني.<sup>٣</sup> والمدرسة السلوكية على الرغم من موافقتها التجريبية والوضعية لها منحى مثالي غائي، وعمدت من أجل الوصول إلى الإنسان السليم السعيد إلى تصميم مدينة مثالية فاضلة بعنوان (والدن تو)<sup>٤</sup>، ورأت أن استخدام التقنيات النفسانية هو سبيل الوصول إلى هذه المرحلة. لكن اسكينر، وهو أبرز مُنظري المدرسة السلوكية مع أنه تأثر بشدة بالثقافة الفلسفية المادية بيد أنه بلحاظ كونه فيلسوفاً عمد في كتاباته وآثاره إلى شرح قبيات حول ماهية الإنسان وبيان أبعاده الوجودية واحتياجاته. وقد ادعى تقديم نظامٍ نفسيّ جامعٍ شاملٍ في خصوص الإنسان.<sup>٥</sup> أمّا المدرسة الإنسانية فشددت على عجز المدرستين السابقتين في فهم الإنسان وأبعاده الوجودية واحتياجاته النفسية، وطرحت نفسها كموجةٍ نفسانيةٍ ثالثةٍ على سكان العالم الغربي. وقد كان للمُنظر الشهير لهذه المدرسة (أبراهام ماسلو) السهم الأوفر في تبين آراء هذه المدرسة وتصوّراتها، حتى أنه عرف بـ (رائد النزعة أو المدرسة الإنسانية). انطلق ماسلو من نظريةٍ قيميةٍ للإنسان ليؤكد أن المدرستين السابقتين (مدرسة التحليل النفسي والمدرسة السلوكية) غير شاملتين وغير وافيتين لإيضاح سلامة النفس الإنسانية وتفسيرها، بل عدّهما مرفوضتين وغير صحيحتين في بعض المواطن والأحيان.<sup>٦</sup> يعتقد أنصار المدرسة الإنسانية أن علم النفس بحاجةٍ إلى إدراكٍ واقعيٍّ لأبعاد الإنسان الوجودية، وعلم النفس الذي لا يسعى للكشف عن

١. فرويد، توتم وتابو، ص ٢٠٢.

٢. وولف، روان شنابي ودين، ص ٤٠٥.

٣. المصدر السابق، ص ٤٠٣.

4. Walden Two

5. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, p.184.

٦. مازلو، انگيزش و شخصيت، ص ٧.

هذه الحقيقة يُعدُّ نوعاً من الاحتيال، وعدّوا علم النفس المبني على المدارس السابقة نوعاً من التخلف الذهني. وهكذا شدّدوا على شموليتهم وواقعيتهم.<sup>١</sup> يدّعي علم النفس الإنساني الإرادة الحرة للإنسان، والتوفّر على تجاربٍ متسامية، والإبداع، والازدهار الذاتي، وتعالى الأنا<sup>٢</sup>، والشعور بالمسؤولية، ويطرح نفسه متطلّعا إلى اكتشاف الجوانب الجديدة في السلوك الإنساني.<sup>٣</sup> والتشديد على هذه النقاط يمثل في الواقع إشاراتٍ لنواقص المدارس السابقة في هذه المجالات والخيارات.

مع أنّ أفول مدرسة ما يؤدّي تلقائياً إلى جنوح الناس وتشوّقهم إلى ظهور مدرسةٍ جديدةٍ، ولكن على الرغم من القناعة الأولية لمنظّري مدرسة ما فإنّ هذا النفور والشعور بعدم الكفاءة استغرق جميع المدارس، وعلى الرغم من حوافز الإصلاح والتغيير والميل إلى النظرة الشاملة الجامعة، فإنّ هذا الميل سار نحو الأفول أساساً، ولم تتكوّن مدرسةٌ بعد ذلك. في هذه المرحلة ظهرت نظريّات ونظريّات فرعيّة مثل المعرفيين والسلوكيين الجدد والتحليليين النفسيين الجدد وغيرهم، لكنّهم لم يتطرّفوا إطلاقاً لشرح ماهية الإنسان ومعايير سلامته وسقمه. هذه المدارس وبسبب افتقارها للمباني والركائز النظرية لم يكن بوسعها تلبية الحاجة لتبيين نظامٍ شاملٍ للنفس الإنسانية و(ما يوجد) و(ما ينبغي) أو (التوصيف والتكليف)، وإشباع الاحتياجات النفسية العميقة للبشر. الموضوعات التي أخضعوها للدراسة والمطالعة، وهي إعادة معرفة تقنيات أو آليات أداء الذهن والسلوك، هي الأخرى لم تستطع تعريف الإنسان السليم، ولاتأمين سلامة الإنسان. على سبيل المثال بادر سلوكيون جدد مثل (استانلي هال) إلى اكتشاف متغيّراتٍ جديدةٍ في تكوّن السلوك، وعمد فرويديون جدد مثل أنصار (علم نفس الأنا)<sup>٤</sup> إلى دراسة عمليّات أكثر لـ (الأنا). كما خاض بعضهم ضمن إطار (علم النفس المعرفي) في دراسة الأبعاد المختلفة لـ (معالجة المعلومات والمعطيات).

١. مازلو، افقهاي والاتر فطرت انسان، ص ١٢.

2. Ego Transcendence

٣. شكرن وزملاؤه، انگيزش و شخصيت، ج ٢، ص ٤٣٥.

4. Ego Psychology

لا يعني هذا النقد أنّ الدراسات النفسية عملياتٌ سهلةٌ أو أنّ الوصول إلى نتائجٍ واحدةٍ عمليةٌ بسيطةٌ؛ فقد حاول (غلاسمن، وهداد) عبر الإشارة إلى صعوبات الدراسات النفسية أن يُعدّدا أسبابها، فذكر منها: التعقيد، والوعي بالذات، ونزعة ردود الأفعال، والعلية؛ فالسلوكيات الإنسانية ليست سلوكيات بسيطة كما هو الحال في الميكانيك، بل هي سلوكيات معقدة. ثم إنّ الوعي الذاتي للبشر يغيّر كثيراً من السلوكيات عند دراسة سلوكيات البشر وردود أفعالهم؛ لذا فإنّ تأثير السلوك الإنساني بعلمٍ مختلفٍ يعرّض البحوث والدراسات النفسية إلى مشكلاتٍ متعددة<sup>١</sup>.

### انهيار علم النفس المعاصر

إنّ عدم تقديم ركائز صحيحة لنظام نفسيّ شاملٍ للإنسان، وعرض اتجاهاتٍ ومناحٍ متعارضة، واستمرار هذا المسار (التضاد والخصام)، عرّض علم النفس عملياً إلى الانهيار، والاضطراب، واختلاط الأوراق، وعدم الانتظام، وعلى حدّ تعبير ماريو بونجيه، وروبن آرديل:

«علم النفس في القرن العشرين أشبه بلوحة رسمٍ كبيرةٍ تتضمّن موضوعاتٍ مشتتةً جداً، وتحتوي على جميع الألوان، بحيث يمكن القول: إنه إمّا أنّ الذي رسمها مجنونٌ حاذقٌ، أو أنّه أسهم فيها حشدٌ من فنّانين ينتمون إلى مئات الفنون والحرف المختلفة، والمدارس المتفاوتة. في هذه اللوحة الهائلة من الرسم لا يمكن مشاهدة أيّة أشكالٍ أو نماذج<sup>٢</sup>».

فمفاد تعبير هؤلاء الباحثين أنّ وجود مدارس متعارضة ومتضادة تدّعي كلّ واحدةٍ منها الأحقية لنفسها، هي حالةٌ لا تحلّ أيّة مشكلةٍ، بل هي أشبه بصوتٍ نشازٍ مزعجٍ يشوش على البحوث الأساسية، بيد أنّ الأمر الآن ليس بحيث تعيد مدرسةٍ ما إلى الذهن أسماء كبار علماء النفس<sup>٣</sup>. بل إنّ مدرسةً جديدةً لم تتكون ولم تظهر أساساً بعد أفول تلك المدارس، على الرغم

1. Glassman & Hadad, *Approches to Psychology*, pp.4-5.

2. Bunge, M, et al, *Philosophy of Psychology*, p.30.

٣. المصدر السابق.

ضرورة تأسيس علم نفسٍ موحَّدٍ في إطار المنحى الإسلامي ❖ ٣٩

من الحاجة الماسَّة إلى تطوُّر وبروز مدرسةٍ جديدةٍ، وقد كانت النظريَّات والنظريَّات الفرعيَّة (السَّقيَّة) غير كفوءةٍ لأسبابٍ عدَّةٍ من أهمِّها الافتقار إلى المباني والركائز النظريَّة. فلا النظريَّات نفسها تدَّعي اتباع فلسفةٍ معيَّنةٍ شاملةٍ، ولا هي قادرة على تفسير الأبعاد والاحتياجات النفسيَّة للإنسان وتبيينها. وبعبارةٍ أخرى، إمَّا بحثت وحقَّقت في جزءٍ من أبعاد شخصيَّة الإنسان، وقدَّمت متغيَّراتٍ جديدةٍ.

إنَّ نظرياتٍ مثل (النظريَّة الميدانيَّة) لكورت لوين<sup>١</sup>، أو (النظريَّة المعرفيَّة) لجورج كلي<sup>٢</sup> اكتفت بشرح كيفيَّة تكوين السلوك، أو بيان أبعاده المعرفيَّة؛ لذا فإنَّ مثل هذه النظريَّات والتنظيرات غير قادرةٍ على إنتاج نظريَّاتٍ في حقولٍ أو أبعادٍ مختلفةٍ لعلمٍ من العلوم، وإنَّ تعارضاتها وخصوماتها أيضًا لا تعدُّ أرضيَّةً صالحَةً لولادة الحقيقة. في الوقت الحاضر، تجاوز التصنيف والتبويب الموجود في علم النفس حدوده، وبعض ما فيه يعدُّ أمورًا عبثيَّةً وشبه علمية.<sup>٣</sup> وعلى كلِّ حالٍ فإنَّ هذه المعضلة لا تُحلُّ بمثل هذه النظريَّات المتعدِّدة الوجوه من قبيل نظريَّة (غلاسمن وهداد).

يضاف إلى ذلك، أنَّ مثل هذه النظريَّات - خلافاً للمدارس السابقة - لا تقدِّم تعريفًا لسلامة الإنسان؛ لأنَّ معايير السلامة تتوقَّف على تعريف ماهيَّة الإنسان، وأبعاده الوجوديَّة واحتياجاته النفسيَّة، وكما مرَّ بنا فإنَّ هذه العملية خارجة عن نطاق قدرتها واستطاعتها.

### الحلّ الذي يقترحه علماء النفس لإضفاء انسجامٍ على علم النفس

لما كان هذا الاضطراب والتشتت مزعجًا ومملاً لعموم الباحثين، فقد سار بعضهم في طريق الدراسة العلميَّة والمبادرة العمليَّة من أجل تقديم حلولٍ إصلاحيَّةٍ لترميم هذا العِلْم المهمِّ ومنحه الانسجام والنظام اللازم. فطرح بونجيه وارديلا (حياتيَّة الإنسان) كفلسفةٍ تحتيَّةٍ موحَّدة.<sup>٤</sup> وطرح غيره تعاريف معرفيَّة للإنسان بوصفها نظريَّةً شاملةً. مع أنَّ الاهتمام بالأبعاد الحياتيَّة والمعرفيَّة لنفس الإنسان وسلوكه عمليَّةٌ مناسبةٌ وفي محلِّها، بيد أنَّ هذه المناحي والاتجاهات

1. Levin

2. Kelley

٣. المصدر السابق، ص ٣٠ - ٣٢.

4. Bunge, M, et al, *Philosophy of Psychology*, p.31.



لا تُقدّم عادةً بوصفها مدارس إلى جانب تبين الركائز النظرية أو الأبعاد المختلفة لشخصية الإنسان. لكن إذا كانت هناك رؤية مثل رؤية (بونجيه) تقدّم الحيائية أو المعرفية بوصفها كلّ حقيقة الإنسان، فإنّها ليست بعيدة عن الصواب وحسب، بل ولن تؤدي إلى نتائج تُذكر.

يجاول ديفيد وولف - بعد الإشارة إلى عدم الانسجام هذا - أن يسرد ويناقش الحلول التي قدّمها مختلف المفكرين لمعالجة هذه المعضلة في علم النفس. فيبدأ تحليله لآراء سائر المفكرين على النحو الآتي: كندلر<sup>١</sup> باحث تابع في كتابه العلمي تحت عنوان (علم النفس، علم في تناقض) الأبعاد المختلفة لهذه القضية. وهو يدعي أنّ علم النفس المعاصر متفرّع إلى فروع وأغصان بشكل مبعثر يبعث على اليأس، وهو أشبه بـ (پوزل) مضطرب مبعثر لا ينتهي إلى أيّة نتيجة. ويؤيد زيغمووند كوخ<sup>٢</sup> هذا الرأي الذي يقدمه كندلر مقترحاً استخدام تعبير مثل (دراسات نفسائية) بدل لفظة علم النفس للاعتراف بعدم الانسجام هذا. العلم مجموعة مسائل مرتبطة بموضوع معيّن، وعادةً ما تستحصل المعطيات والاكتشافات في عموم هذه المسائل والموضوعات الفرعية، ويلاحظ بينها نوعٌ من الانسجام. هذا الأمر لم يتحقّق في علم النفس المعاصر؛ لذا فإنّ تعابير أفراد مثل كندلر، وبونجيه تبدو صائبةً وفي محلّها.

جدير بالذكر أنّ بعض المفكرين حاولوا<sup>٣</sup> حلّ نقطة الضعف هذه بالتشديد على النزعة التعدّدية. وهذا الميل إلى التعدّدية له سببان رئيسان على الأقل: أولهما التآثر بأجواء العصر والركائز الفلسفية ما بعد الحداثيّة، لاسيّما في التعدّدية المعرفية، وثانيهما اليأس من تطوّر علم النفس على شكل مدرسةٍ واحدةٍ موحّدة. فوفرّ هذان السببان أرضيةً مناسبةً لظهور النزعة التعدّدية في علم النفس. في إطار ما بعد الحداثة لم تعد التعددية علامة عدم بلوغ، بل أكثر منها دليلاً على السلامة والخلاقية والإبداع؛ فأوصى الفيلسوف المعاصر بول روث<sup>٤</sup> علماء النفس وسائر علماء العلوم الاجتماعية برفض نظرية (وحدة المنهج) الوضعية التي قال بها فلاسفة العلم

1. Kendler

2. Sigmond Koch

٣. المصدر السابق، ص ٤٥.

4. Pohl Ross(1987)

الأوائل، والقائلة: إنَّ العلوم الطبيعيَّة والاجتماعيَّة لها قواعدٌ منهجيَّةٌ واحدةٌ. وأوصاهم بتبني رؤية التعددية البحثية العقلانية أو ما سماه هو التعددية المنهجية.

مع أنَّه جرى الكلام في البداية عن التعددية المنهجية، ولكن يبدو أنَّ الهدف الأساس منها هو التعددية في المعرفة التي تؤدي إلى النسبية المعرفية، وأسبابها غالباً أسباب نفسية وليست علمية، لأنَّه يؤكد في تتمه بحثه أنَّ هذه الرؤية (التعددية) تبعث على الرغبة في عملية البحث والتحقيق وتتقدَّم بالبحث العقلائي إلى الإمام. وعلى حدِّ تعبيره لا توجد أية مرجعية (إطار مرجعي) للحكم النهائي، ولا يوجد أيِّ معيارٍ للتفوق في العقلانية. اختيار المنهج من قبلنا يتنى على مجرد القرار الأخلاقي؛ يجب أن نقرَّ من أية زاوية نريد أن ننظر إلى أبناء جلدتنا ونوعنا، وما هو قصدنا من الدراسة حولهم، وسنختار مرجعيتنا (المنهجية) على أساس الأرضيات العلمية وبما ينسجم مع احتياجاتنا والحياة التي نشدها.

كما هو واضح من القضايا أعلاه، للركائز المعرفية والمنهجية دورها الكبير في هذه القضية. وعلى كل حال، فالتعددية المنطلقة من الاعتقاد بغياب مبنى (ركيزة) لتشخيص الحقيقة أو لأجل اتخاذ قرار أخلاقي (الجوانب العاطفية) أدت إلى ميل فريقٍ آخر من علماء النفس إلى هذا الموضوع. ربما حاول بعضهم أن يجد في صميم علم النفس ذاته دليلاً على التعددية. وعلى حدِّ تعبير (هوارد كندلر) علم النفس حقل ذو قواعد وركائز متعددة وأجزاء مختلفة اتخذت جهاتٍ متشابهة، وبالنتيجة ظهرت فيه سجلاتٌ ونقاشاتٌ مريرة حول الموقف المنهجي المناسب الذي ينبغي لعلم النفس أن يتَّخذه. وهذه الاختلافات ممَّا لا مناص منه بالنظر للماهية الأساسية لعلم النفس. فبالأسلوب العقلائي المحض لا يمكن اختيار بديل من بين البدائل المنهجية المتنوعة.<sup>١</sup> مع أنَّ كندلر يدعي في البداية من منطلق معرفي أن هذه الاختلافات مردّها إلى الاختلاف في المواقف المنهجية، لكنه يحاول في نهاية المطاف أن يتقبَّل هذه القضية، وأن يعلن على غرار بول روث أنَّه يوافقها جميعاً؛ لأنَّه لا يمكن اختيار أحد هذه المواقف المنهجية عن طريق البرهان (الأسلوب العقلائي المحض).

وينوّه غلاسمن وهداد أيضًا إلى مصداق آخر من التعددية؛ فهما يعدّان التفاسير والتبينات المختلفة للسلوك البشري من قبيل ذلك التمثيل المشهور الذي يوضّح فيه المكفوفون ماهية الفيل، حيث يشعر كلّ واحدٍ منهم بجزء من جسم الفيل ويدركه، ومن الطبيعي أن تكون لنظرة كلّ واحدٍ منهم حدودها وقيودها، وتمثل توصيفاتهم إلى جانب بعضها شكل الفيل.<sup>1</sup>

### هشاشة الحلّ المقترح وضعفه

في خصم هذا البحث ثمة نقاط عدّة جديرةٌ بالملاحظة منها:

أولاً: المراد من التعددية المنهجية هو التعددية المعرفية والنسبية المعرفية، لا أن يستفاد من مناهج تجريبية وشهودية وعقلية متعددة ومختلفة لتحصيل المعطيات العلمية. وقد اعترف كندلر نفسه بأن هذه المعطيات متفاوتة. وربما كان القصد - كما سبقت الإشارة - الاستفادة العملية من نظرياتٍ مختلفةٍ من دون التفطن إلى تناقضات هذه النظريات فيما بينها، بحيث أينما كان استخدام نظرية ما مناسباً تمّ العمل بها وأخذها. ببيان آخر: إن الجانب البراغماتي للقضية هو المهم، وليس جانبها العلمي والنظري.

ثانياً: إن كندلر بدأ محاولته لإضفاء الانسجام والوحدة على علم النفس، وبعد أن وجد ذلك غير متاح من الناحية العملية، بادر إلى طرح مثل هذه الرؤية. وكثيراً ما تأتي مثل هذه التحليلات عادةً بعد ظهور التعدديات في علم النفس، لا أن علماء النفس يبادرون منذ البداية إلى التحقيق في الركائز المعرفية والاهتمام بالمقتضيات النفسانية فيختارون بذلك مناهج مختلفة لاكتشاف المعطيات النفسانية. عادة ما تتكوّن المدارس بتأثيرٍ واعي أو غير واعي من المدارس الفلسفية المختلفة في الغرب، أو كما يقال فإنّ بعض الأطر المرجعية المختلفة تؤثر فيها، ولم يكن الأمر بحيث تدرس كلّ مدرسةٍ جانباً من وجود الإنسان وتكتشفه، ثم تضع كلّ ذلك إلى جوار بعضه بعضاً، وتخلص في ضوءه إلى تفسيرٍ صحيحٍ وجامعٍ شاملٍ للإنسان، وتكتشف خصوصيات الإنسان بنحوٍ كاملٍ، كما يحصل عند ترتيب قطع البوزل.

أصحاب مدارس علم النفس ونظرياته لهم نظرياتٌ متفاوتةٌ ومتعارضةٌ لاسيّما حول أبعاد

1. Glassman & Hadad, *Approches to Psychology*, pp. 472-476.

وجود الإنسان وماهيته إلى درجة أنها لا تندرج على الإطلاق ضمن قالبٍ تعدديٍّ واحدٍ. وعليه، لا المنظرون أنفسهم يوافقون رؤية كندلر التعددية، ولا ذات النظرية أساسًا لها مثل هذا الاستيعاب والقدرة. كيف يمكن تقبل رؤية ترى كل سلوك الإنسان ووعيه متأثرًا بالأبعاد اللاواعية والعميقة وعدّها مكتملةً لنظرية لا تؤمن بأساس وجود اللاوعي؟! لا يمكن اعتبار رؤية ترى الميول الغريزية والجنسية تفسيرًا لكل وجود الإنسان، ورؤية أخرى ترى الازدهار الذاتي أكمل احتياجات الفرد وأرقها، لا يمكن عدّها قطعيتين متكاملتين في بوزل واحد. لذلك نجد أن مدارس علم النفس ونظرياته عادة تطلق التحديات بعضها ضد بعض. فيمكن القول: لا توجد نظرية لا تنطوي على قضية صحيحة حول نفس الإنسان والقوانين والقواعد التي تسودها، ولكن لا يتسنّى القول إنّ الجمع الجبري لمشتركات النظريات يعني عرض صورة صائبة وكاملة لنفس الإنسان. من الطبيعي أن اختيار رؤية مجبذة في الحالات التي يختلف فيها المنظرون يحتاج هو الآخر إلى معايير رصينة أو مناهج بحثٍ مقبولة.

وهنا بالمقدور توجيه النقد لرؤية غلاسمن وهداد، فمع أنّ هذا الحلّ والتشبيه صحيحان غالبًا في خصوص بعض القواعد السائدة على النفس وخصوصًا في مضمار آليات تكوّن السلوك الصحيح، بيد أنّ هذا الكلام أساسًا غير ممكن التطبيق في الركائز النظرية والكثير من الحقائق المتعلقة بنفس الإنسان، وخصوصًا في الإيضاحات المتضادة المتناقضة، وليس بالمقدور تصوّر تقارب بين مثل هذه الإيضاحات. مضافًا إلى ذلك، ما لم يتوفّر لدينا إدراكٌ صحيحٌ لنفس الإنسان كيف يمكن أن نضع التصوّرات الصحيحة لكل واحدة من النظريات بعضها إلى جانب بعض، لتتوفّر لدينا صورةٌ صحيحةٌ للإنسان، أو تصوّرٌ صائبٌ للفيل كما في المثال المذكور؟

القضية الأخرى المطروحة في موضوع التعددية في نظريات علم النفس من قبل بول روث وكندلر هي أنّ هذا الاقتراح جاء لسبيين: الأوّل عدم وجود أيّ سبيلٍ لتفوق إحدى النظريات أو الرؤى من الناحية المعرفية، وعلى حد تعبير كندلر:

«من بين البدائل المنهجية لا يمكن اختيار أحدها»<sup>١</sup>. ويوصي بول روث علماء النفس قائلاً:

«لأنه لا توجد أية مرجعية للحكم النهائي؛ إذن ينبغي الاختيار التعددية»<sup>١</sup>. أمثال هذه القضايا انعكاسات لمواقف نسبية تذهب إلى أنه لا توجد أساساً حقيقة، أو لا يوجد طريق للوصول إلى الحقيقة. ومع غياب هذه الحقيقة تكتسب الأساطير مكانةً واعتباراً. وهناك فريق يقولون بدرجة أكبر بقليل من الصراحة: إنهم بدل النزعة العينية والاستقطاب توصلوا إلى رؤية تعددية البنائية الاجتماعية<sup>٢</sup> (١) أو نسبية (الأنانية)<sup>٣</sup> (٢). على كل حال مثل هذه الطرق المسدودة العلمية توصلنا عملياً إلى نتيجة مفادها أن علم النفس وعلماء النفس بحاجة إلى اطلاع أوسع وأعمق على علم المعرفة. ونتيجة ذلك تمتد من تبيين النظريات والمدارس إلى العلاج. لكن ينبغي دراسة هذه القضية في موضعها.

العامل الآخر الذي كان مؤثراً في النزوع نحو التعددية في علم النفس هو العامل النفسي الذي وفر الأرضية لموقف معين. عندما يواجه علماء النفس نزعات وميولاً وتحليلات متعارضة ومتباينة للإنسان ونفسه، سيكونون أمام نوع من الطريق المسدود الفكري يجعلهم عديمي التحفز والاندفاع لاكتشاف الحقيقة. أضف إلى ذلك أن انعدام رغبة الإنسان في السجال والخصام في معركة علمية يمثل هو الآخر عنصراً نفسانياً آخر لا يُعدّ محبباً ذاتياً لدى الإنسان. ويتضاعف هذان العاملان عندما يقول علماء النفس: لا توجد أساساً مرجعية للحكم النهائي، ولا يُتاح ترجيح أيّ بديل من البدائل المنهجية في علم النفس على بديل غيره. بمقدور هذه العوامل النفسانية أن تؤدي بعلم النفس إلى طريق مسدود في تطوره وتقدمه. كما أنه على الصعيد العملي لم يعد أحد يدعي تقديم مدرسة ونظرية شاملة في خصوص الإنسان. وتطرح هذه العقبة

١. المصدر السابق.

٢. البنائية الاجتماعية (Social Constructionism) رؤية تفيد أن مجمل العلم والفهم البشري يتكوّن عبر سياق الحوارات والنقاشات بين أفراد يعيشون أنسجة ثقافية خاصة (وولف، روان شناسي ودين، ص ٨٨٢).

٣. الذاتية (أو السولبسية (Solipsism): الاعتقاد بأن الذات هي كلّ الواقع، والآخرون وباقي العالم هم من مخلوقات الشخص ذاته. هذه الرؤية التي ينسبها بعض علماء النفس إلى الطفل الصغير كانت كنظام معرفي وبشكلها المعتدل وبدرجات مختلفة موضع حماية كل الفلاسفة الكبار ودعمهم إلى زمن ديكرت. يمثل يونغ هذا النظام الفكري حينما يقول إن كل ما نعلمه هو تجربتنا (المصدر السابق، ص ٨٩٢).

ضرورة تأسيس علم نفسٍ موحدٍ في إطار المنحى الإسلامي ❖ ٤٥

في سائر التنظيرات أيضًا؛ لذلك يوصي بول روث علماء النفس وسائر علماء العلوم الاجتماعية بتقبل الرؤية التعددية في البحث العقلائي أو ما يسمّيه هو بالتعددية المنهجية. فهو يعتقد أنّ هذه الرؤية تبعث على الرغبة والاندفاع نحو العمل البحثي وتتقدم بالبحث العقلائي إلى الأمام. وهو يرى أنّه «لا توجد أيّة مرجعية للحكم النهائي»<sup>١</sup>.

أما زيغموند كوخ فلم يقدم برهنة عقلية لصالح التعددية، واكتفى بالتصريح:

«لقد حلّ الآن محلّ تلك السجلات الدارجة في المدارس الأولى [علم النفس] نوعٌ من (أدب مراعاة عدم الجزم والقطعية)، و(التجريبية المسؤولة). إنه نوعٌ من التعددية تتسم بالبحث والبحثية قبل أن تكون صاحبة ادعاءات، وتتصف بالتواضع وليس بالتكبر والغرور.<sup>٢</sup> أفضل شيء يمكن أن يُعقد عليه الأمل في علم النفس هو تفهيم وتفهم المواقف المختلفة المنهجية، واثمين القرارات التي تؤدي إلى تقبلها»<sup>٣</sup>.

يعتقد كوخ «إنّ علم النفس المعاصر متفرّع إلى فروع متفرقة بشكلٍ يبعث على اليأس، وهو بمنزلة بوزل مبعر لا يؤدي إلى نتيجة»<sup>٤</sup>. إنّ تعابير من قبيل (التعددية المتواضعة)، و(أدب مراعاة عدم الجزم)، و(اليأس النفساني)، و(خلق الرغبة في البحث والتحقيق) تعود كلّها إلى علل نفسانية للمواقف التعددية، وهو موضوع يدرس في علم بعنوان (علم نفس العلم).<sup>٥</sup> بالإضافة إلى ذلك ينبغي دراسة اعتبار المعارف المتأثرة بالخلفيات النفسانية في علم المعرفة أيضًا. وعلى كلّ حالٍ يكتشف المتلقون بدرجاتٍ تزيد أو تنقص أنّه ليست التعددية المعرفية عاجزة عن تسليط الضوء على الحقائق الخفية في علم النفس فحسب، بل إنّ هذه التعددية أساسًا وفي إطار فعلٍ عكسيٍّ مرتدٍّ، ترمي الأمل باكتشاف الحقيقة في مهبط الرياح، ولا تعجز فقط عن إيجاد رغبةٍ وميلٍ نحو البحث بل إذا تصوّر الباحث أنّه لا يبحث عن الحقيقة فسيخلق ذلك لديه إحباطًا

١. وولف، روان شناسي ودين، ص ٤٦.

٢. المصدر السابق، ص ٤٦.

٣. وولف، روان شناسي ودين، ص ٤٥.

٤. المصدر السابق، ص ٤٦.

مضاعفًا، وتدلل الشواهد التاريخية على أنه من المتعذر إلى حد كبير إيجاد مصالحةٍ وتعايشٍ سلميٍّ بدل السجال بين العلماء والباحثين.

### ضرورة النزوع نحو الوحدة

لقد مرّ بنا أنّ التعددية لا تعالج مشكلات علم النفس المعاصر. كما اعترف كثيرٌ من الباحثين. ومع أنّ سائر علماء النفس لا يدعون تقديم مدرسةٍ شاملةٍ جامعةٍ، بل يعانون من تعارضاتٍ ملحوظةٍ في نظرياتهم الجزئية الفرعية، ولكن ليس الأمر بحيث يصلون بنظرةٍ محافظةٍ وتعدديةٍ إلى موقفٍ تصالحيٍّ يسوده التفاهم والتفهم. وبعد أن شارك كندلر في محافلٍ وأروقةٍ مختلفةٍ توصل في خصوص مستقبل علم النفس إلى نتيجةٍ فحواها أنّ علماء النفس لا يستطيعون إدراك التصورات المختلفة عن علم النفس. والأسوأ من ذلك أنهم لا يستطيعون تحمّل هذه التصورات وإطاعتها. وبالنتيجة لا مفرّ من أن تنزوع صناعة علم النفس إلى معسكراتٍ متخاصمةٍ لا يمكنها الوصول إلى أيّ صلحٍ حقيقيٍّ، بل إلى أيّ صلحٍ مؤقت. <sup>١</sup> الحاجة إلى الوحدة والنزوع للوحدة في ظلّ مدارس ذات ركائز نظريةٍ متفاوتةٍ، لا تتحقّق حتى في ظل مشروع التكامل واستكمال بعضها للبعض الآخر. وقد سبقت الإشارة إلى أنّ فرضية التعامل والتواصل وتكاملية المدارس فرضية غير صائبة.

وقد تقدّم القول إنّ سجال المعركة بين المدارس أثار من الغبار في ساحة البحوث العلمية بحيث لم يعد يمكن التمييز بين الصحيح وغير الصحيح. ولقد كان هذا السجال والنزعة المطلقة في وقتٍ من الأوقات أشبه بصوتٍ نشازٍ يضيق البحوث التأسيسية، بيد أنّ الأمر الآن ليس بحيث تعيد مدرسةٌ ما إلى الذهن أسماء كبار علماء النفس. <sup>٢</sup> هذه الظاهرة بالذات، أي عدم تكاملية النظريات وعدم انسجامها وتناغمها، وتبعًا لذلك عدم توقع أن تُشرّح النظريات أجزاءً جسديًا واحدًا، حالة موجودةٌ في المناحي والنظريات اللاحقة. بعبارةٍ أخرى:

«هذه المناحي والاتجاهات المتفاوتة أيضًا قبل أن تكون مكتملةً بعضها لبعض، فهي غير منسجمةٍ وغير متناغمةٍ فيما بينها. في تفسير أيّ حدثٍ تتجاهل هذه المجاميع بعضها

١. المصدر السابق.

٢. زارعان وزملاؤه، فلسفه روان شناسی و نقد آن، ص ٩٢.

ضرورة تأسيس علم نفسٍ موحدٍ في إطار المنحى الإسلامي ❖ ٤٧

بعضاً، وتستعين بمناهج متفاوتة، وتصل إلى نتائج متعارضة متغايرة، وهذا شيءٌ مؤسفٌ لكنّه حقيقةٌ واقعة<sup>١</sup>.

أي في الحقيقة، مع أنّ المنظرين كانوا متعدّدين لكنّهم لم يكونوا تعدّدين (ذوي نزعةٍ تعدّديّة). ليست القضية أنّ لدينا بحوثاً متعدّدة، بل المهم أنّ تعرض في موضوعٍ واحدٍ نتائجٍ مختلفة ومتضادة.

هذه الحالة لا يمكنها إطلاقاً تعويض وجود نظريّةٍ شاملةٍ موحّدةٍ في علم النفس، والحال أنّ علماء النفس يسعون إلى معرفة حقيقة القوانين التي تسود نفس الإنسان. هذا الطموح يعني أنّ يتحوّل علم النفس إلى علمٍ منسجمٍ ومنهجيٍّ وحيويٍّ يحكمه نظامٌ واحدٌ. وكان يمكن التفاوض بهذا الطموح لو أنّ علماء النفس كانوا قد اتفقوا على شيءٍ طوال هذه المدّة. مع أنّهم كانوا متفقين على أنّ تحقيق مثل هذا الهدف ربما يحتاج إلى زمنٍ طويل. لكن ما يزال بعضهم متفائلين بمثل هذا الانسجام ضمن إطار علمٍ واحدٍ، في الوقت الذي يراه بعضهم الآخر مجرد خيالٍ باطل<sup>٢</sup>.

### ولادة الحقيقة، أساس علم النفس

السبب في عدم الانسجام ضمن قالب علمٍ واحدٍ هو اتّخاذ ركائز نظريّةٍ أو بعبارةٍ أخرى قبليّاتٍ غير متجانسةٍ في النظريات. هذه الركائز أو القبليّات تجعل علماء النفس متصلّين تعوزهم المرونة. وعليه، يُشبّه بعض الباحثين ساحة النقاشات النفسانيّة بمعسكرات المارك والخصومات، فهم مبارزون ومحاربون لا يفهم بعضهم كلام بعضٍ، بل لا يتحمّلون ولا يطبقون كلام بعضهم<sup>٣</sup>. والآن يوجد شيءٌ واحدٌ فقط يمكنه أن يوفر نظرةً متفائلةً لكلّ هذه النظريّات المتقابلة، وهو أنّ تكون محصلة ذلك موت الباطل وولادة الحقيقة.

على أساس هذا الهدف يجب القول إنّ بعض الرؤى والنظريّات صحيحةٌ وبعضها باطلةٌ. والواقع أنّ هناك موقفاً واحداً فقط هو الصحيح. وعليه، فالاتجاهات غير الصحيحة أكثر من

١. المصدر السابق، ص ٩٣.

٢. وولف، روان شناسي و دين، ص ٤٥.

٣. المصدر السابق، ص ٤٦.



الاتجاهات الصحيحة. وعلى كل حال يبقى هذا السؤال جديراً بالطرح: هل أن سياق التطور والمسار التاريخي لعلم النفس فيه مثل هذا الأمل؟ يرى بعض الكتاب والباحثين أن الأمر ليس كذلك؛ لأن مثل هذا التفاوت والتغاير في المواقف العلمية يفتقر إلى سياق بناء منتج. هذه الاتجاهات المتفاوتة قبل أن تكون مكتملة بعضها لبعض هي غير متناغمة وغير منسجمة. وعلى كل حال فإن التصنيفات الآن قد تجاوزت حدودها إلى درجة أنها تبدو أموراً عبثية وشبه علمية ليس لها محصلة موت الباطل وولادة الحقيقة، ونتائج مثل هذه الفوارق النظرية هي النظرة السطحية بدل النظرة العميقة. والآن، ما الذي ينبغي فعله من أجل الحيلولة دون انهيار علم النفس؟

### ضرورة تأسيس علم نفس ذي ركيزة موحدة

توحيد التقييم النفسي، وتنظيم علم النفس، والمساعي لاكتشاف حقيقة الإنسان، والسعي لبناء علم النفس على أساس رؤية واحدة أو فلسفة واحدة، كلها من التعبيرات التي طرحها مفكرو علم النفس حلاً لتطور علم النفس وتقدمه والحيلولة دون انهياره. وقد مر بنا سابقاً أن وولف يعتقد أن بعض الباحثين كانوا يأملون أن يتحول علم النفس في يوم من الأيام إلى علم منسجم ومنهجي وحيوي يسوده نظام واحد، مع أن تحقيق مثل هذا الهدف قد يستغرق زمناً طويلاً، لكن الأمل بتحقيقه ليس منتفياً.

بالإضافة إلى ذلك توقع بونجيه وأردبلا أن تكون نتيجة طرح الرؤى والنظريات المختلفة زوالاً تدريجياً للرؤى غير الصائبة، وظهور رؤى ونظريات متطابقة مع الحقيقة. ثم إن هؤلاء المفكرين - ولأجل مزيد من الإيضاح - يقترحون اتخاذ فلسفة تأسيسية موحدة يمكنها أن تمثل عاملاً أساسياً في وحدة علم النفس.<sup>١</sup> من المفهوم أن يطالب كل صاحب ادعاء في علم النفس بأن تكون الفلسفة التأسيسية لنظريته الفلسفة الصحيحة الوحيدة، وأن تتخذ أساساً لكل التنظيرات؛ لذلك ينبغي اتخاذ معيار لصحتها. بعض الباحثين قالوا: إن هذه الحقيقة تبني على الروح العلمية، وعدوا مصداقها الواقعي في الإنسان النظام العصبي، وقالوا: إننا يجب أن نتذكر دائماً أن بطلاً واحداً فقط هو الذي يبارس كل الأدوار السلوكية والذهنية، وذلك البطل هو

١. المصدر السابق، ص ٣١.

ضرورة تأسيس علم نفسٍ موحَّدٍ في إطار المنحى الإسلامي ❖ ٤٩

النظام العصبي. وعلى كلِّ حالٍ، فقد أمَّنَ بعضُهم هذا الجانب بالقول إنَّ علم النفس يجب أن يسعى إلى اكتشاف حقيقة الإنسان. وكلَّ علم نفسٍ لا يسعى إلى اكتشاف هذه الحقيقة ما هو إلا نوع من الاحتيال.<sup>١</sup>

يعتقد كبار المدرسة الإنسانيَّة أنَّ متابعة الحقائق النفسانيَّة لا يمكن أن تكون بمعزلٍ عن الأسئلة الفلسفيَّة.<sup>٢</sup> وكان (مازلو) يرى أن سؤال: (كيف الإنسان يفكر؟) سؤالٌ نفسيٌّ، وسؤال: (ما هو الإنسان؟) أو (حقيقة الإنسان) سؤالٌ فلسفيٌّ. ومن وجهة نظر أنصار المدرسة الإنسانيَّة إنَّ البشر الحقيقيون هم أصحاب الازدهار الذاتي؛ ومن هنا كان اكتشاف حقيقة الإنسان تجليًّا لحقيقة ذوي الازدهار الذاتي.<sup>٣</sup>

### حاجة علم النفس للاهتمام بحقيقة الإنسان

قيل إنَّه على الرغم من الحاجة إلى مدرسةٍ شاملةٍ في علم النفس، لكنَّها مازالت غائبة عن المشهد البحثي، بل إنَّ ظهور النظريات الجديدة المتعارضة مازال مستمرًّا، هو فضلًا عمَّا يثيره من خصوماتٍ وتنازُلٍ فيما بينها، لا يساعد على اكتشاف حقيقة الأبعاد النفسيَّة للإنسان. والتعدُّديَّة فضلًا عن أنَّها لم تكسب كثيرًا من الأنصار فهي لم تكن مسموعةً بدرجةٍ مناسبة. وقد كان هذا في الوقت الذي وجد فيه بعض الباحثين علم النفس على درجةٍ كبيرةٍ من عدم الاتزان، وعدم الانسجام والتشتت، فسارعوا إلى الإعلان عن (عدم وجود علم نفس)، واقترحوا بدل ذلك عنوان (دراسات نفسيَّة). وقد كانت مثل هذه الاعترافات لافتات كبيرة تعرض فشل أو عدم نجاح علم النفس في أهدافه التي يصبو إليها. وقد استعرض أحد الباحثين في مقالٍ حول ضرورة إيجاد تحويلٍ في علم النفس، عدم كفاءة علم النفس هذه في آياتٍ شعريَّةٍ لمايرز:

«يبدو أننا لم نكن إلى الآن أحرارًا إلى هذه الدرجة، وفي المقابل لم تكن سجوننا مكتظةً

إلى هذه الدرجة.

١. مازلو، افقهاي والاتر فطرت انسان، ص ١٤.

٢. المصدر السابق.

٣. المصدر السابق.

لم نكن أبداً نتمتع بكلّ هذه الإمكانيات في التربية والتعليم، وفي المقابل لم يكن لدينا هذا المستوى العالي من الجريمة، والجُنْح، واليأس، وانتحار الشباب، والناشئة. لم نكن غارقين في الملذّات والطيبات إلى هذه الدرجة، وفي المقابل لم نكن نعاني إلى هذه الدرجة من زيجاتٍ تعيسةٍ أو مفضيةٍ إلى الطلاق. ما من قرنٍ شهد كلّ وفور النعمة هذا، وشهد في المقابل كلّ هذه المذابح الواسعة وتخريب البيئة. ما من زمانٍ منحتنا فيه التكنولوجيا مثل هذه الراحة والدّعة، وأعطتنا في المقابل مثل هذه الأدوات الرهيبة الباعثة على الفساد، والانحطاط، والدمار. لم نكن في أيّ وقتٍ من الأوقات معتمدين على أنفسنا [المستقلة] إلى هذا الحد، وفي المقابل لم نكن متوحّدين إلى هذه الدرجة»<sup>١</sup>.

أمثال هذه الأدبيات ليست بقليلة؛ فيمكن ملاحظة مثل هذه المضامين في لغة كبار علم النفس، وتاريخ مدارس علم النفس. وكلّ هذا ينمّ عن حقيقة أنّ الركائز النظرية، ولاسيّما الركائز الأنثروبولوجية لم تعرف الإنسان، ناهيك عن أن تعرف احتياجاته النفسانية في إطار رؤيةٍ شاملةٍ جامعةٍ.

ما مرّ بنا إلى الآن كان على نحو الاختصار: أنّ مدارس علم النفس رغم سعيها لمعرفة الأبعاد الوجودية لنفس الإنسان معرفةً واقعيةً، لكنّها كانت عديمة الكفاءة بسبب بعض الركائز النظرية الخاطئة. وبعد ذلك جاء دور النظريات الفرعية التي تُعنى أساساً بدراسة بعض آليات تكوّن سلوك الذهن وأفعاله، ولم يكن لها - بنحوٍ عامٍّ - ركائز نظرية معيّنة تطرحها. وهذا ما جعل علم النفس يفقد تدريجياً لموضوعٍ واحدٍ، ممّا جعل بعض الباحثين يطلق عليه عنوان (دراسات نفسانية).

لقد كان فقر علم المعرفة ونواقصه وركائز منهج البحث لاكتشاف الحقيقة موضوعاً آخر أشار إليه الباحثون في نطاق ضعف علم النفس، فصرّحوا بضرورة تأسيس علم نفسٍ بفلسفةٍ تحتيةٍ (تأسيسية) موحّدة لاكتشاف الحقيقة. والآن، نروم دراسة دور علم النفس الإسلامي في عرض ركائز نظرية معيّنة خصوصاً حول الإنسان والمعرفة ومنهج البحث فيه. وقبل الخوض

١. دليا، «روان شناسي ودين و ضرورت رويکرد جديد».

المباشر في موضوع علم النفس الإسلامي من الضروري تسليط الضوء على نظرة علماء النفس للدين، وعلم النفس الديني، وعلم النفس المسيحي، وعلم نفس سائر الأديان، لاسيما فيما يتعلّق باكتشاف المعارف النفسانية.

### نظرة علماء النفس للدين وعلم النفس الديني

بإصرارٍ وتأكيديٍّ من (أغوست كونت) على إقصاء الفكر العقلاني والدين كأساسٍ علميٍّ ولبنيةٍ معرفيّةٍ تستند على النزعة التجريبيّة، تم إقصاء الدين عن الساحة العلميّة وبات معزولاً عنها. وقد كانت معارضة (ماكس فيبر) للنزعة التجريبيّة، وتشديد (فرويد) على اللاوعي، معارضة أخرى لحصريّة أو غست كونت المنهجية على التجربة. ولكن على الرغم من هذه المعارضات فقد بقي رفض الوحي والدين بوصفه أساساً للعلم قائماً إلى أن أضحي الدين مجرد موضوع اجتماعيٍّ. لقد كان لعلماء النفس نظراتهم المتباينة للدين. فقد كانت (لجيمز) نظرتة العمليّة الذرائعيّة، ومع أنّه وجد بعض أبعاد الدين وتعاليمه غير معقولةٍ وسخيفةٍ، لكنه عدّ وجود الدين بنحوٍ عامٍّ أهمّ عاملٍ في حياة الإنسان. وأشار (كو) إلى الدين بوصفه العامل الأمثل لرقّي الحياة الاجتماعيّة. ودرس بعضٌ مثل (هال وواتسون) الدين بمنهجٍ تجريبيٍّ. وبحث (هيل) تأثيرات أشكال معينة من العبادة. وعالج (باركر وسنت جونز) أثر الدعاء ودوره العلاجي في اختلالات النوروز والسايكوسوماتيك. ونظر (فرويد) أيضاً إلى الدين بوصفه نوروزاً وسواسياً جمعياً، وقال في ضوء تجاربه السريرية:

«من بين كلّ مرضاي الذين هم في النصف الثاني من أعمارهم، لم يكتب للذين يفتقرون

منهم إلى عقيدةٍ ورؤيةٍ دينيّةٍ أن تتحسن أحوالهم ويتماثلوا للشفاء بشكلٍ حقيقيٍّ».

ووافق آلبورت رأيَ أستاذه الألماني شبرانغرا<sup>١</sup> حول أهميّة الدين بالنسبة لنفس الإنسان.

كل علماء النفس هؤلاء - على الرغم من آرائهم المتفاوتة حول الدين - متفقون على فكرةٍ

واحدةٍ هي أنّ الدين لا يمكن أن يُنظر إليه بوصفه مصدرًا معتبرًا وقيماً للحقيقة، يمكن استخراج

العلوم والمعارف الخاصّة بنفس الإنسان منه، إنّها يعدّ علم النفس نفسه أعلى وأكمل مصدرٍ

للعلم بشأن نفس الإنسان؛ ولهذا سمح لنفسه بدراسة الدين وتقييمه. أي في الواقع كانت هذه الأقوال كلها في إطار علم نفس الدين وليس علم النفس الديني. وقد كان للمشكلات النفسية المتفاقمة بعد الحرب العالمية الثانية وإخفاق مساعي علماء النفس، دورٌ في أن يركز علم نفس الدين اهتمامه بجدٍّ أكبر هذه المرة على العامل الأساس في الصحة النفسية. بيد أن العلوم الإنسانية لم تكن على استعدادٍ للتراجع عن كلمتها بشأن إنكار القيمة المعرفية للدين، وتقبّل اتجاهٍ جديدٍ أساسًا في معرفة الإنسان.

على أن مسائل من قبيل المعتقدات الدينية، والذهاب إلى دور العبادة، والعضوية في الجمعيات والجماعات الدينية، والمشاركة في الأدعية والصلوات، لم تعد أكثر من مجموعة تقنيات خاصة، وهبطت من مرتبتها المقدّسة إلى مستوى محاكاة ظواهر عادية مثل الضحك أو التمارين البدنية. والواقع أن هذه البحوث لم تعبّر سوى عن كيفية إمكان الاستفادة من الدين للحصول على منافع مادية أو نفسية. ولكن حسب عقيدة المؤمن الحقيقي فإن الصحة النفسية ليست سوى أثرٍ واحدٍ فقط من الآثار الجانبية للإيمان. إن السعي للاستفادة من الدين لأيّ هدفٍ سوى التقرب إلى الخالق معناه تبديل الدين إلى تكنولوجيا وعدم مراعاة حرمة<sup>١</sup>.

وأتباع المدرسة الإنسانية الذين حاولوا عن طريق اعتماد منحى أرقى لعلم النفس أن يطرحوا مفاهيم أكثر جاذبية لم يسجلوا مكانةً إيجابيةً للدين لا في علم نفس الدين ولا في علم النفس الديني. فهازلو لا يعدُّ تجربة الذروة الدينية شكلاً حقيقياً لتجربة الذروة<sup>٢</sup>. لقد كانت هذه الرؤية مختصةً بالجانب التوصيفي لعلم النفس الديني، لكنه في الجانب التكليفي لعلم النفس يدّعي أنه ما من مصدرٍ فوق بشريٍّ ولا كتاب مقدّس من حقّه أن يُجدّد القيم وما يجب وما لا يجب. القيم لا توجد خارج الإنسان وفي كائنٍ فوق الطبيعي، إننا أسلوب اكتشاف هذه القيم أيضًا يجب أن يكون عن طريق المساعي الإنسانية أو معرفة الإنسان بوساطة تجارب سريريةٍ مختبريةٍ وفلسفيةٍ للبشر<sup>٣</sup>.

١. المصدر السابق.

٢. مازلو، افقهاي والاتر فطرت انسان، ص ٤٤١.

٣. المصدر السابق، ص ٢٠٧-٢٠٨.

ضرورة تأسيس علم نفسٍ موحَّدٍ في إطار المنحى الإسلامي ❖ ٥٣

وعليه، فعلماء النفس المعاصرين لم ينظروا أبداً إلى علم النفس الدِّيني ضمن هذه المكانة والمرتبة. كما أنَّ مثل هذا الادِّعاء لم يطرح أساساً. ولاستيعاب الموضوع أكثر، من المناسب تسليط الضوء بنحوٍ أكثر تفصيلاً على بعض مصاديق علم النفس الدِّيني لا سيَّما علم النفس المسيحي.

## علم النفس المسيحي وغيره من علوم نفس الأديان ودورها في تشخيص الأبعاد النفسانيَّة للإنسان

يطلق أحياناً على علم النفس المسيحي عنوان (علم النفس الإنجيلي). ولو أردنا الإشارة إلى الفارق بينهما، لوجب القول إنَّ علم النفس الإنجيلي هو أحد مصاديق علم النفس الدِّيني، وفي مقام المقارنة مع علم النفس المسيحي يشدّد أكثر ما يشدّد على تبيين الموضوعات النفسانيَّة في الإنجيل دون التأكيد على البحوث الانتزاعيَّة والتحليليَّة واللاهوتيَّة. ومن العناوين والمفاصل الرئيسيَّة في علم النفس الإنجيلي يمكن الإشارة إلى وجود الروح في الإنسان أثناء الحياة وما بعدها، وحقيقة الإنسان والأبعاد الوجوديَّة له، ونظرية تكامل الأنواع، وخلقة الإنسان، والاختلافات بين شخصيَّتي المرأة والرجل، والتمايز بين الروح والنفس، والعلاقة بين القلب والعواطف، والروح والطرز الأوليَّة، وبعض الموضوعات الفسيولوجيَّة ذات الصلة بعلم النفس الإنجيلي، وأداء الدماغ والقلب في القضايا النفسانيَّة، والظروف البدنيَّة والأخيلة النفسنيَّة، والعلاقة بين الجسم والنفس، والعلاقة بين الدم والنفس، والوعي والإدراك، وحرية الإنسان واختياره، وحقيقة الأحلام وأبعادها الجسمانيَّة والنفسنيَّة، ومفهوم الصلِّحة والمرض، ووعي الإنسان بذاته. هذه العناوين والموضوعات هي بعض الموضوعات المطروحة تحت عنوان (علم النفس الإنجيلي).<sup>1</sup>

بعض الآثار والبحوث المتوفرة لم تتطرق إلَّا لواحدٍ فقط من موضوعات علم النفس المسيحي. فعلى سبيل المثال التطرَّق لموضوع الابتلاء والأمل من منظور دِّيني (مسيحي) لدراسة دور الأمل كعاملٍ إيجابيٍّ مؤثِّر في الفرد الذي يعاني من مشكلات وآلام، وعرض أساليب مواجهة حالات القلق، فانتهى بعضها في خاتمة المطاف إلى القول بضرورة وجود المشكلات من أجل رشد البشر ونضجهم ورقبيهم.

1. Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, pp. 31, 50, 51, 124, 209, 304.

وفي إطار العلم الإنساني المسيحي بنظرةٍ أوسع، خاض (ريتشاردسون وزملاؤه) في موضوع العلاقة بين العلم والدين، وحددوا موضوعاتٍ علميةً مهمةً يجب على العلم الديني - من قبيل علم النفس المسيحي مثلاً - أن يعلن عن موقفه منها. والواقع أن الحالات أدناه مصاديق لعلم النفس المسيحي طُرحت بعنوان العلاقة بين العلم (علم النفس) والدين. وهذه الموضوعات هي: المناهج الإحصائية والتجريبية والدين، ودراسة العلاقة بين الاختيار وعلم أحياء الجزئيات، وعلاقة عصب التعليم الأحيائي ولاهوت عاملية الإنسان، والأخلاق والدين ورشد الإنسان (في موضوع الرشد الأخلاقي)، والصحة النفسية، والاستشارة، والعلاج النفسي.

وفي هذا النطاق أيضاً - كما مرّ بنا - جرى النقاش على أساس دينٍ معيّنٍ في الإلهيات والأثرولوجيا أولاً، وثانياً على أساس التعاليم المباشرة التكليفية والقيمية التي يعرضها الدين في موضوعات علم النفس. وواضح أن الأدبيات التحليلية والانتزاعية تغلب في القسم الأول، وفي القسم الثاني تقدّم النصوص الدينية الحلول بشكلٍ مباشرٍ وصریحٍ. ما قلناه في خصوص علم النفس الإنجيلي يعدّ - بدرجاتٍ تزيد أو تنقص - مصداقاً للموضوع الثاني. وقد عرض فرانك ليك - وهو في الأصل طبيب نفسيّ - في كتابه (اللاهوت السريري) دورَ المنحى الديني المسيحي في علاج كثيرٍ من الاختلالات النفسانية الشائعة وخصوصاً اختلالات الشخصية. ومن الاختلالات التي تعالج بأساليب مبتنية على الإلهيات الدينية: الكآبة، والهستيريا، والبارانويا، والاضطراب، وردّ الفعل الدفاعي.<sup>1</sup>

وبهذين المعيارين في علم النفس المسيحي يُطرح علم النفس في سائر الأديان، بمعنى أن هناك علمَ نفسٍ يهوديٍّ، وعلمَ نفسٍ بوذيٍّ، وغير ذلك. وبالمستطاع ملاحظة وجود موضوعاتٍ هذا العلم (علم النفس) ومسائله في نصوص هذه الأديان ومصادرها بدرجاتٍ متفاوتةٍ تزيد أو تنقص. كما يطرح علم النفس الإنجيلي تعاليم الإنجيل المباشرة حول موضوعاتٍ أو مسائل علم النفس، فإن للتوراة وسائر التعاليم اليهودية أيضاً معطياتٍ مباشرة حول المسائل النفسانية. مثلاً عندما تقدّم التعاليم اليهودية توصياتٍ بخصوص الكآبة، والآلام، والضغط النفسيّ،

1. Lake, *Clinical theology; A Theological and Psychological Basis to Clinical Pastoral Care*, pp. 38,39,142,179.

ضرورة تأسيس علم نفسٍ موحَّدٍ في إطار المنحى الإسلامي ❖ ٥٥

والوسواس واختلالات الشخصية، فإنها تطرح نوعاً من علم النفس الديني اليهودي، ومن المفترض أن تكون مثل هذه التعاليم على أساس ركائزها النظرية.

## اختلاف علم النفس الإسلامي عن سائر صنوف علم النفس الديني في ضوء الركائز المعرفية

يبدو أنه بالرغم من الشبه بين علم النفس الإسلامي وعلم النفس المسيحي في أساس كونها علم نفس ديني وفي بعض الموضوعات المشتركة، فإن ثمة فوارق مهمة بينهما، ويمكن في ضوء هذه الفوارق الادعاء أن سائر علوم النفس الدينية لا يمكنها إيفاء دور المدرسة الشاملة الجامعة.

١. مديات المصادر الدينية في الإسلام (الآيات والروايات) من شأنها أن تسوّج القول بأن الإسلام أبدى آراءه في موضوعات أكثر بخصوص المسائل النفسانية، بمعنى أن تعدد العنوانات والموضوعات في النصوص الإسلامية أكثر. وبفضل المبدأ المعرفي في الدين الإسلامي القائل: إنه دينٌ يشمل المديات الاجتماعية فضلاً عن الشؤون الفردية، تتناول النصوص الإسلامية موضوعات متعددة كثيرة من قبيل العلاقات العائلية وشتى الأواصر الاجتماعية ضمن إطار الأبعاد الفقهية والكلامية والتربوية والأخلاقية، ولها فيها قضايا وعبارات توصيفية بوسع كل واحد منها أن تمثل أرضية تمهيدية لتكوين قضايا فقهية.

٢. من جهة ثانية معيار الإسلامية (كون الشيء إسلامياً) في علم النفس الإسلامي هو انسجام معطيات علم النفس ومسائله مع الركائز الصحيحة المتطابقة مع رأي الإسلام. ومن هنا لا ضرورة لأن نكتفي بالمنهج البحثي النقلي من المصادر الدينية والوحيانية. وعلى هذا الأساس سيبدو علم النفس الإسلامي مختلفاً من حيث المضمون والموضوع. ولهذا الركائز النظرية خمسة ميادين، كل واحد منها مؤثر بنحوٍ من الأنحاء في تكوين علم النفس الإسلامي. وهذه الركائز (المباني) هي: الركائز الإلهيانية، والركائز الأنطولوجية، والركائز القيمية، والأهم منها جميعاً الركائز المعرفية والأنثروبولوجية. ومن الضروري الإشارة إلى أن الركائز المنهجية تشتق من الركائز المعرفية وترتبط بها.



٣. تبنتي هذه الركائز الصحيحة على الواقعيّات والحقائق التكوينيّة التي تخصّ الإنسان، فالمناهج العلميّة المختلفة إنّها هي للوصول إلى هذه الحقائق. من هنا، يكون لدينا علم نفس تعدّدي من حيث المنهج، فضلاً عن كونه إسلامي المنطلق والمبادئ، بل لديه الاستعداد لاختبار المعطيات النفسانيّة للنصوص الدينيّة إجمالاً بوساطة مناهج أخرى (برهانيّة، شهوديّة، تجربيّة). والحال أنّ علوم النفس الدينيّة لها في الأساس مساحة دينيّة داخلية واحدة، أي ذات التعاليم النفسانيّة المسيحيّة، ويكمن الاكتفاء بالمنهج النصّي (النقلي) في ذات هذا التعريف. يعترف فرانتس دليتزج<sup>1</sup> في كتاب (نظام علم النفس الإنجيلي) أنّ:

«علم النفس الإنجيلي (المسيحي) من حيث القابليّة للاختبار والتصديق [التقييم المعرفي] يُفَارَنُ بنفسه (بالإنجيل) فقط، أي إن المصدر هو الكتاب المقدس، إذ يبدو أنّه يجب التمييز بين علم النفس والنزعة الجزميّة القطعيّة»<sup>2</sup>.

٤. الوجه الأبرز للاختلاف بين علم النفس الإسلامي وسائر علوم النفس الدينيّة هو صحّة مفاهيمه ورسالتها. وهذه القضية تتعلّق بالإسلام بشكله غير المحرّف، وهي قضية تم إثباتها في موضعها. وإيضاح ذلك أنّ علوم النفس الدينيّة تستند عادة إلى ركيزتين:

(أ) إلهيّات الدّين بوصفها قبيّات وركائز نظريّة لمسلك الإنسان ودينه.

(ب) النصوص والقضايا والعبارات الدينيّة في الموضوعات النفسانيّة.

في الجانب الأول على سبيل المثال: هل للإنسان بعدد وجوديٍّ آخر اسمه الروح أم ليس له ذلك؟ وهل الإنسان مختار في سلوكه أم مجبر؟ وفي الجانب الثاني نطالع أموراً من قبيل أساليب تقليل القلق من وجهة نظر الدّين، ومفهوم الألم في الاتجاهات الدينيّة، أو ما هي السلوكيّات المذكورة في النصوص الدينيّة من أجل مضاعفة الحيويّة والبهجة والانشراح؟ ولكن الكلام حول أيّ الركائز النظريّة صحيحة وأيّها خاطئة؟ ومضمون قضايا أيّ دين أرصن وأكثر واقعيّة

1. Franz Delitzsch

2. Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, p. 19.

ضرورة تأسيس علم نفسٍ موحَّدٍ في إطار المنحى الإسلامي ❖ ٥٧

في موضوعات علم النفس؟ هل الإنسان حرٌّ ومختار حقًّا؟ هل ماهية الإنسان وطبيعته سلبيةٌ وأثيمةٌ أم إيجابيةٌ وسليمةٌ ومتقدِّمةٌ نحو الأمام؟ وهل شربُ المشروبات الكحولية المُسكرِة - على سبيل المثال - أمرٌ ببناءٍ وسليمٍ لنفس الإنسان أم مخربٌ؟

إذًا، في الحالات الأربع كلُّها يعدُّ علم النفس الإسلامي بوصفه علم نفسٍ دينيٍّ مختلفًا عن علوم نفس سائر الأديان. والواقع أنَّ علم نفس الدين فرعٌ من العلم الديني. وانتساب هذا العلم إلى هذا الدين يأتي بمناسبة تقبُّل الركائز النظرية في موضوعات العلم ومسائله. الأديان والمسالك والمذاهب فضلًا عن كونها ذات إطارٍ فكريٍّ وركائزٍ نظريةٍ وقبليةٍ حتميةٍ في خصوص الإنسان، يرسم الإنسان على أساسها سلوكياته وما يجب وما لا يجب في حياته، فإنَّ هذه الأطر الفكرية والركائز النظرية في خصوص الإنسان تمثل المستوى التوصيفي، وفي الجانب الثاني المستوى التكليفي، والتي يتطابق جزءٌ مهمٌّ منها في كلا الجانبين مع الجوانب التوصيفية والتكليفية لعلم النفس من الناحية الموضوعية، مع أنَّه في كلا الجانبين تتمايز الأديان عن بعضها من النواحي الكيفية والكمية. وعلى هذا الأساس فإنَّ لكل الأديان علم نفسٍ، إذ يمكن الكلام عن علم نفسٍ يهوديٍّ (توراتي)، وعلم نفسٍ بوذي، وغير ذلك من الأديان. في ضوء هذه النقطة فإنَّ الكلام أساسًا على علم نفسٍ دينيٍّ أو إسلاميٍّ كلامٌ غير ضروري، وإلى حدٍّ ما غير معقول؛ إذ إنَّ علم النفس الإسلامي أو علم نفس سائر الأديان موجود اليوم بشكلٍ عامٍّ حتى وإن كان بمعنى القضايا النفسانية للنصوص الدينية. الأمر المهم قبل وجود علم النفس الديني أو عدم وجوده هو اعتبار هذا العلم وقيمه وكفاءته. كما أنَّ هناك مدارس ونظريات واتجاهات مختلفة ومتخاصمة في مضمار العلم توجد كذلك علوم نفسٍ دينيةٍ متفاوتة.

### النتيجة

بعد ظهور المدارس الثلاث في علم النفس في النصف الأول من القرن العشرين التي ادَّعت تقديم إيضاحٍ كاملٍ للأبعاد النفسانية للإنسان، لم نشهد لحدِّ الآن ظهور مدرسةٍ شاملةٍ. والحال أنَّ نجم كلِّ واحدةٍ من هذه المدارس قد أفل بسبب التحليل الناقص للإنسان.

إنَّ ظهورَ النظريات والنظريات الفرعية اللاحقة وتكوُّنِها على نحوٍ غير كفوءٍ ومتخاصمٍ ومتعارضٍ، دفع كثيرًا من علماء النفس والباحثين في مضمار فلسفة علم النفس ليشعروا بضرورة النزوع نحو الوحدة، وإبداء اليأس من تلك النظريات والمدارس، فأعلنوا عن انهيار انسجام علم النفس واقتروا دراسة هذه البحوث والقضايا النفسيّة تحت عنوان (دراسات نفسانيّة). ومن أجل عدم الوقوع في التيه المعرفي، تبنا النزعة النسبيّة، والإقرار بالعجز عن معرفة الحقيقة وعدم القدرة على تشخيص تفوُّق هذه المرجعيّة أو تلك، فاقتروا النزعة التعدديّة في المعرفة. لكن ضعف مدارس علم النفس ونظرياته وأفولها يعود في الواقع إلى عدم الاهتمام اللازم بالمباني والركائز النظرية لعلم النفس، ونتيجة ذلك عجز علم النفس عن المعرفة الصحيحة والشاملة لأبعاد النفس الإنسانيّة وعمليّاتها.

علم النفس الإسلامي هو في الواقع علم دراسة القواعد التي تسود التنظيمات النفسانيّة، والعمليّات التحتيّة والظواهر السلوكيّة إلى جانب الركائز والأهداف التي يؤيِّدها الإسلام وينسجم معها، ويمكنه بوساطة الرصيد العقلي والمصادر الإسلاميّة، والمناهج العقليّة والنقليّة والشهوديّة والتجريبيّة المعتبرة، تقديم نظامٍ جامعٍ شاملٍ في علم النفس.

## المصادر

- اسكينر، بي، اف، فراسوي آزادي وشأن (فوق الحرية والمكانة)، ترجمه للفارسية علي أكبر سيف، طهران، رشد، ١٣٧٠.
- دليا (جلالي طهراني)، زينب، «روان شناسي ودين و ضرورت رويکرد جديد» (علم النفس والدين، الضرورة والمنحى الجديد)، ترجمة مهدي شيري، نقد ونظر، السنة التاسعة، العدد ٣، ص ٤٧ - ٦٠، ١٣٨٣.
- زارعان، محمد جواد وزملاؤه، فلسفه روان شناسي و نقد آن (فلسفة علم النفس ونقدها)، قم، مركز أبحاث الحوزة والجامعة، ١٣٨٨.
- شكركن، حسين وزملاؤه، مكتهاي روان شناسي و نقد آن (مدارس علم النفس ونقدها)، طهران، سمت، ١٣٧٢.
- فرويد، زيغوموند، تو تم و تابو (الطوطم والتابو)، ترجمه للفارسية محمد علي خنجي، طهران، آسيا، ١٣٦٢.
- مازلو، ابراهام، اچ، افقهاي والاتر فطرت انسان (الآفاق الأبعد للفطرة الإنسانية)، ترجمه للفارسية أحمد رضواني، مشهد، الروضة الرضوية المطهرة، ١٣٧٤.
- \_\_\_\_\_، انگيزش و شخصيت (التحفز والشخصية)، ترجمه للفارسية أحمد رضواني، مشهد، الروضة الرضوية المطهرة، ١٣٧٢.
- وولف، ديفيد، أم، روان شناسي ودين (علم النفس والدين)، ترجمه للفارسية محمد دهقاني، طهران، رشد، ١٣٨٦.
- Bunge, M, et al, *Philosophy of Psychology*, Springer-Verlag, New York, 1987.
- Delitzsch, F, *A System of Biblical Psychology*, Michigan, Baker Book House, 1966.
- Glassman, W.E, & Hadad, M, *Approches to Psychology*, McGraw Hill. Boston, 2009.
- Lake. Frank, *Clinical Theology; A Theological and Psychological Basis to Clinical Pastoral Care*, London, Arton, Longman and Todd, 1986.
- Richardson, W, et al, *Religion and Science; History, Method, Dialogue*. Routledge, 1996.
- Skinner, B. F, *Beyond Freedom and Dignity*, Alfred A. Knopf, New York, 1971



## مبادئ الإلهيات وإسهامها في علم النفس الإسلامي<sup>١</sup>

أبو القاسم بشيري<sup>٢</sup>

### مُقدِّمة

ما من علم يتكوّن ويتطوّر في الفراغ، وعلم النفس ليس استثناءً لهذه القاعدة العامّة؛ لذا فهو عرضةٌ لتأثيرات عواملٍ مختلفةٍ تُسهّم في صياغة ماهيّته واتجاهه. وإنّ مراجعة سريعة لتاريخ علم النفس الحديث تدلّ على أنّ مسار تطوّر هذا العلم قد تأثر بعوامل متنوّعة عملت كخلفيات له من قبيل الواقع الاقتصادي، والأحداث السياسيّة، والاجتماعيّة، والحروب، والأحكام المسبقة، والمدارس الفكرية. ومن بين هذه العوامل كانت هيمنة المدارس الفكرية، أو بعضها على الأقل، مؤقتةً وعابرة، لكنّ كلّ واحدةٍ منها كان لها دورها الحاسم في تطوّر علم النفس. فالمدرسة السلوكية (السلوكية الأنطولوجية) مثلاً التي ترفض وجود النفس، كانت في البداية نوعاً من الفلسفة التجريبية المتكاملة تشبه ردّ فعل حيال المدرسة الذهنية التقليدية أو الوضعية.<sup>٣٤</sup>

ويشير مسار تطوّر علم النفس إلى وجود ضربٍ من الترابط التاريخي والعملائي بين علم النفس والدين. ومثال ذلك أنّ ديفيد باكان<sup>٥</sup> يعتقد بوجود تناظراتٍ عدّة بين السلوكية والمسيحية البروتستانتية. وقد ساق الأدلّة على أنّ كثيراً من التعاليم الأصلية للتحليل النفسي كانت موجودةً

١. المصدر: المقالة نشرت بعنوان «مباني الهياتي ونقش أن در روان شناسي إسلامي» في مجلة روانشناسي، التي تصدر في

الجمهورية الإسلامية الإيرانية باللغة الفارسية، العدد ٢٥، خريف وشتا ١٣٩٨، الصفحات ١١٣ إلى ١٣٦.

تعريب: حيدر نجف.

٢. أستاذ مساعد في مؤسسة الامام الخميني للتعليم والابحاث.

3. Positivism

٤. بونجيه، و آرديلا، فلسفة علم النفس ونقدها، نقلاً عن زارع وزملاؤه، ص ٢٤ - ٢٧.

5. Bakan, D

سلفاً في الأدبيات العرفانية اليهودية، وحول علم النفس التحليلي لليونغ الذي يراه ريتشارد نول<sup>١</sup> (١٩٩٤) عقيدة دينية. من الجليّ جداً وجود نزعة رمزية دينية شرقية وغربية، وخصوصاً الرمزية العرفانية.<sup>٢</sup> يقال إن قسطاً كبيراً من علم النفس الإنساني المعاصر خضع لنفوذ ديني، وامتزجت فيه الموضوعات الدينية والفلسفية والفسائية مع بعضها من دون تمايز.<sup>٣</sup>

لقد أدى هذا الترابط العملاقي والتعاطي بين الدين وعلم النفس إلى أن يقترح المفكرون أطروحات متنوعة للعلاقة بين علم النفس والدين. وبالمقدور توصيف النظريات المختصة بالعلاقة بين علم النفس والدين طبقاً لخصائص مختلفة من قبيل الانسجام والتفوق. في ضوء الانسجام<sup>٤</sup>، التمايز<sup>٥</sup>، والتعارض<sup>٦</sup>، والتكامل (المكملة)<sup>٧</sup>، بالمستطاع صياغة ثلاثة تصوّرات أو مناحٍ عامة. ما يفترضه نموذج التمايز هو أن لكل من علم النفس والدين مجالات ميولاً وتوجهات نحو الحقيقة، وأن كليهما ضروريٌّ لتصوير الواقع بشكل كامل، ومنحى التعارض يرى للعلم والدين مجالاتٍ ومساحاتٍ نزعاتٍ متناشزة، وأنها يقدمان ادعاءاتٍ متباينةً ومتعارضةً حول الحقيقة، والمنحى الثالث نظرية التكامل التي تدّعي أن العلم والدين يخوضان في بعض القضايا والمسائل المشتركة، وأنّ بينهما علاقة انسجامٍ وتكاملٍ، أي يكمل أحدهما الآخر، ويبرزان كلاهما في غاية الأهمية؛ لأنّ كل واحدٍ منهما يقدم نظرياتٍ مهمةً وفدّةً في خصوص سلوك الإنسان.<sup>٨</sup>

### ردود أفعال الإلهيات والدين حيال علم النفس

في الأعوام الأولى من القرن العشرين كانت ردود أفعال الإلهيات إزاء علم النفس العلمي مرنةً وهادئةً. ولم تكن ردود أفعال الإلهيات تجاه علم النفس نابعةً من تصوّراتٍ فرديةٍ لعلماء

1. Noll, R

2. Segal, and Stein, *The Allure of Gnosticism: The Gnostic Experience in Jungian Psychology and Contemporary Culture*.

3. Murphy, and Kovach, *Historical Introduction To Modern Psychology*.

4. Congruence

5. Separation

6. Conflict

7. Complement

8. Nelson, *Psychology, Religion and Spirituality*, pp58-59.

الإلهيات حول علم النفس، بل كانت ناتجةً عن رؤية إلهيائيةً أيضًا.<sup>١</sup> لقد أدت ردود الأفعال الإلهيائية حيال علم النفس إلى أن يتخذ المفكرون مواقف متفاوتةً، بل متعارضةً أحيانًا تجاه الدين وعلم النفس. من الأمثلة على ذلك ما يدّعيه پاول سي ويتز<sup>٢</sup> بأن علم النفس قد أضحى اليوم بحد ذاته دينًا، ويمكن عدّه عقيدةً غير سماويةً لنفسه.<sup>٣</sup> بل تمادى أكثر من ذلك فقال: إن علم النفس المعاصر نوعٌ من إنسانويةً الدنيويةً غير السماويةً المبتنية على أساس إنكار الله، وعبادة الذات.

وفي موقفٍ خصاميٍّ مع الدين، يرى فرويد أن الإيمان بالله في حياة الإنسان وهمٌ يبقى لدى الإنسان كتراثٍ عن احتياجاتٍ فترة طفولته التي تُقضى خارجًا. يكتب في كتابه (مستقبل وهم) أن الدين والتدين، ومحوره الله، ليس سوى فكرةٍ من صناعة ذهن البشر، وسوف تختفي عن حياة الإنسان في المستقبل.<sup>٤</sup> ويقول في أحد تصريحاته في هذا الخصوص: ليس الدين في نهاية المطاف سوى علم نفسٍ أُقصي إلى العالم الخارجي.<sup>٥</sup>

وفي مقابل ذلك يعدّ مفكرون مثل أندرو نيوبرغ<sup>٦</sup> ويوجين دياكوبلي<sup>٧</sup> التدين والاعتقاد بالله حالةً ذاتيةً لدى الإنسان، ويعتقدون أن الجذور الأصلية للتدين عند الإنسان ناتجةً عن تجربته العرفانية، واستمرار التدين في حياة الإنسان سببه أن دماغ الإنسان مصمّمٌ ومفطورٌ بحيث يُوجد للفرد المؤمن مجموعةٌ من التجارب ويفسّرُها بأن هناك إلهًا موجودًا.

على كل حال، يبعث الدين وتعاليمه نوعًا من النظرة والتصور لدى الفرد تؤثر في أفكاره الأساسية، فيتجلّى هذا التأثير في بحوثه وآرائه النظرية. على سبيل المثال كان آلپورت طوال عمره شخصيةً علميةً أكاديميةً، لكنه دافع عن الإيمان الديني لأنه ترعرع في عائلةٍ متدينيةٍ

1. Ibid, p62.

2. Vitz, *Psychology as religion: The cult of Self-Worship*.

3. Secular Cult of Self

4. Freud, *The Future of an Illusion*, pp15-20.

5. Freud, *The psychology of Everyday Life*, pp258-259.

6. Andrew, Newberg

7. Eugene Daquili



(بروتستانتية). كان من ناحية يُشكّل على علماء نفسٍ آخرين أنهم ينكرون الدين والقضايا الدينية بدافع فراغهم وغرورهم الشبابي، ويحاول في كتاباته من ناحية أخرى إيضاح:

«خصوصية الاستقلال الذاتي للدين وبصماته على الوحدة في شخصية الإنسان، والتبعية الذاتية للإيمان التي تتسم بها كلُّ حياة الإنسان»<sup>١</sup>.

بالإمكان مشاهدة نظرات أپورت الدينية في سائر بحوثه النفسانية من قبيل نحته للمقاييس، وإشرافه على أطروحات الطلبة الجامعيين<sup>٢</sup>.

يدلُّ مسارُ تطوّر علم النفس على أنّ الدين - فضلاً عمّا كان له من ارتباطٍ عملائي بعلم النفس - كان من أهمّ العوامل التمهيديّة المؤثّرة في تكوين هذا العلم. وقد نُوقش في علم النفس الغربي أكثر ما نُوقش تأثير المسيحيّة والبوذية، وأُغفل تأثير الأفكار الإسلاميّة الرئيسة على علم النفس، حتى في القرون الوسطى حيث أبدع المفكّرون الإسلاميون في تقديم تصوّراتٍ معقّدة عن الطبّ وعلم النفس، بما في ذلك الأنظمة التي تميّز بين التشبّت النفسي، والاضطراب، والكآبة، والأمراض الأخرى<sup>٣</sup>؛ وقد دفع هذا التجاهل إلى قيام حركةٍ في بعض البلدان الإسلاميّة تشبه حركة علم النفس المسيحي في البلدان الغربية. كانت غاية هذه الحركة أنّ تُصمّم وتقيم علمَ نفسٍ على الركائز والأسس الإسلاميّة. ومن وجهة نظر هؤلاء المفكّرين الذين يسعون إلى تأسيس علم نفسٍ إسلاميٍّ، فإنّه يجب أن يبتني على الأفكار الحقيقية التي عرضها الإسلام<sup>٤</sup>.

وعلى هذا الأساس ترمي هذه الدراسة إلى دراسة الأفكار الأساسيّة في الإسلام (مبادئ الإلهيات) أوّلاً، ثمّ طريقة تأثيرها على علم النفس ثانياً. المراد من مبادئ الإلهيات ذلك الجزء من معارف الدين الذي له طابعٌ عقيدتيٍّ، ويمكن أن يركّز على براهين فلسفيّة وعقليّة محضّة

1. Allport, G. W, *psychology In Colleg Reading and Religion New Haven*, p112.

٢. ولف، روانشناسي دين، نقلًا عن دهقان، ص ٧٨٥-٧٨٦.

3. Abou-Hatab, "Psychology from Egyptia, Arab, and Islamic perspectives: Unfulfilled hopes and hopeful fulfillment".

نقلًا عن آذربيجاني، و قرباني، روانشناسي، دين، و معنوت، ص ٥٧٦.

٤. المصدر السابق، ص ٥٧٦.

أو على الأدلة النقلية. هذه الأفكار الأساسية تؤثر في أفكار المفكر وأحكامه ونشاطاته العلمية كلها، وتحدد اتجاهه العلمي. الاعتقاد بمثل هذه الأفكار الأساسية يترك بصماته على كل المناخ النفسي للفرد بحيث يحدد ويرسم نظرتة ونوع تصوراتة للعلم، وتوقعاته من العلم، وحتى منهج الوصول إلى العلم، وموضوعات العلم، ومديات العلم، واستخدامات ذلك العلم.

في هذه الدراسة اعتمدنا المنهج الوصفي التحليلي لتقدم أولاً أيضاً مختصراً حول فحوى كل واحد من هذه المبادئ الإلهياتية ثم نسوق أدلتها وتوثيقاتها القرآنية والروائية، وإذا استدعى الأمر سقنا الأدلة العقلية التي تعضدها. ثم نعمل إلى تبين الهدف الأساس من الدراسة، وطريقة تأثير مبادئ الإلهيات أو دورها في علم النفس.

### المبدأ (المبنى) الأول: الرؤية التوحيدية

الرؤية التوحيدية من أهم مبادئ الإلهيات. مفردة الرؤية<sup>١</sup> مستمدة من الجذر اللاتيني (Attitudo) وتعني طريقة النظر، أو المدرد، أو وجهة النظر. عرّف مصطلح الرؤية (نكرش) بأنحاء شتى، ولكن ربما كان تعريف لمبرت (١٩٦٤م) وزملائه أجمع من باقي التعاريف:

«الرؤية عبارة عن منهج ثابت نسبياً للفكر والشعور والسلوك تجاه الأفراد والجماعات

والموضوعات الاجتماعية، أو بدرجةٍ أوسع قليلاً، تجاه كل أنواع الحوادث المحيطة بالفرد»<sup>٢</sup>.

يغطي هذا المصطلح أجزاء عدة تحت مظلته، وتسمى هذه الأجزاء مكونات الرؤية.

هذه المكونات هي: الأفكار والعقائد، والأحاسيس والعواطف، والميول السلوكية<sup>٣</sup>. يتفق

الباحثون على مكونات الرؤية ويقرّرون لها أبعاداً معرفيةً وعاطفيةً وسلوكيةً، ويجمع علماء

النفس الاجتماعيين كافة على نموذج ABC<sup>٤</sup>.

أمّا مفردة التوحيد فهي الاعتقاد الجازم بأن الله واحد، وأنه تعالى موجودٌ كاملٌ مطلقٌ،

ويشمل التوحيد كل صفات الله الكمالية التي لها فروعٌ مختلفة. لم ترد هذه المفردة (التوحيد)

1. Attitude

٢. آذربيجاني وزملاؤه، روان شناسي، دين، و معنويت، ص ١٣٧.

٣. پورأفكاري، فرهنگ جامع روان شناسي وروان پزشکی، ج ١، ص ١٣٥.

4. Affective, Behavior, Cognitive

ومشتقاتها من قبيل (وَحَدَّ، وَيُوَحِّدُ، وَمُوَحِّدٌ) في القرآن الكريم. وما يطرحه القرآن كمبدأً وأصلٍ هو (أَنْ نَعْتَقِدَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ غَيْرَ اللَّهِ). ويجب ألا نعبد إلا الله.<sup>١</sup> ويفترض أن تؤثر هذه الرؤية التوحيدية - أي الإيمان بوجود موجودٍ واحدٍ مطلقٍ - على أفكار الإنسان ومعارفه وعواطفه وسلوكه تأثيراً حاسماً، وهي رؤية تُعدّ من أهمّ وأكّد المعتقدات الإنسانية في الإسلام وجميع الأديان السماوية. يصف القرآن الكريم الاعتقاد بالله بنحوٍ ممكن الفهم لأيّ إنسانٍ، وليس هذا وحسب بل ويشعر كلُّ إنسانٍ أن باستطاعته إقامة تواصلٍ مباشرٍ مع هذا الإله، والشعور بحضوره ووجوده في كلّ الحياة، هذا الإله هو الرحمن الرحيم<sup>٢</sup>، ومالك السماوات والأرض<sup>٣</sup>، وربّ كل المخلوقات والكائنات في العالم<sup>٤</sup>، والمشرّع الحقيقي الوحيد<sup>٥</sup>، والكلّ محتاجون إليه وهو غنيٌّ عن كلّ من سواه.<sup>٦</sup> وهو الذي يشبع جميع احتياجات الإنسان المادية والمعنوية.

من وجهة نظر الإسلام إن الله يتّصف بجميع الكمالات، وبنحو مطلقٍ لكل كمالٍ أفاضه على خلقه، بل وليس لكمالاته أية حدود تحدّها<sup>٧</sup> ولا يقيدّه أي قيد، وهو منزّه عن أيّ نقصٍ وضعفٍ، وما من كائنٍ يمكنه أن يبلغ شأنه ومرتبته. وبشكل عام يتسنّى لنا القول إن الله من منظار الإسلام موجودٌ كاملٌ مطلقٌ. فالمراد من التوحيد بوصفه مبدأً إسلامياً إذاً، هو أن نعلم أن الله واحداً أحداً ونعتقد بذلك، الله الذي يتّصف بكلّ الأوصاف الكمالية التي هي عين ذاته. فهذا المعنى هو المراد من التوحيد في الأحاديث النبوية ونهج البلاغة وأينما طرح التوحيد بوصفه مبدأً إسلامياً.

يطلق المفكّرون المسلمون على هذه الحقيقة اسم (التوحيد الذاتي)، أو (توحيد الذات)، أو التوحيد في وجوب الوجود. وللتوحيد شؤون نشير فيما يلي إلى بعضها:

١. الأنبياء: ٨؛ فصلت: ٦؛ الإخلاص: ١؛ الصافات: ٣٥؛ محمد: ١٩.

٢. النحل: ٣١؛ الزمر: ٦٢؛ الأنعام: ١٠٢؛ الرعد، الآية: ١؛ المؤمن: ٦٢.

٣. طه: ٦.

٤. الفاتحة: ١.

٥. يوسف: ٤٠.

٦. فاطر: ١٥؛ الحج: ٦٤.

٧. نهج البلاغة، الخطبة: ١.

١. التوحيد الذاتي: أي إنَّ ذات الله تعالى واحدةٌ وبسيطةٌ في كل صفاتها الكماليَّة، ولا يوجد موجود مثل الله.<sup>١</sup>

٢. توحيد الصفات: ويعني أنَّ صفات الله هي عين ذاته. فعندما يقال إنَّ الله واحدٌ وفي الوقت ذاته بسيط فمعنى ذلك أنه ليس له تعدُّدٌ خارجيٌّ ولا تركيبةٌ داخليةٌ.<sup>٢</sup>

٣. التوحيد في الخالقِيَّة: وهو التوحيد الذي يعني أنَّ الله تعالى وحده فقط هو خالق الموجودات والكائنات.<sup>٣</sup> التوحيد في الخالقِيَّة أو توحيد الخالقِيَّة يعبرٌ في الواقع عن حقيقة أنَّ كل الموجودات والكائنات تحتاج في وجودها إلى الله، وهذه الحاجة لا تتحدَّد بأية حدودٍ، بل تشمل كل الاحتياجات الماديَّة والمعنويَّة لهذه الكائنات. والإنسان أيضًا بوصفه مخلوقًا من مخلوقات الله غير مستثنى من هذه القاعدة الكليَّة، ويحتاج في كلِّ شؤون وجوده إلى الله تعالى.<sup>٤</sup>

٤. التوحيد في المالكِيَّة: التوحيد في الخالقِيَّة يستدعي نوعًا من الآصرة الوجودية بين الله وسائر الموجودات. حيثما قيل إنَّ الله خالقُ كلِّ الموجودات وهو الذي يسبغ عليها الوجود فمعنى ذلك أنَّه مالِكها الحقيقي أيضًا، وهذا يفيد (التوحيد في المالكِيَّة)، أو (توحيد المالكِيَّة). بعبارةٍ أخرى، كلُّ شيءٍ في أصل وجوده وفي شؤون وجوده كلُّها مِلْكٌ لله تمامًا وخاضع لسيطرته وسلطانه<sup>٥</sup>؛ ولذلك لا يحقُّ لأحدٍ سواه التصرّف في أيِّ موجودٍ أو كائنٍ إلَّا بإذنه وترخيصه.<sup>٦</sup>

٥. التوحيد في الربوبِيَّة التكوينيَّة: الربوبِيَّة صفةٌ أخرى من صفات الله الكماليَّة. إنَّه ربُّ العالمين.<sup>٧</sup>

١. الشورى: ١١.

٢. مصباح يزدي، معارف القرآن، ص ٨٧-٩٧.

٣. الزمر: ٦٢؛ الأنعام: ١٠٢.

٤. فاطر: ١٥.

٥. طه: ٦.

٦. مصباح يزدي، به سوى خودسازي، ص ٩٧-٩٨.

٧. الفاتحة: ١.

ومعنى الربوبية هو تدبير الكائنات وإدارتها. بعد أن علمنا أنّ الله، والله وحده، هو خالق كلّ شيء والمالك الحقيقي لكل شيء، وما من أحد له الحق في التصرف في أمور هذا العالم من دون إذنه، يتضح أنّ كل شيء خاضع لإدارة الله وتدييره. وهذا لا يفيد أنّه ما من كائن له تأثيره في إدارة عالم الوجود، وأنّ الله يدير كلّ هذه الأمور مباشرة من دون وسائط، بل المقصود أنّ الله، أولاً: يدير العالم أيضاً، وليس الأمر بحيث أنّه يخلق العالم ثم يترك إدارته وتدييره للآخرين من دون أن يكون له دوره في ذلك. ثانياً: عند تدخّل الآخرين في تدبير شؤون هذا العالم فهم بدورهم خاضعون لتدبير الله في أعمالهم وأفعالهم. إذاً، فالله يدير العالم بصورة مستقلة ومن دون حاجة لتدبير موجود آخر، ولا شريك له في إدارة العالم، وهذا هو معنى (التوحيد في الربوبية التكوينية).

٦. التوحيد في الربوبية التشريعية: من الربوبية التكوينية التي لها طابع عام يشمل كلّ الكائنات والموجودات، بما في ذلك كائن مختار مثل الإنسان، يمكن الاستنتاج أنّ الوحيد الذي له الحق والقدرة على تقييد سلوك الإنسان وتحديدّه وتوجيه الأوامر والنواهي له هو الله.<sup>١</sup> فالمراد من التوحيد في الربوبية التشريعية هو أنّه ليس لأحد الحق في تشريع القوانين من دون إذن إلهي، وليس له الحق في توجيه الأوامر والنواهي لغيره أو فرض أعمال ما على الآخرين أو إرغامهم على ترك أعمال ما، بل من واجب الجميع الرضوخ لأوامر ونواهي.

في ضوء الحقائق المذكورة أعلاه، سيكون للرؤية التوحيدية دورها المعرفي، والتحفيزي، والسلوكي. يعتقد علماء النفس أنّ الشبكة المعرفية للإنسان التي تضمّ عقائده وأهدافه وتوقعاته وتصوّراته عن نفسه، من العوامل الأصلية في تحفيز الإنسان وحضّه.<sup>٢</sup> كما نكتشف، بنظرة عابرة لتعاريف الشخصية ونظرياتها، أنّ معارف الإنسان ومعتقداته من البواعث الأصلية المؤثرة في صقل سلوكيّاته وهياجته وبشكل عام شخصيته.<sup>٣</sup> والحقيقة هي أن أبناء البشر يمنحون العالم

١. يوسف: ٤٠.

٢. ريو، انكيزش وهيجان، نقلاً عن سيد محمدي، ص ٧-٨.

٣. بشيري وحيدري، روانشناسي شخصيت، ص ٣٥٦.

المحيط بهم معناه بمعونة معارفهم.<sup>١</sup> الأفراد، وفي ضوء ما لهم من عقائد ومعارف في خصوص أنفسهم، والآخرين، وسائر الموجودات والكائنات، والعالم المحيط بهم، يرسمون لأنفسهم أهدافاً ويُقدِّمون على خطواتٍ وأعمالٍ من أجل الوصول إلى أهدافهم هذه، بيد أن معارف الإنسان في هذا الخصوص ليست كلها على مستوى واحدٍ وليس لها قيمة وأثر متساوية، إنما لبعض معارفه التي تحوّلت إلى ضربٍ من المعتقدات والقناعات أرجحيتها على معارفه الأخرى، ولها دور القيادة والتنظيم والتوجيه لتلك المعارف الأخرى. كما أن بعض المعارف منوطة بمعارف أخرى، ومعارف الفئة الثانية هنا في حكم الأساس والأرضية للمعارف والعلوم الأخرى.

من بين معارف الإنسان تمتاز عقائده وخصوصاً علمه بالله بمكانة خاصة فهي البنية التحتية لكلّ توجّهات الإنسان في الحياة. وفي هذه الغمرة فإنّ العلم بالله يمثل جذر سائر معتقدات الإنسان وقيمه وأساسها، فإذا لم يعرف الإنسان الله لن يتوفر على رؤية كونية صحيحة وعقلانية، وبفقدانه للرؤية العالمية المعقولة سيكون محروماً من أيديولوجيا صائبة سليمة، وفي هذه الحالة لن تصدر عنه سلوكيات إنسانية مناسبة. في التصوّر الإسلامي، توجّه الرؤية الكونية للإنسان ونمطُ تصوّراته عن الحياة والوجود، توجّه حياته وتجعله يختار سنخاً خاصاً من السلوك الفردي والاجتماعي؛ فإذا كانت رؤيته الكونية قائمة على تصوّر صحيح اتخذت سلوكياته شكلاً واتّجهاً مناسباً، ولكن إذا لم يكن له تصوّره الصائب عن عالم الوجود، ونظر بشكٍّ وارتيابٍ إلى هذا العالم وبدايته ونهايته، فلا شكّ في أنّ ذلك سيترك بصماتٍ غير محبّدة على أعمال الإنسان وسلوكه، وسيكون أدنى تأثير لذلك على سلوك الإنسان الضعف والتعاسُ في أداء واجباته وتكاليفه.<sup>٢</sup> متى ما كان للإنسان رؤيته التوحيدية فلن يعدّ نفسه كائناً مادياً وجسمانياً محضاً وجد نتيجة الصدفة، ولا هدف له سوى هذه الحياة المادّية، ولن يخال العالم من دون هدف ومن دون خالق. هذه المعارف سترك تأثيراتها العميقة ليس على طريقة تفكيره فحسب، بل على أعماله وأفعاله أيضاً. والنتيجة هي أنّ الرؤية التوحيدية فضلاً عن كونها تتمتع بأعلى قيمة، وقد وصفت في

١. راكمن، نظريه هاي شخصيت، ص ٣٨١.

٢. مصباح يزدي، نقد وبررسي مكاتب اخلاقي، ج ١، ص ٢٤٦ - ٢٥٤.

الروايات والأحاديث بأنها أعلى المعارف، فهي تمنح التنظيم والانسجام لشبكة معارف الإنسان كلها، وتوجد بالعمق والاتجاه على سائر معارفه. كما أنّ لهذه الرؤية التوحيدية دورها التحفيزي والسلوكي. التحفيز يرتبط بعمليات تدفع السلوكيات إلى الأمام وتمنحها الطاقة والاتجاه. ودور الرؤية التوحيدية أنّها تحفز الإنسان وتدفعه إلى القيام بأعمالٍ معيّنة باتجاه معين. ونقرأ في الروايات عن الإمام الصادق عليه السلام عن الإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام:

«آيها الناس! إنّ الله جلّ ذكره ما خلق العباد إلا ليُعرفوه، فإذا عرفوه عبّدوه فإذا عبّدوه استغنوا بعبادته

عن عبادة ما سواه»<sup>١</sup>.

إذا فمعرفة الله تستدعي عبادته وترك الشرك به. وورد في رواية أخرى: «... وإنه من عرف [الله] أطاع، ومن أطاع حرّم الحرام ظاهره وباطنه...»<sup>٢</sup>. وبذلك سوف يجتنب الإنسان هذه المحرمات التي حرّمها الله عليه. هذه الأمور المذكورة في الروايات من باب بيان المصاديق، وهذه الروايات وروايات أخرى كثيرة تشرح الآثار التحفيزية السلوكية لمعرفة الله هي في مقام بيان المعنى القائل إنّ من تحلّى بالرؤية التوحيدية فسوف يصوغ أفكاره ومخفزاته وسلوكه بحيث يكسب رضا الله.

ما تمّ بيانه هو الأثر (البنائي) للرؤية التوحيدية، والأهم هو أنّ للرؤية التوحيدية أثرها (البنائي)، بمعنى أنّ الإنسان بدل أن يكون، بوصفه كائناً مستقلاً، محوراً أصلياً في العلم، سيكون الله هو المحور، وستناقش كلّ الأشياء بما فيها الإنسان وقضاياها في ضوء الرؤية التوحيدية. الإنسان حسب الرؤية التوحيدية هو عين الارتباط بالخالق وليس موجوداً مستقلاً، وأيّ تصرف في الإنسان يجب أن يكون بإذن من الخالق، والبرنامج السلوكي للإنسان لا يمكن ولا يحقّ لأحد غير الله أن ينظّمه. كما أنّ ماهية الإنسان وأبعاد وجوده لا يتسنّى لأحد توصيفها بنحو كامل إلا الله، ولا يعلم سوى الله القوانين والسنن التي تسود نفس الإنسان وجسمه. وعليه، فالتوحيد في الخلقية له دور مهم في الجانب التكليفي من علم النفس وفي الجانب التوصيفي منه.

١. المجلسي، بحار الانوار، ج ٥ ص ٣١٢.

٢. المصدر السابق، ج ٢٤، ص ٢٩٢؛ وج ٥، ص ٣١٢.

من المسائل المهمة التي لفتت انتباه علماء النفس إليها قضية سلامة النفس وتشخيص الشخصية السليمة من الشخصية غير السليمة. وقد عرض علماء النفس شتى الآراء في تبين الشخصية السليمة. وهذه الفوارق في الآراء لا تتعلق بمفهوم السلامة، بل بالتصور والانطباع الذي يحملها علماء النفس عن مفهوم السلامة، وبالنتيجة فهي تعكس حالات من عدم التناغم النظري. معيار سلامة الشخصية في منحى التحليل النفسي هو التوازن بين ثلاث بنى من الشخصية هي: (الهو، والأنا، والأنا الأعلى). ويرى السلوكيون أنّ معيار سلامة أو عدم سلامة الشخصية تطابقها أو عدم تطابقها الاجتماعي مع البيئة المحيطة بها.<sup>١</sup> ويذهب أنصار الإنسانية إلى أنّ (الازدهار الذاتي) هو معيار سلامة الشخصية. في منحى الصفات، الشخص السليم هو الذي يشعر بالمسؤولية في الحياة ويسعى إلى بسط فكرة تحمّل المسؤولية وتنميتها. وأخيراً في المنحى المعرفي يُقال إنّ معيار تشخيص الإنسان السليم هو نظام بنى الفرد.

في المنحى الديني، تحتل الرؤية التوحيدية مكانة ودورًا مهمًا في الجانب التوصيفي من علم النفس، لأنّها تتيح للباحث معرفة معيار تشخيص الإنسان السليم من الإنسان غير السليم، وتوصيف الشخصية السوية من الشخصية غير السوية. توضيح ذلك أنّ تعاليم الدين ترى أنّ أهم وأثمن معرفة فاعلة من أجل تهذيب البعد المعرفي والتحفيزي والسلوكي للشخصية وجعله سليمًا هي معرفة الله العظيم، أي معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله. وأكثر أدوار الإيمان إيجابية وبنائية تتعلق بهذا الجانب. المعرفة الأبرز والأعمق فيما يرتبط بالله تتعلق بالتوحيد. قال العلماء الإسلاميون إنّ من أجل تحقّق مرتبة الإيمان على الأقل لا بدّ من معرفة التوحيد والاعتقاد به. أي إنّ الإنسان يجب أن يكون موحدًا ليعدّ مؤمنًا.<sup>٢</sup> لقد ضرب الله في القرآن الكريم مثالاً عن رجل مملوك لشركاء يتشاجرون دومًا عليه وبشأنه، ورجل آخر سلّم أمره لشخص واحد فقط، فهل يستوي هذان الرجلان من حيث المعاناة التي يتعرضان لها؟ قال تعالى: ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾.<sup>٣</sup>

١. پروين، شخصيت، نظريه وپژوهش، نقلًا عن كديور وجوادي، ص ٣١١.

٢. مصباح يزدي، نقد وبررسی مکاتب اخلاقی، ج ١، ص ٦٤.

٣. الزمر: ٢٩.



يمكن أن نستفيد من كلام الله هذا أنّ ميزة العقيدة التوحيدية والإيمان بالله هو الانسجام الداخلي والسلامة النفسية، وفي المقابل يستتبع غياب الإيمان التوحيدي الاضطراب والبعثرة لنظام النفس الإنسانية.

### المبدأ الثاني: القضاء والقدر الإلهيان

معنى القضاء والقدر الإلهيين أنّ الله قدّر جميع أمور العالم، ولكن كيف وبأية آلية؟ هل تسير أمور العالم وفقاً لبرنامجٍ وخطّةٍ مسبقةٍ لا تقبل التغيير، وهناك قوّة لامرئيةٍ لكنّها ذات قدرة لا متناهية باسم المصير تحكم جميع أحداث العالم ووقائعه بما في ذلك الإنسان، وما سيحدث في الحاضر أو في المستقبل مرسومٌ ومقرّرٌ مسبقاً بنحو حاسم قاطع؟ فالإنسان يأتي إلى الدنيا ويغادرها مجبراً؟ أم أنّ الأمر ليس كذلك أساساً، فالإنسان حرٌّ ومسَلَّطٌ على مقدّراته؟ أم أنّ ثمة افتراضاً ثالثاً وهو أنّ المصير يسود جميع أحداث العالم بمنتهى الاقتدار ويمتدّ نفوذه إلى كلّ الوجود بلا استثناء، وفي الوقت ذاته فإنّ هذا النفوذ الذي لا يمكن منافسته لا يمسّ إرادة الإنسان أدنى مساس. وإذا كان هذا هو الواقع، فكيف يمكن تسويغه وتبريره؟

ثمة في علم النفس آراء مختلفة حول مفهوم عاملية الله وتدخّله. بعض العلماء مثل دانييل هلمينيك (١٩٩٦م) استدّلوا بأنّ الله بوصفه خالقاً متعالياً، قلماً يتدخّل في الشؤون البشرية، بل ويكادون يقولون إنّه لا يتدخل في شؤون العالم، وبذلك فإنّ التفكير في الله لا يضيف شيئاً لفهمنا لعلم النفس. وفي المقابل هناك من يحاولون العثور على طريق لإدراك مفهوم العاملية وطريقة تدخّل الله في العالم. إصرار العلماء على صياغة نماذج لفعل الله تنسجم مع العلم الحديث يعني تحاشي كثيرين منهم الاعتصام بالتبينات الماورائية<sup>١</sup>.

والحقيقة أنّ قضية القضاء والقدر قضيةً ميتافيزيقيةً تتعلّق بالفلسفة وعلم الكلام، لكنها تسرّبت أيضاً إلى حيّز العلوم الاجتماعية وعلم النفس، ووضعت أمام الباحثين كمّاً هائلاً من الأسئلة. هل الإنسان يوجّه أعماله بوعي أم إنّهُ يوجّه من قبل قوى أخرى تسيطر عليه؟ هل

1. Nelson, *Psychology, Religion and Spirituality*.

سلوك الإنسان في المواقف المختلفة ممكن التخمين والحدس أم لا؟ هل للإنسان دوراً حاسماً في عملية رشده أم لا؟ هل يكون الإنسان شخصيته بنحوٍ واعٍ أم أنّ للعوامل اللاواعية دوراً أساسياً في ذلك؟ هل يستطيع الفرد بنحو تلقائي ذاتي تعيين اتجاه أفكاره وسلوكه فيختار بنحو منطقي أحد الطرق الموجودة أم لا؟ هل الفرد مسؤولٌ عن سلوكه ومصيره أم أنّه راضخ في سلوكه لسلطان التجارب السابقة والعوامل البيولوجية والقوى اللاواعية أو المحفزات الخارجية التي لا علم له بها ألبتة؟ الإجابة عن هذه الأسئلة وعشرات الأسئلة الأخرى منوطة بالطريقة التي يعالج فيها الباحث لنفسه قضية القضاء والقدر، وما هي الرؤية التي يتبناها في هذا الخصوص. للإجابة عن هذه الأسئلة نسلط الضوء أولاً على المعنى اللغوي والاصطلاحي للقضاء والقدر، ثم ندرس هذه الفكرة في القرآن الكريم والأحاديث والروايات.

### مفهوم القضاء والقدر

القضاء في اللغة بمعنى الحكم، والقطع، والفصل في الأمور، والقدر بمعنى الحدّ والمقدار والتعيين. وقد استعملت كلا المفردتين بهذا المعنى كثيراً في القرآن الكريم: ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>١</sup>، ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾<sup>٢</sup>، ﴿... إِنَّ اللَّهَ بِأَلْبَاسِهِ قَد جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾<sup>٣</sup>، ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾<sup>٤</sup>.

أمّا في الاصطلاح فالاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهيين يعني أنّ تقدير جميع أمور العالم بيد الله، فهو الذي يقدر لكلّ شيءٍ ولكلّ ظاهرة حجمها وحدودها، وعلى حدّ تعبير القرآن الكريم يخلقها بمقدارٍ معيّن. <sup>٥</sup> لكنّ تحقق أيّ شيءٍ منوطة بتوفير مقدماته وأسبابه وظروفه وشروطه، فمتى ما توفّرت هذه الشروط كلّها سينوجد ذلك الشيء بأمر الله بصورة دفعية لحظية. <sup>٦</sup> أحياناً

١. آل عمران: ٤٧.

٢. الحجر: ٢١.

٣. الطلاق: ٣.

٤. القمر: ٤٩.

٥. القمر: ٤٩.

٦. آل عمران: ٤٧.

يُستخدم القضاء والقدر بنحو مرادف للمصير وبنفس معنى المصير. وفي هذه الحالة يكون المقصود من القضاء والقدر أنّ المصير المشروط والحتمي لكلّ كائن، أي جميع مراحل وجوده، يتحقّق بعلم الله وإرادته.<sup>١</sup>

### القضاء والقدر في القرآن والأحاديث

فضلاً عن إشارة الآيات القرآنيّة والأحاديث الشريفة إلى أصل القضاء والقدر، فقد أشارت إلى قضاءٍ وقدرٍ حتميّين، وقضاءٍ وقدرٍ غير حتميّين، فيلوح أنّ لدينا نوعين من القضاء والقدر: الحتميّ وغير الحتميّ. بعض آيات القرآن الكريم تعبّر عن القضاء والقدر الحتميّين بـ (السُّنَّة الإلهيّة)<sup>٢</sup> أو (الأنظمة التي لا تتغيّر). وكمثال على ذلك جاء في القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾<sup>٣</sup>، وجاء أيضاً ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾<sup>٤</sup>. أو ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾<sup>٥</sup>. هذه من السنن الإلهيّة التي لا تتغيّر. ولكن ثمة آيات قرآنيّة أُخر تدلُّ على أنّ الإنسان في سلوكه مختار تماماً، ويقرّر مصيره بإرادته الحرّة.<sup>٦</sup> يستفاد من هذه الآيات بالدلالة الشرطيّة أنّ للإنسان ضرباً من المصير غير الحتميّ خاضعاً لاختياره وإرادته هو، وبوسع الإنسان تغييره.<sup>٧</sup>

على أساس هذا المبدأ (المبنى) للإنسان مصيره المحتوم الذي يقع في دائرة السنن القطعيّة والأنظمة التي لا تتغيّر، ويمكنه أيضاً بسبب اختياره وحرّيته التدخل في مصيره بما يختاره بحرّيّة، فيغيّر من مصيره (المصير غير الحتميّ). ويستفاد من هذا المبنى أنّ للإنسان قابليّة التأثير والتأثر بمختلف العوامل الطبيعيّة وغير الطبيعيّة مثل العوامل الاجتماعيّة والثقافيّة وغيرها. هذا التأثير

١. مطهري، مجموعه آثار، ج ١، ص ٣٨١

٢. الأحزاب: ٦٣.

٣. الأنبياء: ١٠٥.

٤. الأعراف: ١٢٨.

٥. الرعد: ١١.

٦. الدهر: ٣؛ الكهف: ٢٩؛ الروم: ٤١؛ الشورى: ٢٠؛ الرعد: ١؛ العنكبوت: ٤٠.

٧. مطهري، مجموعه آثار، ص ٣٩٩.

والتغيير يحصل بصورة تدريجية، إذ مرّ بنا في المبنى الأنطولوجي أنّ الموجودات المادّية (كالبدن)، وكذلك الموجودات التي تحتاج المادّيات في أفعالها (كالروح)، وجودها تدريجيّ ولها امتدادها الزمني. على سبيل المثال مع أنّ روح الإنسان غير مادّية لكنّها من أجل أن ترى وتسمع وتفكر وتقرّر وتنجز أعمالها تحتاج إلى البدن وأجهزته. مثل هذه الموجودات التي تحتاج الجسم في أفعالها تتغيّر تدريجياً تبعاً للجسم.

بتبنّي هذا المبنى يمكن اتّخاذ الموقف بصراحة أكبر من بعض الفرضيات الأساسية لعلماء النفس حول ماهية الإنسان. على سبيل المثال لعلماء النفس آراء مختلفة حول فرضية الجبر والاختيار وإمكانية أو عدم إمكانية تغيير المصير. هذا التشتت في الآراء ناجم عن عدم تقارب آرائهم النظرية حول ماهية الإنسان، ولكن يمكن على أساس المبنى المذكور القول إنّ كلّ خصوصية جسمية - نفسية تنتقل إلى الفرد وراثياً هي خارج حيّز اختياره وحرّيته. مثال ذلك جنس الشخص، ولون بشرته، ولون عينيه، ولون شعره، ودرجة ذكائه ومواهبه، هذه كلّها خاضعة للوراثة والعوامل الجينية أكثر من أيّ شيء آخر، وبالنتيجة تميل ماهية الإنسان على محور إحداثياته نحو الجبر. أمّا تلك الخصوصيات التي هي حصيلة التعامل الإرادي للفرد مع بيئته، من قبيل سماته الأخلاقية، وصفاته الشخصية، وكسبه للعلم، وتعلمه للتجارب والمهارات، فتمثل حصّته من الإرادة الحرّة والاختيار.

وعليه، فماهية الإنسان بالنحو الذي لا يسودها الجبر المطلق ولا الاختيار المطلق، إنّها تتلقّى سلوكيات الإنسان الطاقة من العوامل الحركية، وتتجه نحو أهدافٍ معيّنة. بعض علماء النفس مثل كاتل<sup>١</sup> أطلقوا على هذه العوامل التحفيزية ذات الجانب الطبعي الذاتي كلمة (إرغ)<sup>٢</sup> أو الجاهزية الذاتية. الجاهزية الذاتية مصدر طاقة لكلّ السلوكيات. والواقع أنّ الجاهزية الذاتية فطرية، وتُعدّ أساس التحفّزات. فئة أخرى من العوامل التحفيزية هي المشاعر التي هي صفة عميقة من صناعة البيئة<sup>٣</sup> أو لنقل إنّها اكتسابية وتمثل النماذج العامة للسلوك، وتتركّز على

1. Cattell, R. B.

2. Erg

3. Sentiments

جوانب مهمّة من الحياة مثل المجتمع، والدين، والزوجة، والمهنة، و... هذه الفئة من العوامل التحفيزية تتأثر بالتعليم، والتجربة، وإرادة الإنسان.<sup>١</sup>

انطلاقاً من هذا المبنى، يمكن تعيين دور الإرادة في سلوكيات الإنسان، ففي أية سلوكيات يتمتع الإنسان بالإرادة الحرة، وما هي الأمور التي تعدّ خارج إرادته؟ وبتبني هذا المبنى تجري كذلك الإجابة عن كثير من الأسئلة التي سبق أن أشير إليها.

### المبدأ الثالث: الإيمان بالعدل (العدل الإلهي)

العدل الإلهي يعني أنّ الله عادلٌ. العدل في اللغة بمعنى المساواة، وفي العرف مراعاة حقوق الأفراد وإعطاء كلّ ذي حقّ حقه. بالتطوّر الحاصل في المعنى اللغوي والعرفي للعدل، يستخدم العدل بمعنى (وضع كلّ شيء في موضعه). متى ما استخدمت مفردة العدل منسوبةً إلى الله، فمعناها أنّ الله في خلقه أصل نظام الوجود، وفي خلقه لكلّ واحدٍ من الموجودات، خلقها كلّها على أحسن وجه، وطبقاً لنموذج النظام الأحسن.<sup>٢</sup> كما أنّه سبحانه جعل الإنسان، بوصفه الكائن الحرّ المختار، مكلفاً صاحب واجباتٍ بما يتناسب وقدراته؛ لكي يتسنى له السير في طريق كماله<sup>٣</sup>، وفي مقام القضاء والحكم يحكم بما يتناسب والعمل الذي قام به لكيلا يضيع على أحدٍ حقه<sup>٤</sup>. وأخيراً، عند الثواب والعقاب يعطي كلّ فردٍ ما يستحقّه ليتأمّن بذلك الهدف من الخلق.<sup>٥</sup> على هذا الأساس، يغدو إثبات صفة العدل لله بوساطة العقل عمليةً ممكنة، وقد قام بها باحثون في مواضعها على نحو برهاني<sup>٦</sup>.

الإيمان بالعدل الإلهي يوفر إمكانيةً أنّه متى ما درسنا السلوك والعمليات النفسية للإنسان نكون قد درسنا الإنسان كمخلوق من مخلوقات الله في النظام الأحسن، المخلوق الذي خلق على

١. بشيري وحيدري، روانشناسي شخصيت، ص ٤٣٠ - ٤٣١.

٢. السجدة: ٧؛ الرحمن: ٧.

٣. البقرة: ٢٨٦.

٤. يونس: ٤٧، ٥٤؛ الزمر: ٦٩؛ غافر: ٢٠، ٧٨.

٥. الزلزال: ٧، ٨.

٦. مطهري، مجموعه آثار، ج ١، ص ٣٧، ومصباح يزدي، معارف القرآن، الدرس العشرون.

أحسن وجهه وأحسن تقويمه، وتمَّ تركيب جسمه وروحه على أساس معادلةٍ خاصَّةٍ، والتعاطي بين روحه وجسمه مقننٌ تمامًا. إذًا، من غير المتاح اكتشاف القوانين التي تسود نفس الإنسان وإدراك الصلة بين روحه وجسمه، وتحليل سلوكه وحوافزه وميوله وعواطفه، ومعرفة سائر الظواهر النفسانيَّة من دون إدراك النظام الأحسن.

من ناحية نفسانيَّة سيكولوجيَّة يمكن توصيف وتبيين السلوك والظواهر النفسانيَّة الإنسانيَّة بنحو صحيح عندما ندرسه في إطار النظام الأحسن. المراد من النظام الأحسن أفضل نظام ممكن تمَّ إيجاده بفضل الحكمة الإلهيَّة. في هذا النظام يمكن لكلِّ موجودٍ الارتقاء إلى أسمى الكمالات الممكنة.

تترتَّب على أساس المبنى أعلاه، الأمور الآتية:

أولاً: يتعيَّن الاتجاه الكليِّ لعلم النفس؛ لأنَّ دراسة السلوك والظواهر النفسانيَّة الخاصَّة بالإنسان يجب أن تتمَّ في إطار النظام الأحسن وكموجود خلق على أحسن وجه وأحسن تقويم، على أساس أنَّ الإنسان هو حصيلة عمليَّة التكامل ولا تتدخَّل في تكوينه سوى العوامل الماديَّة. ثانياً: خلقت ماهيَّة الإنسان بحيث لا يسعى لاكتساب التعادل ورفع التوتر فقط، بل هو مخلوقٌ تأنقُّ إلى الكمال والتكامل أساساً.

ثالثاً: إيجاد أيِّ نمطٍ من أنماط التغيير والإصلاح في الإنسان يجب أن يكون باتجاه تكامله أكثر، وانسجامه مع النظام الأحسن. بتبني وتقبُّل المبنى المذكور ينتج تحول عميق في الدراسات النفسانيَّة وتوصيف ماهيَّة الإنسان واستخدامات هذا العلم.

### المبدأ الرابع: هدفية خلق الإنسان

الهدف الرئيس من خلق عالم الوجود هو الإنسان الكامل، وتبعاً لذلك ازدهار مواهب الأفراد الآخرين من بني البشر.

من الأسئلة الأساسيَّة التي شغلت ذهن البشر طوال التاريخ السؤال عن سرِّ خلق العالم والإنسان. يُستحصل من الآيات القرآنيَّة أنَّ عالم الوجود هو فعل الله، والأفعال الإلهيَّة لها هدفٌ حكيم. تُصرِّح كثير من الآيات القرآنيَّة أنَّ خلق السماوات والأرض وجميع المخلوقات إنَّما هو

بالحقّ وليس بالباطل. <sup>١</sup> المقصود من الحقّ في هذه الآيات العمل المناسب لمقام الفاعل؛ وعليه، فالآيات التي تقول إنّ خلق العالم بالحقّ إنّما تعني أنّ لهذه الخلق هدفها المناسب مع المقام الإلهي. في خصوص خلق العالم والإنسان ثمة آيات كثيرة في القرآن الكريم منها الآية رقم (٧) من سورة هود التي تقول: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾. والاختبار نفسه مقدّمة لهدفٍ آخر، وهو تمايز الحسن من السيئ والصالح من الطالح، وأن يصل كلّ واحدٍ منهما لتتأججه، أي أن يصلوا إلى الرحمة. وإذا كان ما يلزم هذه الرحمة إيجاد أشخاص آخرين وأشياء أخرى لا تقتضي الرحمة، ولكن لا يمكن من دونها ظهور الرحمة، ففي هذه الحالة سيكون الباقيون مقصودين بالتبع.

والآن يطرح السؤال: أيُّ مخلوق يُعدُّ الهدفَ الأصليَّ من خلقه المخلوقات؟ الجواب أنّ المقصودَ والهدفَ الأصليَّ من بين المخلوقات هو أكملها وأوسعها من حيث الإمكانيّات. طبقاً للمباني الأنثروبولوجية (المبنى الثالث) يتمتع الإنسان بأعلى الإمكانيّات وبالقدرة على التعقّل والاختيار الواعي وإمكانية الوصول إلى أرقى مراتب الكمال؛ لذا يمكن القول إنّ هدف خلقه العالم هو ظهور النوع الإنساني وتوفّر الأرضية لرشده وتساميه. ويشير القرآن الكريم إلى هذا الهدف فيعدّ خلق الأرض وما فيها إنّما هو من أجل النوع البشري. <sup>٢</sup> وجاء في الروايات والأحاديث الواردة عن المعصومين أنّ وجود الرسول الأكرم ﷺ، والأئمة المعصومين عليهم السلام [الإنسان الكامل] هو الهدف الأساس من خلق المخلوقات الأخرى. ورد في الحديث القدسيّ حول الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «لولاك ما خلقتُ الأفلاك». <sup>٣</sup> وورد حديث قدسي آخر مروياً عن الإمام الصادق عليه السلام نصّه: «لولاها ما خلقتُ خلقي». <sup>٤</sup> وجاء في الحديث القدسي عن المعراج أنّ الله سبحانه قال: «فلولاكم ما خلقتُ الدنيا والآخرة ولا الجنة والنار». <sup>٥</sup>

١. الأنعام: ٧٣؛ آل عمران: ١٩٣؛ المؤمنون: ١١٥؛ الدخان: ٣٨.

٢. البقرة: ٢٩.

٣. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٤، ص ١٩٩.

٤. الحر العاملي، الجواهر السنية، ص ٢٣٩.

٥. المصدر السابق، ص ٢٧٩.

فإذا كان الهدف من خلقه العالم ظهور النوع البشري وتوفير الأَرْضِيَّة اللازمة لرشد الإنسان وسموّه وتعالیه، عندئذ يطرح السؤال: ما هو الكمال الحقيقي للإنسان، وما هي ذروته وقمته، وكيف يمكن الوصول إلى تلك القمة؟ تطالعنا هنا آراء ووجهات نظر مختلفة، وسوف نكتفي بالإشارة إلى آراء بعض علماء النفس حول كمال الإنسان بما يتناسب وسياق البحث في هذه الدراسة. الصورة التي يعرضها علماء نفس الكمال الإيجابييين لطبيعة الإنسان صورةً متفائلةً باعثةً على الأمل. إنهم يؤمنون بقابليّات الإنسان وقدراته وبإمكانية اتّساعها وتنميتها وازدهارها. إنهم يرون المستوى المنشود من الكمال ورشد شخصية الإنسان كامناً في القيم الإيجابية، ويستدلّون على أنّ السعي لاكتساب المستوى المتقدّم من الكمال وتحقيق جميع مواهب الإنسان الكامنة ونقلها من طور القوّة والكمون إلى طور الفعل والثمار، عمليةٌ ضروريّة، ومن الأهداف المهمّة لعلم النفس.<sup>١</sup>

يرى أدلر أنّ القمة المثاليّة لكلّ فردٍ هي السعي للتفوّق، ويراها إريك فروم في التحوّل إلى الشيء الممكن التحوّل إليه، ويراها يونغ الفرديّة، ويراها مزلو الازدهار الذاتي. ويذهب فرانكل إلى أنّ كمال الإنسان الحقيقي هو تجاوز الذات، ويعتقد آلپورت أنّه بلوغُ الإنسان ونضجُه.<sup>٢</sup>

ولكن الكمال الحقيقي للإنسان من وجهة نظر الإسلام يتعيّن في ضوء مباني علم الإنسان (المبنى الثامن) ومباني الإلهيات. وأسمى كمال للإنسان هو مقام (القرب الإلهي). مقام القرب الإلهي في النصوص الإسلاميّة هو أن تكتسب روح الإنسان صلّةً وجوديّةً أقوى مع الله تعالى بفضل أعمال خاصّة يقوم بها.<sup>٣</sup> طريق الوصول إلى الكمال الحقيقي هو عبادة الله والعبوديّة له ونبذ أو هام الاستقلال والاعتراف بحاجة الإنسان الشاملة اللامحدودة. إذًا، الكمال النهائي للإنسان والغاية أو الهدف من خلقته هو التقرب إلى الله، وسبيل الوصول إلى هذا الهدف هو العبودية لله سبحانه.<sup>٤</sup>

١. شولتز، روانشناسي كمال، ص ٧-٨.

٢. المصدر السابق؛ نقلًا عن خوشدل، ص ١٢-١٥٠.

٣. مصباح يزدي، آموزش عقايد، ص ١٥٦، ٣٤٣.

٤. يس: ٦٠-٦١؛ الذاريات: ٥٦.



طبقاً لمبدأ الهدفية، فإنَّ الهدف النهائي والأصلي لعلم النفس الإسلامي هو اكتشاف المواهب البشرية، وتوفير الأرضية لترشيد هذه المواهب وازدهارها، ووضع الإنسان على مسار الهدف النهائي أي (التقرب إلى الله). وتحقيق هذا الأمر يستلزم اكتشاف العوامل المؤثرة في رشد الإنسان وتطويره، وتشخيص العوامل المضرة والعقبات التي تصدّ الإنسان عن الرشد والتعالى. هذه العوامل والموانع في ضوء الكمال الحقيقي للإنسان تتجاوز ما طرحه علماء النفس لحد الآن.

### المبدأ الخامس: هداية الله للإنسان (الهداية الإلهية)

خلق الله كلَّ الموجودات والكائنات وأعطى كلَّ مخلوق ما يلزمه، ثم وضع جميع المخلوقات على طريق الهداية.<sup>١</sup> تتحقّق الهداية الإلهية على نحوين: تكويني وتشريعي.

#### الهداية التكوينية

طبقاً للحكمة الإلهية خلقة جميع الكائنات لها هدفٌ منطقيٌّ معقول، ولم يخلق أيُّ كائن عبثاً.<sup>٢</sup> وحيث أن كثيراً من الكائنات والموجودات تتعرض، بفعل وجودها التدريجي، لتغيرات أثناء عملية رشدها، لذا تقتضي الحكمة الإلهية أن يخلقها الله مصحوبةً بهذه التغيرات لتصل في نهاية المطاف إلى ذلك الهدف التي خلقت من أجله. وعليه، فالمراد من الهداية التكوينية توفير الأرضيات والظروف العملية لوصول الموجودات إلى مقصدها النهائي المنشود من الخلقة.<sup>٣</sup> وهذا ما يدلّ على أن الحركة العامة للموجودات في نظام الخلقة هو مسيرها نحو الكمال وتفعيل إمكانياتها وطاقاتها الكامنة.

يتّضح من هذا المبدأ أن البنية النفسية والجسمية للإنسان فُطرت ونظمت بشكل ينسجم مع الحركة العامة لنظام الخلقة، وهذا ما يدلّ على أن طبيعة الإنسان خاضعة لقوانين وضوابط. هنا يثار في الذهن سؤال فحواه: هذه القوانين التي تسود طبيعة الإنسان هل يمكن اكتشافها أم لا؟ وفقاً لهذا المبدأ المعرفي (الإبيستيمولوجي) القائل: (إننا قادرون على معرفة واقع العالم)، تدلُّ

١. طه: ٥٠.

٢. المؤمنون: ١١٥.

٣. الأعلى: ٢، ٣.

البحوث العلميّة في حقول علميّة مختلفة تتعلّق بالإنسان، وخصوصاً في علوم الأحياء والعلوم التجريبيّة أنّ الإنسان كائنٌ يمكن معرفته؛ لذا فثمة أمل بأن يستطيع باحثو ميدان علم النفس اكتشاف القوانين التي تحكم النفس الإنسانيّة، والتخطيط والبرمجة لرشده وتساميه.

بالتسليم لحقيقة أنّ المسيرة العامّة للكائنات بما فيها الإنسان هي نحو الكمال، يتعزّز في الإنسان الشعور بالأمل والتفاؤل والحيويّة تجاه المستقبل. هذا في حين توجد في الأقل بعض الاتجاهات في علم النفس المعاصر لها نظرتها المتشائمة لمستقبل العالم، وترى ماهيّة الإنسان قبوًا مظلماً تحدث فيه دومًا معركة بين المتناقضات.<sup>١</sup> المبدأ أعلاه بعرضه توجّهًا إيجابيًا للعالم والإنسان يمكنه أن يمثل بحدّ ذاته مبدأً نظريًا، وذلك من أجل التنظير في الجانب التوصيفي من علم النفس، وكذلك في الجانب التطبيقي التكليفي منه، ومثال ذلك حيّز العلاج، والرشد، والشخصيّة. والواقع أنّ الهداية التكوينيّة لها دورها إنّ في الجانب التوصيفي من علم النفس وإنّ في جانبه التكليفي التطبيقي. ومن الجليّ أنه متى ما صاغ المنظر نظريته على أساس هذا المبدأ (المبنى) وسائر مبادئ الإلهيات وعلم الإنسان فسيكون محوره الأصلي ونقطة انطلاقه توحيدًا (إنّا لله) وليس الإنسان نفسه، وستكون المسيرة التي ترسمتها تلك النظرية حركةً نحو الكمال (النزوع نحو الكمال بمعنى التقرب إلى الله) وليس مجرد تقليل التوتر، حركةً متناغمةً مع الحركة العامّة للعالم (الهداية التكوينيّة)، وعلى أساس برنامج عمليّ تويديّ (الهداية التشريعيّة) بنظرة متفائلة إيجابية مفعمة بالأمل لختام الوجود (إنّا إليه راجعون)<sup>٢</sup>.

### الهداية التشريعيّة

في نظام الحلقة، فضلًا عن الهداية التكوينيّة التي تستغرق الكائنات كافة ثمّة نوع آخر من الهداية يسمّى الهداية التشريعيّة، وهذه الهداية تختصّ فقط بالكائنات ذات القدرة على الاختيار والإرادة الحرّة، ويمكنها تقرير مصيرها بسلوكياتها المنتخبة الحرّة. الإنسان من جملة الكائنات المختارة

١. شولتز، نظريته هي شخصيت، ص ٧٥.

٢. هذا ليس كلامًا عامًا بل هو رسمٌ للطريق الصحيح لعمليّة التنظير وعلى فق المبادئ الصحيحة. وواضح أنّ المقام هنا ليس مقام التنظير؛ إذ لا المجال يتسع له، ولا التوقّعات ترنو إليه.

التي منحها الله الأدوات اللازمة الداخليّة (مثل العقل وسائر القدرات الفطريّة) والوسائل الخارجيّة (مثل الأنبياء والكتب السماويّة وسنّ القوانين والشرائع) التي لها دور حاسم في هدايته ليستطيع الارتقاء إلى كماله المنشود.

إيضاح ذلك أنّ الإنسان على أساس مباني علم الإنسان كائنٌ مختارٌ، وأمامه خيارات متنوّعةٌ يمكن أن يختار من بينها، كما أنّه يواجه عوامل داخليّةً متنوّعةً (هوى النفس، الدوافع، الاحتياجات، النزوات) وعوامل خارجيّةً قاطعةً للطريق كثيرة (مثل التجليات الدنيويّة الظاهريّة المغربيّة، والوساوس الشيطانيّة،...) ممّا قد يوقعه في الخطأ عند اختياره للطريق، ويعيقه عن الوصول إلى غايته النهائيّة المنشودة، لذلك يزوّده الله، الذي يريد الخير للبشر، بالأدوات اللازمة لهدايته في طريق حياته ليدلّه على الدرب الصائب للوصول إلى الحقّ.<sup>١</sup> هذه الهداية هي التي نعبّر عنها بالهداية التشريعيّة.

السؤال المهم هنا هو: ما الدور الذي يلعبه المبدأ أعلاه في علم النفس؟ وما هي علاقته بهذا العلم؟ جميع أصحاب الاختصاص تقريباً وخصوصاً علماء نفس الشخصية يوافقون ضمناً نوعاً من الفرضيّة حول طبيعة الإنسان. لا مرأى في أنّ هذه التصوّرات التي يحملها المنظرّون عن ماهيّة الإنسان تتعلّق بسلسلة من الأسئلة الأساسيّة حول طبيعة الإنسان ما تزال مطروحةً أمام المفكرين، ويجوز الادعاء أنّ هذه الأسئلة لها صلتها بالخصائص الأصليّة للإنسان.<sup>٢</sup> تُعرّض هذه الأسئلة على شكل قطبين اثنين وعلى خطٍّ ممتدٍ مستقيم. مثال ذلك: (هل الإنسان حرٌّ في سلوكه أم مُجبرٌ؟) (الجبر - الاختيار)، و(هل يقوم الإنسان بما يقوم به من سلوكٍ بوحى من العقل وتحت إشرافه، أم تدفعه قواه الغريزيّة واللاواعية للقيام بتلك الأعمال والسلوكيّات؟) (المنطقي - غير المنطقي)، و(هل تخضع شخصيّة الإنسان أكثر ما تخضع لتأثير العوامل الوراثيّة أم للعوامل البيئيّة؟) (ذاتيّة - محيطيّة)، و(هل الإنسان قابلٌ للتغيير أم غير قابلٍ للتغيير؟) (القابلية للتغيير - عدم القابلية للتغيير)، و(هل يُستثار الإنسان فقط من أجل

١. التوبة: ٣٣؛ الفتح: ٢٩؛ الصف: ٩.

٢. بشيري، الكوى انسان كامل، ص ٥١ - ٥٢.

تقليل توتراته الناجمة عن احتياجاته أم أنّ التحفّز الأساسي في سلوكه هو الحركة نحو الرشد (والتعالّي؟) (التعادل - التكامل). طبقاً للمبدأ أعلاه (الهداية التكوينية والهداية التشريعية) يمكن للمنظر أن يتحدّث بإسهاب حول هذه الفرضيات والأسئلة، كما يمكن أن يستنبط منه إمكانية التغيير والتحوّل في الشخصية، والسلوك، والحوافز والنظرات، وتفكير الإنسان ونزوعه نحو الكمال، وإلا لما كان للهداية التشريعية من معنى.

إذاً، فتبنّي مبدأ الهدايتين التشريعية والتكوينية واعتماده، مؤثّرٌ في الجانبين التوصيفي والتكليفي من علم النفس، بمعنى أنّه يساعد على اتّخاذ موقفٍ محدّدٍ حيال الآراء المختلفة لعلماء النفس فيما يتعلّق بالمفروضات الخاصة بماهية الإنسان.<sup>١</sup>

### المبدأ السادس: النظرة الأخروية

الإيمان بالحياة بعد الموت من أهمّ الأصول العقيدية في الدين الإسلامي. فمن بعد الإيمان بالتوحيد كان الأصل الأهمّ الذي دعا إليه الأنبياء والرسل الإلهيون هو الإيمان بالآخرة الذي يسمّى في اصطلاح المتكلمين الإسلاميين (أصل المعاد).

ثمّة مئات الآيات في القرآن الكريم تتطرّق بتعابير متنوّعة إلى يوم القيامة والحياة بعد الموت، ولكن في آياتٍ كثيرةٍ ذُكِرَ (الإيمان باليوم الآخر) بكلّ وضوح من بعد الإيمان بالله، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالْيَوْمَ الْآخِرِ﴾<sup>٢</sup>. يكتسب هذا التعبير أهميته من أنّه يقسّم حياة الإنسان إلى حقتين، إحداهما حقبة هذه الحياة الدنيا التي ستنتهي، والثانية حقبة يوم القيامة أو الآخرة، التي تتسم بأنّها خالدة لا نهاية لها. النقطة الأخرى هي أنّ سعادتنا الحقيقية مرتبهة للإيمان باليوم الآخر؛ لأنه يُفطّننا إلى ردود أفعال أعمالنا فنكتشف أنّ أعمالنا أيضاً مثلنا لها يومٌ أوّل، ويومٌ آخر، لا أنّها تنتهي ويصيبها العدم في يومها الأوّل، بل هي باقية وسيجري الحساب عليها في يوم آخر.

١. المصدر السابق، ص ٥١-٨٦.

٢. البقرة، الآيات: ٨، ٦٢، ١٢٦، ١٧٧، ٢٢٨، ٢٣٢، ٢٦٤؛ آل عمران: ١١٤؛ النساء، الآيات: ٣٩، ٥٩، ١٦٢؛

المائدة: ٦٩؛ الأعراف: ١٨.

الإيمان بالحياة الأخروية يخلق نوعاً من الاستعداد والجاهزية في الفرد لتقييم أفكاره ودوافعه وسلوكياته بدقة، فيسيطر عليها ويوجهها، ويجتنب الأعمال والنوايا السيئة، ويسير دوماً في طريق الخير والصلاح ليؤمن سعادته ويضمنها؛ ولذا يعدُّ القرآن الكريم الإيمان بالآخرة أمراً حتمياً لازماً لسعادة البشر<sup>١</sup>، ويقرّر أن الآخرة أفضل وأدوم بالمقارنة إلى الدار الدنيا<sup>٢</sup>. إن للإيمان بالآخرة واستذكار الموت والقيامة تأثيراً عميقاً مذهلاً في أسلوب حياة الفرد وتكوين شخصيته. ومن هذا المنطلق يوصي القرآن بالتفكير في الآخرة، ويشير في وصفه للأنبياء إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب - أنبياء الله العظماء الثلاثة - إلى تفكيرهم في الآخرة كصفة ممتازة من صفاتهم<sup>٣</sup>، هذا في حين يحمل بعض علماء النفس، ومنهم أتباع مدرسة التحليل النفسي، نظرة سلبية للتعاليم الدينية، ويعدّون الدين حالة وهمية أساساً؛ لذلك يهاجمونه ويهبطون به إلى مستوى النزوات الجنسية والعصبية، وخصوصاً الميول التي تعدُّ مهينة في عرف الحساسيات المعاصرة<sup>٤</sup>.

على كل حال، (قضية الآخرة) مطروحة في جميع الأديان التوحيدية كمبدأ مهمّ ذي دور حاسم. والإيمان بهذا المبدأ لا يقتصر دروه الرئيس على إصلاح أفكار الإنسان وحوافزه، وتهذيبها، والسيطرة على سلوكه، بل إن دراسة الإيمان بالآخرة يفتح أمام علماء النفس طريقاً يصلون عبره إلى اقتراح جديد حول طبيعة الإنسان وحقيقة حياته في عالم ما بعد الموت، والبحث عن حلول جديدة للمشكلات العديدة التي يعيشها الإنسان في ميادين شتى من حياته. والواقع أنّ النظرة الأخروية تُخرِّج حياة الإنسان الدنيوية المحدودة من طريقها المسدود وتهديها نحو مسار الآخرة الرحب اللامتناهي (المتناسب مع خلود الروح)، وبالنتيجة، سيّسع نطاق علم النفس الذي يخوض في دراسة أفعال الإنسان وسلوكه وحالاته النفسية. كما أنّ الاعتقاد بالآخرة يوجّه سلوك الإنسان، فإنّ له كذلك دوراً تحفيزياً تجاه السلوكيات المحبّذة، وله أيضاً دوره حيال السلوكيات غير المحبّذة بوصفها عوامل معرّقة.

١. البقرة: ١٧٧.

٢. الأعلى: ١٧.

٣. ص، الآيات: ٤٥ - ٨٥.

٤. ولف، روانشناسي دين، نقلاً عن دهقان، ص ٤٢٧.

## النتيجة والخاتمة

تشير نتائج الدراسة إلى أن من التحديّات الجادّة التي يواجهها علم النفس المعاصر عدم تواصله مع القوى الميتافيزيقية وما وراء المادّية. والواقع أن علم النفس المعاصر يعاني من فراغٍ ناجمٍ عن تجاهل تعاليم الأنبياء والإرشادات الوحيانيّة لا سيما المباني العقيدية منها. إذ المباني العقيدية من جملة المباني الفكرية التي تستطيع تعويض الفراغ المشهود في علم النفس. والاعتقاد بالله هي العقيدة الدينيّة الأهم، وذات الدور الأبرز، التي تنبثق منها جميع القوى والطاقات. كما أن الاعتقاد بالمعاد له دوره الحاسم في أسلوب حياة الإنسان وسلوكه وأفكاره ودوافعه ممّا لا يمكن المرور به مرور الكرام.

كان السؤال الأساس في هذه الدراسة: ما هي دور مبادئ (مباني) الإلهيات في علم النفس؟ تشير نتائج الدراسة إلى أن لمبادئ الإلهيات أثرين مهمّين على علم النفس، الأثر الأول تعويض وردم الفراغ الناجم عن تجاهل تعاليم الأنبياء والإرشادات الوحيانيّة ولا سيما المبادئ العقيدية. إن المبادئ العقيدية تربط علم النفس بالقوى ما وراء المادّية المؤثرة لتعترف من معين المعارف الوحيانيّة الزلال. والأثر الثاني يتعلّق بكلّ واحد من مبادئ الإلهيات، وهي:

- الرؤية التوحيدية فضلاً عن أنّها تغيّر الاتجاه العام لعلم النفس، لها دورها العلاجي الأكيد؛ لأنّ ميزة العقيدة التوحيدية والإيمان بالله هي الانسجام الداخلي والسلامة النفسيّة، وفي المقابل فإنّ غياب الإيمان التوحيدي يستتبع بعثرة النظام النفسي وعدم السلامة الروحية.

- يعبر الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهيين عن حقيقة أنّ الخصائص الجسديّة - النفسيّة التي تنتقل إلى الفرد عن طريق الوراثة خارجة عن حدود اختياره وحرّيته. أمّا تلك الخصائص الناجمة عن التعاطي الإرادي للفرد مع بيئته فتشير إلى حدود اختياره وإرادته الحرّة. إذًا، فماهية الإنسان بالنحو الذي لا يسودها الجبر المطلق، ولا الاختيار المطلق.

- الإيمان بالعدل الإلهي يتيح فرصة أنّه متى ما تمت دراسة سلوك الإنسان وملاساته النفسيّة فسوف يُدرّس الإنسان بوصفه مخلوقاً من مخلوقات الله في النظام الأحسن، المخلوق

- الذي خلق على أحسن شكلٍ، وأفضل تقويمٍ، وتمّ تركيب جسمه وروحه على أساس معادلة خاصّة بحيث يكون التعاطي بين الجسم والروح منظماً تماماً.
- على أساس مبدأ الهدفية، يكون الهدف النهائي للإنسان هو (التقرب إلى الله)، والهدف الأساس لعلم النفس الإسلامي هو اكتشاف المواهب البشريّة وتوفير الأرضيّة لترشيد هذه المواهب وازدهارها، ووضع الإنسان في مسار الهدف النهائي، أي (التقرب إلى الله).
- استفاد من مبدأ الهديتين التكوينيّة والتشريعيّة أنّ البنية النفسية والجسديّة للإنسان منظّمة بنحو متجانسٍ مع الحركة العامّة لنظام الخلق، وهذا يدلّ على قوونة طبيعة الإنسان (الهديّة التكوينيّة). كذلك على أساس الهديّة التشريعيّة يمكن الاستنتاج بأنّ ماهيّة الإنسان (قابلة للتأثر، والتغيير).
- الإيمان بالآخرة يُخرج حياة الإنسان الدنيويّة المحدودة من طريقها المسدود ويهديها نحو المسار الأخروي الرحب اللامتناهي (المتناسب مع خلود الروح)، وبالنتيجة سيّسع ميدان علم النفس الذي يدرس أفعال الإنسان وحالاته النفسيّة.

## المصادر

- القرآن الكريم، ترجمه للفارسيّة إلهي قمشه اي.
- نهج البلاغة، ترجمه للفارسيّة مكارم شيرازي.
- آذربيجاني، مسعود و قرباني، أمير، روانشناسی، دين ومعنويات (علم النفس، والدين، والمعنوية)، قم وطهران: مركز أبحاث الحوزة والجامعة ومؤسسة سمت، ١٣٩٥ هـ ش.
- آذربيجاني وزملاؤه، روان شناسي اجتماعي بانگرش به منابع اسلامي (علم النفس الاجتماعي في ضوء المصادر الإسلامية)، طهران: مركز أبحاث الحوزة والجامعة، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ هـ ش.
- بشيري، أبو القاسم، الكوى انسان كامل (نموذج الإنسان الكامل)، قم: مؤسسة الإمام الخميني التعليمية البحثية، ١٣٩٦ هـ ش.
- بشيري، أبو القاسم وحيدري، مجتبی، روان شناسي شخصيت (علم نفس الشخصية)، قم: مؤسسة الإمام الخميني التعليمية البحثية، ١٣٩٦ هـ ش.
- الحرّ العاملی، زين العابدين، الجواهر السنية، طهران: دهقان، ١٣٨٠ هـ ش.
- بونجيه، ماريو وآردیلا، روبن، فلسفه روان شناسي و نقد آن (فلسفة علم النفس ونقدها)، ترجمه للفارسية محمد جواد زارغان وزملاؤه، قم: مركز أبحاث الحوزة والجامعة، ١٣٨٨ هـ ش.
- پروين، لارنس، شخصيت؛ نظريه وپژوهش (الشخصية.. نظرية ودراسة)، ترجمته للفارسية پروين كديور ومحمد جعفر جوادى، طهران: انتشارات آبيژ، ١٣٨٦ هـ ش.
- پورأفكاري، نصرت الله، فرهنگ جامع روان شناسي و روان پزشي (القاموس الجامع لعلم النفس والطب النفسي)، ج ١، الطبعة السادسة، طهران: فرهنگ معاصر، ١٣٨٦ هـ ش.
- رايكمن، ريتشارد، نظريه هاي شخصيت (نظريات الشخصية)، ترجمه للفارسية مهرداد فيروزبخت، طهران: آرسباران، ١٣٨٧ هـ ش.
- ريو، جان مارشال، انگيزش و هيجان (التحفيز والهياج)، ترجمه للفارسية يحيى سيد محمدي، الطبعة ١٢، طهران: نشر ويرايش، ١٣٨٧ هـ ش.
- شولتز، دوان، روان شناسي كمال (علم نفس الكمال)، ترجمته للفارسية گيتي خوشدل، طهران: نشر پيكان، ١٣٨٨ هـ ش.



- \_\_\_\_\_ ، نظريه هاي شخصيت (نظريات الشخصية)، ترجمه للفارسية يوسف كريمي وزملاؤه، طهران: نشر آرسباران، ١٣٨٩ هـ.ش.
- \_\_\_\_\_ المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٣٧، ٥٢، بيروت: منشورات مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ.ق.
- \_\_\_\_\_ مصباح يزدي، محمد تقي، آموزش عقايد (تعليم العقائد)، الدرر العشرة، ج ١، الطبعة السادسة، قم: شركة الطباعة والنشر الدولية، ١٣٨٧ هـ.ش.
- \_\_\_\_\_ ، به سوي خودسازي (نحو بناء الذات)، قم: مؤسسة الإمام الخميني التعليمية البحثية، ١٣٧٥ هـ.ش.
- \_\_\_\_\_ ، معارف قرآن (معارف القرآن)، الطبعة الثانية، قم: مؤسسة الإمام الخميني التعليمية البحثية، ١٣٨٨ هـ.ش.
- \_\_\_\_\_ ، نقد وبرسي مكاتب اخلاقي (المدارس الأخلاقية.. دراسة ونقد)، تدوين أحمد حسين شريف، الطبعة الخامسة، قم: مؤسسة الإمام الخميني التعليمية البحثية، ١٣٩٤ هـ.ش.
- \_\_\_\_\_ مطهري، مرتضى، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج ١، الطبعة الثالثة، قم: صدرا، ١٣٧٣ هـ.ش.
- \_\_\_\_\_ ولف، ديفيد، روان شناسی دين (علم نفس الدين)، ترجمه للفارسية محمد دهقاني، طهران: رشد، ١٣٨٦ هـ.ش.
- \_\_\_\_\_ - Abou-Hatab, F, "Psychology from Egyptia, Arab, and Islamic perspectives: Unfulfilled hopes and hopeful fulfillment". *European psycholohist*, 2, 355-356, 1997.
- \_\_\_\_\_ - Allport, G. W, *psychology In Colleg Reading and Religion* New Haven. Conn: Yale university press, pp. 80-114, 1948.
- \_\_\_\_\_ - Bakan, D, "The mystery complex in contemporary psychology", *American psychologist*, vol. 20, 186-191. (Reprinted in Backan 1967).
- \_\_\_\_\_ - Freud, S, "The psychology of Everyday Life". In *standard Edition*. Vol. 6. 1960, (First German edition (1901).
- \_\_\_\_\_ - Freud, Sigmund, *The Fiture of an Illusion*. New York: W. W. Norton & Company. 1961 .
- \_\_\_\_\_ - Freud, Sigmund, *The psychology of Everyday Life*. In *standard Edition*, Vol. 6, 1960. (First German edition 1901).
- \_\_\_\_\_ - Helminiak, D. A, "A scientific spirituality: The interface of psychology and theology". *In-terational Journal for the psychology of Religion*, 6, 1-19, 1996.

- Murphy, G, and Kovach, J. K., *Historical Introduction To Modern psychology* (3rd ed.). New York: Harper, 1972.
- Nelson, M. James, *Psychology, Religion and Spirituality*, Publisher: Springer, 2009.
- Noll, R, *The Jung cult: Origins or a chanrismatic Movment*. Princeton, N. J.: Princeton university press, 1994.
- Segal, R. A. Singer, J and stein, M. (eds), *The Allure of Gnoſticism: The Genoſtic Expperi-ence in Jungian psychiligy and contemporary culture*. Chicago: open court, 1995.
- Vitz Paul c. *Psychology as religion: The cult of Self-Worship*, second edition. William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, P. xiii, 1991.



## علم نفس الدين، قراءة تحليلية في تنظيرات فرويد ويونغ<sup>١</sup>

مسعود آذربيجاني<sup>٢</sup>

### المقدمة

شهد القرن التاسع عشر الميلادي في الغرب بالتزامن مع ولادة علم النفس العلمي، أول ازدهار كبير للمقاربات ووجهات النظر المنهجية غير الفئوية وغير المذهبية في دراسة الظواهر الدينية. لقد تطرق عدد كبير من علماء النفس لدراسة الدين والظواهر الدينية، نشير من بينهم إلى ليوبا<sup>٣</sup>، صاحب كتاب علم نفس الظواهر الدينية (١٨٩٦م)، وستارباك<sup>٤</sup> مؤلف كتاب علم نفس الدين (١٨٩٩م)، وجورج كو<sup>٥</sup>، واضع كتابين في الحياة المعنوية: دراسات في العلم المتعلق بالدين (١٩٠٠م)، وعلم نفس الدين (١٩١٦م)، وويليام جيمس<sup>٦</sup> صاحب كتاب أنواع التجربة الدينية (١٩٠٢م) وغوردون ألبرت<sup>٧</sup>، صاحب كتاب الفرد ودينه: تفسير نفسي، وفيكتور فرانكل<sup>٨</sup> مؤلف: الإنسان في بحثه عن المعنى (١٩٦٢م)، والله في اللاوعي، العلاج النفسي واللاهوت

١. المصدر: المقالة فصل من كتاب «درآمدی بر روانشناسی دین»، (العنوان الأصلي للمقال: علم نفس الدين من منظور فرويد ويونغ)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات مركز البحوث للحوزة والجامعة، سنة الطبع ١٤٠٠، ص ٧٨ - ٤٣.

تعريب: أ.د. دلال عباس.

٢. باحث في علم الاجتماع الديني - عضو الهيئة العلمية في مركز بحوث الحوزة والجامعة - إيران.

3. Leuba

4. Starbuck, J.R

5. Coe, G.A

6. James, W

7. Allport, G

8. Frankle, W

(١٩٧٥م)، وأبراهام مازلو<sup>١</sup>، مؤلف كتابي الأديان والقيم وتجربة التسامي (١٩٤٦م). إن الكتب التي صدرت في العقدين الأخيرين تتميز بمعظمها بصفة الجمع والموسوعية، من بينها: علم نفس الدين، والنظريات الكلاسيكية والمعاصرة، لديفيد وولف<sup>٢</sup> (١٩٩١م)، وكتاب علم نفس الدين: توجه تجريبي لرافل هود<sup>٣</sup> وزملائه (١٩٩٦م). وبما أن فرويد ويونغ يحتلان مكانة مميزة بين المنظرين وعلماء النفس الذين تطرّقوا للبحث حول الدين، والأول نظر إلى الدين نظرة سلبية، والثاني نظر إليه نظرة إيجابية؛ سنتطرق في هذه المقالة إلى دراسة آراء عالمي النفس هذين، وقبل الشروع بالبحث، سنتطرق إلى تعريف علم نفس الدين ومكانته.

علم نفس الدين فرعٌ من فروع علم النفس، يتطرق إلى دراسة الدين دراسةً علميةً بمنظار علم النفس. بعبارةٍ أخرى: علم نفس الدين يسعى إلى استخدام قواعد علم النفس الناجمة عن الدراسة العامة للسلوك، في دراسة السلوك الديني، ليتمكّن من تفسيره وتوضيحه. أمّا القضايا والمسائل التي تتمّ دراستها فهي: ما هو مصدر التدين؟ هل للأشخاص المتدينين شخصية خاصة؟ هل يبعث الدين على المزيد من الرضى عن الحياة لدى الأفراد؟ وهل يضمن لهم نجاحاً أكبر في الزواج والعمل؟ وهل يتمتع المتدينون بصحةً جسديةً ونفسيةً أكبر؟، وغير ذلك من الأسئلة.

لمعرفة مكانة علم نفس الدين، يمكننا الانطلاق من رؤيتين: رؤية إبستمولوجية، ورؤية منهجية. من خلال الرؤية الأولى، يكون الدين بوصفه معرفةً من المعارف، هو واحدٌ من فروع البحث الديني، بموازاة الفروع الأخرى، ومنها: فلسفة الدين، وعلم اجتماع الدين، وتاريخ الأديان، والفقهاء المقارن، والإلهيات. مع فارق أنّ علم نفس الدين كعلم اجتماع الدين، وتاريخ الأديان، يتطرق بشكل أساس إلى دراسة تحليلية، وصفية للدين، وهو على العكس من فلسفة الدين والإلهيات، لا ينصبُّ اهتمامه على صدق أو كذب المضامين الدينية. ومن خلال الرؤية الثانية، يكون علم نفس الدين أحد مناهج البحث الديني، وهو على العكس من المناهج:

1. Maslow, A

2. Wulff, D.M

3. Hood, R

علم نفس الدين، قراءة تحليلية في نظريات فرويد ويونغ ❖ ٩٣

التاريخي، والعلم - اجتماعي، أو الفلسفي - الكلامي، يدرس الدين بشكل أساسي على أساس أنه ظاهرة نفسانية، وتتم الدراسة بوساطة اتجاهات مختلفة: تحليل نفسي ودراسة مسلكية، ودراسة معرفية، وغير ذلك.<sup>١</sup>

### سيغموند فرويد

بذل فرويد جهوداً جمة لتقديم تحليل نفسي للظواهر الثقافية، ومن بينها الفن والأدب والدين، لكن تفسيره للدين، أثار كثيراً من الإشكالات، ليس لتقويمه السلبي للدين فقط، وإنما بسبب القضايا المنهجية المثيرة لعلامات الاستفهام، التي انبثقت عنها معتقداته اللاأدرية.

في كل الأحوال يمكن القول إن هذه المسائل معقدة، وإنّ القراءات والتفاسير التي أنجزت حول آثار فرويد خلال ستة عقود ونيف - أي المدة التي أعقبت سنة وفاته - إنما هي حصيلة استنباطاته وثمارها، بمعنى أنه حتى وإن كان قد أخطأ في سعيه لاستخدام منهج التحليل النفسي في دراسة الظواهر الثقافية، لكنه نجح في فتح آفاق جديدة وطرح احتمالات جديدة، وجعل التحقيقات والأبحاث أكثر غنى وعمقاً، والأنموذج الأكمل في هذا الصدد تحقيقاته وأبحاثه المتعلقة بالدين.<sup>٢</sup>

إن آراء فرويد المتعلقة بالدين، من أشهر نظريات التحليل النفسي للدين، التي لا يمكن تجاهلها في تحليل المعتقدات الدينية، بسبب تأثيره في علماء النفس اللاحقين، وإلى حد ما تغلغله في الحقول الفنية والأدبية.

ينتمي فرويد إلى عائلة يهودية، لكنه لم يمارس مطلقاً الطقوس والعبادات اليهودية، ومع أنه كان يؤمن أن الدين يمكن أن يؤدي أحياناً دوراً في التخلص من الأعراض العصبية، لكنه كان يؤمن إيماناً راسخاً أن الإيمان الديني وهم في الطريق إلى تحقق الأمل.<sup>٣</sup> لقد حوّل فرويد بإبداعه الأدبي وإيمانه المطلق بصحة آرائه التحليل النفسي إلى طاقة مهمة. إن هذه النظرة المطلقة

١. إيلاد، فرهنك ودين.

2. Meissner, w. qtd. in Ervin, E, *The Freud Encyclopedia*, p.473.

٣. ستور، فرويد، ص ١٢٢.

الأحكام، والتعميم المبالغ فيه، أفقدها زملاءه المقربين كأدلر، وستيكل، ويونغ ورانك وآخرين. وأول من عارضه كان زميله بروير الذي يقول:

«إن فرويد شخص لديه مجموعات من القواعد الدوغماتية الوثوقية الحصرية. وأنا

أعتقد أن هذه حاجة روحية لديه، تدفعه إلى تعميم القضايا على نحو مفرط»<sup>١</sup>.

إن النقاط المحورية في النظام الفكري لفرويد تتجلى في آراء منها إرجاع الأمراض العصبية إلى التجربة الجنسية الطفولية، وعقدة أوديب، وبنية الشخصية على أساس ثلاثية الهو<sup>٢</sup>، والأنا<sup>٣</sup>، والأنا الأعلى<sup>٤</sup>، والتأكيد على حصر الغرائز باثنتين هما الغريزة الجنسية، وتناقض (الحياة والموت)؛ وبالتأكيد كذلك على أن بعض جوانب الحياة الروحية والعقلية ليست في متناول اللاوعي البشري، وفي الوقت نفسه هي المصدر والواقع اللاوعي لتصرفات الإنسان في كثير من مجالات الحياة.

اللافت والمثير للانتباه، والجدير بالتأمل دخول آرائه في المجالات الفنية والأدبية والثقافية والدينية. فعلى سبيل المثال كان فرويد يعتقد أن الارتقاء بالليبدو المكبوت، يؤدي إلى إنتاج الفن والأدب أي أنه كان يؤمن أن الفنانين يتخلصون من عقدهم الجنسية المرتبطة بالطفولة، من خلال تحويلها إلى صور غير غريزية. وعلى أساس هذه القاعدة كتب عدة مقالات عن الفن والفنانين أشهرها: ليوناردو دوفنشي وذكري طفولته، وموسى ميكيل أنج، ودستوفسكي وقتل الأب، وهو في هذه المقالات الثلاثة قد أرجع مصادر الإبداع الفني لدى النوابع الثلاثة ميكيل أنج، ودوفنشي ودستوفسكي إلى الدوافع الجنسية<sup>٥</sup>.

يمكننا تلخيص بعض قواعد فرويد الفكرية والفلسفية في الآتي:

(أ) كان فرويد، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يعيش في خضم نوع من التفكير

١. المصدر السابق، ص ١٦، ١٧.

2. Id

3. Ego

4. Super Ego

٥. ستور، فرويد، ص ١٠٢ - ١١٤.

الفلسفيّ الرائج في أوروبا، الرافض لأيّ نوع من أنواع الماورائيات، والذي يعتقد أنّ الكون يجب أن يُدرس دراسةً علميّةً؛ وهذا نوع من العُلُومِية المفرطة<sup>١</sup> الناجمة عن الفلسفة الوضعيّة<sup>٢</sup>، والاكتفاء بالعلم وبالوسائل العلميّة التجريبيّة لفهم العالم. وقد أدّت هذه النظرة إلى إلغاء الروح من علم النفس، والحيويّة من علم الأحياء، والغائيّة من التطوّر. في كتاب فرويد (مستقبل أخذوة) نلاحظ بوضوح خليطاً من الوضعيّة والعُلُومِية والإلحاد.<sup>٣</sup>

ب) يذكر فرويد في سيرته الذاتية معرفته بنظريّة شوبنهاور وقرابته إلى التحليل النفسيّ. يدّعي عددٌ من الكتاب، من بينهم توماس مان وفيليب ريف، وهنري برغر، أنّ فرويد قبل نجاحه، كان متأثراً بشوبنهاور ونيتشه.<sup>٤</sup> من العناصر التي أثّرت في مذهب فرويد نظرته إلى الإنسان، وردّ كلّ الظواهر النفسيّة إلى التجارب الجنسيّة (يعتقد شوبنهاور أيضاً أنّ الإرادة والنفس هما أصل العالم وحقيقته، والعلم والعقل فرعان وعَرَضان، والنفس تتغلّب على العقل.<sup>٥</sup> ج) مُنادولوجيّة لايب نيتس (الجواهر البسيطة الحقيقيّة ليست ماديّة، لكنّها حين تتراكم بما يكفي تخلق مصداقاً)، التي انتشرت من بعده على يد كلّ من هاربرت وفاغنر، قد ساعدت في تطوّر

نظريّة اللاوعي؛ فقد استخدم فاغنر بصراحة مفهوم جبل الجليد السابع، الذي يقبع جزءٌ كبيرٌ منه تحت الماء، تعبيراً عن ذهن الإنسان أو نفسه.<sup>٦</sup>

د) نظريّة النفعيّة الدُعائيّة للفيلسوف الإنجليزيّ بنتام، المبنية على مبدأ اللذة، التي أيدها بعض أصحاب نظريّة تداعي الأفكار الإنجليزي، قد لفتت انتباه فرويد. فهذا المبدأ من مبادئ الإناسة يؤكّد على أنّ الإنسان يسعى جاهداً لاكتساب اللذة ليتخلّص من الألم.<sup>٧</sup>

1. Scientism

2. Positivism

٣. شكركن وآخرون، مكتهاي روانشناسي ونقد آن، ج ١، ص ٢٨٤ و ٢٨٥.

٤. ستور، فرويد، ص ١٦٢ - ١٦٣.

٥. فروغي، سير حكمت در اروپا، ج ٣، ص ٨١ - ٩٠.

٦. شكركن وآخرون، مكتهاي روانشناسي ونقد آن، ج ١، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

٧. المصدر السابق، ص ٢٨٦.



هـ) مبدأ الحتمية<sup>١</sup>، الذي يؤكّد الجبرية العلية والمعلولية، وكان له تأثير كبير على فرويد؛ فهو يعتقد أنّ الظواهر النفسية تابعة كلياً لقوانين العلة والمعلول، وليس هناك أي مجال للإرادة الحرة.<sup>٢</sup>

و) يمكن القول إنّ فرويد قد تأثر تأثراً عميقاً بداروين أكثر من أيّ عالم آخر. فمعظم الفرضيات المسبقة الأساسية المعتمدة في التحليل النفسي، كمفهوم النضج، ومفهوم التغيير، ومفهوم التثبيت والارتكاس مصدرها المباشر فكرة التطور. من ناحية أخرى يعرف داروين علم النفس المرتكز على الغرائز، الذي يؤكّد بشكل خاص على غريزتي العدوانية والعشق.<sup>٣</sup> كما أنّ داروين في حطّه من قيمة الإنسان في مسيرة تطوّر حياة الحيوان، والإشارة إلى قرابته من الحيوانات (بحسب زعمه)، قد مهد الأرضية المناسبة لفرويد الذي ادّعى أنّ الإنسان أحقر ممّا يظنّ نفسه، ويصغي أكثر ممّا هو معلوم إلى أوامر وساوسه، وحتى أرفع منجزات البشر الفنية والفلسفية، ليست سوى تسامي الغرائز البدائية الحيوانية.<sup>٤</sup>

من المؤكّد أيضاً أنّ نبوغ فرويد وشخصيته المفكّرة والوسواسية، كان لها تأثير حاسم في نضج نظام التحليل النفسي واتساعه، وتفصيل قواعده ومبادئه.

### علم نفس الدين بمنظار فرويد

يمكننا تصنيف تطوّر نظريات فرويد حول الدين في أربعة مراحل، تميّزها من بعضها مؤلّفاته المحورية المتتالية: المرحلة الأولى كتاب (الطوطم والمحرم)<sup>٥</sup> (١٩٨٤م)، والمرحلة الثانية كتاب (مستقبل أخدوع)<sup>٦</sup> (١٩٢٧م)، والمرحلة الثالثة كتاب (الحضارة وكروبها)<sup>٧</sup> (١٩٣٠م)،

1. Determinism

٢. ستور، فرويد، ص ١٥٨.

٣. شكرن وآخرون، مكتهاي روانشناسي ونقد آن، ج ١، ص ٢٨٥.

٤. ستور، فرويد، ص ٦٤.

5. Taboo And Toles

6. The Future of an Illusion

7. Livrilisator and its Discontents

والمرحلة الرابعة والأخيرة كتاب (موسى عقيدة التوحيد)<sup>١</sup> (١٩٣٩ م). هذه المؤلفات تعكس الجوانب الجريئة في تفكير فرويد، وتشير كذلك إلى تشبّثه بأفكاره الأصلية المتعلقة بتراتبية الأعراض الأوديبيّة وتطوّرها.<sup>٢</sup>

المرحلة الأولى: ولد كتاب (الطوطم والمحرم) من تزواج أمرين: أحدهما شغف فرويد بعلم الإناسة، والآخر، نظرياته التي وضعها من قبل، والمبنية على أنّ التفكير والسلوك الدينيين مرتبطان بأوليات القلق الوسواسي اللاإرادي (١٩٠٧ م).

يُرجع فرويد الأعراض الوسواسية والطقوس الدينية إلى ماهية واحدة، ويؤكد بشكل خاصّ على الشعور بالذنب الناجم عن صدور هذا العمل، والحاجة إلى الأمان لمواجهة الضغوط الخارجية، وانشغال الذهن بالجزئيات، والميل نحو التعقيد الزائد، والأهمية الرمزية لهذه الطقوس. والدين حسب التفسير الفرويديّ نوعٌ من المقاومة، وخرافة طفولية، ونوعٌ من المشاعر الإنفعالية، وقد ورث فرويد هذه النظرة من شلاير ماخر وفويرباخ. كما أن فرويد قد استند في مساعيه لتوضيح طريقة أداء هذه الأوليات البدائية لدورها في منطلقات التجربة الدينية، إلى ما افترضه في هذا الكتاب من شبه بين تفكير البشر البدائيين والوسواس. وقد ردّ منطلقات الطوطمية ومحرماتها ومن ضمنها تحريم الزنا بالمحارم، والزواج بالغرباء، إلى الأساطير المتخيّلة للقبائل البدائية.

فالقبيلة البدائية - على أساس مخيلته الإناسية - كانت محكومةً لنظام يخضع فيه أفرادها حصراً السلطة زعيم القبيلة، أو لصورة الأب، وكان الشبان من أبناء القبيلة، يتعاضدون من طورٍ لآخر لقتل الأب والتهامه؛ للخلاص من سيطرة الزعيم وقمعه، لا سيّما منعه لهم من إقامة علاقات جنسية مع نساء القبيلة اللواتي هنّ ملك له وحده. لقد مثل قتل الأب الجناية الأولى. إنّ الشعور بالذنب بسبب الخلاف الأوّل جعل الأبناء يستعيدون التحريم الذي أرادوا في الأصل أن يتحرّروا منه، فأحلّوا الحيوان الطوطم مكان الأب الأصليّ وعبدوه، وامتنعوا عن قتل الحيوان الطوطم، وحرّموا الارتباط غير الشرعيّ بنساء القبيلة الطوطمية، وعلى ذلك باتت

1. Moses and Monotheism

2. Meissner, w. qtd. in Ervin, E, *The Freud Encyclopedia*, p. 375-473.

الأعياد والأضاحي الطوطميّة التي يُقتل خلالها الحيوان الطوطميّ ويؤكل على نحوٍ طقوسيّ، تمثّل إحياءً لهذا الحدث التاريخيّ المتمثّل بقتل الأبِ والتهامه. بناءً عليه فإنّ ظاهرة الطوطم والمحرمات الجنسيّة المتعلّقة به، تعود جذورها إلى الظواهر الأوديبية الأوليّة، التي كانت موجودة لدى القبائل البدائيّة. وهذه الظواهر مبنية على الرغبة البدائيّة بقتل الأب والاستمتاع الجنسيّ بالأمّ. لقد أسفر عن احترام الأجداد الطوطميّين والخوف منهم ارتقاء الطوطم الأب إلى مقام الألوهيّة.

المرحلة الثانية: في كتابه (مستقبل أخدوعة)، خطى فرويد خطوةً جديدة، فالبدور التي بذرها ونبتت في محاولاته السابقة، أثمرت في هذا الكتاب. حيث تبرز واضحةً أفكاره المتعلّقة بالتجربة الدينيّة، وما يرافق ذلك من تأثير تامّ لتعصّبه لرأيه المناهض للدين، ولأدريته.

لم ينحرف البحث في هذا الكتاب كثيرًا عن المسارات السابقة؛ فالدين (كما يزعم فرويد في هذا الكتاب) تعود جذوره إلى ضعف الإنسان، وتبعيته الأصليّة للأب، وفي الرغبات المكبوتة لتلبية الحاجات الطفوليّة، التي تتجلّى بصورة الله. فنحن قد تعلّمنا من خلال تعلقنا القلبيّ بالله والخضوع له، والتضرّع إليه سواء كان الله الأب القادر الرحيم - أو الألهة المتعدّدة - في النظم الإيمانيّة، أن نتخلّص من وحشة الدنيا المخيفة. فلألله وقواينهما سلطة وسيطرة على العالم، لكنّ البشر تُركوا وحدهم للدفاع عن أنفسهم في مواجهة القوى التي ترسم مصائرهم. إنّ المسؤولية عن تهدئة الآلهة، والعثور على طريق السعادة، تؤدّي إلى الأخلاق الدينيّة وإلى مجموعة من الأوامر والنواهي والأحكام الإلهيّة، التي يجب أن يُدعّن لها الفرد، ويتأقلم معها. لذا فإنّ التعاسة والتبعيّة في مرحلة الطفولة، والخوف من غضب الأب وعقابه، تنتقل إلى حياة الكبار، وتحلّ محلّها علاقة الفرد المؤمن بربه، حتى عذاب القبر والألم الناجم عنه، تسكّنه وعود الآخرة، والتعاسة في هذه الحياة الدنيا يُعوّض عنها الوعد باللذّة المقدّسة في الحياة الآخرة. إن استمرار الشعور بالتعاسة والعجز طيلة العمر، يفرض علينا أن نتوسّل بالأب بحسب مصطلح مرحلة الطفولة، وببديله أي الأب السماويّ القويّ، الحيّ الناصر والمعين. إذًا الإيمان بالسلطة الخيريّة للنعناية الإلهيّة، يحمينا من شرور هذا العالم. إنّ الدين هو الذي يُعطينا هذه الضمانة، وطالما أنّنا

علم نفس الدين، قراءة تحليلية في نظريات فرويد ويونغ ❖ ٩٩

نطيع الله السماوي، ونعتمد على محبته لنا، ونؤمن أنه يُريد لنا الخير، ونثق بوعوده، فإننا سنتغلب على المصاعب التي تواجهنا، ونجدها تاليًا عينَ الجلال والمحبة التي تنجينا هنا والآن. هذه الرغبات والآمال بحسب تفسير فرويد اقتباسات طفولية، تعكس رغباتنا الأساسية، وليس أكثر من ذلك، وطالما أنها غير متلائمة مع الواقع، فهي في رأيه فوق الخيال<sup>١</sup> وشكل من أشكال الهذيان الجمعي<sup>٢</sup> تتشارك فيه الجماعة المؤمنة. وقد صرح فرويد أن ما يجب الاعتماد عليه إنما هو العلم، ويقول:

«أنا أدرك إلى أي حد هو صعب تجنب الأوهام. ربّما قيل أن هذا الواقع من حيث ماهيته وهم أيضًا، لكنني مصرّ على إصدار حكم بالنسبة إلى الموضوع. فبغض النظر عن واقع عدم إجراء أي محاسبة على هذه الأوهام المشتركة، أوهامي كالأوهام الدينية ليست عصية على التصحيح. هذه الأوهام ليس لها ميزة هذيانية... إذا كان ما اعتقده وهماً، فحالي كحالهم. لكن العلم، بنجاحاته المتعددة والمهمة، يقدم لنا شواهد تؤكد أن العلم ليس وهماً»<sup>٣</sup>.

أكد فيشر<sup>٤</sup> (أحد القساوسة المسيحيين)، في ردوده على فرويد، على انحرافاته في فهم الدين. إن آراء الرجلين حول الدين متعارضة كلياً إن كان فرويد يعدّ الدين موضوعاً مرتبطاً بحاجات الطفولة وضعفها، فإن فيشر يرى فيه مخزوناً لأعظم الجهود وأسمى الأفكار المتعلقة بالأحوال الإنسانية. وإذا كان فرويد مصرّاً على التمايز الجذري بين الدين والتحليل النفسي، فإن فيشر يرى أنّهما يدعيان بعضهما، ووجهتهما الأهداف والحقائق الواحدة، وإذا كانت نظرة فرويد أساساً تشاؤميّة وجبريّة، فإن نظرة فيشر متفائلة جداً ومفعمة بالأمل. يمكن عدّ الاختلافات والتناقض بين هذين الرائدتين انعكاساً للكثير من التيارات، التي تنوجد باستمرار حين يجري البحث عن العلاقة بين التحليل النفسي والدين.

1. Illusion

2. Mass Delusion

٣. فرويد، روانكاوي، أبنداء بك بندار، ص ٥٣ - ٥٤.

4. Oskar Pfister

المرحلة الثالثة: بعد وقتٍ قصيرٍ من إنجاز فرويد للكتاب السابق الذكر، عادَ في كتابه (الحضارة وكُروبها) إلى بعض هذه الموضوعات. إنَّ الطُّروحات والمضمّرات التي ظهرت على نحوٍ بارزٍ في كتاب (مستقبل أخدوعة) اتسعت لتحمّل حياض الحضارة والثقافة الإنسانيّتين كلّها. وقد طرح فرويد التضادَّ والاختلاف الحتميَّ بين الحاجات الغريزيّة من ناحية وحاجات الحياة المدنيّة من ناحية أخرى. إنَّ منع بروز الغريزة الجنسيّة أساسٌ تكيفِ الطفل مع محيطه، الأمر الذي يتمُّ أساسًا في مرحلة الكُمون (من الخامسة حتى الثانية عشرة من العمر). إنَّ البشر يبحثون عن السعادة، ومحركهم هو البحث عن اللذة وتجنّب الألم. إنَّ الحاجات الحياتيّة شديدة وملحّة، لكنّ الواقع والظروف لا تسمح لنا أن نلبّي هذه الحاجات، وفي النهاية نرى أنفسنا مجبرين على إشباعها على نحوٍ خياليٍّ وهميٍّ. هذا الموضوع مرتبطٌ بالبحث الوارد في كتاب مستقبل أخدوعة، وفي الوقت نفسه يتّسع ليشمل جوانب أخرى من الوحدة الاجتماعيّة والثقافيّة أيضًا. في كلّ الأحوال إنَّ التكلفة التي تتحمّلها في هذه الأحوال هي قمع الحاجات والغرائز الأساسيّة. يمكننا أن نجد الأنموذج البدائيّ لهذه الظاهرة في الأوهام الدينيّة والمذهبيّة. مع ذلك هذه الأوهام غير ناجمة عن (الشعور الأوقيانوسي<sup>١</sup>) المتّسع المدى وغير المحدود، كما وصفه رومين رولاند<sup>٢</sup>، وإنّما ينبع من الشعور بالتعاسة والتبعيّة الكامنين منذ الطفولة في الكينونة المحوريّة للتجربة الإنسانيّة.

المرحلة الرابعة: آخر مؤلّفات فرويد عن الدين كتابه (موسى وعقيدة التوحيد) الذي كتبه في أواخر عمره. يعود فرويد في هذا الكتاب إلى الموضوعات التي كان قد شرحها في كتاب (الطوطم والمحرم). يقول فرويد إنَّ موسى هو في الحقيقة أميرٌ مصريٌّ كان يعيش في قصر الفرعون (الذي تولى الحكم حوالي العام ١٣٧٥ قبل الميلاد، واهتدى إلى مصطلحات دينيّة لافتة مثل العبادة التوحيدية لإله اسمه آتن).<sup>٣</sup> ثمّ نقل موسى هذه النظرية الدينيّة إلى العبرانيّين، من خلال عبارة الإله يهوه، لكنّ اليهود الذين لم يستطيعوا تحمّل هذا الدين الروحانيّ المعنويّ المقيد

---

1. Oceanic Feeling

2. Romain Roland

3. Aten

علم نفس الدين، قراءة تحليلية في تنظيرات فرويد ويونغ ❖ ١٠١

لهم، ثاروا على هذا النبي الذي كان يريد أن يعرض هذا الأمر عليهم، وقتلوه. بعد ذلك أدرك اليهود أنهم بحاجة إلى الوحدة القبليّة والدين الجامع المشترك، فعادوا إلى الدين نفسه، الذي قتلوا النبي الذي بشر به، وإلى عبادة الله الواحد الجبار. يقول فرويد:

«إنّ الحدث المحوريّ في تطوّر الدين اليهوديّ، هو أنّ الإله يهوه فقد بمرور الزمان ميزاته، وصار أكثر فأكثر أشبه بإله موسى القديم، آتين»<sup>١</sup>.

### دراسة نقدية

على الرّغم من أنّ فرويد قد طرح آراءه حول الدين على أربع مراحل وفي أربعة كتب، فإنّ حصيلة المسائل التي طرحها تعود إلى تفسيرين: الأوّل، تفسير إناسيّ - نفسيّ عرضه في كتابيه: (الطوطم والمحرم)، و(موسى وعقيدة التوحيد)؛ أي أنّ أسطورة ذبح الأب في الزمان الغابر، كانت حادثة واقعيّة، تركت آثارًا وبقايا وندوبًا في تاريخ البشريّة، لا يمكن محوّها. تجلّت شعورًا بالإثم، وتحريمًا للزنا بالمحارم، وغير ذلك، ولمواجهة الشعور بالإثم جاء التوجّه إلى عبادة الله (الأب نفسه الذي نحنا منحيّ إلهيًّا)، وفي النهاية يفسّر الدين أنّه (عُصابٌ وسواسيّ جماعيّ). أمّا التفسير الثاني، فهو تفسيرٌ نفسيٌّ صرف طرحه في كتابيه: (مستقبل أخذوعة) و(الحضارة وكروبها)، أي أنّ مصدر الدين، شعور الإنسان بالنعاسة، وبعبارةٍ أخرى هو نفسه الخوف الطفوليّ، والحاجة إلى حماية الأب القويّ، وهذه الحالة لن تكون مستمرةً ودائمة. ففي المستقبل البعيد سيثبت العقل البشريّ تقدّمه، وسيتمّ التخلّي عن العقائد الدينيّة، وستترك وتُنسخ. يحسب فرويد العقل البشريّ معادلًا للعلم، ويقول صراحةً: إنّ صوت العقل ناعمٌ ولطيف، لكنّه لن يصمت ما لم يجد أذنًا واعيةً، وبعد الكثير من الأخذ والردّ لمراتٍ متتالية لا عدّها ولا حصر، سيحالفه النجاح.<sup>٢</sup>

إنّ تحليلات فرويد في شرحه للدين، قد تعرّضت للنقد من عددٍ كبيرٍ من المفكرين، وقد رفض نظريّاته أقرب تلاميذه إليه ومنهم يونغ وأدلر. إنّ بعض الإشكالات الواردة في هذه التحليلات هي الآتية:

1. Freud, "Moses and Monotheism". Qtd in Ervin, *The Freud Encyclopedia*, p.475.

أولاً: إن تفسير فرويد للدين تفسيراً طبيعياً (بناءً على النظرية الفلسفية التي يعدّ اتباعها الطبيعة المبدأ الأول)، وأيضاً على أساس النظرة الإوليّة والجبريّة إلى الإنسان، إنّها هو تفسيرٌ مرفوضٌ، بسبب الأساس الفلسفي الطبيعي الذي اعتمده؛ فهو على الرّغم من هذا الادّعاء المبني على معطيات داعمة، يثبت البحث العلميّ صحّتها، نجد بعد الدراسة أنّ هذا الادّعاء لا ركيزة له. فمن ناحية يدلّ الخلاف بين علماء النفس حول شرح التحليل النفسيّ على ارتكاز نتائجهم على فرضيّاتٍ ونظريّاتٍ فلسفيّةٍ خاصّة، ومن ناحية أخرى تأخذ الفلسفة الطبيعيّة جزءاً من التجربة (القسم القابل للقياس وللتحليل الكميّ)، وتعرضه على أنّه الواقع كلّ. في كلّ الأحوال، إنّ مذهب فرويد الوضعي غير مقبول اليوم، ولا يمكن إختصار الإنسان بأبعاده الماديّة وحدها.<sup>١</sup>

ثانياً: يقول يونغ في نقده لنظرية فرويد الجنسيّة، التي هي أساس تحليله حول الدين ما يلي: «... إنّ العقيدة المذكورة، تبين جانباً من جوانب الواقع فحسب لأنّ الإنسان لا يخضع فقط لضغط الغريزة الجنسيّة، فلديه غرائز أخرى غيرها. وفي علم الحياة مثلاً، أن غريزة الغذاء مهمّة كالغريزة الجنسيّة. في المجتمعات البدائيّة، على الرّغم من دور الجنس، للغذاء مكانة أكبر، فهو أهم رغبات الإنسان البدائيّ وأقوى ميوله... هنالك مجتمعات أخرى قائمة أيضاً - المقصود المجتمعات المتحضّرة - تؤدّي السلطة فيها دوراً أكبر من دور الجنس. والملاحظ أنّ عدداً كبيراً من التجار والصناعيين لديهم عجز جنسي لأنّهم يصرّون معظم طاقاتهم في الأنشطة التجاريّة أو الأعمال الإداريّة، وهم يولون هذه الأعمال أهميّة أكبر من الأمور والقضايا المتعلّقة بالمرأة».<sup>٢</sup>

ثالثاً: يعتقد فرويد أنّ ذبح الأب في الغابر من الأيام كان حادثه واقعيّة تركت في البشر آثاراً وندوباً لا تحول ولا تزول. بعبارة أخرى كان مؤمناً بنظرية لامارك المتعلّقة بالوراثة، التي تفتقد إلى القيمة والأهميّة، والتي تزعم أنّ الصفات المكتسبة وراثيّة في حين أنّ نظرية التطور

١. مك كوارى، فكر ديني در قرن بیستم: مرزهای فلسفه و دین، ص ١٧٠.

٢. إيونز، گفت و شنودی با یونگ با تفسیری از ارنست جونز، ص ٨، ٩.

علم نفس الدين، قراءة تحليلية في نظريات فرويد ويونغ ❖ ١٠٣

الداروينية، قد محت أفكار لامارك من أذهان جميع علماء الحياة تقريبًا. فضلًا عن ذلك، لا يمكن القول، بعد الإطلاع على شواهد علم الإناسة، ودراسة الآباء الأوائل (القرود الشبيهة بالبشر)، إن القبائل البدائية التي كانت خاضعةً لسلطة رجل واحد، كانت موجودةً في زمن من الأزمان. والولائم الطوطمية نادرة الوجود أيضًا، ولم تُلاحظ إلا لدى قلة قليلة من القبائل التي مارست الطقوس الطوطمية.<sup>١</sup>

رابعًا: لا تأثير لمصدر أو منطلق أي عقيدة أو سنة خاصة في قيمتها ومدى صحتها في صورتها الحالية، وتاليًا أصل العديد من الفاعليات والنشاطات يعود إلى مصادر ومنطلقات غير ذات أهمية. فنحن مثلًا لا ننظر إلى علم الفلك نظرة سلبية لأنه نشأ في أحضان التنجيم، لكن هذا الأمر يتم تجاهله ونسيانه حين يتعلّق الأمر بالدين.<sup>٢</sup>

خامسًا: إن فرويد كما يقرّ هو نفسه، عاجزٌ عن إدراك حالات الانخفاف والوجد، والتجارب الروحية والعرفانية، في حين أن هذه التجارب هي بنظر الكثيرين مصدر المشاعر الدينية. حين أرسل فرويد نسخة من كتابه (مستقبل أخدوعة)، الذي يُنكر فيه الدين إلى (رومان رولان)، صرّح هذا الأخير أن فرويد لم يفهم المصدر الحقيقي للمشاعر الدينية.<sup>٣</sup>

أمّا إريك فروم فقد قدّم في كتابه (التحليل النفسي والدين) (١٩٨٤م) مرافعتين دفاعًا عن فرويد: أولاً: هو يعتقد أن فرويد بإشاعته تفسير الرؤيا وضع في متناولنا هذا التعبير المنسي، ودلنا في الوقت نفسه على أن لغة الأساطير الدينية لا تختلف بالضرورة عن لغة الرؤى التي هي تجلّ ذو معنى لتجربتنا الشديدة الأهمية. وعلى الرغم من أن تفسير فرويد للرؤى والأساطير وتعبيره عنها يبدو ضيق الأفق، لأنّه أكّد في كتابه على نحوٍ مفرط على الغرائز الجنسية، فقد وضع حجر أساسٍ جديد لفهم الرموز الدينية والأساطير، والقواعد اليقينية والشعائر الدينية. إن هذا الاستنباط وإن لم تكن خاتمته عودة الدين لكنّه يرشدنا إلى تقويم جديد للعقل وللعلم العمق،

١. ستور، فرويد، ص ١١٩.

٢. مك كوارى، فكر ديني در قرن بیستم: مرزهای فلسفه و دین، ص ١٧١ - ١٧٢.

٣. ستور، فرويد، ص ٢٦.



الذي ظهر بوساطة الدين بلغة رمزية<sup>١</sup>. ثانياً: إن فرويد معارض للدين باسم الأخلاق، أي إنّه يختار في الواقع موقفاً يمكن أن نسميه موقفاً دينياً. بعبارة أخرى، تحدّث فرويد عن جانب من الكينونة الأخلاقية للدين، منتقداً جوانبه اللاهوتية - الماورائية لأنها تعيق تحقّق الأهداف الأخلاقية المذكورة. وهو يرى أن المفاهيم اللاهوتية - الماورائية تعود إلى مرحلة من مراحل التطور الإنساني كانت ضرورية، لكنّها اليوم معيقة للتطور. لذا فإنّ القول إنّ فرويد (معارض)، أو (معادٍ) للدين قولٌ مُضللٌ، إلا إنّ نحن بيننا أيّ جانب من جوانب الدين يؤيّد، وأيّ جانبٍ يُعارض<sup>٢</sup>.

على الرّغم من أنّ الكلام الأوّل الذي قاله فروم دفاعاً عن النتائج الإيجابية غير المقصودة لفرويد مقبولٌ إلى حدّ ما، لا سيّما إنّ نحن أخذنا في الحسبان مساعي يونغ في تبسيط تفسير الرّوى وتعبيرها، وشرح لغة الأساطير الرمزية، فإنّ مقولة فروم الثانية مرفوضة كلياً، فهي أوّلاً نوعٌ من تحجيم الدين والخطّ من شأنه، وتجاهل أبعاده الشعورية والعرفانية والإيمانية<sup>٣</sup>، وثانياً، أن نعدّ فرويد مدافعاً عن القيم الأخلاقية ومروجاً لها أمرٌ انتقديٌّ بشدّة<sup>٤</sup>، حتى أنّ دون كيوبت<sup>٥</sup> يعتقد:

«أنّ الهيكلية العامة لبحوث فرويد هي رفض مفهوم الإستقامة، فهو ينفي وجود أيّ مساهمة قيّمة للدين في النموّ الروحي (وضمناً الأخلاق)؛ لأنّ النموّ الروحيّ في الكبر تبعاً لنظامه الفكريّ ضلّ لا يُعتدّ به»<sup>٦</sup>.

أخيراً يرى جان هيك<sup>٧</sup> فيلسوف الدين الشهير، أنّ انتشار تفسير فرويد للدين أحد أسباب إنكار وجود الله (لدى غير المؤمنين)، ويتوصل هيك من خلال نقده ودراسته لآراء فرويد إلى انطباعٍ إيجابيٍّ يمكن الاستفادة منه في مباحث علم النفس عن المعتقدات الدينية، يقول:

١. فروم، روانكاوى و دين، ص ١٣٦.

٢. المصدر السابق، ص ٣٠.

٣. مك كوارى، فكر دينى در قرن بيستم: مرزهاى فلسفه و دين، ص ٢٥٧ - ٢٥٣.

٤. راجع في هذا الصدد: آيزنك، افول امپراطورى فرويدي.

5. Don Cupit

٦. كيوبت، درباى ايمان، ص ٩٩.

7. J. Hick

«...على الرغم من أن تصوّر فرويد عن الدين بمجملة تصوّر ذهنيّ بامتياز، وسيكون على الأرجح الجانب الأقصر حياةً من جوانب تفكيره، فقد لقيت نظرته الإجمالية إلى موضوع الإيمان على أنه نوعٌ من (الدعم الروحي) ويتضمّن شكلاً من أشكال الأفكار المتخيّلة، تأييداً من عددٍ كبيرٍ من النقاد المؤيدين للدين وغير المؤيدين له، الذين يرون أن هذا النوع من التفكير يمكن أن يُطلق على أيّ أمرٍ يسميه عامّةُ الناس (الدين). فالدين التجريبي، العملي (المظهر الخارجي للدين) تركيب غريبٌ من العناصر، ومن دون شكٍّ للربّيات دورٌ في إدخال التمنيّات ضمنه، وهو عاملٌ مهمٌّ في أذهان الكثيرين من المؤمنين به. لعلّ أكثر تفسير كلاميٍّ (لاهوتيٍّ) لافِت في وجهة نظر فرويد هو أنّه على الأرجح قد أَمَاطَ اللثام في بحثه حول صورة الأب عن الأواليّة نفسها التي خلقها ذلك الإله لصورة الألوهيّة في أذهان البشر لأنّ علاقة الأب البشريّ بأولاده بحسب تعاليم السنن اليهوديّة - المسيحيّة شبيهة بعلاقة الله بالبشر، بناءً عليه ليس عجيباً ولا مستغرباً أنّ الطفل يُعدُّ الله أباه السأويّ، ويتعرّفه من خلال تجربة تبعيّة المطلقة له، والتجربة الفائقة للحبّ، ورعاية العائلة وتربيتها»<sup>١</sup>.

## كارل غوستاف يونغ

### سيرته وأثاره

يونغ ابن قسيس سويسريّ كاثوليكيّ المذهب، وقف حياته على خدمة الكنيسة. وكان من بين أقارب يونغ أيضاً ثمانية من الرهبان الكاثوليك. قضى عمره دارساً الفلسفة وعلم الآثار والكيمياء، وأخيراً علم النفس. في أوّل الأمر أُعجب بفرويد وأيد آراءه، لكنّه عاد واستقلّ عنه. وصف يونغ معالم شخصيّته وأفكاره وتجاربه في كتابه (الذكريات والرؤى والأفكار)<sup>٢</sup> الذي يروي فيه تجاربه الروحيّة والدينيّة، وأنّه حامل أسرار، وشخصيّة ذات وجهين: ظاهر وباطن، وتحدّث عن إيمانه بأنّ الأمور مقدّرة، وعن معرفته بأفكار كانط الفلسفيّة، وأفكار نيتشه وشوبنهاور.<sup>٣</sup> في العام ١٩٥٢م، كتب إلى راهب شاب:

١. هيك، فلسفه دين، ص ٨١.

2. Memoires, Dreams, Reflections 1963.

٣. يونغ، خاطرات، رؤياها، انديشهها، ص ٣٨ - ٣٥.

«كما تدور الكواكب جميعها حول الشمس، تدور أفكارني كلها حول الله، وتنجذب إليه، على نحوٍ لا يمكن مقاومته. أشعر أنني إن أبديت تجاه هذه القوّة أيّ نوعٍ من المقاومة، أكون قد ارتكبتُ إثماً عظيماً...».

ومرّة قال في آونة ثورته على الكنيسة: «أدركتُ في ذلك الحين أنّ الله - في الأقلّ بالنسبة إليّ - أقلّ التجارب حاجة إلى الواسطة»<sup>١</sup>.  
على الرّغم من أنّ يونغ كان دائماً ينظر إلى التعاليم الدينيّة المسيحيّة نظرة شكٍّ وتردد، فإنّ شكّه كان مقترناً دائماً بالإيمان بالله، يقول:

«في أحد الأيام كنت أتصفّح كتاب التعاليم الدينيّة، يحدوني الأمل بأن أجد في ثناياه شيئاً عن عيسى المسيح غير العبارات العاطفيّة، التي لا تُدرِك عادةً، وتفتقد بالقدّر نفسه إلى الجاذبيّة. وصلت إلى مبحث التثليث، فوجدت فيه ما لفت انتباهي: الوحدة في التثليث. هذه المسألة جذبتني لما فيها من تناقضٍ. وانتظرت بشوق الوصول إلى هذا الدرس. لكن حين وصلنا قال أبي: الآن وصلنا إلى التثليث، لكن يجب أن نتجاوزه، لأنني أنا نفسي لم أفهم في الواقع منه شيئاً. قدّرتُ صدقَ أبي، لكنني شعرت في قرارة نفسي بالأس، وقلت في نفسي، طالما أنّهم لا يعرفون شيئاً عن هذه القضية، ولا يفكّرون فيها، فكيف يمكنني إذاً أن أتحدّث عن سرّي؟... على الرغم من الملل الذي كان يتتابني، جاهدتُ نفسي قدر المستطاع أن أوّمن من دون إدراك، وحضّرت نفسي لطقوس العشاء الربّانيّ، الذي عقدتُ عليه أمني الأخير. في أثناء إحياء المراسم، وحين وصل الدور إليّ فجأةً، تناولت خبزي، وكما كنتُ أتوقّع لم أستطعُ به، ورشفة الخمر التي قاربت شفّتي كانت رقيقةً، أقرب إلى الحموضة، وخلاصة الأمر أنّها لم تكن شهيةً، ثم بدأ دور الدعاء الختاميّ، وبعده خرج الناس، وسيباهم خاليةً من علائم الحزن أو الفرح، وكأنيّ يقولون: (حسناً انتهى الأمر)... طيلة الأيام التي تلت بات معلوماً بالنسبة إليّ أنّ أيّ حدثٍ لن يقع. فأنا كنت قد وصلت إلى آخر المراسم الدينيّة، منتظراً أن يحدث أمرٌ ما

علم نفس الدين، قراءة تحليلية في تنظيرات فرويد ويونغ ❖ ١٠٧

لا أعرف كُنْهَهُ، لكنَّ شيئاً لم يحدث... إنّها كان في هذه الطقوس، على الأقلّ في نظري، دليلٌ على وجود الله... منذ تلك اللحظة لم يعد بإمكانني المساهمة في الإيمان الجماعي، لكنني رأيتُ نفسي جزءاً من شيءٍ يفوق الوصف»<sup>١</sup>.

ويقول أيضاً:

«كنت يوماً بعد يوم أجِد من غير الممكن أن تعتريني حالةٌ إيجابيةٌ بالنسبة إلى عيسى المسيح، مع ذلك أتذكّر أنّ تصوّر الله جذبني مذ كنت في الحادية عشرة، وبدأت أناجيه، وهذا الأمر أسعدني، فليس في هذه العبادة أيّ تناقضٍ»<sup>٢</sup>.

كان يونغ يشعر بوجود الله في حياته، وأنّه خاضع لقضاء الله وقدره، فيقول:

«منذ البداية كنت أحسّ يدَ الأقدار. كأنّ القَدَرَ هو الذي عَيَّن مهْمَتِي في الحياة، وأنّ عليّ إنجازها. كان ذلك يمنحني أمناً داخلياً، لم أستطع إثباته أبداً نفسي، إنّما هو الذي أثبت لي نفسه. لست (أنا) من يقرّر، إنّهُ (هو) الذي يفرض عليّ ذلك. ما من أحدٍ كان بإمكانه أن يصرّفني عن الاعتقاد أنّ من المفروض عليّ أن أعمل بإرادة الله لا بإرادتي، وهذا ما كان يمنحني القوّة لأكمل طريقي. غالباً ما كنت أحسّ أنّني في المواضيع الحاسمة لست بين البشر، وإنّما أنا وحيدٌ مع الله. حين أكون (هناك) حيث لا أكون وحيداً، خارج الزمان أكون، ابن القرون والعصور، يكون هو الذي كان ويكون. هو الذي كان قبل ولادتي، هو الموجود دائماً وأبداً، كان هناك. هذه الصلة مع ذلك (الآخر) شكّلت أعمق تجاربي، فمن ناحية صراعٍ عنيفٍ، ومن ناحية أخرى وجدٌ وشغفٌ ساميين... على حين غرّة (بعد أن درست الكتب الفلسفية وفرضيات الفلاسفة الخيالية عن الله) أدركت أنّ الله، على الأقلّ بالنسبة إليّ، أحدُ أكثر التجارب الموثوقة غير المحتاجة إلى وسيط»<sup>٣</sup>.

كان لهذا الإيمان والمعتقد ظهوراً خارجيًّا: يقول ميغيل سيرانو<sup>٤</sup> الذي كان قد ذهب إلى

١. المصدر السابق، ص ٦٤ - ٦٧.

٢. المصدر السابق، ص ٤٠.

٣. المصدر السابق، ص ٦٠، ٧٣.

بيت يونغ لإجراء مقابلةٍ معه، إنّه رأى هذه العبارة تعلو مدخل منزله: «سواءً قرأت أو لم تقرأ فالله حاضر»<sup>١</sup>.

من ميزات يونغ اللافتة، وربّما الفريدة من نوعها، لدى علماء النفس البارزين، معرفته الجيدة نسبياً بنصوص الأديان المختلفة، لا سيّما القرآن الكريم. فعلى سبيل المثال في كتابه أربع صور مثاليّة<sup>٢</sup> في أثناء شرحه لسورة الكهف، يرى أنّ القصص المختلفة في هذه السورة، إنّما هي تعبيرٌ رمزيٌّ عن الصورة المثاليّة لولادة الإنسان (ولادةٌ جديدة). وفي أثناء كلامه على رحلته إلى كينيا يقول:

«لقد عدّوني مؤمناً بالقرآن؛ لأنهم وجدوا أنّني مطّلعٌ على القرآن الكريم. لقد كنت في

نظرهم من أتباع محمّد [صلى الله عليه وآله] سرّاً»<sup>٣</sup>.

خلف يونغ كتباً ومقالاتٍ عديدةً ومتنوعةً في علم النفس والخيمياء والدين، وقد بلغ مجموع آثاره باللغة الإنجليزيّة عشرين مجلداً<sup>٤</sup>. ربّما تحدّث عن الدين أكثر من أيّ موضوعٍ آخر، وأهم آثاره في هذا المجال: (علم النفس والدين)<sup>٥</sup>، و(باراسلسيكا)<sup>٦</sup> تطرّق فيه إلى العلاقات بين الدين وعلم النفس؛ و(علم النفس والخيمياء)<sup>٧</sup>؛ و(جواب أيّوب)<sup>٨</sup>؛ و(أربعة نماذج مثاليّة، الأم، الولادة الروحيّة الجديدة، الروح، والمخادع)<sup>٩</sup>؛ و(أيون)<sup>١٠</sup>، تطرّق فيه لدراسة شخصيّة السيّد المسيح ﷺ بمنظار علم النفس في آثاره الأخرى ومنها: المعالجة بالتحليل النفسي<sup>١١</sup>، وإشارات إلى موضوع الدين، ومكانة علم نفس الدين بالنسبة إلى الإنسان.

١. سيرانو، بايونغ وهسه (دايره جادوي)، ص ١٠٥.

٢. يونغ، چهار صورت مثالي، ص ١٠٢-٨٩.

٣. يونغ، خاطرات، رؤياها، انديشهها، ص ٢٧٣.

4. Homans, *The Encyclopedia of Religion*, vol8, p.213.

5. *Psychology and Religion* (1938).

6. *paracelsica* (1942).

7. *Psychology and Alchemy* (1944).

8. *Answer to Job* (1952).

9. *Four Archetypes, Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*.

10. *Aion* (1951).

11. *Psychoanalysis* (1957).

## علم نفس الدين بمنظار يونغ

على الرغم من أن نظرية يونغ مسبوقةً بنظرية علم نفس الدين لدى فرويد واللاوعي، لم تبقَ محصورةً في حدود التأمّلات النفسانية، وإثما تتخلّلها النظريات الإيستيمولوجية والمنهجية. هو يتبنّى نظرية اللاوعي الجمعي، لكنه لا يعدّ التجربة الدينية محصورةً في نطاق العقل المجرد أو نطاق العلوم التجريبية. إنَّ نظرية يونغ المتعلقة بالدين، نظرية تعددية إلى حدّ ما، اسطورية - رمزية، وجوهريّة المحور. ما من نطاق أو موضع يظهر فيه الخلاف بين يونغ وفرويد، أكثر وضوحاً منه في رؤية كلٍّ منهما إلى الدين. لقد رفض يونغ إلحاد فرويد الحاسم، وهو في الواقع يولي الأديان كلّها قيمةً حقيقية. وفي حين يرى فرويد أن الدين ظاهرة مرضية، يراه يونغ ظاهرة شافيةً.

كانت أفكار يونغ في أوّل الأمر شبيهةً بأراء فرويد، وكان يعدّ العقائد الدينية إزاحةً وإسقاطاً لصور الوالدين. لكن حين اكتشف اللاوعي الجمعي<sup>١</sup>، تغيّرت تصوّراته هذه كلّها. ففي نظره الدين ليس عُصاباً وإثما هو حاجةٌ لنمو شخصيّة الإنسان وتساميتها، وهو يرى كذلك أن الدين غير مرتكز على المسائل الجنسية، لأنّ الليبدو أوسع من ذلك بكثير. ويرى كذلك أن تصوّر الإنسان لله غير مبنيّ على صورة والده، وإثما على الأنموذج المثالي<sup>٢</sup> العامّ للأب. وعلى العكس من فرويد يدافع يونغ عن الدين، ويعتقد أن التجارب الدينية، هي بمعنى من المعاني واقعية، والدين ضروريّ للمجتمع.

إنّ الإكتشاف الرئيس ليونغ، فكرته القائلة إنّ من الممكن مشاهدة الموضوعات الخاصة والمشاركة في أحلام المرضى، في عدد من الأديان والأساطير العالمية وفي علم الخيمياء. فالرؤى بنظره تتضمّن غالباً لحظات ملكوتية، تثير لدى الفرد الإحساس بالقدسية، ولحظات الرؤيا هذه طريقٌ إلى اللاوعي، وفي رأيه أنّ بعض مرضاه لديهم أفكارٌ ورؤى غير متأبّية من تجاربهم العادية والمألوفة. كان النهج الذي اعتمده هو دراسة رؤى المرضى، والرؤى الواردة في الروايات التاريخية، وكذلك دراسة الأديان والأساطير.<sup>٣</sup> والوعي الفرديّ عنده - كالوعي الفرديّ لدى

1. Collective Unconscious

2. Arche Type

3. Argyle, *Dictionary of Psychology*, p.104.

فرويد- يتضمن الذكريات المتقهقرة المكبوتة التي اتخذ بعضها شكل العقدة، وأجزاء مستقلة ومنفصلة عن الشخصية، وهذه الأجزاء التي عدّها فرويد مصدر العُصاب، يحسبها يونغ مصدر النضج ومنبع النمو الجديد، وقد لجأ إلى تقويمها من خلال اختبار تداعي كلمات الله (١٩١٨ م). يرى يونغ أنّ اللاوعي الجمعيّ كامنٌ تحت اللاوعي الفرديّ والمعلوماتُ الناجمة عن اللاوعي الجمعيّ، تختلف عن المعلومات الناجمة عن اللاوعي الفرديّ ومن الممكن أن تكون المعلومات الناجمة عن اللاوعي الجمعيّ أكثر تبصراً، وتكون متضمنةً لقوّة ونفوذٍ قدسيين، وتبدو كأنّها مُحصّلةٌ من خارج الفرد، وتتمتع بقوة عاطفيّة. يتضمّن اللاوعي الجمعيّ الصور الأزلية الأولى، التي توافرت كالغرائز من قبل تاريخ النوع البشريّ. هذه النماذج المثاليّة هي الاستعداد والميل لتجريب العالم الخارجيّ، وردّة الفعل تجاهه، على النحو الذي فعله الأجداد. إنّها تشبه المثل الأفلاطونيّة أو مقالات كانط الأولى، ولا يمكن تعرّفها مباشرةً، وإنّما تُعرف من خلال النماذج والرموز، وتُستمدّ من الثقافة والتجربة الشخصيتين. إنّها أشكال مجردة تجعلنا مهيين للاعتقاد ببعض الأفكار، والرؤى والأوهام، والمعتقدات الدينيّة، والأسطوريّة، والشموليّة، وحين ذلك تتشكّل مؤثراتها الثقافيّة والفردية. الأب أنموذجٌ ورمزٌ، إنّما ليس رمزاً لأب الفرد، بل هو رمزٌ لحقيقة كليّة هي مصدر القوى السحريّة، ويمكن أن تكون أنموذجاً ورمزاً بأساليب متنوّعة.<sup>١</sup>

يعتقد يونغ أنّ اللاوعي هو السبيل الوحيد لمعرفة الدين بالنسبة إلى الإنسان المعاصر:

«ربّما لا سبيل أمامنا لإدراك القضايا الدينيّة اليوم، سوى طريق علم النفس، لذا، أنا آخذ الأفكار التي تجمّدت على مدار الزمان والتاريخ، وأسعى لأن أذوّبها وأعيدّها إلى حالتها المائيّة، وأصبّها في قوالب التجارب المباشرة. وهذا العمل صعبٌ من دون شك؛ لأنّنا نريد أن نوجد ارتباطاً واتصلاً بين المعتقدات الدينيّة والتجربة المباشرة للصور المثاليّة النفسانيّة، ودراسة الرموز الطبيعيّة اللاواعية، توفر لنا الموادّ الأولى لهذا العمل... إنّ الحياة الروحيّة لأنموذج المثاليّ التي تظهر على شكل رموز في الرؤى، غير مرتبطة بزمانٍ معيّن على العكس من الحياة الفردية أسيرة الزمان».<sup>٢</sup>

1. Ibid, p.105.

٢. يونغ، خاطرات، رؤياها، انديشهها، ص ١٨٢، ١٨٣.

لم يكن البشر البدائيون يفصلون بين ذواتهم وبين البيئة المحيطة بهم. بل كانوا يعيشون حالةً يسميها (لويس برول) المشاركة العرفانية، بمعنى أن كل ما يحصل في الداخل، يحدث في الخارج. لذا فالأسطورة تعبير عما هو آخذ في الحدوث، تعكس ما يحدث في الداخل، وتصفه بمقدار ما تطلع الشمس، ثم تطوي السماء بأكملها، وفي المساء تفقد تجليها... حين يفقد الانسان موهبة صناعة الأسطورة، ينقطع اتصاله بقوى وجوده الخلاقية. فالدين، والشعر، وتقاليد الأجداد، وأساطير الحوريات والجن كلها مرتبطة بهذه الموهبة، إن الهيكلية الأساسية لكل الأديان، لها شخصية النموذج المثالي. إننا كالأساطير يؤدي الوعي دوراً في تشكيل القضايا. لكن مساهمة الوعي في الشعائر الدينية البدائية أقل بكثير منها في الشعائر الدينية الأرقى والأكثر تطوراً وانتشاراً.<sup>١</sup>

إن يونغ، على العكس من بعض النقاد<sup>٢</sup>، لا يعد اللاوعي الجمعي أمراً وراثياً:

«يبدو أن اللاوعي المرضي طوى خط المسار الفكري الذي ظهر مرّات ومرّات خلال الألفي سنة المنصرمين. لكن مثل هذه السيطرة لا يمكن أن تكون موجودة إلا في حال افتراضنا أن هناك حالة لاوعي موجودة كعاملٍ ومحركٍ قبليٍّ ومورث. أنا لا أقصد من هذه الفرضية أن التصورات تنتقل من طريق الوراثة؛ لأن إثبات مثل هذا الأمر ليس صعباً فحسب، بل مستحيل؛ إننا فرضيتي المتعلقة بهذه الميزة الوراثة أن هنالك أساساً إمكانية أن تظهر الأفكار المتماثلة كلياً، أو المتشابهة مرّات عديدة. هذه الإمكانية أنا سميتها النموذج المثالي، لذا المقصود من هذا المصطلح سمة خاصة أو شرط أساسي للبنية الروحية، مرتبط على نحوٍ ما بالدماغ».<sup>٣</sup>

إن النماذج المثالية بنظر يونغ هي حيز الدين، وتظهر من خلال الرؤى: الأسد، والذهب، والمملك ترمز إلى الشمس، والشمس دليل على قوة الحياة والصحة. والشمس في بعض الأديان البدائية معبودة يُعبد لها، ونحن بإمكاننا مشاهدة سبب كون الشمس موضوعاً لنموذج مثالي (القدرة والطاقة الماورائية، الشروق والغروب يومياً وفصلياً، الحياة والموت، والسير الليلي إلى دنيا الروح).

١. فوردهام، مقدمه اي بر روانشناسي يونغ، ص ٢٤.

٢. مك كوارى، فكر ديني در قرن بيستم: مرزهای فلسفه و دين، ص ١٦٧.

٣. يونغ، خاطرات، رؤياها، انديشهها، ص ٢٠٥.



الأم بمعنى مبدأ العناية والمحبة الأموميّتين، والحمل، وتجدد الحياة. لكن أيضاً بمعنى دنيا الأموات التحتيّة ودركهم الأسفل. والأم عُدّت أنموذجاً ورمزاً بأشكال مختلفة؛ أنموذج الإلهة ربّة النوع، والبتول العفيفة، والبحر، والليل، أو البئر وجانبها الشرير بماثها العميق الغائر. الأب شبيهٌ بالأم، إنّما توجد نماذجٌ مثاليّةٌ مذكّرةٌ غير الأب، كالرجل العجوز العاقل أيضاً. وهو رمز الفهم، والمعنى والصفات الأخلاقيّة، ومن مصاديقه أيضاً الراهب، أو الأستاذ وغيرهما...

الطفل رمز ينابيع الحياة، والنضج، والتفتح الذاتي، وكذلك الموهبة الكامنة لنضج يفوق المعتاد. نماذج الطفل هي: القرد، والجواهر، والكرة الذهبية. الجواهر والأشياء الثمينة الأخرى في بئرٍ تحرسها الأفعى أو التين ترمز إلى الكنز، والكنز في الواقع هو نفسه التفتح الذاتي، أو الإصلاح، أو اكتشاف الذات.

النفس رمز الله، والأنموذج المثالي للكمال، ولانسجام الشخصية وسموها. الدّين حالةٌ خاصّةٌ بروح الإنسان، ويمكن أن نعرّفها على النحو التالي: حالةٌ رعايةٍ ومراقبةٍ وتذكّرٍ واهتمامٍ دقيقٍ ببعض العوامل المؤثّرة التي يُطلق عليها البشر اسم (القوة القاهرة)، ويجسّدونها على شكل أرواح، وشياطين، وآلهة، وقوانين، ونماذج مثاليّة، والكمال الأعلى وغير ذلك.

يصطدم الإنسان، من خلال تجربته، بعوامل، يجدها قادرةً ومساعدةً فيحسب الانتباه لها أمراً ضرورياً، أو يجدها كبيرة جداً وجميلةً، وذات معنى، فيرغب في عبادتها بخضوع، ويحبّها. لقد سمّى هذه العوامل بأسماء عديدة. بالإنجليزية حين يُراد القول إنّ الشخص يحب شيئاً ما أو عملاً ما من صميم قلبه، يُقال إنّهُ يحبّه حبّاً دينياً... مصطلح الدين، تعريفٌ لحالةٍ وجدانيّةٍ خاصّةٍ، لحقها التغيير على أثر إدراك كفيّتها القدسيّة والنورانيّة... إنّ أيّ سلوكٍ يُعتمد من ناحية على الشعور بالحالة القدسيّة والنورانيّة، ومن ناحية أخرى على الإيمان، أي الإخلاص والثقة بتأثير العوامل القدسيّة والنورانيّة والتغيريّة المؤثّرة في وجدان الإنسان.<sup>١</sup>

في مكان آخر من الكتاب نفسه يعرف يونغ الدين والله على النحو التالي:

١. يونغ، خاطرات، رؤياها، انديشهها، ص ٧، ٨.

«إنّ الدين هو العلاقة التي تربط الإنسان بـ (القيمة)<sup>١</sup> الأعلى والأقوى، إيجابية كانت أم سلبية على حدّ سواء. وهذه العلاقة أيضًا يمكن أن تكون متعمّدة أو غير متعمّدة؛ بمعنى أنّ الإنسان يمكنه أن يؤمن بها على نحوٍ واعٍ كقيمة، أي أنّها ذلك العامل الروحيّ الفائق القدرة، المسيطر عليه بصورة لاواعية. تلك الحقيقة النفسانيّة التي تمارس السلطة الأقوى في وجود الإنسان، اسمها الله؛ لأنّ العامل الروحيّ الأقوى هو الذي يُطلق عليه دائماً اسمُ الله... إنّ الله هو الفاعلُ الأقوى والأشدّ تأثيراً في روحية الإنسان. والفاعلُ الأقوى والأشدّ تأثيراً في روحية الفرد، من مستلزمات هذا الإيمان أو هذا الخوف أو هذا الانقياد والإخلاص الذي يتوقّعه الله من البشر. إنّ كلّ فاعلٍ قاهر لا يمكن تجنّبه هو بهذا المعنى الله، وهذا الفاعل يتخذ لنفسه صورةً مطلقة، إلّا إن استطاع الإنسان من خلال اتخاذه قراراً أخلاقياً بحريّة، أن يقيم لمواجهته هذه الظاهرة الطبيعيّة سدّاً منيعاً. إذا كان هذا المتراس الآمن الروحيّ مؤثراً بالطلق، يمكننا حينئذ أن نسمّيه (الله) وبالأخص (الله الروحي)؛ لأنّ الذي أوجده قرارٌ أخلاقيّ حرٌّ نابعٌ من ذهن البشر»<sup>٢</sup>.

هذا لا يعني أنّ البشر يصنعون لأنفسهم إلهًا، إنّما المقصود نوعٌ من حريّة الخيار:

«... إنّ القوى والطاقات القادرة حاضرةً دائماً في وجودنا، ونحن ليس بمقدورنا، ولا مفروض علينا أن نوجدها. إنّ قدراتنا محدودة في أنّنا نستطيع أن نختار من نخدّمه، لتتمكّن من خلال خدمتنا له أن نحمي أنفسنا من سلطة ذلك الآخر، الذي لم يقع اختيارنا عليه. إنّ الإنسان لا يخلّق الله وإتّما يختاره»<sup>٣</sup>. يرى يونغ أنّ الله هو الذي يهب روح الإنسان معنى الحياة «حين تُلبّى الحاجة إلى القوانين الأسطوريّة المتعلّقة بالدينا، ستتولّد لدينا عقيدة تستأثر بكياننا كلّها، نابعةً من التعاون بين الوعي واللاوعي. فقدان المعنى، يسلب الحياة غناها، وهو من هذه الناحية مرادفٌ للمرض. إنّ المعنى يستوعب الكثير من الأمور، وربّما كلّ الأمور، وما من علم يمكن أن يحلّ محلّ الأسطورة.

1. value

٢. المصدر السابق، ص ١٦٢، ١٧٤.

٣. المصدر السابق، ص ١٧٦.

الأسطورة إلهامٌ من الإله الذي يحيا في الإنسان. لسنا نحن من يُبدع الأسطورة، إنَّها هي التي تخاطبنا بصفتها كلامًا يوجَّهه الله إلينا»<sup>١</sup>.

يصرِّح يونغ كذلك أنَّ الأنموذج المثاليَّ لله هو غيرٌ وجوده الماورائيِّ، إنَّما طريقٌ لتجربته: «إذا قلنا إنَّ الله هو أنموذجٌ مثاليٌّ، لا نكون قد قلنا شيئاً عن طبيعته الحقيقيَّة، بل ما نفهمه هو أنَّ الله في ذلك الجزء من روحنا الذي هو قديمٌ بالنسبة إلى وعينا، وكانت له مكانة من قبل، ولذا لا يمكن حسابانه اختراعاً واعياً. نحن لا نستبعده ولا نُلغيه، وإنَّما تقربُه من إمكانيَّة أن يصبح تجربةً. هذا الوضع ليس بغير ذي أهميَّة، لأنَّ ما لا يقبل التجربة يسهُل الظنُّ أنَّه غير موجود. هذا الظنُّ مقبول، فما اصطُح عليه أنَّ المؤمنين بالله، في سعيهم لتجديد وعيهم البدائيِّ، لا يرون سوى معرفة الله، وإن لم يَروا معرفة الله، يرون العرفان، أي أنَّ كلَّ شيءٍ سوى ما لم يقدره الله أمرٌ واقعٌ روحيٌّ مثله مثل اللاوعي»<sup>٢</sup>.

من تعابير يونغ الأخرى في تفسير الدين أنَّه اتصالٌ باللامتناهي يخلِّص الإنسان من القيود ومن التفاهات والترهات:

«فقط إن علمنا أنَّ اللامتناهي هو موضوعان مهَّمان فحسب، يمكننا أن نحاذر من أن يتحكَّم بنا التعلُّق بالتفاهات وأنواع الأهداف التي ليس لها قيمةٌ ولا أهميَّة حقيقيَّة. إن نحن أدركنا وشعرنا أنَّ لنا هنا وفي هذه الحياة صلةً باللامتناهي، ستتغيَّر ميولنا وأحوالنا. في التحليل النهائيِّ، إن نحن حسبنا حساباً لذلك السبب نضمن لأنفسنا الجوهر، وإن فقدناه تُصبح الحياة تافهةً. أما في علاقتنا بالآخرين فالمسألة الأساسيَّة هي أنَّ جوهرًا لا حدَّ له يتجلَّى في هذه العلاقة... إنَّ عصرنا يتكئ على الـ (هنا) و (الآن) ممَّا ولَّد الأخلاق الشيطانيَّة لدى الإنسان ودينه. إنَّ ظاهرة المستبدِّين وكلِّ ما خلَّفوه من مأسٍ، مصدرها الحقيقيُّ أنَّ الإنسان بسببِ قِصرِ نظر المتنورين قد حرِّم من التسامي.

١. المصدر السابق، ص ٣٤٨.

٢. المصدر السابق، ص ٣٥٥، ٣٥٦.

لقد أصبح مثلهم ضحية اللاوعي؛ لكنّ واجب الإنسان هو في النقطة المقابلة: الاطلاع

على محتويات اللاوعي التي تفور منه»<sup>١</sup>.

إنّ أهمّ ما فعله يونغ هو شقّ مجرى إلى علم الخيمياء، كحلقة وصل بين علم النفس والدين.

فقد اطلع من خلال قراءته لعدد من الكتب في علم الخيمياء، على التشابه بين صور علم الخيمياء

والنماذج المثالية الدينية التي تظهر غالباً في الرؤى من خلال اللاوعي:

«لقد تمكّنت في نهاية الأمر من خلال الباراسيلسيكا أن أبحث الطبيعة الخيميائية للعلاقة

بين الدين وعلم النفس، أو بعبارة أخرى الخيمياء كصورة من صور فلسفة الدين، وقد

أنجزت هذا الأمر في كتاب (علم النفس والخيمياء). أنا لا أفتح الباب أمام الدعوة

المسيحية فحسب، وإنما أعدها أهمّ مسألة بالنسبة إلى الإنسان الغربي. في كلّ الأحوال

يجب النظر إلى هذه الدعوة بمنظار جديد ملائم لما أحدثته روح العصر من متغيرات....

لقد توجّت مساعي لإيجاد صلة بين علم النفس التحليلي والمسيحية بطرح قضية المسيح

كشخصية من وجهة نظر علم النفس. في كتاب (علم النفس والخيمياء) تمكّنت من

الدلالة على الشبه بين شخصية المسيح والأنموذج المثالي الأساسي للخيميائيين أي الحجر

الخاص بهم lapis... لقد حمل عيسى المسيح ابن النجار البشارة، فصار مخلص العالم...

لقد أدرك الخيميائيون على نحو أكثر جدية أنّ الهدف من عملهم، ليس تحويل المعادن

الرخيصة إلى ذهب، بل الحصول على ذهب غير الذهب العادي (الذهب الفلسفي).

بعبارة أخرى، كان اهتمامهم منصباً، على القيم الروحية، ومسألة التغيرات النفسانية»<sup>٢</sup>.

يرى يونغ ارتباطاً وثيقاً بين الإيمان والطقوس الدينية، ويعدّ وجود الحالة القدسية والمعنوية

في المناسك والطقوس مسبوقة بالإيمان بعلة إلهية:

«إنّ الحالة القدسية والنورانية أيّاً كان سببها، هي حالة تُصيب الإنسان، من دون أن

يكون لإرادته مداخلة فيها. في كلّ الأحوال، إنّ هذه الحالة التي يستغرق فيها الفرد،

١ . المصدر السابق، ص ٣٢.

٢ . المصدر السابق، ص ٢١٦-٢١٩.

هي بحسب التعاليم الدينيّة، والإجماع كذلك على الاعتقاد أنّها ظهرت في كلّ الأمكنة وفي كلّ العصور، يجب أن تُنسب إلى علّةٍ خارجةٍ عن وجود الفرد. إنّ الحالة القدسيّة والنورانيّة هي إمّا خاصيّةٌ شيءٍ يُرى بالعين، وإمّا أثرٌ وجودٍ حاضرٍ إنّما غير مرئيٍّ، يؤدّي إلى إحداث تغييراتٍ معيّنةٍ في الوجدان... إنّ الكثير من العادات والطقوس والمناسك الدينيّة، تُمارَس بهدف الحصول على أثر الحالة القدسيّة والنورانيّة بعملٍ إراديٍّ، أي بواسطة بعض أعمال السحر، والأدعية والأوراد والأصاحي، والأذكار، وسائر تمارين اليوغا والرياضات، لكنّ هذه التمارين متكثّرةٌ ومسبوقةٌ بالإيمان بعلّةٍ إلهيّةٍ، لها وجودٌ خارجيٌّ وموضوعيٌّ<sup>١</sup>.

في النهاية يرى يونغ أنّ نتيجة التدنّي، هي التئام جروح الإنسان الداخليّة، وهو الذي يقي من الأمراض النفسيّة، وبوساطته تتمّ معالجة أنواع الأذى الروحي والنفسي:

«من بين جميع المرضى الذين عاينتهم، والذين هم في النصف الثاني من عمرهم أي بعد الثلاثين أو الخامسة والثلاثين تقريباً.... لم تكن مشكلة أيّ منهم في اللحظة الأخيرة سوى مشكلة إيجاد نظرةٍ دينيّةٍ إلى الحياة. يمكن القول بثقّة، إنهم جميعاً يشعرون بالمرض؛ لأنهم قد فقدوا الشيء الذي تقدّمه الأديان الحيّة في أيّ عصرٍ لأتباعها. ولم يتوصّل أيّ منهم إلى الشفاء الحقيقيّ إلّا بعد أن استعاد رؤيته الدينيّة»<sup>٢</sup>.

### تتلخّص آراء يونغ في علم نفس الدين بالنقاط الآتية

١. اللاوعي الجمعيّ كامنٌ تحت اللاوعي الفرديّ، ويتضمّن الصور الأزلية البدئية، التي انوجدت ما قبل تاريخ النوع البشريّ.
٢. النماذج المثاليّة هي أشكالٌ مجرّدةٌ في اللاوعي الجمعيّ، تجعلنا على استعدادٍ لتقبّل بعض الأفكار والرؤى والمعتقدات الدينيّة والأسطوريّة؛ وتشكّل الشخصيات الأنموذجيّة المثاليّة الهيكلية المحوريّة لجميع الأديان.

١. المصدر السابق، ص ٦.

2. Jung, *Modern Man in Search of Soul*, p. 284.

٣. بالنسبة إلى إنسان اليوم، اللاوعي هو السبيل الوحيد لمعرفة الدين.
٤. اللاوعي الجمعي والصور المثالية ليست وراثية، وإنما هي ميزة أساسية من ميزات البنية الروحية للبشر.
٥. الدين (أي التدين) حالة حذرٍ وترقبٍ واهتمامٍ بـ (القوة التي لا تُقهر)، هذه القوة التي يجسّمها البشر بصور الأرواح والشياطين والآلهة، والقوانين، والنماذج المثالية، والتسامي المطلق... واقتران ذلك بالخضوع والتعبّد لها، أو إلزامية التيقّظ والحذر منها، فالدين إذاً أعلى وأقوى القيم الإيجابية أو السلبية (أقوى العوامل المؤثرة في روحية الفرد).
٦. إنّ الله النفسيّ (حضور الله في نفس الإنسان) يختلف عن الله الماورائيّ الخارجيّ.
٧. إنّ حضور الله في نفس الإنسان يمنح حياته المعنى، ويصله باللامتناهي، ويخلّصه من القيود والتفاهات.
٨. علم الخيمياء (بالمعنى الفلسفيّ لا بالمعنى الكيميائيّ القديم)، حلقة وصل بين علم النفس والدين، والكثير من الأساطير والصور الخيميائية مماثلة للرموز الدينية، والنماذج المثالية في الرؤى (اللاواعية).
٩. حالة الطقوس القدسيّة والنورانية مسبوقة بالإيمان بعلّة إلهية ذات وجودٍ خارجيّ موضوعيّ.
١٠. التدين يؤديّ إلى شفاء الإنسان من الآلام الروحية والنفسية، وفقدانه يسبّب الأمراض الروحية والنفسية.

### دراسة نقدية

لم تنحصر دراسات يونغ وأبحاثه في الأبعاد المادية والراهنة للوجود الإنسانيّ، وإنما اجتاز حدود اللاوعي، ونقّب في أعماق العصور الغابرة. أمّا من حيث المنهج الذي اتّبعه، فإننا نلاحظ في آثاره خليطاً من الخبرة العياديّة (الدراسة الموضوعيّة)، والتحليل النفسيّ (أو بتعبير يونغ علم النفس التحليليّ)، وعلم الظواهر وعلم الأساطير. ومن حيث سعة الموضوع، فهو على الرّغم من ميله الأساسيّ المتمثّل باهتمامه بتحليل النفس البشريّة بالمعنى الواسع للكلمة، بحسب تصريحه هو: إنّ

ما يستحوذ على ميولي وأبحاثي، وكان يؤرّقني، هو هذا السؤال: ماذا يحدث فعلاً في داخل المريض النفسي<sup>١</sup>؟ قد أولى كذلك اهتماماً خاصاً بمواضيع أخرى منها: الدين والأخلاق والأساطير وغيرها. ومن حيث المعطيات العلمية أيضاً فإن من أهم آرائه فيما يخص الدين مباحث اللاوعي الجمعي للنماذج المثالية، والعلاقة بين الخيمياء والدين، والإله النفسي، وقوله إن الدين يهب للحياة معناها، وإن له دوراً شافياً، وهي بمجملها نظرة إيجابية وعميقة إلى الدين، مقارنةً بغيرها من النظريات.

مع ذلك تعرضت نظرية يونغ المتعلقة بالدين إلى انتقادات، يمكن تلخيصها بما يأتي:

١. إن نظرية يونغ الفلسفية كانطية الأساس، وهو ينظر بشكٍّ دائماً إلى الواقع الخارجي

القائم فيما وراء الظواهر الذهنية:

«إن نظرة يونغ أو استنتاجاته الأولى وإن كانت في الأساس كانطية النهج، تبدو أحياناً أكثر حسماً وراдикаليةً من نظرة كانط نفسه. إن كانط ويونغ ينكران إمكانية وجود الميتافيزيقا، لكنّ الفيلسوف الألمانيّ أحلَّ محلّها مبادئ العقل العمليّ البديهية. إن وجود الله وروحانية الروح يشكّلان نقطة البداية في منظومة كانط الأخلاقية، لكنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى يونغ الذي يبدو أحياناً وكأنّه يستند إلى النسبية فيما يتعلّق بالأخلاق، من دون العودة إلى المطلق. صحيح أنّ الله والإنسان يرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً، لكنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى يونغ؛ لأنّه لا ينظر إلى الدين إلاّ بمنظار علم النفس، وعاجز عن الذهاب أبعد من حياض التجربة الإنسانية. يقول يونغ: نحن لا يعيننا الله المطلق، وإتّما الإله النفسانيّ الواقعيّ. هنا تبدو نظرية يونغ قاصرةً وناقصةً. إنّ علم النفس من دون الميتافيزيقا ناقصٌ وغير تام: أي من دون ذلك العلم الذي يستخدمه علم النفس ليثبت الارتباط بين علم نفس الدين، وذلك الذي تركز عليه الممارسات الدينيّة أي الله»<sup>٢</sup>.

١. يونغ، خاطرات، رؤياها، انديشهها، ص ١٢٤.

– هناك أوجه شبه (وفوارق أيضاً) بين اللاوعي الجمعيّ لدى يونغ وبين موضوع الفطرة في الثقافة الإسلامية، وموضوع (السرّ وسرّ السرّ) في العرفان الإسلامي، وتحتاج الدراسة المقارنة بين هذه المواضيع إلى بحث مستقلّ.

٢. مورينو، يونغ، خديان و انسان مدرن، ص ١٣٢.

من هذا المنطلق صنّف جان مك كوارى نظرية يونغ ضمن تفاسير الدين بحسب النزعة الطبيعية (أي مذهب الفلاسفة الذين يعدّون الطبيعية المبدأ الأوّل). كما أنّه نسب إليه نوعاً من اللاأدرية والإلحاد:

«إنّ نظرة يونغ تشبه اللاأدرية الكانطية التي ترى أنّ لا تفسيرٍ لماهيّة الواقع الغائيّة... يجب أن نضيف كذلك أنّ نظرة يونغ كنظره فرويد طبيعيّة النزعة<sup>١</sup>، بمعنى من معاني النزعة الطبيعيّة كحدّ أدنى. فيونغ لا يؤمن بالتغيريّة المنبثقة عن النزعة الطبيعيّة. وينكر صراحةً إمكانيّة تفسير الروح - بغض النظر عن ماهيّتها - على أيّ أساسٍ سوى ذاتها؛ ومن ناحيةٍ أخرى ينكر أيّ نوعٍ من أنواع القرابة بين آرائه والميتافيزيقا التوحيدية. إنّ يونغ بإنكاره الميتافيزيقا متأثراً بفلسفة كانط، يعتقد أنّ مسألة إثبات وجود الله كواقع فوق التجربة تبقى سؤالاً من غير جواب، وحتماً هي مسألة لا يمكن إثباتها بمنظار علم النفس. إنّ الله يمكن أن يُعرّف كواقع نفسانيّ. لكنّ الإيمان أنّ هنالك واقعاً آخر غيرّه متعالياً وأسمى منه، أمرٌ لا يمكن إثباته. في ضوء هذه النقطة يجب أن نفسّر قولاً ليونغ في مقابلة تلفزيونيّة أجريت قبل وفاته ببضعة أشهر حين سئل إن كان يؤمن بالله، قال إنّّه لا يؤمن به ولكنه يعرفه... إنّ رأي يونغ بالدين مبنيٌّ على فكرة أنّ الدين عنصر طبيعيٌّ في حياة الروح، وأنّ الحقائق الدينية ليست حقائق موضوعيّة ميتافيزيقية، وإنّما تُحسب من ضمن الأمور الواقعيّة في الحياة»<sup>٢</sup>.

إنّ الإشكاليّة التي طرحها مورنو مبنيةً على نظرة يونغ الكانطية، لكن تفسير مك كوارى واستنتاجه غير صحيحين، ولا يمكن عدّ نظرية يونغ طبيعيّة النزعة كلياً، ولا أن يُنسب يونغ إلى اللاأدرية، أوّلاً: لأنّ يونغ يصرّح قائلاً:

«بما أنّ الدين بمقدار قابل للملاحظة يتضمن جانباً نفسياً، أنا أبحث فيه فقط من وجهة النظر التجريبيّة، أي أنّني أشيّد البناء على مشاهدة الظواهر، وأتخاشى الملاحظات

1. Naturalistic

٢. مك كوارى، فكر ديني در قرن بيستم: مرزهای فلسفه و دين، ص ١٦٥ - ١٦٦.



المورائية أو الفلسفية. حتمًا أنا لا أنكر قيمة هذه الملاحظات، لكنني لا أجد نفسي مؤهلاً لأجري بحثًا حولها كما يجب»<sup>١</sup>.

لقد حدّد مجال بحثه بالأبعاد النفسانية وعلم نفس الدين، وهو لا يُنكر قيمة المباحث الفلسفية، إنّما في مكانها المناسب. لذا فإنّ مارتين بوبر، على الرّغم من انتقاده يونغ، يقول:

«لا يمكن أن يُلامّ يونغ بسبب دراساته شبه الدينية؛ لأنّه أعلن بصراحة، أنّه لا يريد بأيّ وجه من الوجوه أن يتجاوز ولو بخطوةٍ واحده الحدود التي رسّمها بنفسه لبنية علم النفس»<sup>٢</sup>.

ثانيًا: إنّ ترجمة مقولة يونغ في مقابلته التلفزيونية، وتأويلها غير صحيحين، لأنّه قال حرفيًا:

«ليس من الضروري أن أؤمن، فأنا أعرف»<sup>٣</sup>. هذا الكلام إشارة إلى نوع من المعرفة الشهودية، التي يضعها يونغ دائمًا نصب عينيه، وهو يعدّ تجربة حضور الله في وجوده، كما ذكرنا من قبل، تجربة دينية من دون وسيط، تعود إلى مرحلة الطفولة. لدى يونغ من دون شكّ تصريحات مختلفة ومتعارضة، يمكن ردها إلى نظرتة الكانطية. ومع أنّه قد عاين حالة الشهود بالتجربة، حين يُحاول أن يصبّها في قالب تعاليم عقلانية واعتقادية، يقع في الإبهام والتردد، فعلى سبيل المثال يقول: «... إنّ ما يتجاوز موضوعه معطيات علم النفس التجريبيّ، قضية حضور الأموات إمّا بالروح أو بالواسطة، وهم ينقلون أمورًا لا يعرفها أحدٌ غيرهم، وهذا دليل علمي على وجود حياة بعد الموت إنّما على الرّغم من أنّ هذه الحالات ذات أسانيد، تبقى هذه المسألة معلقة: هل الشبح هو نفسه الميت أو الصوت صوته؟ أم أنّها عملية إزاحة وإسقاط، وهل ما صرّح به مصدره المتوقّي، أو معرفة كامنة في اللاوعي»<sup>٤</sup>.

يمكن أن نجيب يونغ:

١. يونغ، علم النفس والدين، ص ٢.

٢. بوبر، كسوف خداوند: مطالعاتي در رابطه بين دين وفلسفه، ص ١٠٠.

3. I don't have to believe, I know.

٤. يونغ، خاطرات، رؤياها، انديشهها، ص ٣٠٩.

«إنّ الأمور التي لا يعلمها سوى المتوفّي، ويجبر عنها، كيف يمكن أن تكون نتيجة إسقاط، أو معرفة لا واعية؟ في كلّ الأحوال، هذه الأمور هي بالحدّ الأدنى تقيّم نوعاً من العلاقة بروح المتوفّي (وإثبات الحياة بعد الموت). وأخيراً كما قال بالمر: إنّ هذه الأسئلة النقدية، تحتاج إلى جواب أكثر صراحةً ووضوحاً من يونغ: «هل الله جزءٌ من روح الإنسان فحسب، أم أنّه مستقلٌّ عنه؟ وهل التجربة الدينية النفسانية شيءٌ خلقته نفس الإنسان وصدّقها هو، أم يجب أن تُفسّر بأنها جواب من عالم الألوهية الموضوعية الموجودة مستقلةً عن روحنا ونفسنا، ولن تكون في المحصلة معادلةً لأيّ حالة نفسانية؟!»<sup>١</sup>.

٢. النقد الآخر الذي وُجّه إلى يونغ، هو أنّه اختصر الدين واختزله إلى حدٍّ جعله أمراً نفسانياً. وقد صرّح إريك فروم بالقول:

«إنّ يونغ قد حطّ من شأن الدين إلى حدٍّ جعله ظاهرةً نفسيةً دُنيا، وفي الوقت عينه رفع من شأن اللاوعي إلى حدٍّ جعله ظاهرةً دينيةً»<sup>٢</sup>.

وقد أبدى بالمر أيضاً وجهة النظر نفساً فيما يتعلّق بيونغ، فيعدّ تحليله النفسي نوعاً من الاختزالية، باسم النفسانية<sup>٣</sup> أو أصالة علم النفس<sup>٤</sup>، التي تحطّ من شأن الدين، وتختزله في ظاهرةً ذهنيةً ذاتيةً لا أكثر.<sup>٥</sup>

يبدو أنّنا لا يمكن أن ننسب الاختزالية إلى يونغ؛ لأنّ الاختزالية معناها أنّنا ننكر الواقع الموضوعي والخارجي للدين، ورموزه كالله والأنبياء، ونؤمن فقط بأنّه ظاهرةً نفسانيةً في وجود الإنسان، كما كان يعتقد فرويد؛ في حين أنّ يونغ يُصرّح بأنّه لا يُنكر الواقع الماورائي للدين، ولا دراسته فلسفياً ومكانته<sup>٦</sup>. وإنّما مستعيراً تعريف رودولف أتويري أنّ الدين هو مواجهة

1. Palmer, *Feud and Jung in Religion*, p.172.

٢. فروم، روان كاوي و دين، ص ٣١.

٣. نزعة تغلب وجهة النظر النفسية على أيّ وجهة نظر أخرى.

4. Psychologism

5. Palmer, *Feud and Jung in Religion*, p.167.

٦. يونغ، روانشناسي و دين، ص ٢.

أمرٍ قدسيٍّ ونورانيٍّ<sup>١</sup>، ويصرّح أنّ الممارسات والعبادات والمناسك والطقوس مرتكزةٌ دائماً على الإيمان بوجود فاعلٍ هو الله له وجود خارجيٌّ وموضوعيٌّ ومسبوقةٌ بهذا الإيمان<sup>٢</sup>. بناءً عليه فإنّ يونغ ليس منكرًا على الإطلاق للواقع الخارجي والماورائي للدين، إنّ أقصى ما يمكن أن يُنسب إليه أنّه بصفته عالم نفسٍ، لا يعدّ نفسه مؤهلاً للحكم على الدين ماورائياً<sup>٣</sup>، فهو يقول بصراحة إنّ أسس أبحاثه ليست مبادئ عقيدةٍ خاصّةٍ، وإنّما علم نفس الإنسان المتدين، الذي تُلفت الانتباه بعضُ العوامل المؤثرة فيه وفي حالته العامّة<sup>٤</sup>. هو لا ينظر إلى الدين بصفته فيلسوفًا أو متكلمًا، لكي يُتهم بالاختزاليّة وتغليب النزعة النفسانيّة. إنّ الكلام على الخطّ من شأن الدين واختزاله يصدّق على من ينظر بعين الفيلسوف أو المتكلم إلى الدين بوصفه ظاهرةً عامّةً بجميع أبعاده وجوانبه، ويقلّل من شأنه إلى حدّ اختزاله ووصفه بأنّه ظاهرةٌ نفسانيّةٌ، كما فعل كلٌّ من فويرباخ، وفرويد اللذين أنكرا بصراحةٍ الحقيقة الخارجيّة للدين.

لكنّ مثل هذا التفسير غير مقبولٍ بالنسبة إلى يونغ الذي يتحدّث عن تجربة اتصال مباشر بالله، وعن مناجاته. مثل هذا كمثّل قول الطبيب: أريد أن أختبر تأثير المعتقدات الدينيّة في دقّات قلب المريض وتنفسه وحيويّته، هل يمكن عدّ عمل هذا الطبيب اختزاليًّا؟ إن يونغ نفسه يتتقد بصراحةٍ الآخرين القائلين بالاختزاليّة وبالنفسانيّة، فيقول:

«إذا كان التطوّر التاريخي سيستمر كما في الماضي بتجريد العالم من وجود الروح (أي إرجاع التردّدات إلى الإنسان نفسه)، فلا بدّ من أن يعيد أيّ شيءٍ فيه جانبٌ إلهيٌّ أو شيطانيٌّ، خارجٌ عن وجودنا، إلى الروحانيّة، أي إلى العالم الروحيّ المجهول للإنسان، الذي هو على ما يبدو مصدر تلك التجسيدات. ربّما كان الخطأ الذي وقع فيه الماديّون في البداية لا يمكن تجنّبه فقد استنتجوا أنّ الله غير موجودٍ لأنهم لم يجدوه في مجرّاتهم. الخطأ الثاني الذي لم يكن بإمكانهم تجنّبه، غلّوهم في الرجوع إلى تأويلات علم النفس؛

١. المصدر السابق، ص ٦.

٢. المصدر السابق، ص ٧.

٣. المصدر السابق، ص ٢.

٤. يونغ، روانشناسي ودين، ص ١١.

علم نفس الدين، قراءة تحليلية في تنظيرات فرويد ويونغ ❖ ١٢٣

أي الاستدلال التالي: في الأصل إن كان الله موجوداً، يجب أن يكون وهماً، ناجماً عن بعض الدوافع والميول، كالرغبة في امتلاك القوة والسلطة، أو الميول الجنسية المكبوتة<sup>١</sup>. ويقول أيضاً:

«إذا تصوّر أحد أن مشاهداتي نوعٌ من الدلالة على وجود الله، سيكون ذلك خطأ فادحاً. إن الأمر الوحيد الذي تثبته هو وجود أنموذج مثالي (صورة الله)، وفي اعتقادي لا يمكن الحديث عن الله بمنظار علم النفس أكثر من ذلك. لكن بما أن هذه الصورة المثالية مهمة جداً وشديدة التأثير، فإن ظهورها المتكرر يمكن ملاحظته كثيراً بمنظار الحكمة الإلهية، وبما أن ظهور هذه الصورة المثالية لها في الأحوال الروحانية خاصةً قدسيةً ونورانيةً (ملكوّيةً)، و(أحياناً إلى أقصى درجة)، يجب أن تُحسب من ضمن التجارب الدينية<sup>٢</sup>.  
يمكننا أن نستنتج من هذا الكلام أن يونغ استخدم علم نفس الدين وساطةً وسُلمًا إلى التجربة الدينية والواقع الموضوعي للدين.

٣. لقد تعرّضت منهجية يونغ في بحوثه المتعلقة باللاوعي الجمعي، والوصول إلى نظرية النماذج المثالية بصفاتها ركائز علم النفس الدين إلى إنتقاد المتقدين. سنقوم أولاً بعرض منهجه كما ورد على لسانه، ثم نتطرق إلى توضيح الانتقادات التي وُجّهت إليه:

«إن علم النفس التحليلي، هو في الأصل جزءٌ من العلوم الطبيعية؛ لكنه يفوق العلوم الأخرى بدرجاتٍ في النظر إلى ماله علاقة بالعصبيات الفردية. لذلك إذا أراد عالم النفس تجنب ارتكاب أقل ما يمكن من الأخطاء في الأحكام التي يُصدرها، يجب عليه أن يعتمد إلى أقصى حد على الأشباه والنظائر التاريخية والأدبية. لقد اكتشفتُ في وقت مبكرٍ جداً أن علم النفس التحليلي مطابقٌ مطابقةً غريبةً للخيميائية. لقد كانت تجارب الخيميائيين بمفهوم ما هي تجاربي نفسها، وديهاهم دنيائي... لقد احتلت الصور الأزلية وطبيعة الأنموذج المثالي المكان الأساسي في أبحاثي وتحقيقاتي، وقد بات واضحاً بالنسبة

١. المصدر السابق، ص ١٧٢.

٢. المصدر السابق، ص ١٤٤، ١٤٥.

إلى أن لا إمكانية لوجود علم النفس ومن دون شك علم نفس الدين من دون التاريخ. في علم نفس اللاوعي يمكن الإكتفاء بمواضيع تُستنتج من الحياة الشخصية، لكن بمجرد التطرق إلى علم نفس الأعراق، سنحتاج إلى ذكرياتٍ وخواطرٍ تنبثق من قاعٍ أعمق بدرجات من اللاوعي. يتوجب أحياناً في أثناء المعالجة اتخاذ قراراتٍ غير عادية، فقد تحصل رؤى يحتاج تعبيرها إلى ما يفوق الذكريات الشخصية<sup>١</sup>.

لقد تطلّع يونغ إلى الخيميائية لتساعده في تعبير الرؤى وتحليلها، من خلال دراسته للمخطوطات العديدة المرتبطة بالخيميائية، وإمعان النظر والتدقيق في مرويّات المرضى عن رؤاهم، وجد تطابقاً لافتاً بين صور الخيميائيين والصور الواردة في الرؤى، كما وجد شبهاً بين صور الفريقين والرموز الدينية. لقد استنتج أنّ هذه الصور مشتركة بين الشعوب المختلفة، في الحقب التاريخية المتعاقبة، وقد سماها النماذج المثالية.

يتضمّن كتابه (علم النفس والخيميائية) ٢٣٨ أنموذجاً من هذه الصور، أخضعت للبحث والتحليل، في بعض كتبه الأخرى، ومنها (النماذج الأربعة المثالية: الأم، الولادة الجديدة، الروح، المخادع)<sup>٢</sup>، اقتصرت بحوثه على هذه النماذج وحدها. يقول أرجيل:

«إنّ اكتشاف يونغ الأساسي أو الفكرة الجديدة التي أتى بها هي أنّ المواضيع الخاصة المشتركة يمكن مشاهدتها في أحلام المرضى، وفي الأديان المتعددة والأساطير العالمية، وفي علم الخيمياء»<sup>٣</sup>.

هو يرى أنّ في الرؤى لحظاتٍ ملكوتيةً تثير لدى الفرد الشعور بالقدسية. لحظات الرؤية هذه، طريق إلى اللاوعي، ويرى أيضاً أنّ بعض مرضاه لديهم أفكار ورؤى غير ناجمة عن التجارب العادية المتعارف عليها. المنهج الذي اعتمده يتلخّص في دراسته لرؤى المرضى والرؤى الواردة في الروايات التاريخية، وكذلك دراسة الأديان والأساطير. إنّ من لديه مثل هذه الرؤى أو من يعرف نوعاً ما ديناً بدايئياً، أو من زار قاعة عرضٍ فنيّة سيؤكد أنّ هنالك رموزاً تُشبهها في الواقع

١. يونغ، خاطرات، رؤياها، انديشهها، ص ٢٠٧، ٢١٢.

2. Four Archetypes, Mother, Rebirth, Spirit, Trickster.

3. Argyle, *Dictionary of Psychology*, pp.104 and 105.

العالم والعادي، وأن بعضها يُسترجع، لكن يونغ لم يضع معياراً معيناً نحدّد بوساطته الرموز التي هي من النماذج المثالية العالمية العامة، كما أنّ أفكاره غير قابلة للاختبار بأيّ رؤية علمية معروفة. من ناحية أخرى هذه الأفكار تجذب علماء الدين، وتُستخدم في العبادات، وفي العلاج النفسي على نحوٍ واسع. استنتج كيرك<sup>١</sup> من خلال دراسة الأساطير في العالم الغابر في المجتمعات البدائية، أنّ هذه الموضوعات ليست عالمية ولا عامة، وحين تنوجد يجب أن تُفسّر بطرقٍ أُخر غير فرضية اللاوعي الجمعيّ؛ فهذه الرموز يمكن أن تكون انعكاساً للتجارب الإنسانية المشتركة من خلال الآباء والأمّهات، والولادة والموت وغير ذلك، أو بسبب التبادل الثقافيّ.

إنّ المرضى الذين يرون رؤى جذابة المضامين هم على الأرجح أشخاص مثقفون، قد قرأوا كثيراً من الكتب. وليس هنالك من أسلوبٍ منهجيّ لتحديد عدد النماذج المثالية، وإلاّ يرمز كلُّ منها. ألا توجد مثلاً نماذجٌ مثالية عن العاشق أو الزوج، وعن الأصدقاء والفرق، وعن البيت والعائلة، وعن العمل والتقدّم، وكلّها من المواضيع المحورية في حياة الإنسان؟

في موضع آخر عاب أرجيل<sup>٢</sup> من منظار علم النفس الاجتماعيّ، على يونغ نظريته المتعلقة بالدين، والمعتمدة على ما يكتشفه الناس من خلال تجاربهم الخاصة، وقال إنّها نظريةٌ مستبعدة وقاصرة. وقال إنّ ما قام به يونغ جزءٌ من علم النفس وهو ليس علمياً، إنّما تؤيّدُه إلى حدٍّ ما الأبحاث المقارنة عن الدين التي أجراها إلياد وزملاؤه. ففي الكتاب الضخم (دائرة معارف الدين)<sup>٣</sup> الذي أشرف عليه إلياد، جعل أيّ موضوع دينيٍّ جهازاً كاشفاً، ليس فقط لما جاء في العهد الجديد، أو العهد القديم وإلّا للمعتقدات البدائية الغابرة والمتعارضة أيضاً، لكنّ إلياد لم يعرض أيّ توضيحٍ إنسانيّ إضافيٍّ عن هذه الموضوعات الدينية المشتركة.

يقول دان كيوييت في انتقادٍ أكثر حدّة ليونغ:

«هنالك شكٌّ قائمٌ. أنّ يونغ يدّعي العلم، فيجب أن نسأله إلى أيّ حدّ يمكن أن نُقوم

أحكامه حول اللاوعي الجمعيّ والنماذج القديمة (النماذج المثالية)، بالمنهج العلميّ؟

1. Kirk, G.S

2. Argyle, *Dictionary of Psychology*, p.190.

هل هذه المعلومات واقعيّة، بمفهوم ما، أو أنّها محض تأويل أسطوريّ للمقولة الأقلّ عرضة للجدل، القائلة: بما أنّ الأديان كلّها بالنسبة إلى الإنسان مُعطى اجتماعي، وبما أنّ العِلْمَ المعاصر لا يعرف حدًّا، فلا مانع إذًا من أن نجولَ حيث نشاء، ونرتويَ من مشارب مختلفة؟ هل يقول يونغ في الواقع شيئًا أكثر من هذا؟<sup>١</sup>

ينتقد أنطونيو مورنو يونغ منهجيًّا، ويتهمة بحشر إسقاطات شخصيَّته الفذّه في ثنايا نتائجه: «إنّ سعة قراءته ومعلوماته تثير الحيرة، ولم يكن لها مثيلٌ ربّما في الموروث العلميّ الغربيّ، لكنّ هذه المعلومات الواسعة أضرتّ بمنهجه، بمعنى أنّ كلّ مسألةٍ يمكن أن تكون بالنسبة إليه مسألةً حيويّةً بناءً، يهملها، ويستبدل بها مسائلَ أخرى ملائمةً أكثر ليُسقطَ عليها أفكاره. لقد حوت آثار يونغ خليطًا من الأمور الواقعيّة ومن الكشف والمشاهدات الغريبة، والصور الفلسفيّة، والمعلومات المثيرة للحيرة، والإسقاطات الدائمة لشخصيَّته الفذّة وغير العاديّة»<sup>٢</sup>.

إنّ ادّعاء دان كيوبيت أنّ يونغ يرى الدين معطى اجتماعيًّا بالنسبة إلى الإنسان، ادّعاءٌ مرفوضٌ، وما نقلناه عنه من مقولاتٍ عديدةٍ شاهدٌ على ما نقول، مع ذلك فإنّ منهجيّة يونغ تحتاج إلى كثيرٍ من التأمل والتدقيق. فمنهجه فلسفيًّا يُصنّف ضمن ما يُسمّى فينومينولوجيا الدين<sup>٣</sup>، وأهم خصائصه: الماهيّة الوصفيّة للظواهر، ومعارضة الإسقاط المفرط، والتركيز على الموضوع، ووضع التعليق على الظواهر والمشاهدات الذاتيّة بين معترضتين، وهنالك فرقٌ مختلفة أقبلت على علم الظواهر، وفي هذا السياق يوضع يونغ في خانة إلباد، أي ضمن الذين يعدّون المعطى الدينيّ اعتمادًا على الأسانيد التاريخيّة، دليلًا على تجلّيات أمرٍ قدسيّ، وفي الوقت عينه، يعيرون الرميّة الدينيّة اهتمامًا خاصًّا أي تفسير الدين وتأويله على أساس دور الأساطير والرموز الأسطوريّة.<sup>٤</sup>

١. كيوبيت، دان، درياي إلبان، ص ١٠٦.

٢. مورينو، يونغ، خدايان و انسان مدرن، ص ١٣٦.

3. Phenomenology of Religion

٤. إلباد، دين يژوهي، ج ١، صص ١٧٦ - ٢٠٠.

إنَّ فينو مينولوجيا يونغ كائنةٌ في وصفه المباشر والواضح للحالات النفسانية الممكنة مشاهدتها ضمن ظاهرات من شأنها أن تكون أكثر مما هو معروف حتى الآن. من هذه الناحية لا يتم تجاهل معطيات الأوهام والرؤى والتخيّلات ووجهات النظر البعيدة، وتجارب علم الجمال، والعقائد المختلفة؛ لأنّها لا تحتاج إلى أيّ ملاءمةٍ للواقع (العالم الخارجي)، كما هو مفروض في التفكير المباشر، في حين أنّه من الممكن أن يتمّ تصوّر الواقع ذهنياً حتى فيما يتعلق بمعظم الأشكال المرصّية فالواقع موجودٌ فقط بالنسبة إلى الفرد الذي خلقه.<sup>1</sup>

يبدو في الإجمال، إذا أخذنا في الحسبان اتّساع رقعة دراسات يونغ من ناحية، وصحة الانتقادات المنهجية التي وُجّهت إلى أسلوبه من ناحية أخرى، أنّ تقديم حكمٍ حاسمٍ أمرٌ صعب أو غير ممكنٍ قبل إجراء المزيد من الدراسات والتحقيقات. هذا فيما يتعلّق بالنماذج المثالية المبنية على منهجٍ خاصّ، أمّا فيما يتعلّق بآرائه الأخرى، فلا تزال نظرية يونغ محافظةً على قوتها، وحتى إن افترضنا أنّ نظريته المتعلّقة بالنماذج المثالية مرفوضة، بالإمكان تصحيحها وتكملتها من زوايا وأبعاد أخرى.

---

1. Palmer, *Feud and Jung in Religion*, p.168.



## المصادر

- آیزنک، هانس رغن، افول امپراطوری فرویدی [أفول الإمبراطورية الفرويدية]، ترجمه بالفارسیّة یوسف کریمی، طهران، منشورات سمت، ۱۳۷۹ ش.
- ستور، آنفونی، فروید، ترجمه بالفارسیّة حسن مرندی، طهران، منشورات طرح نو، ۱۳۷۵ ش.
- إلیاد میرتشا، دین بژوهی [البحث الديني]، ترجمه بالفارسیّة بإشراف بهاء الدین خرمشاهی، طهران، مرکز بحوث العلوم الإنسانیّة، ۱۳۳۷ هـ ش.
- إلیاد میرتشا، فرهنگ و دین [الثقافة والدين]، ترجمه بالفارسیّة بإشراف بهاء الدین خرمشاهی، طهران، منشورات طرح نو، ۱۳۷۴ ش.
- ایونز، ریتشارد، گفت و شنودی بایونگ با تفسیری از ارنست جونز [محاورة يونغ، مع شرح لأرنست جونز]، ترجمه بالفارسیّة د. برادران رفیعی، مشهد، منشورات الصحافیین، ۱۳۵۱ ش.
- بوبر مارتین، کسوف خداوند: مطالعاتی در رابطه بین دین و فلسفه [کسوف الله: دراسات حول العلاقة بين الدين والفلسفة]، ترجمه بالفارسیّة عباس کاشف، طهران، منشورات فوزان، ۱۳۸۰ ش.
- شکرکن، حسین، مکتبهای روانشناسی و نقد آن [مذاهب علم النفس ونقدها]، ج ۱، طهران، منشورات سمت، ۱۳۶۹ ش.
- سیراؤو، میگیل، بایونگ وهسه (دایره جادویی) [مع یونگ وهسیه (دائرة سحرية)]، ترجمه بالفارسیّة سیروس شمیسایا، طهران، منشورات فردوسی، ۱۳۷۳ ش.
- فروغی، محمد علی، سیر حکمت در أوروبا [مسار الحكمة في أوروبا]، طهران، منشورات صفی علیشاه، ۱۳۶۸ ش.
- فوردهام، فرویدا، مقدمه ای بر روانشناسی یونگ [مقدمة لعلم نفس يونغ]، ترجمه بالفارسیّة حسین یعقوب بور، طهران: منشورات اوجا، ۱۳۷۴ ش.
- فروم إریک، روانکاوی و دین [التحليل النفسي والدين]، ترجمه بالفارسیّة ارسن نظریان، طهران، منشورات پویش، ۱۳۶۳ ش.
- فروید، زیغموند، توتم و تابو [الطوطم والمحرم]، ترجمه بالفارسیّة ایرج بور باقر، طهران، منشورات آسیا، ۱۳۶۲ ش.

علم نفس الدين، قراءة تحليلية في نظريات فرويد ويونغ ❖ ١٢٩

\_\_\_\_\_، روانكاوى، آيندهايك پندار [التحليل النفسى، مستقبل أخدوعه]، ترجمه بالفارسيّة هاشم رضى، طهران، منشورات آسيا، ١٣٥٧ ش.

\_\_\_\_\_، كيوييت، دان، درباى ايان [بحر الايمان]، ترجمه بالفارسيّة حسن كامشاد، طهران، منشورات طرح نو، ١٣٧٦ ش.

\_\_\_\_\_، مك كواري، جان، فكر دينى در قرن بيستم: مرزهاى فلسفه ودين [الفكر الدينى في القرن العشرين: حدود الفلسفة والدين]، ترجمه بالفارسيّة بهزاد سالكى، طهران منشورات امير كبير، ١٣٧٨ ش.

\_\_\_\_\_، مورنو، أنطونيو، يونگ، خدايان وانسان مدرن [يونغ، الآلهة والإنسان العصري]، ترجمه بالفارسيّة داريوش مهرجويى، طهران، منشورات المركز، ١٣٧٦ ش.

\_\_\_\_\_، هيك، جان، فلسفه دين [فلسفة الدين]، ترجمه بالفارسيّة بهرام راد، طهران: الهدى، ١٣٧٢ ش.

\_\_\_\_\_، يونغ، كارل غوستاف، پاسخ به ايوب [جواب ايوب]، ترجمه بالفارسيّة فؤاد روحانى، طهران، منشورات جاحى، ١٣٧٧ ش.

\_\_\_\_\_، خاطرات، رؤياها، انديشهها [الذكريات، الرؤى والأفكار]، ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزي، مشهد، منشورات العتبة الرضويّة المقدّسة، ١٣٧٠ ش.

\_\_\_\_\_، چهار صورت مثالى [أربعة نماذج مثالية]، ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزي، مشهد، منشورات العتبة الرضويّة المقدّسة، ١٣٦٨ ش.

\_\_\_\_\_، روانشناسى ضمير ناخود آگاه [علم نفس اللاوعى]، ترجمه بالفارسيّة محمد على اميرى، طهران، منشورات آموزش و انقلاب، ١٣٧٢ ش.

\_\_\_\_\_، روانشناسى و كيمياگرى [علم النفس والكيمياء]، ترجمته بالفارسيّة پروين فرامرزي، مشهد، منشورات العتبة الرضويّة المقدّسة، ١٣٧٣ ش.

\_\_\_\_\_ Argyle, M, *Dictionary of Psychology*, London: Routledge, 2002.

\_\_\_\_\_ Ervin, E, *The Freud Encyclopedia*, London: Routledge, 2002.

\_\_\_\_\_ Homans, p, & Jung, C. G, *The Encyclopedia of Religion*, vol8, H. Elide (ed), New York.

\_\_\_\_\_ Jung, C.G, *Modern Man in Search of Soul*, New York, Harcourt, Brace, & Word, 1933.

\_\_\_\_\_ Palmer, *Feud and Jung in Religion*, London: Routledge, 1997.



## معاني وتطبيقات (النفس) والمفاهيم المرتبطة بها<sup>١</sup>

شبير فيروزيان<sup>٢</sup>

### تعريف (السايكولوجيا) في الإسلام والغرب

لقد تمّ تعريف السايكولوجيا أو علم النفس في العالم الغربي - على مدى تاريخه القصير - بصيغٍ مختلفةٍ، وأكثر هذه التعريفات يواجه إشكالاتٍ جادّةً من وجهة نظر الإسلام. هناك من عرّف السايكولوجيا وعلم النفس بأنه (دراسة الروح والنفس)، ثم (دراسة علم الظواهر النفسية) وبعد ذلك تمّ اعتبار السايكولوجيا بوصفه واحداً من حقول (العلوم الطبيعية)، وجعلوا موضوعه هو (سلوك الإنسان). وذهب بعضهم إلى تعريفه بأنه (علم دراسة السلوك والتجربة)، وأما اليوم فيتمّ تعريف السايكولوجيا وعلم النفس بأنه (الدراسة العلمية للسلوك والمسارات النفسية). وتأتي إضافة عبارة (المسارات النفسية) إلى هذا التعريف، من جهة أنّ العالم النفسي - بالإضافة إلى (معرفة السلوك) - يحتاج إلى (فهم كيفية السلوك) أيضاً.

من الجدير ذكره أنّ مصطلح (السلوك) يطلق على كلّ نوع من أنواع الحركات أو النشاطات التي تصدر عن الكائن الحي تلبيةً لتحفيزٍ صادرٍ عن محرّكٍ خاصٍّ أو مجموعةٍ من المحركات. وبعبارةٍ أخرى: إنّ المراد من (السلوك) هو الحالات والعادات والنشاطات والأفعال وردود الأفعال الثابتة نسبياً، التي تصدر عن الإنسان، ويمكن تقييمها ونقدها وتوقعها على الدوام.<sup>٣</sup>

١. المصدر: المقالة فصل من كتاب «مقدمه‌ای بر روان‌شناسی از دیدگاه قرآن بر اساس آثار آیت الله مصباح يزدي»، جمهورية إيران الإسلامية، قم، مؤسسة الامام الخميني ﷺ للتعليم والابحاث، سنة الطبع ١٣٩٨، صص ١١٠ - ٢٣.

تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

٢. أستاذ علم النفس في مركز البحوث للحوزة والجامعة.

٣. حقاني، روان شناسي کاربردي، ج ١، ص ٢٥.

وأما في المصادر الإسلامية فيتمّ التعبير عن السايكولوجيا بـ (علم النفس). ومن هذا العنوان يمكن لنا أن ندرك عمق الاختلاف بين رؤية الإسلام وبين رؤية المفكرين الغربيين في هذا الشأن؛ إذ إنَّ للنفس أو الروح - التي هي كائنٌ مجردٌ غير ماديّ - دوراً رئيساً في تبلور السلوك الاختياري للإنسان من وجهة نظر الإسلام. إنَّ (الروح) أو (النفس) مسألة تم تجاهلها من قبل أكثر المفكرين الغربيين، أو أمّهم قدّموا تعريفاً مادياً لها. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنَّ السايكولوجيا أو علم النفس في الإسلام، علم يبحث في (حقائق النفس)، وشأنه هو (كشف الحقائق النفسانيّة والنفسانيّات الواقعيّة الموجودة في عالم التكوين).<sup>١</sup>

### اختلاف (علم النفس) عن (الأخلاق) و(التربية).

بعد بيان تعريف علم النفس في الإسلام، يجب بيان اختلافه عن مفهومي (الأخلاق) و(التربية)؛ كي لا نواجه مشكلة في الأبحاث القادمة.

إنَّ (علم الأخلاق) علمٌ يبحث عن الضرورات والمحظورات السلوكيّة في حقل الأفعال الاختيارية للإنسان. وعلى هذا الأساس فإنَّ اختلاف علمي (الأخلاق) و(علم النفس) يكمن في أنّه لن يتمّ الحديث في علم النفس الإسلامي عن (الضرورات) و(المحظورات)؛ وذلك لأنَّ الضرورات والمحظورات النفسانيّة ترتبط بـ (علم الأخلاق). وإنَّ الذي يرتبط بـ (الواقعيّات)، و(الوجودات)، و(المعدومات) النفسانيّة، يرتبط بـ (علم النفس) حيث يتقدّم طبيعة الحال على (الضرورات)، و(المحظورات). وكما في جميع العلوم الأخرى، يجب فيما يتعلّق بالنفسانيّات أن نتعرّف أوّلاً على الأشياء التي لها (وجود)، كي نعلم ما الذي (يجب) علينا فعله.<sup>٢</sup>

ما لم يتمّ الجواب عن هذه الأسئلة، وهي: ما هو نوع نفس الإنسان من بين الموجودات؟

١. مصباح البيزدي، أخلاق در قرآن، ج ٢، ص ٢٦. من الجدير ذكره أن هذا التعريف الذي ذكره الأستاذ مصباح البيزدي لعلم النفس، ناظر إلى البُعد (العقلاني) من علم النفس الذي يتمّ التعبير عنه بعنوان (علم النفس الفلسفي)، وليس ببعده (التجريبي)، و(الأحيائي) الذي يُسمّى بـ (علم النفس التجريبي). وبعبارة أخرى: وإن كان (علم النفس الإسلامي) مفهوماً جامعاً، يشمل (علم النفس الفلسفي)، و(علم النفس التجريبي)، إلا أنّ البحث والتحقيق العلمي في هذه المقالة يدور في الغالب حول البُعد الفلسفي والعقلاني من علم النفس الإسلامي.

٢. مصباح البيزدي، أخلاق در قرآن، ج ٢، ص ٢٦.

وما هي شؤونها وأبعادها وقابلياتها؟ وما هي كيفية بنية النفس؟ وما إلى ذلك من الأسئلة الأخرى، لا يمكن إبداء الرأي أو اتخاذ القرار بشأن الضرورات والمحظورات النفسانية أو الأفعال الاختيارية من البعد الأخلاقي، وأنه (يجب) أن يحدث هذا، و(لا يجب) أن يحدث ذلك، وما هو الفعل الجيد وما هو الفعل القبيح، وما هي الملكة التي تكون من الفضائل أو تكون من الرذائل<sup>١</sup>.

وأما (التربية) فهي عبارة عن مسار تقديم الدعم والعون إلى المتربي، من أجل إحداث التغيير التدريجي في البعد الزمني في إحدى ساحاته البدنية والذهنية والروحية والسلوكية بوساطة عامل إنساني آخر، من أجل حصوله على الكمال الإنساني وتنمية قابلياته أو ردعه وإصلاح صفاته وسلوكياته وأفعاله<sup>٢</sup>. وفي الواقع يجب القول: إن (التربية) علم يتم البحث فيه عن كيفية العمل بالواجبات والمحظورات الأخلاقية.

وعلى هذا الأساس بعد أخذ التعاريف الثلاثة المذكورة لمفهوم (علم النفس)، و(الأخلاق)، و(التربية) بنظر الاعتبار، نصل إلى هذه النتيجة، وهي أن (التربية) مرحلة تلي معرفة الوجودات والمعدومات النفسانية (علم النفس)، وتلي العلم بالواجبات والمحظورات النفسانية (الأخلاق). وبعبارة أخرى، إن (التربية) نشاط تدريجي، حيث يعمل الإنسان - من خلال قيامه بذلك النشاط ومع ما يمتلكه من الثروة المعرفية السابقة عن بنية نفس وروح نوع الإنسان، والمعرفة التي يمتلكها عن الواجبات والمحظورات الأخلاقية وغاياته وأهدافه الكمالية - على تثبيت السلوكيات الظاهرية والداخلية الخاصة في نفسه وفي الآخرين، وتحويلها إلى ملكة.

وفي ختام هذا الفصل، لا بدّ من التذكير بنقطتين ضروريتين، هما:

أ) إنّ الذي يعمل على تظهير الحدّ الفاصل بين (علم النفس)، و(الأخلاق)، و(التربية)، هو (العمل الإرادي للإنسان). وفي الأساس فإنّ (الأخلاق) و(التربية) يتمّ التعريف بهما على الدوام بوصفهما متلازمين مع (الفعل الاختياري للإنسان)؛ إلى الحدّ الذي تمّ معه عدّ (الاختيار)

١. المصدر السابق.

٢. أعرافي، فقه تربيتي، ج ١، ص ١٤١.

واحدًا من أهم الأصول الموضوعية في علم الأخلاق.<sup>١</sup> بمجرد أن يعمل الإنسان على توظيف اختياره، ويرتكب عملاً ما، حتى يقع موردًا للمدح أو الذم الأخلاقي. وعلى هذا الأساس فإنّ حقل الأخلاق والتربية هو حقل التشريعات. وهذا يختلف عن علم النفس الذي يقع في حقل التكوينية، ويبحث في العلل والأسباب الروحية والنفسانية لصدور السلوك الاختياري.

ب) على الرغم من التفكير الحاصل في تعريف هذه المفاهيم الثلاثة، فإنه قد يحدث تداخلٌ وتماهٍ بين مساحاتها أيضًا؛ بحيث إنّ الكثير من المسائل المرتبطة بعلم النفس يمكن استخراجها من الضرورات والمحظورات الخلاقية أو القيم التربوية.<sup>٢</sup>

### (علم النفس الفردي) و(علم النفس الاجتماعي)

في ضوء نوع من التقسيمات، يتم تقسيم (علم النفس) إلى قسمين، وهما: (علم النفس الفردي)، و(علم النفس الاجتماعي). إنّ التعريف الذي تقدّم بيانه في الفصل السابق عن (علم النفس) إنّما هو ناظر في الغالب إلى (علم النفس الفردي)، أي: ذلك القسم من علم النفس الذي يبحث في دراسة النفسانيات، والذي يوجد ويمكن مشاهدته لدى الإنسان، سواء أكان إنسانًا منعزلاً عن الآخرين ويعيش وحده، أم إنسانًا اجتماعيًا يتواصل مع أبناء جلدته. ولكن هناك لعلم النفس حقل آخر أيضًا، وهو حقلٌ يبحث في الروحيات والنشاطات يظهر بفعل الحياة الاجتماعية، وبتأثير من الأشخاص الآخرين أو الطبقات الموجودة في المجتمع. إنّ البحث النفسي عن كيفية تبلور أمور من قبيل (التقليد)، و(التحامل) التي تكون معلولة للحياة الاجتماعية، تندرج ضمن هذا الحقل من علم النفس، والذي يتم التعبير عنه بـ(علم النفس الاجتماعي).<sup>٣</sup>

وبعبارة أخرى: إنّ حقل (علم النفس الاجتماعي) يرتبط بسلوك الأفراد في الطبقات الاجتماعية. في هذا الحقل من التعاطي بين الفرد والمجتمع يتم بحث القوانين النفسية للمجتمعات والمؤسسات الاجتماعية. كما أنّ كيفية تأثر وتأثير الأفراد في المجتمع، من جملة

١. المصدر السابق، ص ٢١ - ٢٥.

٢. يمكن ملاحظة هذه المسألة في أجزاء من هذه المقالة أيضًا.

٣. مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ در قرآن، ص ٦٩ - ٧٠.

موضوعات هذا الحقل أيضًا. وهكذا يُبحث في هذا الحقل حول الضغوط الجماعية، وتكوين الصداقات، والجاذبية الفردية، والسلوكيات الاجتماعية وما إلى ذلك.<sup>١</sup>

### البحث التفصيلي لمفهوم (النفس) الإنسان وبنيتها

كما هو واضح من تعريف (علم النفس)، فإن لهذا العلم ارتباطاً وثيقاً مع (النفس) الإنسان وبنيتها وآليته. ومن ناحية أخرى، فإن لمفاهيم من قبيل (النفس)، و(القلب)، و(الروح)، و(الفطرة) مفاهيم متقاربة من بعضها جداً. ومن هنا يجب أن يكون لدينا - قبل إبداء أي رأي في حقل علم النفس - معرفة دقيقة وكافية حول نفس الإنسان وأبعادها وتعميداتها، وكذلك اختلافاتها عن سائر المفاهيم المماثلة. ولكن حيث يذهب آية الله مصباح اليزدي إلى الاعتقاد بوجود اختلاف بين المعاني القرآنية والأخلاقية والفلسفية لـ (النفس)، سوف نبحت أولاً في مفهوم (النفس) في كل واحد من هذه الحقول؛ ليتضح ما هو المعنى المراد من النفس في هذا التحقيق.

### بحث مفهوم (النفس) في القرآن والأخلاق والفلسفة

#### النفس في القرآن

يذهب آية الله الشيخ مصباح اليزدي إلى الاعتقاد بأن كلمة (النفس) في القرآن الكريم، ليس لها من مفهوم سوى مفهومها اللغوي، وقد أريد من كلمة (النفس) في اللغة - إذا ما استثنينا الموارد الاستثنائية التي يتم استعمالها فيها بصيغة التأكيد<sup>٢</sup> - بشكل عام معنى (الشخص)، أو (الأنا).<sup>٣</sup> إلا أن معنى (الشخص) بدوره كمعنى (الإنسان) مختلف أيضاً؛ بمعنى أننا نستعملها تارةً بمعنى (البدن)، وتارةً بمعنى (الروح) وتارةً تالفة بمعنى المجموع من (الروح والبدن). وقال سماحته في هذا الشأن:

«إن كلمة النفس في القرآن الكريم هي (الذات) نفسها، التي ترد في بعض الأحيان بمعنى الشخص؛ وهو الشخص الذي له روح، وله بدن، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي

١. حقاني، أبو الحسن، روان شناسي كاربردي، ج ١، ص ٤٢.

٢. كما في عبارة: (جاء زيد نفسه).

٣. مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن، ج ١، ص ٢٠٢.



خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ<sup>١</sup> أي: (خلقناكم من شخصٍ واحدٍ). إنَّ المراد من النفس هنا، شخص النبي آدم ﷺ، وليس له من معنى آخر... وقال تعالى في موضع آخر من القرآن الكريم: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾<sup>٢</sup>؛ بمعنى أنَّ كلَّ شخصٍ سوف يكون مرتَهناً بعمله؛ فإنَّ فعل قبيحاً، فسوف يقاد به؛ بمعنى أنَّ ذلك الفعل القبيح سوف يجعله في رهانه... والمراد من النفس هنا هو معنى الشخص. وتارة يكون مصداق النفس هو الروح. وفي آية من القرآن الكريم، نجد أنَّ الملائكة تحاطب الكفار والمذنبين، بالقول: ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾<sup>٣</sup>، بمعنى: موتوا ولتزهق أنفسكم. إنَّ المراد من الأنفس هنا ليس هو المجموع من الروح والبدن، وإنما المراد هو خصوص (الروح) فقط. أو كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾<sup>٤</sup>. والمراد من النفس هنا هو خصوص الروح أيضاً، وليس المراد هنا هو البدن. وتارة يكون الأمر على العكس من ذلك، حيث يكون مصداق النفس هو ذات البدن. وفي الحقيقة فإنَّ كلمة النفس في القرآن الكريم تستعمل في ذات معناها اللغوي، وهو الذات أو الشخص. حيث تختلف الإطلاقات والاستعمالات باختلاف الموارد والمواضع<sup>٥</sup>.

### بحث اختلافات مفهوم (النفس) عن سائر المفاهيم المشابهة في القرآن الكريم

#### (النفس) و(القلب)

في ضوء بحث موارد استعمال مفردة (القلب) في القرآن الكريم، يمكن أن ننسب إلى (القلب) ثلاثة استعمالات، هي:

١. الإدراك والمعرفة (الإدراك الحسولي، والإدراك الحضورى)، حيث يمكن الاستفادة هذا

١. الأعراف: ١٨٩. وانظر أيضاً: الزمر: ٦.

٢. المدثر: ٣٨.

٣. الأنعام: ٩٣.

٤. الزمر: ٤٢.

٥. مصباح البيزدي، اخلاق و عرفان اسلامي.

المعنى من بعض العبارات الواردة في القرآن الكريم، من قبيل: (التفقه، والتعقل، والتدبر، والطبع، والعمى، والرؤية). من ذلك - على سبيل المثال - أن الآية السادسة والأربعين من سورة الحج ترى أن (التعقل) من شؤون القلب؛ إذ يقول تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُون لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾. وفي ذات هذه الآية الكريمة يتم اعتبار بعض القلوب مصابة بـ (العمى): ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾<sup>٢</sup>.

٢. محل ظهور وإدراك الأحاسيس والعواطف وبعض الحالات الروحية، إن هذه الوظائف القلبية تستنتج أيضاً من بعض تعابير القرآن الكريم في وصف القلب، وهي تعبيرات من قبيل: (الوجل)، و(الرعب)، و(الاضطراب)، و(الحسرة)، و(الغيظ)، و(القسوة)، و(الغلظة)، و(الخشوع)، و(اللين)، و(الرأفة والرحمة)، و(الإخبات)، و(الغفلة)، و(الإثم)، و(الذكر)، و(الإجابة)، و(الاطمئنان)، و(السكينة)، و(التثبيت)، و(الإيمان)، و(التقوى)، و(الطمع)، و(الزيغ)، و(الاشمئزاز)، و(الصغور)، و(اللهم)، و(الإنكار)، و(الكذب)، و(النفاق)، و(الحمية)، و(الفزع)، و(الطهارة)، و(الامتحان)، و(السلامة)، و(المرض)، و(الشوق والميل)، و(الألفة والأنس).<sup>٣</sup> من ذلك - على سبيل المثال - ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾<sup>٤</sup>.

١. الحج: ٤٦.

٢. للوقوف على الآيات الأخرى في هذا الشأن، انظر: الأعراف: ١٠١، ١٧٩؛ الأنعام: ٢٥؛ الإسراء: ٣٦، ٤٦؛ الكهف: ٥٧؛ محمد: ٢٤؛ النحل: ٧٨؛ المؤمنون: ٧٨؛ السجدة: ٩؛ الأحقاف: ٢٦؛ الملك: ٢٢٣؛ النجم: ١١ - ١٣؛ المطففين: ١٤؛ الجاثية: ٢٣؛ الأنعام: ٢٥؛ التوبة: ٤٥، ١١٠؛ البقرة: ٨٨، ٩٧؛ الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤.

٣. إن قائمة الآيات التي ورد فيها وصف (القلب) بالصفات المذكورة السابق، عبارة عن: الأنفال، الآيات: ٢، ١٢، ٦٣؛ المؤمنون: ٦٠؛ آل عمران، الآيات: ٧، ٢٦، ١٠٣، ١٥١، ١٥٦، ١٥٩؛ الحشر: ٢؛ النازعات: ٨؛ القصص: ١٠؛ الزمر: ٢٢؛ البقرة، الآيات: ١٠، ٧٤، ٢٢٥، ٢٦٠، ٢٨٤؛ المائدة، الآيات: ١٣، ٤١، ١١٣؛ الحديد: ١٦؛ الزمر: ٢٣؛ الحج: ٥٤؛ الكهف: ٢٨؛ ق: ٣٣، ٣٧؛ الرعد: ٢٨؛ الأحزاب، الآيات: ٥، ٣٢، ٥٣؛ النحل: ٢٢، ١٠٦؛ الفتح: ٤، ٢٦؛ الفرقان: ٣٢؛ هود: ١٢٠؛ المجادلة: ٢٢؛ الحج: ٣٢؛ الصف: ٥؛ الزمر: ٤٥؛ التحريم: ٤؛ الأنعام: ١١٣؛ الأنبياء: ٣؛ التوبة، الآيات: ٨، ١٥، ٧٧، ١١٧؛ النجم: ١١؛ سبأ: ٢٣؛ الحجرات: ٣، ١٤؛ الصافات: ٨٤؛ إبراهيم: ٣٧.

٤. الأنفال: ٢.

وفي آيةٍ أخرى نسب الله تعالى (الغيظ) إلى (القلب): ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِيهِمْ وَيُنْزِعْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ \* وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ﴾.<sup>١</sup>

٣. موضع صدور (النّيّة)، و(القصد)، و(العمد)، و(الإرادة)؛ كما في قوله تعالى على سبيل المثال:

﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾.<sup>٢</sup>

إنّ التأمل في عبارة (بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ) في هذه الآية الكريمة، يثبت هذه الحقيقة، وهي أنّ (إرادة القيام بفعل اختياري وإرادي) إنّما هو في الواقع من أعمال القلب. وكذلك في آيةٍ أخرى، تمت نسبة (التعمد) إلى (القلب) صراحة؛ إذ يقول تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾.<sup>٣</sup>

والآن بعد النظر في الصفات والخصائص التي ذكرت لـ (القلب) في القرآن الكريم، ومقارنتها بالأبعاد الثلاثة التي تقدّم ذكرها بالنسبة إلى النفس، ربما أمكن لنا أن ندعي أنّ المراد من (القلب) هو ذات (الروح) و(النفس) الإنسانيّة، التي يمكن لها أن تكون منشأ جميع الصفات العالية والخصائص الإنسانيّة، كما يمكنها أن تكون سبباً في سقوط الإنسان نحو الحضيض، وتبلور الرذائل الإنسانيّة.<sup>٤</sup> وإنّما هناك خصلتان تتعلّقان بـ (النفس)، ولا يمكن نسبتها إلى (القلب)، وهما:

١. الأفعال البدنيّة: إنّ للنفس قوّة عاملة تعمل على تحريك الجسم، ولم تتمّ نسبة هذه القوّة إلى (القلب).<sup>٥</sup>

٢. مبدأ الحياة: يمكن القول إنّ الروح هي منشأ الحياة، وإنّ الكائن الحيّ إنّما يحيا بوساطة الروح، ولكن لا يمكن القول بأنّ القلب هو منشأ الحياة.<sup>٦</sup>

١. التوبة: ١٤-١٥.

٢. البقرة: ٢٢٥.

٣. الأحزاب: ٥.

٤. مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن، ج ١، ص ٢٤٧-٢٦٥؛ مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٣٩١-٣٩٣.

٥. مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن، ج ١، ص ٢٦٤.

٦. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٣٩٣.

٧. مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن، ج ١، ص ٢٦٤.

وعلى هذا الأساس يكون (القلب) عبارة عن (نفس) الإنسان من حيث (مبدأ الإدراك)، و(مبدأ الميول والأحاسيس والانفعالات والحالات الروحية)، و(مبدأ القصد والإرادة). وبعبارة أخرى: يطلق على (نفس) الإنسان مصطلح (القلب)، من حيث إنها تدرك، ومن حيث كونها محلًّا للميول والرغبات والأحاسيس والعواطف والحالات الروحية، ومن حيث إنها تريد وتنوي.

وعلى هذا الأساس فإنَّ (القلب) ليس قوَّة خاصة في عرض سائر القوى النفسانية الأخرى، بل هو (النفْس) ذاتها لا غير. توضيح ذلك أنه يقال في الفلسفة بمبدأ خاص لكل نوع من الأفعال التي تصدر عن الإنسان. عندما نرى وجود أنواع مختلفة من الإدراكات التي تمتاز من بعضها، نقول: إنَّ لكل واحدٍ من هذه الإدراكات قوَّة تخصُّها، وهي: الحسَّ المشترك، والخيال، والحافظة، والعقل. وأمَّا بالنسبة إلى الانفعالات والكيفيات النفسانية، فلا يقولون بوجود مبدأ فاعلي، وإنَّما ينسبونها إلى (النفْس). وفي ضوء هذه الرؤية يجب القول بأنَّ (القلب) ليس قوَّة خاصة؛ وذلك إذُ نسبت إليه أمورٌ متنوِّعة وكثيرة، وهي تختلف فيما بينها من حيث الماهية؛ فبعضها (انفعال) وبعضها (فعل).<sup>١</sup>

### (القلب) و(الفؤاد)

يذهب ساحة آية الله الشيخ مصباح اليزدي إلى الاعتقاد بوجود مجرد اختلاف يسير في المصطلح العُرفي بين كلمتي (القلب) و(الفؤاد)، وأمَّا في الاستعمال القرآني، فقد تمَّ استعمال كلتا الكلمتين في معنى واحد. وأمَّا الاختلاف الاصطلاحي بين هاتين الكلمتين فيكمن في أنَّ (القلب) يستعمل بمعنى (القلب الجسماني) و(القلب غير الجسماني) أيضًا، وأمَّا (الفؤاد) فلا يتمُّ إطلاقه إلَّا على (القلب غير الجسماني) فقط. وعلى هذا الأساس لا يوجد اختلاف بين (القلب) و(الفؤاد) في الاستعمال القرآني.<sup>٢</sup>

وقد استند ساحتها - في إثبات اتحاد مفاهيم (القلب) و(الفؤاد) في القرآن الكريم - إلى الآية

١. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٣٩٣.

٢. مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن، ج ١، ص ٢٦٥.

العاشرة من سورة القصص، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِعًا إِنَّ كَادَتْ لِتُبَدِّي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>١</sup>.

لقد تمّ في هذه الآية إطلاق كلّ من (القلب) و(الفؤاد) على معنى واحد، وتم استعمالهما في شيء واحد. والدليل الآخر على اتحاد معنى هاتين المفردتين في القرآن الكريم، أنّ هناك آيات كثيرة تنسب إليهما صفات متشابهة.<sup>٢</sup> وإنّ بعض هذه الآيات التي تنسب إلى (الفؤاد) خصائص مشابهة إلى (القلب) عبارة عن:

١. ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾<sup>٣</sup>.
٢. ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾<sup>٤</sup>.
٣. ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾<sup>٥</sup>.
٤. ﴿فَاجْعَلْ أَفْنِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾<sup>٦</sup>.

وعليه كما يلاحظ فقد تمّ في الآية الأولى نسبة (الثبات والاطمئنان)، وفي الآية الثانية (المعرفة)، وفي الآية الثالثة (العلم الحضورى)، وفي الآية الرابعة (الميل والرغبة)، إلى (الفؤاد).

#### (القلب) و(الصدر)

اللفظ الآخر الذي نجده في القرآن الكريم، هو (الصدر). يرى آية الله الشيخ مصباح اليزدي أنّ المراد من (الصدر) في القرآن الكريم، هو (روح الإنسان)، وذلك من حيث أنّه (وعاء وموضع للقلب). وبعبارة أخرى: يُطلق لفظ (الصدر) على (روح) الإنسان ما دام يُتصوّر لها شأن الظرفيّة. توضيح ذلك أنّ (القلب) وإن كان بمفهومه المعنوي، ليس أمراً جسمانياً، ليكون له

١. القصص: ١٠.

٢. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٣٩٢.

٣. الفرقان: ٣٢.

٤. النحل: ٧٨. وما إلى ذلك من الآيات المشابهة الأخرى، من قبيل: المؤمنون: ٧٨؛ السجدة: ٤٩؛ الملك: ٢٣؛ الإسراء: ٣٦.

٥. النجم: ١١.

٦. إبراهيم: ٣٧.

وعاء وظرف جسماني، وقد أخذ له شيء من قبيل الظرف بنظر الاعتبار أيضاً. وفي الواقع حيث إن أذهاننا مطلعة على الماديات والمحسوسات، وتدرك للقلب المادي ظرفاً باسم (الصدر)، حيث يكون الصدر محيطاً أوسع من القلب ومشملاً عليه، فقد تمّ في الأمور المعنوية تقدير مثل هذا الشيء أيضاً، وهو أن (روح) الإنسان، ظرفاً للقلب.<sup>١</sup> إن المستند القرآني لآية الله الشيخ مصباح اليزدي في إثبات ظرفية الصدر للقلب، هي الآية السادسة والأربعين من سورة الحج؛ إذ يقول تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾.<sup>٢</sup> وعليه فإن المراد من (الصدر) هو (الروح)، والمراد من (ضيق الصدر) و(شرح الصدر) هو شعور (الروح) بالانقباض أو الانبساط.<sup>٣</sup>

### (النفس) في الأخلاق

إن المراد من (النفس) في علم الأخلاق، في الغالب هو ذات (هوى النفس)، الذي يتمّ طرحه تارة في قبال (الله)، وتارة أخرى في قبال (العقل)؛ بمعنى أن المفهوم (النفس) في أبحاث الأخلاق الإسلامي قيمة سلبية في الغالب. ففي العادة تنسب الميول الحيوانية الدنيئة إلى النفس، بينما تنسب الميول القيّمة إلى (العقل).<sup>٤</sup> إن ملاك (هوى النفس) هو العمل على إشباع الغريزة العمياء التي لا تعرف الحدود، والنقطة المقابلة لذلك هي توظيف (العقل) عند إشباع الغريزة. وإن (العقل) بدوره قوة محاسبة تعمل على تقييم الفعل المنشود، وما هو التأثير الذي سوف يتركه على مستقبلنا وآخرتنا. وأما (الغريزة) فلا تنطوي على حساب، وإنها هي شيء هلامي مبهم يشبه الجذب والانجذاب المغناطيسي الذي يجتذب الإنسان دون التدبّر بعواقب ونتائج الأمور، و(العقل) يحسب الأمور بتدبّر ويقيم النتائج التي سوف تؤدي إليها، وما هي الآثار التي سوف تترتب عليها في المستقبل، ويعمل على اتّخاذ القرارات بما يتناسب

١. مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن، ج ١، ص ٢٦٦.

٢. الحج: ٤٦.

٣. مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن، ج ١، ص ٢٦٦.

٤. مصباح اليزدي، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، ص ٦٠؛ مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن، ج ١، ص ٢٠١-٢٠٩.

(مصدران فارسيان).

مع هذا الإدراك والحساب والتقييم، ثم يعقد العزم على فعل الأمر الذي يؤدي إلى النتائج المطلوبة والمنشودة.<sup>١</sup>

### (النفس) في الفلسفة وعلم النفس الإسلامي

يتم استعمال (الروح) و(النفس) في الفلسفة الإسلامية، على نحو مترادف تقريباً. والاختلاف الوحيد بين هذين المفهومين في الفلسفة يكمن في أنّ (الروح) تستعمل أحياناً بشأن (الروح البخارية) فقط، وأمّا (النفس) فيرونها - بالإضافة إلى (الروح البخارية) - واجدةً لمراتب أعلى من ذلك (المرحلة العقلانية) أيضاً. وكذلك فإنّ استعمال مفردة (النفس) في الفلسفة أكثر شيوعاً من (الروح)، إلاّ بشأن (الروح البخارية). وعلى هذا الأساس ليس للنفس في الفلسفة قيمةً أخلاقيةً أصلاً، ويتمّ استعمالها مرادفاً للروح.<sup>٢</sup>

وعلى هذا الأساس حيث يكون المراد من النفس في علم النفس الإسلامي، ذات معناها الفلسفي، ومن ناحية أخرى حيث يتمّ استعمال مفاهيم النفس والروح في الفلسفة بوصفهما مترادفين، يجدر بنا - بالإضافة إلى إثبات أصل وجود الروح في الإنسان - أن نعمل على بحث أبعاد هذا المخلوق المعقّد وخصائصه في ضوء القرآن الكريم.

### معرفة (الروح) (أو النفس) في علم النفس الإسلامي

اختلاف رؤية علم النفس الإسلامي والغربي بشأن (الروح) إنّ من بين المسائل المهمّة التي أدّت إلى اختلاف المباني بين علم النفس الإسلامي وعلم النفس الغربي، وجود بُعد آخر في الإنسان، غير بدنه، وهو من وجهة نظر علماء الإسلام يمثل البعد الأصلي لوجود الإنسان، وأنّ إنسانية الإنسان إنّما تنشأ منه. وفي هذا الشأن هناك رأيان كليّان - أو بتعبير أدقّ هناك عقيدتان كليّتان - وهما: البعد المادي، والبعد الإلهي.

إنّ الذين يعدّون (الوجود) مساوياً للمادة أو ينظرون إلى الإنسان بوصفه ظاهرةً ماديّةً بالكامل، يندرجون ضمن الطائفة الأولى التي تعمل على تحليل جميع القوانين الحاكمة على وجود

١. مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن، ج ١، ص ٢٠٨.

٢. مصباح اليزدي، پيش نیازهاي مديريت اسلامي، ص ٥٩ - ٦٠.

الإنسان في ضوء الرؤية الماديّة. من ذلك - على سبيل المثال - أنّ علم النفس الغربي - الشائع حاليًا في الكثير من البلدان - متأثرٌ بالفرضيات الماديّة. وعلى الرغم من أنّ السلوكيين<sup>١</sup> - وهم فرع من علم النفس الغربي - قد اضطروا بسبب قراءتهم المعمّقة إلى التراجع عن مواقفهم الأولى، فإنّ النظر إلى الإنسان بوصفه كائنًا ماديًا ما يزال هو الرؤية المسيطرة على علم النفس. وحتى سائر العلوم الإنسانيّة الغربيّة لا تستثنى من هذه الحالة. وبطبيعة الحال هناك أقوال مختلفة في هذه الطائفة، ولكنها بأجمعها تشترك في النظر للإنسان بوصفه ظاهرةً ماديّةً، ويعملون على تفسير جميع الأبعاد الوجوديّة للإنسان في ضوء القوانين الماديّة.

وخلافًا لهذه الطائفة، تذهب الطائفة الثانية إلى الاعتقاد - بالإضافة إلى البعد المادي - بوجود البعد غير المادي منه، فيقولون بأنّ للإنسان (روحًا إلهيّة) بالإضافة إلى الجسم. من الواضح بدهة أنّ رأي الإسلام يتفق مع الاتجاه الثاني<sup>٢</sup>، وفي الأساس فإنّ محور البحث في الاتجاه الإلهي، يكمن في (روح الإنسان). وبعبارةٍ أخرى: لو ذهب شخص إلى الاعتقاد بأنّ الإنسان ظاهرةٌ ماديّةٌ بحتةٌ، أو لم يعتقد بالروح والنفس، أو اعتبر الروح شيئًا ماديًا أيضًا، إلاّ أنّه كان يؤمن بأنّ الإنسان يحتوي - بالإضافة إلى الجسم - على بُعد غير ماديّ أيضًا، يكون قد اعترف بالروح المجردة في وجود الإنسان؛ بمعنى أنه سوف يُدعى بأنّ هناك بالإضافة إلى الخصائص الفيزيقيّة والماديّة، واقعيّة أخرى لا يمكن إدراكها بالعين الباصرة وبالحواس الظاهرة أيضًا، ولكن لا يمكن إنكار وجودها، ويجب التعرّف عليها بطرق أخرى غير الأدوات التجريبيّة والحسيّة.<sup>٣</sup>

وبطبيعة الحال فإنّ المدارس المادية لا تنكر صراحةً ظاهرةً مثل (الروح)، وإنّما تقدّم تفسيرًا ماديًا لها. إنّ (الروح) و(الفكر) من وجهة نظر المدرسة الماديّة ليسا شيئًا سوى خواصّ المادّة؛ بمعنى أنّ (الروح) ليست موجودًا منفصلاً عن البدن، بل هي من خصائص هذا البدن، وتركيبٌ خاصٌّ من خلايا المخ، وليس غير ذلك.

عندما يتحدّث الشخص القائل بالنظريّة الماديّة، عن الروح والقيم والأخلاق والمعنويّات،

١ . السلوكيّة (Behaviorism)

٢ . سوف نعمل على إثبات هذه المسألة في سياق هذا البحث استنادًا إلى آيات القرآن الكريم.

٣ . مصباح اليزدي، پيش نيازهاي مديريت اسلامي، ص ٤١.



فإنّ هذا لا يعني أنّه قد نسي أو تجاهل مبناه الفكري، وإنّما يعني أنّه يمتلك في ذهنه تفسيراً مادّيّاً عن هذه المفاهيم<sup>١</sup>؛ فإنّ المادّيين لا شأن لهم بالتفسير الفلسفي للروح. فلا شكّ في وجود (أنا) تمارس النشاط وتتكلم وتسمع وتبحث وتحوّر. وإنّما الاختلاف يكمن في تحديد ماهيّة هذه الـ (أنا). فهل هي ذات هذا المخ أم غيره؟ إنّ الـ (أنا) حقيقةً لم يسعَ حتى الماديين من أمثال: (كارل ماركس) إلى إنكارها، ولكنهم قالوا بأنّها خصيصةٌ من خصائص البدن.

إنّ أدبيّات جميع الشعوب تقوم على أساس وجود حقيقةٍ وشخصيّةٍ باسم (الروح)، ولكن كان لكلّ مجتمعيّ تفسيره الخاص لها؛ فالذين يؤمنون بأصالة الروح، يعدّون الروح موجوداً لا يمتلك خصائص المادة، ولكنّه مرتبطٌ بالبدن؛ وفي المقابل يذهب المادّيون إلى الاعتقاد بأنّ الروح لا تعدو أن تكون من خواص المادة. وحتى شخص مثل (ديفيد هيوم)، يقول:

«أنا أعتقد بوجود التجارب الداخليّة، بيد أنّ التجارب الداخليّة إنّما تتعلّق بمشاعري وانفعالاتي الداخليّة، ولا تتعلّق بالروح. فأنا أشعر بأنّي أخاف وأرغب وأعشق، ولكنّي لا أشعر بأنّي (أنا). وإنّما الذي يقبل الإثبات هو هذه الأعراض والكيّفيّات النفسانيّة، وأما ذات (النفس) فإنّها لا تقبل الإثبات»<sup>٢</sup>.

إنّ هذا الكلام من ديفيد هيوم لا يقبل التفسير العقلاني أبداً؛ إذ لا معنى لأن يقول الشخص إنّي أدرك شعوري وحبّي ورغبتني، ولكنني لا أدرك نفسي وذاتي. وعلى هذا الأساس يمكن لنا أن نسأله: من هو هذا الشخص الذي يخوض التجربة؟ ومن هذا المجرب والمدرّك والذي يشعر؟ وعلى كلّ حال فإنّهم يتعرّضون إلى بحث آثار (الروح) في مختلف العلوم، ولكنهم لا شأن لهم بمبانيها الفلسفيّة<sup>٣</sup>.

إنّ الاختلاف بين هذين المبنيين إنّما يكتسب أهميّته عندما نعلم أنّ الاعتقاد بأنّ الإنسان ظاهرة مادّيّة بحتة، يعني أنّ حياة الإنسان محدودةٌ، وأنّ عمره يبدأ بمقطعٍ زمنيّ خاصّ، وبعد مضيّ فترة من الزمن يزول ويضمحل ويطويه العدم، ولا يبقى منه شيءٌ سوى مادّته. وأمّا

١. المصدر السابق، ص ٦١ - ٦٢.

٢. للوقوف على القراءة التفصيليّة لرؤية ديفيد هيوم في هذا الشأن، انظر: هيوم، رساله اي درباره طبيعت آدمي، ص ٣٢٩ - ٣٤٤.

٣. مصباح اليزدي، پيش نيازهاي مديريت اسلامي، ص ٨٨.

لو اعتقدنا بأن بُعداً من الإنسان غير مادي، وتوصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّ البُعد الأصلي للإنسان هو بُعد اللامادي، كان لازم ذلك هو الاعتقاد بخلود عمر الإنسان. إنّ الجسد يموت، وأمّا (الروح) التي هي أصل الإنسان، فتبقى. وكذلك لو لم يكن الشخص معتقداً بوجود (الروح)، فإنّه لا يستطيع أن يكون تصوّراً صحيحاً عن (المعاد)؛ إذ لازم وجود (الروح) هو أن يكون للإنسان عمراً لا متناهياً، لا يزول أبداً. هل يمكن المقارنة بين موجودٍ يُعمر سبعين سنةً أو ثمانين سنةً أو مئة سنةً، أو حتى ألف سنةً، وبين موجودٍ آخر لا نهاية لحياته ولا انقضاء لعمره؟ وعلى هذا الأساس فإنّ اختلاف هاتين النظريتين في هذه المسألة كالاختلاف بين المتناهي واللامتناهي. وربّما لا يكون هناك بين العلوم موضوعٌ اختلفت وجهات النظر فيه إلى هذا الحدّ، كما هو الحال بالنسبة إلى موضوع الاعتقاد وعدم الاعتقاد بوجود الله.<sup>١</sup> وفيما يلي سوف نبحث في بيان رؤية القرآن الكريم في هذا الشأن:

### المفهوم القرآني للروح

إنّ دراسة آيات القرآن الكريم تثبت أنّ كلمة (الروح) في القرآن قد استعملت في موردين على نحو القطع واليقين، وهما: (روح الإنسان)، و(موجود من سنخ الملائكة).<sup>٢</sup> إنّ الذي يفهم من موارد الاستعمال، هو أنّه لا شك في وجود وجهٍ مشتركٍ بين إطلاق الروح على الملائكة والموجود الموازي للملك، وبين الروح الإنسانيّة. إنّ هذا الوجه المشترك يعني إمّا أن يكون اللفظ قد وضع لهذا الوجه المشترك، وأنّه (مشترك معنوي)، أو إذا كان من (المشترك اللفظي)، فإنّه يكون في الحدّ الأدنى - لهذه المناسبة (أو وجه الاشتراك) - قد انتقل من معنى إلى معنى آخر.

توضيح تلك المناسبة (أو وجه الاشتراك) هو أنّه في جميع الموارد المذكورة، يطلق لفظ (الروح) على موجودٍ يمتلك حياةً وشعوراً، وموجودٍ مخلوق، ولا يُطلق على موجودٍ لا يمتلك

١. مصباح البيدي، بيّش نيازهاي مديريت اسلامي، ص ٤٤ - ٤٥.

٢. مصباح البيدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٣٤٧. بعض هذه الآيات عبارة عن: السجدة: ٧-٩؛ الحجر: ٢٨-٢٩؛

ص: ٧١-٧٢؛ الأنبياء: ٩١؛ التحريم: ١٢؛ البقرة: ٨٧، ٢٥٣؛ النحل: ٢، ١٠٢؛ الشعراء: ١٩٣؛ المجادلة: ٢٢؛

القدر: ٤؛ المعارج: ٤؛ مريم: ١٧.

شعورًا، وكذلك لا يُطلق على الله والخالق. لا يمكن القول إن الله روح؛ إلا إذا استعمل شخص الروح في مفهوم سلبي ثم يطلقه على الله؛ ولكن لا يفهم من موارد الاستعمال القرآني اشتغال الروح على مفهوم سلبي، بل إن موارد الاستعمال تثبت إطلاق الروح على مخلوق ذي حياة وشعور. يمكن لنا تأييد هذا الأمر بما نفهمه من عرفنا أيضًا. وكذلك في استعمالنا العرفية نستعمل الروحاني مورد يكون هو منشأ الحياة والشعور. وعلى هذا الأساس لو قال شخص: إن الروح يعني (المخلوقات الشاعرة التي لا تكون من سنخ الماديات)، لم يكن قوله جزأً<sup>١</sup>.

### الأدلة القرآنية على وجود (الروح)

هناك الكثير من الآيات القرآنية الدالة على وجود الروح. قال تعالى في الآية السابعة إلى الآية الحادية عشرة من سورة السجدة: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ \* ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ \* ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ \* وَقَالُوا أَنبَدْنَا فِي الْأَرْضِ أَنبَاءً لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ \* قُلْ يَتَوَفَّكُم مَلَكَ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾<sup>٢</sup>.

يمكن لنا أن نفهم من هذه الآيات الأمور الآتية:

١. إن هذه الآيات تصرّح بأنه علاوة على البدن - الذي خلق في بداية الأمر من طين - هناك شيء آخر تمت إضافته أيضًا، وهذا الشيء هو الروح. وعلى هذا الأساس فإن الإنسان بالإضافة إلى الخلق المادي يمتلك روحًا إلهية أيضًا: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾.

٢. في هذه الآيات، قبل نفخ الروح في الإنسان، تم استعمال ضمير الغائب، وأما بعد نفخ الروح، فتتمت مخاطبة الإنسان بضمير المخاطب (كم): ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾<sup>٣</sup>.

٣. إن هذه الآية تدلّ بوضوح على أن هناك في وجود الإنسان غير البدن شيء آخر يستوفيه

١. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٣٤٩.

٢. السجدة: ٧-١١.

٣. مصباح اليزدي، پيش نیازهای مدیریت اسلامی، ص ٥١-٥٢.

ملك الموت، وهو الشيء الذي يمكن التعبير عنه بالضمير (كم). وبعبارة أخرى: إن هذه الآيات بالإضافة إلى إثبات وجود الروح وبقائها، تثبت أن هوية وشخصية الإنسان تعود إلى تلك الروح التي تبقى عند ملك الموت: ﴿قُلْ يَتَوَقَّأَكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾<sup>١</sup>. ٤. إن إضافة (الروح) إلى (الله) في الآية مورد البحث<sup>٢</sup>، والآيات المشابهة لها، لا تعني أن الله روحاً، وأنه قد نفخ جزءاً منها في الإنسان، بل إن هذه الإضافة - في مصطلح الأدباء - (إضافة تشريفية). فعندما نقول: (إن الكعبة بيت الله)، فهذا لا يعني أن الله سبحانه وتعالى يقطن فيها، بل المعنى هو أن هذا البيت بسبب ما يتصف به من القداسة والشرف، فإنه يُنسب إلى الله؛ وعليه فإن انتساب الروح إلى الله يأتي في هذا السياق أيضاً. إذاً استفاد من هذه الآية بوضوح أن الإنسان يمتلك روحاً في غاية الشرف والقداسة، وأنها لذلك تنسب إلى الله سبحانه وتعالى، وأن منشأ إدراك الإنسان وهويته وقيادته تكمن في روحه. ولتأكيد هذا الفهم يمكن الاستفادة من الآيات الأخرى الواردة في بيان قصة خلق النبي آدم عليه السلام. من ذلك - على سبيل المثال - يتم توجيه الخطاب إلى الملائكة، بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ \* فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾<sup>٣</sup>. إن ملاك سجود الملائكة لآدم عليه السلام يكمن في روحه الإلهية. إن هذا الأمر يؤيد ما ذكرناه آنفاً من أن إضافة (الروح) إلى (الله) تدل على التشريف، وإن هذا الشرف يُعطى إلى الإنسان، بحيث تسجد له الملائكة. وحيث ورد الحديث عن (نفخ الروح) في الإنسان، فقد تمت نسبتها إلى الله بتعبيرات من قبيل: (روحي)، و(روحه)، و(روحنا). ندرك من هذه الآيات بوضوح أن هناك لدى الإنسان حقيقة باسم (الروح)، وإن هذه الروح هي الشرط في اتصاف الإنسان بـ (الإنسانية)<sup>٤</sup>.

والآية الأخرى في هذا الشأن، هي الآية التي ترى أن استيفاء روح الإنسان على نوعين، وهما:

١. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٤٣٩ - ٤٤٠.

٢. قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾.

٣. الحجر: ٢٨ - ٢٩.

٤. مصباح اليزدي، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، ص ٥٢ - ٥٣.

١ . استيفاء الروح عند الموت الذي يؤدّي إلى الانفصال والانقطاع التام بين الروح والبدن.  
 ٢ . استيفاء الروح أثناء النوم؛ حيث يتحقّق الانفصال والانقطاع الناقص بين الروح والبدن.  
 وقد ورد بيان هاتين الحالتين في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾.<sup>١</sup>

يُستفاد من هذه الآية الكريمة أنّ الله سبحانه وتعالى في كلتا الحالتين، يستوفي ما تكون به شخصيّة ونفسيّة الأشخاص. إنّ عبارة (يُمسك) صريحة في أنّ هناك شيئاً يقوم الله بإمساكه.  
 كما أنّ بعض الآيات الكريمة تتحدّث عن حوار الله أو الملائكة مع شيءٍ يبقى بعد الموت، وحيث إنّ جسد الميت لا يمتلك القدرة على التكلّم، يجب أن يكون هناك شيءٌ آخر هو الذي يقع مورداً للخطاب والتحاور. ومن هنا فإنّ هذا النوع من الآيات يثبت بدوره أنّ هناك روحاً، وأنها تبقى بعد الموت وفناء الجسد، وأنّها إنسانيّة الإنسان.

وفيما يلي نشير إلى بعض هذه الآيات:

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ

أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَا وَأَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾.<sup>٢</sup>

- ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فَمَ لِمَ كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ

تَعْمَلُونَ \* فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾.<sup>٣</sup>

- ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.<sup>٤</sup>

- ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ \* بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾.<sup>٥</sup>

- ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ \* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً \* فَادْخُلِي فِي عِبَادِي \* وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾.<sup>٦</sup>

١ . الزمر: ٤٢ .

٢ . النساء: ٩٧ .

٣ . النحل: ٢٨-٢٩ .

٤ . النحل: ٣٢ .

٥ . يس: ٢٦-٢٧ .

٦ . الفجر: ٢٧-٣٠ .

- ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُحْزَنُونَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾<sup>١</sup>.

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾<sup>٢</sup>.

- ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ \* لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾<sup>٣</sup>.

إن هذه الآية الكريمة التي تدل بدورها على وجود (البرزخ)، والتي تتحدث عن تكلم الإنسان بعد الموت، تمثل شاهداً على أن الإنسان يبقى بعد الموت، وهو في هذه الحالة يأمل ويتمنى ويفكر ويتحدث ويسمع الجواب. ومن هنا ندرك أن شخصية الإنسان إنما تكون بذلك الشيء الذي يبقى بعد الموت.

ومن بين الآيات الأخرى التي تدل على الوجود والبقاء، هي الآيات التي تدل على (حياة الشهداء) في عالم البرزخ، كما في قوله تعالى:

- ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾<sup>٤</sup>.

- ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ \* فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾<sup>٥</sup>.

### التجرد وبقاء الروح

إن (المجرد) هو الشيء الذي يكون عارياً وخالياً من اللواحق والإضافات، و(التجريد) يعني فصل اللواحق والخصائص من ذلك الشيء بواسطة الذهن. وبعبارة أخرى: إن (التجريد) يعني

١. الأنعام: ٩٣.

٢. فصلت: ٣٠.

٣. المؤمنون: ٩٩ - ١٠٠.

٤. البقرة: ١٥٤.

٥. آل عمران: ١٦٩.

٦. مصباح البيزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٤٣٩ - ٤٤٤.

تعريية الشيء من الصفات والعوارض المادّية؛ وهذا الأمر ممكن التحقّق في العقل والذهن. إنّ (المجرّدات) كائناتٌ مفارقةٌ للمادّة، من قبيل: العقول والنفوس، التي هي من المجرّدات بالذات.<sup>١</sup> إنّ الموجودات المادّية تُعرف ببعض الخصائص، وإنّ الامتداد من بين أوضح تلك الخصائص. فإنّ الوجود لا يكون (مادّيًا) إلّا إذا كان يحتوي - في الحدّ الأدنى - من جهةٍ ما طولًا، أو عرضًا، أو سُمكًا؛ فإنّ لازم الوجود المادي، هو احتواؤه على الامتداد، وإمكانية التجزئة. فلو كان لشيءٍ ما بُعدٌ وامتدادٌ، سوف يكون قابلاً للتجزئة. وإنّ هذه التجزئة تستمر وتمتدّ - من الناحية الفلسفيّة - إلى ما لا نهاية. بمعنى أنّ الامتداد مهما كان ضئيلاً، فإنّ تجزئته سوف تمتدّ وتستمرّ إلى ما لا نهاية، ولن يصل بالتجزئة إلى الصفر أبداً.

وعلى نقيض المادة تكون خاصيّة الروح عدم الامتداد، بمعنى أنّه لا يمكن أن نفترض للروح نصفًا أو شقًا أبداً. فلو تأملنا للحظةٍ في داخلنا عبر جولةٍ قصيرةٍ، فسوف نفهم بوضوح أنّ الوجود الذي يفكر ويدرك، لا يمكن أن ينشطر إلى نصفين. وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن شطر الـ (أنا) إلى قسمين. إنّ الأنا إنّ هي إلّا (أنا) واحدة وبسيطة. وإنّ الذي يكون عبارة عن (أنا) ويدرك، لا يمكن أن يكون له نصف. إنّ النصفين لا إدراكٍ لهما، أو لا وجودٍ للشخصيّة لدى النصفين. إنّ الـ (أنا) وجودٌ وهويّةٌ تدرك ذاتها، وتحتوي على افتراض وجودٍ وعدمٍ، ولكنها لا تحتوي على افتراض التجزئة، وهذه الخصوصيّة إنّها تتعلّق بالموجود المجرد وغير المادي. إنّ من بين أبرز المميّزات والحدود بين الوجود المادي وغير المادي، هي أنّ الموجود المادي يشتمل على امتدادٍ ويكون قابلاً للتجزئة، في حين أنّ الموجود غير المادي لا يشتمل على امتدادٍ ولا يكون قابلاً للتجزئة.<sup>٢</sup> وعلى هذا الأساس عندما نقول: إنّ (الروح) موجود (غير مادي)، نقرّ بهذه الحقيقة وهي أننا لم نتعرّف على حقيقة الروح، وأنها لا يمكن التعرّف عليها بسهولة، ولهذا السبب أيضًا لا تكون آثارها مادية. والطريق الأفضل إلى معرفة خصائص وآثار (الروح)، يتمثل في التجربة الداخلية للأفراد.<sup>٣</sup>

١. سجادي، فريهنگ اصطلاحات فلسفي ملا صدرا، ص ٤٤١.

٢. مصباح اليزدي، پيش نيازهاي مديريت اسلامي، ص ٧٦.

٣. المصدر السابق، ص ٧٥.

## تجرّد الروح في القرآن

على الرغم من عدم استعمال لفظ (المجرّد) ومشتقاته في القرآن الكريم، بالمعنى الفلسفي مورد البحث، فإنّه يمكن إثبات التجرّد للروح استنادًا إلى بعض الآيات القرآنيّة. بالإضافة إلى ما تقدّم من الآيات التي تثبت أصل وجود (الروح) في الإنسان، هناك عددٌ آخر من الآيات في القرآن الكريم تشتمل على دلالةٍ أوضح في هذا الشأن، منها:

الآية الأولى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾<sup>١</sup>.

إنّ موارد استعمال كلمة (الروح) - الأعم من الحقيقيّة أو المجازيّة - في القرآن الكريم كثيرة، فقد ورد الكثير من الاحتمالات في بيان المعنى المراد من الروح في هذه الآية أيضًا، من قبيل: الملك، أو موجود أكبر من الملك، أو جبرائيل، أو روح الإنسان.

وعلى هذا الأساس فإنّ من بين هذه الاحتمالات هو أن يكون المراد من الروح في هذه الآية الكريمة، هي روح الإنسان. والآن علينا أن نبحث بناءً على هذا الاحتمال: ما هو المراد من (أمر ربي) في هذه الآية؟

هناك من قال: إنّ معنى هذه العبارة أنّ هذا الأمر يختصّ بالله سبحانه وتعالى، وإنّكم لا تستطيعون إدراك ذلك: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾<sup>٢</sup>. وقال بعضٌ آخر، إنّ عبارة ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾، جوابٌ تامٌّ؛ بمعنى أنّها تقول في جواب السائلين: إنّ (الروح) حقيقةٌ لا يمكن أن توجد إلّا من طريق (أمر الله)؛ بمعنى أنّها وجود لا يتوقّف على المادّة والمادّيات، وإنّما هي من سنخٍ آخر لا يكتب له الوجود إلّا بـ (الأمر الإلهي). وعليه يثبت التجرّد للروح - في ضوء هذه الآية - من وجهة نظر القرآن الكريم.<sup>٣</sup>

الآية الثانية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ \* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ \* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا \* ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾<sup>٤</sup>.

١. الإسراء: ٨٥.

٢. الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٦٧٥.

٣. مصباح البيزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٤٤٥.

٤. المؤمنون: ١٢ - ١٤.



إن الذي يُثبت التجرّد للروح في هذه الآية، عبارة «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ». ولكي نفهم كيفية دلالة هذا الموضوع من الآية على تجرّد (الروح) بشكل أفضل، يجب الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّه إذا كان المراد من (الخلق الآخر) - في قوله «خَلْقًا آخَرَ» - مرحلة أخرى من الخلق المادّي؛ من قبيل: (الحياة في هذه الدنيا)، كما ورد التعبير عن ذلك في بعض الآيات بعد بيان مراحل نموّ الجنين: «ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا»<sup>١</sup>، أو قوله: «وَمِنْكُمْ مَنْ يَتُوفَى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ»<sup>٢</sup>، ولم يقل أيضًا: (خلقنا النطفة خلقًا آخر)، وإنما قال بعد بيان مختلف المراحل: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ»؛ حيث يعود الضمير في هذه العبارة إلى الإنسان.

إنّ هذا التغيير في اللحن والبيان في هذه الآية يقتضي - من الناحية البلاغية - أن تختلف هذه المرحلة عن المراحل السابقة التي تمثّل المراحل المادّية من خلق الإنسان؛ وذلك لأنّ هذه المرحلة غير محسوسة، ولا يمكن التعرّف عليها بالأدوات المتعارفة. إنّ هذه المرحلة لا يمكن التعريف عنها بلفظٍ خاصّ كما هو الحال بالنسبة إلى المراحل السابقة. ولهذا السبب يقول على نحو الإجمال: (أعطيناه بعد تلك المراحل خلقًا جديدًا آخر). وعليه فإنّ ذات هذا الاختلاف في التعبير، يمثل شاهدًا على أنّ هذا (الخلق الآخر) من سنخ آخر وليس مادّيًا.<sup>٣</sup>

### بحث حول جنس الروح

إنّ بعض المتكلّمين والمحدّثين يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ الروح وإن كانت موجودًا منفصلاً عن البدن ومغايرًا له، وهو يبقى بعد فناء البدن، ولكنه ليس وجودًا غير مادّي، بل هو من سنخ المادّة، ولكنه من أطف أنواع المادّة. وقد استند هؤلاء في إثبات هذا القول إلى أمرين:

١. ظاهر الآيات التي استعمل فيها تعبير (النفخ) لبيان كيفية تكوين الروح في الإنسان؛ وذلك لأنّ هذا التعبير تعبيرٌ مادّي، تمتّ نسبته في هذه الآيات إلى الله سبحانه وتعالى:

١. غافر: ٦٧.

٢. الحج: ٥.

٣. مصباح البيدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٤٤٦. وللمزيد من الاطلاع حول الأدلة العقلية على تجرّد الروح والردّ على المنكرين لهذا التجرّد، انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٦٤.

- ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾<sup>١</sup>.

- ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾<sup>٢</sup>.

٢. الروايات التي اشتملت على عبارة (الجسم اللطيف) بشأن الروح<sup>٣</sup>.

وقد أجاب آية الله الشيخ مصباح اليزدي هذا القول بما يأتي: أولاً: إنّ هذه الروايات ضعيفة السند وبذلك لا تكون معتبرة. وثانياً: لو سلمنا اعتبارها، فإنّها لا تكون أكثر اعتباراً من القرآن، وبذلك فإنّها - على أبعد التقديرات - تكون شيئاً في حدود ما ورد في التعبير بقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾. ولو افترضنا أنّها من حيث الدلالة أوضح من ذلك، يبقى هناك موضعٌ للتساؤل القائل: هل ظهور (النفخ) في معنى الجسمانيّة أوضح أم ظهور ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾<sup>٤</sup>؟ إنّ ظاهر التعبير في قوله (جاء ربك) تقدّم الله بشخصه - والعياذ بالله - كما يصنع قائد الجيش، والملائكة بعده على شكل صفوف متعاقبة. وعليه هل يحقُّ لشخصٍ أن يثبت التجسيم لله - معاذ الله - استناداً إلى هذه الآية؟ فإن قيل: لدينا دليلٌ قطعيٌّ في الآية الثانية والعشرين من سورة الفجر يثبت استحالة التجسيم قطعاً، وعليه فإنّنا نرفع اليد عن الدلالة الظاهريّة لهذه الآية. نقول بدورنا: إنّ البراهين العقليّة بشأن الروح قائمة على خلاف ظاهر اللفظ، وعلينا أن ندرك أنّ ظاهر لفظ (النفخ) ليس هو المراد. وبعبارة فنيّة وأصوليّة: هناك في هذه الآية قرينةٌ عقليّةٌ تدلُّ على أنّ ظاهر اللفظ ليس هو المراد، وإنّما المراد معنى آخر. وعليه حتى لو افترضنا ظهور قوله تعالى ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ في المعنى المادّي، لو كان هناك دليلٌ عقليٌّ على تجرّد الروح، أمكن لنا رفع اليد عن ظهورها الأولي.

النقطة المهمّة الأخرى هي أنّنا لو لم نعدّ الروح عنصراً أساسياً في وجود الإنسان، بحيث تبقى إنسانيّة الإنسان ببقائها، واعتقدنا تأثيرها في تحقّق الإنسان موازياً للبدن، لزم من ذلك أن تتلاشى الهوية الإنسانيّة للشخص مع اضمحلال البدن؛ وذلك لأنّ كلّ شيءٍ يتألف من

١. الحجر: ٢٩.

٢. السجدة: ٩.

٣. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٨، باب (حقيقة النفس والروح وأحوالهما)، ص ١.

٤. الفجر: ٢٢.

جزئين، وتكون هويّة ذلك الشيء رهناً بكلا الجزئين، فإنّه لو انعدم أحد الجزئين سوف ينعدم الكل؛ إذ (الكلّ يتنفى بانتفاء بعض أجزائه)، كما ينعدم الماء بانعدام أحد عنصريه (الأوكسجين أو الهيدروجين)، ولن يبقى لدينا شيءٌ باسم الماء. في حين أوّلاً: إنّ أجزاء البدن تضمحل في هذه الدنيا، ولا يبقى شيءٌ من خلاياه بعد مضي عدّة سنوات، من دون أن يلحق ذلك ضرراً ببقاء الإنسان وهويّته الإنسانيّة. وثانياً: لا تزول الهويّة الإنسانيّة للشخص بالموت، وتبقى محفوظةً حتى قبل القيامة وعودة الروح إلى البدن، وسوف تحتفظ بأثارها ولوازمها أيضاً. وعلى هذا الأساس يُفهم حتى من هذا الاستدلال أنّ وجود الروح ليس من سنخ وجود البدن، وأنّ تركيب الروح والبدن ليس كتركيب شيءٍ من عنصريين مادّيين.<sup>١</sup>

#### ارتباط (الروح) بـ (البدن)

في مستهلّ هذا البحث لا بدّ من الإجابة عن هذا السؤال، وهو: كيف يتكوّن ارتباط الروح بالبدن أساساً؟ وهل هذا الارتباط ارتباطاً مادّياً أم لا؟

يذهب صدر المتألّهين إلى اعتبار الارتباط بين الروح والبدن نوعاً من (الارتباط الاتحادي).<sup>٢</sup> وبسبب هذا الارتباط الاتحادي تنعكس شؤون البدن على الروح. إنّ الروح ليست من سنخ البدن، وإنّ احتكاكها ليس احتكاكاً بدنياً، بحيث يلامس سطح من البدن سطحاً من الروح على سبيل المثال. عندما تحلّ الروح في موضع فإنّها تحضر هناك بتامها. إنّ الروح تسمع وتتكلم وتتذوّق وترى وتدرّك. وليس الأمر كما هو حاصل بالنسبة إلى (المخ)؛ فتكون نقطة من الروح مرتبطة بالرؤية أو السمع أو الحافظة. وإنّما الروح تدرّك بتام وجودها، وتسمع بتام وجودها، وتفكرّ وتشعر بتام وجودها أيضاً. إنّ الروح خلافاً للجسم لا تتكوّن من أجزاء. إنّ الروح عبارة عن (أنا). وهو هذا الوجود البسيط الذي يحتوي على كلّ شيءٍ بتام وجوده. وعلى هذا الأساس فإنّ ارتباط الروح بالبدن لا ينحصر ببعدٍ واحدٍ. وبطبيعة الحال من الممكن أن تكون

١. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٤٣٧ - ٤٣٩.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ١٠٩، وج ٩، ص ٢؛ الشيرازي، الشواهد الربوبية

في المناهج السلوكية، ص ٨٨.

نقطة من المخ محلّ ارتباط الروح بالبدن، إلا أنّه ارتباط بذلك المعنى الواسع، من قبيل الارتباط الموجود بين رأس المخروط مع السطح المستوي؛ فعلى الرغم من أنّ المخروط حجم وذلك بدوره سطح، يمكن للسطح أن يرتبط برأس المخروط؛ ولكن لو لم يتّصل السطح، فإنّ هذا يعني أنّه لا توجد بينهما فاصلة في هذه النقطة. إنّ الارتباط بين الروح والبدن يُعدُّ من زاويةٍ أخرى من قبيل ارتباط سطح كرتين ببعضهما؛ فعلى الرغم من كونها سطحين، فإنّ ارتباطهما لا يتحقق في السطح.<sup>١</sup>

### أسئلة متعدّدة بشأن كيفية ارتباط (الروح) بـ (البدن)

إنّ المتفق عليه بين جميع العلماء المسلمين هو أصل الارتباط بين (روح) و(بدن) الإنسان، ولكن هناك الكثير من الأسئلة والغموض بشأن كيفية هذا الارتباط، وإنّ الكثير من هذه الأسئلة لم يتمّ الجواب عنها بشكلٍ واضحٍ ودقيق. ويبدو أنّه لا بدّ - قبل الدخول في البحث القرآني بشأن ارتباط الروح مع البدن - من اللازم أن نشير إلى بعض هذه الأسئلة والإجابات التي ذكرها آية الله الشيخ مصباح اليزدي عنها.

إنّ من بين الموضوعات - التي لم يتمّ التوصل في إثباتها إلى نتيجةٍ قطعيّةٍ - هو موضوع كيفية الارتباط بين الروح والبدن. من الواضح أنّه لا بدّ من تحقّق شروط لتعلّق الروح بالبدن. من ذلك - على سبيل المثال - أنّ النطفة يجب أن تصل إلى مرحلة من النموّ حتى تتمكن الروح من التعلّق بها؛ ولكن بعد ارتباط الروح بالبدن، سوف تتأثر بالمؤثرات الجسديّة على نحوٍ شديد. فإنّ للشبكة العصبية والمخ وبعض الأعضاء الأخرى في الجسم من قبيل القلب - على سبيل المثال - دورًا مهمًّا في إقامة الارتباط بين الجسم والروح، وأمّا ما هو مقدار هذا الدور وكيفية هذا الارتباط، فهو غير واضح بشكلٍ جيد.

والسؤال الآخر الذي لم يحصل على جواب، هو: عندما تتعلّق الروح بالبدن هل تستطيع القيام بفعلٍ ما بشكلٍ مستقلٍّ عن البدن، أم أنّ القيام بأيّ فعلٍ من الأفعال يجب أن يتمّ بواسطة البدن وأعضاء الجسم، ولا سيّما شبكة المخ والأعصاب؟ وبعبارةٍ أخرى: هل يمكن لنا أن

نسب فعلاً ما إلى الروح على نحو الاستقلال؛ بحيث لا يكون لأعضاء البدن أي دور فيها، ومن دون أن تكون الروح بحاجة إلى أعضاء البدن في قيامها بذلك الفعل؟

والسؤال الآخر الذي لم نعثر له على جوابٍ قطعي حتى الآن، هو: هل قطع الارتباط بين الروح والبدن لا يكون إلا بعد حدوث اختلالٍ أساسي في البدن، ولا سيّما في المخ وشبكة الأعصاب؟ وبعبارةٍ أخرى: هل يمكن للروح أن تقطع ارتباطه مع بدنٍ سليمٍ بالكامل؟

وعلى الرغم من أن هذه المسألة لم يتم حلّها من الناحية العلمية، فإنّ هناك شواهد خاصة تدلّ على أنّ الفصل والتفكيك بين الروح والبدن أمرٌ ممكنٌ بالنسبة إلى بعض الأشخاص الذين يتمتعون بقوةٍ روحيةٍ. إنّ الأشخاص الذين يمتلكون قدرة الخلع، يمكنهم الانفصال عن البدن بشكلٍ كاملٍ، ويقضون مدّة قصيرة أو طويلةً من دون بدن، ثم يرجعون إلى البدن. ويطلق على هذه العملية مصطلح (الموت الاختياري). وربما هناك حالياً بعض الأشخاص الذين يمتلكون مثل هذه القدرة، ولكن لم يتم إثبات إمكان ذلك من الناحية العلمية؛ وذلك أولاً: لأنّ هذه الموارد في غاية الندرة، وثانياً: إنّ هذا الأمر لا يقبل التجربة، وثالثاً: إنّ الذين يمتلكون هذه القدرة يحرصون على عدم إظهارها، ولا يعرضون أنفسهم على الآخرين ليجروا الاختبار عليهم، فيتّضح ما هو حال شبكتهم العصبية. وعلى كلّ حالٍ فإنّ هذا الادعاء مطروح، ولأنّنا سمعنا به ممّن نتق بهم فإننا نؤمن به على نحو القطع واليقين، وإن لم يتم إثباته من الناحية العلمية.

والسؤال المهم الآخر، هو: ما هي كيفية ارتباط روح الأشخاص العاديين وفي الحالة الاعتيادية مع البدن؟ وهل للبدن دور (فعال) أو دور (منفعل)؟ وبعبارةٍ أخرى: هل يقوم البدن في البداية بفعالية أو أنّه ينفعل، وإنّ هذه الانفعالات البدنية تنعكس على الروح، بحيث يكون الدور الأول مرتبطاً بالبدن، ويكون للروح جهة ثانوية، أم على العكس من ذلك؛ بمعنى أن يكون للروح في بادئ الأمر فعلٌ أو انفعالٌ، وإنّ أثر فعالية أو انفعالية الروح هو الذي يظهر على البدن؟ وبعبارةٍ أوضح: هل الانفعالات الأحيائية التي تحصل في البدن بفعل تناول طعام خاصّ - على سبيل المثال - هي التي تجعل الروح مسرورة أو مضطربةً وما إلى ذلك؟ أم الأمر على العكس من ذلك، بمعنى أنّ الروح إذا عرضت لها حالة خاصة، كأن يعترها الفرح أو

الحزن - مثلاً - سوف تحصل انفعالاتٌ خاصّةٌ في البدن؟ وهذه مسألة في غاية الأهميّة. وحيث إن أسلوب العلوم التجريبيّة يقوم على أساس التجربة الحسيّة فقط، فإنّ التجريبيين إنّما يستطيعون إثبات القسم الأول من هذه الفرضية فقط؛ بمعنى أنّهم يستطيعون القول بأنّ الذي يحدث أوّلاً هو التحوّلات التي تظهر على البدن، ثم تترك أثرها على الروح بعد ذلك. وذلك بسبب أنّهم يرون آثار ذلك؛ وأمّا إثبات هذا القسم القائل بأنّ الفعاليّة تحدث في بداية الأمر من الروح، ثم تترك التأثير على البدن، فهذا ما لا يدخل ضمن نطاق العلوم التجريبيّة؛ ولكن لو اعتبرنا التجربة العلميّة هي الأعم من التجربة الداخليّة، ففي مثل هذه الحالة يمكن القول: إنّ هذه الأمور قابلة للإثبات على شكل التجربة الشخصيّة؛ إذ يمكن لكلّ شخصٍ أن يجرب ذلك في داخله.

للمزيد من التوضيح، لا بدّ من الالتفات إلى هذا الموضوع ثانية، وهو: هل عندما يعترى الفرح والسرور (روح) الإنسان، يكون هذا الفرح حالة خاصّة في (البدن) وتوجد في الفعل والانفعال البدني، أم بالعكس. هل بعض العقاقير والأطعمة التي يستهلكها جسم الإنسان، تجعل الروح مسرورةً وفرحةً؟ وبطبيعة الحال فإنّ هذا الجانب من القضية قابل للإثبات من الناحية العلميّة وبالتجربة الشخصيّة، بمعنى أنّ بعض الأطعمة، من قبيل: الزعفران، يبعث نحو الفرح والضحك، وبعضها يستوجب الحزن والقلق. وبعبارةٍ أخرى: إنّ بعض المواد الكيميائيّة أو الطبيعيّة من خلال التأثيرات الأحيائيّة والكيميائيّة التي تتركها على البدن، تعدّ الأرضيّة اللازمة لظهور حالة خاصّة في داخل الإنسان، إلّا أن عكس ذلك - أي إثبات تأثير الحالات الروحيّة على البدن - فهو غير قابل للإثبات بالطرق العلميّة، وإن أمكن تجربة ذلك من الداخل. من ذلك - على سبيل المثال - أنّ الإنسان عندما يغضب، قد تظهر عليه آثارٌ مختلفةٌ، من قبيل: احمرار الوجه، وتسارع ضربات القلب، واتساع الحدقتين، وحالة الاحتياج أو التشنّج وما إلى ذلك؛ بمعنى أنّ آثار الغضب - الذي هو حالة روحيّة - مشهودة على البدن. بيد أنّ السؤال الرئيس هو: عندما يعمل شخص على إهانة شخصٍ آخر وإذلاله، ويتأثر ذلك الشخص من تلك الإهانة، هي يحدث هذا التأثير أوّلاً في طبيعة البدن أم يكون التأثير من قبل الروح؟ بمعنى هل هناك بين (الإهانة) و(طبيعة البدن) علاقةٌ مشابهةٌ للعلاقة الميكانيكيّة، أو أمّها علاقةٌ شبيهة

- على سبيل المثال - ب (المنعكس الشرطي) في اختبارات بافلوف؟ لأن الشرطية تتحقق من طريق سماع الصوت أو إدراك المعنى. وعليه هل تترك تلك الأصوات تأثيرها على (الشبكة العصبية)، أم على ذلك (المعنى الذي تم إدراكه)؟ وهل هذا (المعنى الذي تم إدراكه) أمر (مادي)، بمعنى تأثر خلايا المخ به؟ أم أن هذا النوع من الفعل والانفعال ليس من السنخ المادي؛ أي أن هذا ليس استنباطاً يمكن تفسيره بالأمر المادية، ولا ربط له بقلة أو زيادة أنشطة المخ، بل هو أمرٌ معنوي تم تركيبه بالأمر المادية؟

إنّ الإنسان عندما يتلقى الإهانة فإنه يدرك ابتداءً (مفهوم الإهانة) بطبيعة الحال. صحيح أن الشخص يسمع صوت الشاتم أو يحسّ بفعله الفيزيقي والجسدي الشائن تجاهه، ومن هنا فإنه يشعر بالإهانة، بيد أنّ هذا النوع من الأمور إنّما هو مجرد وساطة لكي يدرك المرء معنى الإهانة، ثم يعتريه الغضب، وتظهر عليه آثار هذا الغضب في احمرار اللون وجحوظ العينين، وتسارع ضربات القلب. فما لم يدرك ذلك المعنى لن تظهر على هذه الحالات على جسمه. وعلى هذا الأساس فإنّ الروح هي التي تدرك هذا المعنى في بداية الأمر، وإنّ آثار الروح هي التي تنعكس على البدن.

إنّ هذا الأمر قابل للدراسة وحتى الإذعان والقبول، وهو أنّ العلاقة والارتباط بين الروح والبدن علاقةً متبادلةً؛ بمعنى أنّ البدن يؤثر من ناحية على الروح، والروح بدورها تؤثر على البدن من ناحيةٍ أخرى، ولكن هل هذا النوع من التأثير واحد عند جميع الأفراد بالتساوي، أم هناك أشخاص يستطيعون السيطرة على هذه الحالة، وأن يتغلبوا على سيطرة أبدانهم وتأثيرها عليهم؟ وهل هذه المقدرة قابلةٌ للاكتساب أم لا؟ أسئلة مطروحة في هذا المجال، وكلّها قابلة للبحث والنقاش، وتعدّ مصيرية في حياة الإنسان. وللأسف الشديد حيث إنّ معرفة عامّة الناس في هذا الشأن لا تتجاوز الأمور الحسّية، وإنّ هذا النوع من الأمور الحسّية هو وحده الذي يقبل الخضوع للتجربة فقط، فإنّ هذا النوع من المسائل إمّا يتمّ تجاهله أو نسيانه، أو لا يحظى بالمزيد من الأعمال والأبحاث التحقيقية الوافية.<sup>١</sup>

١. مصباح اليزدي، پيش نیازهای مدیریت اسلامی، ص ٦٧ - ٧١.

ولا بدّ في هذا الشأن من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّ التأثير والتأثر المتبادل بين الروح والبدن ليس واحداً ومتساوياً في جميع الموارد، بل إنّهُ يختلف تبعاً لاعتبار أيّ فعلٍ وانفعالٍ متبادلٍ بين أيّ منظومة بدنيّة، وأيّ منظومةٍ روحيّة، ويكتسب شدّةً وضعفًا. من ذلك - على سبيل المثال - في (المدرّكات الحسيّة) التي هي جزء من (منظومة المعارف) الروحيّة، يكون الارتباط بين الروح والبدن في غاية القرب والاستحكام، ويكون البدن أكثر نشاطاً وتأثراً بالروح. فلو عمل المحرّك الحسيّ البصري على تحريك العصب البصري، تحدث في البداية سلسلة من الأفعال والانفعالات الفيزيقيّة والأحيائيّة الكثيرة بين المحيط الخارجي وبين البدن، ثم تتوفر الأرضيّة للإدراك شيئاً أم أبنياً، وتصل الروح إلى مرحلة الرؤية. وهكذا هو الحال بالنسبة إلى السمع والشم والذوق واللمس أيضاً؛ بمعنى أنّ الارتباط بين الروح والبدن قوي جدّاً، ويبدأ العمل من البدن، ويكون التأثير الأصلي من شؤون البدن، وتكون الروح منفعة على نحوٍ أكبر، ولا تكون فاعلة.

وأما في المدركات العقليّة التي هي جزء آخر من المنظومة المعرفيّة للروح، فلا يكون الارتباط بين البدن والروح على ذلك القرب والإحكام، ويكون البدن من ناحيةٍ أخرى أكثر انفعالاً وتكون الروح أكثر فاعليّة. لو فكرنا في مسألةٍ ما، فإنّ المخ سوف ينهمك في النشاط وتحرك الخلايا الذهنيّة، وفي الغالب تعمل الآليات الصوتيّة والحركيّة الأخرى على اقتفاء أثر التفكير بدورها. ومع ذلك كلّهُ لا يكون الارتباط بين الروح والبدن على تلك القوّة: إنّ نشاط التفكير ينبثق عن الروح، ويكون التأثير الأساسي من عمل الروح، ويكون البدن في الغالب منفعلاً وليس فاعلاً. ففي عمليّة التفكير لا يكون الأمر بحيث تقوم ذات الخلايا الذهنيّة بالتحرك في بداية الأمر، ثم تكون الروح بعد ذلك مستعدة لحلّ المسألة، بل إنّ الروح هي التي تكون المبادرة إلى التفكير ابتداءً.

وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى منظومة الاتجاهات الروحيّة أيضاً؛ بمعنى أنّ الكثير من رغبات الإنسان، إنّها تستثار إذا حصل قبل ذلك في البدن أفعالٌ وانفعالاتٌ فيزيائيّةٌ وكيميائيّةٌ وأحيائيّةٌ عديدة. من ذلك - على سبيل المثال - عندما يشعر الإنسان بالجوع، وتستثار الرغبة إلى تناول



الطعام، حيث تبدأ المعدة بالانقباض والتشنج، ويتغيّر وضع المواد الكيميائية في الدم، تبدأ خلايا أجزاء من الهايبوتلاموس في المخ ببعض النشاطات الخاصة وما إلى ذلك. وكذلك للشعور بالعطش والرغبة إلى شرب الماء، يجب أن يسبق ذلك جفافٌ في الغشاء المخاطي للفم والحلق، كما يحصل جفافٌ في بعض الأنسجة الأخرى من الجسم نتيجةً لهبوط نسبة السوائل، وتفقد الخلايا الدموية ماءها، وتبدأ خلايا جزءٍ من الهايبوتلاموس والمنطقة الخلفية من الغدة النخامية، نشاطاتها الخاصة وما إلى ذلك.

ولكن هناك رغبات أخرى أيضًا، حيث يكون تأثير البدن وأفعالها وانفعالاتها في تحفيزها إمّا قليلاً وشحيحاً وإمّا منعدماً. إنّ رغباتٍ من قبيل: حب الظهور، والاستقلال، والنزعة إلى الاستحواذ والتملك، والفضول والرغبة في اكتشاف المجاهيل، من الرغبات التي لا تكون - في ضوء ما تثبته الدراسات والتحقيقات العلمية - مسبقة بالأفعال والانفعالات البدنية.<sup>١</sup>

وبطبيعة الحال فإنّ جميع الرغبات - على ما سيأتي بيانه - سواء منها تلك التي يكون انبعاثها وازدهارها تابعاً للأفعال والانفعالات البدنية، أم تلك التي لا تكون كذلك - فطريّةً منبثقةً من جبلّة الإنسان وطبيعته، وإنّما تكون (فعلية) جانب يسير منها رهناً لأفعال وانفعالات البدن.<sup>٢</sup> إنّ النقطة الأخرى بشأن التأثيرات المتبادلة بين الروح والبدن، هي أنّ المباني الفلسفية للأطباء، من قبيل: القبول بالروح أو عدم القبول بها، واعتبار مادّيها أو تجرّدها، لا تأثير لها في أسلوب علاج بعض الأمراض النفسية. توضيح ذلك أنّه كما تقدم بيانه أنّها إنّما تؤثر حالة البدن على الروح حقيقةً قطعيةً ثابتةً في الجملة. وعلى هذا الأساس فإنّ مسائل الطبّ النفسي والجسدي والنظريات العلمية في هذا الشأن، سوف يتمّ حلّها في هذا الإطار؛ بمعنى أنّ الطبيب النفسي في مقام علاج مريضه المبتلى بمرضٍ نفسي، عندما يأمره بتناول عقارٍ بعينه، فهذا يعني أنّ الطبيب النفسي قد أقرّ بموضوع تأثير البدن على الروح؛ بمعنى أنّ تناول الدواء يُحدث حالةً في المنظومة العصبية للبدن، وسوف تنعكس تلك الحالة على الروح، وسوف يؤدّي ذلك إلى

١. مصباح اليزدي، جامعه و تاريخ در قرآن، ص ٢١٥-٢١٦.

٢. المصدر السابق، ص ٢١٧.

شفائه وتحسّن حالته الصحيّة والنفسيّة. وبطبيعة الحال - وكما سبق أن ذكرنا - فإنّ العلاقة بين الروح والبدن لا تنحصر في هذا الإطار فقط؛ إذ يحدث في بعض الحالات عكس هذه المسألة (بمعنى: تأثير الروح على البدن) أيضًا.

إنّ الكثير من العلاجات التي كان يقدمها الأطباء المتقدّمون من أمثال: ابن سينا، ومحمد بن زكريا الرازي، تقوم على أساس معالجة البدن بوساطة الروح. وعليه فإنّ العلاقة بين الروح والبدن قابلة للبيان والتفسير من كلا الجهتين، وإنّ المباني الفلسفيّة للأطباء المعالجين بشأن الروح، لا تأثير لها في أسلوب معالجتها. إنّ التفسيرات المطروحة بشأن الروح والارتباط بين الروح والبدن، لا تأثير لها في المسائل التجريبيّة، إنّ الاعتقاد بآديّة الروح أو تجرّدها، والإيمان بالروح أو عدم الإيمان بها، لا تأثير له في هذا الشأن؛ وذلك لأنّ الطبيب أو عالم النفس قد أدرك بـ (التجربة) أنّ هذا الدواء يترك هذا الأثر على الروح، أو أنّ إيجاد حالة نفسيّة خاصّة لدى الفرد، سوف يترك تأثيره على جسمه أيضًا، وعلى هذا الأساس يقوم بوصف الدواء. وعلى كلّ حالٍ يمكن إثبات بعض هذه الأمور من خلال إجراء تجارب بسيطة. ولن يكون هناك فارقٌ كبيرٌ أيًّا كانت المباني الفلسفيّة<sup>١</sup>.

السؤال الآخر: هل هناك ارتباطٌ بعد الموت بين الروح والبدن أم لا؟ هناك شواهد على أنّ بعض الأشخاص تبقى أبدانهم سالمةً حتى ما بعد سنواتٍ طويلةٍ من موتهم، ويمكن عدّ سلامة البدن بعد الموت أمارّةً على ارتباط الروح بالبدن بالنسبة إلى بعض الأشخاص. وكان هناك من كبار العلماء من انكشف قبره بفعل حدثٍ عارضٍ؛ فوجد جسده سالمًا لم يتفسخ.<sup>٢</sup> إنّ التفسير الفلسفي لهذه الظاهرة هو عدم انقطاع ارتباط الروح بالبدن بنحو كاملٍ، وإنّ الروح تمتلك مثل هذه القابليّة التي تجعلها تقاوم العوامل الطبيعيّة التي تؤدّي إلى فساد البدن وفنائه؛ من قبيل الأشخاص الذين تغلبوا على الأسباب الطبيعيّة بفعل تقويتهم لأرواحهم وأنفسهم. إنّ الذين يمتلكون أرواحًا قويّة يستطيعون الحفاظ حتى على أبدانهم من الفساد. وبطبيعة الحال فإنّ هذه

١. مصباح اليزدي، پيش نيازهاي مديريت اسلامي، ص ٨٤ - ٨٥.

٢. كما حدث ذلك بالنسبة إلى الجسد الطاهر للمرحوم العلامة محمد باقر المجلسي صاحب كتاب بحار الأنوار.

المسألة تفوق التجارب العلميّة، وإنّ الأساليب العلميّة أدنى من أن تستطيع الوصول إلى هذه المعاني؛ ولكن في الوقت نفسه لا يمكن إنكارها أيضًا.

والسؤال الآخر: ما هي الأعمال والنشاطات المنبثقة عن الروح، وما هي الأفعال والنشاطات الصادرة عن جسم الإنسان؟ إنّ الناس عادةً ينسبون كلّ أثرٍ يظهر على البدن إلى (إنسانية الإنسان). من ذلك - على سبيل المثال - أنّهم يقولون: إنّ الإنسان ينمو، وإنّ الإنسان يمشي، وإنّ الإنسان يأكل، وإنّ الإنسان يتناسل، وإنّ الإنسان يشعر، وإنّ الإنسان يريد ويتخذ القرارات وما إلى ذلك. ولكن هل تتعلّق جميع هذه النشاطات والأفعال بـ (إنسانية الإنسان) أو ذات (الروح) حقًا؟ أم أنّ بعض هذه الأفعال لا ربط لها بـ (إنسانية الإنسان)، وإتّما تتعلّق ببعده الجسمي فقط؟

في بادئ النظر قد يبدو أنّه لو انقطعت العلاقة بين الروح والبدن، لن يُكتب التحقق لأيّ واحدٍ من هذه الأمور، ومن هنا فإنّهم ينسبونّها إلى روح الإنسان؛ لأنّهم يرون تعلّق الروح بالبدن شرطًا في تحقّق هذه الظواهر؛ بمعنى أنّ أصل التعلّق يجب أن يكون موجودًا، حتى لو انقطع أثناء النوم في مرتبةٍ من مراتبه. بيد أنّ الحقيقة هي أنّ الكثير من الأفعال لا ترتبط بـ (إنسانية الإنسان). من ذلك - على سبيل المثال - أنّ النشاطات الأحيائيّة للبدن، لا تعود إلى (إنسانية الإنسان)؛ إذ من الممكن أن تستمرّ إلى ما بعد الموت أيضًا. من ذلك لو نظرتم إلى شخص مضى على وفاته عشرة أيام - مثلاً - وتعطل عمل أجهزته الوظيفيّة والعصبية وتوقف قلبه ومخّه، ولا يصدر عنه أيّ نشاطٍ حيوي، ترون أنّ أظفاره وشعره قد طال إلى أكثر ممّا كان عليه حين وفاته، أو تكون لحيته قد ظهرت بعد أن كان قد حلّقها قبل الوفاة. إنّ نمو الشعر والأظفار وتغذية الخلايا يستمر ما دامت العناصر الغذائيّة موجودة في الدم، وتستفيد منها الخلايا.

لا يمكن نسبة نشاط الجسد الفاقد للروح إلى (إنسانية الإنسان). فاليوم يتمّ الحفاظ على قلب الإنسان الذي تعرّض إلى جلطةٍ دماغيّةٍ وتوفي حديثًا، لفترةٍ من الزمن على حالته من النشاط والحركة. إنّ هذا النشاط ناشئ عن القوة (النباتيّة). ومن الممكن بطبيعة الحال أن يكون تحقّق أو استمرار الأنشطة الجسديّة عائداً إلى تعلّق الروح بالبدن، ولكن هذا في الواقع دعم تقدّمه الروح إلى البدن، وإنّ هذا النشاط ليس من عمل الروح.

وفي المقابل هناك أفعالٌ أخرى يمكن ربطها بالروح فقط، ولا ربط لها بالبدن؛ من قبيل الخصائص التي يمكن إثبات تعلقها بالروح، بوساطة التجارب الداخليّة وبالأساليب المختلفة الأخرى.<sup>١</sup>

### ارتباط (الروح) بـ (البدن) في القرآن الكريم

يصرّح القرآن الكريم بأنّ الارتباط بين الروح والبدن له مرحلتان، وقد ينقطع ارتباط الروح مع البدن في مرحلة، في حين يتواصل هذا الارتباط على حاله في مرحلةٍ أخرى. إنّ هذا الأمر بالإضافة إلى أنّه قابل للإثبات بالأساليب التجريبيّة، هو قابلٌ للاهتمام في نفسه أيضًا. يمكن أن نثبت بوضوح - في ضوء نصوص القرآن الكريم - أنّ ارتباط الروح بالبدن له مرتبتان: ضعيفة وقويّة. يقول الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾.<sup>٢</sup>

إنّ القرآن الكريم قد عبّر عن (الموت) بـ (التَوَفَّى). و(التَوَفَّى) يعني (الاستيفاء). إنّ مادة (التَوَفَّى) من (وَفَى). فالشخص الدائن، عندما يستعيد الدين، يقال إنّّه قد (استوفاه). وعلى هذا الأساس فإنّ (التَوَفَّى) يعني (الاستيفاء)؛ بمعنى أنّ الروح التي أعطاها الله إلى عبده يعمل على استيفائها منه؛ وإنّ هذا الاستيفاء للروح، له مرحلتان: المرحلة الضعيفة: (أثناء النوم)، والمرحلة القويّة: (عند الموت).

في أثناء النوم تحدث حالة من (التَوَفَّى) الضعيف. وفي هذه الحالة يتمّ الاحتفاظ بروح الشخص الذي حان أجله، والذي لم يحن أجله بعد تُعاد روحه. وهو ما تمّ التعبير عنه في هذه الآية الشريفة بـ (الإرسال). إنّ الروح التي يتمّ استيفاءؤها ترسل ثانيةً لكي تعود إلى البدن. وعلى هذا الأساس فإنّ روح الإنسان (تُستوفى) أثناء الموت وأثناء النوم. إلا أنّ الاختلاف بين هاتين المرحلتين يكمن في أنّ روح الشخص الذي قدّر له أن يموت، يتمّ الاحتفاظ بها بعد نومه ولا يسمح له بالاستيقاظ. وبعبارةٍ أخرى: يتحقّق بالنسبة له (الاستيفاء) الكامل والتام. وإنّ (التَوَفَّى) في أثناء النوم بدوره يعني تحقّق مرتبة ضعيفة من قطع العلاقة بين الروح والبدن؛ فعلى

١. مصباح اليزدي، پيش نيازهاي مديريت اسلامي، ص ٧٣ - ٧٥.

٢. الزمر: ٤٢.

الرغم من نشاط أجهزة البدن، حيث تكون سائر أعضائه فعّالة أو شبه فعّالة، تستوفي الروح من البدن.<sup>١</sup>

وقد طرح آية الله الشيخ مصباح اليزدي أسئلةً حول كيفية انفصال الروح عن الإنسان في أثناء النوم، وأجاب عن بعضها. ومن بين تلك الأسئلة: ما هي كيفية الروح التي تنفصل عن البدن في أثناء النوم، وما هي آثارها، وما هي علامات الروح عند استيقاظها؟ إذ في أثناء النوم لا يحدث تغييرٌ كبيرٌ على الشخص، وإنما تضعف قواه الإدراكية والحسية فقط؛ بمعنى أن المدركات الحسية لا تنعدم أثناء النوم بشكلٍ كاملٍ، والدليل على ذلك أنه لو تمّ العمل على إيقاظ ذلك الشخص فإنّه سوف يستيقظ.

السؤال الثاني: عندما يُنادى على الشخص النائم، هل يسمع الصوت أو لا ثم يستيقظ، أو أنّه يستيقظ أو لا ثم يسمع الصوت؟ ومنشأ هذه الشبهة هو أنّه لو كان نائمًا؛ فكيف يسمع الصوت؟ وإذا كان يسمع؛ فكيف يكون نائمًا؟ إذ إنَّ الشخص في أثناء النوم لا يستطيع سماع الأصوات. وربما كان الجواب عن ذلك هو أنّ الشخص في أثناء النوم يسمع الأصوات أيضًا، ولكن على نحوٍ ضعيفٍ، ويكون اهتمام الروح بالبدن في أثناء النوم قليل جدًّا، وعندما يطرق السمع صوتٌ قويٌّ أو صوتٌ آخر تكون الروح حسّاسة بشأنه، عندها يستيقظ الشخص، وهذا بدوره واحدٌ من أسرار الروح العجيبة، وهو أنّها تستجيب لبعض الأصوات الخاصّة بشكلٍ أسرع. وهذا ما عمل بعض علماء النفس على تجربته واختباره أيضًا، ففي القاعة التي ينام فيها عددٌ من الأطفال مع أمهاتهم، عندما يبدأ أحد الأطفال بالبكاء، تكون أمّه هي أوّل شخصٍ يستيقظ ويستجيب لصوت البكاء. على الرغم من أنّ صوت بكاء ذلك الطفل يطرق مسامع جميع الأمهات بشكلٍ واحدٍ، فإنَّ حسّاسيّة الأم تجاه صوت ولدها تكون أكبر بكثيرٍ من الأخريات. كما أنّ بعض الأمهات لا يستيقظن في بعض الأحيان حتى عندما تكون هناك جلبةٌ وضوضاءٌ كبيرةٌ، ولكنّها ما أن تسمع صوت بكاء ابنها حتى تكون أوّل المستيقظين.<sup>٢</sup>

١. مصباح اليزدي، پيش نیازهای مدیریت اسلامی، ص ٧١ - ٧٢.

٢. المصدر السابق، ص ٧٢ - ٧٣.

### تركيبة (نفس) الإنسان في علم النفس الإسلامي

توصلنا في الأبحاث السابقة إلى أصل وجود الروح في الإنسان وتجربتها وبقائها بعد الموت، وكذلك توصلنا -إلى حدٍّ ما- إلى كيفية ارتباطها مع البدن. ولكن لكي نفهم أبحاث علم النفس في هذا المقال بشكلٍ أفضل، من الضروري أن نبحث في مسائل بشأن تركيبه نفس الإنسان وخصائصها وأبعادها.

لقد عمد آية الله مصباح اليزدي لفهم (النفس) وأبعادها بشكلٍ أفضل، إلى الاستعانة بتشبه المعقول بالمحسوس، وعدّ (النفس) بمنزلة هرم له ثلاثة أبعاد؛ حيث تشير نقطة رأس الهرم إلى وحدة مقام النفس، حيث تتحد جميع أبعادها في تلك النقطة على نحو الإجمال؛ كما أنه بعكس ذلك تصدر عن النقطة الواحدة للرأس بها له من مقام الوحدة، شؤون مختلفة أيضًا؛ بمعنى أن جميع هذه الوجوه في حاق وجود النفس وفي أعماقها واحدة.

كما عمد سماحته إلى تعريف الأبعاد الثلاثة للنفس التي يكون كل واحدٍ منها عين وجود النفس، وتتجلى من مقام بساطة النفس على النحو الآتي: العلم، والوعي، والإدراك، والمعرفة (الرؤية)، والقدرة (الفعل)، والدافع، والميل، والمحبة (النزعة).

يذهب الأستاذ مصباح اليزدي إلى الاعتقاد بأن كل واحدٍ من هذه الأبعاد الثلاثة في مقام بساطة النفس (أي: في نقطة رأس الهرم) هي عين النفس، وعندما تصل إلى مقام التفصيل، تتجلى عنها وجوهٌ مختلفةٌ ومنفصلةٌ. إن العلم والقدرة والمحبة تلتحم ببعضها في مقام وحدة النفس وبساطتها، وتصبح عين بعضها؛ بمعنى أنه لا توجد هناك أكثر من حقيقةٍ واحدةٍ، يُعبّر عنها بالنفس (الروح)؛ ولكن كلًّا وصلنا إلى قاعدة الهرم، يميل هذا الإجمال إلى المزيد من التفصيل.<sup>١</sup> إن هذه الأبعاد النفسانية الثلاثة من وجهة نظر سماحته قابلة للإثبات في كل موجود ذي شعور، وعلى هذا الأساس، يمكن القول: إن الصفات الذاتية لكل موجود مجرد هي: العلم، والقدرة، والمحبة أو (الرغبة).<sup>٢</sup>

١. مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن، ج ٢، ص ٣٠-٣٣.

٢. المصدر السابق.

وحيث إنّ (النفس) وأبعادها الثلاثة تضطلع بدور أساسي ومحوري في علم النفس، سوف نعمل في الفصول القادمة على بحث كلّ واحدٍ من أبعاد النفس بالتفصيل، مع تقديم المستندات القرآنيّة لكلّ واحدٍ منها.

### الخصائص المهمّة في نفس الإنسان

سوف نتعرّض في هذا القسم إلى بيان الخصائص الأربعة المهمّة لنفس الإنسان، التي سوف تستعمل في الفصول القادمة بشكل أكبر.

#### ارتباط أبعاد النفس

إنّ النقطة الأهم في بيان خصائص هرم النفس هي أنّنا لو نظرنا - في الأساس - إلى هذا الهرم في مقام التفصيل، سوف نجد أنّ أبعاده الثلاثة من الارتباط ببعضها بحيث لا يمكن لأيّ واحدٍ منها أن يمارس نشاطه من دون البعدين الآخرين. من ذلك - على سبيل المثال - أنّ هناك ميولاً ورغباتٍ متمزجةً بشكلٍ وآخر بـ (الوعي والإدراك)، وتتعلّق على الدوام بأشياء بحيث تكون معروفةً بالنسبة إلى الشخص وإن على نحوٍ ضعيف. إنّ العلم والوعي والإدراك هي التي تعمل على توجيه الميول الغريزيّة والفطريّة، وسوف تؤدّي إلى انبعاثها ويقظتها ونموّها وتفتحها وازدهارها؛ كما أنّ هذه الميول الأصليّة والفرعيّة هي في الواقع - من ناحية أخرى - قنواتٌ لحركات الإنسان وجهوده ومساعدته، التي هي بدورها مظاهر للبعد النفساني (القدرة). وعلى هذا الأساس ندرك بوضوح مدى التأثير الكبير للبعدين النفسانيين وهما: العلم والقدرة على البعد الثالث من النفس، وهو البعد المتمثّل بـ (الرغبة)، حيث يكونان مؤثريّن في تجلّيه وظهوره، وفي توجيهه وهدايتيه، وفي انبعاثه وصحوته، وفي نموّه وازدهاره، وفي تكثير فروعه وأغصانه وأوراقه؛ إلى الحدّ الذي يمكن القول معه: لولا وجود العلم والقدرة، لما كان بمقدور الرغبة أن تحظى بهذا النموّ والازدهار والثمر الكثير أبداً.<sup>١</sup>

إنّ هذا التأثير والتأثر موجودٌ على نحو تامٍ ودقيقٍ في أبعاد النفس الأخرى، أي: بُعد العلم

والقدرة أيضًا، وإنَّ كلَّ واحدٍ من هذين البعدين يتأثر في نموّه وازدهاره وتفصيل فروعهِ بالبعدين الآخرين من أبعاد النفس.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ هذه العناصر الثلاثة من خلال تعاونها وتعاضدها فيما بينها، تعمل على توفير الأرضية التي تمكّن الإنسان من الاستفادة من (الاختيار)، وتدفعه نحو الحركة. ولو شبّهنا الإنسان بسيارةٍ، فإنَّ الرغبة سوف تكون هي العامل الرئيس في حركتها، بمعنى أنّ الرغبة سوف تكون بمنزلة المحرّك الذي ينتج الطاقة اللازمة والكافية للحركة، وإنَّ (العلم والوعي) سوف يكونان بمنزلة (الأضواء) التي تنير الطريق وتحدّد مسار الحركة، و(القدرة) سوف تكون بمنزلة سائر معدات هذه السيارة، من قبيل: الإطارات وغيرها من الأمور التي تحصل الحركة بوساطتها؛ بمعنى أنّها سوف تكون بمنزلة الأدوات التي تحصل على الطاقة وتعمل على استهلاكها.<sup>١</sup>

### الحركة الذاتية للنفس

لقد سبق أن ذكرنا أنّ المراد من (روح) الإنسان - سواء في القرآن أم في الروايات - هي (النفس) الإنسانية بمعناها الفلسفي والنفسي. كما أنّ ظاهر بعض الروايات يدلّ على أنّ (الروح) مشتقّة من الريح، وأنَّ الروح متحرّكةٌ مثل الريح؛ كما ورد ذلك في الرواية المأثورة عن الإمام الصادق عليه السلام، إذ يقول:

«إنَّ الروح متحرك كالريح، وإتّما سمي روحًا لأنّه أُشتقَّ اسمه من الريح، وإنّما أخرجه

عن لفظة الريح؛ لأنَّ الأرواح مجانسةٌ للريح».<sup>٢</sup>

وقد ذهب آية الله الشيخ مصباح اليزدي - من خلال أخذ هاتين المسألتين بنظر الاعتبار - إلى هذا الاحتمال، إذ يقول: ربما كان مراد هذا النوع من الروايات ليس هو البحث اللغوي البحث، بل المراد هو توجيه الأنظار إلى هذه النقطة أيضًا، وهي أنّ النفس التي هي ذات الروح الإنسانية، تحظى - مثل (الريح) - بحالةٍ من التحرّك والهبوب والصعود والهبوط، وفي الأساس

١. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٤٢٠.

٢. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٣٣.



فإن حقيقة الروح هي ذات حقيقة الريح، ليست سوى حركةٍ وتحوّلٍ، وإنَّ الحركة من ذاتيات النفس الإنسانيّة.

ثم استنتج سماحته - من خلال الاستناد إلى كلمة الروح الواردة في المعارف الإسلاميّة ومضمون بعض آيات القرآن الكريم - أنّ روح الإنسان، لها حركة فطريّة إلى الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾<sup>١</sup>. إن تفسير الأستاذ مصباح اليزدي لهذه الآية هو أنّ حقيقة وجود النفس وروح الإنسان، عبارة عن الكدح والسعي والبحث، وأنَّ الإنسان مكلفٌ بالعمل على توجيه هذه الحركة، وهدايتها في المسار الصحيح. وبعبارة أخرى: إنَّ أصل الحركة والسعي والسير إلى الله سبحانه وتعالى أمرٌ حتمي وقهري، وإنَّ الإنسان سوف يدرك يوم القيامة سواء شاء ذلك أم أبى، وسوف يلاقي ربّه حتمًا، إلا أنّ توجيه هذه الحركة الجبريّة، أمر اختياري.<sup>٢</sup>

وبطبيعة الحال فإنَّ سماحته لا يرى الحركة الجبريّة والفطريّة للنفس نحو الله سبحانه وتعالى أمرًا من طرفٍ واحدٍ، بل يعتقد سماحته أنّ هناك جاذبيّةً من قبل الله تجذب الإنسان إلى توجيه دقّة القيادة نحوه، وهي وإن لم تكن في البداية واضحةً وواعيةً بنحوٍ كاملٍ، ولكنها تتكامل بالتدرّج في ضوء تكامل النفس، وتتجلّى للإنسان على نحوٍ واضحٍ.<sup>٣</sup>

### القابليّة التكامليّة للنفس

إنَّ من بين الخصائص المهمّة لروح الإنسان - التي هي نتيجة طبيعيّة لحركتها الذاتيّة - هي قدرتها على الصعود والسقوط. إنّ روح الإنسان بمنزلة البذرة النباتيّة التي تكون في بداية نموّها برعمًا ضعيفًا وغضًا، ثم يتحوّل هذا البرعم الهزيل إلى دوحهٍ عظيمةٍ. وعلى هذا الأساس فإنَّ ذات الروح على الرغم من كونها حقيقةً بسيطةً وليس لها أجزاء، ولا يُضاف إليها شيء من

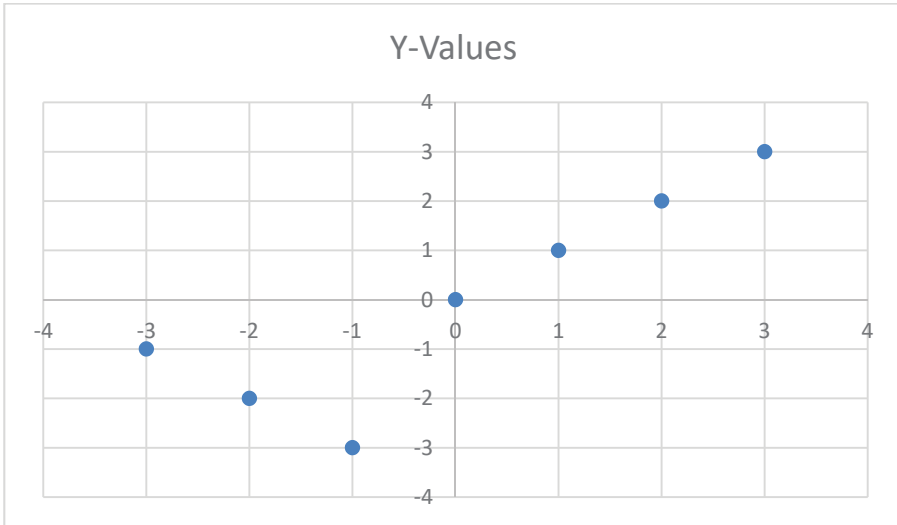
١. الإنشقاق: ٦.

٢. مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن، ج ٢، ص ٣٣ - ٣٥.

٣. المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٥. للمزيد من الاطلاع في هذا الشأن، انظر: فيروزيان، مقدمه اي بر روان شناسي از ديدگاه قرآن: بر أساس آثار آيت الله مصباح يزدي، الفصل الثاني، بحث (العالم الحضورى).

الخارج بحيث يجعلها بدينةً وقويّةً، فإنّها تقبل النماء والازدهار. إنّ خصوصيّة الروح الإلهيّة تكمن في أنّها تنمو من الداخل. وبطبيعة الحال فإنّ النشاطات البدنيّة تساعدها على النمو، ولكنّ هذه المساعدة من ناحيةٍ إعداديّةٍ فقط. وبطبيعة الحال ليس جميع نشاطات البدن تؤدّي إلى كمال الروح، بل إنّ بعض النشاطات البدنيّة قد تؤدّي إلى ضعف الروح وانحطاطها. وفي الحقيقة والواقع علينا أن نذعن بأنّ هذا الكائن يمكن له السير على جهتين متقابلتين؛ إذ يمكنه السير نحو الارتقاء والصعود إلى الله في أعلى عليين، كما يمكنه النزول نحو الانحطاط والهبوط والسقوط إلى درك الجحيم، قال تعالى: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾<sup>١</sup>.

هذا في حين أنّ صعوده إلى الأعلى أو سقوطه إلى الحضيض ليس له حدٌّ ينتهي عنده. لو أردنا بيان سير الإنسان ضمن مخططٍ وجدولٍ بياني، سوف يكون تقاطع محور (X) و (Y) - أي نقطة (O) - موضعاً لتوقف وركود الإنسان، فإنّ محور (Y) سوف يشير إلى المسار الطولي له إلى ما لا نهاية، ومحور (X) سوف يشير إلى مساره العرضي إلى ما لا نهاية. وكذلك فإنّ محاور الـ (X) و (Y) السليبيّة على المحور، تشير إلى المسار السليبي وسقوطه إلى ما لا نهاية.



وحيث يكون الارتقاء الصعودي للإنسان نحو الله سبحانه وتعالى، فإن كماله يكون إلى ما لا نهاية. وباختصار يمكنه المضيّ قدماً إلى (منزلة الصدق)، كما ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ \* فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾<sup>١</sup>

إن القدرة الصعودية للإنسان تبلغ حدًا لا يستطيع حتى الإنسان أن يتصوّرهُ، وإنما أولياء الله الكاملون وحدهم والذين وصلوا إلى مراحل من هذه المقامات، يمكنهم أن يدركوا هذه القدرة إلى حدّ ما.

وعلى هذا الأساس يمكن للإنسان بإفعاله وأعماله أن يصعد أو يسقط إلى ما لا نهاية. ومن هنا يتمنى الكفار يوم القيامة لو كانوا (ترابًا)؛ بمعنى أن لا يكونوا من الكائنات القابلة للتكامل والانحطاط، فيؤدّي بهم ذلك إلى الابتلاء بهذا المصير المشؤوم: ﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا أَلَيْتِي كُنْتُ تُرَابًا﴾<sup>٢</sup>. لو بقي بعض الأشخاص في نقطة الصفر، وظلّوا على ما هم عليه على شكل التراب، فإنّهم في الحدّ الأدنى لن ينزلوا إلى هاوية السقوط؛ ولكن الأمر ليس على هذه الشاكلة عادةً؛ بحيث يبقى الإنسان بعد خلقه في نقطة الصفر، بل إنّ خصوصيّة الإنسان تكمن في أنّه إذا لم يتكامل، فسوف يسقط ويصبح أسوأ ممّا كان عليه في بداية أمره. إنّ الإنسان كائنٌ متحرّكٌ بطبعه، وإنّ حركته ترتقي تارةً نحو الصعود، وتهوي تارةً أخرى نحو السقوط. فإنّ لم يتحرّك صعودًا، فسوف يهوي نزولًا<sup>٣</sup>.

وأما السؤال الذي أجاب عنه آية الله الشيخ مصباح اليزدي في هذا الشأن، فهو: هل يمكن للروح بعد الانفصال عن البدن أن يكون لها تكاملٌ أم لا؟ يرى سماحته أنّ (التكامل) في هذا السؤال يمكن تصوّره على شكلين: إذا كان المراد من (التكامل) هو أن يظهر أثرٌ وكمالٌ جديدٌ لم يكن موجودًا في السابق، فإنّ هذا النوع من التكامل إنّما سوف يكون ممكنًا في حالة الحياة وتعلّق الروح بالبدن، ولن يتحقّق في عالم البرزخ وبعد انفصال الروح من البدن؛ بمعنى أنّ اكتساب الكمال الجديد بعد انقطاع وانفصال الروح عن البدن لن يكون ممكنًا. وأمّا إذا كان المراد هو أنّ

١. القمر: ٥٥.

٢. النبأ: ٤٠.

٣. مصباح اليزدي، پيش نیازهاي مديريت اسلامي، ص ١٧٠ - ١٧٢.

الكلمات التي اكتسبتها روح الإنسان في الدنيا، سوف تظهر في عالم البرزخ على نحوٍ أكمل، فإنَّ تحقق هذا النوع من التكامل سوف يكون ممكنًا أيضًا.<sup>١</sup>

### اختيار النفس

إنَّ (الاختيار) من أهم خصائص نفس الإنسان، ومن أهم مباني علم النفس الإسلامي، إذ يترك القول أو عدم القول بها تأثيرًا عميقًا على تربية الإنسان. لو كان هناك نوع من النزعة الجبرية لدى الإنسان، واعتقد أنه لا يمتلك إرادةً واختيارًا تجاه أفعاله، وأنه محكومٌ فيها للعوامل الجبرية الخارجية، فإنه - بطبيعة الحال - سوف يتقاعس عن القيام بمهامه ومسؤولياته، وسوف يُسلب منه الشعور بالمسؤولية. إنَّ الأشخاص المتكاسلين والذين لا يريدون تحمّل الأعباء وبذل العناء، أو يبذلون النشاط، ولا يجاهدون أنفسهم أو الأعداء الخارجيين، فإنَّهم سوف يميلون إلى نوع من الاتجاه الجبري، وإذا سئلوا: لماذا لا تعملون على تهذيب أنفسكم؟ سوف يسعون في الجواب إلى التنصّل عن المسؤولية وينسبون سلوكهم إلى العوامل الجبرية، ويقولون على سبيل المثال: إنَّ هذه مسألة (وراثية)؛ فهكذا كان أبي أيضًا، وهذا ما أصبحت عليه؛ أو يقول: إنَّ البيئة التي عشت وترعرعت فيها هي التي ربّنتني على هذا الشيء، ولست مقصّرًا في ذلك؛ أو إذا كان الشخص متدينًا، فإنه سوف يتشبّه بأذيال الفلسفة والعرفان، ويقول بأنَّ جميع الأمور بيد الله، ونحن لا نستطيع أن نفعل شيئًا؛ أو يتذرّع بالقضاء والقدر، ويقول: سواء أردنا أم لم نرد، وسواء عملنا أم لم نعمل، فسوف يحدث ما يجب أن يحدث، ونظائر ذلك من المقولات الأخرى. إنَّ الجذور النفسية لهذه الإجابات تعود إلى كسل الإنسان وإيثار الراحة من قبله، وإنَّ كان في بعض الموارد يذكر بعض الأمور الصحيحة، ولكنّه يستنتج منها أمورًا باطالة وخاطئة.

وعلى هذا الأساس فإنَّ بعض الأشخاص الذين لا علاقة لهم بالدين، يتمسكون بعوامل مادية من قبيل: القوانين الوراثية، والجبر البيئي، والحتمية التاريخية، وهذه الأمور في الحقيقة ليست سوى ذرائع لتبرئة الذات لا أكثر. وحيث لا يريد الإنسان لنفسه أن يُدان في محكمة الضمير، أو في نظر الآخرين، فإنه يسعى - من خلال ذكره لهذه الذرائع - أن يسلب المسؤولية عن نفسه، ويحمّل

الآخرين (الأب، والأم، والمعلم، والبيئة، والتاريخ، وما إلى ذلك) جريرة الذنب الذي ارتكبه. كما يعرض لبعض المؤمنين والمتدينين - الذين لا يفهمون تعاليم الإسلام بشكل صحيح ولا يدركون حقيقته - أن يسقطوا في مطبّ الخرافات والانحرافات في معنى القضاء والقدر، أو مفهوم التوحيد الأفعالي، وما إلى ذلك. وإن بعض هؤلاء الأشخاص يسلكون مسالك صوفيّة، وبذلك يتخلّون عن المسؤوليّة فيما يتعلّق بأوضاع المجتمع والمسائل الاجتماعيّة، وبحجّة أنّ ما يقع إنّما يقع بأمرٍ من الله، ويجب أن يقع شئنا ذلك أم أبينا، فإنّهم يتخلّون عن مسؤوليّتهم الاجتماعيّة الثقيلة. وعلى هذا الأساس فإنّ هذه الأفكار المنحرفة والخاطئة - سواء في البعد المادي أم الإلهي - تترك مثل هذا التأثير الكبير في هذا النوع من الأفعال والسلوكيّات الإنسانيّة.

إنّ القرآن الكريم يُلقِي مسؤوليّة أعمال الإنسان عليه، من دون أن ينفي تأثير العوامل والأسباب المذكورة آنفًا، أو يُنكر الفاعليّة الإلهيّة. إنّهُ يرى أنّ الفاعليّة الحقيقيّة والتأثير الاستقلالي منحصرًا في الله ﷻ، إلّا أنّ هذا لا يعني سلب التأثير عن الفواعل والعلل القريبة. وأنّ بعض العوامل في هذا العالم - من قبيل: الوراثة، والبيئة، ولبن الأم والطعام - من الأمور التي تترك تأثيرها في أفعال الإنسان، إلّا أنّ الرؤية الإسلاميّة - على الرغم من قبولها بتأثير هذه العوامل كلّها - تؤكد على إرادة الإنسان واختياره بوصفه العامل الأهم، بمعنى أنّ هذه العوامل لا تمثّل (العلل التامة) للفعل، وإنّما هي مجرد (مقتضيات) له، وفي هذا البين حيث إنّ الذي يعمل على تعيّن الفعل ويحقّقه هو (إرادة الإنسان)، فإنّ الإنسان سوف يكون مسؤولاً بمقدار ما يمتلك من الاختيار والإرادة.

إنّ العوامل أعلاه لا تسلب الإنسان اختياره أبدًا، ولا يمكن أن تكون ذريعة لارتكاب الذنوب وانحراف الإنسان؛ إذ لا يوجد في أيّ واحدٍ من هذه الموارد جبرٌ، فيبقى الإنسان يتمتع بكامل الحرّيّة والاختيار. إنّ الالتفات إلى هذه الحقيقة، يجرد الإنسان من هذه الذرائع، ويرفع عنده الشعور بالمسؤوليّة، ويدفعه نحو السعي والعمل، ويُعدّ من الناحية التربويّة في غاية الأهميّة. إنّ العقائد والأيديولوجيّات التي توحى إلى أذهان أتباعها هذا النوع من التوجهات الجبريّة، تعمل من هذه الناحية على إنتاج أشخاصٍ أنانيين ورجسين لا يحملون

حسّ المسؤوليّة، ويرتكبون الذنوب والمعاصي على الدوام، بل يسعون دائماً إلى إلقاء ذنوبهم وأخطائهم على الآخرين، أو ينسبونها إلى عوامل أخرى من قبيل: البيئة والتاريخ والمجتمع.<sup>١</sup> وفيما يأتي سوف نتعرّض - من خلال بحث مفهوم (الاختيار) وبيان الأدلة القرآنيّة على إثباته - إلى الإجابة عن الأسئلة والشبهات المتعلقة بالجبر أيضاً.

### البحث الاصطلاحي لمفهوم (الاختيار)

يجب العمل قبل كلّ شيءٍ على الفصل بين المعاني الاصطلاحية المختلفة لكلمة (الاختيار)، كي لا تقع في الخطأ في تحليل الأبحاث في المستقبل. يتمّ استعمال كلمة (الاختيار) في العُرف، والأبحاث النظرية على صورٍ عدّة، وفي عدّة موارد:

١. في قبال (الاضطرار): بمعنى انتخاب العمل بفعل محدودية الإمكانيات، وعدم وقوع الفاعل في الضيق، في قبال (الفعل الاضطراري) الذي يحدث في ظلّ هذه المحدودية.<sup>٢</sup> كأن نقول في الفقه بعدم جواز أكل الميتة للمختار وغير المضطر، وأمّا إذا كان مضطراً فلا إشكال في ذلك؛ بمعنى أنّه إذا لم يأكل الميتة سوف يعرّض حياته للخطر أو يصيبه ضرر بالغ.<sup>٣</sup>
٢. في قبال (الإكراه): بمعنى انتخاب أو اختيار الفعل على أساس دافعٍ داخلي للفاعل، من دون أيّ ضغط أو إكراه من شخصٍ آخر يجبره على القيام بذلك الفعل، فهو في قبال (الفعل القسري) الذي يفعله الشخص تحت وطأة الضغط والتهديد.<sup>٤</sup> إنّ هذا المعنى من الاختيار يستعمل غالباً في الأمور الحقوقيّة. من ذلك - على سبيل المثال - أنّ من بين شروط البيع ألا يكون هناك إكراه، وأن يتمّ إبرام المعاملة عن اختيار.<sup>٥</sup>
٣. بمعنى (القصد) و(الانتخاب): لقد تمّ تقسيم فاعل الفعل في الفلسفة إلى أقسام، ومن بين تلك الأقسام (الفاعل بالقصد)، وهو الشخص الذي تكون أمامه طرق متعدّدة

١. مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن، ج ١، ص ٢٥-٢٨.

٢. مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ج ٢، ص ٩٦.

٣. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٣٦٨.

٤. مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ج ٢، ص ٩٦.

٥. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٣٦٩.

ومختلفة، يقارن بينها جميعاً، ثم ينتخب واحداً من بينها. ويُسمّى هذا القصد والانتخاب في بعض الموارد بـ (الإرادة) و(الاختيار)، وهو يختصّ بالفاعل الذي يجب فيه أن يكون قد تصوّر الفعل، وحصل لديه شوقٌ إلى الفعل قبل القيام به، ثم يتخذ قراراً بتنفيذه، مهما كان هذا الاختيار صادراً بسبب تهديد الآخر، أو في ظروف استثنائية قاهرة.<sup>١</sup>

٤. في قبال (الجبر): إنَّ (الاختيار) في هذا المعنى عبارة عن أن يقوم الفاعل ذي الشعور بالقيام بفعل على أساس من إرادته ومن دون أن يكون مقهوراً من قبل فاعل آخر. إنَّ هذا المعنى واحد من بين المعاني الأخرى للاختيار، بل هو أعمّ حتى من (الفاعل بالقصد) أيضاً؛ إذ لا يُشترط هنا أن يكون الفاعل قد تصوّر الأمور المختلفة والمتنوّعة، ويحصل له بعد المقارنات الذهنية شوقٌ إلى اختيار الفعل، ويحصل لديه عزم وإرادة تبعاً لذلك؛ فيتأكد، ويتخذ القرار، سواء أكان هذا العزم كيفاً نفسانياً أم فعلاً نفسانياً. وإنّما الشرط الوحيد هو أن يكون الفعل صادراً عنه برغبته ورضاه.

إنَّ (الاختيار) بهذا المعنى يصدق حتى على الله سبحانه وتعالى والملائكة وسائر المجرّدات أيضاً. فعلى الرغم من أنّه لا يكون التصوّر والتصديق مطروحاً بشأنها - والقدر المتيقن في ذلك بشأن الله ﷻ - فإنَّ أعلى مراتب الاختيار إنّما يكون من نصيبها. وإذا كان هناك لدى الفاعل الإرادي في بعض الموارد عناصر وعوامل متضادة تحصل في النفس أو تخضع لضغط من الخارج، فإنّه لا يوجد شيءٌ من ذلك بالنسبة إلى الفاعل بالرضا والتجليّ. ليست هناك قوّة فوق القدرة الإلهية لتمارس الضغط عليها. وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى المجرّدات التامة. إنّ المجرّدات التامة تمتلك هذه الخصوصية من عدم الوقوع تحت تأثير العوامل والعناصر الخارجيّة. فإذا قلنا إنّ الملائكة - على سبيل المثال - كائناتٌ مجرّدة، فسوف يكون تسييحها وتقديسها اختيارياً؛ فإنّها بنفسها تريد التسييح وتجبّه. لكنّ الاختيار بمعنى (القصد المسبوق بالتصوّر والمقارنة) لا يكون صادقاً؛ إذ إنّها لا تمتلك ذهنًا ولا تمارس قياساً أو مقارنةً بين الأشياء، ولا يُستثار شوقٌ فيها، وفي الأساس لا يحدث أيّ تغيير في ذواتها، ولكنّها في الوقت نفسه مختارةٌ أيضاً. وعليه من الممكن أن

يختلف معنى الاختيار مع مفهوم الإرادة من الناحية المصدقية. إذا كانت الإرادة بمعنى القصد والعزم؛ فسوف يكون كل فاعل يقوم بفعلٍ عن قصدٍ مختاراً؛ ولكن لا يكون كل فاعلٍ مختارٍ قاصداً بهذا المعنى<sup>١</sup>.

والآن علينا أن نرى ما هو المراد من (الاختيار) في هذه الدراسة، والذي يكون ملائماً لتكليفنا، وموجباً لتفضيل الإنسان على سائر الكائنات؟

في الجواب عن هذا السؤال، يجب علينا الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أن الذي يستوجب تفضيل الإنسان وإضفاء القيمة عليه هو أن تكون أفعاله صادرةً عن اختيارٍ طريقٍ واحدٍ من بين عدّة طرق. هناك الكثير من الرغبات المختلفة في داخل الإنسان، وهي تتزاحم في مقام العمل عادةً، نظير القوى المختلفة التي تترك تأثيرها في الجسم من مختلف الجهات؛ إذ تعمل جاذبةً على سحبه نحو اليمين، وتعمل جاذبةً أخرى إلى أخذه نحو الشمال، من قبيل قطعة الحديد الواقعة بين مغناطيسين. في الطبيعة عندما تمتلك القوى هذا النوع من الجهات المختلفة، فإن الذي يتحقق في الخارج إنما هو نتيجة تلك القوى، والذي يكون هو الأقوى منها يترك تأثيراً أكبر في ضوء نسبته، وهذا الأمر يحدث بشكلٍ طبيعي. ولكن الأمر في الإنسان لا يكون على هذه الشاكلة؛ بحيث تكون الجاذبية الأقوى هي التي تترك تأثيرها الحتمي والتلقائي على الإنسان؛ إذا ما استثنينا الأشخاص الذين يستسلمون لغرائزهم ولا يعملون على استخدام إرادتهم واختيارهم في الاتجاه الصحيح. إن الإنسان يمتلك قوّةً يستطيع بها مقاومة جاذبية القوى الأخرى، فليس الأمر كما لو أنه منفعلٌ بشكلٍ محضٍ في مواجهة الجاذبيات الطبيعية، وهذا هو الذي يضيف القيمة على أفعال الإنسان وعمله.

وعلى هذا الأساس فإن الذي يكون هو الملاك في إضفاء القيمة على أفعال الإنسان هو عنصر (الاختيار). إن الإنسان يمتلك قوّةً يستطيع بوساطتها الخروج من الحالة الانفعالية ويتجاوزها حتى يكون هو المسيطر والحاكم على الغرائز والجاذبيات المختلفة الأخرى، ويضحّي بإرادة من أجل إرادةٍ أخرى. وهنا يكتسب فعل الإنسان قيمته في ضوء هذا الترويج لفعلٍ على فعلٍ آخر.

١. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٣٦٩.



إنّ هذه القيمة إنّما تتجلّى وتصدق في الموجود الذي يحتوي على إراداتٍ متضادّةٍ ومتعارضةٍ؛ بمعنى الإرادات والرغبات التي لا يمكن الجمع بينها في مقام العمل والإشباع، وتتراحم فيما بينها، ولكن لا يكون أيّ منها دافعاً للآخر على نحو ذاتي، وإنّما يحدث التضادّ فيما بينها في مقام الإشباع والعمل. وعليه لو كان لدى كائنٍ مجردٍ نوعٌ واحدٌ من الإرادة والرغبة (من قبيل الملائكة الذين تكمن اللذة عندهم في عبادة الله فقط، ولا توجد لديهم رغبةٌ شيطانيّةٌ أبداً)، فلا يكون عنصر (الانتخاب) من بين أمرين مطروحاً بالنسبة لهم؛ إذ لا تكون لديهم رغبةٌ أخرى غير عبادة الله سبحانه وتعالى. ولكنّهم في الوقت نفسه ليسوا مجبرين، وإنّما هم مختارون في ذلك، وإنّما لهم (الاختيار) ويقومون بما يمليه عليه اختيارهم، ولكنهم لا يختارون غير ذلك؛ إذ ليست لديهم رغبةٌ أخرى غير تلك الرغبة. وبعبارة أخرى: إنّ هذا الكائن يكون (مختاراً)، ولكنه لا يكون (منتخباً). وعلى هذا الأساس لا يكون أمامه سوى طريقٍ واحدٍ. وأمّا الإنسان فتتصارع فيه العديد من الإرادات والرغبات المتضادّة، وبالإضافة إلى كونه مختاراً يجب عليه أن ينتخب أيضاً، وهذا هو مكن قيمة الإنسان وتفضيله على سائر المخلوقات الأخرى.<sup>١</sup>

### الأدلة القرآنيّة على اختيار الإنسان

لو ألقينا نظرةً عابرةً في القرآن الكريم، فسوف ندرك أنّ الإنسان في القرآن كائن مختار. وفي الأساس لو افترضنا عدم اختيار الإنسان، فإن إرسال الأنبياء والرسول وإنزال الكتب السماوية سوف يكون عملاً عبثياً لا معنى له؛ وعليه فإنّ ذات إرسال الرسول وإنزال الكتب يشكل دليلاً على أن الله سبحانه وتعالى والأنبياء يعتبرون الإنسان كائناً مختاراً.

يمكن تقسيم الآيات القرآنية الواردة في هذا الشأن، إلى قسمين، وهما كالآتي:

١. الآيات التي تدلّ بالدلالة التطابقيّة - وبشكل صريح - على اختيار الإنسان، كما في قوله

تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾<sup>٢</sup>. ولا يمكن العثور على ما

هو أصرح من هذه الآية في الدلالة على (اختيار) الإنسان.

١. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ص ٣٧٠ - ٣٧٢.

٢. الكهف: ٢٩.

٢. الآيات التي تدلّ على وجود الاختيار لدى الإنسان بالدلالة الالتزامية. وتنقسم هذه

الطائفة من الآيات إلى عدّة أقسام، وهي:

(أ) الآيات الواردة في مجال ابتلاء الإنسان واختباره، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْقَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾<sup>١</sup> وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾<sup>٢</sup>

(ب) آيات الوعد والوعيد؛ كما في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾<sup>٣</sup>. وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾<sup>٤</sup>. وفي قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أُنقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهُمْ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾<sup>٥</sup>. إن جميع هذه الأمور - الأعم من الوعد والوعيد والبخشارة والإنذار - إنّما يكون لها معنى في الكائن المختار فقط.

(ج) آيات عهد الله وميثاقه (سبحانه وتعالى) مع عامّة الناس، أو فئة خاصّة منهم، من ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ \* وَإِنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾<sup>٦</sup>. وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَيَالِوالِدِينَ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ﴾<sup>٧</sup>. وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمَنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾<sup>٨</sup>. إن جميع هذه الآيات - الأعم من الميثاق العام أو الخاص - تدلّ على اختيار الإنسان؛ إذ لو كان الإنسان مجبراً، لكان عهد الله معه لغواً ولا معنى له.<sup>٩</sup>

١. الإنسان: ٢.

٢. الكهف: ٧.

٣. البقرة: ٢١٣.

٤. فاطر: ٢٤.

٥. الملك: ٨.

٦. يس: ٦٠ - ٦١.

٧. البقرة: ٨٣.

٨. الأحزاب: ٧.

٩. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٣٦٧ - ٣٦٨.

### الآيات والروايات الموهمة للجبر والجواب عنها

زيادةً على الأدلة النقلية والعقلية، يمكن للإنسان أن يدرك حتى بالعلم الحضوري أنه كائنٌ مختارٌ. لا شك في أن الشخص في كثيرٍ من الموارد عندما يقف أمام مفترق طريقتين، ومن دون أن يكون هناك جبرٌ في البين، ينتخب باختياره واحداً من هذين الطريقتين.<sup>١</sup> وعلى هذا فإن اختيار الإنسان أمرٌ بديهي، وما ذهب إليه بعضهم من القول بالجبر، فإنما هو بسبب بعض الشبهات التي لم يتمكنوا من حلها والتغلب عليها.

سوف نبحث في هذا القسم رؤية آية الله الشيخ مصباح اليزدي في تفسيره الصحيح للآيات والروايات، بالإضافة إلى بعض الشبهات العقلية التي أدت إلى توهم الجبر. ومن بين الآيات الواردة في هذا الشأن، قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>٢</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾<sup>٣</sup> إن هذه الآية قد يبدو منها أن الله إذا أراد فسوف تظهر لدى الإنسان مشيئةٌ، وإن لم يُرد فإن الإنسان لن يريد، ولن يتحقق الفعل. وعلى هذا الأساس فإن المؤثر أولاً وأخيراً هو إرادة الله وحده، وأما نحن فلنسنا سوى أدواتٍ مسلويةٍ الاختيار والإرادة.

وقال الله سبحانه وتعالى في موضعٍ آخر من القرآن الكريم: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾<sup>٤</sup>. ففي ضوء هذه الآية يكون إيمان الإنسان وكفره خاضعاً أيضاً لإرادة الله ومشيئته وإذنه. كما أن بعض الآيات الأخرى بدورها تفيد أن ما يقوم به الإنسان من الأفعال مكتوبٌ في كتاب، وأنه لا يتحقق أي شيء خارج دائرة القضاء والقدر<sup>٥</sup>: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾<sup>٦</sup> وقال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾<sup>٧</sup>. يفهم من هذه الآيات أن كل مخلوق مشمول للتقديرات الإلهية.

١. المصدر السابق، ج ١ / ٣، ص ٣٦٧-٣٦٨.

٢. التكوير: ٢٩.

٣. الإنسان: ٣٠.

٤. يونس: ١٠٠.

٥. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٣٧٣-٣٧٤.

٦. الفرقان: ٢.

٧. القمر: ٤٩.

وقال الله تعالى في آيةٍ أخرى: ﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ \* إِلَّا لَوْلَا إنا لَمَنْجُوهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلَّا امْرَأَتُهُ قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْعَاثِرِينَ﴾.<sup>١</sup> في ضوء هذه الآية الكريمة، يفهم أن هلاك زوجة لوط كان من جملة التقديرات الإلهية.

وفي آيةٍ أخرى، قال الله تعالى: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ﴾.<sup>٢</sup> يفهم من هذه الآية أن محيي النبي موسى ﷺ إلى الوادي الأيمن، الذي أدى إلى الإعلان عن رسالته من قبل الله سبحانه وتعالى، كان جزءاً من خطة أو تقدير إلهي دقيق.

وقال الله سبحانه وتعالى في آيةٍ أخرى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾.<sup>٣</sup> إن إطلاق عبارة (لا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) في هذه الآية الكريمة يشمل حتى الأفعال الاختيارية للإنسان أيضاً؛ فحتى أعمال الإنسان الاختيارية تكون مسجلة ومثبتة في (الكتاب المبين)؛ ولكن لم يتم الاكتفاء بهذا العموم، وقد ورد التصريح في بعض الآيات الأخرى بأن جميع الأحداث التي تقع لكل شخص، موجودة قبل وقوعها في كتاب مكنون؛ وذلك إذ يقول الله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾.<sup>٤</sup>

وهناك آيةٌ أخرى تثبت أن الملائكة كانت تستنسخ أعمال الإنسان من لوحٍ آخر سبق له أن تضمّن هذه الأعمال: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.<sup>٥</sup> بعد التحقيق في معنى الاستنساخ ندرك أن المراد منه هو النقل عن كتابٍ آخر، وليس الكتابة ابتداءً، والذي يُفاد بلفظ (الكتابة). كما أن بعض الروايات الخاصة بطبينة الإنسان التي تضمّنت مفهوم أن الله قد خلق الناس من

١. الحجر: ٥٨ - ٦٠.

٢. طه: ٤٠.

٣. الأنعام: ٥٩.

٤. الحديد: ٢٢.

٥. الجاثية: ٢٩.

طيتين مختلفتين: واحدة صالحة وأخرى طالحة<sup>١</sup>، أو الروايات الواردة في باب الشقاء والسعادة الذاتية للإنسان، كما في الرواية القائلة: (الشقي شقي في بطن أمه، والسعيد سعيد في بطن أمه)<sup>٢</sup>، أو الروايات القائلة إن الروح عندما تلج الجنين، يكتب ملك على جبينه أنه صالح أو طالح، توهم بأجمعها هذا المعنى، وهو أن الناس الطالحين مجبرون على فعل القبيح، وأن الناس الصالحين مجبرون على فعل الحسن.

والسؤال الذي يرد هنا، هو: هل هذا النوع من الآيات والروايات يستلزم القول بجبر الإنسان؟ لقد قدم آية الله الشيخ مصباح اليزدي إجابات متعددة عن الشبهات الجبرية. وسوف نشير فيما يأتي على نحو الإجمال إلى بعض هذه الأجوبة التي يكفي التأمل فيها لترفع الشبهات المرتبطة بهذه الآيات من تلقائها. ولحل الشبهات الجبرية يجب الالتفات إلى عدد من النقاط الجوهرية:

١. النقطة الأولى هي أن علم الله بجميع الأحداث والوقائع - بما في ذلك الأعمال الاختيارية والإرادية للإنسان - لا يستلزم الجبر؛ وذلك لأن هذه الأحداث قد تم تدوينها وضبطها في اللوح الإلهي المحفوظ على نحو ما سوف نتفق في المستقبل؛ بمعنى أنه قد كتب في ذلك الكتاب - على سبيل المثال - أن فلان بن فلان سوف يقوم بالفعل كذا (باختياره)، لا أنه سوف يفعل ذلك جبراً. ولا يخفى أن هذا إنما يثبت الاختيار دون الجبر. ولو كان ذلك يتحقق على نحو الإجماع سيكون على خلاف العلم والكتابة الإلهية. إن كل واقعة يتم تسجيلها وإثباتها كما سوف نتفق. فذلك الكتاب يعكس الأحداث على نحو ما تقع وعلى ما هي عليه. وإن جميع الأحداث بأسبابها ومسبباتها مذكورة هناك.

وعلى هذا الأساس فإن مجرد أن يعلم الله شيئاً ويكتبه، بل لو أخبر سلفاً أن فلاناً سوف يقوم في اليوم كذا بالفعل كذا، لا يستوجب القول بالجبر. وفي الأساس فإن حيثية العلم تمثل حيثية تجسيد الواقع؛ لا بمعنى أنها تغير الواقع، وإنما تعمل على تظهير الحقيقة والواقع كما هو. وعلى

١. الكليني، الكافي، ج ٢، باب: طينة المؤمن والكافر، ص ٢ - ١٠.

٢. الحويزي، تفسير نور الثقلين، ج ٢، ص ١٨.

هذا الأساس فإنّ الكتابة الإلهية لا تؤدّي إلى الجبر بأيّ شكلٍ من الأشكال. إنّ مصيرنا كما سوف نصنعه بإرادتنا، سوف يكون مكتوبًا في ذلك الكتاب.<sup>١</sup>

٢. (التقدير) يطلق على معنيين، وهما:

(أ) إيجاد المقدار: تكوين شيءٍ بمقدار، أو تحديد مقدارٍ لشيءٍ، الذي يسمّى بـ (التقدير العيني) أيضًا.

(ب) قياس المقدار، الذي يسمّى بـ (التقدير العلمي) أيضًا.

إذا كان المراد من (التقدير الإلهي) هو أنّ الله - سبحانه وتعالى - يعلم بوقوع كلّ شيءٍ، وبزمان وقوعه، ومكانه، وكيف يقع (التقدير العلمي)، فقد تمتّ الإجابة في النقطة الأولى عن إشكالاته المحتملة. وأمّا إذا كان المراد هو (التقدير العيني) بمعنى إيجاد مقدار وحدود معيّنة للشيء في الخارج، ففي هذا النوع من التقدير، لا تعود مسألة (العلم) مطروحةً. إنّ المراد من (القدر) هنا هو إيجاد المقدار وتحديد القناة الوجودية للشيء، بمعنى ما هي الشرائط والخصائص والقناة التي سوف تتحقّق فيها هذه الظاهرة. فهل يتنافى هذا المعنى من التقدير مع اختيار الإنسان؟

في الجواب عن هذا السؤال، يجب القول: إنّ بعض التقديرات تتعلّق بالأمر الجبرية، وهذه الموارد ليست محلًّا لإعمال الاختيار، ولا يمكن حتى توهم الاختيار فيها، من قبيل: حياة الإنسان على الكرة الأرضية، وبعض مقدّمات الأفعال الاختيارية للإنسان، من قبيل: خلق أعضائه وجوارحه، وكيفية عمل كلّ واحدةٍ من هذه الجوارح، وامتلاك أصل القدرة والاختيار والإرادة والتفكير والانتخاب وما إلى ذلك.

إنّ هذا النوع من الأمور يحدّد إطارًا لحياة كلّ شخصٍ، حيث تندرج جميع الأفعال والنشاطات الاختيارية للإنسان ضمن ذلك الإطار، وأمّا خارج هذا الإطار سوف تكون جميع الأمور جبريةً. من ذلك - على سبيل المثال - أنّ رؤية الإنسان بعينه وبصره أمرٌ جبري، ولكن ما يراه بهذه العين فهو أمرٌ اختياري.

وفي دائرة الأفعال الاختيارية للإنسان، قد تكون هناك روابط خارج حدود تفكيره واختياره؛ حيث ترتبط بأفعاله الاختيارية. إنّ هذه الروابط تعمل على تحديد (أقدار) خاصّة في حقل أفعالنا

١. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

الاختيارية. من ذلك - على سبيل المثال - أنني أخرج من بيتي باختيار، وصديقي هو الآخر يخرج من بيته باختياره، ويحدث أن نلتقي في الخارج صدفةً؛ من دون أن أكون قد توقعت لقاءه، ومن دون أن يكون قد توقع لقائي، ولكن هذا اللقاء سوف يشكل أساساً لكي نقوم بعمل اختياري آخر. وعلى هذا الأساس فإن ذلك الفعل الاختياري ومقدماته الاختيارية تكون مقرونة بسلسلة من الروابط غير الاختيارية. إن هذه خيوط غير مرئية تربط بين أفعالنا الاختيارية، بيد أننا لا نطلع عليها، ولا ندخلها في حساباتنا، ولكن الله يعلمها ويفتح لها حساباً وسجلاً في لوحه المحفوظ. إن الله سبحانه وتعالى قد يوفر من قناة اختيار شخصين، أرضية غير اختيارية لتكون حاضنةً لاختيار ثالث؛ إنه مطلع على كل شيء، وعنده الماضي والحاضر والمستقبل حاضرًا؛ ويعلم احتكاك أي شيء بأي شيء، ومتى، وأين، وكيف سيتحقق هذا الاحتكاك. وهذا يتفق مع (النظام الأحسن). إن ترتيب هذه المقدمات، وإعداد الأسباب والمسببات حتى بالنسبة إلى الأمور الاختيارية، تقديرات بيد الله ﷻ.

وعلى هذا الأساس فإن (التقدير العيني) يعود إلى إيجاد (العلل الناقصة)؛ بمعنى: إعداد المقدمات التي يتوقف عليها حدوث الظاهرة، وتكون مؤثرة بشكلٍ وآخر في تعيين حدود ومقادير ذلك الشيء، وهو ما يُسمى بـ (تقدير) ذلك الشيء. وأما (العلة التامة) للشيء، فهي وإن كانت مستندة إلى الله سبحانه وتعالى، فإنها بحسب هذا المصطلح لا تُسمى (تقديرًا)، بل هي من (القضاء) حيث سنأتي على ذكر بعض النقاط بشأنه أيضًا.

٣. النقطة الأخرى أن (التقدير) يمكن أن يكون على مراتب؛ بمعنى أن نعمل تارةً على تقييم ظاهرة ما بعللها ومقتضياتها والمقدمات المرتبطة بها مباشرةً، وتارةً أخرى نعمل على تقييمها بالعلل الأبعد والمتوسطة؛ أي: بسبب السبب، وشرط الشرط، ومعدّ المعد، وهي بدورها مرحلة من تقدير هذه الظاهرة الأخيرة؛ وما لم يتحقق شرط الشرط وسبب السبب أو معدّ المعد، لن يتحقق ذات الشرط والمقتضي والمعدّ القريب؛ وكذلك فإن الأسباب والشرائط والمقتضي الأبعد - مما له دخلٌ في تحقق الظاهرة - تعدّ من مقدّرات تحقق هذه الظاهرة. ولهذا السبب فإن التقديرات قابلة للتغيير عندما تتوفر مقدمات الظاهرة، فإنها إن تكن من المقدمات البعيدة، تبقى هناك حاجة إلى تحقق عدد من

الوسائط الأخرى لتصل إلى تلك الظاهرة، ومن الممكن أن تعرض في البين بعض الموانع؛ إذ لا شيء من هذه الموارد يمثل العلة التامة؛ فقد يحول مانع دون المقتضي، أو يؤدي شيء إلى فقدان الشرط. فإذا كان من المقدمات القريبة، فإنه بالنظر إلى عدم تحقق العلة التامة بعد، قد يؤدي عامل إلى حدوث نقص في العلة، أو لا يتحقق الجزء الأخير من العلة التامة، فلا تتحقق النتيجة التي توقعنا حدوثها. إن هذه المسألة في الأفعال الاختيارية للإنسان في غاية الوضوح؛ لأن الجزء الأخير من العلة التامة في الأفعال الاختيارية يتمثل في إرادة الإنسان. فحتى لو توفرت جميع الشرائط، فمن دون أن تتعلق بها الإرادة، لا تتحقق العلة التامة، ولن يتحقق الفعل أيضًا. وفي الأساس فإن مرحلة التقدير - كما سبق أن ذكرنا - ناظرة إلى مرحلة العلة الناقصة، ولن تكون نتيجة التقدير بهذا المعنى نتيجة يقينية؛ بمعنى أنها تكون مقرونة بشرط، وهو أن تلحق بجزء أو أجزاء أخرى. وبالنظر إلى هذه النقطة، يتضح معنى الكثير من الروايات الواردة في باب (تغيير التقدير) أيضًا. إذ يُستفاد من كثير من الروايات أن بعض أفعال الإنسان تعمل على تغيير التقديرات، من قبيل (التصدق على الفقير) الذي يستوجب دفع البلاء، أو (صلة الأرحام) التي تؤدي إلى طول العمر، أو (الدعاء) الذي يغير القضاء.

وبهذا البيان يتضح معنى هذا النوع من الروايات أيضًا، وهو أن المقتضي والشرائط حتى إذا كانت متوفرة لتحقيق الظاهرة، ولكن مع ذلك قد يعرض مانع (من قبيل: الصدقة، وصلة الرحم، أو الدعاء) فيحول دون تحقق المقتضي، ويؤدي هذا العامل الجديد إلى تغيير القضاء والتقدير. ومن الممكن في بعض الموارد أن نتعرف على ذات هذا العامل مباشرة، ونتعرف عليه في بعض الموارد الأخر من طريق الوحي.

٤. النقطة الأخرى تدور حول مفهوم (القضاء) واختلافه عن (التقدير). إن المراد من القضاء الإلهي في هذا البحث أنه إذا كان الأمر يشتمل على مراحل تتحقق بشكل تدريجي، فإنها عندما تصل إلى المرحلة الأخيرة، تسمى بـ (القضاء). إذا لم يكن التدرج والزمان مطروحًا بالنسبة إلى شيء، فمن حيث إن العقل يأخذ بعض المراحل بنظر الاعتبار، يمكنه أن يفترض المرحلة الأخيرة بوصفها مرحلة القضاء. وعليه فإن ما يقوم به الله سبحانه وتعالى، حيث ينتسب إليه



فإنه يشتمل على مرحلة أخيرة ينتهي إليها، وسوف تكون - بطبيعة الحال - بعد مرحلة التقدير .  
يمكن أن يُستفاد من آيات القرآن الكريم الواردة في هذا الشأن أنّ القضاء أمرٌ عام يشمل  
الأمر الاختياريّ للإنسان أيضًا. يؤيد ذلك روايات مأثورة في باب (القضاء)، ومن بينها رواية  
الإمام الرضا عليه السلام، إذ يقول: «لا يكون إلا ما شاء الله وأراد، وقدّر وقضى»<sup>١</sup>.

والسؤال الذي يرد هنا: إذا كان القضاء بمعنى تحقق الأمر، وإن جميع الأمور بيد الله، إذا  
أين يكون محل اختيار الإنسان من ذلك؟ وجوابه: إن ضرورة الفعل وإتمام الأمر وتحقيق الفعل،  
لن يكون من دون اختيار الفاعل المختار، بل إن معنى ذلك هو أنّ المقدمات الضرورية لتحقيق  
الفعل الاختياري - بما في ذلك إرادة الإنسان التي تمثل الجزء الأخير من العلة التامة في الأفعال  
الاختيارية للإنسان - كلّها جملة واحدة من عند الله سبحانه وتعالى. وفي الحقيقة فإنّ الإيمان  
بـ القضاء الإلهي في الأفعال الاختيارية، يعني الاعتقاد بالتوحيد الأفعالي؛ بمعنى أنّ الإنسان  
لا يمتلك الاستقلالية حتى في أفعاله، كما أنه ليس مستقلاً حتى في أصل وجوده. وعلى هذا  
الأساس حتى الإرادة هنا تكون بيد الله ولا توجد استقلالية لها. ولتقريب الفكرة إلى الذهن  
يمكن لك أن تتصوّر شخصاً يعاقر كأس الخمر باختياره. فإنّ هذا الشخص وإن كان يشرب  
الخمر باختياره وإرادته، إلا أنّ وجوده واختياره وفعله وما إلى ذلك، كلّ قائم بوجود الله ﷻ.

وبطبيعة الحال فإنّ هذا مجرد مثال عن الذهن والوجود الذهني، ولو كانت لدينا قدرة  
بحيث نوجد عين هذا التصوّر الذهني بجميع خصائصه في الخارج بإرادتنا، فسوف يتوفّر لدينا  
تصوّر أوضح عن طولية إرادة الإنسان بالنسبة إلى الإرادة الإلهية.<sup>٢</sup>

إنّ القاهرية والمشية والإرادة والإذن والقضاء والقدر الإلهي بشأن الإنسان إنّما تكون  
بمعنى نفي الاختيار إذا كانت بديلة عن اختيار الإنسان، بمعنى أنّ الفعل إمّا أن يتحقّق بإرادتنا  
أو بإرادة الله، وفي الحالة الثانية تعمل إرادة الله على نفي إرادتنا، بيد أنّ إرادة الله والإنسان لا  
تقع في عرض بعضهما، وإنّ إرادة الله لا تقع بديلة عن إرادة الإنسان، بل إنّها في طول بعضهما.

١. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٥٨.

٢. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٢٠٠-٢٢٦.

إنَّ الفعل الذي يتحقَّق بإرادة الإنسان، يقع بمبادئه وآثاره (جملة واحدة) تحت إرادة الله. إنَّ بين فعلنا وإرادتنا علاقة العليَّة والمعلوليَّة [من نوع (جزء العلة)، وليس (العلَّة التامة)]. فيجب أن تكون لدينا إرادةٌ لكي يتحقَّق الفعل. فما لم تتحقَّق الإرادة لن يتحقَّق الفعل؛ إلا أنَّ ذات العلة والمعلول، وكذلك المبادئ الأخرى كلُّها متعلِّقة بإرادة الله. إنَّ العلة القريبة والمباشرة لهذا الأمر هي إرادة الإنسان. وعليه فإنَّ الإرادة الإلهيَّة تقع في طول إرادة الإنسان.

على الرغم من وجود العلة والمعلول في هذه السلسلة من العلل والمعاليل، فإنها بأجمعها محكومةٌ بالإرادة الإلهيَّة. وفي الأساس فإنَّ كلَّ نظام الوجود متعلِّقٌ بالإرادة الإلهيَّة؛ فلو لا الإرادة الإلهيَّة لما وجد هذا النظام. ولو لا الإرادة الإلهيَّة لما كان هناك (مُريد) ولا (مُراد) ولا (إرادة)؛ لأنَّ إرادتنا وإرادة الله - كما سبق أن ذكرنا - تقعان في طول بعضهما، ولا ينافي ذلك أن يكون هذا النظام جميعه متعلِّقًا بإرادة الله على نحوٍ تامٍّ. إنَّ هذا هو مفتاح حلِّ جميع هذه المسائل في مفاهيم: الإذن، والمشيئة، والقضاء، والقدر، وما إلى ذلك؛ إذ لا شيء من هذه المفاهيم يشكِّل بديلاً عن إرادة الإنسان، بل هي منظومة وراء نظام العلة والمعلول في هذا العالم.

إنَّ بعض الآيات القرآنيَّة تأتي في مقام بيان (التوحيد الأفعالي) وتريد أن تخرج الإنسان من دوامة جهله بذاته، وجهله بالله ﷻ؛ إذ يتوهَّم الإنسان أنه مستقلٌّ في القيام بأفعاله وأعماله، وهذا التوهَّم - الذي يعانى منه أكثر الناس - توهَّم باطلٌ. إنَّ القرآن الكريم يريد إيقاظ الناس من هذه الغفلة، كي لا يتوهَّموا أنهم مستقلُّون، وأنه سواء أكان الله موجوداً أم لم يكن موجوداً، أو كان مريداً أم لم يكن مريداً، فإنَّهم موجودون، وإنَّهم يقومون بأفعالهم. إنَّ القرآن الكريم بصدد بيان هذه النقطة، وهي أنَّ الإرادة الإلهيَّة فوق إرادة البشر، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾<sup>١</sup>. إنَّ الله سبحانه وتعالى يستطيع أن يجبر الناس جميعاً على الهداية، ولكنه لم يُرد ذلك. وعلى هذا الأساس فإنَّ هذه التعبيرات تأتي لكي لا يتوهَّم الكفار أنهم إذا قاموا بها يخالف الإرادة التشريعيَّة لله ﷻ، فإنَّهم يكونون بذلك قد أعجزوا الله أو سبقوه.<sup>٢</sup>

١. الأنعام: ١٤٩. وانظر أيضاً: النحل: ٩.

٢. مصباح البيدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

٥. إن الروايات المشتملة على مضمون أن طينة الإنسان قد جُبلت قبل الولادة على الشقاء

أو السعادة، هي الأخرى يمكن تفسيرها على صورتين، وهما:

أولاً: إن هذه الروايات في مقام بيان المقتضيات دون العلل التامة؛ بمعنى أن هناك من جُبلت طينتهم بحيث تقتضي تقوية جهة الخير لديهم، وهناك من خلقوا من طينة تقتضي تقوية جهة الشر لديهم، مثل الشخص الذي يولد لأبوين صالحين، في قبال الشخص الذي يولد من السفاح والزنا. ولكن - كما سبق أن ذكرنا - فإنه لا شيء من المقتضيات تجعل الإنسان مسلوب الإرادة والاختيار؛ لأنها مجرد مقتضيات، وليست من العلل التامة لتحقق الفعل. إن الشخص الذي يكون المقتضي إلى فعل الخير والعمل الصالح لديه أقوى، يكون تكليفه من قبل الله أشد بالمقارنة إلى ذلك الشخص الذي يكون المقتضي لديه إلى فعل المعاصي هو الأقوى. إن الشخص الذي يكون المقتضي إلى فعل الخير لديه أقوى، إذا اقترف معصية فإن عقابه سوف يكون أشد من عقاب ذلك الشخص الذي يكون المقتضي إلى فعل الشر لديه أقوى. وإن الشخص الذي يكون المقتضي إلى فعل الشر لديه أقوى، إذا أتى بفعل حسن، فإن ثوابه سوف يكون أكبر من ثواب ذلك الشخص الذي تكون طينته مجبولة على فعل الخير بشكل أكبر.

ثانياً: إن الطبيعة لا دخل لها في صلاح أو طلاح الأشخاص، بل إن الله كان يعلم سلفاً من هم الأشخاص الذي سوف يختارون سلوك طريق الخير، ومن هم الذين سوف يسلكون طريق الشر؛ فخلق الصنف الأول من طينة طيبة، وخلق الصنف الثاني من طينة رديئة. إن هذا الأمر شبيه بعمل البستاني حيث يضع الأزهار الجميلة في أصص ومزهريات تتناسب مع قيمتها ومقدار نموها وازدهارها. إن المزهريات ليس لها تأثير في حسن وقبح الأزهار، وإن الطينة مجرد وعاء يتناسب مع الروح التي تروم سلوك طريق الصلاح أو الطلاح باختيارها، وليس لوعاء الطينة أي تأثير في اكتساب مطروفيها للحسن أو القبح<sup>١ ٢</sup>.

١. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٣٧٥؛ مصباح اليزدي، پيش نیازهای مدیریت اسلامی، ص ١٢٩ - ١٣٤.

(مصدران فارسیان).

٢. للحصول على الجواب التفصيلي في هذا الشأن، انظر: مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٣٧٥ - ٣٨٠.

### بحث اتجاهين جبريين في علم النفس

بعد بيان الأبحاث الكليّة بشأن مسألة الجبر والاختيار، من الضروري التعرّض إلى مسألتين على نحو خاصّ، وهما: (الجبر الطبيعي والوراثي)، و(الجبر الاجتماعي). إنّ ضرورة هذا البحث إنّما تنشأ من أنّ مبنى الكثير من النظريّات الغربيّة في مجال علم النفس، تستند إلى هذين المصادقين من الجبر.

#### الجبر الطبيعي والجواب عنه

##### أصل المدعى

إنّ قوانين الطبيعة تستوجب أن يقوم الإنسان بعملٍ خاصّ، وإنّ هذه العوامل لا تقبل الرفض. توضيح ذلك أنّ الأفعال التي تصدر عن الإنسان تحتوي على مبادئ نفسيّة خاصّة من المدركات والميول التي لا تكون منفصلة عن الأمور الاتجاهات الطبيعيّة في الخارج؛ فكما أنّ الرؤية وإن كانت عمليّة تصدر عن النفس أو الروح، إلا أنّها لا تقع تحت اختيار النفس، بل إن تحقّق الشرائط الطبيعيّة للرؤية في الخارج هي التي تستوجب الرؤية، وإنّ هذه الرؤية واحدة من العناصر التي تؤثر في الفعل الاختياري. إنّ الشاهد على هذا التأثير هو أنّه ما دام الإنسان لم ير شيئاً، لا يحدث لديه إحساس بالليل إليه أيضاً. وإنّما عندما يقع بصره عليه، سوف تتعلّق إرادته بفعله أيضاً. وعلى هذا الأساس تكون الرؤية أمراً لإرادياً، وتابعاً للقوانين الطبيعيّة، وإنّ الأمر الذي يترتب عليها، سوف يكون تابعاً لهذه القوانين نفسها أيضاً.

إنّ ميول الإنسان وإن كانت تنشأ عن الغرائز الموجودة فيه، لكنّها غير منفصلة عن الطبيعة. وقد ثبت في الطب النفسجسمي أنّ العوامل الطبيعيّة تؤدّي إلى استثارة ميولٍ خاصّة لدى الإنسان. بل إنّ بعض هذه الموارد قابلة للتجربة من قبل الإنسان نفسه؛ من قبيل: أنّ الزعفران يؤدّي إلى الجذل والفرح، والعدس يرقق القلب.

ومن ناحية أخرى فإنّ قانون الوراثة الثابت علمياً، الذي يكتسب الإنسان في ضوئه كثيراً من خصائص آبائه وأجداده وصفاتهم، دليلٌ آخر على جبريّة أفعال الإنسان. وعلى هذا الأساس فإنّه بالنظر إلى جميع هذه العوامل الطبيعيّة المؤثّرة، عندما تحصل لدينا إرادة للقيام بفعل ما، تكون هذه الإرادة ناشئة عن سلسلة من العوامل الطبيعيّة، وإن كان يبدو بحسب الظاهر أنّ هذا

النوع من الإرادة قد تحقّق من دون مقدّماتٍ، وهذا هو الجبر؛ وذلك لأنّ حدوث المعلول إنّما هو نتيجة لسلسلةٍ من العلل الطبيعية، وإنّ هذه العلل الطبيعية تتحقّق طبقاً لقانون الطبيعة الجبري.

### الجواب

لا شكّ في أنّ هناك غرائز خاصّة تنشأ عبر وسائلٍ طبيعيّة خاصّة، ويتحقّق عملٌ تبعاً لها؛ إلاّ إنّ هذا لا يعني أنّ الإنسان مسلوب الاختيار. وهل يعجز الإنسان حقاً عن كبح جماح الغرائز الطبيعيّة المنبثقة؟ وهل تقول التجربة إنّ الولد الذي يكتسب سلسلة من الجينات الوراثيّة عن أسلافه، سوف يكون مئة بالمئة على ما هو عليه، بحيث لا يبقى لديه أيّ هامش للاختيار والانتخاب؟ إنّ التجربة لا تقول هذا قطعاً. وزيادةً على ذلك لو سلّمنا القطع في تأثير هذه العوامل، فإنّها سوف تكون مقبولةً بوصفها جزء العلة فقط؛ وبالتالي يمكن للإنسان أن يمارس اختياره، وأن يسلك طريقاً آخر مغايراً لجميع هذه العوامل.

وعلى هذا الأساس لا يمكن لنا أن نتكهّن بشأن سلوك الإنسان على أساس العوامل الوراثيّة أو العوامل الطبيعيّة الأخرى على نحو القطع واليقين، وإنّما كلّ الذي يمكن لنا فعله هو بيان إحصائيّة بما يفعله أكثر الناس في قبال هذه الغريزة أو تلك. ولكن هل يمكن إخضاع الشخص الذي تلقى تربيّة دينيّة، وأصبح مسيطراً على نفسه، والعمل على تقييمه في ضوء هذه التجربة أيضاً؟ إنّنا نستطيع بدورنا أن نخوض تجربة امتناعنا عن القيام بكثيرٍ من الأمور، على الرغم من رغبتنا العارمة إلى القيام بها.<sup>١</sup>

### الجبر الاجتماعي والجواب عنه

#### أصل المدعى

إنّ المجتمع يشتمل على قوانينٍ قطعيّة لا تقبل التغيير، ومن هنا فإنّ إرادة الإنسان لا تقوى على الوقوف أو الصمود أمامها. إنّ هذا المدعى يقوم على فرضيتين، هما: تقبّل المجتمع بوصفه وجوداً عينياً وحقيقياً، والقول بوجود قوانينٍ مستقلّةٍ وخاصّةٍ بالمجتمع، وهي مستقلّة عن القوانين الحاكمة على الأفراد.

١. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ص ٣٨٢ - ٣٨٣.

إنَّ القائلين بهذه النظرية من خلال أخذهم هذه الفرضيات بنظر الاعتبار يذهبون إلى الاعتقاد بأنَّ الأشخاص حيث يتفقون على بناء المجتمع، فإنَّه سوف توجد روح تُعرف بروح المجتمع، وإنَّ هذه الروح توجد بنحوٍ مستقلٍّ. وفي الحقيقة أنَّ أرواح الأفراد تُدمج في بعضها لتشكّل روحًا واحدة. إنَّ الإنسان يكتسب ذاتًا فرديَّةً، وذاتًا اجتماعيَّةً. وإنَّ ذاته الاجتماعيَّة هي ادغام ميول الأفراد ورغباتهم ومطالبهم ومشاعرهم وعواطفهم، وما ينتج عنها في كيانٍ واحدٍ، تكون نتيجته هي روح المجتمع.

### الجواب

يذهب آية الله الشيخ مصباح الزيدي إلى القول بإمكان الردِّ على كلتا هاتين الفرضيتين وإنكارهما. فهو يرى أنَّ للمجتمع وجودًا اعتباريًّا وليس حقيقيًّا. فليس هناك شيء آخر باسم (المجتمع) غير تجمُّع الأفراد حول بعضهم، وقيام العلاقات فيما بينهم، وتأسيسهم لهذا المجتمع. لأنَّ لكلِّ روح إنسانيَّة وجودًا مستقلًّا. وإنَّ الروح لا تدغم في روحٍ أخرى. وإنَّ عواطف ومدرجات كلِّ شخصٍ خاصَّة به. وإنَّ الذي يمكن في البين هو أنَّ يثير شخصٌ شعورًا وإحساسًا لدى شخصٍ آخر، أو يحصل على شعورٍ شبيه بشعوره، ولكن هذا لا يعني الدمج بين شعورين بحيث يصبحان شعورًا واحدًا. إنَّ هذا الفعل والانفعال لا يوجد إلَّا في الطبيعة؛ وأما النفس والإرادة فهي - على ما ثبت في محلِّه - من المجرِّدات.

كما لا يمكن القول - بطبيعة الحال - بوجود قانونٍ بوصفه قانونًا مستقلًّا منسوبًا إلى المجتمع. إنَّ القانون الحقيقي هو في الأصل من صنع الأفراد الذين يتشاركون العيش في المجتمع، لا أن يكون هناك شيءٌ جديدٌ آخر، ويكون له قانونٌ مستقلٌّ عن الأفراد. وبالتالي فإنَّه بعد إنكار هاتين الفرضيتين، وهما: وجود الروح المستقلَّة للمجتمع، ووجود القوانين المستقلَّة للمجتمع، لا يبقى هناك موضع للجبر الاجتماعي.

ولو سلَّمنا بوجود حقيقة للمجتمع، وقلنا بوجود قوانين مستقلَّة له أيضًا، فمن قال: إنَّ هذه القوانين لا تبقي أيَّ اختيارٍ لأيِّ شخص؟ إنَّ شواهد من قبيل (عندما يكون التعرِّي في المجتمع قبيحًا، لن يكون بمقدور أحدٍ أن يمشي في الشارع عاريًا) لا تشهد لذلك على نحوٍ صادقٍ؛ إذ

أنّ الشرائط الاجتماعيّة تؤدّي بالفرد إلى أن يتخذ قرارًا بالخروج إلى الشارع بكامل ثيابه، لا أنّ قوانين المجتمع تكون بحيث تسلب الإنسان إرادته. كما أنّ الشخص إذا كان يكره رائحة شيءٍ أو طعمه، فإنّه لن تحصل له إرادة على تناوله، وسوف يمتنع عن أكله، ولكن هل يعني هذا أنّه مجبرٌ على عدم تناوله؟<sup>١</sup>

### الخلاصة

يمكن تلخيص ما تقدّم على النحو الآتي:

١. يتمّ استعمال مفهوم النفس والروح في الفلسفة وعلم النفس الإسلامي بوصفهما أمرين مترادفين.
٢. إنّ المراد من روح الإنسان في القرآن الكريم، هي النفس بمعنى المعرفة النفسيّة، التي شكّلت موضوع بحث في هذا المقال.
٣. إنّ محور جميع الأبحاث النفسيّة في الإسلام النفس أو الروح بوصفها مخلوقًا مجردًا غير جسم الإنسان، وأتمّها تبقى حتى بعد الموت، وفيها تكمن إنسانيّة الإنسان؛ خلافًا للكثير من النظريّات الغربيّة التي أنكرت أصل وجود الروح والنفس، أو عملت على تفسيرها تفسيرًا ماديًا.
٤. إنّ أصل وجود الروح في الإنسان، وتجّدها وبقائها، قابل للإثبات بالطرق العقليّة والنقليّة المختلفة.
٥. إنّ أهمّ خصائص النفس الإنسانيّة، عبارة عن: ربط أبعادها الثلاثة ببعضها، والحركة الذاتية، وإمكانية التكامل، والاختيار.

### تأمّل في مفهوم (الفطرة)

المعنى اللغوي والقرآني والاصطلاحي لمفردة (الفطرة)  
لقد ذهب الراغب الإصفهاني إلى القول بأنّ:

١. مصباح الزيد، معارف قرآن، ص ٣٨٥-٣٨٦.

«أصل الفطر هو الشق طولاً، يقال: فطر فلان كذا فطراً، وأفطر هو فطوراً، وانفطر انفطاراً»<sup>١</sup>.  
وأما جذر (الفطر) في القرآن الكريم، فهو بالإضافة إلى المعنى اللغوي المتقدم قد استعمل في معنى آخر، وهو: «إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة مترسّحة لفعلٍ من الأفعال»<sup>٢</sup>. وقد ورد استعمال الفعل (فطر) ومشتقاته في كثيرٍ من آيات القرآن الكريم، للدلالة على خلق الناس والسماء والأرض<sup>٣</sup>. وربما كان الارتباط بين المعنى الثانوي والأولي لهذه الكلمة يكمن في أنّ لازم الخلق هو فطر وشقّ حجاب العدم<sup>٤</sup>.

وأما بشأن كلمة (فِطْرَة) فيجب القول: إنّها في الأصل على وزن (فِعْلَة)، مفعول مطلق لنوع يدلّ على نوع أو حالة خاصة من القيام بفعل. وعليه بالنظر إلى معنى (فطر) الذي هو عبارة عن نوع من (الخلق)، يجب القول بأنّ (الفطرة) تعني نوعاً خاصاً من الخلق.

لقد ورد استعمال كلمة (الفطرة) مرّةً واحدةً في القرآن الكريم، وذلك في معرض الحديث عن خلق الإنسان؛ إذ يقول تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>٥</sup>.

وأما في الاصطلاح فيطلق لفظ (الفطري) على الشيء الذي يقتضيه نوع خلق الإنسان<sup>٦</sup>. وبعبارة أخرى: إنّ لفظ الفطري في خلق الإنسان يُطلق على الأمور التي تشتمل على ثلاثة خصائص، أشار إليها القرآن الكريم في آية الفطرة<sup>٧</sup>، وهذه الخصائص الثلاثة هي:

١. إنّ الفطرة هبة إلهية غير مكتسبة: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ﴾.

٢. إنّ هذه الفطرة مشتركة بين جميع الناس: ﴿فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾.

١. الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص ٦٤٠، مادة (فطر).

٢. المصدر السابق.

٣. فاطر: ١؛ الأنبياء: ٥٦؛ الزخرف: ٢٧؛ طه: ٧٢؛ وغيرها.

٤. مصباح اليزدي، ببش نیازهای مدیریت اسلامی، ص ٩٦.

٥. الروم: ٣٠.

٦. مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٣٦.

٧. الروم: ٣٠.



٣. إنَّ هذه الفطرة ثابتة لا يعترتها أدنى تغييرٍ أو تبدلٍ: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾.

بمعنى أنَّ الله سبحانه وتعالى إذا أراد أن يخلق إنساناً، فإنَّه سوف يزوده بأمرٍ تشتمل على الخصائص أعلاه. وعلى هذا الأساس يمكن القول: على الرغم من أنَّ (الفطرة) في اللغة تعني نوعاً من الخلق، ولكن حيث اشتملت هذه الآية على ذكر خصائص لهذا النوع من الخلق، فإنَّ كبار علماء الدين عندما يستعملون هذه الكلمة، فإنَّهم يلاحظون هذه الخصائص أيضاً. بل حتى المعصومين عليهم السلام يلاحظون هذه الخصائص القرآنية عند استعمال مفردة الفطرة.<sup>١</sup>

#### موارد استعمال (الفطرة) في المصادر الدينية

لقد استعملت كلمة الفطرة في المصادر الدينية بنحوٍ عامٍّ، في موردين:

١. الإدراك والوعي والبصيرة (المعارف الفطرية).

٢. الميل والرغبة والتوجُّه (الميل الفطرية).<sup>٢</sup>

إنَّ المراد من المعارف أو المدركات الفطرية هي أنَّ لدى الإنسان بعض المعارف والمدركات على نحوٍ فطري وإلهي، من قبيل: الإدراك الحضورى لوجود الله؛ بمعنى أنَّ لدى الإنسان شعوراً داخلياً، وإحساساً حضورياً مبهمًا عن أنَّه تابعٌ لموجودٍ يلبي له احتياجاته. فعلى الرغم من أنَّه لا يستطيع أن يحدِّد ماهية هذا الموجود، فإنَّه في صقع وجوده يدرك ويشعر بهذه التبعية والحاجة الكامنة لديه على نحوٍ مبهم.<sup>٣</sup>

إنَّ المراد من الاتجاهات الفطرية هو اتجاهات من قبيل الاتجاه نحو البحث عن الله وعبادته، والنزعة إلى البقاء والخلود، والرغبة إلى معرفة الحقائق، والميل نحو الاقتدار، والسعي إلى تحصيل اللذة، التي أودعها الله سبحانه وتعالى في نفس الإنسان، لكي يتمكن الإنسان - من خلال الاستفادة من اختياره وبمساعدة البُعدين الآخرين في النفس، وهما: القدرة أو الفعل، والمعرفة أو البصيرة - من إيصالها إلى ذروة الكمال. وإنَّ هذا الكمال الحقيقي

١. مصباح اليزدي، پيش نیازهای مدیریت اسلامی، ص ٩٧ - ٩٩.

٢. المصدر السابق، ص ١٠٠؛ مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج ١ / ٣، ص ٣٦.

٣. مصباح اليزدي، پيش نیازهای مدیریت اسلامی، ص ١٠٣ - ١٠٤.

لا يكتب له التحقّق إلا بوساطة الاتّصال والقرب من ذلك الموجود الخالق للكمال، الذي يكون هو الكمال المطلق.

### اختلاف (الفطرة) عن (الغريزة)

تستعمل كلمة الفطرة عادةً في مورد الإنسان، وأمّا في مورد سائر الحيوانات فتستعمل كلمة الغريزة. وفي الاستعمال العُرفي يتمّ وضع الغريزة في قبال الفطرة، بيد أنّ الفطرة من الناحية اللغويّة، تشمل الغرائز أيضاً؛ بمعنى أنّ الفطرة في اللغة تستعمل في الأعم من الإنسان والحيوان. وحتى في التعبير الفلسفي والديني لا تختصّ الفطرة بالإنسان فقط، ولكن في مقام التفريق بين الإنسان والحيوان، تستعمل مفردة الفطرة بالنسبة إلى المورد الأول، وتستعمل مفردة الغريزة بالنسبة إلى المورد الثاني.<sup>١</sup>

وبعبارة أوضح: إنّ كلمة الفطرة إنّما تطلق - على ما سبق أن ذكرنا - على الميول والرغبات التي يقتضيها خلق نوع الإنسان. وتطلق على بعض هذه الميول والنزعات المشتركة بين الإنسان والحيوان مصطلح الميول الغريزيّة، من قبيل: الرغبة الجنسيّة، والحاجة إلى الطعام والشراب، بينما يطلق على الرغبات والميول الأخرى الخاصّة بنوع الإنسان مصطلح الميول الفطريّة، من قبيل النزعة إلى التسلّط والاعتدار، والميل إلى البقاء والخلود.

## المصادر

- القرآن الكريم.
- حسين پناه، على، وموسوى، سيدنقى، واعرافى، عليرضا، وسعيدى، صمد، فقه تربيتى (الفقه التربوي)، قم، پژوهشكده حوزه ودانشگاه، ١٣٨٨ ش.
- حقاني، أبو الحسن، روان شناسي كاربردي (علم النفس التطبيقي)، ج ١، قم، مؤسسة آموزشي وپژوهشي امام خميني، ١٣٩٠ ش.
- الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، بيروت، دارالقلم، ١٤١٧ ق.
- سجادي، سيدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفي ملاصدرا، طهران، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامي، ١٣٧٩ ش.
- الشيرازي (ملاصدرا)، صدرالدين محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، داراحياء تراث، ١٩٨١ م.
- \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مشهد، المركز الجامعي للنشر، ١٣٦٠ ش.
- الطباطبائي، سيدمحمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامي (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علميه قم، ١٤١٧ ق.
- الطبرسي، أبوعلی فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران، ناصر خسرو، ١٣٧٢ ش.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح علي اكبر غفاري، و محمد آخوندي، طهران، دارالكتب الاسلامية، ١٤٠٧ ق.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، تصحيح جمعی از محققان، بيروت، دار احیاء تراث عربي، ١٤٠٣ ق.
- مصباح اليزدي، محمد تقی، اخلاق و عرفان إسلامي (الأخلاق والعرفان الإسلامية)، ماهنامه معرفت، عدد ٦٧ (تیر ١٣٨٢ ش)، مؤسسة آموزشي وپژوهشي امام خميني.
- \_\_\_\_\_، أخلاق در قرآن، قم، مؤسسة آموزشي وپژوهشي امام خميني، ١٣٩٠ ش.
- \_\_\_\_\_، آموزش فلسفه، طهران، شرکت چاپ ونشر بینالملل، ١٣٨٣ ش.

معاني وتطبيقات (النفس) والمفاهيم المرتبطة بها ❖ ١٩٥

- \_\_\_\_\_، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ١٣٨١ ش.
- \_\_\_\_\_، جامعه و تاریخ در قرآن، طهران، شرکت چاپ و نشر بینالملل، ١٣٨٨ ش.
- \_\_\_\_\_، معارف قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ١٣٨٦ ش.
- هیوم، دیفد، رساله‌ای درباره طبیعت آدمی (رسالة حول الطبيعة البشرية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جلال پیکانی، طهران، انتشارات ققنوس، ١٣٩٥ ش.



## أصول علم النفس من زاوية قرآنية<sup>١</sup>

محمد كاوياني<sup>٢</sup>

### مقدمة

علم النفس يقوم على كثيرٍ من الأصول المستوحاة من مبادئ أنطولوجية وأثروبولوجية وغيرها، وكلّ إنسانٍ - شاء أم أبى، وسواء علم أم لم يعلم - يمضي حياته الدنيوية وفقاً لأصول نشأ وترعرع في رحابها على مرّ الزمان، واعتقد بها، وعدّها قواعد قطعياً ثابتة.

علم النفس القرآني متقومٌ بأصول تمّ تأكيدها في مختلف آيات الكتاب الحكيم، وفي هذا السياق سنشير إلى بعضها باختصار، لذا كلّ من يتأمل فيها من الباحثين والمختصين بالسيكولوجيا يدرك مدى تأثيرها على صعيد شتى مباحث ومواضيع علم النفس.

### الأصول الأنثروبولوجية لعلم النفس برؤية قرآنية

فيما يأتي نسلط الضوء على أهمّ الأصول الأنثروبولوجية لعلم النفس وفقاً لمضمون النصّ القرآني:

#### الإنسان كائنٌ مخلوقٌ بيد خالق

الإنسان حسب الرؤية القرآنية ولج حيز الوجود بعد أن خلقه الله ﷻ<sup>٣</sup>، وخلقته تبلورت بأشكالٍ

١. المصدر: المقالة فصل من كتاب «روان شناسي در قرآن، مفاهيم وآموزهما» (مفاهيم علم النفس وتعاليمه في كتاب الله الحكيم)، جمهورية إيران الإسلامية، قم، منشورات مركز البحوث للحوزة والجامعة، الطبعة الحادي والعشرون، ١٣٩٩ هـ، ص ٥٦ - ٢٩.

تعريب: د. أسعد مندي الكعبي.

٢. أستاذ مساعد في مركز البحوث للحوزة والجامعة.

٣. «قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّئْ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكْ شَيْئًا». مريم: ٩.

متنوعةٍ ضمن مراحل عديدة كما أشار كتاب الله، إذ فيه آياتٌ تدلُّ على أنّه خلق من عدم<sup>١</sup>، وأخرى تدلُّ على خلقته من ترابٍ<sup>٢</sup> وماء<sup>٣</sup>، ونطفة ومضغة وعلقة<sup>٤</sup>، وأكّدت سائر آياته المباركة على أنّه في مراحل لاحقة من خلقته يمرّ في مرحلة الكهولة<sup>٥</sup> ثمّ العجز والشيخوخة<sup>٦</sup> لأجل أن يتأهبّ لمرحلة الموت. كذلك أكّد الكتاب الحكيم على أنّ سلامة الإنسان ومرضه وإطعامه بيد الله ﷻ<sup>٧</sup>.

هذا الكائن لا يفنى أبداً بعد موته فهو يلتحق بالرفيق الأعلى<sup>٨</sup> فقد خلق لهدفٍ معيّنٍ وحياته الدنيا بداية ونهاية وحين كينونته فيها جعل له باريه دليلاً يرشده، وعلى هذا الأساس بإمكان المختصّين بعلم النفس مراجعة هذا الدليل لمعرفة أبعاد الإنسان السيكولوجية.

لا ينبغي لعلم النفس مخالفة الهدف من خلقه هذا الكائن، بل لا بدّ أن يأخذ بيديه كي يعينه على بلوغ هذا الهدف النهائي، لذا يجب على علماء النفس الاعتراف بهذه الحقيقة في ضوء إدعائهم بأنّ الإنسان في كافّة مراحل وجوده خاضع لربوبية خالقه الكريم، فكافّة القضايا الإنسانيّة والطبيعيّة والبيئيّة إنّما تجري وتزاول نشاطها تحت إشراف هذا الخالق العظيم.

١. «هَلْ أُنِى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِّنَ النَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا». الإنسان: ١.

٢. «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ». المؤمنون: ١٢.

٣. «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا». الفرقان: ٥٤.

٤. «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ قَاتِي تُضَرُّوفُونَ». الزمر: ٦.

٥. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنَبِّئَنَّكُمْ وَنَقْرُ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّنْ يَتَّقَىٰ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهِيج». الحج: ٥.

٦. «وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْلَمُونَ». يس: ٦٨.

٧. «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ \* وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ \* وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ \* وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ \* وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ». الشعراء: ٧٨ - ٨٢.

٨. «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ». النحل: ٧٠.

## الإنسان كائن ذو بُعدين

في بادئ خلقه الإنسان الجسمانيّة نفخ الله ﷻ فيه من روحه<sup>١</sup>؛ لذا خلقتة الأولى ليست بإرادته إلا أنه يصوغ طبيعة خلقته ويبلور معالمها، ويسوقها نحو التكامل فيما بعد ضمن مراحل مسرة حياته وطباعه النفسيّة، وبهذا الشكل فهو مخير بين أن يتحلّى بخصالٍ إنسانيّة إيجابيّة بحيث يضمن حياةً أخرويّةً سعيدةً ومرجحةً<sup>٢</sup>، وفي الوقت ذاته بإمكانه أن يهوي بنفسه في منحدر الخصال الحيوانيّة السلبية<sup>٣</sup>، وهذان البعدان من الوجود الإنساني مرتبطان مع بعضهما ارتباطاً وطيداً بحيث لا يمكن لأحد إدراك حقيقة أيّ منهما ومعرفة كنهه إذا لم يدرك حقيقة الآخر، أي من يريد معرفة حقيقة البعد الإيجابي يجب عليه معرفة طبيعة البعد السلبي كي يدرك الإيجابيات على واقعها، والعكس صحيح. يمكن وصف جسم الإنسان وروحه بأتمها وجهان لعملة واحدة، وكلّ سلوكيّاته وخصاله النفسيّة متأثرة بخصاله الجسمانيّة والروحيّة، ومن هذا المنطلق ينبغي لعلماء النفس المسلمين تسليط الضوء عليهما معاً، والإقرار بأنّ كلّ واحدٍ منهما يتمم الآخر، وفي غير هذه الحالة تصبح كلّ دراساتهم واستنتاجاتهم وآراؤهم السيكلوجيّة مجرد بحوثٍ جزئيّة ناقصةٍ بحيث لا تحكي عن واقع الوجود الإنساني بكلّ تفاصيله الدقيقة، والجدير بالذكر هنا أنّ علماء النفس المعاصرين توصلوا إلى نتائج سيكلوجيّة أثبتت وجود هذا الارتباط بين الجسم والروح وأتمها متأثران ببعضهما، وقد طرحت تفاصيل هذا الموضوع تحت عنوان اضطرابات سيكوسوماتية<sup>٤</sup>، ونوصنا الدينيّة أشارت إلى أنواعٍ عديدةٍ من هذه الاضطرابات.

## الإنسان سيّد الكائنات

كلّ ما في الأرض - عالم الطبيعة - قد خلقه الله ﷻ لأجل بني آدم<sup>٥</sup> وهناك حديثٌ قدسي بهذا

١. ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾. الحجر: ٢٩؛ ص: ٧٢.

٢. ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾. القصص: ٨٣.

٣. ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ﴾. الأعراف: ١٧٩.

4. Psychosomatic

٥. ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. البقرة: ٢٩.



الخصوص يقول: «يا بن آدم، خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي»<sup>١</sup>، كذلك الآية ٧٠ من سورة الإسراء المباركة أكدت على فضل بني آدم وأثمهم أكرم من غيرهم: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا».

يجب على الإنسان أن يحترم هذا المقام الرفيع الذي أكرمه به خالقه العظيم، ويبدل كل ما بوسعه للبقاء في قمته كي لا يصبح كائنًا ذا شأنٍ دنيء، فقد سخر له البراري والبحار<sup>٢</sup>، والليل والنهار<sup>٣</sup>، وما في الأرض جميعاً؛ لذا إن عرف نفسه حق معرفتها فهو قطعاً لا يجعلها رخيصةً مقابل أشياء تافهة عديمة القيمة كما روي عن المعصومين عليهم السلام: «من عرف نفسه لم يهنها بالفانيات»<sup>٥</sup>، و«عجبت لمن عرف نفسه كيف يأنس بدار الفناء!»<sup>٦</sup>، إن اعتقد الإنسان بهذه الحقيقة المحتومة سوف تتعالى في نفسه الدوافع الإنسانية السامية وتجري في مجراها الصحيح، ومن ثم يتجاوز هدفه نطاق السماوات والأرض والمخلوقات كافة؛ لذا لا تترسخ في نفسه توجهات قومية وما شاكلها، ولا شك في أن الإنسان الكامل الذي يتبنى هذا الاعتقاد، ويسلك هذا المسلك الروحي الأصيل يختلف اختلافاً كبيراً عن الإنسان الكامل الذي تطرح معالم شخصيته في علم النفس المعاصر.

### الإنسان خليفة الله في الأرض

عدّ القرآن الكريم الإنسان خليفة الله ونائباً عنه في الأرض<sup>٧</sup>، وهذا الأمر يدلّ بكل وضوح على مقامه السامي الذي أكرمه به بارئته الكريم، وإلى جانب ذلك يدلّ على أن كل ما لديه من

١. الشوشطري، احقاق الحق وازهاق الباطل، ج ١، ص ٣٤٠.

٢. «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلُوكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ». إبراهيم: ٣٢.

٣. «وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ». النحل: ١٢.

٤. «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلُوكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ». الحج: ٦٥.

٥. التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٦٢٧.

٦. المصدر السابق، ص ١٣٦.

٧. «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَيَحْنُ نُسُخَ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ». البقرة: ٣٠.

خيراتٍ و ثرواتٍ وقابليّاتٍ ونعمٍ تعود ملكيتها في واقع الحال إلى هذا البارئ الكريم في حين أنّ الإنسان ليس سوى نائبٍ عنه ومأذونٍ من قبله في استثمارها، ومن البديهي أنّ النائب لا يمتلك الحقّ التامّ في التصرف بما أوكل له كيفما يشاء وبنحو مستقلّ، بل لا بدّ أن يتصرّف به في نطاق الإذن الصادر له من المالك الحقيقي<sup>١</sup>.

مقام الإنسان في الأرض لا يقتصر على خلافة الله ﷻ، بل هو حامل أمانته فيها، تلك الأمانة التي لا قدرة لأيّ كائنٍ آخر على حملها<sup>٢</sup>، والآية المذكورة في الهامش بهذا الخصوص تشير بكلّ وضوح إلى كون الإنسان عند ربّه مخلوقاً فريداً من نوعه وذا شأنٍ مختلفٍ عن شأنٍ سائر المخلوقات، لذا فاعتقاد كلّ شخصٍ بهذه المكانة التي لا نظير لها يجعل مشاعره وسلوكيّاته إزاء نفسه وتجاه أقرانه البشر ذات صبغةٍ معيّنة، تختلف عن مشاعره وسلوكيّاته تجاه غير البشر بحيث تتأثر بهذه الحالة سلوكيّاته السيكولوجيّة في شتى شؤون حياته على الصعيدين الفردي والاجتماعي.

### الإنسان عبد الله

وصف الله ﷻ عباده الصالحين بعبارة (عبد الله) أو كلمة (عبد) التي يقصد منها العبوديّة له وحده، وهذا الوصف نجده في القرآن الكريم بخصوص الأنبياء أمثال عيسى ﷺ<sup>٣</sup>، وسليمان ﷺ<sup>٤</sup>، وأيوب ﷺ<sup>٥</sup>، وخاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله ﷺ<sup>٦</sup>، كذلك ذكر القرآن الكريم عبارة ملؤها الرأفة والمودّة ضمن خطاب البارئ تعالى الموجّه لبني آدم، وهي (يا عبادي)<sup>٧</sup>، كذلك

١. مكارم الشيرازي، تفسير نمونه.

٢. ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾. الأحزاب: ٧٢.

٣. ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾. مريم: ٣٠.

٤. ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْمُرُهُمْ إِلَهِ جَمِيعًا﴾. النساء: ١٧٢.

٥. ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾. ص: ٣٠.

٦. ﴿وَأَخَذَ بِيَدِكَ صَلْبًا فَضَرْبُ بِهِ وَلَا تَحْنُثُ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾. ص: ٤٤.

٧. ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾. البقرة: ٢٣.

٨. ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾. الزمر: ٥٣.

خاطب أنفسهم قائلاً: ﴿يَا أَيَّتَهَا النَّفْسُ الْمُظْمِنَةُ\* ازْجِعي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً\* فَادْخِلي فِي عِبَادِي\* وَادْخِلي جَنَّتِي﴾<sup>١</sup>، وخاطب الشيطان مدافعاً عنهم: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾<sup>٢</sup> ووجه الخطاب لنبينا الأكرم محمد ﷺ بهذا النحو: ﴿نَبِيُّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغُفُورُ الرَّحِيمُ﴾<sup>٣</sup>.  
 إن الله ﷻ أكَّد في كتابه الحكيم على هذه العبودية وأمرنا بالأنا نعبده سواه، ولا نتخذ مولى وإلهًا غيره<sup>٤</sup>، فهو يغفر الذنوب جميعًا إلا الشرك به<sup>٥</sup>، ومن المؤكَّد أنَّ هذا الاعتقاد يمنح الإنسان شخصيةً فريدةً من نوعها، ويغيِّر برؤيته كلَّ ما يطرَّحه المجتمع أمامه من قوانين وانحرافات،

١. الفجر: ٢٧ - ٣٠.

٢. الحجر: ٤٢.

٣. الحجر: ٤٩.

٤. الإمام جعفر الصادق ﷺ في إحدى الروايات أجاب عن سؤالٍ وجهه له تلميذه عنوان البصري موضحاً له حقيقة العبودية، وفيما يلي نقل جزءٍ منها: فلما ضاق صدري تنعلت وترديت وقصدت جعفرًا، وكان بعدما صليت العصر، فلما حضرت باب داره استأذنت عليه فخرج خادمٌ له فقال: ما حاجتك؟ فقلت: السلام على الشريف فقال: هو قائمٌ في مصلاه، فجلستُ بحذاء بابه فما لبثتُ إلا يسيرًا إذ خرج خادمٌ فقال: ادخل على بركة الله، فدخلتُ وسلمتُ عليه، فردَّ السلام، وقال: «اجلسْ غفر الله لك»، فجلستُ فأطرق مليًا، ثم رفع رأسه، وقال: «أبو من؟» قلتُ: أبو عبد الله، قال: «ثبَّت اللهُ كنيته ووقفك، يا أبا عبد الله ما مسألتُك؟» فقلتُ في نفسي: لو لم يكن لي من زيارته والتسليم غير هذا الدعاء لكان كثيرًا، ثم رفع رأسه، ثم قال: «ما مسألتُك؟» فقلتُ: سألتُ الله أن يعطف قلبك عليَّ ويرزقني من علمك، وأرجو أن الله تعالى أجابني في الشريف ما سألته، فقال: «يا أبا عبد الله، ليس العلم بالتعلم، إنما هو نورٌ يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه، فإن أردت العلم فاطلب أولًا في نفسك حقيقة العبودية، واطلب العلم باستعماله واستفهم الله يفهمك». قلتُ: يا شريف، فقال: «قل يا أبا عبد الله»، قلتُ: يا أبا عبد الله، ما حقيقة العبودية؟ قال: «ثلاثة أشياء: ألا يرى العبد لنفسه فيها حَوْلَهُ اللهُ مُلْكًا؛ لأنَّ العبيد لا يكون لهم مُلْكٌ، يرون المالَ مالَ الله يضعونه حيث أمرهم الله به، ولا يدبِّر العبد لنفسه تدبيرًا، وجملة اشتغاله فيما أمره تعالى به ونهاه عنه، فإذا لم ير العبد لنفسه فيما حَوْلَهُ اللهُ تعالى مُلْكًا هان عليه الإنفاق فيما أمره اللهُ تعالى أن ينفق فيه، وإذا فَوَّض العبد تدبير نفسه على مديرة هان عليه مصائب الدنيا، وإذا اشتغل العبد بما أمره اللهُ تعالى ونهاه لا يتفرغ منها إلى المرء والمباهاة مع الناس، فإذا أكرم اللهُ العبد هذه الثلاثة هان عليه الدنيا، وإليس والخلق، ولا يطلب الدنيا تكاثراً وتفخيراً، ولا يطلب ما عند الناس عزًا وعلوًا، ولا يدع أيامه باطلاً؛ فهذا أول درجة التقى». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٨، ص ٢٢٥.

٥. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾. النساء: ٤٨. و﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾. النساء: ١١٦.

ناهيك عن أنه يعينه على معرفة السبل الوقائية التي تصونه من الانحراف، ومعرفة العلاج لكل داءٍ نفسي يبثلى به في هذا المضمار.

### الإنسان كائن مخير وليس مجبراً

الإنسان حسب المفهوم القرآني صاحب إرادة حرّة واختيار، ومن جملة الآيات التي تدلّ على هذه الحقيقة قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾<sup>١</sup>، كذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾<sup>٢</sup>، وعلى هذا الأساس إن لم يكن مخيراً وحرّاً في أفعاله فبعثة الأنبياء والرسول وإنزال الكتاب السماوية كلّها أمور عبثية؛ لذلك نجد في الكتاب الحكيم كثيراً من الآيات التي تحكي عن ابتلاء بني آدم، واختبار مدى التزامهم بأوامر خالقهم القدير<sup>٣</sup> إلى جانب آياتٍ أُخر مضمونها وعدٌ بالخير والثواب لمن يعمل الصالحات، وآيات مضمونها إنذارٌ وتحذيرٌ من عواقب أعمال الشرّ والسوء<sup>٤</sup>، وأخرى تؤكد على العهد الذي أخذه الله تعالى منهم.<sup>٥</sup> إن افترضنا أنّ الإنسان مجبرٌ لا يمتلك اختياراً فيما يقصد ويفعل، ففي هذه الحالة يصبح عهد الإيمان الذي أخذه ربّه منه عبثياً، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كلّ إنسانٍ يدرك بعلمه الفطري - الحضورى - أنّه مخيرٌ وليس مجبراً.<sup>٦</sup>

في هذا السياق تجدر الإشارة إلى وجود اختلافٍ في النظريات التي طرحت من قبل مختلف العلماء

١. الكهف: ٢٩.

٢. المزمل: ١٩؛ الإنسان: ٢٩.

٣. ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾. الإنسان: ٢؛ و﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيَتَّبِعُوا فِيهَا طَرِيقًا﴾. الكهف: ٧.

٤. ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾. البقرة: ٢١٣. ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾. فاطر: ٢٤.

٥. ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ \* وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾. يس: ٦٠ - ٦١.

٦. مصباح البيدي، معارف قرآن.

والباحثين بهدف بيان ما إن كان الإنسان صاحب إرادة حرة واختيارٍ أو مسلوب الإراد ومجبراً، وكما ذكرنا فهو حسب تعاليمنا الإسلامية يعدّ خيراً، وصاحب فطرة تسوقه نحو سلوكياتٍ إيجابية وليس مجبراً حتّى من الناحية الاجتماعية، لأنّ بني آدم بشكل عامّ لا يقلّدون بعضهم في السلوكيات الاجتماعية العامّة، وإنّما ينصبّ اهتمامهم السلوكي على ما لديهم من أوامر وتعاليم دينية.

### هوى النفس عدو ابن آدم

النفس الإنسانيّة طرحت في النصّ القرآني والنصوص الروائيّة في رحاب مصداقين، فقد عدت في بعض الآيات والأحاديث ذات شأنٍ رفيع، ووصفت في بعضها الآخر بالكائن الشرير ذي الشان المتدنّي<sup>١</sup>، وهذا الكائن الشرير في الواقع عدوٌّ لدوّد لبني آدم، وفي هذا السياق روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «أقبل على نفسك بالإدبار عنها»<sup>٢</sup>، كذلك روي عنه قوله: «عجبت لمن ينشد ضالّته، وقد أضلّ نفسه فلا يطلبها»<sup>٣</sup>، كما روي عن الإمام علي عليه السلام الحديث التالي: «من هانت عليه نفسه فلا تأمن شرّه»<sup>٤</sup>، قال تعالى: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ \* فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ»<sup>٥</sup>، و«وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ»<sup>٦</sup>.

نفس الإنسان في واقع الحال الدّ عدوٌّ له، واستناداً إلى هذه الحقيقة قال الإمام علي بن الحسين السجّاد عليه السلام شاكياً إيّاها إلى ربّه العزيز:

«إلهي إليك أشكو نفساً بالسوء أمارة، وإلى الخطيئة مبادرة، وبمعاصيك مولعة،

ولسخطك متعرّضة، تسلك لي مسالك المهالك»<sup>٧</sup>،

١. «فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنّما يتبعون أهواءهم ومن أضل ممّن اتّبع هواه يغيّر هدى من الله إنّ الله لا يهدي القوم الظّالمين».

القصص: ٥٠.

٢. التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٣٢٨.

٣. المصدر السابق، تسلسل كلمة (عرف).

٤. ابن شعبة الحراني، تحف العقول، ص ٤٨٣.

٥. النازعات: ٤٠ - ٤١.

٦. يوسف: ٥٣.

٧. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٩٤، ص ١٤٣.

كذلك روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنه وصف الثقة بها بالفرصة المؤتاتة للشيطان حين قال: «الثقة بالنفس من أوثق فرص الشيطان»<sup>١</sup>، فهي أشدّ أعداء بني آدم كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»<sup>٢</sup>.

إذا جمعنا بين هذه الآيات والأحاديث مع مسألة كون الإنسان مخيراً وليس مجبراً، نستنتج أنّ لديه عدوين أحدهما خارجي والآخر باطني، ومن هذا المنطلق يجب عليه دائماً التزام جانب الحيطة والحذر كي لا يقع في فخّ عدوّه الباطني وأن يخشى منه مثلما يخشى من مكائد عدوّه الخارجي، وحيننا نحلّل مفهوم نظريّات الدوافع النفسيّة نلاحظ أنّ الرؤية الإسلاميّة تؤكّد كون هوى النفس من جملة العوامل الباطنيّة التي تحفّز الإنسان على سلوكيّاته وأقواله؛ لذا ينبغي تحليلها من هذه الزاوية، ومعرفة نتائجها وكافة تفاصيلها؛ ولا شكّ في أنّ هوى النفس من شأنه أن يخلق متطلّبات وهميّة لا حصر لها بحيث يتصوّرها الإنسان، وكأّتها جزءاً من متطلّبات الكاذب.

### للإنسان عدوّ اسمه (شيطان)

الشيطان عدوّ بني آدم اللدود، وقد أقسم بأن يضلّهم عن الصراط القويم، ولا يتركهم وشأنهم؛ سعياً منه لأن يتبعوه، لذا كلّ إنسان مخير بين أن يتبعه، أو يحذر منه، ويتبع خالقه الرحمن.

الشيطان يعرف طباع بني آدم النفسيّة وكافة نقاط ضعفهم، وعلى هذا الأساس يستغلّها لصالحه عبر الاعتماد على شتى أنواع الخدع والحيل، ومن ثمّ يوسوس لهم بأفكارٍ شيطانيّةٍ متنوّعة، والجدير بالذكر هنا أنّ قدرته تقتصر على تحريك أهوائهم النفسانيّة والوسوسة الباطنيّة فحسب، ولا يمتلك أيّة قدرة جسمانيّة وتأثير خارجي<sup>٣</sup>، لكن هذه الوسوس الباطنيّة بحدّ ذاتها كافية لأنّ تسوق كثيرًا منهم إلى هاوية الانحراف، ووجود نعم الله صلى الله عليه وآله التي أكرمهم بها.<sup>٤</sup>

١. التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٥٤.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ٦٤.

٣. «وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَّ الْحَقُّ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ». إبراهيم: ٢٢.

٤. «يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَسَائِيلَ وَجَفَانَ كَالْحَبَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ». سبأ: ١٣.

بناءً على ما ذكر نستشف أنّ الشيطان له دورٌ في تحريك دوافع الإنسان، الأمر الذي يستدعي الحذر من مكائده، ومعرفة شدّة مكره واحتياله إلى جانب معرفة السلوك الأنسب للتعامل مع وساوسه الباطنيّة المنحرفة، ولا بدّ أيضًا من التصدّي له بكلّ حزم، ولدينا كثيرٌ من الروايات والأحاديث التي ترشدنا إلى كيفية التعامل مع هذا المخلوق الشرّير.

### كلّ إنسانٍ مكلفٌ بحسب قابليّاته<sup>١</sup>

كلّ إنسانٍ بالغٍ وعاقِلٍ عليه واجباتٌ وتكاليفٌ عامّةٌ تتناغم مع ما كلفَ به سائر أقرانه البشر من البالغين العقلاء، لكن بعض هذه الواجبات والتكاليف مقيدةٌ بشروطٍ خاصّةٍ بحيث لا تقع على كاهل بعض الناس نظرًا لعدم توفّر هذه الشروط فيهم؛ لذا لا يكلفُ بها الجميع بل تقتصر على فئةٍ معيّنةٍ فقط، وهذا الأمر نلمسه جليًّا في الأمور العمليّة في الحياة مثل القابليّات البدنيّة والعلميّة، والقدرة الماليّة، وظروف المهنة والعمل، والتخصّص العلمي، والأوضاع الأسريّة، فهذه الأمور ذات تأثيرٍ في ثبوت واجباتٍ وتكاليفٍ قطعيّةٍ على عاتق بعض الناس دون سواهم، والقاعدة العامّة في هذا المضمار هي ما يلي: لا يكلفُ أيّ إنسانٍ أكثر من طاقته<sup>٢</sup>، ولا يحقّ لأيّ شخصٍ كان التّصلُّ عن الواجبات والتكاليف الكائنة في ذمّته، وله القدرة على أدائها، وكلّ فردٍ في عالم الآخرة سوف يرى نتيجة أعماله الدنيويّة<sup>٣</sup>، هذه القاعدة ذات تأثيرٍ بالغٍ على حياة البشر، ولها دورٌ كبيرٌ في إيجاد طمأنينةٍ نفسيّةٍ لديهم، لذا كلٌّ من يلتزم بها، ويعتقد بصوابها يصون نفسه من الحيرة والضلال، ويتمكّن بسهولةٍ من معرفة دوره في الحياة الدنيا، فيصوغ سلوكيّاته على أساسها.

١. «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ». البقرة: ٢٨٦.  
«لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عَمَلِكُمْ مِسْرًا». الطلاق: ٧.

٢. «قُلْ أَعْيُرَ اللَّهُ أَيْبَى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ». الأنعام: ١٦٤.

٣. «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ». الزلزلة: ٧-٨.

### المشاكل مصدر ابتلاءٍ وامتحانٍ لبني آدم

تعاليمنا الإسلامية تعدّ الابتلاء الإلهي لبني آدم في الحياة الدنيا مفهوماً رئيساً، وفي هذا السياق قال العلامة محمد حسين الطباطبائي رحمته الله:

«إنّ الفتننة والمحنة من السنن الإلهية الثابتة في حياة جميع البشر دون استثناء، فكما أنّها جرت على الأمم السالفة مثل قوم نوح وعاد وثمود وإبراهيم ولوط وشعيب وموسى، كذلك هي جارية في عصرنا الحاضر وستبقى جارية مستقبلاً»<sup>١</sup>.

ومما قاله الله ﷻ في كتابه الحكيم بهذا الخصوص: ﴿أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يُنزَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾<sup>٢</sup>، وروي عن المعصوم قوله:

«أيها الناس، إنّ الله قد أعاذكم من أن يجور عليكم ولم يعدكم من أن يبتليكم، وقد قال جلّ من قائل: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ وَإِنْ كُنَّا لَمُبْتَلِينَ﴾»<sup>٣</sup>.

كذلك قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾<sup>٤</sup>.

الاعتقاد بوجود الابتلاء الإلهي المتمثل في امتحان بني آدم خلال حياتهم الدنيوية يجعل بعض الأمور التي يلهث وراءها الإنسان غير مرغوبة لديه، وما لا يرغب فيه يجعله مطلوباً لديه، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المشاق لا تعدّ مطلوبةً بحدّ ذاتها ولا الراحة التامة، بل المطلوب الحقيقي في حياة الإنسان هو كلّ ما يرضي الله ﷻ؛ لذا إن ترسّخت هذه الرؤية في نفسه فهي تغيّر طبيعة سلوكي اتة الشخصية، وكيفية تعامله مع أقرانه البشر، وهذا الأمر مطروحٌ في مختلف فروع علم النفس.

١ . الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن.

٢ . العنكبوت: ٢.

٣ . المؤمنون: ٣٠.

٤ . المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥، ص ٢٢٠.

٥ . العنكبوت: ٣.



## الابتلاء الإلهي يعم كافة جوانب الحياة

نحن البشر في واقع الحال نعيش كافة لحظات حياتنا في امتحانٍ وابتلاءٍ ربّاني، فأعزّ ما لدينا عبارة عن وسيلةٍ نختبر بها<sup>١</sup>، وكلّ واحدٍ منا يعدّ أيضاً وسيلة ابتلاءٍ للآخرين<sup>٢</sup>، كذلك غرائزنا تعدّ وسائل ابتلاء لنا، وبها فيها غريزتنا الجنسية<sup>٣</sup>، وهذا الابتلاء لا يقتصر على المشاكل والمصاعب في الحياة فحسب، وإنّما يعمّ الخير والنعم أيضاً، فهي الأخرى وسائل ابتلاء إلهي<sup>٤</sup>.

المشاكل والمصاعب في الحياة الدنيا في واقعها كرامةٌ من الله ﷻ لعبادة المؤمنين، فهو يحبّ عبده أكثر عندما يعرقه بكلّ وجوده في بحر البلاء المتلاطم<sup>٥</sup>، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ سرعة البلاء الذي ينزل على المؤمن أكثر من سرعة انحدار المطر من قمم الجبال، وجريانه في الأودية ثم استقراره في الحفر<sup>٦</sup>؛ لأنّ الكرامات الإلهية في واقعها عبارة عن مواقف نهائية نقطة انطلاقها للبلايا<sup>٧</sup>؛ لذا يغذي الباري الكريم عبده المؤمن بثمّتي أنواع المصائب والبلايا مثلما تغذي الأم الحنون صغيرها، وترضعه بلبنها النقي<sup>٨</sup>.

١. «وَلَتَبْلُوكُمْ بِبَنِيٍّ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ». البقرة: ١٥٥.

٢. «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ». الأنفال: ٢٨.

٣. «لَتَبْلُوكُمْ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ»، آل عمران: ١٨٦.

٤. «فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَصَرْبِ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَخْتُمْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَانَ قِوَامًا مَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَرْزَاقَهَا ذَلِكَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قَبِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ». محمد: ٤.

٥. «وَلَيْسَتُغْفِيفُ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَنُؤُهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِعَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ حَصَصًا لِئَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ». النور: ٣٣.

٦. «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَتَبْلُوكُم بِالسَّرِّ وَالْحَيْرِ فِتْنَةٌ وَإِنَّا نُرْجِعُونَ». الأنبياء: ٣٥.

٧. روي عن المعصوم قوله: «إنّ الله إذا أحبّ عبداً غتّه في البلاء غتّاً». الكليني، الكافي، ج ٢.

٨. روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «إنّ البلاء أسرع إلى المؤمن النقي من المطر إلى قرار الأرض». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٢٢٢.

٩. روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «ما أثنى الله تعالى على عبد من عباده من لدن آدم إلى محمد ﷺ إلا بعد ابتلائه، ووفاء حق العبودية فيه، فكرامات الله في الحقيقة نهايات بداياتها بالبلاء». الكليني، الكافي، ج ٧٨، ص ٢٠٠.

١٠. روي عن المعصوم قوله: «إنّ الله ليغذي عبده المؤمن بالبلاء كما تغذي الوالدة ولدها باللبن». الكافي، ج ٨١، ص ١٩٥.

## الابتلاء طريق لكمال الإنسان

إن الله ﷻ يختبر عباده بشتّى أنواع المصاعب والمتاعب والبلايا، فهو من خلال هذا الأسلوب يرغمهم على العبوديّة له، ويظهر قلوبهم من التكبر، ويرسخ فيها التواضع.<sup>١</sup>

ابتلاء الظالمين في حقيقته تأديب لهم، أمّا ابتلاء المؤمنين امتحان، والأنبياء ابتلاؤهم رقي لدرجاتهم<sup>٢</sup>؛ لذا عندما يواجه المؤمن مصيبةً أو بلاءً شديداً، فهو يقول: ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾<sup>٣</sup>، وذلك لأنّ الله ﷻ يريد تطهير أنفس المؤمنين وتمحيصهم بالبلاء وفي الوقت نفسه يريد القضاء على الكافرين ومحقتهم، كما قال في كتابه الحكيم: ﴿وَلِيَمَّحَصَّ اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الكَافِرِينَ﴾<sup>٤</sup>.

الجنة فيها مقام لا يمكن لأحد بلوغه إلا بعد أن ينجح في ابتلائه الدنيوي ولا سيّما ما يواجهه من مصائب في بدنه كما قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «إنّ في الجنة منزلة لا يبلغها عبد إلا بالابتلاء في جسده»<sup>٥</sup>؛ لذا حينما تصبح رؤية الإنسان إلى المشاكل والمتاعب الدنيويّة على وفق هذه الأسس الثابتة سوف تتأثر بها سلوكيّاته النفسيّة بكل تأكيد، وينعم بسلامةٍ روحيّة، واستقرارٍ نفسي، ومن ثمّ يفسّر سلوكيّات الآخرين بنحوٍ آخر ناهيك عن قدرته على إيجاد علاقات اجتماعيّة أكثر فائدة، ملؤها المودّة والصدق، والتعامل المنصف، ولا شكّ في أنّ هذه الحالة تعدّ وازعاً ل طرح مبادئ سيكولوجيّة جديدة.

## تكافؤ مقام الذكر والأنثى

باب التكامل مفتوح أمام بني آدم ذكوراً وإناثاً، وقد تحدّث القرآن الكريم في آياتٍ عدّة عن الجنسين بأسلوب لا يبيقي أدنى شكّ وترديد في تكافؤهما على صعيد القيم الدينيّة، والمبادئ

١. روي عن المعصوم قوله: «ولكن الله يختبر عباده بأنواع الشدائد ويتعبدهم بألوان المجاهد، ويتلهم بضر وب المكاره إخراجاً للتكبر من قلوبهم، وإسكاناً للتذلل في نفوسهم، وليجعل ذلك أبواباً فتحة إلى فضله، وأسباباً ذللاً لعفوه».

الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج ١٣، ص ١٥٦.

٢. روي عن المعصوم قوله: «إنّ البلاء للظالم أدب وللمؤمن امتحان وللأنبياء درجة». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٢٣٥.

٣. ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابْتُم مَّصِيبَةً قَالُوا إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. البقرة: ١٥٦.

٤. آل عمران: ١٤١.

٥. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٢١٢.

الإنسانية، والمكارم الأخلاقية، مثل الإيمان، والعبادة، والصدق، والصبر، والتواضع، ودفع الصدقات، والصيام، والعفاف، والمواظبة على ذكر الله تعالى، والمغفرة والثواب الإلهي، إذ لا نجد في هذه الآيات اختلافاً بين الذكر والأنثى بالنسبة إلى هذه الأسس الثابتة<sup>١</sup>، وإحدى الآيات ذكرت بصريح العبارة أن التقوى هي المعيار الوحيد لأفضلية بني آدم على بعضهم، لذا فالرجال والنساء متكافؤون في بلوغ مقامها السامي فيما لو أرادوا ذلك حقاً<sup>٢</sup>.

لا يمكن لكل مسلم ومسلمة على وفق المعايير القرآنية الثابتة بلوغ مرتبة الكمال والتعالى من خلال الإعراض عن الخصال الإنسانية الطبيعية، وإنما ينبغي لهما السعي إلى بلوغ هذه المرتبة السامية عبر التمسك بهذه الخصال لأجل نيل رضا الله ﷻ، ومن هذا المنطلق يتنافس المؤمنون والمؤمنات على صعيد درجات الإيمان والتقوى فقط، وفي هذا السياق أكد القرآن الكريم على أن الناس كافةً - رجالاً ونساءً - قد خلقوا من ذات واحدة وجوهرهم واحد، وأن خالقهم واحد<sup>٣</sup>. لا شك في أن رسوخ هذه الفكرة الواقعية في ذهن كل مختص بشؤون علم النفس يجعله في غنى عن الإذعان للنزعة النسوية - الفيمينية - في مباحثه السيكلوجية وذلك من منطلق اعتقاده أن كلا الجنسين من ذكور وإناث متكافؤون في المبادئ الإنسانية وما فيهم من اختلافات على صعيد بعض الميزات والخصائص البدنية والنفسية هدفه الأساسي هو تمكينهم من بناء نظام أسري واقعي ومتكامل كي لا ينقرض النسل البشري على مرّ العصور.

### الإنسان كائن ذو أبعاد سيكلوجية

القرآن الكريم تطرّق إلى الحديث عن حقيقة الوجود الإنساني من جوانب وأبعاد عديدة في كثير

١. «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِبِينَ وَالصَّائِبَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا». الأحزاب: ٣٥.

٢. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ». الحجرات: ١٣.

٣. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا». النساء: ١. للاطلاع أكثر، راجع: جوادي الآملي، زن در آينه جلال وجمال.

من آياته مثل مبدأ خلقته، وطبيعة ارتباطه بخالقه الكريم تبارك وتعالى، والعديد من الخصائص السيكولوجية التي يمتاز بها، وكل مجموعة من هذه الآيات التي تتمحور حول موضوع معين مما أشرنا إليه، ولها دورٌ فاعلٌ وملموستٌ في شتى مباحث علم النفس، لذا بإمكاننا تحليل القضايا السيكولوجية الخاصة ببني آدم في رحابها، واعتقاداً على مضامينها، وعلى هذا الأساس لا بد من تسليط الضوء عليها، وعلى كل تفاصيلها بأسلوب سيكولوجي، فكل إنسان على سبيل المثال مخيرٌ بين سلوك أحد طريقين وفقاً لطبيعة نفسه التي هي في الحقيقة ذات قابليتين، وعلى هذا الأساس بإمكانه السير في طريق المحاسن أو المساوئ، وتجدد الإشارة هنا إلى أن خصاله المادية تسوقه نحو المساوئ، وتيسر له الحركة في هذا الطريق، وفي الحين ذاته تجعل من الصعب عليه السير نحو السموّ والتعالى.

يعيش الإنسان في أثناء حياته الدنيوية غفلةً عن الحقيقة، ويكتفه الرعب والهلع، ويدرك عجزه عند مواجهة أبسط صدمة، وفي الوقت نفسه يبخل بما رزقه الله ﷻ: <sup>١</sup>: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ﴾<sup>٢</sup>، حيث يتضرع متوسلاً بكل وجوده وهو نائمٌ وجالسٌ وواقفٌ، وفي جميع أحواله، لكنه ينسى كل هذه الأدعية والتضرعات والتوسلات فور أن يفرج البرأى الكريم عنه، ويدفع البلاء والمصائب عن حياته، وكأن شيئاً لم يكن، وكأنها لم يطلب شيئاً حينما اشتد عليه البلاء!<sup>٣</sup>

الإنسان دائماً عجول بنحو ما، وكما يرغب في الخير والإحسان كذلك يرغب في الشر والإساءة، وقسوة قلبه يمكن أن تبلغ درجةً عجيبةً بحيث يصبح أشدّ صلابةً من الحجر كما ذكر القرآن

١. ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا \* إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا \* وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾. معارج: ١٩ - ٢١.

٢. ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ \* وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾. الفجر: ١٥ - ١٦.

٢. فصلت: ٥١.

٣. ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ غُضُّهُ مَرَّ كَانٌ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زَيْنٌ لِلْمُشْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾. يونس: ١٢.

٤. ﴿... وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾. الإسراء: ١١.

﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأَرْبِكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون﴾. الأنبياء: ٣٧.

٥. ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾. الإسراء: ١١.

الكريم<sup>١</sup>، فهو كلما يشعر بالاستغناء والاستقلال بذاته سرعان ما يطغى ويتمرد على بارئه العظيم<sup>٢</sup>، ثم يجحد نعمه ويبخل بها، وبنفسه يشهد بهذه الحقيقة المريرة، ويقر بأنه يحب المال حباً جماً<sup>٣</sup>، لكن إنساناً كهذا في واقع الحال يعيش بخسراً دائماً خلافاً لمن آمن وعمل صالحاً، والتزم جانب الحق والصبر<sup>٤</sup>.

إن الإنسان ظالمٌ وجاهلٌ<sup>٥</sup>، وجاحدٌ للنعمة حقاً<sup>٦</sup> حيث يبلغ الذروة في هذه الخصال الرذيلة<sup>٧</sup>، وتحذوه رغبة في أن يتاح له فعلٌ كل شيء يعجبه، وتزاح جميع العقبات من أمامه<sup>٨</sup>، ومن صفاته أنه متحجر الفكر وشحيح يخاف من الفقر بشكلٍ مبالغ فيه لذا حتى إن أعطي كل خزائن رحمة ربه تبارك شأنه لأمسك وبخل في الإنفاق على غيره<sup>٩</sup>، ناهيك عن أنه يبلغ الذروة في الضعف مقابل هجمات الغرائز التي يعجز عن التصدي لها، ومقاومة إغراءاتها له<sup>١٠</sup>، وفوق كل ذلك لا يتورع من الجدل، بل كثيراً ما يجادل عبثاً<sup>١١</sup>.

١. «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقُّ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ». البقرة: ٧٤.

٢. «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ \* أَنْ رَأَاهُ اسْتَفْتَى». العلق: ٦ - ٧.

٣. «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ \* وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَلِكٌ لَشَهِيدٌ \* وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ». العاديات: ٦ - ٨.

٤. «وَالضَّرُّ \* إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ \* إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ». العصر.

٥. «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا». الأحزاب: ٧٢.

٦. «وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَلُومٌ كَفَّارٌ». إبراهيم: ٣٤.

٧. «فَتِيلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ». عبس: ١٧.

٧. هل وصف الإنسان بالظلم الجهول في الآية ٧٢ من الأحزاب، يدل على ذمّه وتوبيخه لكونه قبل الأمانة المشار إليها في هذه الآية نفسها؟ من المؤكد أن الله ﷻ في القرآن الكريم لم يذم الإنسان ويوبّخه جرّاء قبوله هذه الأمانة، لأن قبولها فخرٌ عظيمٌ له، ويدل على مقامه الإنساني الرفيع، لذا هل من المعقول أنه يذم ويوبّخ لأجل قبول هذا الشأن العظيم؟! حقيقة الوصف بهاتين الخصلتين - الظلم الجهول - هي أن معظم بني آدم نسوا تلك الأمانة وجعلوها ما وبهمم الله تبارك وتعالى من قدرة عظيمة ومقام رفيع. (مكارم الشيرازي، تفسير نمونه).

٨. «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ». القيامة: ٥.

٩. «قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَنُوتًا». الإسراء: ١٠٠.

١٠. «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا». النساء: ٢٨.

١١. «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا». الكهف: ٥٤.

فضلاً عما ذكر أعلاه يتضمّن النصّ القرآني تصريحاتٍ وإشاراتٍ إلى الكثير من خصال الإنسان، وحالاته السيكولوجية بشتى أنواعها؛ لذا من الحرّي بالمختصّين بشؤون علم النفس الاعتماد عليها، وتحليلها بأسلوب علمي تفصيلي بغية تطبيقها في مبادئ علم النفس المعاصر، لأنّ الخالق العظيم الذي وهب الوجود لهذا الكائن الفريد من نوعه ذكر لنا خصاله، وأهمّ صفاته النفسية وهو أعرف به من غيره لأنّ (ربّ الدار أعرف بما فيها) كما يقال، لذا يجدر بنا تعلّمها واستثمارها في بحوثنا ودراساتنا لا سيّما السيكولوجية.

### أسس الأنطولوجية

إنّ أذعنا إلى أنّ علم النفس يتطرق في شتى مباحثه إلى تحليل الحالات النفسية للإنسان وكافة سلوكياته، ثمّ على أساس هذا التحليل يعرف حقيقتها ويستنتج أسبابها ونتائجها على أساس مبادئ سيكولوجية، ففي هذه الحالة يجب أن نقرّ بأننا قادرون على شرح وتحليل كلّ مفهوم يخلج فكره، واعتقادٍ يترسّخ في باطنه إثر سلوكٍ معيّن، وكلّ نتيجة تطرأ من هذا السلوك، وكلّ حالة نفسية تتبلور في رحابه على وفق المعايير السيكولوجية المتعارفة بين علماء النفس من زاوية قرآنية؛ أي بإمكاننا دراسة كلّ هذه الحالات وتحليلها من منظارٍ ديني قرآني رغم كونها سيكولوجية، فكلّ إنسانٍ على سبيل المثال إذا اعتقد بكون عالم الوجود بأسره عالماً موحدًا ومنسجمًا ومنتظمًا، تدار شؤونه، ويتمّ نظمه من قبل خالقه الذي أبدعه وجعل له مستقبلًا محتومًا، وإلى جانب هذا الاعتقاد اعتقد أيضًا بكون الإنسان عبارة عن جزءٍ صغيرٍ من هذا العالم العظيم لكنّه مخلوقٌ يحظى بأهميّةٍ بالغّة تفوق أهميّة سائر المخلوقات وعلى رأسها الملائكة والجنّ والشيطان الرجيم وعالم الطبيعة بأكمله، وكلّ ما فيه من قوانين طبيعية وكائنات حيّة؛ فهو في هذه الحالة يشعر بأنّ هذه الأمور عبارةٌ حقائق موجودة على أرض الواقع، ولا سبيل لإنكارها مطلقًا، ومن هذا المنطلق يعدّ اعتقاده أو عدم اعتقاده بها وازعًا لبلورة سلوكه الذاتي، وصياغة طبيعة شخصيته الذاتية، وكيفية تعامله السلوكي مع سائر أقرانه البشر، ثمّ على أساسها يتسنى له صقل مختلف دوافعه وعواطفه وأفعاله وانفعالاته وآماله وطموحاته، وكافة أوامر ارتباطه بالكائنات الأخرى، فضلًا عن مسائل عديدة تتبلور في هذا المضمار، ممّا يعني أنّه إن امتلك رؤيةً

قرآنيّة شاملة إزاء نفسه، وعالمه وعالم الوجود قاطبةً بحيث يعارض كل من يتبنّى رؤيةً غيرها، سوف تتجلّى شخصيّته السيكولوجيّة بنحوٍ آخر مختلفٍ بالكامل عمّن سواء.

فيما يأتي نشير إلى بعض المبادئ القرآنيّة المرتبطة بعالم الوجود بشكلٍ مقتضبٍ:

### الله تعالى خالق عالم الوجود

إنّ مجرّد الاعتقاد بكون عالم الوجود مخلوقاً قد لا يعين الإنسان على معرفة منظومته القانونيّة التي تسيّره، والأسس التي يتقوم عليها، لكنّه بكلّ تأكيدٍ يعدّ عاملاً مؤثراً في تفسير حقيقة هذا العالم والنتائج التي يتوصّل إليها الإنسان حين استكشاف حقائقه؛ لذا إن تمكّن عالمٌ متدينٌ من كشف بعض أسراره وخفائيه فلا شكّ في أنّ إيمانه بالله ﷻ وحكمته وعلمه وقدرته يصبح أقوى من إيمان غيره؛ لأنّ الخالق العظيم خلق السماوات والأرض بالحقّ، وجعل فيها آيات للمؤمنين<sup>١</sup>.

لا خالق في عالم الوجود سوى الله ﷻ وهو الذي يقدر حجم ونوع كلّ جزءٍ من أجزائه، فهو الذي خلق السماوات والأرض، وينزل من السحب ماءً تنبت به الأشجار وتزهو بالذّ الثمار رزقاً لبني آدم، وهو الذي سخر لهم السفن التي تسير في البحار كي يجوبوها شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، كذلك سخر لهم الأنهار وجعلها، وجعل كلّ شيءٍ فيها يجري بأمره وفضله<sup>٢</sup>.

الإيمان بالله ﷻ هو المبدأ الأساسي والبنية التحتية لكلّ نشاط إنساني، لأنّه الربّ الذي خلقه، وخلق كلّ شيءٍ في عالم الوجود<sup>٣</sup>، لذا كلّ شيءٍ في هذا العالم - دون استثناء - خاضع له ولخالقته ولسائر صفاته المباركة<sup>٤</sup>.

١. ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ \* خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾. العنكبوت: ٤٣ - ٤٤.

٢. ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ﴾. إبراهيم: ٣٢.

٣. ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾. الأنعام: ١٠٢.

٤. ﴿وَلِلَّهِ يُسْجَدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةِ وَهُمْ لَا يُسْتَكْبَرُونَ \* يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾. النحل: ٤٩ - ٥٠.

﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾. الحشر: ٢٤.

هذه هي الحقيقة التي تعمّ بني آدم كافة، فهم مخلوقون من قبل هذا الربّ العظيم وخاضعون لربوبيته، لذا يجب أن تتبلور خصالهم السيكولوجية بشكلٍ يتناغم مع حقيقة خلقتهم، ولا بدّ في الحين ذاته من الإذعان إلى أنّ جانباً كبيراً من العلوم والمعارف السيكولوجية تنضوي تحت مظلة هذا الاعتقاد.

### عالم الوجود يجري نحو هدف معيّن

خلق الله عالم الوجود لأجل هدفٍ معيّن، وهذه الهدفية تضيف معنى واعتباراً إلى حياة بني آدم، ومن المؤكّد أنّها تحظى بأهميّة بالغّة على صعيد علم النفس نظراً لكون الكثير من الانحرافات النفسية التي تتسبّب في ضلال الإنسان تحدث إثر نسيانه هذا الهدف وابتعاده عنه؛ وفي هذا السياق جعل القرآن الكريم الرجوع إلى الله تبارك وتعالى الهدف الرئيس من خلقه البشر، إذ يجب أن يسعى كلّ إنسانٍ إلى الالتحاق بهذا الخالق العظيم، والكمال المطلق الذي أفاض عليه الوجود.<sup>١</sup>

القرآن الكريم ذكر أهدافاً أخرى لعالم الخلقة لكنّها تتمحور حول الهدف المشار إليه أعلاه بصفته هدفاً عاماً وشاملاً، ومن أمثلتها العمل الصالح، فهو أحد الأهداف التي تيسّر لبني آدم بلوغ مراتب الكمال المتعالية<sup>٢</sup>، كذلك العبودية لله تعالى مثال آخر على ذلك بصفتها هدفاً يعين الإنسان على الرقيّ وبلوغ أعلى مراتب الكمال، وفي هذا السياق قال جلّ من قال في كتابه الكريم: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.<sup>٣</sup> إذّا، يتكامل الإنسان استناداً إلى هذه الحقائق، وفي رحابها يتقرّب أكثر إلى بارئه الكريم.

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ إحدى القواعد القرآنية القطعية الثابتة هي هدفية خلقة الكون والإنسان، ومن المؤكّد لهذه العقيدة تأثيرٌ بالغٌ وملحوظٌ في مباحث علم النفس.

١. ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ. المؤمنون: ١١٥-١١٦.

٢. ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾. الملك: ٢.

٣. الذاريات: ٥٦.



### كافة أجزاء عالم الوجود منسجمة مع بعضها وخالقها واحد

لا مؤثر ذاتي في عالم الوجود سوى الله ﷻ، وليس هناك أي كائن يتمتع باستقلال في وجوده<sup>١</sup>، بل الكائنات كافة متقومة في وجودها بإرادة الله الخالق العظيم، فهو الإله الذي لا معبود إلا إياه، وهو الحي القيوم الذي لا يشعر بنعاس ولا يغفو على الإطلاق، وله ملك السماوات والأرض، ولا شفاعة لأحد إلا بإذنه، ولديه علمٌ بمستقبل كل إنسانٍ وماضيه، ولا يمكن لأي كائن أن يحيط بشيءٍ من علمه دون إذنه، ومشيتته ونطاق حكمه يعمان كل أكناف السماوات والأرض، حيث لا يعجز طرفة عينٍ عن بسط سلطته عليهما وحفظهما<sup>٢</sup>، وهو النور المبارك للسماوات والأرض، ونورٌ على نورٍ يهدي إلى نوره من يشاء من خلقه، وكل نورٍ سواه مجرد انعكاسٍ لنوره المبارك، وخاضعٌ لذاته المقدسة<sup>٣</sup>، وقد أبدع في خلقته بحيث وضع نظامًا لا يمكن على أساسه للشمس أن تسبق القمر، ولا يمكن لليل أن يسبق النهار، وجعل كل واحدٍ منها يجري في فلكٍ معين<sup>٤</sup>، كما يحيط إحاطةً تامةً بسلوك جميع عباده المؤمنين وغيرهم، لذا متى ما شاء تدخل في حياتهم ليفيض عليهم نعمه حينما يرى أن الضرورة تقتضي ذلك، أو يحرمهم منها متى ما اقتضت الضرورة ذلك<sup>٥</sup>.

١. «وَاللَّهِ الْمَشْرِقِيُّ وَالْمَغْرِبِيُّ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ \* وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَ بَلْ لَمَّا سُبْحَانَهُ بَلْ لَمَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهٗ قَانِتُونَ \* بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». البقرة: ١١٥ - ١١٧.

٢. «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ». البقرة: ٢٥٥.

٣. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». النور: ٣٥.

٤. «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ». يس: ٤٠.

٥. «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ \* تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَتُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْتَضِي مَنْ تَشَاءُ بِعَبْرِ حِسَابٍ».

## خلق الله الطبيعة لخدمة بني آدم

يذكر القرآن الكريم أن الطبيعة ثروة عظيمة جعلها الله ﷻ في متناول بني آدم<sup>١</sup>، لذا يجب عليهم استكشافها، ومعرفة القابليات المكنونة فيها واستثمارها بأمثل شكل ممكن، والأمثلة القرآنية في هذا السياق كثيرة منها تأكيدها تعالى على أنه سخر البحار لهم كي تمخرها سفنهم<sup>٢</sup>، وجعل الشمس والقمر في حركة دائبة<sup>٣</sup>، وينزل من السماء ماءً يحيي به الأرض ويجعلها خضراء بشتى الأشجار والنباتات<sup>٤</sup>، وجعل لهم منافع وخيرات في الحيوانات والنباتات في أرضهم التي يعيشون عليها<sup>٥</sup>، كذلك يسير الرياح بأمره ورحمته كي تسهم في إيجاد تغييرات طبيعية تضمن مصالح عظيمة لهم<sup>٦</sup>.

لقد وصف الله ﷻ الإنسان بأنه أفضل مخلوقاته في عالم الوجود، وأكد على أنه جعل له هدفاً في حياته يتمكن من بلوغه وتحقيقه عبر العبودية الخالصة، واجتناب كل أشكال الشرك والكفر،

١. ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْعَىٰ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾. لقمان: ٢٠.

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ \* وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ \* وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِئَاكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَازِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ \* وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ \* وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾. النحل: ١٢ - ١٦.

٢. ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ﴾. إبراهيم: ٣٢.

﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾. الجاثية: ١٢.

٣. ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾. إبراهيم: ٣٣.

٤. ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. البقرة: ٢٢.

٥. ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ \* وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾. النحل: ٥ - ٦.

٦. ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِبُ الرِّيَاحُ وَالسَّحَابُ الْمُسَخَّرَ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.

البقرة: ١٦٤.

وفي هذه المضمار وقر له الوسائل كافة، ومهد جميع السبل الكفيلة بتحقيقه<sup>١</sup>، ومن جملتها بعثة الأنبياء والرسول، وإنزال الكتب السماوية ولا سيما القرآن الكريم.<sup>٢</sup>

### مهد الله الأرض تناسباً مع حياة بني آدم

جعل الله الأرض مهدياً يعيش فيه بنو آدم برغدٍ حيث يتغذون من بركاتها، وينتفعون من الإمكانيات الموجودة فيها، ولا سيما الماء والهواء والحرارة والتربة والبذور، وما إلى ذلك من نعيم وخيراتٍ أخرى<sup>٣</sup>، فقد خلقها البارئ الكريم خدمةً لهذا الكائن صاحب المقام الفريد من نوعه بين سائر الكائنات، فضلاً عن ذلك منحه قدرةً على استثمار ما فيها بأمثل شكل ممكن<sup>٤</sup>، حيث سخّر له البحار كي يستخرج منها طعاماً وجواهر ثمينةً يترزّن بها<sup>٥</sup>، وجعل النجوم مصدر هداية وإرشادٍ له في مسالك الأرض أينما ذهب وحلّ ونزل<sup>٦</sup>، كما رسّخ في الأرض جبلاً مستحكمةً تصونها من الانهيار والتزلزل، وخلق فيها أنواعاً كثيرةً من الكائنات الحية.<sup>٧</sup>

لقد جعل الله الأرض مبسوطةً ممهدةً لبني آدم وغطّاها بسماءٍ عظيمةٍ ينزل منها ماءً عذبٌ زلالٌ تنبت به أشجارٌ ونباتاتٌ تثمر الدّ الفاكهة؛ لذا لا تتمرد الأرض والطبيعة التي تحكّمها

١. روي عن رسول الله ﷺ الحديث التالي: «إن الله جلّ ثناؤه يقول: وعزّي وجلالي ما خلقت من خلقي خلقاً أحبّ إليّ

من عبدي المؤمن و«ما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون». الذاريات: ٥٦. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧١، ص ١٥٨.

٢. «وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِنْ نَبِيِّ فِي الْأَوَّلِينَ». الزخرف: ٥.

٣. «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى \* قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى \* قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَبْصُلُ رَبِّي وَلَا يُنْسَى \* الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى \* كُلُوا وَارْزُقُوا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ \* مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى». طه: ٥٠ - ٥٥.

٤. «وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُعْقِلُونَ \* وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَكِّرُونَ \* وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلَةً حَلِيبَةً تَلْبُسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِيَتَّقُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ». النحل: ١٢ - ١٤.

٥. «وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ \* وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ». النحل: ١٥ - ١٦.

٦. «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ». لقمان: ١٠.

٧. «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ».

عليهم، بل هي خاضعة لهم، وتكرمهم بها فيها من بركاتٍ ونعيمٍ جاد به الله عليها.<sup>١</sup>  
 الوجود عالمًا، عالم غيب وعالم شهادة<sup>٢</sup>  
 من جملة حقائق عالم الغيب: الله، والملائكة، والجن، والشيطان - إبليس -، والروح،  
 والبرزخ، والقيامة، والجنة، وجهنم. إلى جانب حقائق أخرى لا ندركها في عالم الدنيا.  
 الطبيعة التي تحيط بنا جزءٌ من عالم الوجود، فهي الجانب الظاهر منه، ومن مكونات الأرض  
 والسماء والنجوم وأشياء أخرى كثيرة، والقرآن الكريم تحدّث عنها وعن مختلف أجزائها في  
 الكثير من آياته ضمن عبارات ذات مداليل متنوّعة، ولا شأن لنا بهذه التفاصيل في هذا المبحث.  
 الجانب الغيبي من عالم الوجود لا يمكن مقارنته من حيث المقدار مع الجانب المشهود منه  
 - أي مظاهر الحياة الدنيا أو عالم الشهود كما هو المصطلح المتعارف في وصفه - كذلك تأثيره في  
 غاية العظمة في الوجود بأسره، لذا نحن البشر نظرًا لمواجهتنا الجانب الماديّ - عالم الشهادة أو  
 الشهود - في هذه الحياة الدنيويّة لا نواجه ذلك الجانب المعنوي - عالم الغيب - وكلّ من يخفق في  
 وضع حلٍّ مناسبٍ لمسألة الغيب والاعتقاد بحقائقه فهو بطبيعة الحال يعجز عن امتلاك اعتقادٍ  
 صادقٍ وحقيقيّ بالإسلام، ولا يعتقد بوجوب اتباع تعاليمه السمحاء.

الإنسان في حياته الدنيويّة له القدرة على إدراك بعض حقائق عالم الغيب بإذن الله ﷻ،  
 وبعضها سوف يتجلّى له في الحياة الأخرى - بعد مفارقة الحياة الدنيا - لكن بعض الحقائق  
 الغيبيّة مثل الذات الإلهيّة المقدّسة لا تكشف له على الإطلاق حتّى في حياتنا الأخرويّة.  
 الله ﷻ هو عالم الغيب والشهادة<sup>٣</sup>، ولا أحد غيره يطّلع على الغيب إلا بإذنه، فتحّى الأنبياء  
 لم يدعوا أنهم قادرون على معرفة الحقائق الغيبيّة بقدرتهم الإنسانيّة المحضّة<sup>٤</sup>، ومن آياته المباركة

١. ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾. الملك: ١٥.

٢. ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾. البقرة: ٣.

٣. ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلَهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْحَبِيرُ﴾. الأنعام: ٧٣.

٤. ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنَّمَا أَنبِئُكُمْ بِمَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾. الأنعام: ٥٠.

بهذا الخصوص: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْفُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»<sup>١</sup>، وقد روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال في وصف علم الله تعالى

«فيعلم الله سبحانه ما في الأرحام من ذكرٍ أو أنثى، وقبيحٍ أو جميلٍ، وسخيٍ أو بخيلٍ، وشقيٍ أو سعيدٍ، ومن يكون في النار حطبًا، وفي الجنان للنبين مرافقًا»<sup>٢</sup>.

وقد تحدّث القرآن الكريم عن الكثير من حقائق عالم الغيب، وذكر تفاصيل كثيرة عن كل واحدة منها، ومن المؤكّد أنّها ذات تأثيرٍ بالغٍ على حياة بني آدم، وأوضاعهم النفسيّة<sup>٣</sup>. إن قيدنا حقيقة وجود الإنسان وخصاله السيكولوجيّة بالبُعد الأحيائي المادّي وعلم الأعصاب - النيورولوجيا - وتجاهلنا ارتباطه السلوكي والسيكولوجي بالحقائق الغيبية، فقد اكتفينا ببُعدٍ محدودٍ للغاية من أبعاده الوجوديّة، ونتيجة ذلك أننا سنعجز حتمًا عن كشف واقع الكثير من سلوكيّاته وحالاته النفسيّة، ولا يتسنّى لنا تحليلها بأسلوب سيكولوجي صائبٍ ودقيقٍ.

### الشیطان حقيقة غيبية

أوضح القرآن الكريم أنّ الشيطان (إبليس) من الجنّ<sup>٤</sup>، وحذّرنا منه بوصفه عدوًّا لدودًا لنا، قد أقسم بأن يضلّنا عن الحقّ<sup>٥</sup>.

الشیطان يرانا لكننا غير قادرين على رؤيته، والأمر لا يختلف سواء استطعنا رؤيته أم لم

---

﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدِرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ إِنِّي إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾. هود: ٣١.

١. الأنعام: ٥٩.

٢. نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٢٨.

٣. للاطلاع على تفاصيل أكثر بخصوص هذا الموضوع راجع المصدر التالي: كاوياني وكريمي، «برسي تطبيقي ديدكاه هاي غزالي و بندورا در قضاوت أخلاقي».

٤. ﴿قَالَ يَا بَنِيَّ إِنِّي أَخْتِصِمُ بَعْضَ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾. يوسف: ٥.

٥. ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾. ص: ٨٢.

﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾. الحجر: ٣٩.

نستطع لكونه في جميع الأحوال ماكر يوسوس لنا بحيث لا يتورع عن أية وسيلة للإيقاع بنا في مهاوي المساوي والخطيئات، وإضلالنا عن السبيل القويم<sup>١</sup>، إذ لديه قدرة على الولوج في فكرنا من كل ناحية وجانب<sup>٢</sup>، لكنّه رغم كل ذلك لا يمتلك قدرة قاهرة نعجز عن مواجهتها، وإنّما إغوائته ووعوده ووساوسه شديدة ومؤثرة<sup>٣</sup>.

الجدير بالذكر هنا أنّ مسألة وجود الشيطان - إبليس - ذات تأثير بالغ في نمط حياة كل مسلم، إذ يعدّ المسار الذي يريد الشيطان أن يأخذ المؤمنين إليه مساراً منحرفاً وضالاً يعاكس وجهة المسار القويم الذي وضعه الله ﷻ لبني آدم، وأمرهم بأن يسلكوه ولا يجيدوا عنه، وقد ذكر القرآن الكريم في هذا السياق أنّ حزب الشيطان<sup>٤</sup> دائماً في مواجهة حزب الله<sup>٥</sup>، وأكد على أنّ أتباعه يعدّ تنصلاً عن الأمر الإلهي وعصياناً<sup>٦</sup>، وسوف نسلط الضوء على هذا الموضوع بتفاصيل أكثر ضمن فصل تحت عنوان (الدوافع).

### الروح حقيقة غيبية

إنّ الإنسان عاجزٌ عن معرفة حقيقة روحه التي بين جنبيه بالتمام والكمال، وتجدر الإشارة هنا

١. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. المائدة: ٩٠.
٢. ﴿ثُمَّ لَا يَنبَغُهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾. الأعراف: ١٧.
٣. ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبُوءُ﴾. طه: ١٢٠.
- ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ \* وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾. النمل: ٢٣ - ٢٤.
٤. ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾. المجادلة: ١٩.
٥. ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾. المائدة: ٥٦.
- ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحِهِ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾. المجادلة: ٢٢.

٦. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾. البقرة: ١٦٨.
- ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾.

إلى أنها في نشأتها الأولى لم تكن منفصلةً عن المادة، فهي بذاتها رافقت بدنه لحظة ولادته وتبقى مع هذا البدن المادّي إلى آخر لحظة من حياته الدنيويّة، وتتكامل مرافقةً إياه، ولا أحد يعرفها حقّ معرفتها سوى البارئ الكريم تبارك شأنه<sup>١</sup>، وهي في الواقع منتسبةٌ إليه لكونه هو الذي خلق البدن ونفخها فيه.<sup>٢</sup>

الروح هي الأصل والأساس في الوجود الإنساني، أمّا البدن ليس سوى مقرّ تستودع فيه خلال حياة الإنسان الدنيويّة بهدف أن تعيش فيه، وتواصل مسيرتها التكامليّة في هذه الحياة، والقرآن الكريم في الكثير من آياته وصف الإنسان في عالم الآخرة بلفظ (روح). روح الإنسان تكتنفها العديد من الحالات، وتمتاز بخصال معينة<sup>٣</sup>، فالحسد على سبيل المثال يعتبر سجنًا لها<sup>٤</sup>، وتحمل الحمقى من البشر يعدّ معاناةً لها<sup>٥</sup>، وقلة النوم يكدرها ويعذبها، ومواظبة الإنسان على الذكر غذاء لها، ومصاحبة العقلاء يحييها وينعشها.<sup>٦</sup>

الروح عمود الدين، والعلم عمودها، والبيان عمود العلم<sup>٧</sup>، والبدن تكتنّفه ستّ حالات

١. ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾. الإسراء: ٨٥.

٢. ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾. ص: ٧٢؛ الحجر: ٢٩.

٣. قال العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي رحمته الله بهذا الخصوص: «الروح تشعر بسعادة وفي الحين ذاته تعاني من بؤس، غير السعادة التي يشعر بها البدن والبؤس الذي يعاني منه. صاحب النزعة المادّية تقتصر السعادة برؤيته على المسائل المادّية، ولا يعير أهميّة لسعادة الروح، لذلك يبذل جهدًا حثيثًا طمعًا في كسب المال، وإنجاب الأبناء والاستحواذ على مقام وسلطة ونيل قدرة أكثر، إلا أنّ القرآن الكريم عدّ الإنسان كائنًا مركّبًا من روح خالدة وبدنٍ مادّي في تغييرٍ دائمٍ، وعلى هذا الأساس أكّد أنّ روحه هي أساس سعادته، ومن مصادر هذه السعادة الروحيّة (العلم)، وأمّا سعادته الروحيّة التي تتواكب مع سعادته البدنيّة فمن أمثلتها المال والأبناء، شريطة ألاّ يشغل بهما عن ذكر الله (عزّ وجلّ)، كذلك اعتبر بعض الأمور سببًا لمعاناة بدنه، وسعادة روحه مثل الاحتضار عند الموت، وإنفاق المال قربة إلى الله تعالى، فهذان الأمران من سعادة روحه، وفي الوقت ذاته اعتبر ما يتسبّب ببؤس الروح مصدرًا لعذابها سواء نعيم براحة بدنية أم لم ينعم بها. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن.

٤. روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «الحسد حبس الروح». التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٣٧٢.

٥. روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «صحبة الأحمق عذابٌ الرُّوح». المصدر السابق، الحديث رقم ٥٨٤١.

وروي عنه أيضًا: «مقاساة الأحمق عذابٌ الرُّوح». المصدر السابق، الحديث رقم ٩٨٣١.

٦. روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «صحبة الولي اللبيب حياةٌ الرُّوح». المصدر السابق، الحديث رقم ٥٨٤٢.

٧. روي عن المعصوم قوله: «الروح عمادُ الدّين، والعلم عمادُ الرُّوح، والبيان عمادُ العلم». المفيد، الاختصاص، ص ٢٤٥.

هي: الصحّة، والمرض، والموت، والحياة، والنوم، واليقظة. وكذا الحال بالنسبة إليها، فحياتها العلم، وموتها الجهل، ومرضاها شكّها، وسلامتها يقينها، ونومها غفلتها، ويقظتها إدراكها.<sup>١</sup> سرور الإنسان دافعٌ لانبساط روحه، ومصاحبه العقلاء من الناس ينعشها ويحييها<sup>٢</sup>، بينما التراخي في الإحسان عذاب لها.<sup>٣</sup> إذا، بإمكاننا معرفة مقام الروح في رحاب علم النفس الإسلامي استناداً إلى هذه المعلومات المقتضبة التي ذكرناها بخصوصها، وهي تعدّ مفهوماً أساسياً وارتكازياً في علم النفس الإسلامي.

### ارتباط الدنيا والبرزخ والآخرة

جميع مراحل حياة الإنسان متّحدةً ومترابطةً مع بعضها، ابتداءً من كينونته في رحم أمه وصولاً إلى ولادته، إلى موته وولوجه في عالم البرزخ، ثمّ مثوله في يوم القيامة ليحاسب على ما فعل في دنياه، وبعد ذلك استقراره في الجنة أو جهنم. الجدير بالذكر هنا أنّ الدنيا بحدّ ذاتها لا تحظى بقيمة أصيلة، وإنّما هي مجرد مزرعةٍ لعالم الآخرة الذي تكون الحياة أصيلةً في رحابه.<sup>٤</sup>

يعدّ الإنسان مسؤولاً عن كلّ سلوكٍ يصدر منه في ضوء الإرادة الحرّة التي أكرمها الله تبارك شأنه بها، فقد خلقه خيّرًا وليس مجبراً؛ لذلك جعله يتحمّل مسؤولية أفعاله وأقواله<sup>٥</sup>، واستناداً إلى هذه الميزة يتمكّن هذا المخلوق من تحديد طبيعة المراحل اللاحقة في حياته، وتعيين مصيره وفقاً لما لديه من إمكانيّات وقابليّات مكنونيّة في ذاته الإنسانيّة؛ لذا يمكن تشبيه حياة بني آدم بالمشروع

١. روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «إِنَّ لِلْجِسْمِ سِتَّةَ أَحْوَالٍ: الصّحّة، والمرض، والموت، والحياة، والنوم، واليقظة، كذلك الرّوح، فحياتها علمها، وموتها جهلها، ومرضاها شكّها، وصحتها يقينها، ونومها غفلتها، ويقظتها حفظها». المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٢٧١.

٢. روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «السرور يبسط النفس ويثير النشاط». التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، الحديث رقم ٧٣٩١.

وروي عنه أيضاً: «الغم يقبض النفس، ويطوي الانبساط». المصدر السابق، الحديث رقم ٧٤٥٥.

٣. روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «المطلّ عذاب النفس». المصدر السابق، الحديث رقم ٦٣٥.

٤. «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ». الأنعام: ٣٢.

٥. «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّوَجَّلاً وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَجْزِي الشَّاكِرِينَ».



التجاري الذي يسهم فيه عددٌ من الناس فيستثمرون أموالهم، ويسخّرون قابليّاتهم لأجل إنجازه بأكمل وجه، وتحقيق أكبر قدرٍ ممكن من الربح فيه، حيث يسعى كل واحدٍ منهم إلى بذل جهودٍ أكثر، ويعير اهتماماً بالغاً بما يفعل بغية تحصيل منافع أكثر، لكن من يتغافل ويتماهل ويسيء التصرف ربّما يفقد ثروته بأكملها - أي أنه يخسر عمره وقابليّاته البدنيّة والروحيّة فيشعر بالكبت مادياً ومعنوياً - من دون أن يحقق أدنى ربحٍ ومنفعةٍ، ومثل هذا الشخص وعده كتاب الله المجيد بسوء عاقبةٍ تتمثل في مستقبلٍ بائسٍ ومصيرٍ مؤلم<sup>١</sup>، وخسارته في الواقع لا تقتصر على عدم تحقيق ربحٍ ومنفعةٍ، بل فضلاً عن ذلك يسخّر قابليّاته بهدف إلحاق الأذى بأقرانه البشر بحيث يردعهم عن الحركة في المسار الصائب وسلوك السبيل القويم؛ لذا يخسر بنفسه، ويتسبّب بخسران الآخرين<sup>٢</sup>.

الجدير بالذكر هنا أنّ مراحل حياة الإنسان التي أشرنا إليها مرتبطةٌ مع بعضها، ولا يمكن أن تنفك إحداها عن الأخرى، ممّا يعني أنّه حين حياته الأخرى لا يجني إلا ما زرع في حياته الدنيويّة، وهذا الخصوص قال العزيز الحميد في كتابه المجيد: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرْحَرَ حِرْجِهِ مِنْ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾<sup>٣</sup>. هذا الارتباط بشكلٍ عامٍّ يعدّ دافعاً لنا كي نعيد النظر في مسألة نضوجنا العقلي والفكري، ومعرفة أبعاد فكرنا الحقيقيّة، كذلك ينبغي لنا اعتبار دوافعنا متناسبةً مع أفكارنا، ومن ثمّ تعريف كلّ قاعدةٍ وانحرافٍ على وفق أسسنا ومرتكزاتنا الفكرية الصائبة.

### الأصول الاعتقاديّة

معتقدات الإنسان لها دورٌ أساسي في حياته، وتأثيرها ملحوظٌ في سيرته، وهذا التأثير قائمٌ بشكلٍ دائمٍ في حالاته السيكلوجيّة سواء كان يعي ما يعتقد به أم كان في غفلة عنه، بحيث يتبلور في عواطفه وانفعالاته ودوافعه وسلوكيّاته على الصعيدين الفردي والاجتماعي، والدور الأكبر في هذا المضمار للمعتقدات الدنيويّة التي تعدّ أكثر المعتقدات رسوخاً في النفس الإنسانيّة مقارنةً

١. ﴿ذُرِّهُمْ يَا كُلُّوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾. الحجر: ٣.

٢. ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ﴾. النحل: ٨٨.

٣. البقرة: ٩٦.

مع غيرها، لذا لها دورٌ ملحوظٌ في الخصال السيكولوجية لكل من يتبنّاها بحيث تجعله مختلفاً بالكامل عمّن لا يتبنّاها.

القرآن الكريم زاخراً بالمسائل العقائدية، وجميع هذه المسائل التي تطرح في شتى المجالات الأنطولوجية والأثروبولوجية الاستمولوجية تعدّ من الأصول الأساسية في معتقدات المسلمين، وقد أشرنا إلى العديد منها في المباحث المذكورة آنفاً، لكن بعضها ذكر أكثر ممّن سواها، لذا نشير فيما يلي إلى أهمّها:

### الاعتقاد بالله

الاعتقاد بوجود الله ﷻ من المبادئ الأساسية في علم النفس القرآني؛ لذا أشير إليه في كثير من الآيات القرآنية بمختلف مواضيعها، وهذا الاعتقاد القرآني ذو طابع سيكولوجي أكثر من سائر المعتقدات، فالربّ الذي يعرفه هذا الكتاب المقدّس ليس ذلك الربّ المحدود بالاستدلال المحض، والبعث المعرفي والتصوّرات الانتزاعية المعقّدة<sup>١</sup>، بل هو ذلك الربّ الذي يمكن لبني آدم قاطبةً معرفته، وإدراك أنّه موجودٌ في حياتهم، ويرافقهم في كافة حالاتهم العاطفية، وقضاياهم المعرفية، وشؤونهم السلوكية والاجتماعية والمعنوية وغيرها، حيث يخاطبهم ويعرّف نفسه لهم. إنّ الربّ الرحمن الرحيم مالك كلّ شيء، وهو الذي يطعمهم إذا جاعوا، ويسقيهم إذا ظمّوا، ويشفيهم إذا مرضوا، إذ يحبّ المؤمنين ويبغض الكافرين، ويعين المسلمين في حروبهم، ويستقرضهم، وإن مكر الكافرون فهو يمكر بهم، وإن سخروا بالمسلمين يسخر بهم، وقال لهم قد أعانكم نبيكم كي لا أسخط عليكم، كما ضرب في كتابه الحكيم أمثالاً بالكلب والحصان والبقرة والحمار، وتحدّث مع عباده برأفة ولطفٍ ومودّةٍ لدرجة أنّ البعض يتصوّر إمكانية رؤيته، أو جواز طلب اللقاء به، كذلك قال أنا أقرب إليكم من حبل الوريد، وأحبّكم، لذا واعد عباده [الصالحين] موعداً كي يلاقوه في مكانٍ وزمانٍ محدّدين، وقد خاطب عباده في قرآنه المنزل، وأمرهم بأن يخاطبوه في دعائهم وتضرّعهم.

١ . الجدير بالذكر هنا أنّ هذه الأمور تنطبق على الله ﷻ حسب التعريف القرآني، لكن إضافةً إليها طرحت كثيراً من الاستدلالات على وجوده، وعظمته من قبل علماء الكلام والعرفان والفلسفة.

الله ﷻ له صفاته المباركة التي يختص بها على نحو الحصر، ولا يشاركه فيها أحد على الإطلاق، وقد شجّع عباده الصالحين؛ كي يبذلوا ما بوسعهم لأن يتحلوا بها، ويحبّ الآباء والأمهات ولا سيّما الأمهات حيث يجهنّ ذروة المحبة لدرجة أنه أمر الصغار بطاعتهم وطاعة الآباء.

كذلك له حزب من بني آدم، ويغض سائر الأحزاب، حيث دعا جميع عباده للانضواء تحت مظلة حزبه، ولا يرغب أبداً في التشدد معهم بشكل عشوائي لا طائل منه، بل يتعامل معهم ببسّر وسهولة، وحتى إن وجدت بعض الأوامر التي تتسم بطابع متشدّد بنحو ما فهي في الحقيقة تهدف إلى تنمية شخصياتهم، والرقى بها في أعلى الدرجات.

وقد قرّر كل شيء لبني آدم على الصعيدين المادّي والمعنوي، وهو الذي رزقهم كل ما لديهم في حياتهم الدنيويّة من شتى أنواع الأطعمة، إذ كل ما يتغذّون منه نعمة وبركة من عنده، وقد أمر المسلمين بأن يوادوا بعضهم، ولا يتنازعوا، ودعاهم إلى أن يتعدوا عن الكفّار، ولا يرافقوهم ولا يخشوا منهم.

هذا الربّ الكريم موجودٌ في جميع المبادئ السيكلوجيّة القرآنيّة، لذا بإمكان المختصّين بعلم النفس الاعتماد على هذه المبادئ في دراساتهم وبحوثهم.

### الاعتقاد بالنبوة والإمامة

الاعتقاد بنبوة الأنبياء، وإمامة الأئمة مترتب على الاعتقاد بالله ﷻ، فقد وهبنا الله في الحياة الدنيا ثروةً نتاجر بها، وهي سنوات عمرنا، وقابلياتنا التي استودعها في أنفسنا، وفي هذا المضمار عين متخصّصين قلوبهم ملؤها الشفقة والرأفة، يأخذون بأيدينا لأجل أن نوفق في هذه التجارة، ونحقق الربح المنشود، حيث يرشدوننا إلى السبيل القويم بأدق التفاصيل، وأفضل التوجيهات؛ نظراً لامتلاكهم المعلومات الكافية، والكفاءة التي تؤهلهم إلى تولّي هذه المهمة المقدّسة الملقاة على عاتقهم؛ لذا كل من تتوطّد علاقته بهم أكثر من غيره سوف ينتهل من معين فيضهم أكثر من أقرانه، ثم يحقّق ربحاً أكثر، لكن من ينأى بنفسه عنهم سوف يضلّ السبيل، وتחסر تجارته أيّما خسران.

هؤلاء الصلحاء موجودون بين بني آدم في كلّ آنٍ وزمانٍ، فعندما تنتهي مهمّة أحدهم، ويلتحق بالرفيق الأعلى سرعان ما يحلّ غيره محله، ويؤدّي مهمته المقدّسة نفسها.

إنهم وسطاء بين البشر وبارئهم الكريم، وعندما تقتضي الضرورة يطلعهم على حقائق غيبية؛ كي يخبروا الناس بها؛ لأنهم يمتلكون كافة الخصال الحميدة التي تؤهلهم لتولي هذه المهمة الحساسة، ويعدون أفضل مرشدين للعباد في هذه الحياة، وحسب تعاليمنا الإسلامية هم أصحاب مقامي النبوة والإمامة، لذا إما أن يكون أحدهم نبياً وإما إماماً.

هناك كثيرٌ من المعتقدات الفرعية المرتبطة بعقيدة النبوة والإمامة، مثل انتظار الفرج والشفاعة والجنة وجهنم، يتم بيانها وتحليلها ضمن هذه العقيدة العامة، ولا شك في أن كل واحدٍ منها يفني بدور مهمٍ ورئيسٍ على صعيد المبادئ السيكولوجية في حياة البشر.

### الاعتقاد بأن الموت ليس نهاية الطريق

الاعتقاد بكون الموت ليس نقطة النهاية لحياة بني آدم، وترسيخ هذا الاعتقاد في النفس هو في الواقع أكثر من كونه مجرد معرفة، وفي هذا السياق لا بد من امتلاكنا رؤيةً قوامها أن الحياة مستمرة ومتواصلة لا انقطاع لها في ضوء التنسيق بين ثلاثة أسس في وجودنا، ألا وهي المعرفة، والعواطف، والاستعداد السلوكي.<sup>١</sup>

حينما نفارق الحياة الدنيا حين الموت فهذا لا يعني فناءنا وانعدامنا، خلافاً لما يعتقد بعض

١. ذات يوم مرّ عزير على قرية بيوتها مندرسة، وسقوفها منهدمة، فتسائل مع نفسه متعجباً: كيف سيحيي الله أهل هذه القرية بعد أن ماتوا ولم يبق لهم ذكر؟ فأماته الله ﷻ مائة عام ثم أحياه، وسأله: كم بقيت في هذا المكان؟ أجاب: بقيت يوماً، أو أقل من يوم. فقال له الله: لقد بقيت هنا مائة عام، لكن انظر إلى طعامك وشرابك كيف بقي طازجاً لم يفسد، لكن انظر إلى حمارك كيف تحول إلى عظام بالية نخرة، لذا نريد أن نجعل إحياءك آيةً لبني آدم؛ فلما رأى عزير هذه المعجزات أمام عينيه أسلم وجهه لله قائلاً: (أعلم أنّ ربّي على كلّ شيء قدير). وفيما يأتي نذكر هذه الحكاية من نصّ الكتاب الحكيم: ﴿أَوْ كَأَلَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِتَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْفِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. البقرة: ٢٥٩.

وفي الآية اللاحقة أشار النصّ القرآني إلى كلام النبي إبراهيم ﷺ حينما سأل الله ﷻ أن يريه كيف يحيي الموتى، ونصّها: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَلَّمْتَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَتَكُنْ لِيَظْمِرًا قَلْبِي فَأَخَذَ آرِبَعَةً مِّنَ الظُّبُرِ فَضَرَّهُنَّ عَلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. البقرة: ١٦٠. لما فعل إبراهيم ما أمره الله، اطمأن قلبه، ومثل هذه القصص العظيمة في القرآن الكريم كثيرة.

الناس في العهود السالفة، فنحن لا نتلاشى في الأرض<sup>١</sup>، وإنما يتلقى الله تعالى وملائكته أرواحنا ونعود إليه فهو خالقنا الذي أبداعنا ابتداءً.<sup>٢</sup>

بنو آدم بعد موتهم سيُشاهدون مجموعتين من الملائكة، فحينها يشاهد الصالحون ملائكة الرحمة، ويشاهد المنحرفون ملائكة النعمة والعذاب<sup>٣</sup>، وعلى هذا الأساس فالصلحاء تتلقاهم ملائكة الرحمة، ويصبح الموت بالنسبة إليهم سهلاً مريحاً<sup>٤</sup>، أما المنحرفون تتلقاهم ملائكة النعمة والعذاب<sup>٥</sup>، ويصبح الموت بالنسبة إليهم شاقاً قاسياً إلى أقصى حد<sup>٦</sup>.

### الحياة مراحل سالفة وأخرى لاحقة

بعد موتنا سوف نلج مرحلة جديدة من حياتنا اسمها الحياة البرزخية، وعندما يلجها الكافرون يخاطبون الله ﷻ قائلين: ربنا أمتنا مرتين في عالمي الدنيا والبرزخ، وأحييتنا مرتين في عالمي البرزخ

١. «وَقَالُوا إِذَا صَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ إِنَّا لَبِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ». السجدة: ١٠.

٢. «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ». السجدة: ١١.

٣. «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرُّونَ». الأنعام: ٦١.

٤. «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ». يونس: ١٠٤.

٥. «مَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا». الأحزاب: ٤٤.

٦. كذلك روي عن الإمام علي بن أبي طالب ؑ أنه قال: «من كان من أهل الطاعة تولت قبض روحه ملائكة الرحمة». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦، ص ١٤١.

٧. «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ». فصلت: ٣٠.

٨. «الَّذِينَ تَتَوَفَّاَهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ». النحل: ٣٢.

٩. «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ \* ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ». الأنفال: ٥٠ - ٥١.

١٠. «فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ». محمد: ٢٧.

١١. روي عن الإمام علي بن أبي طالب ؑ أنه قال: «من كان من أهل المعصية تولت قبض روحه ملائكة النعمة». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦، ص ١٤١.

١٢. كذلك روي عن الإمام علي بن الحسين ؑ: «الموت للكافر كخلع ثياب فاحرة، والنقل عن منازل أنيسة، والاستبدال بأوسخ الثياب وأخشنها، وأوحش المنازل، وأعظم العذاب». ابن بابويه القمي، معاني الأخبار، ص ٢٨٩.

والآخرة، والآن نقرّ ونعترف بذنوبنا فهل لنا فرج من هذه المصيبة العظمى؟! وقال العلامة محمد باقر المجلسي في كتاب (بحار الأنوار) إنّ الإنسان في عالم الرؤيا وهو نائم يبقى في هيئته المادية، حيث تستقرّ روحه في بدنه المسجّي في الفراش، وتتلبّس بهيئتها البرزخية بحيث تتمكّن من الذهاب إلى أماكن عديدة.<sup>٢</sup>

الجدير بالذكر هنا أنّ عالم البرزخ ليس مادّيًا بحثًا، بل ذو طابعٍ مثالي، وفيه زمانٌ وليلٌ ونهارٌ وصباحٌ ومساءٌ حسب الرؤية القرآنية<sup>٣</sup>، وبعض أهله يزورون عالم الدنيا وأهلهم، وفقًا لمقامهم ومنزلتهم<sup>٤</sup>، وفي ظروفٍ معينة يستطيعون أن يتزاورا بين بعضهم، ويتجالسون، ويتحاورون.<sup>٥</sup> عالم البرزخ فيه عذابٌ للمسيئين، وثوابٌ للمحسنين<sup>٦</sup>، وبعض أهله يرغبون في العودة إلى عالم الدنيا كي يتاح لهم فعل الخير بدلًا من كلِّ عملٍ سيئٍ اقترفوه في حياتهم الدنيوية، لكن هذه الرغبة مجردُ أمنية عبثية لا يمكن أن تتحقّق أبدًا.<sup>٧</sup>

١. ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لَمَثُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَثِكُمْ أَنْفُسِكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ \* قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَفْتِنَا وَأَحْيَيْتَنَا أَتْنَتِنِ فَاغْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾. غافر: ١٠ - ١١.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦، ص ٤٣.

٣. ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾. مريم: ٦٢.

٤. ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ \* وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِنَ النَّارِ﴾. غافر: ٤٦ - ٤٧.

٥. روي عن المعصوم الحديث التالي: «إن المؤمن ليزور أهله فيرى ما يحبّ ويُسْتَر عنه ما يكره، وإن الكافر ليزور أهله فيرى ما يكره ويُسْتَر عنها ما يحبّ». الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٢٣٠.

٥. روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «لو كُشِف لكم لرأيتم أرواح المؤمنين في هذا النظر حلّقًا يتزاورون ويتحدّثون». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦، ص ٢٤٣.

٦. روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنّه قال: «البرزخ القبر، وهو الثواب والعقاب بين الدنيا والآخرة». بحار الأنوار، ج ٦، ص ٢١٤.

٧. وروي أيضًا: «البرزخ هو القبر وإنّ لهم فيه معيشة ضنكًا، والله إنّ القبر لروضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران». المصدر السابق، ص ٢١٤.

٧. ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ \* لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾. المؤمنون: ٩٩ - ١٠٠.

بعد أن نعود إلى الحياة في يوم القيامة، ونحاسب حساباً دقيقاً على ما فعلنا في حياتنا الدنيوية سوف نبدأ حياةً جديدةً، ونحن اليوم - في الحياة الدنيا - لا نعرف جميع تفاصيل عالم القيامة؛ لذا أحداثه غير واضحةٍ بالكامل عندنا، لكن لدينا شواهد وآيات وأحاديثٍ استنتج منها علماءُنا العظام أن عالم القيامة ذو مراتبٍ عديدةٍ، وفيه نشأةٌ بعد أخرى لا يمكننا تصوُّرها حالياً، إذ يتضمن نشأةً ماديةً وأخرى مثاليةً، ونشأةً عقليةً وروحيةً<sup>١</sup>.

### الحياة الدنيا محدودة مؤقتة<sup>٢</sup>

حياتنا في هذا العالم المادي - الحياة الدنيوية - مدتها محدودةٌ قصيرةٌ؛ لذا ليس من الممكن بتاتاً مقارنتها مع الحياة الآخرة<sup>٣</sup>، الدائمة الخالدة<sup>٤</sup>، فهي مجرد حياة فانية<sup>٥</sup>، ومتاعها قليل جداً. الحياة الآخرة مريحة وسعيدة للمتقين<sup>٦</sup>، وبما أن الحياة الدنيا مادية ومحدودة فهي فانية خلافاً

١. تحدّث آية الله عبد الله جوادى الأملى عن هذا الموضوع، وحاول بيانه بأسلوبٍ تدرّكه أذهاننا في رحاب مثال، حيث قال: «عندما يدعى الإنسان إلى ضيافةٍ فالذين يدعونه عادةً ما يهَيِّون له ولكل من معه المكان المناسب، وكافة سبيل الإقامة والراحة، فعلى سبيل المثال قديماً كانوا يعدّون لدابة الضيف المدعو زريبةً، يوفرون فيها علفاً وماءً، وفي الحين ذاته يوفرون للضيف نفسه طعاماً، ومكاناً مناسباً للإقامة المريحة، ناهيك عن أتهم يحترمون هذا الضيف، ويوفرون له أجواء علميةً وروحانيةً، كي يشعر براحةٍ نفسيةً وسرور. كذا هو حال بني آدم في يوم القيامة، إذ يتمتّع الإنسان في ذلك العالم بأبعاد عديدة، وعلى هذا الأساس تستقبل الجنة أهلها بكافة أبعادهم الوجودية، أي أن كل من يسكنها يعيش فيها بالتناسب مع استحقاقه، وعذاب جهنم أيضاً يتناسب مع الأبعاد الوجودية لأهلها».

٢. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْفَقْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ». التوبة: ٣٨.

٣. «فَأَرْزَلْنَاهَا الشَّيْطَانَ عَنْهَا فَأَخْرَجَهَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ». البقرة: ٣٦.

٤. «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ». الأعراف: ٤٢.

٥. «مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِم بِالْكُفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ». التوبة: ١٧.

٥. «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». النحل: ٩٦.

٦. «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا يُظَلِّمُونَ فَتِيلًا». النساء: ٧٧.

«وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ». الأنعام: ٣٢.

للروح التي هي أصيلة باقية، لذا تعدّ الدنيا بالنسبة إلى الإنسان مجرد مرحلة أولى ودانية، وحسب الوصف القرآني هي دار لهو ولعب<sup>١</sup>، ومتاع الضلال والغرور<sup>٢</sup>.  
الحياة الدنيا بحدّ ذاتها عديمة القيمة، فهي لا تحظى بقيمة ذاتية، وقد خلقها الله ﷻ لأجل أن يتبين فيها من يعمل صالحاً ومن يعمل سوءاً<sup>٣</sup>، وعلى هذا الأساس فمن يطغى فيها ويجعلها مرتكزاً له، وأصلاً ثابتاً بحيث يغفل بالكامل عن الحياة الأخروية، مقرّه الأخرى سيكون جهنّم وبئس المصير<sup>٤</sup>.

### ضرورة الشعور بالتفاؤل في الحياة

حينما نمنع النظر بدقّة في التعاليم القرآنية لا نلمس فيها أيّ مؤشّر على وجود تشاؤم إزاء الحياة، بل فيها حتّ للإِنسان على نبذ كلّ فكرة مشؤومة، والتمسك بمبدأ التفاؤل، لأنّه سوف يحاسب في يوم القيامة على كلّ ما فعل ويجازى على ما واجه من مشقّة أو راحة في حياته الدنيا، ففي يوم الحساب لا يظلم الله تعالى أيّ كائنٍ على الإطلاق، وحينها سوف يكرم المحسن على كلّ إحسانٍ فعله عشرة أضعاف، ومن هذا المنطلق ذمّ أئمتنا كلّ مؤمنٍ يشكي من مشاكله ومعاناته<sup>٥</sup>.

﴿وَلَاخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾. الضحى: ٤.

١. ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾. الحديد: ٢٠.

﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَلِلَّآئِزَةِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾. الأنعام: ٣٢.

﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾. العنكبوت: ٦٤.

٢. ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾. الحديد: ٢٠.

٣. ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ﴾. الملك: ٢.

٤. ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَةُ الْكُبْرَى \* يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَى \* وَبَرَزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ بَرَى \* فَأَمَّا مَنْ طَغَى \* وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا \* فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى \* وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى \* فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾. النازعات: ٣٤ - ٤١.

٥. روي عن الإمام جعفر الصادق ﷺ أنّه قال: «لا خير في عبد شكّا من محنة تقدّمها آلاف نعمة وأتبعها آلاف راحة».



شكا أحد تجّار المدينة سوء أوضاعه للإمام جعفر الصادق عليه السلام، فقال له:

«فلا تجزع وإن أعسرت يوماً فقد أسسرت في زمن طويل  
ولا تيأس فإنّ اليأس كفر لعلّ الله يغني عن قليل  
ولا تظنن برّبك ظنّ سوء فإنّ الله أولى بالجميل»<sup>١</sup>.

يجب علينا إدراك ما لدينا من نعم أكرمنا الله تعالى بها وعدم التغافل عنها،<sup>٢</sup> وسوف نتطرق إلى ذكر تفاصيل أكثر حول مسألة التفاؤل في الحياة ضمن فصل تحت عنوان (السيكولوجية الإيجابية).

### الدنيا مزرعة الآخرة

كلّ عمل نقوم به في حياتنا الدنيوية - حسناً كان أو سيئاً - سوف يتمثّل لنا في يوم القيامة<sup>٣</sup>، وكلّ واحدٍ منّا سوف يحمل أعباءه على كاهله في ذلك اليوم من دون زيادة ولا نقيصة<sup>٤</sup>، ومن البديهي أنّ من يضلّ في الحياة الدنيا قد ضلّ بإرادته واختياره، ولم يجبره أحد على ذلك.<sup>٥</sup>  
في ذلك العالم سوف يتجلّى كلّ شيءٍ، وتتضح جزئياته كاملةً من دون نقصٍ وخللٍ، لكنّ الله الرؤوف الرحيم بلطفه وعنايته سوف يعاقب المسيئين بمقدار إساءتهم، لكنه يكرم المحسنين عشرة أضعاف إحسانهم.<sup>٦</sup>

١. ابطحى اصفهانى، عوالم العلوم والمعارف والأحوال من الآيات والأخبار والأقوال، ج ٢٠، ص ١١٩.

٢. أبو هاشم الجعفري من أصحاب الإمام علي الهادي عليه السلام وذات يوم شكّا إليه أوضاعه المعيشية الصعبة، فقال له الإمام: «يا أبا هاشم، آية نعمة من نعم الله تعالى تحب أن تشكره عليها؟» سكت الإمام لحظات، ثمّ واصل كلامه قائلاً: «لقد رزقك الله الإيثار وعلى أساسه حرّم بدنك على النار، ورزقك العافية أيضاً، لذلك أعانك على طاعته، ورزقك القناعة فصانك وحفظك من التبذير». الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٤٠١.

٣. «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ». الزلزلة: ٧-٨.

٤. «قُلْ أَغْنَى اللَّهُ أَهْلِي رِزْقًا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَرُّوْا زُرَّةً وَزُرَّ أُخْرَى ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ». الأنعام: ١٦٤.

٥. «مَنْ أَهْتَدَىٰ فَأَنَا لِيَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَرُّوْا زُرَّةً وَزُرَّ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا». الإسراء: ١٥.

٦. «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ». الأنعام، الآية: ١٦٠.

## الحياة تجري لهدف معين

كل إنسان لا بد أن يسعى إلى تحقيق هدفٍ أساسي، لكن هذا لا يعني أن جميع بني آدم يسعون إلى تحقيق الهدف ذاته<sup>١</sup>، وهذا الهدف قد لا يكون واضحاً ومعلناً بالضرورة، فلربما يتحقق عندما يسخر كيان الإنسان بالكامل، ويستحوذ على شخصيته. عبارة «نية المؤمن خيرٌ من عمله» تدلّ بكل وضوح على أن إصلاح النية بأمثل شكل، وبلورتها بذاتها من أصعب الأمور التي يواجهها بنو آدم في حياتهم الدنيوية؛ لكونها تابعة لأوضاعهم النفسانية، وليست مجرد أمر معرفي بحت، والقلب بطبيعة الحال لا يمكن أن تجتمع فيه محبتان متضادتان مع بعضهما مثل استحالة اجتماع رؤيتين متعارضتين في فكر واحد<sup>٢</sup>؛ لأنّ هذا الاجتماع يسفر عن حدوث عدم انسجام معرفي.

من يترسّخ في نفسه حبّ المال والماديات عادةً ما يكون هدفه النهائي من كلّ عملٍ يقوم به جمع أكبر مقدارٍ ممكنٍ من الثروة، وهذا الأمر يلقي بظلاله على عباداته أيضاً؛ حيث تكون نيته من أعماله العبادية وطاعته نيل ما وعد به الناس من أموالٍ طائلة، وأملاكٍ كثيرةٍ من دون أن يكثرث بجدّ للعبادات والطاعات التي وعد المؤمنون بأنّها تقرّبهم إلى الله ﷻ، أو يكون اهتمامه بها ضئيلٍ للغاية<sup>٣</sup>. الأحاديث الدنيوية ذكرت أهدافاً متعاليةً مثل الجنة<sup>٤</sup>، والإخلاص<sup>٥</sup>، والرضا بقضاء الله وقدره<sup>٦</sup>، ومنها ما أشار إلى أنّ الإيمان هو الهدف النهائي للدين، واليقين هو الهدف النهائي للإيمان<sup>٧</sup>.

١. مصباح الزيدي، معارف قرآن.

٢. «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَرْوَاحَكُمْ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أَمْهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ». الأحزاب: ٤.

٣. قيل في تفسير قوله تعالى: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ»، فالدنيا والآخرة ضرّتان لا يجتمع حبّهما في قلب، فمن استولى على قلبه حبّ المال لا يذهب فكره وخياله وقواه وجوارحه إلا إليه، ولا يعمل إلا ومقصوده الحقيقي فيه تحصيله، وإن ادعى غيره كان كاذباً. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ١٩٣.

٤. روي عن المعصوم قوله: «الجنة أفضل غاية». التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، الحديث رقم ١٠٢٤.

٥. روي عن المعصوم قوله: «الجنة مآل الفائز». المصدر السابق، الحديث رقم ١٠٧٤.

٦. روي عن المعصوم قوله: «إرّص بقسم الله تكن أغنى الناس». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٩، ص ٣٦٨.

وروي أيضاً: «من رضي بالعافية ممّن دونه، رزق السلامة ممّن فوّه». صدوق، الأملي، ص ٥٣٢.

٧. روي عن المعصوم قوله: «غاية الدين الإيمان، وغاية الإيمان الإيقان». التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم،

الحديث رقم ٦٣٤٥.

إن أردنا بيان حقيقة الهدف النهائي الأصيل حسب الرؤية القرآنية فلا بد من تسليط الضوء على عددٍ من المفاهيم الأساسية في هذا المضمار، مثل السعادة، والفلاح، وهذا الهدف بطبيعة الحال في غنى عن التعليل.<sup>١</sup>

المواضيع التي طرحت للبحث والتحليل في هذا الفصل هي معلوماتٌ مرتبطةٌ بالإنسان، وبيئة حياته، وتحكي عن أوضاعه، وواقعه ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، ويمكن للباحثين والمختصين بعلم النفس الاعتماد عليها بغية توجيه البشر نحو الوجهة السيكولوجية الصائبة، وتنمية شخصياتهم، وصقل دوافعهم والرقى بهم على صعيد الأوضاع السيكولوجية الاجتماعية، ومن جهة أخرى يمكن على أساسها تحديد ما يجب فعله من إزاماتٍ، وما يجب تركه من نواهٍ، وهذه الأمور بطبيعة الحال تتبلور على أساسها روح التعاليم المعرفية الإسلامية، ومن هذا المنطلق أقرها علم النفس الإسلامي كمبادئٍ أساسيةٍ في تعاليمه، فعلى سبيل المثال لا ينبغي حذف الاعتقاد بوجود عالم الآخرة من مفاهيم علم النفس الإسلامي، ولا يجوز أيضاً الترويج في رحابه لمفاهيم تشاؤمية حين تعريف الدوافع المنبثقة منه، وبيان دافع الإنسان في كل سلوكٍ يقوم به، كذلك ليس من الحريّ التقليل في مباحثه من شأن الاعتقاد بوجود الله ﷻ والنبوة والمعاد في يوم القيامة.

لا شكّ في أنّ علم النفس الإسلامي إن قام على مبادئه الأساسية وثوابته الأصيله فهو يتبلور بصورةٍ مختلفةٍ بالكامل عن سائر مدارس علم النفس المتعارفة بين البشر في كل تفاصيله وجزئياته، وسوف نسلط الضوء في الفصول اللاحقة على بعض أوجه الاختلاف في هذا المضمار. فضلاً عما ذكر فإن علم النفس الإسلامي يشمل بين طياته كافة المفاهيم السيكولوجية المطروحة في مدارس علم النفس ويتناولها بأسلوب تحليلي سيكولوجي.

١ . «يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ \* فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَمِنَ النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهيقٌ \* خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ \* وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَمِنَ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَظَاءٌ غَيْرُ مُجْدُوذِينَ». هود: ١٠٥ - ١٠٨.

## المصادر

- القرآن الكريم
- نهج البلاغة
- ابطحي اصفهاني، سيد محمد باقر بن مرتضى موحد، عوالم العلوم والمعارف والأحوال، من الآيات والأخبار والأقوال، ج ٢٠، انتشارات مؤسسة الأمام المهدي عليه السلام، ١٣٨٢ هـ ش.
- ابن شعبة الحراني، حسن بن علي، تحف العقول، قم، آل علي، ١٣٨٢ هـ ش.
- التميمي الأمدي، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم، ترجمه وشرح: طهران، دانشگاه طهران، ١٣٧٣ هـ ش.
- جوادي الأملي، عبد الله، زن در آينه جلال وجمال، قم، اسراء، ١٣٨٣ هـ ش.
- السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، بيروت، دار احياء تراث العربي، ١٤٢٩ هـ.
- الشوشتري، نورالله بن شريف الدين وآخرون، احقاق الحق وازهاق الباطل، قم كتابخانه آيتالله مرعشي، ١٣٧٦ هـ ش.
- صدوق، محمد بن علي (ابن بابويه القمي)، الأملي، قم، مؤسسة البعثة، ١٤١٧ هـ.
- \_\_\_\_\_، معاني الأخبار، قم، جامعة المدرسين حوزة علمية قم، ١٣٦١ هـ ش.
- \_\_\_\_\_، من لا يحضره الفقيه، تحقيق محمد جواد فقيه، بيروت، دار الاضواء، ١٤١٣ هـ.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ترجمه سيد محمد باقر موسوي همداني، طهران، محمدي، ١٣٧٤ هـ ش.
- كاوياني، محمد، وكريمي، محمد رضا، «بررسي تطبيقي ديدگاه هاي غزالي وبنودرادر قضاوت أخلاقي» (باللغة الفارسية)، دوفصلنامه مطالعات اسلام وروانشناسي، رقم ١١، صص ١٢٤ - ٩٥.
- الكليني، محمد بن يعقوب، اصول الكافي، ترجمه سيد جواد مصطفوي، طهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بيت عليهم السلام، ١٣٦٠ هـ ش.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، طهران، مكتبة الإسلامية، ١٣٨٨ هـ ش.
- مصباح اليزدي، محمد تقى، معارف قرآن، قم، مؤسسة آموزشي وپژوهشي امام خميني، ١٣٧٦ هـ ش.

- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الاختصاص، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٧٩ هـ ش.
- مكارم الشيرازي، ناصر، وآخرون، تفسير نمونه (باللغة الفارسية)، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧١ هـ ش.

# علم الأمراض النفسيّة والسلوكيات غير الاعتياديّة<sup>١</sup>

محمد صادق شجاعى<sup>٢</sup>

## مقدّمة

إنّ علم الأمراض النفسيّة واحدٌ من فروع علم النفس يدرس الاختلالات والأمراض النفسيّة، وأسباب وجودها. تُشاهد علامات الاختلال عادةً في سلوك الفرد. وفي علم الأمراض النفسيّة يُعرف كل نوع من الاختلالات انطلاقاً من مجموعة العلائم. سندرس في هذا الفصل علم الأمراض النفسيّة والسلوكيات غير الاعتياديّة بالرجوع إلى الآيات والروايات.

## الأمراض النفسيّة

### مفهوم المرض النفسي

إنّ روح أو نفس الإنسان من وجهة نظر الإسلام كجسمه من حيث تعرّضها للأمراض<sup>٣</sup>. في هذه الحال يفقد الفرد نظام عمله الأساس أيّ النمو الاعتيادي، والإدراك المنطقي، والرؤية والبصيرة، والوعي، وقبول الذات، والإحساس بالهويّة الشخصية، ومعرفة الاستعدادات، والاختيار في مقابل الإجبار في البيئّة الاجتماعيّة، والقناعة بالحياة، والعلاقات الفرديّة الإيجابيّة، والإحساس

---

١. المصدر: المقالة فصلٌ من كتاب «روان شناسي در قرآن و حديث»، منشورات مركز البحوث للحوزة والجامعة، جمهورية إيران الإسلاميّة، طهران، ج ٢، ط ١، ١٣٩٧، ص ١١٢ - ٩٥.

تعريب: الدكتور علي الحاج حسن.

٢. عضو الهيئة العلميّة في مركز البحوث المصطفى ﷺ العالميّة، وعضو الهيئة العلميّة في مركز البحوث للحوزة والجامعة.

٣. «إنّ للجسم ستّة أحوال الصحة والمرض... وكذلك الروح» (المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦، ص ٤٠)؛ «إنّ هذه القلوب تملّ كما الأبدان فابتغوا لها طرائف الحكمة» (المصدر السابق، ج ١، ص ١٨٢).

العرفاني العميق بالطبيعة، والعلاقة القويّة مع الله تعالى<sup>١</sup>. لذلك فإنّ من نتائج الأمراض النفسيّة، فقدان الفعاليّة المطلوبة في الأبعاد الحياتيّة، النفسيّة، العاطفيّة، الاجتماعيّة والمعنويّة.

### المبدأ الأساس: ضعف الإنسان

يشير الضعف إلى آليّة عليّة وداخليّة للأمراض النفسيّة. وقد أخذ هذا المصطلح من معرفة الإنسان في الإسلام وفي الحقيقة، تتشكّل أساس نظريّة علم الأمراض النفسيّة انطلاقاً من الرؤية الإسلاميّة. الإنسان من وجهة نظر الإسلام قد خلق ضعيفاً وعاجزاً<sup>٢</sup>. وهكذا هو حال أبناء البشر كافّة، حيث لا يتعلّق هذا الضعف بمرحلة الطفولة. ويولد الإنسان وفيه نقصٌ وضعفٌ يستمرّ معه على امتداد حياته<sup>٣</sup> وفي الواقع إنّ معنى الإنسانيّة من وجهة نظر الإسلام هي النقص، والضعف، والعجز، والتعلّق. أشار الإمام السجّاد عليه السلام في دعائه إلى عجز الإنسان، فقال:

«اللهم وأنك من الضعف خلقتنا، وعلى الوهن بنيتنا، ومن ماء مهين ابتدأتنا، فلا حول

لنا إلاّ بقوّتك، ولا قوّة لنا إلاّ بعونك»<sup>٤</sup>.

وعدّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أن المرض والفقر والموت ثلاثة من علامات عجز الإنسان<sup>٥</sup>.

يظهر ضعف الإنسان في مجالاتٍ عديدةٍ وفي لحظات حياته. يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام

في هذا الشأن:

«مُسْكِينُ ابْنِ آدَمَ؛ مَكْتُومُ الْأَجَلِ، مَكْنُونُ الْعِلَلِ، مَحْفُوظُ الْعَمَلِ، تُؤَلِّهُ الْبَقَّةُ، وَتَقْتُلُهُ  
السَّرْفَةُ، وَتَنْبِنُهُ الْعَرَفَةُ»<sup>٦</sup>.

١ .. فالقلوب قاسية عن حظها لاهية عن رشدها سالكة في غير مضارها. (المصدر السابق، ج ٧٤، ص ٤٢٦)؛ فكذاك

مرض القلب هو أي يتعذر فعله الخاص الذي خلق لأجله، وهو العلم، والحكمة، والمعرفة، وحب الله تعالى، وعبادته (الفيض الكاشاني، راه روشن، ج ٥، ص ١١٠).

٢. «وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا»، النساء: ٢٨.

٣. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» فاطر: ١٥.

٤. الصحيفة السجّاديّة، الدعاء ٩، ص ٤٧.

٥. «لولا ثلاث في ابن آدم ما طأطأ رأسه شيء: المرض والفقر والموت كلّهم فيه وآنه معهنّ لوثّاب» (المجلسي، بحار

الأنوار، ج ٥، ص ٣١٦).

٦. نهج البلاغة، الحكمة ٤١٩.

ويشترك جميع البشر في هذا الحال. ويقول ﷺ في مكانٍ آخر: «وَيْحُ ابْنِ آدَمَ؛ أَسِيرُ الْجُوعِ، صَرِيحُ الشَّبَعِ، غَرَضُ الْآفَاتِ، خَلِيفَةُ الْأَمْوَاتِ»<sup>١</sup>؛ لذلك فالإنسانية من وجهة نظر الإسلام هي الضعف والعجز حيث تشكّل هذه الرؤية أساس نظريّة علم الأمراض النفسية؛ فالإنسان في الأصل ضعيف.

### أصول نظريّة علم الأمراض النفسية ومبادئها في القرآن والحديث

#### الاستفادة من الفطرة

الأصل الأوّل والأساس في علم الأمراض النفسية من وجهة نظر الإسلام، أنّ للإنسان فطرةً، والفطرة هي البناء الحياتي - النفسي الأوّل الذي وجد قبل الولادة، وهي التي تحدّد اتجاه النمو المعتاد للفرد في المستقبل. من جملة الجوانب المهمة للفطرة أنّها ليس لها وجود بالقوّة<sup>٢</sup>، ولذلك، فللإنسان بناء حياتي - نفسي أوّلي قد وجد لأجل الصّحة النفسيّة. ويحصل المرض النفسي عند اختلال هذا البناء.

#### الدافع التكويني نحو الكمال

يميل كافة البشر نحو الكمال، والكمال نوع من الازدهار، والنشاط والدافع نحو الأعلى والأفضل. وبذل الجهد للوصول للكمال أمرٌ ذاتي. وقد وضّحت الآيات والروايات هذا الموضوع على أفضل وجهٍ من خلال مفهوم (الهداية التكوينيّة). وجّه الله تعالى ميول الإنسان، عواطفه، واحتياجاته بحيث يتمكّن من الحركة طبق مسيرة النمو المعتاد في كافّة الأبعاد (الحياتيّة، النفسية، العاطفيّة، الاجتماعيّة، المعنويّة). وهذه الخاصية ليست من مختصات الإنسان فقط، بل تُشاهد في جميع الموجودات الحيّة<sup>٣</sup>. والهداية التكوينيّة هي لأجل الحفاظ على الوجود الحيّ وبقائه، وميوله لإشباع كافة أشكال احتياجاته الفيزيولوجيّة كالطعام والشراب والماء، وحتى لإقامة علاقاتٍ مع الآخرين. كما أنّ الهداية التكوينيّة توضح النموّ والتطوّر في القيم الأخلاقيّة، والتخلّص من الأهواء النفسانيّة.

١. الليثي الواسطي، عيون الحكم و المواعظ، ص ٥٠٥.

٢. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٦، ص ١٣٩.

٣. ﴿رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾، (طه: ٥٠).



## التعارض في الباطن النفسي

التعارض في الباطن النفسي هو الأصل الأساسي الثالث في نظرية علم الأمراض النفسية من وجهة نظر الإسلام. يمتلك الإنسان من وجهة نظر الإسلام اثنين من الميول المتضادة التي عبرت الآيات والروايات عنها بالحق والباطل، والخير والشر، والتقوى والفجور، والعقل والجهل أو العقل والشهوة. وهذا التعارض الباطني مختص بالإنسان فقط. يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله ركب في الملائكة عقلاً بلا شهوة، وركب في البهائم شهوةً بلا عقل، وركب في بني آدم كليهما»<sup>١</sup>. والإنسان في بيان الإمام الصادق عليه السلام مركب من بعدين دنيوي وأخروي<sup>٢</sup>. ووصف الإنسان في كلمات الإمام الرضا عليه السلام أنه بين الله والشيطان<sup>٣</sup>.

شبهت بعض الروايات النفس بساحة حرب بين جيشين يسعى كل منهما للتغلب على الآخر. يقول الإمام علي عليه السلام:

«العقل صاحب جيش الرحمن، والهوى قائد جيش الشيطان، والنفس مُتَجَادِبَةٌ بَيْنَهُمَا، فَأَيُّمَا غَلَبَ كَانَتْ فِي حَيْرِهِ»<sup>٤</sup>.

يفهم من هذه الروايات وبنحو واضح، وجود تعارض دائم في الفضاء النفسي للإنسان. تظهر الأمراض النفسية عند غلبة الشهوات والأهواء في ساحة النفس. وبناءً على الآيات والروايات، فالشهوة والهوى نماذج مرضية للاحتياجات، والعواطف، والمعارف والأحاسيس السلوكية الناشئة عنها. وفي هذا الحال يتعد الإنسان عن طريق الفطرة. ويبيّن هذا الأمر أنّ الإنسان يتعرّض للتهديد على أثر بعض الميول غير المتجانسة مع الفطرة.

## أسباب الاختلالات النفسية

لماذا يُصاب الأفراد باختلالات نفسية؟ هذا هو السؤال الذي يحاول علم الأمراض النفسية الإجابة عليه. إنّ أهم أسباب الاختلالات النفسية من وجهة نظر الآيات والروايات هي الأمور الآتية:

١. ابن بابويه، علل الشرايع، ج ١، ص ٤.

٢. «الإنسان خلق من شأن من الدنيا وشأن من الآخرة...». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦، ص ١١٧.

٣. «.. وجدت بني آدم بين الله وبين الشيطان». المصدر السابق، ج ٥، ص ٥٥.

٤. النوري، اسلام وعقائد وآراء بشرى يا جاهليت و اسلام، ج ١٢، ص ١١٣.

## الأسباب البيولوجية

يعود أحد أسباب الاختلالات والأمراض النفسية إلى الوراثة. وكما تنتقل الصفات والخصائص الإيجابية من الوالدين إلى الأبناء، كذلك تنتقل الصفات والخصائص السلبية إليهم عن طريق الجينات<sup>١</sup>؛ لذلك أوصت الروايات بالدقة في اختيار الزوجة. يقول الرسول الأكرم ﷺ: «تَرَوُجُوا فِي الْحِجْزِ الصَّالِحِ، فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاسٌ»<sup>٢</sup>. ويقول في مكانٍ آخر: «وانظر في أي نصابٍ ولدك؛ فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاسٌ»<sup>٣</sup> ونهت بعض الروايات عن الزواج مع بعض الأفراد والمجموعات<sup>٤</sup>. يفهم من هذه الروايات أن الوراثة يمكن أن تشكل سبباً للأمراض النفسية.

يترك طعام الأم تأثيره على صحّة ومرض الجنين. يقول الإمام الصادق عليه السلام: «غذائه ممّا تأكل أمّه، ويشرب ممّا تشرب»<sup>٥</sup>، وبما أن طعام الأم أثناء الحمل يترك تأثيره على أخلاق الولد وقدراته وذكائه؛ أوصت بعض الروايات بتناول بعض الأطعمة والفاكهة، واجتناب بعض آخر منها<sup>٦</sup>. ومن جملة الأسباب الأخرى لظهور الأمراض النفسية، عدم الاهتمام بالسلامة الجنسية. لذلك فإن اقتراب الرجل المتكرّر من زوجته من دون غسل قد يؤدي إلى وجود اختلال نفسي عند الولد<sup>٧</sup>. تظهر كثيرٌ من الاختلالات والأمراض النفسية أيضاً عن طريق الأطعمة التي يحصل عليها الإنسان عن طريق الحرام. وقد قدّم الإسلام للأفراد مجموعة من الوصايا بهدف الحؤول دون

١. «وَأَبْسَلَةُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَتْ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِيدًا» (الأعراف: ٥٨)؛ «إياكم وتزوج الحمقاء فإن صحبتها

ضياح وولدها ضباح». المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٣، ص ٢٣٧.

٢. المتقي، كنز العمال، ج ١٥، ص ٨٥٥.

٣. متقى هندی، علاء الدين على بن حسام، كنز العمال، ج ١٥، ص ٨٥٥. والروايات في هذا الخصوص كثيرة، فعن

رسول الله ﷺ: «انكحوا الأكفاء وانكحوا فيهم واختاروا لنطفكم». و«اختاروا لنطفكم فإن الخال أحد الضجيعين»

الكليني، الكافي، ج ٥، ص ٣٣٢. وعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «الشجاعة في أهل خراسان، والباه في أهل بربره،

والسخاء والحسد في العرب، فتخيروا لنطفكم». الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ١٤١٤ ق، ج ٣، ص ٤٧٢).

٤. الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٥٤ و ٥٥.

٥. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٧، ص ٣٤٢.

٦. راجع: الموسوي، تربية الطفل و اشراقها التكميلي، ص ١١٤ و ١١٥.

٧. «والجماع بعد الجماع من غير أن يكون بينها غسل يورث للولد الجنون». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٩، ص ٣٢١.

النتائج السلبية لبعض الأطعمة، وعدّ أنّ الاهتمام بها يسهم في عدم ظهور هذه المشكلات. فمن جملة أسباب حرمة الخمر، الآثار والنتائج التي يتركها على مستوى الجسم والنفس. جاء في رواية عن الإمام الباقر عليه السلام:

«مُدْمِنُ الْخَمْرِ كَعَابِدٍ وَثَنٍ، تُورِثُهُ الْإِزْتِعَاشُ، وَتَدْهَبُ بِنُورِهِ، وَتَهْدِمُ مَرْوَتَهُ، وَتَحْمِلُهُ عَلَى أَنْ يَجْسَرَ عَلَى الْمُحَارِمِ مِنْ سَفِكِ الدَّمَاءِ وَرُكُوبِ الزُّنَى، فَلَا يُؤْءَمَنْ إِذَا سَكِرَ أَنْ يَثِبَ عَلَى حَرَمِهِ وَهُوَ لَا يَعْقِلُ ذَلِكَ؛ وَالْخَمْرُ لَا يَزِدُّهَا إِلَّا كَلَّ سُوءًا»<sup>١</sup>.

### الأسباب النفسية

تتضمّن الأسباب النفسية تجارب مرحلة الطفولة، والمعارف، والاحتياجات، والميول، وأمور أُخر من هذا القبيل. على سبيل المثال، فإنّ إشباع الاحتياجات العاطفية للأفراد في مرحلة الطفولة في غاية الأهمية، وكيفية مبادرة الوالدين للتعامل مع هذه الاحتياجات، يترك تأثيره على صحّة ومرض الأبناء. الآباء الذين يمارسون الحرمان الكبير، يضعون سلامة أبنائهم النفسية أمام معضلات كبيرة. من هنا، أوصت الروايات بإظهار المحبة للأطفال. يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «أحبُّوا الصبيانَ وارحموهم»<sup>٢</sup>، ويقول في مكان آخر: «أكثرُوا من قبلة أولادكم فإنّ لكم بكلّ قبلة درجة في الجنة»<sup>٣</sup>. قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وآله: لم أقبل حتى الآن طفلاً. فلما خرج قال النبي لأصحابه: «أظن أن هذا الرجل من جهنم»<sup>٤</sup>.

كما أنّ الحب المفرط يترك آثاراً سلبية، فعن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «شرّ الآباء من دعاه البرّ

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٥، ص ١٦٤.

٢. المصدر السابق، ج ١٠١، ص ٩٢.

٣. المصدر السابق، ص ٩٢.

٤. قبل رسول الله صلى الله عليه وآله الحسن بن علي وعنده الأقرع بن حابس التميمي جالساً، فقال الأقرع: إن لي عشرة من الولد ما قبلت منهم أحداً، فنظر إليه رسول الله صلى الله عليه وآله ثمّ قال: من لا يرحم لا يُرحم. (البحراني، حلية الأبرار في أحوال محمد و آله الأطهار، ج ٤، ص ٧٦).

إلى الإفراط»<sup>١</sup>. الاحتياجات النفسية كالاحتياجات الحياتية فإذا كانت بمقدارٍ وشكلٍ مناسبٍ كانت مفيدةً، وإذا تجاوزت الحدَّ والشكل المناسبين كانت ضارّةً أو لا فائدة فيها. تترك بعض تجارب الطفولة المريرة من قبيل الخلافات الأسرية، والطلاق، وموت أحد الأعمام (بالأخصّ الوالدين) آثارًا سلبيةً في صحّة الأفراد النفسية. لذلك ذمّت الروايات الخلافات الأسرية والطلاق. يقول الرسول الأكرم ﷺ: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق، وما أحلّ الله شيئاً أبغض من الطلاق»<sup>٢</sup>.

لعلّ من جملة أسباب مكروهية الطلاق، الآثار والتأثيرات العاطفية والنفسية التي يتركها على الأزواج والأبناء. ومن جهة أخرى وبما أنّ الفقدان (موت الوالدين والأبناء) قد يترك آثارًا سلبيةً، شدّدت الروايات على الدعم العاطفي.

### الأسباب الطبيعية

أيدت الآيات والروايات الفكرة القائلة بأنّ القوى الكونية تترك تأثيرها على سلوكيات وحالات الأفراد. ويجب الالتفات إلى أنّ الأسباب الطبيعية والوراثية تعمل مع بعضها البعض في كثيرٍ من الأحيان. فقد ورد عن رسول الله ﷺ قوله:

«... لا تجماع امرأتك في وجه الشمس وتألّثها إلا أن تزجي سترًا فيستر كما فإنّه إن قضي

بينكما ولدٌ لا يزال في بؤسٍ وفقيرٍ حتّى يموت»<sup>٣</sup>.

وكذلك الحال أثناء الخسوف والكسوف حيث يوجب الأمر المرض. وبعض الأزمنة والأمكنة تهيبّ الظروف لظهور الأمراض؛ لذلك جاء ذمّ المقاربة أثناء الخسوف، الكسوف،

١. البيهقي، تاريخ يعقوبي، ج٢، ص٣٢٠.

٢. الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج١٥، ص٢٨٠.

٣. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص٥٢٢.

الزوال<sup>١</sup>، وفي بعض الأيام (أول الشهر، ووسطه، وآخره<sup>٢</sup>، وليلة عيد الفطر).<sup>٣</sup> وكذلك الأمر في بعض ساعات الليل والنهار (من طلوع الفجر إلى شروق الشمس، وعند غروب الشمس<sup>٤</sup>، وأثناء ساعات بعد الظهر الأولى).<sup>٥</sup>

### الأسباب الاجتماعية - الثقافية

تسهم الأسباب الاجتماعية - الثقافية في إيجاد الاختلالات النفسية. في هذا الإطار تحدثت الآيات والروايات عن النسيج الاجتماعي كالعائلة، ومكان السكن، والموقع الاجتماعي للأفراد. ويتعرض الأفراد الذين يعيشون في بيئة غير سليمة للأخطار والاختلالات.<sup>٦</sup> لذلك فمن المهم أن يعرف الفرد مع من يعيش وأين يعيش. ولهذا السبب جاء النهي عن الحضور في بعض الأماكن.<sup>٧</sup> لعل من جملة أسباب الهجرة في الثقافة الإسلامية الحؤول دون الأخطار المحتملة التي تصيب الأفراد نتيجة الحياة في بعض الأماكن. يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾.<sup>٨</sup> ويقول الرسول الأكرم ﷺ: «من فرّ بدينه من أرضٍ إلى أرضٍ، وإن كان شبرًا من الأرض استوجب الجنة».<sup>٩</sup> وقد تضمن تاريخ الإسلام

١. وفي اليوم الذي تنكسف فيه الشمس، وفي الليلة التي ينخسف فيها القمر، وفي الليلة وفي اليوم اللذين يكون فيهما الريح السوداء والريح الحمراء والريح الصفراء، واليوم والليلة اللذين يكون فيهما الزلزلة. الكليني، الكافي، ج ٥، ص ٤٩٨.
٢. «لا تجامع أهلك في أول ليلة من الهلال ولا في ليلة النصف ولا في آخر ليلة فإنه يتخوف على ولد من يفعل ذلك الخبل». الكافي، ج ٥، ص ٤٩٩.
٣. «لا تجامع امرأتك في ليلة الأضحى فإنه إن قضي بينكما ولد يكون له ست أصابع أو أربع أصابع...». المصدر السابق.
٤. عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له هل يكره الجماع في وقت من الأوقات وإن كان حلالاً، قال نعم، ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ومن مغيب الشمس إلى مغيب الشفق». المصدر السابق، ص ٤٩٨.
٥. «لا تجامع امرأتك بعد الظهر». الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥٢٢.
٦. «إياكم وخضراء الدمن، قيل: يا رسول الله، وما خضراء الدمن؟ قال: المرأة الحسناء في منبت السوء». ابن بابويه، معاني الأخبار، ص ٣١٦.
٧. «وإياك ومقاعد الأسواق فإنها محاضر الشيطان ومعارض الفتن...». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣٣، ص ٥٠٩.
٨. النساء: ١٠٠.
٩. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٩، ص ٣١.

شواهد كثيرة تبين أنّ الحفاظ على النفس، وعلى القيم الأخلاقية والمعنوية، أمران حصلا على أثر هجرة الأفراد والمجموعات في صدر الإسلام. وكلّ هذا يشير إلى العلاقة والارتباط بين البيئة التي يعيش فيها الأفراد والاضطرابات والاختلالات النفسية.

### بحث خاص: الأسباب ما وراء الطبيعة

من جملة الأسباب المؤثرة في مستوى الاختلالات والأمراض النفسية تلك التي يمكن أن يُطلق عليها ما وراء الأمور الطبيعية، وهي أمور غير - محسوسة وغير ملموسة لدى الأشخاص. من جملة هذه الأسباب الجنّ والشياطين، وقد أشار القرآن الكريم إلى إحدى هذه الاختلالات عندما تحدّث عن مسّ الشيطان.<sup>١</sup> وتظهر هذه الاختلالات على أثر الاتّصال بالشيطان.<sup>٢</sup> من جملة العلامات التي تدلّ على اختلال المسّ الشيطاني فقدان التعادل في السلوك. لذلك شبّه بعض الباحثين هذا الاختلال بالصرع.<sup>٣</sup>

نسبت الآيات والروايات الكثير من الاختلالات إلى الشيطان، فعندما أُخرج الشيطان من الجنّة على أثر عصيان أمر الله تعالى، ﴿فَأَخْرُجُ إِيَّاكَ مِنَ الصَّاعِرِينَ﴾<sup>٤</sup>، ﴿فَأَخْرُجُ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾<sup>٥</sup>، بدأ بإغواء بني البشر. ويحصل إغواء الشيطان عبر طرق عديدة<sup>٦</sup> من جملتها:

١. هاشمي رفسنجاني، فرهنك قرآن، ج٢، ص٢٤٦.

٢. يقول الله تعالى: ﴿إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...﴾. البقرة: ٢٧٥. التخبّط هو إيجاد الاختلال. وتخبّط الشيطان نوع من الاختلال النفسي والذي يعبر عنه بمسّ الشيطان. المسّ هو الاتّصال بوساطة اليد. المقصود في الآية الشريفة أنّ الشيطان مدّ يده للشخص فأصيب باختلال. المجلسي، بحار الأنوار، ج٧، ص١١٢؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٦٧٠. جاء في الرواية عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «اللهم أني أعوذ بك أن يتخبطني الشيطان من المس». ابن حنبل، مسند ابن حنبل، ج٢، ص٣٥٦.

٣. مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ج٢، ص٢٧١ - ٢٧٢.

٤. الأعراف: ١٣.

٥. ص: ٧٧-٧٨.

٦. ﴿قَالَ فِيمَا أُغْوَيْتَنِي لَأَفْعِدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَأَنْتَبِهَنَّ مَنْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَنْ خَلْفَهُمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ﴾. الأعراف:

تزيين الأعمال القبيحة<sup>١</sup>، والوسوسة<sup>٢</sup>، والوعود الخادعة<sup>٣</sup>، وإيجاد خلل في العلاقات الفردية<sup>٤</sup>، وإيجاد الرغبة في تناول الخمر ولعب القمار<sup>٥</sup>. إن ما يدل على هذا النوع من الاختلالات عند الأفراد، انشغال الذهن بأمور الدنيا والرغبة في الأمور الشهوانية<sup>٦</sup>.

إن من أقوى الشواهد التي تبين تدخل أمور ماوراء الطبيعة ودورها في إيجاد الأمراض النفسية تلك المتعلقة بالجنون. والجنون نوعٌ من الأمراض يحصل على أثر التعرض للجن. يظهر من بعض الآيات والروايات أن الجن موجودات خلقت من النار<sup>٧</sup>، وهي موجودات لا يمكن مشاهدتها عادةً. بإمكان الجن القيام بأعمال كبيرة كتلك التي أشارت إليها الآيات الشريفة في قصة النبي سليمان<sup>٨</sup>. وتشير بعض الروايات إلى أن الجن قد يسبب الأذى والاختلال عند الأفراد. ويتعرض الأشخاص الذين يعبرون من أماكن مظلمة، وأماكن قديمة متروكة، والحمامات القديمة والقبور للخطر<sup>٩</sup>. على كل الأحوال فإن الخوف هو أبرز وأهم الاختلالات التي تحصل على أثر التعرض للجن<sup>١٠</sup>.

١. «وَرَزَقَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». الأنعام: ٤٣؛ «الشيطان... يزين له المعصية ليركبها». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٨٨، ص ٣٣٧.

٢. «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعَلَّمَ مَا تُوسُو بِهِ نَفْسُهُ». ق: ١٦؛ «فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ». طه: ١٢٠؛ «إن الشيطان لا يزال يراقب العبد ويوسوس في نومه ويقظته». القمي، سفينة البحار، ج ١، ص ٦٨٩.

٣. «وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَّ الْحَقُّ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ». إبراهيم: ٢٢.

٤. «وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا». الإسراء: ٥٣؛ «إن الشيطان يغري بين المؤمنين...». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ١٨٧.

٥. «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ». المائدة: ٩٠.

٦. راجع: علي نجاد، ابليس: دكي صوفيان، وصنعت كار، شيطان شناسي از ديدگاه قرآن واحاديث.

٧. «وَالْحِجَابَ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلِ مِنْ نَارِ السُّمُومِ». الحجر: ٢٧.

٨. «قَالَ عَفْرِيُّ مِنْ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٍّ أَمِينٌ». النمل: ٣٩. وراجع أيضاً: الطباطبائي، ترجمة تفسير الميزان، ج ١٢، ص ٢٢٣.

٩. عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «ليس من بيت فيه حمام إلا لم يصب أهل ذلك البيت آفة من الجن. إن سفهاء الجن يعبثون في البيت فيعبثون في الحمام ويتركون الإنسان». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٠، ص ٩٣.

١٠. «ثلاثة يتخوف منها الجنون: التغوط بين القبور، والمشي في خف واحد، والرجل ينام وحده». الكليني، الكافي، ج ٦، ص ٥٣٤.

### مفاهيم ذات علاقة بالاختلالات النفسية

استخدمت الآيات والروايات مصطلحات وكلماتٍ خاصّة للإشارة إلى الاختلالات النفسية. مثال ذلك أنّها استخدمت للمرض النفسي الشديد والحادّ عبارة جِنَّة<sup>١</sup>، والجنون والمجنون<sup>٢</sup>، وجميعها تعود إلى جذر واحد<sup>٣</sup>. الحقيقة أنّ الجنون يتضمّن اختلالاتٍ تظهر على شكل اضطرابٍ في التفكير، وفهمٍ غير صحيحٍ يترافق مع شكل من الهذيان والأوهام؛ لذلك عندما سمع الكفار آيات الله تتلى على لسان رسول الله ﷺ اتهموه بالجنون، كأثمهم أرادوا القول أنّ الرسول ﷺ أصيب بالهذيان والأوهام<sup>٤</sup>.

الشخص الأساس للجنون، العجز عن استخدام المعرفة التي يتمكن الشخص بوساطتها من التمييز بين الحسن والقبیح. يضاف إلى ذلك أنّ المصابين بالجنون تصدر عنهم أفعالٌ غير مقبولة لا بل تصدر عنهم أفعالٌ عنيفة<sup>٥</sup>.

المقصود من الخبل أيضاً الاختلال النفسي<sup>٦</sup>. ومن جملة ما يشير إلى الخبل انحراف أعضاء البدن عن أعمالها المخصّصة لها، أو إصابتها بالفالج الكامل حيث يشير الأمر إلى وجود مرضٍ جسماني، فيتصوّر أنّ العامل النفسي سبب وجود المشكلات<sup>٧</sup>. وتطلق عبارة (المخل) في الاصطلاح على الشخص العاجز عن المشي لشدة الألم والمرض<sup>٨</sup>. أمّا الاختلالات ذات البعد المعرفي فيستخدم فيها عبارات من قبيل المعتوه، السفیه، والأبله، وتشترك جميعها في ضعف

١. الجنّة أي الجنون. يقول الله تعالى: ﴿مَا بِصَاحِبِكُمْ مِّنْ جِنَّةٍ﴾. سبأ: ٤٦.

٢. ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ﴾. التكویر: ٢٢؛ ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾. الذاریات: ٥٢.

٣. جَنَنٌ، يَجْنُنُ، جَنًّا، وجنونا، أي وضع رداء على شيءٍ وعندما يطلق الجنون على المريض النفسي باعتبار وجود رداء أو حجاب على عقله.

٤. الطباطبائي، ترجمة تفسير الميزان، ج١٩، ص٢٤٨.

٥. المقداد، التنقيح الرائج لمختصر الشرائع، ج٣، ١٧٩؛ العاملي، الكافي، ج٧، ص١٧٢.

٦. الكليني، الكافي، ج١١، ص١٤٢؛ ج٦، ص٢٣.

٧. فساد الأعضاء والفالج ويحرك فيها. الكليني، الكافي، ج٥، ص١٧٢.

٨. المقداد، اسلام وجامعه شناسی، ص٧٩٤.



القدرات الذهنية. والضعف الذهني يشتمل على نواقص في القدرات المعرفية، وفي السلوكيات الضرورية للكفاية الشخصية والاجتماعية. وقد جاء حول الموضوع في الكتب الفقهية أن المقصود من هذه المصطلحات، استخدام الذكاء الفردي بمقدار أقل من الحد المتوسط<sup>١</sup>.

تبيّن الآيات والروايات أن الأشخاص المصابون بالضعف الذهني (المعتوه، الأبله والسفيه) يواجهون صعوبات في مجالات عديدة كالعلاقة مع الآخر، والمهارات الاجتماعية والاهتمام بأنفسهم. كما تحدّثت الآيات والروايات حول أمور أخرى تتعلق بأصحاب الضعف الذهني كالزواج والمعاملات، والتصرّف بالأموال. فأشارت الآية الخامسة من سورة النساء على سبيل المثال أن السفيه عاجز عن إدارة أمواله، أو أموال الآخرين<sup>٢</sup>. وقد يتطوّر الاختلال عند بعض الأفراد إلى مستوى يصبح عاجزاً عن تأمين احتياجاته الأساسية. لذلك كانت الوصية أن يتولّى الآخرون (أفراد العائلة، والأقارب، والدولة، والحاكم الإسلامي) إدارة أمواله وأمور حياته<sup>٣</sup>. من جملة الخصائص النفسية للمصابين بالضعف الذهني، الميل نحو السلوكيات غير الاجتماعية، الصعوبة في قبول الحقيقة<sup>٤</sup> والميول العبيثة<sup>٥</sup>. من هنا يمكن القول أن السفاهة وباعتبارها اختلالاً رائجاً على امتداد القرون الماضية شكّلت تحدياً للتدين والمعنويات، وقد تحمّل الأنبياء ﷺ الكثير من المشقات بسبب السفهاء<sup>٦</sup>.

كما استخدمت الروايات عبارة الغباوة للإشارة إلى نوع من الاختلال المعرفي<sup>٧</sup>. من جملة العلامات الأساسية لهذا الاختلال، العجز عن الفهم، والإدراك، والتحليل وبشكل عام البطأ

١. القمي، من لاجزاه الفقيه، ج ٤، ص ٤٠٦؛ المقداد، المحاسن، ج ١، ص ٦.

٢. «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ فِيهَا... النساء: ٥.

٣. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَانَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ... فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا... فَلْيُمْلَأْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ». البقرة: ٢٨٢.

٤. «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ». البقرة: ١٣٠؛ «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ... وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ...».

النساء: ٥.

٥. أشار القرآن الكريم للموضوع عندما تحدّث عن السفهاء واعتبارهم المؤمنين سفهاء. «قَالُوا أَنْتُمْ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ». البقرة: ١٣.

٦. «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا...» البقرة: ١٤٢؛ «قَالُوا أَنْتُمْ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ». البقرة: ١٣.

٧. «الفهم وضده الغباوة». الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٢؛ ... «وغباوة من الأمم». المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٦،

ص ٣٧٩؛ «فليس هذا إلا من فرط غباوته». المصدر السابق، ج ٣٠، ص ٦٨٨.

في التفكير.<sup>١</sup> ورافق هذا الاختلال مع ضعف في القدرة على تعلّم الأفكار الجديدة، وعجز عن تذكر المعلومات السابقة. ويطلق اصطلاحاً على المصاب بنقص في النمو المعرفي (الغبّي).<sup>٢</sup> الحمق واحدٌ من الاختلالات النفسيّة.<sup>٣</sup> والحمق في ضوء بعض الروايات أسوء الأمراض<sup>٤</sup> وهو حالة لا يمكن معالجتها بسهولة.<sup>٥</sup> وعرّفت معاجم المصطلحات الحمق بأنّه البطأ الذهني والعجز العقلي<sup>٦</sup>، والأشخاص المصابون بهذا المرض يرتفع لديهم منسوب التحيز لأنفسهم.<sup>٧</sup> لذلك يبرؤون أنفسهم من كلّ عيبٍ ونقصٍ، وقيّمون الآخرين سلبيّاً.<sup>٨</sup> ويعتقدون أنّهم دائماً على حق.<sup>٩</sup> ويؤدّي هذا الأمر إلى أن يكون الشخص مادحاً لنفسه يراها أفضل من الآخرين. لذلك يمكن القول إنّ الحمق اختلالٌ معرفيٌّ. ومن هنا تحدّثت بعض الروايات عن الحمق بوصفه النقطة المقابلة للفهم والإدراك.<sup>١٠</sup>

يضاف إلى ذلك أنّ الحمق مكوّنٌ حماسي هيجاني. لذلك أشارت الروايات إلى المميّزات

---

١. راجع: هاشمي الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج ٤، ص ٢٧٧؛ ج ١٩، ص ٣٥٦؛ ابن شعبة الحراني، تحف العقول، ص ٤٠٢؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٦، ص ٣٨٠.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣، ص ٦٥.

٣. «أضر شيء الحمق». التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ١٨٧؛ «وأكبر الفقر الحمق». المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٩٥؛ «لا غنى أخصب من العقل ولا فقر أخط من الحمق». المجلسي، مرآة العقول، ج ١، ص ٩٧.

٤. «الحمق أدوأ الداء». التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٧٦.

٥. «الحمق داء لا يداوى ومريض لا يبرأ». الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص ٢٢؛ إنّ عيسى بن مريم قال: «داويت المرضى فشفيتهم بإذن الله وأبرأت الأكمه والأبرص بإذن الله وعالجت الموتى بإذن الله فأحييتهم بإذن الله وعالجت الأحمق فلم أقدر على إصلاحه...». المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٤، ص ٣٢٣.

٦. المجلسي، مرآة العقول، ج ٢، ص ٢٦٥. والمازندراني، متشابه القرآن و مختلفه، ج ٥، ص ١٠٨.

٧. «احذر الأحمق يرى نفسه محسناً وإن كان مسيئاً ويرى عجزه كيبساً وشره خيراً». محمّدي ريشهري، ميزان الحكمة، ج ٣، ص ٢٣٤.

٨. «من نظر في عيوب الناس فأنكرها ثمّ رضيها لنفسه فذلك الأحمق بعينه». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٤٩.

٩. قيل لعيسى عليه السلام: يا روح الله وما الأحمق؟ قال: «المعجب برأيه ونفسه الذي يرى الفضل كلّ له لا عليه ويوجب الحق كلّ نفسه ولا يوجب عليها حقاً فذلك الأحمق الذي لا حيلة في مداواته». المصدر السابق، ج ١٤، ص ٣٢٤.

١٠. «والفهم ضدّه الحمق» المصدر السابق، ج ١، ص ١١٠.

الأساسية للمصابين بالحمق، أي العجز عن مقاومة الصدمات والوساوس، والإتيان بالأفعال الضارة له وللآخرين.<sup>١</sup>

الجهل أيضًا من الأمراض النفسانية.<sup>٢</sup> والجهل والحمق قريبان من بعضهما من ناحية المعنى.<sup>٣</sup> من جملة علامات الجهل في ضوء المصادر الإسلامية، فقدان المعرفة والوعي.<sup>٤</sup> يشير الجهل إلى تفشي الغرائز وغلبة الشهوات مما يدفع الشخص نحو أشكال السلوكيات غير الأخلاقية وغير المعتادة؛<sup>٥</sup> لذلك استخدمت الآيات والروايات كلمة الجهل باعتبارها صفة سلبية.<sup>٦</sup> وأطلق مصطلح (الجاهلية) على الحالة الاجتماعية لهذه الصفة، وهي تشير إلى مرحلة عدم التطور التي عاشها الناس في مرحلة ما قبل الإسلام.<sup>٧</sup> تبين الشواهد أن الجهل مفهوم محوري في بحث علم

١. «تعرفوا حماقة الرجل في ثلاث: في كلامه فيما لا يعنيه وجوابه عما لا يستل عنه وتهوره في الأمور». «تعرف حماقة الرجل بالأشرف في النعمة وكثرة الذل في المحنة». الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص ٢٠٣. «ركوب المعاطب عنوان الحماقة». المصدر السابق، ص ٢٧٠؛ في جواب من سئل الإمام علي عليه السلام أي الناس أحق؟ قال: «المغتر في الدنيا، وهو يرى ما فيها من تقلب أحوالها». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٧، ص ٣٧٨.

٢. «الجهل داء وعباء». الكليني، شرح أصول كافي، ج ٢، ص ١٦٥، «الجهل أدوأ الداء». التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٤٨؛ «الجهل في الإنسان أضر من الأكلة في الأبدان». الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص ٥٤.

٣. راجع: الكليني، الكافي، ج ٦، ص ٥٠؛ هاشمي الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج ١٢، ص ١٦٣.

٤. الراغب الأصفهاني، المفردات ألفاظ قرآن كريم، ص ١٦٣. استخدم مصطلح الجهل في الفارسية بالمعنى عينه إلا أنه لا يدل على المعنى المذكور بشكل دقيق.

٥. مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ج ٣، ص ٣١٣؛ ج ٥، ص ٢٥٩، ٢٦٠.

٦. «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» الأحزاب: ٧٢؛ «الجهل خصم». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٣٧٧. طبعًا قد تستخدم كلمة الجاهل بها لا يدل على أنها مذمومة كما جاء في الآية الشريفة: «يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلَ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعْقُفِ» البقرة: ٢٧٣.

٧. «أَفْحَمُ الْجَاهِلِيَّةَ يَنْبُغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لَقَدْ لُؤْمٌ يُوقِنُونَ» (المائدة: ٥٠)؛ «يُظَنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ» آل عمران: ١٥٤؛ «الحكم حكمان حكم الله وحكم الجاهلية فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهلية». الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٢.

الأمراض النفسية. والجهل في الروايات هو فساد كل شيء<sup>١</sup> وهو منشأ كل اختلالٍ ومرضٍ<sup>٢</sup>، ويبدو أنّ الفكرة الثانية هي الأكثر شيوعاً.

بناءً على ما تقدّم فإنّ الكثير من السلوكيات غير السويّة كالطمع، واللذة، والبخل<sup>٣</sup>، والتعلّق بالدنيا<sup>٤</sup> ومعصية الله<sup>٥</sup> كلّها تنسب إلى الجهل. وعدّ الإمام علي<sup>عليه السلام</sup> الجهل اختلالاً رئيساً، وسبباً لكافة السلوكيات غير الأخلاقية<sup>٦</sup> لذلك يمكن القول أنّ الجهل خاصية محورية في توجّع الاختلالات النفسية. تبين الروايات أنّ المصابون بالجهل يفتقدون الشعور بقيمة أنفسهم<sup>٧</sup> ويعتريهم في حياتهم شعور إفراطي<sup>٨</sup>. كما أنّ جهود الجاهل في الحياة اليومية عديمة الفائدة<sup>٩</sup>؛ لذلك نادراً ما يصل إلى متطلباته الواقعية<sup>١٠</sup>. وأسباب سعادته في الحياة لا تتجاوز المال والثروة<sup>١١</sup>. والجاهل لا تتعلّق آماله على نتيجة أعماله بل على خيالاته وأوهامه الخادعة<sup>١٢</sup>. من أبرز خصائص الجاهلين، العناد وعدم المرونة. وهم غير جاهزين للتغيير<sup>١٣</sup>. والجاهل يتحرّك

- 
١. «الجهل فساد كل أمر». الليثي الواسطي، عيون الحكم و المواعظ، ص ٣١.
  ٢. «الجهل أصل كل شرّ». التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٤٨؛ «الجهل معدن الشرّ». الليثي الواسطي، عيون الحكم و المواعظ، ص ١٩.
  ٣. «الحرص والشرّ والبخل نتيجة الجهل». المصدر السابق، ص ٨٧.
  ٤. «الركون إلى الدنيا مع ما تعابن منها جهل». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٨، ص ١٩٠.
  ٥. «إنّ الجاهل من عصى الله وإن كان جميل المنظر». المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٠؛ «أنا الجاهل عصيتك بجهلي وارتكبت الذنوب بجهلي وسهوت عن ذكرك بجهلي وركنت إلى الدنيا بجهلي». المصدر السابق، ج ٩٧، ص ٢١٩.
  ٦. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٠.
  ٧. «أعظم الجهل جهل الإنسان أمر نفسه». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣٨، ص ٢٨٧؛ «الجاهل من جهل قدره». الليثي الواسطي، عيون الحكم و المواعظ، ص ٤٤.
  ٨. «الجاهل ينظر بعينه وناظره». المصدر السابق، ص ٤٦.
  ٩. «للجاهل في كل حالة خسران». المصدر السابق، ص ٤٠٣؛ «عمل الجاهل وبال وعلمه ضلال». المصدر السابق، ص ٣٤٢.
  ١٠. «ضالة الجاهل غير موجودة». المصدر السابق، ص ٣١٠.
  ١١. «ثروة الجاهل في ماله». المصدر السابق، ص ٢١٨.
  ١٢. «الجاهل يعتمد على أمّله». المصدر السابق، ص ١٨.
  ١٣. «الجاهل لا يعرف تقصيره ولا يقبل من النصيح له». المصدر السابق، ص ٥٤؛ «الجاهل لا يرتدع وبالوعظة لا

في حياته طبق أنماط غير مثمرة بدلاً من المفيدة.<sup>١</sup>

### أنواع الآفات النفسية

عَبَّرت الروايات بعض المواطنين عن الاختلالات النفسية بعبارة (الآفة). ويمكن تكوين فهرسٍ واسعٍ عن الآفات النفسية من خلال تقصي الآيات والروايات ودراستها، فقد عَبَّرت الروايات على سبيل المثال عن الأمور الآتية بأتمها آفات: الشك، الشرك، عدم الشكر، العصيان، تعظيم الذات، الرياء، الظن بالسوء، التعلُّق بالدنيا، طلب المقام، العصيان [معصية الله]، البخل، الذل، والإهمال، الظلم، العجب، الكذب، عدم الوفاء بالعهد، الخيانة، الإسراف، عدم التدبير، كثرة الكلام واللغو.<sup>٢</sup>

نص الرواية	
آفة العقل الهوى	١
آفة الإيثار الشك	٢
آفة اليقين الشك	٣
آفة النعم الكفران	٤
آفة الطاعة العصيان	٥
آفة الشرف الكبر	٦
آفة الذكاء المكر	٧
آفة الدين الهوى	٨
آفة الورع قلة القناعة	٩
آفة العلماء حبّ الرئاسة	١٠
آفة النفس الوله بالدنيا	١١
المصدر: محمدي ري شهري، ١٣٧٧ ش، ج١، ص ١٥٠.	

ينتفع». المصدر السابق، ص ١٧.

١. «الجاهل صخرة لا ينفجر مائها وشجرة لا يخضر عودها وأرض لا يظهر عشبها». المصدر السابق، ص ٦٣.

٢. محمدي ريشهري، ميزان الحكمة، ج١، ص ٤٩٦، ٤٩٩، ٥٠٠.

## القلب والأمراض النفسية

ترتبط الصحة والمرض النفسيان بالقلب. ويظهر هذا الأمر بشكل واضح في الآيات والروايات. أشار القرآن الكريم اثني عشر مرة إلى المرض النفسي بعبارة (المرض) الذي يعرض القلب. مثال ذلك، جاء في الآية العاشرة من سورة البقرة قول الله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾، (ليس المقصود من المرض هنا الجسمي بل النفسي). أشارت الآية الشريفة إلى النفاق على أنه مرض يعرض على القلب. وكذلك الأمر في الآية الثانية والثلاثين من سورة الأحزاب حيث عبرت الآية بالمرض عن الانحرافات الجنسية، فوصفهم الله تعالى أنهم مرضى القلوب، وهم الذين يستدرجون النساء العفيفات الطاهرات. خاطب الله تعالى نساء النبي قائلاً: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾<sup>١</sup> إذا مرض القلب تغيرت معرفة الأفراد، وتبدلت اتجاهاتهم. أشار الله تعالى لهذا الموضوع في القرآن الكريم، يقول: ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا...﴾<sup>٢</sup> ترتبط كلمة (الانحراف) بالمرض النفسي. والانحراف في اللغة بمعنى الزيغ، والمنحرف هو الذي يخرج عن المسير الأساسي ويتيه في الأرض. وَعَدَّ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ الْانْحِرَافَ ابْتِعَادًا عَنْ مَسِيرِ الْحَقِّ. يقول الله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾<sup>٣</sup> والمنحرف عادة هو الذي يتعد عن مسير الحق، أي عن الدين الإلهي.

استعمل القرآن الكريم كلمة (الزيغ) للدلالة على معنى الانحراف. يقول الله تعالى في الآية الخامسة من سورة الصف: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ...﴾<sup>٤</sup> والزيغ هنا هو الانحراف عن الحق. والزيغ نوع من الاختلال المعرفي الذي يضع ردة فعل الشخص المعتادة أمام معضلة عند التفسير والتحليل الصحيح للأحداث. والنتيجة محاولة الأشخاص تحريف الحقائق. يقول الله تعالى حول

١. الأحزاب: ٣٢.

٢. الأحزاب: ١٢.

٣. المائدة: ٧٧.

٤. الصف: ٥.

اليهود: «مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ»<sup>١</sup> والذين يجرّفون الحقائق من وجهة نظر القرآن أصيبوا بمرض نفسي. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ»<sup>٢</sup> من هنا، يمكن القول أن الزيغ مرضٌ نفسي ذو علاقةٍ بالقلب. ويقابل الزيغ الهداية «رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا»<sup>٣</sup>

### عملية الاختلال والمرض في القلب

القلب في الآيات والروايات نظامٌ نفسيٌّ يعمل بموازاة القلب الفيزيائي. وكما يؤدي القلب الفيزيائي دوراً على مستوى صحّة البدن وسقمه<sup>٤</sup>، كذلك القلب النفسي يؤدي دوراً على مستوى الصحة النفسية والمرض النفسي. نسبت الآيات والروايات الصحّة النفسيّة<sup>٥</sup>، والمرض النفسي<sup>٦</sup> للقلب.

### المعصية ودورها الوسيط في المرض النفسي

المعصية هي العامل الوحيد الذي يهدّد السلامة النفسيّة. يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «لَا وَجَعَ أَوْ جَعُ لِلْقُلُوبِ مِنَ الذُّنُوبِ»<sup>٧</sup> ويقول الإمام الصادق عليه السلام: «مَا مِنْ شَيْءٍ أَفْسَدَ لِلْقَلْبِ مِنْ خَطِيئَةٍ»<sup>٨</sup>.

١. النساء: ٤٦.

٢. آل عمران: ٧.

٣. آل عمران: ٨.

٤. «في الإنسان مُضَعَّةٌ، إذا هي سَلِمَتْ وَصَحَّتْ سَلِمَ بها سائرُ الجَسَدِ، فإذا سَقِمَتْ سَقِمَ بها سائرُ الجَسَدِ وَفَسَدَ، وهي القلبُ». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٦٧؛ «إِنَّ فِي الرَّجُلِ مُضَعَّةً إِذَا صَحَّتْ صَحَّ لها سائرُ جَسَدِهِ، وَإِنْ سَقِمَتْ سَقِمَ لها سائرُ جَسَدِهِ، قَلْبُهُ». المصدر السابق، ج ٧٠، ص ٥٠؛ «إِنَّ مَنْزِلَةَ الْقَلْبِ مِنَ الْجَسَدِ بِمَنْزِلَةِ الْإِمَامِ مِنَ النَّاسِ». المصدر السابق، ص ٥٨، ص ٣٠٤؛ «إِذَا طَابَ قَلْبُ الْمَرْءِ طَابَ جَسَدُهُ، وَإِذَا خَبثَ الْقَلْبُ خَبثَ الْجَسَدُ». المصدر السابق، ج ٦٧، ص ٥٠.

٥. «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ». الشعراء: ٨٩؛ «إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ». الصافات: ٨٤.

٦. «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ». البقرة: ١٠. «... آثم قلبه». الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣١٣.

٧. المصدر السابق، وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٠٤.

٨. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٣، ص ٣٤٨.

والمعصية في التعريف عبارة عن كل تفكيرٍ أو شعورٍ أو سلوكٍ يخالف ما أمر الله تعالى به<sup>١</sup>؛ لذلك تعود جذور الاختلالات والأمراض النفسية في الكثير من الأحيان إلى معصية الله تعالى.

أشارت الروايات لعملية الاختلال النفسي، واعتبرت أن كل إنسان طبيعي سليم من الناحية النفسية. لكن كلما صدرت معصية من شخصٍ تتناقص صحته النفسية بالتدرج، وإذا استمرت هذه العملية يختل النظام النفسي للفرد على أثر المعصية. ويقول الرسول الأكرم ﷺ: «إن المؤمن إذا أذنب كانت نكتة سوداء في قلبه، فإن تاب ونزع واستغفر، صُقل قلبه منه، وإن ازداد زادته...»<sup>٢</sup>.

ويقول الإمام الباقر عليه السلام في هذا الخصوص:

«ما من عبدٍ إلا وفي قلبه نكتة بيضاء [النقطة البيضاء تشير إلى الصحة] فإذا أذنب ذنبًا خرج في النكتة نكتة سوداء [تشير النقطة السوداء للاختلال النفسي] فإن تاب ذهب ذلك السوداء، وإن تمادى في الذنوب زاد ذلك السوداء حتى يغطي البياض، فإذا غطى البياض لم يرجع صاحبه إلى الخير أبدًا. [وهذا يعني أن إصلاح وعلاج ذلك الشخص يصبح صعبًا]»<sup>٣</sup>.

ويطلق على الحالة النفسية التي تعرض القلب على أثر المعصية (الرين)<sup>٤</sup>. الرين في اللغة عبارة عن الغبار الذي يستقر على الأشياء. ورأى بعضهم أن الرين هو الصدأ الذي يظهر على الحديد إثر الرطوبة<sup>٥</sup>.

هناك علاقة دائمة بين المعصية والمرض النفسي، فالمعصية تهية الأرضية لبروز المرض النفسي. كما أن المرض النفسي يدفع نحو ارتكاب المعصية. يشير الجدول الآتي إلى العلاقة بين

١. ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ٣٨٩. وابن حنبل، مسند ابن حنبل، ج ٨، ص ١٩٠.

٢. الحويزي، تفسير نور الثقلين، ج ٥، ص ٥٣٢.

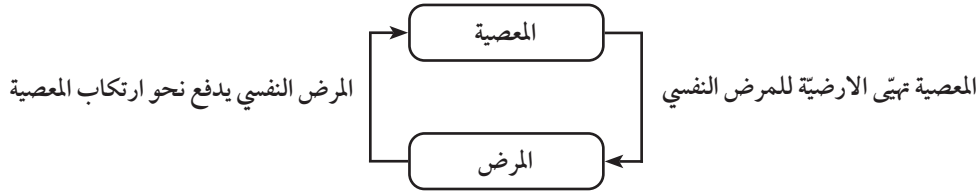
٣. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ٢٧٣.

٤. «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ». المطففين: ١٤.

٥. مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ج ٢٦، ص ٢٦٢.



## المعصية والمرض النفسي:



### العلاقة بين المعصية والمرض النفسي

إنَّ العلاقة بين المعصية والمرض شديدة؛ لذا جعلت بعض الروايات المعصية ذاتها نوعاً من المرض النفسي.<sup>١</sup>

### أنواع اختلالات وانحرافات القلب

تحدّث الآيات والروايات عن مجموعة من خصال القلب السليم، والقلب المريض. من جملة خصال القلب السليم التدين الذي لا يداخله شكٌ وغير الممتزج بهوى النفس<sup>٢</sup>، والابتعاد عن الرياء<sup>٣</sup>، وعدم التعلّق بالدنيا<sup>٤</sup>، وإخلاص النية<sup>٥</sup>، والتفكير الإيجابي<sup>٦</sup>، ومراعاة الإنصاف<sup>٧</sup>،

١. «الذنوب داء». الليثي الواسطي، عيون الحكم و المواعظ، ص ٥٦.

٢. عن رسول الله ﷺ وقد سُئِل: ما القلب السليم؟ قال: «دينٌ بلا شكٍّ وهوى...». النوري، اسلام و عقايد و آراء بشرى يا جاهليت و اسلام، ج ١، ص ١١٣

٣. «وعملٌ بلا سمعةٍ ورياء». المصدر نفسه؛ «القلب السليم الذي يلتقى ربّه وليس فيه أحد سواه، وكل قلب فيه شرك أو شك فهو ساقط» المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٧، ص ٢٣٩.

٤. «... هو القلب الذي يسلم من حبّ الدنيا». المصدر السابق، ج ٧، ص ١٥٢.

٥. «صاحب النية الصادقة صاحب القلب السليم؛ لأنّ سلامة القلب من هواجس المذكورات تخلص النية لله في الأمور كلّها». المصدر السابق، ج ٦٧، ص ٢١٠.

٦. «لا يصدر عن القلب السليم إلا المعنى المستقيم». الليثي الواسطي، عيون الحكم و المواعظ، ص ٥٣٥.

٧. «لا يسلم لك قلبك حتّى تحب للمؤمنين ما تحب لنفسك». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٨.

والابتعاد عن الشبهة<sup>١</sup>، والهدوء والاطمئنان<sup>٢</sup>، والطهارة والعفة<sup>٣</sup>، وشرح الصدر<sup>٤</sup>. وعندما تُفتقد هذه الخاصيات، أو إحداها يتعرّض القلب لاختلالٍ. واستخدمت مجموعة من المفاهيم والكلمات للإشارة إلى اختلالات القلب وانحرافاته:

الطبع على القلب:

عندما يراد الحفاظ على الشيء بعيداً عن أيدي العابثين، ويراد عدم إيجاد أيّ عملٍ فيه، يغلق بابه بإحكامٍ ويطبع عليه [يختم عليه]. وقد يحصل الطبع على الشيء بعد مشاهدة صدور سلوكٍ منحرفٍ. مثال ذلك، عندما ترتكب مؤسسة تجارية أعمالاً خلافاً لعمل الجهات المختصة على إغلاقها وختمها بالشمع الأحمر. وهذا ما يحصل بالدقة في خصوص القلب. استعمل القرآن الكريم كلمتي (الطبع)<sup>٥</sup> و(الختم)<sup>٦</sup> للإشارة إلى هذا الموضوع. عندما يزداد الإنسان توغلاً في ارتكاب المعاصي يُختم على قلبه. ويشير الختم إلى انحراف القلب، ويدلّ على وجود اختلالاتٍ فيه تظهر على شكل عجزٍ في التفكير<sup>٧</sup>، واختلال في عمل الحواس (الحواس الباطنية)<sup>٨</sup>. تحدّث القرآن الكريم عن المصابين

١. «أسلم القلوب ما طهر من الشبهات». المصدر السابق، ج ٧٥، ص ١٠٩.

٢. «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ». الرعد: ٢٨.

٣. «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» الأحزاب: ٣٣. «طهروا قلوبكم من درن السيئات تضاعف لكم الحسنات». التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٦٧؛ «طهروا أنفسكم من دنس الشهوات». النوري، اسلام و عقايد و آراء بشرى يا جاهليت و اسلام، ج ١١، ص ٣٤٤؛ «قلوب العباد الطاهرة مواضع نظر الله سبحانه». الليثي الواسطي، عيون الحكم و المواعظ، ص ٣٧٢.

٤. سئل رسول الله ﷺ عن شرح الصدر ما هو؟ فقال: «نور يقذفه الله في قلب المؤمن فيشرح له صدره وينفسخ». المجلسي، مرآة العقول، ج ٢، ص ٢٥٠.

٥. «أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ» النحل: ١٠٨؛ «كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ» غافر: ٣٥؛ «كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُؤْتَمِرِينَ» يونس: ٧٤؛ «كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» الروم: ٥٩؛ «كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ» الأعراف: ١٠١.

٦. «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمِهِ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ...» الجاثية: ٢٣؛ «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً» البقرة: ٧.

٧. فيطبع الله على قلبه فلا يعقل بعد ذلك شيئاً (المجلسي، بحار الأنوار، ج ٨٦، ص ٢٥٤).

٨. «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً...» البقرة: ٧.

بهذا الداء الخطير، فقال: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ...»<sup>١</sup>.

حجاب القلب:

حجاب القلب عبارة أخرى استعملتها الآيات والروايات للإشارة إلى وجود اختلال في عمل القلب. يقول الله تعالى في القرآن الكريم عن ذلك: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ»<sup>٢</sup>. عدت تعاليم الإسلام القلب محل تحلي الله تعالى. والمعصية تسبب ابتعاد القلب عن الله. تحمل كل المعاصي آثاراً سلبية إلا أن تأثير التعلق بالدنيا أكثر من أي معصية أخرى.<sup>٣</sup> وأشارت بعض الروايات إلى أن اللجاج والنكث بالعهد علامتان رئيستان لحجاب القلب.<sup>٤</sup> خاطب الإمام علي عليه السلام معاوية مبيناً أنه شخص صاحب هذه الخاصية.<sup>٥</sup>

قساوة القلب:

إن قساوة القلب نوع من الاختلال في الوظيفة النفسية تترافق مع عنفٍ وقسوةٍ مع عدم قدرة على إيجاد اختراقٍ. تطلق كلمة (القاسي) في اللغة العربية على الحجارة الصلبة الخشنة؛ لذلك يقال: (قلب قاسٍ)، إذا لم يكن مرناً ليناً أمام نور الحق والهداية، وإذا لم يتمكن نور الهداية من النفوذ إليه.<sup>٦</sup> واستعملت كلمة (القسوة) في القرآن بمواضع عدّة في الحديث عن بني إسرائيل، فخطبهم الله تعالى: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً»<sup>٧</sup>. السبب في ذلك

١. الأعراف: ١٧٩.

٢. المطففين: ١٤ - ١٥.

٣. أوصى الله تعالى إلى داود عليه السلام: «يا داود، حذر وأنذر لأصحابك عن حبّ الشهوات؛ فإنّ المعلقة قلوبهم بشهوات الدنيا قلوبهم محجوبة عني». ابن شعبة الحارثي، تحف العقول، ص ٣٩٧.

٤. «من لَجَّ وتماذى فهو الراكس» (أي الناكث الذي قلب عهده ونكث) الذي ران الله على قلبه، وصارت دائرة السوء على رأسه. الشريف الحسيني، نهج البلاغة، ص ٤٤٩.

٥. من كتاب له إلى معاوية: «وإنك والله ما علمت الأغلف القلب المقارب العقل»، المصدر السابق.

٦. «قَوْلٌ لِقَاسِيَةِ قُلُوبِهِمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»، الزمر: ٢٢.

٧. البقرة: ٧٤.

أنّ بعض الحجارة يخرج منها الماء عند تكسرها، أما قلوبهم فهي أشدّ قسوةً منها.  
كذلك الحال عندما يتحدّث القرآن الكريم حول تنبيه الضالين والمشرّكين، فيأخذ بأيديهم  
ويعود بهم إلى الأزمنة الماضية ليشرح أحوال الأمم المتقدّمة، لكنهم لا يعتبرون، فيقول تعالى:  
﴿وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾<sup>١</sup>

وقد ذكرت الآيات والروايات مجموعةً من أسباب قساوة القلب من جملتها: نقض الميثاق  
الإلهي<sup>٢</sup>، وطول الأمل<sup>٣</sup>، وترك ذكر الله<sup>٤</sup>، وكثرة المال<sup>٥</sup>، ونسيان ذكر الموت<sup>٦</sup>، والنظر إلى البخيل<sup>٧</sup>،  
والإصغاء إلى المواضيع عديمة الفائدة، ومرافقة الأشخاص القاسية قلوبهم الفاقدين للشعور  
بالرحمة، وممارسة السلوكيات القاسية العنيفة<sup>٨</sup> (من قبيل ذبح الحيوانات وصيدها). ومن جملة  
الأموال التي تبعث على قساوة القلب إهالة التراب على جنازة الأقارب، فقد نعت الروايات عنها<sup>٩</sup>.  
عمى القلب:

من جملة العبارات التي استعملتها الآيات والروايات للإشارة إلى اختلال القلب، عمى  
القلب<sup>١٠</sup>. وعمى القلب هو أعلى درجات الاختلال. عن رسول الله ﷺ أنه قال: «وشرُّ العمى

١. الأنعام: ٤٣.

٢. ﴿فِيمَا نَقُضُوا مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾ المائدة: ١٣.

٣. «لا تطوّل في الدينأ أملك فيقسو قلبك والقاسي القلب مني بعيد»، الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٤٥؛ «لا يطولنّ عليكم الأمد فتقسو قلوبكم»، ابن ميثم البحراني، حلية الأبرار في أحوال محمد وآله الأطهار، ج ٤، ص ٦٠٢.

٤. «ترك العبادة يقسي القلب»، محمدي ريشهري، ميزان الحكمة، ص ١٢٠.

٥. «إنّ كثرة المال مفسدة للدين ومقساة للقلب»، المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ١٠٥.

٦. «ومن يأمل أن يعيش أبداً يقسو قلبه ويرغب في دنياه»، النوري، اسلام وعقائد وآراء بشرى يا جاهليت و اسلام، ج ١٢، ص ١٩٤.

٧. «النظر إلى البخيل يقسي القلب»، المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٥٣.

٨. «ثلاثة يقسين القلب: استماع اللهو، وطلب الصيد، وإتيان باب السلطان»، ابن بابويه، خصال، ص ١٢٦.

٩. «أنهاكم أن تطرحوا التراب على ذوي الأرحام؛ فإنّ ذلك يورث القسوة في القلب»، المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٩، ص ٣٥.

١٠. «...فإنّها لا تغمى الأبصار ولكن تغمى القلوب التي في الصدور» (الحج: ٤٦)؛ «ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلاً» (الإسراء: ٧٢).

عمى القلب»<sup>١</sup>. ويقول الإمام الباقر عليه السلام في تفسير الآية الشريفة «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى»<sup>٢</sup>:

«مَنْ لَمْ يُدَلِّهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَدَوْرَانِ الْفَلَكَ بِالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ، وَالآيَاتِ الْعَجِيبَاتِ، عَلَى أَنْ وَرَاءَ ذَلِكَ أَمْرًا هُوَ أَعْظَمُ مِنْهَا، فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى»<sup>٣</sup>.  
والمقصود من عمى القلب عجزه عن إدراك حقائق الوجود<sup>٤</sup>. والكون في الرؤية التوحيدية آية الله وعلامته، وكل من يعجز عن إدراك هذه الحقيقة فهو مريض.

#### موت القلب:

إن مرض القلب كمرض البدن حيث يصاب بقوة وضعف، وقد يشتد مرض القلب كما في الأمراض الجسمانية مما يسبب الموت. وعند موت القلب، لا تبقى أي من علامات الحياة النفسية في الفرد. من أشهر أسباب موت القلب التي ذكرتها الروايات، طلب الدنيا<sup>٥</sup>، والإصرار على المعصية<sup>٦</sup>، وكثرة التواصل مع الجنس الآخر<sup>٧</sup>، والجدال غير المفيد<sup>٨</sup>، ومجالسة المترفين<sup>٩</sup>، والإفراط في الضحك والمزاح<sup>١٠</sup>. كل واحدة من الأمور المتقدمة تهيب الأرضية للاختلال النفسي. مع

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢١، ص ٢٢١.

٢. الإسراء: ٧٢.

٣. الطبرسي، الاحتجاج، ج ٢، ص ٥٤.

٤. يقول الإمام الرضا عليه السلام في توضيح عمى القلب: «يعني أعمى عن الحقائق الموجودة»، الحويزي، تفسير نور الثقلين، ج ٣، ص ١٩٥.

٥. «...وألمات الدنيا قلبه»، الخطبة: ١٠٨.

٦. «أربع يمتن القلب: الذنب على الذنب..»، المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ٣٤٩.

٧. «وكثرة مناقشة النساء يعني محادثتهن..»، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٢٨؛ «ومحادثة النساء تدعو إلى البلاء»، الحراني، تحف العقول، ص ١٥١؛ «أربع مفسدة للقلوب: الخلوة بالنساء، والاستماع منهن والأخذ برأيهن»، المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٢٠٣. أشارت الرواية إلى محادثة النساء ويبدو أتمهن تتعرضن للأذى أيضًا، لذلك فإن كثرة محادثة الرجال تترك آثارًا سلبية عليهن.

٨. «وممارسة الأحمق تقول ويقول ولا يرجع إلى خيرًا أبدًا»، ابن بابويه، خصال، ج ١، ص ٢٢٩.

٩. «...مجالسة الموتى فقيل له: يا رسول الله وما الموتى؟ قال: كل غني مترف»، المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٢٩.

١٠. «إياك وكثرة الضحك فإنه يميت القلب»، المصدر السابق، ج ٧٣، ص ٥٩.

العلم أنّ اختلال القلب في ضوء الآيات والروايات هو من الاختلالات والأمراض الأساسية، وهي أمور لا يتم الالتفات إليها في نظريات علم النفس، وقد تختلف عن تعريف الاختلال فيها.

### السلوكيات غير الطبيعية

من جملة المشكلات والتحديات التي يواجهها علماء النفس باستمرار في بحث الأمراض النفسية، تعريف (السلوكيات غير الطبيعية) ومعاييرها. وفي العادة يُطرح السؤال الآتي في كتب علم الأمراض النفسية: ما المقصود من السلوكيات غير الطبيعية؟ وما هي المعايير التي يمكن بواسطتها التمييز بين الطبيعية وغير الطبيعية؟

### معايير السلوكيات غير الطبيعية في الآيات والروايات

إنّ من أهمّ معايير السلوكيات غير الطبيعية التي نصّت عليها الآيات والروايات الأمور الآتية:

#### الإفراط والتفريط

الاعتدال والوسطية من وجهة نظر الإسلام هي السلوك الطبيعي في كافة الأمور؛ لذا فالإفراط والتفريط سلوك غير طبيعي. يقول الله تعالى في القرآن الكريم: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا...»<sup>١</sup>، ويقول الله تعالى في مكان آخر: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا...»<sup>٢</sup>، ويقول حول الصلاة: «وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا»<sup>٣</sup>، وإذا تمكّنا من اختصار الطرق بثلاثة من وجهة نظر الإسلام، فإنّ هناك واحداً منها هو الذي يؤدي إلى السعادة والفلاح وهو الوسط (إشارة إلى الاعتدال والوسطية)<sup>٤</sup>؛ لذلك كان الإفراط والتفريط غير طبيعيين باستمرار.<sup>٥</sup>

١. الإسراء: ٢٩.

٢. الفرقان: ٦٧.

٣. الإسراء: ١١٠.

٤. «اليمين والشمال مضلّة، والطريق الوسطى هي الجادة، عليها يأتي الكتاب وآثار النبوة...». المجلسي، بحار الأنوار،

ج ٢٩، ص ٥٨٥.

٥. «لا ترى الجاهل إلّا مُفَرِّطاً أو مُفَرِّطاً»، المصدر السابق، ج ١، ص ١٥٩.

## غير معتاد [غير متعارف]

إنَّ الأمور المعروفة المعتاد عليها من وجهة نظر الإسلام هي الطبيعيَّة، وما ليس معتاداً فهو غير طبيعي. وإلى هذا الموضوع تشير كلمة (العرف).<sup>١</sup> العرف في اللغة عبارة عن السلوكيات والعادات المعتادة والرأجة بين الناس (قاموس معيّن، ذيل عرف). والعرف في المصادر الإسلاميَّة عبارة عن العادات والتقاليد التي إرتضاها عقلاء المجتمع. وقد يُعبّر عنها تارةً ببناء العقلاء<sup>٢</sup>، والسيرة العمليَّة<sup>٣</sup>. من هنا يمكن أن ندرك بوضوح السبب الذي جعل المصادر الإسلاميَّة تتحدّث عن (العرف) بالأخص في المواضيع الفقهيَّة باعتباره أمراً طبيعيّاً.<sup>٤</sup>

(المعروف) يعود إلى الأصل عينه، وهو عبارة عن كلِّ سلوكٍ أيده العقل والشرع<sup>٥</sup>، ويقابل المعروف المنكر.<sup>٦</sup> المنكر عبارة عن السلوك غير المعتاد.

إنَّ كلَّ ما أمر الله تعالى به بناءً على التعاليم الإسلاميَّة معروفٌ ومعتادٌ، وكلُّ ما نهى عنه منكر.<sup>٧</sup> من هنا نجد أن الآيات والروايات استعملت كلمة المعروف كلِّما أرادت الإشارة إلى السلوك الطبيعي، وكلمة المنكر كلِّما أرادت الإشارة للسلوك غير الطبيعي.<sup>٨</sup>

بناءً على ما تقدّم فكلُّ ما هو غير معتادٍ وغير متعارفٍ منكر. وكلمة نُكر (على وزن شكر) وكذلك نُكر في القرآن الكريم بمعنى غير المعتاد وغير المتعارف.<sup>٩</sup> والأشخاص الذين يتبعون

١. «وَأْمُرٌ بِالْعُرْفِ»، الأعراف: ١٩٩.

٢. الطباطبائي، ترجمة تفسير الميزان، ج ١٣، ص ١٢٨؛ ج ١٨، ص ٤٦٤.

٣. المصدر السابق، ج ٤، ص ١٨٤.

٤. ايزدفردي، «عرف و جایگاه آن در استنباط احكام شرعی»، ص ٤٥ - ٧٣.

٥. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٥١؛ ج ٥، ص ٦٢، ٢٥٧.

٦. الراغب الأصفهاني، المفردات الفاظ قرآن كريم، ص ٥٢٩.

٧. راجع: مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ج ١٢، ص ٤٩٣، ٥٢٨؛ ج ٢٤، ص ٢٥٥.

٨. «وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»، آل عمران: ١٠٤؛ «وَأْمُرٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنَّهُ عَنِ الْمُنْكَرِ» لقمان: ١٧؛ «الْأَمْرُؤُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ» التوبة: ١١٢؛ «كَأَنَّا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ» المائدة: ٧٩؛ «وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» آل عمران: ١٠٤.

٩. استخدمت كلمة نُكر في أماكن عديدة: «وَعَذَّبْنَاهَا عَذَابًا نُكْرًا» الطلاق: ٨، «لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا نُكْرًا» الكهف: ٨٧؛ بينما

الأنماط المعتادة طبيعياً والذين يتبعون الأنماط غير المعتاد غير الطبيعيين. ومن هنا نمت الروايات عن ارتداء اللباس غير المعتاد وغير المتعارف.<sup>١</sup> ورأى العلامة الطباطبائي أن المعروف والمنكر مرادفان للحسن والقبح<sup>٢</sup>، وهذا يدل على أن لهما معانٍ واسعة.

### الانسجام

من جملة معايير غير الطبيعية من وجهة نظر الآيات والروايات، عدم الانسجام وعدم الاعتدال. وقد عبرت الآيات والروايات عن الانسجام والاعتدال بكلمة (السوي).<sup>٣</sup> السوي في اللغة بمعنى الكامل، السالم الذي لا عيب ولا نقص فيه<sup>٤</sup>، يقول الراغب الأصفهاني في تعريف السوي: «هو اعتدال الشيء في ذاته، ورجلٌ سويٌّ أي استوت أخلاقه وخلقه عن الإفراط والتفريط»<sup>٥</sup>.

كما أشار الطبري إلى معنى كلمة (سوي)، وهي بمعنى الصحة والسلامة والحالة الطبيعية وفقدان المرض.<sup>٦</sup> يُفهم من كل ما تقدّم أن السوي عبارة عن الحالة الطبيعية. عبر القرآن الكريم عن عملية الانسجام بالتسوية (النظم، الترتيب، الموزون).<sup>٧</sup> والمقصود من التسوية أن يتم وضع كل واحد من أعضاء البدن (الأعين، الأذان، الأيدي والأرجل، القلب، الرئة، العروق) في مكانها المخصّص لها.<sup>٨</sup>

---

استخدمت كلمة نُكْر في مكان واحد: «يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكْرٍ» القمر: ٦.

١. الملكي التبريزي، اسرار الصلاة، ص ١١٦.

٢. الطباطبائي، ترجمة تفسير الميزان، ج ٣، ص ٥٧٨.

٣. «ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا» مريم: ١٠. «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» مريم: ١٧.

٤. ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، ص ٢٣٢.

٥. الراغب الأصفهاني، المفردات الفاظ قرآن كريم، ص ٤٠٠.

٦. الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٤٠.

٧. «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى»، الأعلى: ٢.

٨. مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ج ١٧، ص ١٢٧؛ ج ٢٦، ص ٩٩ و ٣٨٥؛ الطباطبائي، ترجمة تفسير الميزان،

ج ٢٠، ص ٤٤١.



ويرتبط تناسب الأعضاء مع الطبيعية وغير الطبيعية. فلو كانت اليد أو أصابع اليد أكبر بكثير من الأخرى، فلا يصدق عليها كونها طبيعية. والتناسب لا يقتصر على الجوانب الجسمانية بل يشتمل الجوانب العاطفية والنفسية أيضًا. عن الإمام الصادق عليه السلام:  
 «... أنه ليس من عبد مؤمنٍ إلا وفي قلبه نوران، نورٌ خيفةٍ، ونورٌ رجاء، ولو وُزِنَ هذا لم يزد على هذا، ولو وُزِنَ هذا لم يزد على هذا»<sup>١</sup>.

### غير المنطقي وغير العقلاني

التعقل في منظور تعاليم الإسلام من علامات السلوكيات الطبيعية والعكس صحيح. عندما كانت الآيات الشريفة تتحدث عن سلوكيات الأفراد غير الطبيعية كانت تشير مباشرة إلى أنهم قومٌ أو مجموعةٌ لا يعقلون<sup>٢</sup>. وشبَّهتهم الآيات في مكانٍ واحدٍ بالحيوانات العاجزة عن البصر والسمع. يقول الله تعالى عنهم: ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُيٌّ فَهْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾<sup>٣</sup>، ويقول في مكانٍ آخر: ﴿إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾<sup>٤</sup>. بناءً على ما تقدّم كلّمًا كان سلوك الشخص غير منطقي وغير عقلائي، كان ذلك السلوك والشخص غير طبيعي.

أشارت الآيات والروايات إلى عددٍ من الأفكار والاعتقادات غير المنطقية. مثال ذلك فكرة أنّ العالم قد وجد صدفةً، أو أنّ الإنسان والكون ليسا لهما هدف، أو أنّ الحياة تنتهي بالموت، فإنّ جميع هذه الأمور من جملة الاعتقادات غير المنطقية. إنّ أهم ما يميّز الأفكار غير المنطقية عدم الانسجام مع الواقع. وقد عبّرت النصوص الإسلامية عن الأفكار غير المنطقية بكلمة (الباطل).<sup>٥</sup> قد يظهر عدم المنطق، وعدم العقلانية على شكل سلوكٍ، فالانتحار على سبيل المثال من جملة السلوكيات غير المنطقية. لا يمكن لأيّ إنسانٍ عاقلٍ ومنطقي الإقدام على الانتحار. كما أنّ السلوكيات الخرافية غير منطقية؛ لذا فهي أمورٌ غير طبيعية.

١. الكليني، شرح اصول كافي، ج ٣، ص ١٥٤.

٢. ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾، الحشر: ١٤؛ ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ المائدة: ٥٩.

٣. البقرة: ١٧١.

٤. الفرقان: ٤٤.

٥. آل عمران: ٧١؛ الأعراف: ١١٨.

## الابتعاد عن الفطرة

الفطرة هي البنية الحياتية - النفسية الأولى التي وجدت قبل الولادة، وهي التي تحدّد اتجاه الفرد في المستقبل<sup>١</sup> تتحدّد الفطرة من خلال خصائص ثلاث: (١) ذات أساس طبيعي؛ (٢) مشتركة بين جميع الأشخاص؛ (٣) تتعلق بحالة الإنسان الطبيعية. في كثير من الأحيان عندما تستعمل كلمة الفطرة يراد بها الطبيعية، وكلّ أمرٍ فطري من وجهة نظر الإسلام فهو طبيعي.

الفطرة كما أشارت الآيات والروايات معياراً مهمّاً لتحديد الطبيعي من غير الطبيعي؛ لذلك نتمكّن من معرفة الطبيعي وغير الطبيعي من خلال معرفة الفطرة، ومعرفة الأمور الفطرية للإنسان. إنّ هدف بعث الأنبياء إزهار الفطرة.<sup>٢</sup>

إذا قبلنا الفطرة بوصفها معياراً للطبيعية وغير الطبيعية، عند ذلك تصبح بعض الصفات كالتواضع، والتقوى، والزهد، والقناعة، والعفة، والحياء طبيعية، والصفات المقابلة لها غير طبيعية.<sup>٣</sup> من جملة المصطلحات ذات العلاقة بالطبيعية وغير الطبيعية، (الصلاح، والفساد). وقد استعمل القرآن الكريم هاتين الكلمتين للإشارة إلى الطبيعية وغير الطبيعية.

استعملت كلمة الفساد للإشارة إلى السلوكيات غير الطبيعية كالسرقة، وإنقاص البيع، وموضوعات أخرى من هذا القبيل. يقول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ...﴾<sup>٤</sup>، ويبيّن في مكان آخر أنّ فرعون من المفسدين: ﴿الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ...﴾<sup>٥</sup>. ومن جملة المصطلحات ذات العلاقة بغير الطبيعية الفسق، والفسق في اللغة هو الخروج عن طاعة الله وعن طريق عبوديته. ويشتمل الفسق على الكفر أيضاً<sup>٦</sup> وجرى التعبير بعض الأحيان عن السلوكيات غير الطبيعية بالفحشاء. وعلى هذا الأساس كلّ سلوكٍ هو مصداق للفحشاء فهو غير طبيعي.<sup>٧</sup>

١. ابن منظور، لسان العرب، ج ٥، ص ٥٦؛ بحار الأنوار، ج ٦٥، ص ٣٨١.

٢. «ليستأدوهم ميثاق فطرته..»، نهج البلاغة، الخطبة ١، ص ٤٣.

٣. الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ١٨٢.

٤. الشعراء: ١٥٢.

٥. يونس: ٩١.

٦. مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ج ١، ص ١٥٢، و٣٦٨؛ ج ٦، ص ١٣.

٧. ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ النحل: ٩٠؛ ﴿مَنْ يَأْتِ مِنْطَقًا فَيَاْحِشَةً مُبِينَةً﴾ الأحزاب: ٣٠؛ ﴿إِنَّا حَرَمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ﴾

### نماذج من السلوكيات غير الطبيعية في الآيات والروايات

السلوكيات غير الطبيعية كثيرة جداً، لا يمكن دراستها بأكملها هنا. لذلك سنستعرض نماذج من هذه السلوكيات غير الطبيعية في ضوء ما أشارت إليه الآيات والروايات:

#### عبادة الأصنام

الصنم جسمٌ يصنع من الحجر أو الخشب أو المعدن على شكل إنسانٍ أو حيوانٍ بهدف عبادته. وتستخدم في العربية كلماتٌ عديدةٌ بالإضافة إلى الصنم، منها الوثن، والأنصاب، وغير ذلك. وتعدّ عبادة الأصنام في الجاهلية واحدةً من أكبر السلوكيات غير الطبيعية، فكان لكلّ شخصٍ صنمٌ خاصٌّ به، ينقله معه أينما اتّجه فضلاً عن الأصنام الثلاثة المشهورة، أي اللات والعزى ومناة<sup>١</sup>، أشار الله تعالى في القرآن الكريم إلى معتقدات المشركين الخرافية حول هذه الأصنام. <sup>٢</sup> من جملة الأصنام التي توجّه الناس لعبادتها (ودّ، وسواع، ويغوث، ويعوق ونسر). بعد ذلك انتقلت هذه الأصنام إلى عرب الجاهلية فاتخذت كلّ قبيلةٍ واحداً منها لعبادته. وكان لعرب الجاهلية بالأخصّ أهل مكة أصناماً أخرى أيضاً من جملتها (هبل). كان موقع الصنم (هبل) داخل الكعبة<sup>٣</sup>، وقد وضعوا على أطراف الكعبة أحجاراً ليس لها شكلٌ أو صورةٌ يُطلق عليها (النُصب)<sup>٤</sup>، وكان الناس يقدّمون الأضاحي للأصنام، ثمّ يمسحون دم الأضحية عليها.<sup>٥</sup> وكان بعض المشركين يعدّون أصنامهم شركاء لله، فيقدّمون لهم جزءاً من أموالهم.

عبادة الأصنام ذات سابقةٍ تاريخيةٍ طويلة، فقد عبد أهل بابل الأصنام قبل عدّة آلاف من

الأعراف: ٣٣.

١. جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج٦، ص٦٦.
٢. «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ»، النجم: ١٩ - ٢٠؛ «وَقَالُوا لَا تَنْزِلُنَّ إِلَّا الْهَيْكَلُ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا» نوح: ٢٣. قُدمت تحليلاتٌ عديدةٌ حول ظهور هذه الأصنام الخمسة. قال البعض أنها أسماء خمسة أشخاص من المحسنين الذين عاشوا قبل نوح ﷺ. وعندما ماتوا صنعوا لهم تماثيل تخلّد ذكراهم ثمّ تحول الناس إلى عبادتهم. ويعتقد البعض أنّها أسماء أبناء آدم الخمسة. وقال آخرون أنّها أسماء خمسة أصنام صنعها الناس في زمان النبي نوح ﷺ.
٣. مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ج٢٥، ص٨٤.
٤. المصدر السابق، ج٤، ص٢٦٠.
٥. «وَمَا دُخِجَ عَلَى النَّصْبِ» المائدة: ٣.

السنوات. وكان للبابليون آلهة كثيرة. وكان لكل مدينة إله يحفظها ويجرسها، كما كان للقرى آلهة صغيرة يتوجه الناس إلى عبادتها. في هذه البيئة التي طغى عليها السلوك الخرافي، أرسل الله تعالى إبراهيم ﷺ نبياً، لينجي قومه من عبادة الخرافات، ففتح باب النصح والموعظة، ونهاهم عن هذه السلوكيات. وقد أشارت الآيات الشريفة إلى ذلك: ﴿... وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلَ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾<sup>١</sup>.

ذكر الله تعالى في القرآن الكريم قصة بني إسرائيل عندما تجاوزوا البحر، ووصلوا إلى قوم يعبدون الأصنام، فطلبوا من موسى أن يجعل لهم أصناماً يعبدونها.<sup>٢</sup> ومع أن النبي موسى ﷺ عارضهم فيما أرادوا، إلا أن آثار عبادتهم الأصنام ظهرت مع مرور الزمان. من جملة ما يدل على ذلك مسألة عبادة العجل. عندما صعد النبي موسى ﷺ جبل الطور لمناجاة الله، نهض شخص من بني إسرائيل سمّاه القرآن الكريم السامري، فصنع لهم عجلاً له خوار، وطلب من الناس عبادته. عاد موسى فعلم بالأمر وظهر عليه الغضب، فخاطب أخاه هارون قائلاً: ﴿قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾<sup>٣</sup>.

تشير القضية إلى الاختلال المعرفي الكبير الذي كان يعتريهم. ألم يعلموا أن هذا الصنم لا ينفع ولا يضر، وأنه جسم هامد لا روح فيه فكيف كانوا يعبدونه؟

### عبادة القوى والموجودات الطبيعية

عمد بعضهم إلى عبادة الآلهة الطبيعية كالجن، والملائكة، والقمر، والنجوم، والشمس. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه السلوكيات بوصفها سلوكيات غير طبيعية. توّسل هؤلاء ببعض القوى ليستمدوا العون منها. جاء في القرآن الكريم ذكر أشخاص كان يعتقدون أن الملائكة هم بنات الله.<sup>٤</sup> وبعضهم عمد إلى عبادة الملائكة.<sup>٥</sup>

١. الأنبياء، الآيات: ٥١-٥٤.

٢. ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ...﴾ الأعراف: ١٣٨.

٣. طه: ٨٥-٨٧.

٤. ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْتَسْئِرُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى﴾ النجم: ٢٧؛ ﴿فَاسْتَفْتَيْهِمْ بَرِّكَاتٍ وَأُنثَى وَاللَّهُ يَخْتَارُ﴾ الصافات: ١٤٩.

٥. ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ الزخرف: ٢٠؛ ﴿يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهْؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾ سبأ: ٤٠.

من جملة السلوكيات غير الطبيعية الأخرى، عبادة الجن.<sup>١</sup> يعتري الذين يعيشون الصحاري الخوف منها. وقد يؤدي خوفهم إلى ظهور أوهام في أذهانهم. لذلك كانوا يقدسون الجن، ويقدمون لها القرابين ظناً منهم بقدرتها على إبعاد الخوف عنهم.<sup>٢</sup>

كما أن العرب في الجاهلية كانوا يعبدون الأجرام السماوية (كالقمر، والشمس، والنجوم)، لأنهم كانوا ينظمون أسفارهم طبقاً للأحوال الجوية وحركة النجوم. أشار الله تعالى إلى هذه السلوكيات الخرافية: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾.<sup>٣</sup>

### عبادة الشيطان

عبادة الشيطان واحدة أخرى من السلوكيات غير الطبيعية. تعود الجذور التاريخية لعبادة الشيطان لمراحل تاريخية قديمة، وتشير الشواهد التاريخية أن عبادة الشيطان كانت رائجة في أمريكا اللاتينية والجنوبية، وأفريقيا المركزية قبل قرون عديدة من ولادة السيد المسيح. وكان الأشخاص يعبدون الشيطان بوصفه القوة المطلقة في السماء والأرض، وأنه إله الغضب والكرهية. واتخذت عبادة الشيطان في العقود الأخيرة إشكالاً جديدةً. ولعبدة الشيطان كتاب، ومعابد، وعلائم، ورموز (كالأضلاع الخمسة المعكوسة، والصليب المكسور، والسهم إلى الأسفل، والعين التي تنظر إلى كافة الجهات، وقرص الشمس) حيث تشاهد هذه الرموز على ألبستهم.<sup>٤</sup>

• أسهمت الأزمات النفسية والروحية في توجه كثير من الناس نحو الشيطان. وأطلقت الآيات والروايات على أتباع الشيطان (عبدة الشيطان)، ولم يقصد من ذلك المعنى الحديث،

١. ﴿بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْحِجْنَ أَكْثَرَهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ﴾ سبأ: ٤١؛ ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْحِجْنَ وَخَلَقَهُمْ﴾ الأنعام: ١٠٠.

٢. ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْحِجْرِ فَزَادَهُمْ رَهَقًا﴾ الجن: ٦. لمزيد من المطالعة راجع: نوري، اسلام و عقايد و آراء بشرى يا جاهليت و اسلام.

٣. فصلت: ٣٧.

٤. صنعت كار، شيطان شناسي از دیدگاه قرآن و احاديث، ص ٧٠ وما بعدها.

ولا تشير إلى فرقةٍ تحمل هذا الاسم، بل من باب أنهم أشخاص رفضوا عبادة الله تعالى واتبعوا الشيطان، وكان أتباع الشيطان عبدة له. يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾<sup>١</sup>. وذمّت الآية الشريفة عبادة الشيطان بوصفه سلوكاً غير طبيعي، وحذّر القرآن الكريم الناس من الشيطان؛ لأنه عدوّهم: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾<sup>٢</sup>. وتحدّث الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عن الذين اتّبعوا الشيطان، فقال:

«اتخذوا الشيطان لأمرهم ملاكاً، واتخذهم له شركاء؛ فباصّ وفرّخ في صدورهم، ودبّ ودرج في حجورهم، فنظر بأعينهم، ونطق بألسنتهم...»<sup>٣</sup>.

ترتبط عبادة الشيطان بعبادة الأوثان. تحدّث الألويسي حول هذا الأمر فأشار إلى أنّ بعض العرب في الجاهليّة كانت تعتقد بأنّ لكلّ وثنٍ شيطان ينفذ أوامره. فكل من عبد وثناً، بادر الشيطان إلى تلبية احتياجاته.<sup>٤</sup>

### قتل الأبناء

من جملة الأمور التي تحدّث عنها القرآن الكريم تحت عنوان السلوكيات غير الطبيعيّة، قتل الأبناء. ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾<sup>٥</sup>؛ ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ...﴾<sup>٦</sup>. وكان هذا العمل رائجاً في الجاهليّة؛ فكلّما اقترب موعد وضع المرأة حملها، كان الرجال يحفرون حفيرةً في الأرض ومن ثمّ ينتظرون المولود، فإن كان صبيّاً احتفظوا به، وإن كانت أنثى دفنوها حيّة.<sup>٧</sup>

١. يس: ٦٠.

٢. الكهف: ٥٠.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ٧.

٤. الألويسي، بلوغ العرب في معرفة احوال العرب، ج ٢، ص ١٩٧.

٥. الأنعام: ١٣٧.

٦. الأنعام: ١٤٠.

٧. الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ج ٣٠، ص ٥٢.

كانوا يعدّون البنت عارًا. وكان للأوضاع الاقتصادية دورًا في مسألة قتل الأبناء. وقد خاطبهم الله تعالى فقال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ تَحْسُنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ...﴾<sup>١</sup>. ومع ذلك انتشرت قضية قتل البنات، لكونهن عاجزاتٍ عن المشاركة في النشاطات الاقتصادية. من جهة أخرى كانوا يخشون أن تقع بناتهم أسرى بأيدي الأعداء على أثر الحروب والغزوات الكثيرة، ممّا يسبّب العار لهم.

### العرافة

تحدّثت الآيات والروايات عن نوع آخر من السلوكيات غير الطبيعية وهو العرافة، والبحث عن الحظّ. وعادةً ما يستخدم مصطلح (الطيرة) للدلالة على الموضوع. ويعود أصل الكلمة إلى كلمة الطير. يقول ابن القيم في هذا الشأن:

«إنّ العرب كانت ترسل الطير لمعرفة ما سيحصل في المستقبل فإن اتّجهت يمينًا كان فال خير، وإن اتّجهت شمالًا كانت فال سوء»<sup>٢</sup>.

بالإضافة إلى ذلك كانوا يعدّون بعض الأفعال فال سوء، كالعطس والتمطي وما شابهها.<sup>٣</sup> طبقًا للتطير والتفال ذات سابقة تاريخية طويلة، فكانت رائجة بين قومي ثمود وموسى على سبيل المثال: ﴿فَإِذَا جَاءَهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>٤</sup> تحدّث الله تعالى في القرآن الكريم حول سلوك أهل ثمود عندما واجهوا صالح النبي ﷺ: ﴿قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ﴾<sup>٥</sup> وقد انتشرت الطيرة بين المسلمين أيضًا. وكان الأشخاص ضعاف الاعتقاد ينسبون الأعمال الحسنة إلى الله والسيئة إلى الرسول ﷺ: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ

١. الأنعام: ١٥١.

٢. الألويسي، بلوغ العرب في معرفة أحوال العرب، ج ٣، ص ٢١٢.

٣. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٦، ص ٧٩٩.

٤. الأعراف: ١٣١.

٥. النمل: ٤٧.

الله...<sup>١</sup> ويقول الله تعالى رافضاً هذه الخرافات: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾.<sup>٢</sup>

استعمل القرآن الكريم عبارة (الأزلام) للإشارة إلى هذا النوع من السلوكيات.<sup>٣</sup> والأزلام عبارة عن نبال يستخدمها الأشخاص لتحديد الحسَن من القبيح والاطِّلاع على المستقبل. كانوا في الجاهليَّة يأخذون ثلاثةً من النبال، ويكتبون على أحدها (الإله يأمرني)، وعلى الثانية (الإله ينهاني)، ويتركون الثالثة من دون أيِّ كتابة. وكانت النبال تحفظ عند الأصنام أو عند الكهنة، وكلِّما أرادوا التَّخاذ قرار مهم عادوا إليها. أوضح المؤرِّخون أنَّ الصنم (هبل) كان عنده سبعة سهامٍ يلجأ الناس إليها لمعرفة شكوك النسب، ودفع الدية وتحديد القاتل وغيرها من الأمور. وكانوا شديدي الاعتقاد بهذه الأمور فيحرصون على العمل حسب النتيجة.<sup>٤</sup> حرم الله تعالى الاستسقام بالأزلام ونهى عنه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾<sup>٥</sup>؛ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ... وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصْبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ﴾.<sup>٦</sup>

### الإعتقاد بالسحر والشعوذة

راج الاعتقاد بالسحر والشعوذة في جميع الثقافات. وقد صل اعتقاد بعض الناس بهما إلى مستوى أنَّه أرجع كافَّة المشكلات والابتلاءات إليها؛ فعندما لا ينجب الرجل على سبيل المثال أو عند اختلافه مع زوجته، أو عندما يُطرد من عمله فإن أوَّل ما يتبادر إلى ذهنه هو السحر، لذلك يبدأون البحث عن السحرة ليحلِّوا لهم السحر.

هل للسحر والشعوذة حقيقة؟ وهل يوجد حقاً أشخاصٌ يمتلكون قدراتٍ خارقةً للعادة يستطيعون بها الإتيان بأعمالٍ غريبةٍ؟ يستفاد من الآيات والروايات أنَّ السحر حقيقةٌ. تتحدَّث

١ . النساء: ٧٨.

٢ . النساء: ٧٨.

٣ . الأزلام نبال تستخدم كطريقة في القرعة، القرشي، قاموس قرآن، ج٣، ص ٧٣.

٤ . الألوسي، بلوغ العرب في معرفة أحوال العرب، ج٣، ص ٦٦ و ٦٧.

٥ . المائدة: ٩٠.

٦ . المائدة: ٣.



الآيات الشريفة عن ملكين باسم هاروت وماروت كانا يعلمان أهل بابل السحر، وكانت وظيفة هذين الملكين اختبار أهل بابل، وبدل أن يستفيد هؤلاء من السحر في الأبعاد الإيجابية (إدراك حقائق الحياة، التعالي الروحي والمعنوي) لجأوا إليه لإيجاد الاختلاف. لذلك يمكن القول أن السحر يمكن أن يكون واقعياً ومؤثراً.

قسّمت المصادر الإسلامية السحر إلى صنفين: الباطل والحق. السحر الباطل هو المحرم لما يشتمل عليه من آثار مخربة ومدمرة، وقد يراد من الباطل غير الواقعي. أشار الله تعالى في القرآن الكريم إلى سحر السحرة الذين اجتمعوا حول موسى ﷺ، قال: ﴿فَإِذَا جَبَّأَهُمْ وَعَصِيَهُمْ نُحِثِلْ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَتَّهَاتَسَعَى﴾<sup>١</sup>. ويقول في آية أخرى: ﴿فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ﴾<sup>٢</sup>. لم يكن أي من الأعمال التي جاءوا بها حقيقياً، بل الأشخاص هم الذين خيل لهم.

يرى الشيخ الطوسي - وهو من كبار علماء الشيعة - في كتاب الخلاف أن للسحر حقيقة عند أغلب العلماء، مثل أبي حنيفة وأصحابه، ومالك بن أنس حيث يمكن بوساطته قتل شخص أو جعله مريضاً، ويمكن بوساطته إعطاب يده، أو التفريق بين الرجل وزوجته، وقد يحصل أن يعمد شخص في العراق إلى سحر شخص آخر في خراسان.

في المقابل يعتقد أبو جعفر الأسترآبادي أن السحر لا حقيقة له، بل هو مجرد خيالات وأوهام. وشكك بعض العلماء الكبار من أمثال العلامة الحلي في حقيقة السحر، فقام بدراسة حالات من السحر التي اشتهرت طوال التاريخ<sup>٣</sup>.

لا يمكن إنكار الآثار النفسية للسحر سواء اعتبرناه أمراً حقيقياً أم خيالياً. يقول العلامة المجلسي في هذا الشأن: السحر والشعوذة من وجهة نظر أغلب العلماء من الخرافات، ولكن لماذا يترك أثره؟ ولماذا لم ينكر أحد تأثيره؟ السبب في ذلك أن من توهم وقوع السحر حوله، توهم المسحورية مما أدى إلى ظهور آثاره، كما أن التلقين يضاعف من شدة المرض أو يشفيه، ولكن

١. طه: ٦٦.

٢. الأعراف: ١١٦.

٣. راجع: المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٠، ص ٣٠-٣١.

إذا لم يعلم وقوع السحر، لن يواجه مشكلة على الإطلاق. على كل الأحوال، حتى لو شوهدت الآثار لا يوجد ما يبررها إلا أن نقول باستخدام الجن والشياطين مع الشخص المسحور.<sup>١</sup> هذه مجموعة من المواضيع التي يجب أن يعالجها علم النفس، وما يتعلّق بهذا العلم هو الأمراض الناشئة من الاعتقاد بالسحر والشعوذة. اعتبرت النصوص الدينيّة أنّ الاهتمام بالسحر والشعوذة وإرجاع الأحداث الحياتيّة إليهما نوعٌ من الاختلال السلوكي.

### الشذوذ

خلق الأفراد وهم يحملون طبيعة الميل نحو الجنس المخالف (الرجل نحو المرأة، والمرأة نحو الرجل). إنّ هذا الميل أمرٌ طبيعيّ بالكامل يسهم في بقاء نسل الإنسان واستمراره. ومع ذلك هناك أشخاص يميلون جنسيّاً وعاطفيّاً نحو الجنس الموافق لهم؛ إمّا لوجود اختلالٍ هرموني وإمّا لأسبابٍ نفسيّةٍ حيث يُعبّر عن هذه الحالة بالشذوذ. ذمت الآيات والروايات عمليّة الشذوذ ونهت عنها ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾.<sup>٢</sup> تحدّثت النصوص الفقهيّة الإسلاميّة عن شذوذ الرجال تحت عنوان اللواط، وعن شذوذ النساء تحت عنوان السحاق.<sup>٣</sup> ويعدّ قوم لوط أوّل من نشر ومارس اللواط،<sup>٤</sup> أشارت الآيات الشريفة (٨١ - ٨٤) من سورة الأعراف إلى قصّة قوم لوط، فجاء فيها: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَائِبِينَ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾<sup>٥</sup> أنزل الله تعالى على قوم لوط أشدّ العذاب،

١. المصدر السابق.

٢. الشعراء: ١٦٥ - ١٦٦.

٣. المحقّق الحلي، شرايع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج ٤، ص ١٤٦.

٤. لوط اسم نبي أرسله الله لهداية قومه.

٥. الأعراف: ٨٠ - ٨٤.

وأرسل عليهم مطراً من حجارةٍ، ممّا أدّى إلى هلاكهم أجمعين، وتدمير قريتهم.<sup>١</sup>  
عبر الله تعالى عن هؤلاء القوم بالمسرفين؛ لأنّهم تركوا الحالة الطبيعيّة وقاربوا الرجال  
بدلاً عن النساء، وبما أنّ هذا العمل انحرف عن الفطرة، أطلق عليه عنوان الإسراف، فكانوا  
مسرفين، ولهذا كان هذا العمل من جملة السلوكيّات غير الطبيعيّة.

---

١. راجع: مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ج ١٣، ص ٤٩٥؛ ج ١٣، ص ٤٥٩؛ ج ١٩، ص ١٤٧.

## المصادر

- القرآن الكريم
- نهج البلاغة
- الصحيفة السجادية
- ابن أبي الحديد، عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٤ ق.
- ابن بابويه، محمد بن على، خصال، تصحيح علي أكبر غفاري، قم، انتشارات جامعة المدرسين، ١٣٦٢.
- \_\_\_\_\_، علل الشرايع، قم، كتابفروشي داوري، ١٣٨٥ ق.
- \_\_\_\_\_، معاني الأخبار، ارمغان طوي، ١٣٨٩
- ابن حنبل، أحمد، مسند ابن حنبل، بيروت، دارالصادر، (د.ت).
- ابن شعبة الحراني، حسن، تحف العقول، قم، جامعة المدرسين، ١٤٠٤ ق.
- ابن قتيبة، عبد الله، تفسير غريب القرآن، بيروت، مكتبة الهلال، ١٤١١ ق.
- ابن منظور، محمد، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨ ق.
- ابن ميثم البحراني، سيد هاشم، حلية الأبرار في أحوال محمد وآله الأطهار، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية، ١٤١١ ق.
- الألوسي، سيد محمود، بلوغ العرب في معرفة احوال العرب، قاهره، دارالكتب المصري، ٢٠١٢ م.
- \_\_\_\_\_، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٥ ق.
- ايزد فرد، علي أكبر، نعمت زاده، رجبعلى، وكاويار، حسين، «عرف و جاىگاه آن در استنباط احكام شرعى»، مجله مطالعات فقه و حقوق إسلامي، س ١، ش ١، ص ٧٣ - ٤٥، ١٣٨٨.
- البرقي، أحمد، المحاسن، قم، دارالكتب الإسلامية، ١٣٧١.
- البستاني، محمود، إسلام و جامعه شناسى، ترجمه موسى دانش، مشهد، آستان قدس رضوى، ١٣٧٠.
- التميمي الأمدي، عبد الواحد، غرر الحكم و درر الكلم، قم، دارالكتب الإسلامي، ١٤١٠ هـ ق.
- جواد، علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، مكتبة النهضة، ١٩٦٨ م.
- الحر العاملي، محمد، وسائل الشيعة، طهران، كتابفروشي اسلامية، ١٤٠٣ ق.
- الحويزي، عبد على، تفسير نور الثقلين، تحقيق محلاتي، قم، اسماعيليان، ط ٤، ١٤١٢ ق.

- الراغب الإصفهاني، حسين، المفردات الفاظ قرآن كريم، ترجمه حسين خدایپرست، قم، دفتر نشر نوید اسلام، ١٣٨٠ هـ ش.
- شبر، سيد عبدالله، مصابيح الأنوار في حل مشكلات الأخبار، تحقيق مجتبی المحمودی، المساعدان عبدالحليم الحلبي، على الأنصاري، قم: مؤسسه دارالحديث العلمیة والثقافیة، مركز للطباعة والنشر، ١٤٣٢ق - ١٣٩٠ ش.
- الشريف الحسيني، محمد، نهج البلاغة، قم، هجرت، ١٤١٤ق.
- الشهيد الثاني، ١٣٧٣، عاملي، زين الدين، مسالك الأفهام إلى تنقيح الشرايع الإسلام، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة، ١٤١٣ق.
- صنعت كار، حسن، شيطان شناسي از دیدگاه قرآن واحاديث، قم، انتشارات قانون مدار، ١٣٩٣.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، طهران، دار الكتب الإسلامیة، ١٣٦٢ هـ ش.
- \_\_\_\_\_، ترجمه تفسير الميزان، ترجمه محمد باقر موسوي همداني، قم، دفتر انتشارات إسلامي، ١٣٧٤.
- الطبرسي، علي، الإحتجاج، طهران، دارالكتب الإسلامیة، ١٣٨٧ ش.
- الطبري، محمد، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دارالمعرفة، ١٤١٢ق.
- الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، بيروت، داراحياء تراث العربي، (د.ت).
- علي نجاد، ناصر، ابليس زدگي صوفيان، طهران، انتشارات راه نيكان، ١٣٩٤ ش.
- الفيض الكاشاني، محسن، راه روشن، ترجمه محمد صادق عارف، مشهد، بنياد پژوهشهاي اسلامي، ١٣٨٧ ش.
- القرشي، علي أكبر، قاموس قرآن، طهران، دارالكتب الإسلامیة، ١٣٧١.
- القمي، صدوق، من لا يحضره الفقيه، قم، دفتر انتشارات إسلامي، ١٤١٣ق.
- القمي، عباس، سفينة البحار، قم، دارالأسود، ١٣٧٢ ش.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران، مكتبة الإسلامیة، ١٤١٣ هـ.
- \_\_\_\_\_، شرح أصول كافي، طهران، پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، ١٣٨٣ ش.
- الليثي الواسطي، علي، عيون الحكم والمواعظ، قم، دارالحديث، ١٣٧٦ ش.
- المازندراني، متشابه القرآن ومختلفه، ج ١٥، قم، نشر بيدار، ١٣٦٩ ش.

- متقي، علي، كنز العمال، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ ق.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفا، ١٤٠٣ ق.
- \_\_\_\_\_، مرآة العقول، طهران، دارالكتب الإسلامية، ١٣٦٣ ش.
- المحقق الحلي، جعفر بن حسن، شرايع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، تصحيح عبدالحسين بقال، قم، إسماعيليان، ١٣٩٢ ش.
- محمدي ري شهري، محمد، ميزان الحكمة، قم، دارالحديث، ١٣٧٧.
- المقداد، جمال الدين، التنقيح الرائح لمختصر الشرائع، قم، كتابخانه آيتالله مرعشي نجفي، ١٤٠٤ ق.
- مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (التفسير الأمثل)، طهران، دارالكتب الإسلامية، ١٣٧١ ش.
- الملكي التبريزي، ميرزا جواد، إسرار الصلاة، طهران، انتشارات پیام آزادي، ١٤٢٠ ق.
- الموسوي، صالح، تربية الطفل وإشراقاتها التكاملية، بيروت، شركة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩١.
- النوري، حسين، إسلام وعقائد وآراء بشرى يا جاهليت وإسلام، طهران، شمس، (د.ت).
- هاشمي الخوئي، ميرزا حبيب الله، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، طهران، مكتب الإسلامية، (د.ت).
- هاشمي رفسنجاني، علي أكبر، فرهنگ قرآن، قم، دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم، ١٣٨٩.



## أصول السلوك ومبانيه<sup>١</sup>

محمد صادق شجاع<sup>٢</sup>

### الجينياولوجيا المفهوميّة للسلوك

لقد ورد في المصادر الإسلاميّة استعمال مفردتين للإشارة إلى السلوك:

#### الفعل

إنّ الفعل هو كلّ سلوكٍ أو نشاطٍ يصدر عن الفرد.<sup>٣</sup> في ضوء هذا التعريف فإنّ الفعل يشمل جميع نشاطات الإنسان؛ الأعم من الأفعال الإرادية (المشي، والتكلّم)، وغير الإرادية (المشي أثناء النوم، والتنفس)، وما يقبل المشاهدة [الظاهريّة] (الكلام، والأكل، والشرب)، وما لا يقبل المشاهدة [الباطنيّة] (ضربات القلب، والقصد، والإرادة، والتفكير).

#### العمل

بمعنى الفعل الذي يصدر عن قصدٍ وإرادة. إنّ المساحة المفهوميّة للعمل أكثر محدوديةً بالقياس إلى الفعل؛ وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ عملٍ يُسمّى فعلاً، ولكن ليس كلّ فعلٍ عملاً. لقد ورد استعمال الفعل ومشتقاته في القرآن الكريم كثيراً. من ذلك - على سبيل المثال - أنّ الله سبحانه وتعالى يخاطب النبي الأكرم ﷺ بالقول: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ \* أَلَمْ

١. المصدر: المقالة فصل من كتاب «روان شناسي در قرآن و حديث»، جمهورية إيران الإسلاميّة، طهران، منشورات مركز

البحوث للحوزة والجامعة، ج ١، ط ١، سنة الطبع ١٣٩٧ ش، ص ١١٢ - ٩٥.

تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

٢. عضو الهيئة العلميّة في مركز البحوث المصطفى ﷺ العالميّة، وعضو الهيئة العلميّة في مركز البحوث للحوزة والجامعة.

٣. الراغب الإصفهاني، المفردات، ص ٦٠٧؛ الفاضل، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ج ٣، ص ٦٩.



يَجْعَلُ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ \* وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ \* تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ \* فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ<sup>١</sup>، وقال تعالى في موضع آخر: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ﴾.<sup>٢</sup> إنَّ العمل بالمقارنة إلى الفعل أكثر استعمالاً في الآيات والروايات. ومن بين الأدلة الأصلية على ذلك يمكن أن يكون هو أنّه في العمل يكون القصد والإرادة منشودين، ويتناسبان أو ينسجمان مع الثواب والعقاب، والأبعاد الأخلاقية والقيمية في السلوك. قال الله سبحانه وتعالى في وصف المؤمنين: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾.<sup>٣</sup> وقال في موضع آخر: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزِ بِهِ﴾.<sup>٤</sup>

وهذه بعض الآيات والروايات المرتبطة بالفعل والعمل، نوردتها في الجدول البياني أدناه:

#### الجدول البياني: الفعل والعمل في الآيات والروايات

الموضوع	النص: الآية / الرواية
الفعل	﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا﴾ <sup>٥</sup>
الفعل	﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ <sup>٦</sup>
الفعل	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ <sup>٧</sup>
العمل	﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ <sup>٨</sup>
العمل	﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ <sup>٩</sup>

١. الفيل: ١ - ٥.

٢. البقرة: ١٩٧.

٣. البقرة: ٢٧٧؛ يونس: ٩؛ هود: ٢٣؛ الكهف: ٣٠، ١٠٧؛ مريم: ٩٦؛ لقمان: ٨؛ فصلت: ٨؛ البروج: ١١؛ البينة: ٧.

٤. النساء: ١٢٣.

٥. النساء: ٣٠.

٦. المائدة: ٦٧.

٧. الصف: ٣.

٨. هود: ٤٦.

٩. التوبة: ٦٠.

الموضوع	النص: الآية / الرواية
العمل	«مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» <sup>١٠</sup>
العمل	«من يعمل يزداد قوةً، ومن يقصر في العمل يزداد فترة» <sup>١١</sup>
العمل	«العمل شعار المؤمن» <sup>١٢</sup>

### أنواع السلوك في المصادر الإسلامية

إنَّ للسلوك أنواعاً وأقسامًا مختلفة. وإنَّ من أهم أنواع السلوك في المصادر الإسلامية، هي:

#### السلوك المُستلهم وغير المُستلهم

يمكن تصنيف السلوك إلى نوعين، وهما: السلوك المُستلهم، والسلوك غير المُستلهم. إنَّ السلوك غير المُستلهم هو السلوك الذي يوجد لدى الإنسان منذ طفولته على نحوٍ غريزي. ومن بين الأمثلة على ذلك امتصاص الصغير لثدي أمه.<sup>١</sup> إنَّ هذا النوع من السلوك يوجد على نحو عام منذ بداية الولادة.<sup>٥</sup> وفي التعاليم الإسلامية يُطلق على السلوكيات التي تصدر عن الفرد منذ ولادته من دون حاجة إلى التعلُّم، مصطلح السلوك الفطري.<sup>٦</sup> وفي المقابل يطلق مصطلح السلوك المُستلهم على السلوك الذي يتحقَّق بعد الولادة من طريق التعلُّم. إنَّ هذا النوع من السلوك وقع موردًا للاهتمام في الآيات والروايات.<sup>٧</sup>

١٠. النحل: ٩٧.

١١. التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٥٩٠.

١٢. المصدر السابق، ص ٣٢.

١. «فحين يولد قد تلمظ وحرك شفثيه طلباً للرضاع فهو يجد ثدي أمه كالإداوتين المعلقتين لحاجته، فلا يزال يتغذى باللبن ما دام رطب البدن رقيق الأمعاء لين الأعضاء...»، المفضل، توحيد مفضل، ص ٤٨؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣٦١؛ ج ١٦، ص ١٥.

٥. «وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ»، الأعلى: ٣.

٦. المازندراني، متشابه القرآن ومختلفه، ج ١٥، ص ١٢٥.

٧. كما في قوله تعالى: «وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ»، البقرة: ١٠٢؛ وقوله تعالى: «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا»، النساء: ١١٣؛ وقوله تعالى: «وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا تَبَاؤُكُمْ»، الأنعام: ٩١.

### السلوك الإرادي والسلوك غير الإرادي

بناء على لحاظٍ آخر، يتمّ تقسيم السلوك إلى نوعين، وهما: السلوك الإرادي، والسلوك غير الإرادي. إنّ السلوك غير الإرادي يطلق على السلوك الذي يكتب له التحقق بمجرد توفّر ظروفه وشرائطه رغمًا عن إرادة الفرد واختياره، وإنّ سلوكيّات من قبيل: الفواق، وطرفة العين، والضحك، والتثاؤب، من بين السلوكيّات غير الإرادية. وفي بعض الموارد يكون حتى النوم من السلوكيّات اللاإرادية أيضًا. من ذلك - على سبيل المثال - لو سيطر سلطان النوم على شخصٍ فلن يكون لديه أي إرادةٍ أو قدرة على صدّه وإبعاده عنه.<sup>١</sup> وفي قبال ذلك يطلق السلوك الإرادي على السلوك الذي يتوقّف على إرادة الفرد واختياره. إنّ الأجزاء الكبيرة من سلوكيّات الإنسان تدخل ضمن هذا النوع من السلوكيّات. هناك الكثير من الشواهد في الآيات والروايات التي تدلّ على امتلاك الإنسان للإرادة والاختيار، وأنّ الجزء الأكبر من سلوكيّاته إراديّة واختيارية.<sup>٢</sup>

### السلوك القابل للمشاهدة وغير القابل للمشاهدة

إنّ السلوك القابل للمشاهدة هو السلوك الذي يمكن رؤيته. ويُطلق على هذا النوع من السلوك، مصطلح السلوك الظاهري والجوارحي أيضًا.<sup>٣</sup> وفي المقابل السلوك غير القابل للمشاهدة، أي الذي لا يمكن مشاهدته والعمل على تقييمه بشكل مباشر. من ذلك - على سبيل المثال - أنّ القصد والإرادة والتفكير، تُعدّ من بين الأمور التي لا يمكن مشاهدتها. وقد تمت الإشارة في الآيات والروايات إلى السلوكيات التي لا يمكن مشاهدتها. إنّ السلوك غير القابل للمشاهدة، يُعدّ - من وجهة نظر الإسلام - أكثر تعقيدًا من السلوك القابل للمشاهدة،

١. «ستة أشياء ليس للعباد فيها صنع ... النوم واليقظة». الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٦٤.

٢. كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ الإنسان: ٣، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا تَتَّبِعُوا فَيَهْدِيَنَاهُمْ فَاسْتَجِبُوا لَعْنَى عَلَى الْهَدَى﴾ فضلت: ١٧، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ الكهف: ٢٩، وما ورد في الحديث المأثور: «من أراد منكم أن يعلم كيف منزلته عند الله؛ فليُنظر كيف منزلة الله منه عند الذنوب». (الحراني، تحف العقول عن آل رسول، ص ١٠٧).

٣. الخميني، طلب وإرادته، ج ٣، ص ٤٦٥.

وأكثر قيمةً منه في الوقت نفسه.<sup>١</sup> وقد تبلغ هذه السلوكيات من التعقيد، ما لا يعلمه إلا الله تعالى.<sup>٢</sup>

### السلوك الهادف والسلوك غير الهادف

يُطلق مصطلح السلوك الهادف على النشاط المبذول من أجل الوصول إلى هدفٍ خاصٍّ. من ذلك - على سبيل المثال - أن الأكل والشرب اللذين يصرار إليهما من أجل رفع الجوع والعطش، هما من مصاديق الأفعال الهادفة. كما أن النشاطات اليومية التي يقوم بها الأشخاص، من قبيل: القراءة، والكتابة، والاستماع إلى الأخبار، والطبخ، والذهاب إلى العمل، والتسوق وما إلى ذلك من النشاطات الأخرى، تندرج بأجمعها ضمن الأفعال والسلوكيات الهادفة. وقد تمت الإشارة في الآيات والروايات إلى هذا النوع من السلوكيات.<sup>٣</sup> وإن من بين أسمى السلوكيات والأفعال الهادفة: مدد العون إلى الآخرين، والتصدق على الفقراء والمساكين، والجهاد في سبيل الله، وما إلى ذلك من الأعمال العبادية الأخرى. وفي المقابل فإن السلوك غير الهادف، هو السلوك الذي يصدر عن الشخص من منطلق العادة أو على نحوٍ غير إرادي. وقد تمّ التعبير عن السلوك غير الهادف في المصادر الإسلامية باللغو واللعب.<sup>٤</sup> إن المراد من اللغو واللعب في الكثير من الموارد هو الذي لا يكون فيه الفرد قاصداً إلى هدفٍ عقلائي.<sup>٥</sup>

### السلوك الواعي والسلوك اللاواعي

إن السلوك الواعي هو السلوك الذي يصدر عن الفرد بنحوٍ واعٍ مقروناً بالإرادة والاختيار،

١. «نية المؤمن خيراً من عمله؛ وذلك لأنه ينوي من الخير ما لا يدركه، ونية الكافر شرّاً من عمله؛ وذلك لأن الكافر ينوي الشر ولا يقدر على إدراك تمام المنوي في مقام العمل، بل قد لا يستطيع من العمل بما نوى من الشر رأساً»، الكليني، الكافي، ج ٢، ص ١٣٠.

«أفضل العمل، النية الصادقة»، پابنده، نهج الفصاحة، ص ١٣٢. «ألا وإن النية هي العمل»، المصدر السابق، ص ١٦.

٢. وفي ذلك يقول الله تعالى: «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ»، غافر: ١٩. وقال أيضاً: «يَخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يَبْدُونَ لَكَ» آل عمران: ١٥٤.

٣. «يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق، قالوا إنهم بشر مثلنا...»، الطبرسي، الإحتجاج على أهل اللجاج، ج ٢، ص ٤٧٢.

٤. الحراني، تحف العقول عن آل الرسول، ص ٢٢.

٥. الأنعام: ٣٢؛ محمد: ٣٦؛ البقرة: ٢٦٦؛ آل عمران: ٦٢.

وأما السلوك اللاواعي فهو السلوك الذي يصدر عن غير وعي، ومن دون إرادة من الشخص. من ذلك - على سبيل المثال - أن السلوك الذي يصدر في حالة السكر (السكر المطبق)، أو الذي يصدر عن الشخص أثناء النوم، هو من الأفعال والسلوكيات اللاواعية.<sup>١</sup> وكذلك عندما يفقد الشخص وعيه وإدراكه بسبب المرض، سوف يكون سلوكه غير واع. إن هذا النوع من الأفعال لا يتم تقييمه بالسلب والإيجاب عادة. إن الفعل والسلوك إنما يكون قيمياً من وجهة نظر الإسلام، إذا كان صادرًا عن وعي وإدراك. ومن هنا فقد نهى الله في القرآن الكريم عن الإتيان بالعبادة في حالة السكر.<sup>٢</sup> وعلى هذا الأساس فإن من بين الاختلافات الموجودة بين هذين النوعين من السلوك، هو أن الإنسان تتم مؤاخذته ومعاقبته على الأفعال من النوع الأول، وأما بالنسبة إلى الأفعال من النوع الثاني فلا يؤاخذ ولا يعاقب.<sup>٣</sup>

### السلوك العلني والسلوك الخفي

إن السلوك العلني هو السلوك الذي يقوم به الفرد في حضور الآخرين، وأما السلوك الخفي فهو السلوك الذي يقوم به الشخص في الخلوات بعيدًا عن أعين الناس. يقول الله تعالى في وصف المؤمنين: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.<sup>٤</sup> يفهم من هذه الآية أن المؤمنين تتساوى أفعالهم وسلوكياتهم، بمعنى أنهم يسلكون على نحو واحد دائمًا؛ في حين أن المنافقين ليسوا كذلك. إذ تكون أفعالهم في حضور الآخرين على نحو، وفي خلواتهم على نحو آخر. وفي ذلك يقول الله تعالى في وصف المنافقين: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾.<sup>٥</sup>

### السلوك الفردي والسلوك الاجتماعي

وفي ضوء تقسيم آخر، ينقسم السلوك إلى نوعين، وهما: السلوك الفردي والسلوك الاجتماعي.

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٦، ص ٤١.

٢. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾. النساء: ٤٣.

٣. قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾. البقرة: ٢٢٥.

٤. البقرة: ٢٧٤.

٥. البقرة: ١٤.

وهناك الكثير من الشواهد والمصاديق التي يمكن رؤيتها في الآيات والروايات لكل واحد من هذين النوعين. إن العبادات الفردية نموذج من السلوكيات الفردية، كما أن العبادات الجماعية نموذج من السلوكيات الاجتماعية.<sup>١</sup>

### الأصول الحاكمة على السلوك الإنساني

إن من بين خصائص النظام الكوني عبارة عن قانونيته. إن كل حادث يقع في الطبيعة وفي نظام الوجود، يقوم على سلسلة من الأصول والقواعد العامة. وإن سلوك الإنسان ليس استثناءً من هذه القاعدة؛ فهو الآخر يمكن تفسيره وبيانه على أساس مجموعة من الأصول والقواعد العامة والشاملة. ومن الأصول والقواعد الحاكمة على سلوك الإنسان في الآيات والروايات الأمور الآتية:

#### إثبات العمل والسلوك وضبطهما

إن إثبات العمل والسلوك وضبطهما، من الأصول الحاكمة على سلوك الإنسان، وقد وردت الإشارة إلى ذلك في الآيات والروايات. إن كل سلوك أو فعل يصدر عن الأفراد، يتم إثباته وضبطه بوساطة أعضاء الجسم، وسائر الأدوات التي خلقت لهذه الغاية. فكما يتم في مسار السلوك تكوين ملف لكل مراجع، يتم فيه إثبات سيرته الذاتية وضبطها بشكل دقيق، فإن سلوك الإنسان وعمله طوال حياته يكون مرصوداً ومسجلاً، ويتم العمل على إثباته وأرشفته وحفظه. ومن هنا ورد الحديث في الآيات والروايات عن كتاب يحصي جميع أعمال الإنسان.<sup>٢</sup> وعلى هذا الأساس فإن جميع الأشخاص يخضعون للتقييم والنقد في هذه الدنيا.

تتم الاستفادة في إثبات الأعمال وضبطها من آليتين:

١. الآلية الأحيائية والفسولوجية (الأعضاء وأجهزة البدن).

٢. الآلية الخارجية (الأفراد الذين يشهدون على أعمال الإنسان).

وقد ورد الحديث في الآيات والروايات عن المسارات الفسيولوجية (أنظمة البدن، من قبيل: العين، والأذن، والأيدي والأقدام)، كما ورد الحديث عن القوى الخارجية والأشخاص الذين

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٣٩١، وج ١٣، ٦٤؛ مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ج ٢١، ص ٢٨٠.

٢. كما في قوله تعالى: ﴿أَمَّا مَنْ أَوْقَى كِتَابَهُ بِمِيزَانِهِ﴾. الحاقة: ١٩؛ الإنشقاق: ٧. وانظر أيضاً: الإسراء: ٧١.

يشاهدون أفعال الإنسان من الخارج (من أمثال الأنبياء، والأئمة المعصومين، والملائكة عليهم السلام) أيضًا. إن جميع هذه الأمور يمكن لها - في ضوء التعاليم الإسلامية - أن تقدّم معلوماتٍ في مورد أفعال الإنسان وسلوكه (القائمة رقم: ...). يمكن بالاستلهاً من هذا الموضوع توظيف التقييم والنقد السلوكي بوصفه وسيلةً وأسلوبًا معتبرًا وقابلًا للاستعمال في الأبحاث والتحقيقات العلميّة.

### قائمة التقييم السلوكي وأسلوب الشهادة على أفعال الإنسان وسلوكه

الموارد والمستندات	الشهود على أفعال الإنسان
إنّ الشاهد الأول على أفعال الإنسان هو الله سبحانه وتعالى. قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿لَمْ تَكْفُرُونَ بآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ﴾ <sup>١</sup> ، ﴿فَإِنَّا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ <sup>٢</sup> ، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ <sup>٣</sup>	الله <small>ﷻ</small>
يُشار في القرآن الكريم إلى أنّ هناك في يوم القيامة شاهدًا على كلّ أمة <sup>٤</sup> . بيد أنّ المفسرين قالوا بأنّ الشاهد على كلّ أمة هو نبيّها. فقد عرّف القرآن الكريم عن السيد المسيح بوصفه شاهدًا على أمة <sup>٥</sup> . كما أنّ النبي الأكرم <small>ﷺ</small> يشهد على أعمال أمة. يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ <sup>٦</sup> . قد يكون المراد من هذه الشهادة هي الشهادة في يوم القيامة. وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ﴾ <sup>٧</sup> ، وقوله تعالى: ﴿وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ <sup>٨</sup> .	الأنبياء <small>عليهم السلام</small>

١. آل عمران: ٩٨.

٢. يونس: ٤٦.

٣. الحج: ١٧.

٤. انظر: النحل: ٨٤، ٨٩، القصص: ٧٥؛ النساء: ٤١.

٥. النساء: ١٥٩.

٦. الأحزاب: ٤٥؛ الفتح: ٨.

٧. المزمّل: ١٥.

٨. النساء: ٤١.

الموارد والمستندات	الشهود على أفعال الإنسان
<p>يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾<sup>١</sup> وهناك في التفسير الصافي رواية عن الإمام الباقر <small>عليه السلام</small>، يقول فيها: «نحن الأمة الوسط». وعن الإمام الصادق <small>عليه السلام</small>، أنه قال ما معناه: هناك في كل مرحلة وقرن إمام شهيد على الناس. يفهم من ذلك كله أن الشاهد الثالث يوم القيامة هو الإمام المعصوم <small>عليه السلام</small>.</p>	<p>المعصومون <small>عليهم السلام</small></p>
<p>الشاهد الرابع يوم القيامة هم الملائكة، إن الملائكة الذين يشهدون على أعمالنا يوم القيامة، قد يكونون هم الملائكة الموكلون بتسجيل أفعالنا في هذه الدنيا، وقد يكونون من سائر الملائكة. يقول الله تعالى في هذا الشأن: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾<sup>٢</sup></p>	<p>الملائكة</p>
<p>ومن بين سائر الشهود هي الأرض التي نعيش عليها. قال الله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾<sup>٣</sup> إن شهادة الأرض في ذلك اليوم سوف تكون بما يتناسب مع وضع ذلك اليوم ونظامه؛ فكما نقول لبعضنا: إن عينك تشهد أنك لم تأخذ قسطك من النوم، ولونك يشهد أنك خائف أو غضبان أو أنك مغتبط، فإن الأرض في ذلك اليوم سوف تتعرض إلى زلزال كبير، وبعد اقتلاع الجبال وتحركها وتفتتها وتحوّلها إلى رميم، تتكلم معنا بهذه اللغة، إن وضع ذلك اليوم ونظامه يخبرنا ببعض الأمور، كما أن دوائر جذع الشجرة بعد قطعها تخبرنا بتاريخها وعمرها، وكما أن الكتابات تخبرنا عن حجم معلومات الكاتب، فإن الأرض تحمل إلينا مثل هذه المعلومات، وفي ضوء هذا المعنى يكون المراد من شهادة الأرض هو شهادة أوضاعها.</p>	<p>المكان (الأرض)</p>

١. البقرة: ١٤٣.

٢. ق: ٢١.

٣. الزلزلة: ٤.



الموارد والمستندات	الشهود على أفعال الإنسان
<p>ومن بين الشهود هو الزمان (الوقت). فعن الإمام علي عليه السلام، أنه قال: «ما من يوم يمرّ على ابن آدم إلا قال له ذلك اليوم أنا يوم جديد وأنا عليك لشهيد؛ فقل في خيرًا واعمل في خيرًا أشهد لك به يوم القيامة»<sup>١</sup>.</p> <p>وعلى هذا الأساس يتعيّن عليك أن تبذل في هذا اليوم كلّ ما بوسعك من أجل ضمان سعادتك الأبدية.</p>	الزمان
<p>إن من بين الشهود يوم القيامة هي أعضاء البدن (اليد، والقدم، والجلد، واللسان). يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>٢</sup>.</p> <p>واللافت أن الإنسان عندما يقف على صدور هذه الشهادة من بصره وسمعه وجلده؛ يقول لها باستياء وخجل: لم شهدتم علينا؟ فيأتي الجواب منها: (أنطقنا الله الذي أنطق كلّ شيء). إن أعضاء البدن الإنساني تحتفظ بآثار الأعمال التي قامت بها في الدنيا، إذ إنّ أيّ عملٍ في هذه الدنيا لا يفنى، بل إنّ آثاره ستبقى على كلّ عضو من البدن، وفي الفضاء المحيط بها، وفي ذلك اليوم الذي هو يوم الظهور والتجليّ، ستظهر هذه الآثار على اليد، والقدم، وسائر الأعضاء، وظهور تلك الآثار هو منزلة الشهادة<sup>٣</sup>.</p>	أعضاء البدن

### خلود العمل والسلوك

إنّ من بين الأصول والقواعد الحاكمة على سلوك الإنسان، خلوده. إنّ سلوك الإنسان - سواء أكان سلبياً أم إيجابياً، وسواء أكان كبيراً أم صغيراً - هو سلوك خالد. وقد تمت الإشارة في الآيات والروايات إلى خلود السلوك والعمل. وقد تحدّث العلامة الطباطبائي عن خلود العمل والسلوك بوصفه قانوناً عاماً يحكم سلوك الإنسان، ويذهب إلى الاعتقاد بأنّ الأشخاص في يوم القيامة يشاهدون أعمالهم الحسنة والسيئة.

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٨، ص ١٨١.

٢. النور: ٢٤.

٣. مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ج ١٨، ص ١٢٨.

### ارتباط العمل بشخص العامل

إنَّ العمل أو السلوك يجب أن يكون تابعاً إلى شخصٍ أو موقعٍ. ولا يمكن ألا يكون العمل مرتبطاً بأيِّ شخصٍ ولا أيِّ موضعٍ. وأشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة بأنَّ العمل إنما ينتسب إلى فاعله فقط، وعلى هذا الأساس لا يمكن أخذ غيره بجريرة فعله، ولا أن ينتفع الأشخاص بغير أفعالهم الحسنة، ولا ينتفعون شيئاً بما يقوم به الآخرون من أفعال الخير. ومما قاله الإمام علي عليه السلام في هذا الشأن: «ولن يفوز بالخير إلا عامله، ولا يُجزى جزاء الشر إلا فاعله». وعلى هذا الأساس فإنَّ من بين الأصول الحاكمة على سلوك الإنسان من وجهة نظر القرآن الكريم، هو ارتباط العمل بالعامل، والفعل بفاعله. وفي بعض الآيات تمَّ بيان ارتباط العمل بالعامل على النحو الآتي، وهو أن كلَّ شخصٍ يعمل على طريقته وطبيعته الخاصَّة. فأياً كانت شاكلة الإنسان، فإنَّ سلوكه سوف يكون متناسباً مع تلك الشاكلة.

إنَّ دور العمل في حياة الإنسان يحظى بأهميَّة عاليةٍ ومركزيَّة. وإنَّ الإنسان من وجهة نظر الإسلام رهن بعمله، وإنَّ شخصيَّة الإنسان وحقيقته تتكوَّن من مجموع أفعاله وسلوكياته، وإنَّ مصير كلِّ شخصٍ رهنٌ بالأعمال التي تصدر عنه. وإنَّ العمل والسلوك من التأثير في مصير الإنسان، بحيث تمَّ التعريف بكلِّ شخصٍ في بعض الآيات بعين ما قام به. من ذلك على - سبيل المثال - أن الله سبحانه وتعالى يصف ابن نوح بأنه عمل غير صالح. كما يصف الأشخاص من ذوي المنازل بعين منازلهم التي هي نتيجة أعمالهم. إنَّ من أهم خصائص العمل - من وجهة نظر الإسلام - الأمور الآتية:

### العمل معيار تقييم الأشخاص

يرى الإسلام أن ملاك ومعيار تقييم الإنسان يتمثَّل في عمله وسلوكه، قال الله تعالى في هذا الشأن: «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا». وعن أمير المؤمنين علي عليه السلام، أنه قال: «المرءُ يوزنُ بقوله، ويُقوَّم بفعله، فقلُّ ما يترجَّحُ زنته، وافعلُّ ما تجلُّ قيمته». وقد أشار الإمام الصادق عليه السلام إلى اختلاف الأفراد من حيث المقام والدرجة، فقال في ذلك ما معناه: «لا نقولُ درجةً واحدةً؛ إنَّ الله يقول درجات بعضها فوق بعض، إنَّها تفاضل القوم بالأعمال».

### العمل معيار الثواب والعقاب الإلهي

إنَّ العمل والسلوك ليس معيارًا لتقييم الإنسان فحسب، بل هو معيارٌ لمنح الثواب له أو إنزال العقاب به أيضًا. فإنَّ الله سبحانه وتعالى يمنح الأشخاص الثواب والعقاب كنتيجةٍ لأفعالهم. فإن كان عملهم حسنًا وصالحًا، فإنَّهم سوف يحصلون على الثواب المرصود لهم، وإن كان عملهم قبيحًا وطالحًا، لن يكون مصيرهم سوى العذاب الإلهي والذهاب إلى جهنم وساءت مصيرًا. يقول الله تعالى في هذا الشأن: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا\* وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَّمُونَ نَقِيرًا﴾. وقال في موضعٍ آخر: ﴿لَا نُظَلِّمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا نُجْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾. وعلى هذا الأساس يُستفاد من الآيات والروايات أنَّ واحدًا من المعايير الأصلية للثواب والعقاب الإلهي، هو العمل الذي يصدر عن الإنسان.

### أصداء العمل في الحياة

كما سبق أن أشرنا فإنَّ الأشخاص سوف يحصلون على جزاء أعمالهم يوم القيامة، وإنَّ كلَّ ما سوف يُعطى إلى الأفراد - الأعم من الخيرات والحسنات، أو الموبقات والسيئات - إنما سيكون نتيجةً لأفعالهم في هذه الدنيا. وقد ورد الكلام في الآيات والروايات عن تجسُّم الأعمال. في يوم القيامة يتجسَّم العمل الصالح بالنسبة إلى الإنسان على صورةٍ جميلةٍ، كما يتجسَّم العمل القبيح على صورةٍ قبيحةٍ.

إنَّ انعكاس العمل لا يقتصر على الآخرة والحياة بعد الموت فقط، بل إنَّ الأشخاص يرون تداعيات أعمالهم في هذه الدنيا أيضًا. إنَّ من بين آثار العمل وتداعياته في الدنيا هي العزَّة وعدمها؛ إنَّ السلوك الحسن عاملٌ يمنح العزَّة للأشخاص، وإنَّ السلوك القبيح يمهد الطريق أمام الأفراد للسقوط في مستنقع الذل والهوان. ومن بين المصاديق البارزة على ذلك في القرآن الكريم قصَّة النبي يوسف عليه السلام وإخوته، إنَّ النبي يوسف الذي انتهج طريق الصبر والتقوى، قد حصل على نتيجة ذلك بعد مضي مدَّةٍ قصيرةٍ. وجاء في القرآن الكريم على لسان النبي يوسف عليه السلام، قوله: ﴿قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾. وفي

المقال سقط إخوة يوسف - بسبب قبح أفعالهم والحسد الذي أبدوه من أنفسهم تجاه يوسف - في وهدة الذل، حتى اعترفوا في نهاية المطاف بخطئهم، وأقرّوا بئدبهم، واعتذروا عن الأفعال التي صدرت عنهم.

### ارتباط العمل بالغاية من الحياة

هناك في الفلسفة وعلم النفس سؤالٌ جوهريٌّ عن الغاية من الحياة. ذهب بعض الفلاسفة إلى الاعتقاد بأن الحياة لا معنى ولا غاية لها. وفي المقابل هناك كثيرٌ من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى القول بوجود غايةٍ وهدفٍ للحياة، لكنهم مختلفون فيما بينها حول ماهية ذلك الهدف. من ذلك - على سبيل المثال - كان سيغموند فرويد من بين الأشخاص الذين قالوا بأن الغاية من الحياة هي الحصول على المتعة واللذة. وأمّا الإسلام فيرى أنّ غاية الحياة هي العبادة والعمل الصالح؛ ومن هنا فقد ورد التأكيد في الآيات والروايات على العمل الصالح كثيرًا، وأنّ الذي يرفع مقام الأفراد ودرجاتهم هو العمل الصالح.

### مباني السلوك الإرادي ومقدماته

إنّ مباني السلوك تشير إلى العوامل والمسارات الحاكمة عليه. وإنّ تحقّق كلّ عمليةٍ إراديةٍ تحتاج - من وجهة نظر الإسلام - إلى ثلاثة عناصر، نجملها على النحو الآتي:

### الوعي والمعرفة

إنّ من بين المقدمات الأساسية للسلوك الإرادي - في ضوء الآيات والروايات - هو الوعي والمعرفة. إنّ كلّ شخصٍ تحصل لديه رغبةٌ في القيام بعملٍ أو الإحجام عنه على أساس نوعٍ ومقدارٍ من العلم والمعرفة. وقد ورد الكلام في الروايات عن المعارف بوصفها عناصر سائقةٌ للأفعال والسلوكيات. لقد تسالم علماء الإسلام على أنّ المعرفة تؤثر في السلوك بوصفها عنصرًا تحفيزيًا هامًا. من ذلك على سبيل المثال أنّ سماحة الإمام الخميني (رحمة الله) يقول في باب الأمر والنهي من مباحث أصول الفقه: «إنّ المتعارف في باب الأمر والنهي هو إيجاد الداعي أو الباعثية والزاجرية...». إنّ كلّ سلوكٍ أو عملٍ يحتاج إلى معرفةٍ خاصّةٍ به. وإنّ الأفعال والسلوكيات

الحسنة والإيجابية تنشأ من المعارف الإيجابية، كما أنّ الأفعال والسلوكيات القبيحة والسلبية تنشأ بدورها من المعارف السلبية والخاطئة. وبالنظر إلى الارتباط الوثيق بين المعارف والسلوكيات، يؤثر عن الإمام علي عليه السلام، أنّه قال: «لن يصفو العمل، حتى يصحّ العلم».

### الميل والرغبة

إنّ المصدر والعنصر الثاني في السلوك والفعل الإرادي هو الميل والرغبة. إنّ الميل والرغبة يشمّلان مختلف الموضوعات والمسائل، من قبيل: العواطف، والمشاعر، والمطالب، والغرائز، والانفعالات وما إلى ذلك. وفي الواقع فإنّ الميول والرغبات قد تنشأ من الحاجات المعيشية والنفسية تارة، أو من الغرائز تارة، أو على أساس من العواطف والانفعالات الفردية تارة أخرى. إنّ دور الميول والرغبات في تبلور الأفعال والسلوكيات واضح جداً. وإنّما هي التي تحدّد ما هي الأفعال التي يجب علينا القيام بها. وقد أقرّ الإمام جعفر الصادق عليه السلام بدور الميول والرغبات في الأفعال والسلوكيات، وقال للمفضّل بن عمر الجعفي، في شرحها وبيانها:

«فكر يا مفضل في الأفعال التي جعلت في الإنسان من الطعام والنوم والجماع وما دبر فيها؛ فإنّه جعل لكل واحدٍ منها في الطباع نفسه محرّك يقتضيه ويستحثّ به، فالجوع يقتضي الطعام الذي فيه راحة البدن وقوامه، والكرى يقتضي النوم الذي فيه راحة البدن وإجمام قواه، والشبق يقتضي الجماع الذي فيه دوام النسل وبقاؤه. ولو كان الإنسان إنّما يصير إلى أكل الطعام لمعرفته بحاجة بدنه إليه، ولم يجد من طباعه شيئاً يضطرّه إلى ذلك كان خليقاً أن يتوانى عنه أحياناً بالثقل والكسل حتى ينحل بدنه فيهلك، كما يحتاج الواحد إلى الدواء لشيء مما يصلح به بدنه فيدافع به حتى يؤدّي ذلك إلى المرض والموت، وكذلك لو كان إنّما يصير إلى النوم بالفكر في حاجته إلى راحة البدن وإجمام قواه كان عسى أن يتشاغل عن ذلك فيدفعه حتى ينهك بدنه، ولو كان إنّما يتحرّك للجماع بالرغبة في الولد كان غير بعيد أن يفتر عنه حتى يقلّ النسل أو ينقطع فإنّ من الناس من لا يرغب في الولد ولا يحفل به. فانظر كيف جعل [الله] لكل واحدٍ من هذه الأفعال التي بها قوام الإنسان وصلاحه محرّكاً من نفس الطبع [أي: الميل والغريزة] محرّكاً لذلك، ويجدوه عليه».

لقد تمت الإشارة في هذه الرواية إلى دور الميول والغرائز وتأثيرها في الأفعال والسلوكيات. وفي الأثناء أشار الإمام الصادق عليه السلام إلى هذه النقطة، وهي أنه على الرغم من ضرورة العلم والمعرفة بالنسبة إلى الفعل والسلوك، فإنه لولا وجود الرغبة والغريزة قد لا يكفي العلم والوعي، بل وحتى الحاجة وحدها في وقوع الفعل وتحقق السلوك.

### العلاقة المتبادلة بين المعارف والرغبات

هناك علاقة متبادلة بين المعارف والرغبات. والمراد من العلاقة المتبادلة بين المعارف والرغبات هو أن المعرفة تؤدي إلى الرغبة، والرغبة تستوجب المعرفة. وبنحو عام تعمل الرغبة والمعرفة كلاهما على تشكيل منظومة نفسية / جسدية، يمكن التعبير عنها بالمنظومة الإدراكية، والمنظومة المعرفية أيضًا.

### المنظومة الإدراكية (المعرفية)

إن المنظومة الإدراكية تشمل نشاط الأعضاء الحسية (الحواس الظاهرية والباطنية)، والأفعال والسلوكيات العقلانية من قبيل (التجزئة والتحليل، والتبويب والتقسيم، والتفسير، واكتشاف علاقات العلية / المعلولية، والاستنتاج). إن جميع المعلومات التي يحصل عليها الأشخاص من طريق الأعضاء الحسية، تنتمي إلى المنظومة الإدراكية للإنسان التي هي منظومة في غاية التعقيد. وإن عملية جمع المعلومات تتم بوساطة الأعضاء الحسية، من ذلك - على سبيل المثال - أننا نرى الأشياء المنوعة بوساطة العين، كما نسمع مختلف الأصوات بوساطة الأذن، ثم يتم العمل بعد ذلك على تحليل تلك المعلومات وتجزئتها، وتصنيفها، وحفظها بوساطة الحواس الباطنية.

إن ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٩ هـ) من بين العلماء الذين عملوا على دراسة المنظومة الإدراكية للإنسان بشكلٍ دقيقٍ، وقاموا بشرح مهامها فيما يتعلق بمنظومة الإرادات والرغبات. وقد أشار أبو حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) - في البحث عن حالات النفس - إلى المنظومة الإدراكية، وعمل على بيان ارتباطها بمنظومة الإرادات والرغبات أيضًا. وهو يرى أن النفس تشتمل على

قوتين، وهما القوة المدركة والقوة المحركة. وإن القوة المدركة تشمل الحواس الظاهرية والباطنية. وإن العلم والمعرفة يحصلان من طريق المنظومة الإدراكية. ويذهب الغزالي إلى الاعتقاد بأن المنظومة الإدراكية تشير إلى وظائف الحواس الظاهرية والباطنية.

#### المنظومة الإرادية والترغيبية (التحريكية)

إن المنظومة الترغيبية تشمل الميول والغرائز والجاذبيات، التي يتم البحث عنها عادة في كتب علم النفس تحت عنوان الغرائز والعواطف والمشاعر والأحاسيس والاحتياجات. إن المنظومة الترغيبية تحظى - مثل المنظومة الإدراكية - بمكانة مهمة في تبلور السلوك.

لقد اقتضت مشيئة الله الحكيمة أن يجعل في الإنسان سلسلة من الحالات الانفعالية. من ذلك - على سبيل المثال - أن الخوف حالة انفعالية، تدفع الإنسان إلى تجنب الخطر الداهم. والغضب حالة تحمل الشخص على الدفاع عن نفسه. وإن المحبة تشكل الركيزة والأساس في العلاقات بين الأفراد.

#### العلاقة بين المنظومة الإدراكية والمنظومة الترغيبية

هناك ارتباط وثيق بين المنظومة الإدراكية والمنظومة الترغيبية من الناحية العملية. إن نشاط هاتين المنظومتين من وثوق الارتباط فيما بينهما، بحيث يصعب التمييز بين حدودهما أحياناً.

آلية تأثير المنظومة الإدراكية على الأبعاد التحفيزية والتحريكية:

إن المنظومة الإدراكية تترك تأثيرها على المنظومة التحفيزية والتحريكية من جهات عدة،

وأهم هذه الجهات هي:

١. إن ظهور وتبلور كل رغبة أو شوق يكون مسبوقاً بإحساس وإدراكٍ خاصٍ ينسجم مع

السنخية. من ذلك - على سبيل المثال - أن الشهوة إلى الطعام تكون مسبوقاً بالإحساس

بالجوع. إن الارتباط بين هذين الأمرين من الشدة والثوق بحيث يتم - في العادة - عدُّ

الشعور بالجوع، والرغبة في تناول الطعام شيئاً واحداً.

٢. إن إشباع الحاجات والرغبات الغريزية يتوقف على الإدراكات المناسبة. لولا الشعور

باللذة لما كان هناك معنى للشبع. ومن أجل إشباع رغبة ما قد تتظافر مسارات إدراكية متعدّدة على نطاقٍ واسعٍ. من ذلك - على سبيل المثال - أنّ الدقّة في إعداد الطعام الذي يتمّ طبخه بالأدوات المعاصرة المعروفة، يحكي عن وجود دورٍ لنشاطاتٍ إدراكيةٍ واسعةٍ جدًّا وبالغّة التعقيد.

### القدرة

إنّ العنصر الثالث من العناصر التي تعدّ الأرضيّة للسلوك الإرادي، هو عنصر القدرة، التي تُعدّ نتيجةً لنشاط المنظومة الإدراكية والتحفيزيّة. كما يتمّ التعبير عن القدرة في علم النفس بـ (الإمكانية) أيضًا. وعلى هذا الأساس فإنّ من بين المباني الأخرى في السلوك الإرادي - غير الإدراك والنزوع - هي القدرة والإمكانية. وإنّ قدرة الإنسان وإمكانيته تتجلّى في أربع مساحاتٍ، نجملها على النحو الآتي:

### القدرة الطبيعيّة

إنّ المراد من القدرة الطبيعيّة أو الفيزيقيّة، هو أنّ الأشخاص بمقدورهم القيام ببعض الأعمال والنشاطات، اعتمادًا على قواهم البدنيّة وبوساطة أعضائهم الجسديّة (من قبيل: اليد، والقدم، والعين، والمخ وما إلى ذلك). من ذلك - على سبيل المثال - أنّ القرآن الكريم قد جعل سلوك الأمومة قائمًا على أساس من القدرة الطبيعيّة، وأشار في سياق ذلك إلى وظائفها. إنّ الأكل، والشرب، والسمع، والتذوق، والمشي، والتكلّم، والصلاة، والصوم ونظائر ذلك، كلّها من بين السلوكيات التي يمكن القيام بها بوساطة القدرة الطبيعيّة.

### القدرة التقنيّة

إنّ هذه القدرة تشير إلى مهارات الأشخاص؛ فمن خلال التعرّف على القوانين الحاكمة على الطبيعة، وصنع وإنتاج الأدوات الصناعيّة، يمكن للإنسان أن يعمل على توسيع دائرة قدرته. إنّ من بين الأنبياء الذين كانوا يمتلكون - فضلًا عن القدرة الروحيّة والمعنويّة - قدرةً تقنيّةً، هو النبي داود عليه السلام. وقد أشار القرآن الكريم إلى إتقانه صنع الدروع. وكذلك أمر الله سبحانه وتعالى



النبي نوح عليه السلام بصنع سفينةٍ يُنحي بها أهله والذين آمنوا بدعوته. وقد استمرّ بناء السفينة سنوات طوال. وكان يجب أن تكون هذه السفينة كبيرة الحجم جدًّا بحيث تتسع -بالإضافة إلى البشر من أفراد أسرته والمؤمنين به- لجميع أنواع الحيوان زوجًا زوجًا. لقد عمد الأستاذ جليلي ومساعدوه (١٣٩٢ هـ ش) - في دراسة بعنوان (التقنيّة في القرآن الكريم) - إلى تناول هذا الموضوع بالبحث والتحقيق التفصيلي، وقد أشاروا فيه إلى مختلف أنواع القدرة التقنية في القرآن الكريم.

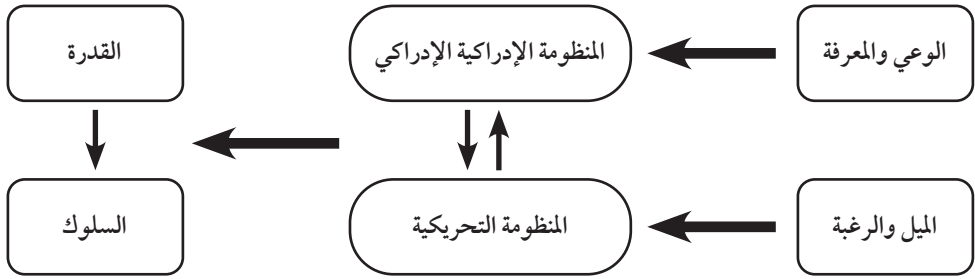
### القدرة الاجتماعيّة

يمكن للإنسان من خلال توظيف القوى والطاقات التي يمتلكها أن يُخضع الآخرين لسيطرته ونفوذه؛ إنّ الإنسان بوساطة استفادته من هذا النوع من القوى والطاقات يستطيع أن يعمل على استخدام الآخرين لصالحه. إنّ القدرة الاجتماعيّة موجودة لدى جميع الأفراد عادةً. ويمكن لهذا النوع من القدرة أن يتجلّى في الناحية الإيجابيّة، كما يمكنه أن يتجلّى في الناحية السلبيّة أيضًا. وقد كان فرعون مثلاً ونموذجًا بارزًا للقدرة الاجتماعيّة السلبيّة، حيث سعى من خلال توظيف سلطته إلى استخدام الآخرين وإخضاعهم لسلطانه.

### القدرة الميتافيزيقية

إنّ جانبًا من قدرات الإنسان يكمن في الأمور الميتافيزيقية، ومن خلال توظيف الإنسان لهذه القدرة الميتافيزيقية يمكنه أن يجترح المعجزات بالمعنى العام، وأنّ الأعمال والإنجازات المذهلة التي يقوم بها الإنسان، قد تكون إلهية أو غير إلهية. وقد تحدّث القرآن الكريم في هذا الشأن عن النبي سليمان عليه السلام. ففي ضوء ما ورد في القرآن كان الله قد سخر له الريح، وجعلها طوع إرادته واختياره؛ بحيث كان يمكنه أن ينقل عرشه وما عليه بقوة الريح متى ما شاء ذلك. وكانت القدرة الميتافيزيقية للنبي عيسى بن مريم عليه السلام تتجلّى على شكل إحياء الموتى. وكان النبي موسى بن عمران عليه السلام يحوّل عصاه إلى أفعى، كما كان يفلق ماء البحر بعصاه. وقد كان للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله كثيرٌ من المعجزات، من قبيل: معجزة المعراج، وشقّ القمر، وما إلى ذلك من الموارد الأخرى التي كانت بأجمعها من قبيل: القدرة الميتافيزيقية. يطلق في العادة على هذا النوع من

السلوكيات والأفعال مصطلح المعجزة أو الكرامة. وقد تصدر بعض الأعمال الخارقة للعادة حتى من بعض الأشخاص العاديين في بعض الموارد.



مباني السلوك الإرادي

## المصادر

- القرآن الكريم.
- ابن حنبل، أحمد، مسند ابن حنبل، بيروت، دار صادر، (د.ت).
- ابن سينا، حسين، شفاء، ترجمه أكبر دانا سرشت، نشر بينا، ١٣٤٨ ش.
- ابن شعبه الحراني، حسن، تحف العقول عن آل ارسول، طهران، كتابفروشی اسلاميه، ١٣٨٠ ش.
- پاينده، أبوالقاسم، نهج الفصاحه، طهران، دنياي دانش، بلايتاريخ.
- التميمي الآمدي، عبد الواحد، غرر الحكم ودرر الكلم، قم، دار الكتب الإسلامية، ١٤١٠ هـ ق.
- الجمال خوانساري، محمد، شرح آفاجمال خوانساري بر غررالحكم، طهران، دانشگاه طهران، ١٣٦٦ ش.
- الخميني، روح الله، طلب و اراده، ترجمه و شرح سيد أحمد فهري، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٦٢ ش.
- الخميني، مصطفي، تحريات في الأصول، طهران، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني.
- الراغب الإصفهاني، حسين، المفردات الفاظ قرآن كريم، ترجمه حسين خداپرست، قم، دفتر نشر نويد اسلام، ١٣٨٠ ش.
- الشوشتري، مرضيه، سكينه روح با سفينة نوح، طهران، انتشارات ارس، ١٣٩٠ ش.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٢ ش.
- الطبرسي، الشيخ أحمد بن علي، الإحتجاج على أهل اللجاج، مشهد، انتشارات مرتضي، ١٤٠٣ ق.
- عثمان، عبد الكريم، روان شناسي از دیدگاه غزالي و دانشمندان اسلامي، ترجمه محمد باقر حجتي، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ١٣٦٠ ش.
- العياشي، محمد بن مسعود، التفسير، طهران، مكتبة العلمية الإسلامية، (د.ت).
- الفاضل، جواد، مسالك الأفهام الي آيات الأحكام، طهران، نشر مرتضوى، ١٣٦٥ ش.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران، مكتبة الإسلامية، ١٤١٣ ق.
- المازندراني، أبي جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب، متشابه القرآن و مختلفه، قم، نشر بيدار، ١٣٦٩ ش.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفا، ١٤٠٣ ق.

أصول السلوك ومبانيه ❖ ٢٩٩

- مصباح اليزدي، محمد تقى، خودشناسي براي خودسازي، مؤسسة آموزشي وپژوهشي إمام خميني، ١٣٧٣ ش.

- المفضل، بن عمر جعفي، توحيد المفضل، قم، انتشارات سرور، ١٣٨١ ش.

- مكارم الشيرازي، ناصر، تفسير نمونه (التفسير الأمثل)، طهران، دارالكتب الإسلامية، ١٣٧١ ش.



# السلامة النفسيّة في رؤية الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام

مسعود أذربيجاني<sup>٢</sup>، محمد صادق شجاعى<sup>٣</sup>

## مقدّمة

سنتطرّق في هذا الفصل إلى طرح مباحث حول السلامة النفسيّة استناداً إلى ما روي من كلامٍ دالٍّ وبلّغٍ عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في كتاب نهج البلاغة القيمّ. الجدير بالذكر هنا أنّ مصطلح (السلامة النفسيّة) لم يذكر بهذا اللفظ في نهج البلاغة لكنّه يتضمّن بين طياته مباحث كثيرة ذات ارتباطٍ بمدلول هذا المصطلح؛ لذا سنسلّط الضوء في هذا الفصل على الموضوع، ابتداءً من تعريفه في مصادر علم النفس وآراء مؤلّفيها، ثمّ نذكر أسباب أهميّته، ونشير إلى المعايير والعوامل التي لها تأثيرٌ ملحوظٌ في سلامة الإنسان النفسيّة إلى جانب طرح مباحث سيكولوجيّة ذات ارتباطٍ بهذا الموضوع مثل الضغط النفسي، والأساليب الناجعة في مواجهته، والسلامة النفسيّة في العمل، والعلاقات الاجتماعيّة، والروابط الأسريّة، حيث نتطرّق إلى بيانها، وتحليل تفاصيلها استناداً إلى كلمات الإمام علي عليه السلام المذكورة في كتاب نهج البلاغة.

## تعريف السلامة النفسيّة

مصطلح السلامة النفسيّة يستعمل للدلالة على معنيين أساسيين هما:

١. المصدر: المقالة فصل من كتاب «روان شناسي در نهج البلاغه: مفاهيم وآموزه‌ها»، جمهورية إيران الإسلاميّة، قم، منشورات مركز البحوث للحوزة والجامعة، الطبعة التاسعة، سنة الطبع ٢٠١٩م، ص ٢٥١-٢١٩.
- تعريب: د. أسعد مندي الكعبي.
٢. أستاذ علم النفس في مركز البحوث للحوزة والجامعة.
٣. عضو الهيئة العلميّة في مركز البحوث المصطفى عليه السلام العالميّة، وعضو الهيئة العلميّة في مركز البحوث للحوزة والجامعة.

١. فرع تخصصي في علم النفس يدلّ على الوقاية من الاضطرابات والأمراض النفسية.

٢. الحالة النفسية الإيجابية التي يتمتع بها الإنسان.<sup>١</sup>

المقصود من مفهوم السلامة النفسية حالة تكتنف الإنسان، وعلى أساسها يتمتع بخصالٍ معينة مثل عدم ابتلائه باضطرابات وأمراض نفسية، وانسجام حالاته النفسية مع بيئته الاجتماعية بنحوٍ متّزن بحيث يبلغ درجةً عاليةً في هذا المضمار، إلى جانب قدرته على إيجاد ارتباطٍ متّزنٍ ومنسجمٍ مع أقرانه من الناس، وانضوائه في رحاب حياةٍ تعينه على إصلاح أوضاعه على الصعيدين الشخصي والاجتماعي، وتعينه أيضًا على وضع حلولٍ لما يواجهه من تضادٍ في حياته، وبلورة رغباته الشخصية بأسلوبٍ معقولٍ ومنطقي<sup>٢</sup>، كذلك يقصد منها تمتعه بحالةٍ نفسيةٍ تمنحه اقتدارًا، وتساعد على التعاون مع أبناء مجتمعه بأمثل شكلٍ، وإقامة علاقاتٍ حميمةٍ معهم، وتمكّنه من بيان مشاعره في هذا المجال، وتفتح له نافذةً ليطلع على واقع شخصيته وبيئته الاجتماعية، وتجعله يتفاعل مع المشاكل التي يواجهها بأسلوبٍ مناسبٍ، ويتكيف معها خلال مسيرة حياته.<sup>٣</sup>

الجدير بالذكر هنا أن تحقق السلامة النفسية المناسبة في شخصية الإنسان لا يقتصر على عدم وجود علائم مرضيةٍ فحسب، بل تحققها مشروطٌ أيضًا بقدرته على أن يبلغ الذروة في قابليّاته البدنية والنفسية، وأن يعيش في رحاب حياةٍ هادفةٍ، ويمتلك عقيدةً صائبةً سليمةً.<sup>٤</sup>

المسألة المهمة في هذا الشأن التي تعدّ البنية الأساسية للسلامة النفسية هي شخصية الإنسان بقابليّاتها وأبعادها الوجودية كافة<sup>٥</sup>؛ لذا إن أردنا بيان طبيعة جميع العناصر الارتكازية التي تتقوم بها السلامة النفسية، ولها تأثيرٌ على سلامة الإنسان من هذه الناحية، فيمكننا استعمال مصطلح (عنصر كليّ)<sup>٦</sup> - شمولي - وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ مفهوم هذا المصطلح حظي بعناية

١. سالاري فر وآخرون، هداثت رواني بانگرش به منابع إسلامی.

٢. ميلاني فر هداثت روانی.

3. Gregory, The Oxford Companion to the Mind.

٤. ميلاني فر، هداثت روانی.

٥. شعاعي وحيدري، نظريه های انسان سالم بانگرش به منابع اسلامی.

6. Holistic

بالغة من قبل عددٍ كبيرٍ من علماء النفس والمختصين بالسلامة النفسية خلال العقود الماضية، إلى درجة جعلت بعضهم يعيد النظر في التعاريف المطروحة بخصوص شخصية الإنسان وحالاته النفسية، ومنهم الباحثان في علم النفس جي. ستولود، وآر. ستول<sup>١</sup>، فعرفا الأبعاد الوجودية للإنسان في رحاب البدن والذهن والروح (النفس).

الجانب الظاهر من وجود الإنسان هو طبيعته البيولوجية التي تشمل ثلاثة أبعاد هي الجينات الوراثية، والكيمياء الحيوية، والأعضاء الطبيعية. وذهن الإنسان يتكوّن من أربعة أجزاءٍ مستقلةٍ هي: الإرادة، والعاطفة، والذكاء، والطبع الأخلاقي. وبعده الباطني يتمثل في روحه (نفسه)، وفي هذا السياق أكد علماء النفس المعاصرون أنّ السلامة مرتبطة ارتباطاً وطيداً مع الأبعاد الثلاثة المشار إليها أعلاه؛ لذا كلُّ باحثٍ يتطرق إلى الحديث عن سلامة الإنسان نفسياً يجب أن يسلّط الضوء على هذه الأبعاد؛ لأنّ كلَّ خللٍ يحدث في أحدها بطبيعة الحال يؤثر على البعدين الآخرين، وإثر ذلك يسفر بالضرورة عن حدوث خللٍ في السلامة النفسية.

أكد عالم النفس غورهام<sup>٢</sup> في دراساته السيكولوجية أنّ سلامة الإنسان النفسية ذات ارتباط تامّ بأبعاده الوجودية الخمسة، التي هي ذهنه، وطبيعته العضوية البدنية، ومجتمعه، وعاطفته، وروحه (نفسه).<sup>٣</sup> وأمّا العالمان أس. هوغز<sup>٤</sup>، ودبليو. ويست<sup>٥</sup> فقد تحدّثا عن حقيقة الوجود الإنساني، وأكدّا على ضرورة تسليط الضوء على بعده المعنوي؛ نظراً لارتباطه الوطيد بالسلامة النفسية.

حينما نتصفح كتاب نهج البلاغة القيم نجد فيه كثيراً من العبارات التي تدلّ على ارتباط السلامة النفسية مع أبعاد الإنسان الوجودية كافة، ولا سيّما بعده الروحي الذي يتجاوز نطاق الماديات، فالإنسان في رؤية الإمام علي بن أبي طالب ﷺ كائنٌ ذو بعدين أحدهما بدنه، والآخر روحه.<sup>٦</sup>

1. Stallwood & Stoll, "Spiritual Dimensions of Nursing Practice".

2. M. Gorham

٣. غورهام ١٩٨٩م، نقلاً عن: حميده، أصول ومباني بهداشت رواني.

4. Hodges, "Mental Health, Depression, and, and Dimensions of Spirituality and Religion".

٥. وست، روان درماني و معنويت.

٦. الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، ص ٢٩، الخطبة رقم ١.



مثلما أنّ سلامة البدن ذات أهمية بالغّة في حياة بني آدم، ولا بدّ لكلّ إنسانٍ أن يراعيها في كلّ حين، كذلك السلامة النفسيّة ذات أهميّة بالغّة. لا شكّ في أهميّة سلامة الروح؛ لأنّها عرضة لمخاطر كثيرة تهدّد كيان صاحبها؛ ومن هذا المنطلق يجب على كلّ إنسانٍ أن يسعى إلى اجتناب هذه المخاطر كي يضمن سلامته النفسيّة، ومن أقوال الإمام عليّ عليه السلام: «إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ تَمَلُّ كَمَا تَمَلُّ الْأَبْدَانُ فَابْتَغُوا لَهَا طَرَائِفَ الْحِكْمَةِ»<sup>١</sup>.

الإمام عليّ عليه السلام أشار في خطبه وأحاديثه إلى أنّ نفس الإنسان مهيتةٌ لفعل الخير والشرّ، أي أنّها مستعدّة للتحمليّ بالفضائل والسقوط في هاوية الرذائل، واللافت للنظر هنا غلبة استعدادها لفعل الشرّ على استعدادها لفعل الخير، وعلى هذا الأساس ما لم تنشأ على منهج تربويّ صائبٍ ومناسبٍ فمن المؤكّد أنّها ستقع في مستنقع المساوي، وهذا الأمر يستدعي بطبيعة الحال تنمية الفضائل الأخلاقيّة فيها كي تبلور في سلوكياتها كافّة، لذا قال الإمام عليّ عليه السلام واصفاً هذه الحقيقة الثابتة: «أكره نفسك على الفضائل؛ فإنّ الرذائل أنت مطبوعٌ عليها»<sup>٢</sup>.

المعيار الأساسي للسلامة النفسيّة في ضوء رؤية الإمام عليّ عليه السلام هو امتلاك الإنسان توازناً بين أبعاده البدنية والروحيّة (النفسيّة)، وقدرته على وضع حلّ صائبٍ ومناسبٍ للتضادّ الموجود في ذهنه وفي رغباته الشخصيّة، إلى جانب امتلاكه هدفاً سامياً في الحياة، واتباعه نهجاً معنوياً في جميع أعماله؛ لذا نستنتج من هذا الكلام أنّ الميزة الأساسية للسلامة النفسيّة في نهج البلاغة - إلى جانب تحقّق السلامة البدنيّة بأمثل شكل، والتي وصفت في نهج البلاغة بعبارة «راحة الأجساد»<sup>٣</sup> - هي نزعة الإنسان إلى تنمية ذاته، وتوفير متطلّبات العيش الرغيد في حياته، وامتلاكه إمكانيّة ماليّة دائمة، ورغباتٍ معتبرة، وقابليّة للتحقّق، ورفاهيّة وطمأنينة تامّة، وكلّ هذه الحالات يجب أن تتواكب مع ما لديه من بركاتٍ أكرمه الله ﷻ بها.<sup>٤</sup>

١. المصدر السابق، ص ٤٧٨، الحكمة رقم ١٩٧.

٢. النوري، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ج ١١، ص ٣٢٤.

٣. للاطلاع أكثر، راجع: الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، ص ٩٨، الخطبة رقم ٨٣.

٤. المصدر السابق، ص ٨٦، الخطبة رقم ٧٢. للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع، راجع: المصدر السابق، ج

## أبعاد السلامة النفسيّة وعناصرها

بعض علماء النفس طرحوا آراءهم حول مسألة السلامة النفسيّة ضمن مباحث مسهبة بحيث تطرّقوا إلى بيان أبعادها وعناصرها الأساسيّة، وفي هذا المضمار طرحت جمعيّة الصّحة النفسيّة الكنديّة هذه الأبعاد والعناصر ضمن المحاور الثلاثة الآتية:

١. رؤية وتعامل مرتبطان بنفس الإنسان: هذه الحالة تشمل سيطرة الإنسان على انفعالاته النفسيّة، وإدراكه نقاط ضعفه، ورضاه بما يسرّه ويسعده.
٢. رؤية وتعامل مرتبطان بأقرانه البشر: هذه الحالة تشمل رغبته في إقامة علاقات صداقة حميمة وطويلة الأمد، وشعوره بالانتماء إلى فئة معينة، وبالمسؤولية إزاء بيئته الاجتماعيّة والطبيعيّة.
٣. رؤية وتعامل مرتبطان بالحياة نفسها: هذه الحالة تشمل قبوله المسؤوليّةات، ورغبته في تنمية قابليّاته، وتطوير رغباته وقدرته على اتّخاذ قرارات شخصيّة وامتلاكه شعورًا إيجابيًا يدعوه لأن يعمل بأمثل شكل<sup>١</sup>.

هذه المحاور أو الأبعاد الثلاثة المذكورة في كلام الإمام علي عليه السلام، وفيما يلي نشير إليها بالتفصيل:

### المحور الأوّل: رؤية وتعامل مرتبطان بنفس ذاتها

هذه الميزة برأي الإمام علي عليه السلام ذات ارتباط بأبعاد من معرفة الإنسان حقيقة نفسه، ورضاه بها كأمر واقع<sup>٢</sup>، كذلك مرتبطة بمدى ثقته بها، ومعرفته بقابليّاتها ونقاط ضعفها<sup>٣</sup>، وقدرته في السيطرة على انفعالاتها<sup>٤</sup>.

١. شجاعى وحيدري، نظريه هاى انسان سالم بانگوش به منابع اسلامى، ص ٥٣.

٢. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «هَلَكَ امْرُؤٌ لَمْ يَعْرِفْ قَدْرَهُ». الشريف الرضى، فى ظلال نهج البلاغة، الحكمة، رقم ١٤٩.

٣. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «أَيُّهَا النَّاسُ، طُوبَى لِمَنْ شَغَلَهُ عَيْبُهُ عَنِ عَيْبِ النَّاسِ». المصدر

السابق، ص ٢٥٥ الخطبة رقم ١٧٥.

وروي عنه أيضًا: «مَنْ نَظَرَ فِي عَيْبِ نَفْسِهِ اشْتَغَلَ عَنْ عَيْبِ غَيْرِهِ». ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج ١٩، ص ٢٦٤.

٤. قال الإمام علي عليه السلام: «وَأكْظِمِ الغَيْظَ، وَتَجَاوَزْ عِنْدَ المَقْدِرَةِ، وَاحْلُمْ عِنْدَ الغَضَبِ، وَاصْفَحْ مَعَ الدَّوْلَةِ؛ تَكُنْ لَكَ

العاقبة». المصدر السابق، ص ٤٥٩، الرسالة رقم ٦٩. وروي عنه أيضًا: «عِبَادَ اللهِ إِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اللهِ إِلَيْهِ عَبْدًا أَعَانَهُ اللهُ عَلَى

نَفْسِهِ... وَسَلَكَ سَبِيلًا جَدِّدًا قَدْ خَلَعَ سَرَابِيلَ الشَّهَوَاتِ وَتَخَلَّى مِنَ الهُمُومِ...». المصدر السابق، ص ١٠٤، الخطبة رقم ٨٧.

الإنسان الذي يتمتع بالسلامة النفسية حقاً من وجهة نظر الإمام علي عليه السلام هو من يحاول معرفة حقيقة نفسه على أساس رؤية واقعية بحيث يعدّ أهمّ مسألة في حياته، ويعتقد أن لا أهميّة أكثر منها، ومن إصلاح عيوبها<sup>١</sup>، وهذه المعرفة بطبيعة الحال عرضة لحدوث خللٍ، ومن الممكن أن تطرأ عليها بعض الأمور الضارّة التي تكدرها لدرجة أنّها تتبلور بصورة لا تنطبق مع حقيقتها، ومن هذا المنطلق تقتضي الضرورة أن يعرف كلّ شخصٍ منّا هذه الأمور الضارّة كي يتمكن من اجتنابها، وينعم بالسلامة النفسية، وفي هذا السياق أكّد الإمام علي عليه السلام على أن هوى النفس يعدّ أهمّ عاملٍ يهدّد سلامتها النفسية؛ لكون النفس مثل التّنين الحارس الذي لا يسمح للإنسان أن يطال الكنز العظيم الذي يجرسه، وهذا الكنز هو باطنها وحقيقتها؛ لذلك نجد في نهج البلاغة عباراتٍ عديدة يدعو فيها الإمام علي عليه السلام الإنسان إلى أن يقتل جموح نفسه، ويجارها ويسيطر عليها، معتبراً ذلك مؤشراً على تمتّعه بسلامة نفسيّة<sup>٢</sup>، ومن لم يسيطر الإنسان على انفعالاته وأهوائه النفسانيّة فلا قدرة له على أن يتمتع بسلامة نفسيّة<sup>٣</sup>.

### المحور الثاني: رؤية وتعامل مرتبطان بأقرانه البشر

الإمام علي عليه السلام أكّد على أن السلامة النفسيّة التي قوامها ارتباط الإنسان بأقرانه البشر يجب أن تتسم بما يلي:

١. امتلاك رؤية إيجابية إزاء الآخرين: أحد المحاور الأساسيّة التي تقوم عليها السلامة النفسيّة لكل إنسان هو امتلاكه رؤية إيجابية إزاء أقرانه البشر، وتجنّب إهانتهم وتحقيرهم، وعلى هذا الأساس حدّر كلّ من يتمتع بسلامة نفسيّة من أن ينطق بكلامٍ أو يتنهج سلوكاً يسفر عن إلحاق الأذى ببني جلدته أو إهانتهم، كما أكّد على ضرورة نبذ كلّ تقييمٍ سلبي لهم<sup>٤</sup>.

«... امثوؤ الجُم نَفْسُهُ بِلِجَامِهَا وَرَمَّهَا بِرِمَامِهَا فَأَمْسَكَهَا بِلِجَامِهَا عَنْ مَعَاصِي اللَّهِ وَقَادَهَا بِرِمَامِهَا إِلَى طَاعَةِ اللَّهِ». ابن

أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ص ٣٣٦، الخطبة رقم ٢٣٧.

١. قال الإمام علي عليه السلام: «يا أيها الناس طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس». المصدر السابق، ص ٤١٨، الخطبة رقم ١٧٥.

٢. راجع: المصدر السابق، الخطبة رقم ١٧٦.

٣. راجع: المصدر السابق، الخطبة رقم ٨٦، ص ١٠٢.

٤. راجع: المصدر السابق، الخطبة رقم ١٧٥.

٢. القدرة على إقامة علاقاتٍ حميمةٍ مع الآخرين: تحقّق السلامة النفسية مرهونٌ بقدرة الإنسان على إقامة علاقاتٍ حميمةٍ، وأواصر صداقةٍ مع بني جلدته، وأن يشعر بلذّةٍ وراحةٍ في رحابها.<sup>١</sup>

٣. امتلاك رغبةٍ بعلاقاتٍ صداقةٍ حميمةٍ وطويلةٍ الأمد: وفقاً لرؤية الإمام علي عليه السلام ينبغي لكلّ من يتمتّع بسلامةٍ نفسيةٍ أن يكون حذرًا جدًّا في اختيار أصدقائه بحيث لا يتسرّع في إقامة علاقاتٍ صداقةٍ مع كلّ من هبّ ودبّ، ثمّ إذا أقام علاقةً صداقةً مع إنسانٍ لائقٍ ومثالي يجب عليه أن يتمسك بها، ولا يفرّط بها بسهولة<sup>٢</sup>، وعلى هذا الأساس كلّ من ينعم بسلامةٍ نفسيةٍ أكثر من غيره، فهو قادرٌ على أن ينعم بعلاقاتٍ اجتماعيةٍ أفضل، ويستطيع أن يتصرّف بنحوٍ أنسب في رحاب هذه العلاقات.

٤. الشعور بالمسؤولية تجاه البيئتين الاجتماعيتين والطبيعية: أحد المبادئ الأساسية المذكورة على لسان الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة على صعيد السلامة النفسية هو استعداد الإنسان لتحمل عبء المسؤولية والتزامه بالمبادئ الارتكازية، وخدمة بني جلدته<sup>٣</sup>، وفي هذا السياق أكّد على أنّ من يتمتّع بسلامةٍ نفسيةٍ حقيقيةٍ في غنى عن كسب تأييدٍ من قبل الآخرين، إذ بإمكانه إنجاز كلّ واجباته من دون الحاجة إلى تأييدهم أو رفضهم.

وهناك مبدأً أساسياً آخر في هذا الصعيد يتمحور حول طبيعة رؤية الإنسان إلى أفرانه البشر، وأسلوب تعامله معهم، ومع عالم الطبيعة ونظام الوجود بأسره، فالطبيعة وفقاً للأيديولوجيا التوحيدية عبارة عن مظهرٍ جلي للجمال الإلهي؛ لذا إن نظر كلّ شخصٍ إلى مظاهر عالم الطبيعة الرائعة برويةٍ إيجابيةٍ، واستحسانٍ وفكرٍ سليمٍ، فهو يصبح قادراً على التفكير في عظمتها، ويكتنفه حبٌّ شديدٌ إزاءها بصفاتها تجليات لخالقها الرؤوف الرحيم من المؤكّد أنّه سينعم بسلامةٍ نفسيةٍ مثاليةٍ؛ ناهيك عن أنّ اللذة التي ينالها من مشاهدة هذه المظاهر العظيمة الجميلة تذكره بعظمة

١. قال الإمام علي عليه السلام: «خالطوا الناس مخالطةً إنّ ممّ بكوا عليكم، وإنّ عشتم حنّوا إليكم». ابن أبي الحديد المعتزلي،

شرح نهج البلاغة، الحكمة رقم ١٠.

٢. راجع: المصدر نفسه، الخطبة رقم ١٧٥.

٣. راجع: المصدر السابق، الخطبة رقم ٣.

خالقها وكبريائه، ومن أمثلتها جمال الطيور بشتى أنواعها وأشكالها، وعظمة الجبال الشاهقة، وروعة الغابات الرافلة بمختلف صنوف النباتات والأشجار، والهدوء الرهيب الذي يعمّ فضاء البحار والمحيطات، إذ ينبغي لكل إنسان أن يحبّ هذه التجليات الرائعة؛ لأنّها انعكاس لنور الله ﷻ الذي هو خالق كل شيء، ولا خالق غيره، ومظهر لصفاته المباركة.

### المحور الثالث: رؤية وتعامل مرتبطان بالحياة نفسها

أحد أبرز معالم السلامة النفسية في كلمات الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام يتمثل في نمط رؤية الإنسان للحياة، وطبيعة تعامله معها. وأهم أبعاد هذه السلامة في هذا المضمار تتمثل في الأمور الآتية:

١. فهم معنى الحياة.<sup>١</sup>
٢. الشعور بالرضا عن الحياة.<sup>٢</sup>
٣. التعامل مع الحياة بيسرٍ وسهولةٍ، من دون أيّ تعقيد.<sup>٣</sup>
٤. انسجام الطموحات والرغبات مع الأمور الموجودة على أرض الواقع.<sup>٤</sup>
٥. الاعتقاد التام بأن رزق كل إنسان قد تمّ تعيينه مسبقاً، ولا يمكن لأيّ كائن حرمانه منه على الإطلاق.<sup>٥</sup>

١. ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج ٢٠، ص ١٨٢.

٢. المصدر السابق، الخطبة رقم ١٦٠.

٣. الدليمي، أعلام الدين في صفات المؤمنين.

٤. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «من جرى في عنانٍ أمليه عثرَ بأجله». الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، ص ٤٤٦، الحكمة رقم ١٩.

وروي عنه أيضاً: «أشرفُ الغنى تركُ المنى». المصدر السابق، الحكمة رقم ٣٤، و«رغبتك في المستحيل جهلٌ». الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص ٢٦٩. للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع راجع: الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، الحكمتين رقم ١٩ و ٣٤.

٥. روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام بهذا الخصوص الأحاديث التالية:

- «لا تحمل همّ ستيتك على همّ يومك، وكفناك كل يوم ما هو فيه». الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٥٠.  
 - «إِنَّكَ مُدْرِكُ قِسْمِكَ، وَمَضْمُونُ رِزْقِكَ، وَمُسْتَوْفٍ مَا كُتِبَ لَكَ؛ فَأَرِحْ نَفْسَكَ مِنْ شِقَاءِ الْحُرْصِ، وَذَلَّةِ الطَّلَبِ، وَثِقْ بِاللَّهِ، وَخَفِّضْ فِي الْمَكْتَسِبِ». الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص ١٨١.

٦. عدم التعلّق بالدنيا ومتاعها الزائل.<sup>١</sup>

٧. النشاط والسعي الدؤوب في الحياة لتحقيق هدف معيّن.<sup>٢</sup>

٨. استثمار الفرص المتاحة في الحياة بأمثل شكل.<sup>٣</sup>

الإنسان الذي ينعم بسلامةٍ نفسيةٍ حسب رؤية الإمام علي عليه السلام له القدرة على تولّي شؤون حياته بنفسه من دون اللجوء إلى الآخرين في المسؤوليات التي تقع على كاهله، كذلك يمتلك إدراكًا تامًّا لهدفه في الحياة، وهذا الهدف بطبيعة الحال إيجابي بالكامل.<sup>٤</sup>

يؤكد الإمام علي عليه السلام بنحوٍ عامٍّ على أنّ رؤية الإنسان - توجهاته ودوافعه النفسية - وتعامله مع كافة شؤون حياته على قسمين:

---

- «من اهتمَّ برزق غدٍ لم يفلح أبدًا». التميمي الأمدني، غرر الحكم ودرر الكلم، الحديث رقم ٩٢٠٨.

- «من وثق بأن ما قدر الله له لن يفوته، استراح قلبه». المصدر السابق، الحديث رقم ١٨٤٩.

- «فالرزق مقسومٌ وهو يأتي ابن آدم على أيّ سيرة سارها من الدنيا، ليس تقوى متّقي بزائده، ولا فجور فاجرٍ بناقصه، وبينه وبينه سترٌ وهو طالبه، فلو أنّ أحدكم يفسرُ من رزقه لطلبه كما يطلب الموت». ابن بابويه القمي، عيون اخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٢٨٢.

- «اليلقى الحرّيصُ مُستريحًا». الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص ٥٣٧. للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع راجع: التميمي الأمدني، غرر الحكم ودرر الكلم، الحديث رقم ٩٢٠٨.

١. روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام بهذا الخصوص الأحاديث التالية:

- «وَمَنْ اسْتَشْعَرَ الشَّعْفَ بِهَا مَلَأَتْ صَمِيرُهُ أَشْجَانًا، هُنَّ رَقُصٌ عَلَى سُودَائِهِ قَلْبِهِ، هُمْ يَسْغُلُهُ، وَغَمٌّ يَجْرُهُ، كَذَلِكَ حَتَّى يُؤْخَذَ بِكَظْمِهِ فَيُلْقَى بِالْفَضَاءِ، مُنْقَطِعًا أَبْرَاهُ...». الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص ٤٦٤.

- «من كانت الدنيا همّة اشتدّت حسرته». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧١، ص ١٨١.

- «ينبغي لمن عرف الدنيا أن يزهّد فيها، ويعزّف عنها». الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص ٥٥٥.

- «من صحّت معرفته انصرفت عن العالم الغاني نفسه وهمته». التميمي الأمدني، غرر الحكم ودرر الكلم، الحديث رقم ٢٣٨٨.

٢. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «آفة النجاح الكسل». وروي عنه أيضًا: «الفضل منقصة». الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص ١٨١.

٣. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «بادر الفرصة قبل أن تكون غصبة». الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، الرسالة رقم ٣١.

٤. راجع: المصدر السابق، الحكمة رقم ٣٣٤.

الرؤية الأولى: الاعتقاد بأن الحياة الدنيا مجرد طريق ومعبر يجب السير فيه، واجتيازه بغية بلوغ الهدف النهائي الذي هو عالم الآخرة<sup>١</sup>، وكل من يمتلك هذا الاعتقاد فهو برأي الإمام علي عليه السلام يبلغ الذروة في السلامة النفسية.

الرؤية الثانية: الاعتقاد بكون الحياة الدنيا هي الهدف الأساس والأصيل، بحيث يسعى صاحب هذا الاعتقاد بكل ما أوتي من قوة إلى أن يحقق منها مكاسب مادية أكثر خلال مسيرة حياته القصيرة، وهذا الإنسان في ضوء كلمات الإمام علي عليه السلام يعاني من مشكلة سيكولوجية جادة، ولا ينعم بسلامة نفسية حقيقية<sup>٢</sup>.

حينما نتصفح كتاب (نهج البلاغة) نلاحظ فيه أن الإمام علي عليه السلام صنف الناس من حيث سلوكياتهم ورؤيتهم تجاه الحياة إلى ثلاثة أصناف هي:

الصف الأول: عالم رباني. هذا الإنسان برأيه ينعم بسلامة نفسية في أعلى المستويات.  
الصف الثاني: متعلم على سبيل نجاة. هذا الإنسان برأيه ينعم بسلامة نفسية متوسطة المستوى، وعادة ما يخطئ خطأه بغية تنمية نفسه، وتحقيق ما يرجو.

الصف الثالث: همج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح، لم يستضيؤوا بنور العلم، ولم يلجؤوا إلى ركن وثيق. هؤلاء برأيه لا ينعمون بسلامة نفسية<sup>٣</sup>.

فضلاً عما ذكر من توجهات وأساليب في التعامل مع الأمور، ومع النفس، والأقران من بني آدم على وفق مضمون نهج البلاغة، يتضمن هذا الكتاب مضامين حول كيفية تعامل الإنسان مع ربه، حيث أكد الإمام علي عليه السلام على أن حسن التصرف في هذا المضمار، وامتلاك إيمانٍ وطيد عاملان رئيسان لامتلاك سلامة نفسية، وهذا الأمر نشير إليه فيما يلي ضمن محور رابع:

١. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «إنها الدنيا دار مجاز، والآخرة دار قرار، فخذوا من ممركم لمقركم». في ظلال نهج البلاغة، ص ٣٢٠، الخطبة رقم ٢٠٣. للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع، راجع: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج ١١، ص ٢٧٩.

٢. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «الدنيا دار ممر لا دار مقر، والناس فيها رجلان: رجل باع فيها نفسه فأوبقها، ورجل ابتاع نفسه فأعتقها». الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، ص ٤٦٨، الحكمة رقم ١٣٣.

٣. راجع: المصدر السابق، الحكمة رقم ١٤٧.

#### رابعاً: رؤية وتعامل مرتبطان بالله ﷺ

يبين الإمام علي بن أبي طالب ﷺ إنه رؤية الإنسان وتوجهاته وطبيعة تعامله مع نفسه وأقرانه البشر والحياة بأسرها وإن كانت ذات تأثير عليه، ولها دور في تحديد نمط سلامته النفسية، إلا أن هذه الرؤية والتوجهات ينبغي أن يضاف إليها طبيعة التعامل مع الله ﷻ التي تعدّ عنصراً أساسياً في تحقق هذه السلامة بأمثل شكل، ومن ثم لا ينبغي له تجاهلها على الإطلاق<sup>١</sup>، مما يعني أن الإيمان بالله الواحد الأحد ومرعاة قدسيته وحرمة<sup>٢</sup>، والارتباط به بإخلاص والتقرب إليه<sup>٣</sup> من أهمّ العناصر التي تسهم في تحقق السلامة النفسية، ومن سبلها العملية الأساسية استناداً إلى رؤية الإمام علي ﷺ، إذ نستشف من جملة كلامه أن الإنسان الذي ينعم بالسلامة النفسية التامة هو من يعتقد بكون الله ﷻ خالق عالم الوجود، ومحوره الأساسي وكل شيء بيده، فكل إنسان عندما يترسخ في نفسه هذا الاعتقاد عادة ما يكون ملتزماً ومخلصاً لا يتنصل عن أوامر ربه، ولا يعصيه مطلقاً؛ فقد ذكر الإمام بصريح العبارة أن من تصبح رؤيته ودوافعه وتوجهاته وطبيعة تعامله مع البارئ الكريم أساساً ومرتكزاً في حياته بحيث تفوق كل شيء آخر في حياته، سوف يؤثر ذلك في سلامته النفسية، وأكد على أن كل من يصلح ما بينه وبين الله فهو تبارك شأنه يصلح ما بينه وبين الناس<sup>٥</sup>.

#### أهداف السلامة النفسية

لما كانت السلامة النفسية جزءاً من السلامة العامة في حياة البشر، فأهدافها واحدة لذلك، لكن غاية ما في الأمر أن السلامة النفسية ذات ارتباط بروح الإنسان، وأما السلامة العامة مرتبطة بأشياء أخرى<sup>٦</sup>.

١. راجع: الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٩٨.

٢. قال الإمام علي بن أبي طالب ﷺ: «أتق الله بعض التقى وإن قل، واجعل بينك وبين الله ستراً وإن رُق». المصدر السابق، ص ٤٨٤، الحكمة رقم ٢٤٢.

٣. راجع: المصدر السابق، الخطبتان رقم ١٢٢ و ١٢٤.

٤. راجع: المصدر السابق، الخطبة رقم ٢١٥.

٥. قال الإمام علي بن أبي طالب ﷺ: «من أصلح ما بينه وبين الله، أصلح الله ما بينه وبين الناس». المصدر السابق، الحكمة رقم ٨٩.

٦. جعفري، ترجمه وتفسير نهج البلاغه، ج ٢٥، ص ١٧٨.



الهدف الأساس للسلامة العامة هو التقليل من انتشار الأمراض في المجتمع، والأعراض الناشئة من كل مرضٍ يصيب الإنسان، ولأجل تحقيق هذا الهدف لا بدّ من اتّخاذ ثلاثة إجراءاتٍ مهمّةٍ يمكن عدّها ثلاثَ مراحلٍ أساسيّةٍ في تحقّق السلامة النفسيّة، وهي:

١. الحيلولة دون حدوث مرض، وهو ما نطلق عليه في هذا المبحث عنوان (النوع الأوّل من الوقاية).<sup>١</sup>

٢. تشخيص المرض وعلاجه قبل أن تتداعى عليه آثارُ ضارّة، وهو ما نطلق عليه في هذا المبحث عنوان (النوع الثاني من الوقاية).<sup>٢</sup>

٣. التقليل من العجز الناشئ من المرض بغية تمكين الإنسان من أداء وظائفه بأعلى مستوى ممكن، وهو ما نطلق عليه في هذا المبحث عنوان (النوع الثالث من الوقاية).<sup>٣</sup>

إنّ أهداف السلامة النفسيّة في خطابات الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام متقوّمةٌ بشكلٍ أساسي بطبيعة رؤية الفرد إلى واقعه الإنساني. ومن جملة العناصر التي يجب أن نأخذها بعين الاعتبار في هذه الرؤية هي الاعتقاد بكون الإنسان مخلوقاً ذا فطرةٍ إلهيّة، ويمتلك إرادةً حرّةً واختياراً بحيث لا يمضي حياته مجبراً على سلوكيّاته، وأنّ حياته تبدأ من مرحلة كونه جنيناً في رحم أمّه، وتستمرّ بعد ولادته إلى شيخوخته، ثمّ تبقى بذاتها بعد موته، ناهيك عن أنّ هذه الأهداف مرتبطةٌ بالأبعاد البيولوجيّة والسيكولوجيّة والاجتماعيّة والروحيّة لكلّ شخصٍ؛ لذا بإمكاننا شرحها وتحليلها على أساس الأنواع الوقائيّة الثلاثة التي أشرنا إليها أعلاه، وفي رحاب هذه الأبعاد الأربعة، وفيما يلي نتطرّق إلى بيان تفاصيل هذا الموضوع:

### النوع الأوّل من الوقاية

المقصود من هذا النوع من الوقاية هو وضع مناهج وبرامجٍ عمليّةٍ خاصّة، ثمّ تطبيقها بهدف الحيلولة دون حدوث أمراضٍ نفسيّة، ولا بدّ أن تكون هذه البرامج المخطّط لها ذات تأثيرٍ على العوامل التي تسفر عن حدوث حالات من الأمراض النفسيّة.<sup>٤</sup>

1. Primary Prevention
2. Secondary Prevention
3. Tertiary Prevention

الجدير بالذكر هنا أنّ الوقاية تعدّ الركيزة الأساس في التعاليم الإسلامية التي يمكن عدّها برامج وقائيّة مخطّطاً لها، ومضمونها بشكل عامّ هو برنامج وقائي إسلامي بعيد الأمد، وذو تأثير بالغ ونتائج مطلوبة، ومن المؤكّد أنّ هذا البرنامج أقلّ تكلفةً مقارنةً مع النفقات التي تبذل لعلاج الأمراض النفسيّة، ولا نبالغ لو قلنا إنّ الكثير من تعاليم كتاب نهج البلاغة القيم تنصبّ في مجرى هذا الهدف الأساس على صعيد سلامة الإنسان نفسياً.

تبدأ الوقاية من مرحلة اختيار شريك الحياة، ثمّ تتبلور في رحاب مراعاة الوالدين شؤون السلامة خلال مدّة الحمل، والمدّة اللاحقة لمرحلة الولادة والرضاعة حتّى انخراط الطفل عنصراً فاعلاً في محيط الأسرة، ثم تلميذاً في المدرسة. وأمّا في السنوات الأكثر تقدماً من عمره فسلامته النفسيّة ترتبط بمسألة الوقاية من الابتلاء بمختلف أنواع الأمراض، والاضطرابات النفسيّة، وكيفية تحصيل نفسه منها، ثمّ تتميتها بأمثل شكل ممكن، وفيما يأتي نتطرّق إلى ذكر بعض تفاصيل هذا الموضوع - النوع الأوّل من الوقاية - في رحاب عبارات نهج البلاغة:

التزام جانب الحيطة والحذر من خلال التدقيق في اختيار شريك الحياة وقايةً من طروء اضطرابات نفسيّة الجدير بالذكر هنا أنّ الإمام علي عليه السلام عدّ الوقاية من النوع الأوّل هدفاً أساسياً ومحورياً للسلامة النفسيّة؛ لذلك ذكر المعايير الأساسيّة التي يجب الاعتماد عليها حين انتخاب شريك الحياة بصفقتها مرتكزاً أساسياً لتحقيق هذا الهدف المهمّ في حياة البشر، وفي هذا السياق أكّد على أنّ الخصائص الشخصية للزوج والزوجة ذات تأثير ملحوظ على سلامة الأبناء النفسيّة، وهذا الأمر دعاه لأن يبنّهما على ضرورة التزام جانب الدقّة والحذر في اختيار شريك الحياة<sup>١</sup>، والسعي إلى الاقتران بمن هو أهل للحياة الزوجيّة السليمة، وصاحب الأخلاق الحسنه، وفي الوقت نفسه نهى بشدّة عن الاقتران بشريك حياة منحرف؛ وأحد الأسباب الأساسيّة لهذا النهي هو ضرورة الوقاية من الأمراض والاضطرابات النفسيّة التي يحتمل أن تطرأ على الأبناء مستقبلاً، ومن أقواله في هذا المضمار: «إِيَّاكُمْ وَتَزْوِجَ الْحُمَّمَاءِ؛

١. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «إنّما المرأة قلادة فانظر إلى يقلده». النوري، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل،

فَإِنَّ صُحْبَتَهَا بَلَاءٌ وَوُلْدُهَا ضِيَاعٌ»<sup>١</sup>. نستنتج من هذا الحديث وجود نتيجتين سلبيتين على السلامة النفسية بسبب الزواج بالحمقاء، إحداهما حدوث خللٍ في سلامة الزوج النفسية، التي عبّر الإمام عنها بلفظ «بلاء»، والأخرى تداعيات هذا الخلل على سلامة الأبناء النفسية، التي عبّر عنها بلفظ «ضياع»، أي أن الأبناء سوف يضيعون جرّاء عدم امتلاكهم سلامةً نفسيةً.<sup>٢</sup>

بنحو عامّ حينما نمعن النظر بالتعاليم الإسلامية، وشتّى الأحكام الشرعية الإسلامية الخاصة بمسألة الزواج واختيار شريك الحياة نلاحظ أنّها أكّدت على ضرورة الحذر والدقّة في اختيار شريك الحياة<sup>٣</sup>، وعلى هذا الأساس ولأجل الحيلولة دون حدوث اضطرابات أخلاقية وسلوكية لدى المتزوجين فقد نهت المسلمين عن الزواج بالكفار<sup>٤</sup>، وكلّ من هو منحرفٌ وغير نزيه.<sup>٥</sup>

وفي هذا السياق روى أبو بصير عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام ما يلي: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «إذا تزوّج أحدكم كيف يصنع؟» قلت: لا أدري، قال: «إذا همّ بذلك فليصل ركعتين، ويحمد الله، ثمّ يقول: اللهم إني أريد أن أتزوّج فقدّر لي من النساء أعفهن فرجاً، وأحفظهن لي في نفسها وفي مالي، وأوسعهن رزقاً، وأعظمهن بركةً، وقدر لي ولدًا طيبًا تجعله خلفًا صالحًا في حياتي، وبعد مماتي»<sup>٦</sup>.

### سلوكيات الوالدين خلال فترة الحمل

إنّ جزءاً من البرنامج الوقائي الإسلامي على الصعيد النفسي ذو ارتباطٍ بفترة حمل المرأة،

١. الحرّ العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج ١٤، ص ٥٦.

٢. راجع: المصدر السابق، ج ١٤، ص ٥٦.

٣. انظروا في أيّ شيء تضع ولدك فإنّ العرق دساس». الديمياطي، إعانة الطالبين، ج ٣، ص ٣١٢.

٤. قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْحَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾. البقرة: ٢٢١.

٥. روي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّه قال: «إياكم وخضراء الدمن»، فقيل له: يا رسول الله، وما خضراء الدمن؟ قال: «المرأة الحسناء في منبت السوء». الحرّ العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج ١، ص ٢٩.

٦. الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٤٨١.

والمسائل التي يجب على الوالدين مراعاتها منذ لحظة انعقاد النطفة في الرحم، فالعلاقة العاطفية التي تربط بينهما حين هذه المرحلة المهمة التي تنعقد فيها نطفة الجنين إلى جانب نوع تغذيتها، لهما دور في غاية الأهمية على صعيد سلامة طفلها النفسية حسب تعاليمنا الإسلامية، والإمام علي عليه السلام طرّق إلى هذا الموضوع وذكر بعض المسائل المرتبطة به كما روي في نهج البلاغة، فنبّه أنّ تغذية الأم المناسبة السليمة وأوضاعها النفسية لهما تأثير ملحوظ على سلامة طفلها النفسية بعد ولادته، ومن هذا المنطلق أشار إلى الأمور التي ينبغي التزام جانب الحيلة والحذر إزاءها والتي تتمثل في نوع غذاء الأم والأسس الوقائية التي يجب أن تلتزم بها خلال هذه المرحلة الحساسة من حياة جنينها<sup>١</sup>، وكذلك وضح الأسلوب الأمثل للتعامل مع الجنين وهو في رحمها.

وضمن كلام له في وصف الأنبياء والرسول عليه السلام أوضح أنّهم عليهم السلام كانوا ينعمون بسلامة نفسية تامة، وفي هذا المضمار أشار إلى الإجراءات الوقائية التي اتخذها آباؤهم وأمهاتهم، مبيّناً أنّها ذات دور بالغ ومؤثّر في بلورة معالم شخصياتهم النزيهة<sup>٢</sup>، وقد وصف خاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله قائلاً: «مُسْتَقَرُّهُ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا، وَمَنْبِتُهُ أَشْرَفُ مَنْبِتٍ فِي مَعَادِنِ الْكِرَامَةِ، وَمَا هِدِ السَّلَامَةِ»<sup>٣</sup>.

فضلاً عنّا ذكر، فالدراسات والبحوث التي تمّ تدوينها على وفق منهج تجريبي أثبتت أنّ وقاية الوالدين، والتزامهم جانب الحيلة والحذر حين فترة الحمل، من أهمّ السبل الوقائية التي يجب اتباعها خلال هذه المرحلة الحساسة من نشأة الإنسان؛ نظراً لدورها المهم في مجال السلامة النفسية للوليد الجديد<sup>٤</sup>.

١. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «ولا تدخلوا بطونكم لعقّ الحرام». الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة،

ص ١٩٨، الخطبة رقم ١٥١.

٢. راجع: المصدر السابق، الخطبة رقم ٩٤.

٣. المصدر السابق، الخطبة رقم ٩٦.

٤. مايسون وآخرون، رشد وشخصيت كودك.

### تمهيد الأرضية المناسبة لمراحل نمو الطفل وتربيته

إن الإمام علي عليه السلام ضمن إشارته إلى السبل الوقائية التي يجب اتباعها في حياة بني آدم، أعار اهتماماً ملحوظاً بمرحلة الطفولة عداً سلوكيات الوالدين ذات تأثير كبير، ودور مهم في الحفاظ على سلامة الطفل نفسياً وصيانته وتحصينه من طوء اضطرابات نفسية على شخصيته خلال هذه المرحلة الحساسة من حياته، ومن جملة السبل الوقائية المهمة التي ذكرها بهذا الخصوص هو حليب الأم؛ حيث أوصى بأن يرضع كل طفل من حليب أمه، مؤكداً على بركته<sup>١</sup>، كذلك نبه على ضرورة اختيار المرزعة المناسبة التي تنوب عن الأم في رضاعة الطفل إن اقتضت الضرورة<sup>٢</sup>.

عداً الإمام علي عليه السلام هذه الإجراءات عوامل مهمة ومؤثرة على صعيد سلامة الإنسان النفسية خلال مراحل ما بعد الطفولة، وفي هذا السياق شدد على أهمية تربية الطفل وفق المبادئ الأخلاقية والمعنوية المتعالية، ونبه الوالدين على ضرورة إقامة علاقات عاطفية ملؤها الحب والموءة معه، كما أكد وجوب مراعاة مبدأ العدل والمساواة بين الأبناء، واجتناب كل تصرف خارج عن هذا النطاق مثل التمييز المجحف بينهم، أو إهانتهم، أو تحقيرهم كلهم، أو بعضهم أو المبالغة في محبتهم كلهم أو بعضهم بشكل يفوق المتعارف والمعقول؛ لأن هذه المواقف ذات تأثير سلبي على سلامتهم النفسية، لذلك حذرنا منها أشد تحذير، ونهانا عنها، وأبرز مثال على أهمية الوقاية وضرورة التربية الأخلاقية والمعنوية للطفل ما قاله موصياً ولده الإمام الحسن عليه السلام:

«... فَبَادِرْتِكِ بِالْأَدَبِ قَبْلَ أَنْ يَنْسُوَ قَلْبُكَ»<sup>٣</sup>.

١. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «ما من لبنٍ رضع به الصبيُّ أعظم بركةً عليه من لبنِ أمِّه». الحر العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج ١٥، ص ١٧٥.

٢. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «تخَيَّرُوا لِلرُّضَاعِ كَمَا تَخَيَّرُونَ لِلنِّكَاحِ؛ فَإِنَّ الرُّضَاعَ يَغَيِّرُ الطَّبَاعَ». المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ٣٢٣. وروي عنه أيضاً: «لا تسترضعوا الحمقاء؛ فَإِنَّ اللَّبْنَ يَغْلِبُ الطَّبَاعَ». المصدر السابق، ص ٣٢٤. كذلك روي عنه: «توقَّوا على أولادكم لبنَ البغي من النساءِ والمجنونة؛ فَإِنَّ اللَّبْنَ يُعَدِّي». المصدر السابق، ص ٣٢٣. للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع، راجع: الحر العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج ١٠٣، ص ٣٢٤.

٣. الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، الرسالة رقم ٣١.

قوله:

«فَبَادَرْتُكَ بِالْأَدَبِ قَبْلَ أَنْ يَقْسُوَ قَلْبُكَ» يدلُّ بوضوحٍ على أهميّة الوقاية ودورها في حياة الإنسان، ومن جهة أخرى نبّه على أنّ مرحلة الطفولة تعدّ أفضل وأنسب وقت لتعلّم الإنسان وتربيته، ومن هذا المنطلق نهى عن تجاهل هذا الإجراء الحساس من حياة الإنسان؛ لكونه يسهم في تحقيق استقرار نفسي، لأنّ قلب الطفل على غرار الأرض الخصبة الخالية من الزرع بحيث تنبت كلّ ما يُبذر فيها؛ لذلك قال: «إِنَّمَا قَلْبُ الْخَدِثِ كَالْأَرْضِ الْخَالِيَةِ مَا أَلْقِيَ فِيهَا مِنْ شَيْءٍ قَبِلَتْهُ»<sup>١</sup>.

إذاً، في هذه السنوات من العمر التي تصقل فيها شخصية الطفل، وتتبلور معالمها على هيتها الحقيقية، وفقاً للأسس التربويّة التي تواجهها، ينبغي للآباء والأمّهات غرس بذور الخير والصلاح في أنفس أبنائهم بغية توطيد دعائم سلامتهم النفسيّة، وصيانتهم ووقايتهم من طوارئ الاضطرابات والأمراض النفسيّة. الجدير بالذكر هنا أنّ مسألة التربية الأخلاقيّة للإنسان في مرحلة الطفولة من عمره طرحت في سائر الأحاديث، إذا أشارت هذه الأحاديث إلى دورها الأساسي على صعيد تحقّق سلامته النفسيّة في أعلى المستويات.

التأديب هو أحد المفاهيم التي تحظى بتأكيدٍ بالغٍ في نهج البلاغة؛ نظرًا لما له من دورٍ أساسي في منح الإنسان سلامةً نفسيّةً عند بلوغه مراحل ما بعد الطفولة، إذ عدّه الإمام علي عليه السلام أفضل إرثٍ يمكن أن يناله الطفل من والديه<sup>٢</sup>، كما شدّد على أهميّة تعليمه المهارات اللازمة في الحياة، وترسيخ روح التدين في نفسه؛ نظرًا لما في هذا الأمر من تأثيرٍ ملحوظٍ على صعيد الوقاية من اضطرابات نفسيّة وسلوكيّة كثيرة<sup>٣</sup>.

١. المصدر السابق.

٢. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «خير ما ورث الآباء الأبناء الأدب». وروي عنه أيضًا: «أفضل الشرف الأدب». كذلك روي عنه: «أفضل الشرف الأدب». التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ١٤١٠ هـ، الأحاديث المروية حول كلمة (أدب). للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع، راجع: الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، الحكمة رقم ١١٣.

٣. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «حقّ الولد على الوالد أن يُحسن اسمه، ويُحسن أدبه، ويعلمه القرآن». الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، الحكمة رقم ٣٣٩.

مرحلة الشباب على غرار مرحلة الطفولة من حيث الأهمية؛ فإن أدنى الوالدان وظائفها تجاه الأبناء بأمثل نحوٍ ممكن، فسوف يحولان دون ابتلائهم بالكثير من الاضطرابات النفسية، ومن الوظائف الأساسية المهمة التي تقع على عاتقها تمهيد الأرضية المناسبة، وكافة الإمكانيات الضرورية لتزويجهم<sup>١</sup>.

زيادةً على ما ذكر فالوقاية في باكورة حياة الإنسان تحظى بأهمية بالغة على صعيد بناء النفس وتزكيتها؛ لذا يتضمّن نهج البلاغة كثيرًا من التعاليم والمعارف السامية التي أكد فيها الإمام علي عليه السلام ضرورة تهذيب النفس وتقواها، واجتناب كافة أنواع الذنوب والمعاصي، وجزئيات كل هذه التعاليم والمعارف ذات ارتباط بالوقاية بنحوٍ ما<sup>٢</sup>، كذلك شدّد في الكثير من خطبه ورسائله وأحاديثه على ضرورة ترك الآثام بكل أنواعها، ومن أقواله بهذا الخصوص: «تَرَكُ الذَّنْبِ أَهْوَنُ مِنْ طَلَبِ الْمُعُونَةِ»<sup>٣</sup>، ودعا أيضًا إلى الابتعاد عن مواضع التهمة<sup>٤</sup>، وإلى التزام جانب الحيطة والحذر في كل قولٍ وفعلٍ بالأخصّ في مواضع الشبهة<sup>٥</sup>، وإلى ضرورة امتلاك رؤية بعيدة الأمد، ونضوج فكري، ونبد كافة أشكال التحجّر<sup>٦</sup>، وكلّ هذه الوصايا والنصائح الضرورية في نهج البلاغة تدلّ بوضوحٍ على أهمية الوقاية في فكر الإمام علي عليه السلام.

## النوع الثاني من الوقاية

الوقاية من النوع الثاني يقصد منها تشخيص نوع المرض أو الاضطراب النفسي حين معالجته قبل

١. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «من حقّ الولد على والده ثلاثة: يُحسّنُ اسمه، ويعلمه الكتابة، ويزوجه إذا بلغ».

المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ٨٠.

٢. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «احذروا الذنوب المورطة، والعيوب المسخطة». الشريف الرضي، في ظلال نهج

البلاغة، الخطبة رقم ٨٣.

٣. المصدر السابق، ص ٤٧٤، الحكمة رقم ١٧٠.

٤. المصدر السابق، الحكمة رقم ١٥٩.

٥. المصدر السابق، الحكمة رقم ١١٣.

٦. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «ثمرة التفريط الندامة، وثمره الحزم السلامة». الشريف الرضي، في ظلال نهج

البلاغة، ص ٤٧٦، الحكمة رقم ١٨١.

أن تترتب عليه آثارٌ وأعراضٌ سلبية<sup>١</sup>، مثل الوقاية الثانوية من الكآبة التي تتقوّم على ما يأتي:

١. مراجعة طبيبٍ أو خبيرٍ نفسي عند الشعور بحالة اكتئابٍ، وضيقٍ نفسي.
٢. حضور جلساتٍ استشاريةٍ عند طبيبٍ أو خبيرٍ نفسي.
٣. تنفيذ جميع النصائح التي يقدمها الطبيب أو الخبير النفسي.

أسباب الأمراض والاضطرابات النفسية من وجهة نظر علم النفس لا تقتصر على عوامل وراثية - جينية - أو بيئية، والهدف من السلامة النفسية حسب مبادئ هذا العلم هو يجب أن يكتف الإنسان حالته النفسية مع نوع المرض أو الاضطراب النفسي الذي يعاني منه؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الأسلوب لا يتعارض مع كلمات الإمام علي عليه السلام، وإنما يتناغم معها، فضلاً عن ذلك تعم كلمات الإمام عليه السلام القضايا الأخلاقية، فقد أكد في كلامه القيم أن السلوكيات الحسنة تختلف بالكامل عن السلوكيات السيئة من حيث الآثار والنتائج على صعيد السلامة النفسية، فما كان حسناً منها تترتب عليه آثار ونتائج إيجابية، وما كان سيئاً تترتب عليه آثار ونتائج سلبية، ومن أمثلة السلوكيات السيئة في خطبه وأحاديثه: التكبر، والعجب، والأنانية<sup>٢</sup>، والغرور، وحبّ الشهوات، والبخل<sup>٣</sup>، والطمع<sup>٤</sup>. فهذه الحالات النفسية السلبية تعدّ من أهم الأمراض والاضطرابات النفسية التي تطرأ على الإنسان وسلوكياته، وضمن بيان الإمام لأعراضها الخطيرة تطرّق أيضاً إلى بيان طرق معالجتها، وكيفية إصلاح السلوك بأمثلٍ طريفة، وفي هذا السياق نبّه إلى أن رفع مستوى الوعي في المجالين الفردي، والجماعي، واتباع التعاليم الدينية، والالتزام بالأحكام التي أقرتها الشريعة الإسلامية وسيلة ناجعة لعلاج الأمراض والاضطرابات النفسية، والوقاية من أعراضها الخطيرة بعيدة الأمد.<sup>٥</sup>

تحدّث الإمام عليه السلام متسائلاً بأسلوب الاستفهام الإنكاري، والسياق التوبيخي عن الأمراض

١. ميلانيفر، بهداشت رواني.

٢. راجع: الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، الحكمة رقم ٣٨، الحكمة رقم ٤٦، الحكمة رقم ١١٣.

٣. راجع: المصدر السابق، الحكمة رقم ٤، الحكمة رقم ١٢٦.

٤. راجع: المصدر السابق، الحكمة رقم ٣، الحكمة رقم ١٠٨، الحكمة رقم ١٨٠، الحكمة رقم ٢٢٦.

٥. مكارم الشيرازي، پیام امیر المؤمنین عليه السلام، ج ٢، ص ٦٧٦.



والاضطرابات النفسية التي أصابت الناس جرّاء عدم قبولهم دعوته، وأشار إلى طريق علاجها الناجع، وهذا الأمر يدلّ بكلّ وضوح على مدى خطورتها، حيث قال: «ما دواؤكم؟! وما طبّكم؟!»<sup>١</sup>.

نستنتج ممّا ذكر أنّ علاج الأمراض والاضطرابات النفسية يعدّ أحد الأهداف الأساسيّة للسلامة النفسيّة في نهج البلاغة، وهذا العلاج يوصف من قبل بعضهم بالوقاية الثانويّة. وقد خاطب المنحرفين قائلاً: «بِمَنْ؟ وَإِلَى مَنْ أُرِيدُ أَنْ أَدَاوِيَ بِكُمْ؟!»<sup>٢</sup>، وقد نعت النبي الأكرم ﷺ بأنّه طبيبٌ يداوي الناس بالدواء تارةً، والكَيّ تارةً أخرى، مؤكّداً أنّه في كلا الحالتين يهدف إلى معالجة الناس من الأمراض التي يعانون منها<sup>٣</sup>، وإن أردنا فهم مغزى هذا الكلام بدقة أكثر فلا بدّ أولاً من أن نميّز بين المرض<sup>٤</sup>، وحالة الاستياء (عدم الارتياح)<sup>٥</sup>، فالمرض غالباً ما يحدث بصفته حالةً بايولوجيّةً تطال أعضاء البدن، وسائر مكوّناته إثر طروء تغييراتٍ فسيولوجيّةٍ، بينما حالة الاستياء تجعل الإنسان يشعر بعدم ارتياحٍ نفسي حيث تكتنف فكره ومنظومته الذهنيّة، ومن ثمّ يترتب عليها شعورٌ بالنقص العاطفي، وصدور سلوكيّاتٍ معيّنة تنصبّ في إطار محدّدٍ إلى جانب حدوث اضطرابٍ نفسي واجتماعي.

المرض الذي يتبلور في رحاب داءٍ بايولوجيٍّ ونفسيٍّ واجتماعيٍّ يختلف بطبيعة الحال عن المرض العضوي، إذ يتمحور حول حالة خاصّة تكتنف الإنسان ضمن تعامله بأسلوبٍ معقّدٍ

١. «والله لا أصدّق قولكم، ولا أطمع في نصركم، ولا أوعد العدو بكم، ما بالكُم؟! ما دواؤكم؟! ما طبّكم؟! القوم رجال أمثالكم أقولاً بغير علم، وغفلة من غير ورعٍ وطمعا في غير حق!». الخوئي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج ٤، ص ٢٠.

للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع، راجع: البحراني، شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ١١٣.

٢. «فإن استقمتم هديتكم، وإن اعوججتم قومتمكم، وإن أبيتم تداركنكم، لكأنّ الوثقى، ولكن بمن وإلى من أريد أن أداوي بكم وأنتم دائي كناقش الشوكة بالشوكة». الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٢٠.

٣. «طبيبٌ دوارٌ بطيه قد أحكم مرآهمه، وأحمى مواسمه، يصع ذلك حيث الحاجة إليه من قلوب عمي، وأذان صم، وألسنة بكم، مستع بدوائه مواضع الغفلة، ومواطن الحيرة». المصدر السابق، الخطبة رقم ١٠٧.

4. Disease

5. Illness

مع المتغيرات البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية، وحسب هذه الرؤية في تحديد المرض هناك أسبابٌ عدّة لحدوثه تتمثل في تنوعٍ واسع النطاق يتجلى في رحابه ضمن أواصر الارتباط الذاتية بين التغيرات البيولوجية، والحالات السيكولوجية والخلفيات الاجتماعية والثقافية التي تسببت بإصابة الإنسان به.

لا شكّ في أنّ العوامل البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية ذات دورٍ ملحوظٍ في حدوث المرض، لكن تجدر الإشارة هنا إلى أنّ التعاليم الدينية تؤكد بشكلٍ أساسي على أنّ أهمّ أسباب الأمراض النفسية هي الأفكار والمشاعر الخاصة التي تكتنف ذهن الإنسان.

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ الذنوب حسب تعاليمنا الدينية السمحاء تعدّ أمراضاً مزمنة<sup>١</sup>، فالذنب في نهاية المطاف تجربةٌ شخصيةٌ ذهنيةٌ دائماً تتداعى عليها آثارٌ سلبيةٌ محزنة، وأمّا الجوانب العاطفية لكلّ ذنبٍ فهي تتبلور على هيئة حالاتٍ انفعاليةٍ عديدةٍ ومتنوعةٍ ذات طبيعةٍ سلبيةٍ بالكامل. الذنب عبارة عن مرضٍ مزمنٍ يتسبّب بأضرارٍ فادحةٍ لمن يرتكبه، ويؤثر على جميع جوانب حياته كما يسفر عن إيجاد ضغوطٍ نفسيةٍ عليه من سائر العوامل في حياته، ويجعله في مواجهة مصاعبٍ جمّة<sup>٢</sup>، فكلّ من يعيش حياةً ملؤها الآثام والمعاصي لا بدّ أن يعاني من ضغوطٍ عاطفيةٍ شديدة<sup>٣</sup>، وعلى هذا الأساس يعدّ الذنب من أشدّ الأمراض التي تُلحق ضرراً كبيراً بسلامة الإنسان النفسية، ويجعله عرضةً لخطرٍ يهدّد كيانه<sup>٤</sup>، وأمّا العلاج والحلّ الناجع فهو التزام جانب التقوى في الحياة، واتباع أوامر الشريعة الإسلامية، وطاعة الله ﷻ، والعمل بالتعاليم القرآنية،

١. قال الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام): «الذنوب داء». التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، الحديث رقم ٥٨٩٠.  
٢. قال الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام): «مجاهرة الله بالمعاصي تعجلّ النقم، فما زالت نعمته ولا نظارة عيش الابدنوب؛ توقّوا الذنوب، فما من بليةٍ ولا نقص رزقٍ إلا بذنوبٍ... قال الله: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ﴾...». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٣، ص ٣٥٠.

٣. قال العزيز الحكيم في كتابه الكريم: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْيُ﴾. طه: ١٢٤.  
٤. «إذا أذنب الرجل خرج في قلبه نكتة سوداء، فإن تاب انمحت وإن زاد زادت حتى تغلب على قلبه فلا يفلح بعدها أبداً». «ما من عبدٍ إلا وفي قلبه نكتة بيضاء، فإذا أذنب ذنباً خرج في النكتة نكتة سوداء، فإن تاب ذهب ذلك السواد، وإن تمادى في الذنوب زاد ذلك السواد حتى يغطي البياض، فإذا غطى البياض لم يرجع صاحبه إلى خير أبداً». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٣، ص ٣٢٧.

وفي هذا السياق قال الإمام علي عليه السلام:

«فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ دَوَاءٌ دَاءِ قُلُوبِكُمْ، وَبَصْرُ عَمَى أَفْئِدَتِكُمْ، وَشِفَاءُ مَرَضِ أَجْسَادِكُمْ،  
وَصَلَاحُ فَسَادِ صُدُورِكُمْ، وَطُهُورُ دَنَسِ أَنْفُسِكُمْ، وَجِلَاءُ عَشَا أَبْصَارِكُمْ»<sup>١</sup>.

من المؤكد أن التقوى التي قوامها طاعة الله سبحانه وتعالى تعدّ عاملاً أساسياً يحول دون حدوث أمراض واضطرابات نفسية، فهي تجعل الإنسان حذراً ومحتاطاً بحيث يتورّع عن تكرار الذنب، وفي الحين ذاته تداويه إن أصيب بداء نفسي جزاء اقترافه ذنباً، وتصونه من الآثار والتداعيات السيئة التي تترتب على هذا الذنب إن حدث - وهذا هو معنى الوقاية من النوع الثاني - كذلك لها تأثيرٌ بالغٌ على مسببات الأمراض النفسية لدرجة أنّها تحول دون حدوثها - وهذا هو معنى الوقاية من النوع الأول - والإمام علي عليه السلام أكد على أهمية كلا الأمرين حينما قال: «عجبت لمن يعرف دواء دائه كيف لا يطلبه وإن وجده لم يتداو به؟!»<sup>٢</sup>.

نهج البلاغة زاخراً بألفاظٍ تدلّ على التداوي والعلاج، وكلّها تدلّ بنحوٍ أو بآخر على النوع الثاني من الوقاية، ومدى أهميته على صعيد السلامة النفسية. نستنتج من جملة ما ذكر أنّ الوقاية من النوع الثاني تعدّ واحدةً من أهم الأهداف في السلامة النفسية ضمن عبارات نهج البلاغة.

### النوع الثالث من الوقاية

إذا لم يبادر الإنسان إلى علاج نفسه من المرض سريعاً، فإنّه سيواجه حتماً أضراراً فادحةً لا تُحمد عقباها، وربّما تكون دائمةً لا يمكنه بعدئذٍ صيانة نفسه منها.

النوع الثالث من الوقاية يتضمّن إجراءاتٍ هدفها الحيلولة دون حدوث تداعياتٍ سلبيةٍ أو أعراضٍ ضارّةٍ على المرض بعد مدّةٍ من حدوثه إلى جانب التقليل من مدى الأذى الذي يطال من يصاب بهذا

١. الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٩٨. للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع، راجع:

ابن ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة، ج ٤، ص ٣٨٤؛ وج ٣، ص ٤٩٧، ٦٦٩.

٢. التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٢٣٢.

المرض<sup>١</sup>، وإن أردنا تحقيق هذا النوع من الوقاية فلا بد من مساعدة الإنسان على اتباع أساليب مناسبة كي يتمكن من استعادة سلامته النفسية، لذا بما أن أساس هذه الوقاية هو إعادة قواه ونشاطه السابق لأجل أن يصبح مستعداً لمزاولة أعماله من جديد، فقد أطلق عليها عنوان إعادة التأهيل أو الإعداد.<sup>٢</sup>

الجدير بالذكر هنا إمكانية مقارنة مصطلح إعادة التأهيل - الإعداد - في علم النفس الحديث مع الإنابة والتوبة في تعاليمنا الإسلامية، وحسب رؤية الإمام علي عليه السلام كل من يتلى بأمراض أخلاقية، ويرغب في استعادة سلامته النفسية من هذه الأمراض هو بحاجة إلى تحوّل باطني شامل ووصف في الأحاديث والروايات بالتوبة؛ لذا فالتوبة على وفق هذا الوصف تعدّ استراتيجية تأهيلية هدفها بشكل عام تحقيق أسس الوقاية من النوع الثالث. والجدير بالذكر هنا أن نهج البلاغة يتضمّن الكثير من الأسس التعليمية القائمة على التوبة، وشتّى المفاهيم المرتبطة بها، والهدف الأساس منها كما قال الإمام علي عليه السلام هو تمكين الإنسان من استعادة قابليّاته التي فقدتها لأيّ سبب كان، وعودته إلى سلوكه المتعارف كي يصبح عنصراً فاعلاً ومؤثراً في المجتمع بنحو إيجابي، ومفيداً لأقرانه البشر، وقد أثبتت التجارب البشرية على مرّ العصور إمكانية أن يستعيد الإنسان سلامته النفسية بفضل التوبة، ويتحوّل إلى عنصر مؤثّر ومفيد في المجتمع بعد أن يشفى من الأمراض النفسية، والانحرافات الأخلاقية التي ابتلي بها.<sup>٣</sup>

هناك هدف آخر للتوبة من النوع الثالث يتمثل في تقليل مستوى الأداء السلبي المخرب في المجتمع جرّاء ابتلاء الإنسان بأمراض نفسية تتسبب في ذلك.<sup>٤</sup>

يتضمّن علم النفس مصطلحات خاصة تدلّ على مفاهيم مرتبطة بالوقاية، منها:

١. الوقاية العامة<sup>٥</sup> التي تهدف إلى توعية المجتمع.

١. ميلاني فر، بهداشت رواني.

2. Rehabilitation

للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع، راجع: ميلاني فر، بهداشت رواني.

٣. مقدسي، كتاب التوايين.

٤. ميلاني فر، بهداشت رواني.

5. Universal Prevention

٢. الوقاية الانتقائية<sup>١</sup> التي تهدف إلى توعية الذين يكونون عرضةً للإصابة بالأمراض أكثر من غيرهم.

٣. الوقاية التعيينية<sup>٢</sup> التي تهدف إلى توعية الذين يواجهون مخاطر مرضية شديدة.<sup>٣</sup> من البديهي أن من يتلى بأمراض نفسية شديدة تتسبب بعجز له وتصبح مستعصية، لا يمكن علاجه على وفق أساليب متعارفة، ومن هذا المنطلق فإن هدف الوقاية من النوع الثالث بخصوص أمثال هذا الشخص هو التقليل من مقدار الآثار الضارة لمرضه على المجتمع. وأحد الأساليب التي يجب اتباعها في هذا المضمار هو إبعاده عن الناس، أو فصله عن المجتمع بالكامل بصفته عضوًا مبتلى بداءٍ مخرب؛ وفي هذا السياق روي عن الإمام علي عليه السلام كلامًا أشار فيه إلى أنه حاول معالجة الجرح الملتهب - كنايةً عن الأمراض النفسية - لكنه خشى من أن يتحوّل هذا الجرح المحتقن بالدماء إلى داءٍ مستعصٍ، ثم لا دواء له سوى الجراحة - كنايةً عن رسوخ الأمراض النفسية، وتحوّلها إلى معضلاتٍ مزمنة<sup>٤</sup> -، وهذا الكلام يدلّ بوضوح على ضرورة الوقائتين الانتقائية والتعيينية، كذلك كلمة «مواسمه»<sup>٥</sup> التي ذكرها في إحدى خطبه تدلّ على هذين النوعين من الوقاية؛ ففي هذه الخطبة وصف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالطبيب الدوّار حين قال: «طَيْبٌ دَوَّارٌ بَطِيٌّ قَدْ أَحْكَمَ مَرَاهِمَهُ، وَأَحْمَى مَوَاسِمَهُ، يَضَعُ ذَلِكَ حَيْثُ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ مِنْ قُلُوبٍ عُمِيٍّ، وَأَذَانٍ صُمٍّ، وَاللِّسَنَةِ بُكْمٍ، مُتَّبِعٌ بِدَوَائِهِ مَوَاضِعَ الْغَفْلَةِ، وَمَوَاطِنَ الْحَيْرَةِ»<sup>٦</sup>.

ذكر شراح نهج البلاغة في شروحهم أنّ الأمراض النفسية على مستويين أحدهما متوسط يمكن علاجه عن طريق الموعظة - علاج معرفي -، والآخر شديد يسفر عن حدوث خللٍ في المنظومة الفكرية والمعرفية للإنسان؛ لذا علاجه ليس يسيرًا، وفي هذه الحالة لا تنفع العلاجات المتعارفة،

1. Selective Prevention

2. Indicated Prevention

٣. ميلاني فر، هداشت روانی.

٤. أرفع، ترجمه روان نهج البلاغه، ص ١١٨٣.

٥. راجع: الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٠٧.

٦. المصدر السابق، الخطبة رقم ١٠٧.

ومن ثم لا بدّ من اللجوء إلى وسائل علاجية خاصة تتناسب معه مثل المياسم - المواسم - التي أشار إليها الإمام علي عليه السلام؛ لأنّ هذا الأسلوب مخصّص لمن يعاني من اضطراب شامل يزعزع أركان وجوده بحيث يحدث خللٌ في العين التي ينظر بها من هو سليم من المرض إلى آيات الله بها، والأذن التي تسمع نداء الحق والقلب الذي يدرك الحقائق، فمثل هذا الإنسان يمتلك عقلاً وعيناً وأذناً لكنّه عاجزٌ عن إدراك الحقيقة، ولا يعي شيئاً ولا يبصر ولا يسمع<sup>١</sup>، وفي هذا السياق قال:

«يَضَعُ ذَلِكَ حَيْثُ الْحَاجَّةُ إِلَيْهِ مِنْ قُلُوبٍ عُمِّيٍّ وَآذَانٍ صُمٍّ وَ أَلْسِنَةٍ بُكْمٍ»<sup>٢</sup>، وقال أيضاً:  
«مَا لِي أَرَأَيْكُمْ أَشْبَاحًا بِلَا أَرْوَاحٍ، وَأَرْوَاحًا بِلَا أَشْبَاحٍ، وَنَسَائِكَ بِلَا صَلَاحٍ، وَتَجَارًا بِلَا أَرْبَاحٍ، وَأَيْقَاطًا نُومًا، وَشُهُودًا غَيْبًا، وَنَاطِرَةً عَمِيَاءَ، وَسَامِعَةً صَمَاءَ، وَنَاطِقَةً بِكَمَاءَ؟!»<sup>٣</sup>.

هذا الكلام يشير إلى شدة الأمراض التي يعاني منها المجتمع الذي عاصره، فقد بلغ مرض القوم آنذاك درجة بحيث بات مزمنًا؛ لذلك استعمل تعابير شديدة اللهجة في توبيخهم، فهو لاء برأيه تخلّفوا عن ركب قافلة الكمال بعد أن اضطربت سلامتهم النفسية بالكامل<sup>٤</sup>.

من المؤكّد أنّ الإنسان الذي لا يبلغ هذه المرحلة من الداء العضال من الممكن علاجه لكنّه إن بلغها وخسر قابليّاته المعرفيّة يصبح صاحب داءٍ مستعصٍ لا يمكن علاجه؛ لأنّ خسران هذه القابليّات المهمّة في الحياة يستتبع سلوكياتٍ سلبيةٍ مثل الكفر، والتكبر، والظلم، واتباع نزوات النفس؛ لذا لا علاج له سوى التعامل السلوكي الذي يتمثّل في العقاب، الذي هو آخر مرحلةٍ من مراحل التصديّ للانحرافات بشتّى أنواعها<sup>٥</sup>. الجدير بالذكر هنا أنّ نظام العقوبات في الإسلام ذو طابعٍ إصلاحي، فهذا العلاج المؤلم غير المستساغ هدفه الوقاية من الأمراض

١. قال العزيز الحكيم في كتابه الكريم: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾. البقرة: ٥.

٢. راجع: خوانساري، شرح غرر ودرر أمّدي، ج ٤، ص ٢٦٠.

٣. الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، ص ٩٦، الخطبة رقم ١٠٨.

٤. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «الاهية عن رشدّها سالكة في غير مضمارها». المصدر السابق، ص ٩٦، الخطبة رقم ٨٣.

٥. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «آخر الدواء الكي». الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، ص ١٠٣، الخطبة

والاضطرابات النفسية العصبية، وإصلاح الإنسان وتشذيب سلوكه، ومن أقوال الإمام علي عليه السلام: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»<sup>١</sup>. هذا الكلام يدل على أن السيف رمزٌ للعقوبات الإسلامية ودوره يتمثل في النهي عن المنكر؛ لذا هناك ارتباطٌ بينه - أي بين العقوبات - والوقاية من المنكرات التي تطال سلامة الإنسان النفسية بأضرارٍ فادحةٍ، ولا شك في أن التدخل السلوكي المتمثل بالنهي عن المنكر يساعد على تنمية القابليات الإنسانية الأصيلة، وتأسيس مجتمعٍ نزيهٍ وسليمٍ من كلِّ داءٍ ومرضٍ بحيث ينشأ فيه جيلٌ عفيفٌ يسلك السبيل القويم، ويتمتع بعقلٍ خالٍ من الشوائب، فيتمكّن أبناء هذا الجيل من إقامة علاقاتٍ سليمةٍ فيما بينهم، ويبدلون كلِّ ما بوسعهم للنهوض بواقع سلامتهم النفسية، وتنميتها نحو الأفضل.

إن الهدف الأساس للعقوبات والردع في الإسلام هو الرقي بمستوى السلامة النفسية بين أبناء المجتمع<sup>٢</sup>، فالعقوبات الإسلامية في المجتمع تقي أبناءه من كلِّ انحرافٍ أخلاقي يهدد كيانه على المستويين الفردي والاجتماعي، لذا تعدّ عاملاً أساسياً لإصلاح الفرد والمجتمع على حدٍّ سواء؛ لأنَّ الناس عندما يشاهدون كيف يُعاقب المجرم، ويتمّ التعامل معه بحزمٍ وشدّةٍ من الطبيعي أنّهم يحدرون ممّا فعل، ويحتبنون كلَّ عملٍ إجرامي، وغير أخلاقي.

الحصيلة النهائية من المباحث المذكورة آنفاً هي أنّ السلامة النفسية يقصد منها امتلاك الإنسان توازنٍ بين مختلف أبعاده الوجودية البدنية والروحية (النفسية)، وهذا التوازن يسهم في وضع حلٍّ للتضادّ بين الرغبات الشخصية ورغبات الآخرين، وتمنح الحياة معنى، وتجعلها هادفةً غير عبثية، وفي هذا السياق أكد الإمام علي عليه السلام: «عَلَى أَنْ السَّلَامَةَ النَّفْسِيَّةَ تَتَحَقَّقُ فِيمَا لَوْ تَمَكَّنَ الْإِنْسَانُ مِنْ صِيَانَةِ فِطْرَتِهِ السَّلِيمَةِ مِنَ الدَّنَسِ، وَتَنْمِيَّتِهَا نَحْوَ الْأَفْضَلِ، وَذَلِكَ ضَمَّنَ ثَلَاثَ

١. البقرة: ١٧٩. للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع، راجع: المصدر السابق، الخطبة رقم ١٦٦.

٢. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «فَرَضَ اللَّهُ الْإِيمَانَ تَطْهِيراً مِنَ الشُّرْكِ... وَالْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلِحَةً لِلْعَوَامِّ، وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ، رَدْعاً لِلْسُّفَهَاءِ، وَصِلَةَ الرَّحِمِ مَنِيَّةً لِلْعَدِيدِ، وَالْقِصَاصَ حَقْنًا لِلدَّمَاءِ، وَإِقَامَةَ الْحُدُودِ إِعْظَامًا لِلْمَحَارِمِ، وَتَرْكَ شُرْبِ الْحَمْرِ تَحْصِينًا لِلْعَقْلِ، وَ مَجَانِبَةَ السَّرِقَةِ إِجَابًا لِلْعَفَّةِ، وَتَرْكَ الزَّانِي تَحْصِينًا لِلنَّسَبِ، وَتَرْكَ اللَّوْاطِ تَكْثِيرًا لِلنَّسْلِ».

المصدر السابق، الحكمة رقم ٢٥٢.

مراحل أساسية وصفت في هذا المبحث بالنوع الأول، والنوع الثاني، والنوع الثالث من الوقاية، وقلنا إن أردنا تحقيق هذا المستوى من الوقاية لضمان تحقق السلامة النفسية، فلا بد أن نأخذ الظروف والعوامل الاجتماعية المؤثرة بعين الاعتبار، التي أشير إليها في مختلف فقرات نهج البلاغة الذي نجد فيه أيضًا فقرات تشير عباراتها إلى أهم العوامل التي تهدد السلامة النفسية حيث نتطرق إلى بيان جانبٍ منها فيما يلي:

### الاضطراب النفسي عامل تهديد للسلامة النفسية

الاضطراب - الضغط النفسي -<sup>١</sup> هو أحد العوامل الأساسية التي تهدد السلامة النفسية على الصعيدين الفردي والجماعي، وقد تطرّق إليه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في مختلف خطبه وأحاديثه؛ لذلك يمكن عدّه واحدًا من المواضيع المهمّة في نهج البلاغة؛ نظرًا لما فيه من تأثير على سلامة البشر النفسية.

على الرغم من أنّ مصطلح الاضطراب النفسي أو الضغط النفسي طرح في رحاب علم الأحياء منذ عهد العالم الغربي تشارلز داروين (١٨٥٩ م)، فإنّ مفهومه في علمي الاجتماع والسيكولوجيا طرّح لأول مرّة من قبل والتر كانون (١٩١٤ م)<sup>٢</sup> حيث اعتبره دالًا على كلّ ضغط نفسي يسفر عن حدوث خلل في الاتزان البيولوجي<sup>٣</sup>، وأمّا العالم هانز سيل (١٩٥٦ م) ضمن طرحه مفهوم متلازمة التكيف العام<sup>٤</sup> تطرّق إلى دراسة وتحليل ردود أفعال الإنسان واستجاباته تجاه الضغوط النفسية حيث استنتج من دراساته هذه أنّ جميع الناس يمرّون بثلاث مراحل حينما يواجهون أزماتٍ نفسية، أو ضغوطًا شديدة، ففي المرحلة الأولى يواجه الإنسان مشاكل نفسية، ثم يسعى في المرحلة الثانية جاهدًا لمواجهةها، وبعد ذلك يتكيف معها، وفي نهاية المطاف تنتهي طاقة تحمّله

1. Stress

2. Walter Canon

٣. بييرلو، استرس دائمي.

4. General Adaptation Syndrome (G. A. S.)



خلال المرحلة الثالثة بحيث يستسلم للأمر الواقع.<sup>١</sup> بعد ذلك واصل العالمان (آر. أتش. هولمز، وآر. راهي)<sup>٢</sup> هذه الدراسات والبحوث، وتطرقا إلى بيان شتى أنواع العوامل والأحداث التي تتسبب بحدوث ضغوط واضطرابات نفسية.<sup>٣</sup>

كذلك أثبتت الدراسات والبحوث التي أجريت في هذا المضمار أن الضغط النفسي ينشأ إثر التغييرات التي تحدث في حياة الإنسان<sup>٤</sup>، وحينما تصفح نهج البلاغة نجد في فقراته وعباراته إشارات إلى مسألة الضغوط والاضطرابات النفسية، ومختلف العوامل والأحداث التي يشهدها الإنسان في حياته، وتتسبب بطوء هذه الحالات السيكولوجية المزعجة في حياته، فالضغط النفسي حسب كلام الإمام علي عليه السلام وإن كان بمتسوى ضئيل يعود بفائدة جمّة على الإنسان لكونه معززاً لقوته، ودافعاً لعدم تماهله في شتى شؤون الحياة حيث يمنحه اقتداراً، ويبلور قابليّاته المكنونة على أرض الواقع لكونه بمنزلة محرّك يشغل منظومته النفسية، ويسير بها قدماً، وإلى جانب ذلك يمكنه من بلوغ درجات عليا من الرقي الروحي (المعنوي)، ويرسخ ثقته بنفسه. بناءً على ذلك ذكر الإمام عليه السلام في مناسبات عديدة وبصريح العبارات أن مصاعب الحياة ومختلف مشاكلها كالهبة الإلهية، وهي ذخيرة أساسية لرقى الإنسان معنوياً<sup>٥</sup>، كذلك أكد أن كلّ شخص حينما يواجه مصاعب ومشقات وتغييرات في حياته عادةً ما تزداد مقاومته أمامها، ويصمد مقتدرًا أمام كلّ معضلة تطرأ عليه بمرور الوقت.<sup>٦</sup>

نستنتج من جملة ما ذكر أن المصاعب والمشاكل التي يواجهها بنو آدم في حياتهم الدنيوية، وكلّ ما يترتب عليها من ضغوط نفسية، من الممكن أن تتداعى عليها آثاراً إيجابية فهي ليست سلبية بحتة.<sup>٧</sup>

١. ميلاني فر، هداشت رواني.

2. T. H. Holmes & R. Rahe

٣. ميلاني فر، هداشت رواني.

٤. بايفر، روش های کاهش فشار رواني.

٥. راجع: الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، الحكمة رقم ٢٧٣.

٦. راجع: المصدر السابق، الخطبة رقم ٣٢.

٧. هوفمان وآخرون، روانشناسی عمومی از نظريه تا کاربرد، ج ٢، ص ٧٠.

### أسباب الضغوط النفسية برؤية الإمام علي عليه السلام

هناك كثير من الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى حدوث ضغوط نفسية في حياة البشر، وفيما يلي نشير إلى أهمها حسب تشخيص الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام:

#### عوامل ذات ارتباط بمدى انسجام الإنسان مع بيئته الاجتماعية

بيئة الإنسان الاجتماعية في كلام الإمام علي عليه السلام تعدّ واحدة من أهم العوامل التي تؤدي إلى حدوث ضغوط نفسية لديه، ونستشف من كلامه أنّه وصف نطاق حياة الإنسان منذ لحظة ولادته حتى حلول أجله بمصطلح «دنيا»<sup>١</sup>.

كلّ إنسان بعد أن كان جنيناً في رحم أمّه آمنّاً من كلّ خطرٍ، يخرج إلى عالم الدنيا الذي يعدّ بيئةً أعظم وأوسع نطاقاً، فيواجه في هذا العالم الجديد يواجه صعوباتٍ وأزماتٍ حادّةً وضغوطاً نفسيةً شديدةً، ومن هذا المنطلق وصفت أحاديثنا الدينية ولادة بني آدم بكونها حدثاً شاقاً وصعباً<sup>٢</sup>. الضغط النفسي في بيانات الإمام علي عليه السلام ذو طابع عامّ في حياة بني آدم خلال مسيرتهم الدنيوية<sup>٣</sup>، وهذا هو السبب في كون الدنيا دار محنةٍ، ومقاماً يواجه الإنسان فيه شتى أنواع المصاعب والمصائب والابتلاءات<sup>٤</sup>.

١ . كلمة (دنيا) في نهج البلاغة تدلّ أيضًا على شتى العناصر والظواهر الموجودة في هذا العالم، إلا أنّ هذا المدلول ليس موضوع بحثنا.

٢ . قال الإمام علي عليه السلام: «إنّ أوحش ما يكون هذا الخلق في ثلاثة مواطن: يوم يولد ويخرج من بطن أمّه فيرى الدنيا، ويوم يموت فيعابن الآخرة وأهلها، ويوم يبعث فيرى أحكاماً لم يرها في دار الدنيا...». الشيخ الصدوق، الخصال، ج ١، ص ١٠٧.

٣ . قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «واعلم أنّ الدنيا دارٌ بليّةٌ لم يقرّح صاحبها فيها قطّ ساعةٍ إلا كانت فرغته عليه حسرةٌ يوم القيامة». الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، الرسالة رقم ٥٩. وروي عنه أيضًا: «الدنيا مليئةٌ بالمصائب، طارقةٌ بالمفجائع والنوائب». التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ج ٢، ص ٣٤. كذلك روي عنه: «الدنيا مصائب مفجعة، ومنايا موجعة». المصدر السابق، ج ٢، ص ١١٨.

٤ . روي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ما يأتي:

- «ما أصف من دارٍ أو لها عناءٌ، وأخرها فناءً، في حلالها حسابٌ، وفي حرامها عقابٌ، من استغنى فيها فتنٌ، ومن افتقر فيها حزنٌ، ومن ساعاها فائتته، ومن قعد عنها وانتته، ومن أبصر بها بصرتته، ومن أبصر إليها أعمته». المصدر السابق، ص ٩٢، الخطبة رقم ٨٢.

### عوامل ذات صلة بمشاعر الفقد

الفقدان هو أحد العوامل الشائعة في المجتمعات البشرية التي تتسبب بحدوث ضغط نفسي على الإنسان، وقد أثبتت الدراسات أن من يفقد شخصاً عزيزاً على قلبه مثل شريك الحياة، أو الابن، أو البنت، أو الوالد، أو الوالدة، أو صديقٍ مقربٍ ومحبوبٍ، عادةً ما يشعر بضغطٍ نفسي، ويكتنف هذا الشعور أيضاً من يفقد عمله، أو صحته، أو أمواله، وأملاكه.<sup>١</sup>

وكذا هو رأي الإمام علي عليه السلام ولا سيما بالنسبة إلى فقدان الأهل والأحباب، إذ أكد على أن من يفقد شخصاً عزيزاً على قلبه مثل الابن<sup>٢</sup>، أو الأب<sup>٣</sup>، أو الأخ<sup>٤</sup>، أو شريك الحياة فهو يشعر بضغطٍ نفسيٍّ شديدٍ<sup>٥</sup>، وحين توفيت زوجته السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام خاطب والدها رسول الله ﷺ قائلاً:

«قُلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَنْ صَفِيَّتِكَ صَبْرِي، وَرَقَّ عَنَّا تَجَلُّدِي... أَمَّا حُزْنِي فَسَرْمَدٌ، وَأَمَّا لَيْلِي فَمُسَهَّدٌ إِلَى أَنْ يَخْتَارَ اللَّهُ لِي دَارَكَ الَّتِي أَنْتَ بِهَا مُقِيمٌ»<sup>٦</sup>.

وقبل ذلك عندما توفي رسول الله ﷺ قال وهو يجهز بدنه المبارك:

«بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَقَدْ انْقَطَعَ بِمَوْتِكَ مَا لَمْ يَنْقَطِعْ بِمَوْتِ غَيْرِكَ مِنَ النَّبُوَّةِ

١- «أَوْصِيكُمْ عِبَادَ اللَّهِ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَأَحَدِّرْكُمْ الدُّنْيَا؛ فَإِنَّهَا دَارُ شُحُوصٍ، وَمَحَلَّةٌ تَنْغِيصُ، سَاكِنُهَا ظَاغِنٌ، وَقَاطِنُهَا بَائِسٌ، تَمِيدُ بِأَهْلِهَا مِيدَانَ السَّقِينَةِ». المصدر السابق، ص ٢٩٢، الخطبة رقم ١٩٦.

٢- «الدنيا دارٌ محنٍ». التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ج ١، ص ٣٤.

٣- «الدنيا دارٌ المحنة». المصدر السابق، ج ١، ص ٢٧٦.

٤- «الدنيا محلُّ الآفات». المصدر السابق، ص ١٥٣.

٥- بايفر، روش های کاهش فشار روانی.

٦- قال الإمام علي عليه السلام: «موت الولد صدع في الكبد». التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ج ١، ص ١٥٣.

روي عنه أيضاً: «فقد الولد محرق الكبد». المصدر السابق، ج ٤، ص ٤١٥.

٣- قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «موت الوالد قاصمة الظهر». المصدر السابق، ج ٦، ص ١٣٥.

٤- قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «موت الأخ قصّ الجناح واليد». المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٧٣.

٥- المصدر السابق، ج ٦، ص ١٣٥.

٦- الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢٠٢.

وَالْإِنْبَاءِ وَأَخْبَارِ السَّمَاءِ، خَصَّصَتْ حَتَّى صَرَّتَ مُسَلِّمًا عَمَّنْ سِوَاكَ، وَعَمَّمَتْ حَتَّى صَارَ  
النَّاسُ فِيكَ سِوَاءً، وَلَوْ لَا أَنَّكَ أَمَرْتَ بِالصَّبْرِ، وَنَهَيْتَ عَنِ الْجُرْعِ لَأَنْقَدْنَا عَلَيْكَ مَاءَ  
الشُّؤُونِ، وَلَكَانَ الدَّاءُ مُمَاطِلًا، وَالْكَمَدُ مُحَالِفًا، وَقَلَّا لَكَ وَلَكِنَّهُ مَا لَا يُمَلِّكُ رَدَّهُ، وَلَا  
يُسْتَطَاعُ دَفْعُهُ، بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي اذْكُرْنَا عِنْدَ رَبِّكَ، وَاجْعَلْنَا مِنْ بَالِكَ»<sup>١</sup>.

فقدان الإنسان صحته (عافيته) هو الآخر من جملة العوامل التي تسبب حدوث ضغط نفسي<sup>٢</sup>،  
وربما شعوره بالأوجاع والآلام التي يتسبب بها المرض يعدّ من أكثر أسباب الضغط النفسي  
شيوعاً بين الناس<sup>٣</sup>؛ لأنّ طغيان الألم على روحه يؤدي إلى التقليل من مستوى قابليّاته العاطفيّة  
والانفعاليّة، الأمر الذي يسفر في نهاية المطاف عن حدوث ضعف نفسيّ لديه، واستحواذ شعور  
اليأس والضياع على نفسه إلى جانب كآبة تؤرّق حياته<sup>٤</sup>؛ لذا أمرتنا تعاليمنا الدينيّة المستوحاة من  
الأحاديث والروايات بضرورة امتلاكنا فكراً نيراً، وإدراك القيمة الحقيقيّة للسلامة قبل فقدانها.<sup>٥</sup>

### التغيرات البيئية - الطبيعيّة - والاجتماعيّة

بعض علماء النفس يعتقدون أنّ التغيرات التي تطرأ على البيئة الطبيعيّة التي يعيش الإنسان  
في رحابها، وعلى بيئته الاجتماعيّة تعدّ من أهم العوامل التي تتسبب بضغط نفسيّ عليه، وقد  
أفادت الدراسات التي أجريت في هذا المجال أنّ بعض الأحداث الأليمة والمدمرة مثل الحروب  
والسيول والزلازل تسفر عن ضغوط نفسيّة لدى الناس، وضمن السياق نفسه استنتج عالم  
النفس المعاصر مادي سلفاتوروري<sup>٦</sup> في دراساته التي أجراها بهذا الخصوص أنّ الذين يتعرّضون

١. المصدر السابق، الخطبة رقم ٢٣٥.

٢. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «أَلَا وَإِنَّ مِنَ الْبَلَاءِ الْفَاقَةَ، وَأَشَدُّ مِنَ الْفَاقَةِ مَرَضُ الْبَدَنِ، وَأَشَدُّ مِنْ مَرَضِ الْبَدَنِ  
مَرَضُ الْقَلْبِ، أَلَا وَإِنَّ مِنْ صِحَّةِ الْبَدَنِ تَقْوَى الْقَلْبِ». المصدر السابق، الحكمة رقم ٣٨٨.

٣. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «إنكم هدف النوائب ودرية الأسقام». وروي عنه أيضاً: «ليس للأجسام نجاة من  
الأسقام». المصدر السابق، الحديث رقم ٣٨٢٣.

٤. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «لا رزية أعظم من دوام سقم الجسد». المصدر السابق، الحديث رقم ١٠٧٢٦.

٥. راجع: المصدر السابق، الخطبة رقم ٨٦.

لتغيرات بيئية - طبيعية - واجتماعية عادةً ما يصابون بأمراضٍ أكثر من غيرهم. كما أثبتت سائر الدراسات أن التمييز المجحف (الظالم)، والفقر، والتفسخ الاجتماعي<sup>١</sup>، والحروب، والهجرة ومختلف الكوارث الطبيعية<sup>٢</sup> تعدّ أسباباً أساسيةً لحدوث أزماتٍ نفسيةٍ بين البشر وتداعياتها السيئة ذات تأثير سلبي على سلامتهم النفسية. من البديهي أنّ الحوادث البيئية والطبيعية والاجتماعية منذ بدايتها تحمل معها ضغوطاً شديدةً على كلٍّ من يواجهها، وتداعياتها السلبية تظهر على أرض الواقع بعد مدّةٍ قصيرةٍ من زمان حدوثها، وفي هذا السياق أشار الإمام علي عليه السلام في العديد من المناسبات إلى بعض الأمور التي تعدّ مسبباتٍ للضغوط النفسية التي يواجهها بنو آدم مثل الفقر<sup>٣</sup> والحروب<sup>٤</sup> والتفرقة والنفاق<sup>٥</sup> والتحوّلات الاجتماعية<sup>٦</sup>، ومّا روي عنه بهذا الخصوص ما يلي:

«إِنَّ الْفِتْنَ إِذَا أَقْبَلَتْ شَبَّهَتْ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ نَبَّهَتْ، يُنْكِرُنْ مُقْبِلَاتٍ، وَيُعْرَفُنْ مُدْبِرَاتٍ، يُحْمَنُ حَوْمَ الرِّيَّاحِ يُصْبِنُ بَلَدًا، وَيُحْطِنُ بَلَدًا»<sup>٧</sup>.

الجدير بالذكر هنا أنّ كثيراً من الأمور المرتبطة بالظروف الطبيعية والاجتماعية، وشتى التحوّلات التي تطرأ في رحابها، وتتسبب بحدوث اضطراباتٍ وضغوطٍ نفسيةٍ ذُكرت في نهج

١. راجع: مور، تغيير اجتماعي.

٢. راجع أيضاً: شيلبي، جامعه شناسي نظم.

٣. راجع: رافائيل ١٩٨٦م، سارا سون ١٩٨٧م، نقلاً عن: نجاريان وبراتي، بيامدهاي روانشناختي فاجعهها.

٤. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «يَا بَنِيَّ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكَ الْفَقْرَ، فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْهُ؛ فَإِنَّ الْفَقْرَ مَنَقَصَةٌ لِلدِّينِ، مَدْهَشَةٌ لِلْعَقْلِ، ذَاغِيَةٌ لِلْمَقْتِ». الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، الحكمة رقم ٣١١.

٥. راجع: المصدر السابق، الخطبة رقم ٢٧.

٦. راجع: المصدر السابق، الخطبة رقم ٩٢.

٧. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «ثُمَّ إِنَّكُمْ مَعَشَرَ الْعَرَبِ أَعْرَاضَ بَلَايَا قَدِ اقْتَرَبَتْ؛ فَأَنْتَقُوا سَكَرَاتِ النُّعْمَةِ، وَاحْذَرُوا بَوَائِقَ النُّقْمَةِ، وَتَبَتُّوا فِي قَتَامِ الْعُسُورَةِ، وَأَعْوَجَّاجِ الْفِتْنَةِ... ثُمَّ يَأْتِي بَعْدَ ذَلِكَ طَالِعُ الْفِتْنَةِ الرَّجُوفِ، وَالْقَاصِمَةِ الرَّجُوفِ فَتَرِيغُ قُلُوبٌ بَعْدَ اسْتِقَامَةٍ، وَتَضَلُّ رِجَالٌ بَعْدَ سَلَامَةٍ». المصدر السابق، الخطبة رقم ١٥١.

٧. المصدر السابق، الخطبة رقم ٩٣.

البلاغة تحت عنوان (الفتنة)، فهذا اللفظ يدلّ على الابتلاء من حيث أصله اللغوي<sup>١</sup>، لكن عندما يُستعمل بصيغة الجمع يدلّ على الأزمات والأحداث والوقائع الاجتماعية المخربة والفيجعة، ومن أقوال الإمام علي عليه السلام بخصوص هذه الأحداث الاجتماعية والآثار السلبيّة التي تترتب عليه، وتسفر عن حدوث ضغوطٍ نفسيّةٍ بين الناس، ما يلي:

«عَصَّتِ الْفِتْنَةُ أَبْنَاءَهَا بِأَثْيَابِهَا وَ مَا جَتِ الْحَرْبُ بِأَمْوَاجِهَا وَ بَدَا مِنْ الْأَيَّامِ كُلُّوْحُهَا وَ مِنْ اللَّيَالِي كُدُوْحُهَا»<sup>٢</sup>، و«تَلَاَحَمَتْ عَلَيْنَا الْفِتْنُ الْمُسْتَصْعِبَةُ»<sup>٣</sup>،

وأكد أنّ الضغوط النفسية الناشئة من هذه الفتن شاقّةٌ للغاية، وتعجز البشر بحيث تجعلهم في حيرةٍ من أمرهم، ولا يستطيعون فعل شيءٍ إزاءها، وإزاء مسبباتها.<sup>٤</sup> كذلك وصف الحياة الدنيويّة التي يعاني الإنسان في رحابها من ضغوطٍ نفسيّةٍ على الرغم من توفر المصادر الطبيعيّة والاجتماعيّة فيها قائلاً:

«دَارُ حَرْبٍ وَسَلْبٍ وَنَهْبٍ وَعَطَبٍ، أَهْلُهَا عَلَى سَاقٍ وَسِيَاقٍ، وَحَاقٍ وَفِرَاقٍ، قَدْ تَحَيَّرَتْ مَدَاهِئُهَا، وَأَعْجَزَتْ مَهَارِبُهَا، وَخَابَتْ مَطَالِبُهَا»<sup>٥</sup>.

الجدير بالذكر هنا أنّ مقدار الضغط النفسي الناشئ من التحوّلات التي تطرأ على بيئتي الإنسان الطبيعيّة والاجتماعيّة تقيّم من حيث الشدّة والضعف بمدى قدرته على مواجهتها، والصبر أمام تلاطم أمواجها.

١. راجع: المصدر السابق، الحكمة رقم ٩٠.

٢. المصدر السابق، الخطبة رقم ١٠٠.

٣. المصدر السابق، الخطبة رقم ١٤٣.

٤. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «فِتْنٌ كَفَطَعَ اللَّيْلُ الْمُظْلِمَ، لَا تَقُومُ لَهَا قَائِمَةٌ، وَلَا تُرَدُّ لَهَا رَايَةٌ، تَأْتِيكُمْ مَزْمُومَةٌ مَرْحُومَةٌ، يَخْفِزُهَا قَائِدُهَا، وَيَجْهَدُهَا رَاكِبُهَا، أَهْلُهَا قَوْمٌ شَدِيدٌ كَلْبُهُمْ، قَلِيلٌ سَلْبُهُمْ». المصدر السابق، الخطبة رقم ١٠١. وروي عنه أيضاً: «أَيُّهَا النَّاسُ أَلْقُوا هَذِهِ الْأَزِمَةَ الَّتِي تَحْمِلُ ظُهُورَها الْأَثْقَالَ مِنْ أَيْدِيكُمْ، وَلَا تَصَدَّعُوا عَلَى سُلْطَانِكُمْ؛ فَتَذْمُوا غَبَّ فِعَالِكُمْ، وَلَا تَفْتَحُوا مَا اسْتَقْبَلْتُمْ مِنْ فُورِ نَارِ الْفِتْنَةِ، وَأَمِيطُوا عَنْ سَنَنِهَا، وَخَلُّوا قَصْدَ السَّبِيلِ لَهَا، فَقَدْ لَعَمْرِي يَهْلِكُ فِي هَيْبَتِهَا الْمُؤْمِنُ، وَيَسْلَمُ فِيهَا غَيْرُ الْمُسْلِمِ». المصدر السابق، الخطبة رقم ٢٢٩.

٥. المصدر السابق، الخطبة رقم ٢٣٢.

### عوامل ذات ارتباطٍ بأداء الإنسان وسلوكه الشخصي

سلوكيات الإنسان الشخصية هي الأخرى تحظى بأهميةٍ بالغّة على صعيد مسألة الضغوط النفسية بمقدار ما فيها من إفراطٍ وتفريطٍ، ومن جملة أهمّ مسببات هذه الضغوط النفسية التي تعود إلى أسبابٍ سلوكيةٍ ما يلي:

#### الإخفاق في تحقيق الأهداف والرغبات

كلّما يحدّد الإنسان هدفاً لنفسه ويخفق في تحقيقه جرّاء بعض العقبات التي تعيقه فهو بطبيعة الحال يشعر بإخفاقٍ وعجزٍ؛ ممّا يتسبّب له بضغطٍ نفسيّ<sup>١</sup>. وهذا الموضوع ذكر في الأحاديث والروايات أيضاً حيث أكّدت أنّ من يخفق في تحقيق رغباته يصبح حزينا، ويشعر بحسرة<sup>٢</sup>. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الآثار الانفعالية الجانبية للفشل التي تسفر عن حدوث حسرةٍ في نفس الإنسان تستتبع بروز حالة مؤلمة جدّاً في نفسه<sup>٣</sup>، إذ كلّما تزايدت رغباته وآماله واجه ضغوطاً نفسيةً أكثر؛ لذلك طالما أوصى الإمام عليّ عليه السلام بضرورة التعامل مع الأمور بواقعية، والعمل على أساس نظم الأمور<sup>٤</sup>، ونبد الآمال والطموحات بعيدة الأمد التي عادةً ما يصعب تحقيقها<sup>٥</sup>.

#### عدم امتلاك أهداف واضحة وتخطيط دقيق في الحياة

العامل الشخصي الآخر الذي يسفر عن طروء ضغطٍ نفسي في حياة الإنسان هو عدم وجود أهدافٍ واضحةٍ وتخطيطٍ دقيقٍ في مسيرته الدنيوية، وفي هذا المضمار أوضح الإمام عليّ عليه السلام أنّ

١. راجع: هوفمان وآخرون، روانشناسى عمومى از نظريه تا کاربرد.

٢. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «ألا وإنّ الأمل يُسهي القلب، ويكذبُ الوعد، ويكثرُ الغفلة، ويورثُ الحسرة؛ فأعزبوا عن الدنيا كاشدًا ما أنتم عن شيءٍ تعزبون». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٨، ص ٣٥.

٣. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «واعلموا عباد الله أنّ الأمل يُذهب العقل، ويكذبُ الوعد، ويحثُّ على الغفلة، ويورثُ الحسرة، فأكذبوا الأمل؛ فإنّه غرورٌ، وإنّ صاحبه مأزور». المصدر السابق، ج ٧٧، ص ٢٩٣.

٤. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «أوصيكُمَا وجميعَ ولدي وأهلي ومن بلغه كتابي بتقوى الله ونظم أمركم وصلح ذات بينكم». الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، الرسالة رقم ٣١.

٥. راجع: المصدر السابق، الحكمة رقم ٢١٩.

من يروم الوقاية من هذه الحالة النفسية السيئة واجتناب كل ضغط، يجب عليه أن يختار هدفاً لحياته<sup>١</sup>، ويخطط لكل شيء يريد فعله.<sup>٢</sup>

### الأساليب الناجعة في مواجهة الضغوط النفسية

مواجهة السلوكيات التي تؤدي إلى حدوث ضغط نفسي تسمى أساليب ناجعة في التصدي لها<sup>٣</sup>، وقد عرفها المختصون بعلم النفس بأنها: كل ردّة فعل إزاء الأحداث والظروف العصبية في الحياة بهدف صيانة الإنسان من الشعور بإحباط عاطفي، وتحصينه مما يترتب على هذا الشعور من نتائج سلبية. وفي هذا السياق جعل الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام الضغط النفسي مرهوناً بثلاثة عوامل أساسية:

١. ظروف اجتماعية تتسبب بحدوث ضغط نفسي للإنسان.
٢. إدراك الإنسان طروء ضغط نفسي عليه جرّاء تأثير الظروف.
٣. امتلاك الإنسان قابلية نسبية في مواجهة هذه الظروف، أو التكيف معها كي لا تؤثر عليه نفسياً.

استناداً إلى هذه العوامل الأساسية التي تسفر عن حدوث اضطراب نفسي، ذكر ثلاثة أنواع من الأساليب الناجعة لمواجهته، وصيانة الإنسان منه على ضوء أهداف وسبل عملية مرتبطة به، وهذه الأساليب هي:

١. أساليب تؤدي إلى إحداث تغييرات على الوضع الموجود، وتحول دون وقوع حوادث تسبب طروء ضغط نفسي على الإنسان.
٢. أساليب تؤدي إلى تغيير رؤية الإنسان واستنتاجاته إزاء الأوضاع الموجودة، فيصبح احتمال تلازم ردود أفعاله مع ضغط نفسي في أدنى مستوى ممكن.
٣. أساليب قوامها ردود أفعال تجعل النتائج العاطفية والانفعالية التي تترتب على الضغط النفسي مسيطراً عليها.

١. راجع: الصدر السابق، الرسالة رقم ٣١.

٢. للاطلاع أكثر، راجع: خوانساري، شرح غرر ودرر أمدي، ج ٦، ص ١٧.

٣. بيرلين وسكولر ١٩٧٨ م نقلاً عن: سارافينو، روان شناسي سلامت.



الجدير بالذكر هنا أنّ هذا الموضوع ذو تفاصيل كثيرة؛ لذا نكتفي بتسليط الضوء على عددٍ محدودٍ من أساليب مواجهة الضغوط النفسية الواردة في كلام الإمام علي عليه السلام، وفيما يأتي بيانها:

أساليب تؤدي إلى إحداث تغيير نمط الحياة والابتعاد عن المواقف المتوترة

هناك شواهد كثيرة تدل على ضرورة تغيير الإنسان أوضاع حياته نحو الأفضل، ففي حالات معينة يجب أن يواجه الضغوط النفسية التي تؤرقه، وتؤزم حياته اعتماداً على آلية تغيير ظروف معيشته، واجتناب كل وضع يتسبب بضغط نفسي عليه، وهذه الآلية تدل بطبيعتها على أنّ قبوله بعض الظروف عبر منح الآخرين فرصة للتأثير في شؤون حياته، يصبح عاملاً ضاراً يؤزم حياته، ويجعل راحته النفسية عرضة للخطر؛ لأنه يحرمه من حرية الاختيار.

نستشف من كلام الإمام علي عليه السلام أنّ الإنسان إن نأى بنفسه عن الأوضاع التي تؤزم حياته، ولم يمنح الفرصة للآخرين في التأثير سلبياً عليه، وتجريده من حرية إرادته واختياره سوف يتمكن من تقليص مدى الضغوط النفسية التي يتعرض لها إلى أدنى حدٍّ ممكن، ومن أقواله بهذا الخصوص ما يلي: «كُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَأَبْنِ اللَّبُونِ؛ لَا ظَهْرَ فَيْرَكَبَ، وَلَا ضَرْعَ فَيَحْلَبَ»<sup>١</sup>. المقصود من (الفتنة) في هذا الحديث كل وضع اجتماعي يسبب حدوث ضغط نفسي.

الابتعاد عن الظروف والأوضاع الاجتماعية التي تؤدي إلى طروء ضغوط نفسية يتبلور أحياناً في رهاب رفض أو إهمال لها، وكل شخص من وجهة نظر الإمام علي عليه السلام بإمكانه الحذر من التدايعات السلبية لبعض الأحداث الاجتماعية التي تؤزم حياته والحيلولة دون تأثيرها عليها من خلال عدم اكتراثه بها، لكن على الرغم من ذلك لا يعد هذا الأسلوب ناجعاً بالكامل.

### الاعتماد على مهارات معرفية لمواجهة التوتر

الضغط النفسي يطرأ على روح الإنسان، عندما يدرك أنّ ما يحدث في حياته ذو طابع سلبي يهدد كيانه، وفي حالات كهذه بإمكانه الاعتماد على مهارات معرفية إزاء مختلف الأحداث التي يواجهها، وتسفر عن خلق ضغط نفسي له بغية تشخيصها بدقة، ثم تفسيرها وتحليلها من جديد،

ففي الكثير من الأحيان يحدث الضغط النفسي إثر فهم خاطئ، واستنتاجات لا أساس لها من الصحة بالنسبة إلى ظروف وأوضاع وأحداث تطرأ على حياة الإنسان، وعلى هذا الأساس دعا الإمام علي عليه السلام إلى مواجهة كل ضغط نفسي يحدث لهذا السبب عبر الاعتماد على أسس معرفية صائبة، ونمط تقييم الأوضاع، وتشخيص النتائج التي تتمخض عنها، وقد أكد على أن هذا الأسلوب الفكري تجاه شتى الأحداث التي يواجهها البشر له تأثير ملحوظ في حياتهم على صعيد ما يواجهون من ضغوط نفسية، فعلى سبيل المثال إن أدرك أحدهم أنه يعاني من ظلم في حياته، وكان في الوقت ذاته يمتلك إيماناً واعتقاداً بأن كل مشكلة ونائبة يواجهها في حياته عبارة عن عقاب إلهي لا يستبطن هدفاً معيناً، سوف يواجه ضغطاً نفسياً شديداً يفوق من يتبنى عقيدة أخرى. كذلك إن طغت على فكر الإنسان آمال وطموحات غير معقولة لا تتناغم مع الواقع، فهو عادة ما يواجه ضغطاً نفسياً كما لو اعتقد أن ظروف حياته يجب أن تكون جميعها مناسبة بنحو كامل بحيث تعينه على نيل كل ما يريد ويرغب براحة وسرعة وسهولة، ومن دون أن يواجه أدنى مشقة أو صعوبة في هذا المجال؛ فمن كان كذلك إن لم يتحقق مناله، وأخفق في بلوغ مراده، سيواجه مشكلات نفسية وضغوطاً كبيرة ومتواصلة، بحيث تتحول حياته إلى مأساة حقيقية لا يطيقها، ومن ثم يتصور أنها عديمة القيمة، ولا طائل من استمرارها.

نستنتج من جملة ما ذكر أن الضغط النفسي معلول إلى حد كبير لمعتقدات الإنسان، ومستوى إدراكه للظروف والأوضاع والأحداث التي يواجهها في الحياة.

حينما نتصفح كتاب نهج البلاغة نجد فيه كثيراً من العبارات التي تدعو إلى الاعتماد على هذا الأسلوب الناجع الذي يتمثل بضرورة امتلاك مهارات معرفية لمواجهة الضغوط النفسية، إذ على أساسه يمكن تعليم الناس كيفية تشخيص وتفسير مختلف الأحداث السلبية والمؤلمة التي تطرأ في حياتهم بروية إيجابية، إذ أكد الإمام علي عليه السلام أن طريقة استنتاجاتنا بالنسبة إلى مسببات الضغوط النفسية التي تسفر عن تغيير رؤيتنا لها، ذات أهمية بالغة؛ لأن كل من يدرك الحكمة منها، والأهداف الكامنة وراءها، سوف يتأهب أكثر من غيره، ويزداد مستوى تحمله لها.<sup>١</sup>

١. للاطلاع أكثر، راجع: المصدر السابق، الخطبة رقم ٩٠.

فيما يلي نشير إلى بعض المهارات المعرفية كي يتضح الموضوع للقارئ الكريم بنحو أفضل:

### التشكيك بالرؤى والمعتقدات الخاطئة

يا ترى ما السبيل الأنسب لتحمل الضغوط الناشئة من التغييرات التي تطرأ على حياتنا؟ ما يذكره الإمام علي عليه السلام في هذا الشأن مختلفٌ عن آراء جميع علماء النفس؛ فهو لم يكتفِ بذكر الأفكار الموهومة والمعتقدات الزائفة التي تسفر عن حدوث ضغطٍ نفسي لدى الإنسان، بل إلى جانب ذلك وضح الأساليب والسبل المناسبة التي تعين كل إنسان على تجاوز تلك الأفكار والمعتقدات السلبية، وعدم الانجرار وراءها، وأحد السبل الأساسية التي طرحها في هذا المضمار بصفته سبباً مؤثراً في مواجهة الضغوط النفسية، هو ضرورة التشكيك بكل فكرٍ خاطئٍ وعقيدةٍ منحرفةٍ إزاء الحياة والتغييرات التي تطرأ عليها.

مصاعب الحياة ومشكلاتها وكل ما فيها من مشقةٍ بحسب بيان الإمام علي عليه السلام تعد أسباباً لتعكير صفو حياة الإنسان، لكن على الرغم من ذلك لا بدّ من الإذعان إلى أنّها جزءٌ من حياة بني آدم مقترنٌ بها على الدوام<sup>١</sup>؛ ومن هذا المنطلق فإنّ رغبة الإنسان في أن تصبح ظروف الحياة بنحوٍ يجعل كل شيء فيها يسيراً، وفي تناول اليديهي في الحقيقة مجرد طموح غير معقول؛ لأنّ هذا التصوّر يؤدي إلى رسوخ رؤية سلبية في ذهنه إزاءها، إذ لا شك في أنّ رغبته بجريان الأمور على وفق المراد في جميع الأحوال تحدث خللاً في حياته لكونه عندما يواجه أدنى حادثٍ سيّء، أو موقفٍ صعبٍ فهو عادةً ما ينهار، ولا يطيقه على الإطلاق.

إنّ الإمام علي عليه السلام من خلال انتقاده هذه الحالة السلبية والمعتقدات الخاطئة أعاننا على الثبات والوقوف بحزمٍ أمام الأزمات والضغوط النفسية التي نواجهها جرّاء طروء تغييرات على الحياة.<sup>٢</sup>

١. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «اعلم أنّ الدنيا دارٌ بليّةٌ لم يُفرغْ صاحبها فيها قطُّ ساعةٍ إلا كانت فرغته عليه حسرةً يوم القيامة». المصدر السابق، ص ٤٢٤، الرسالة رقم ٥٩. وروي عنه أيضاً: «الدَّهْرُ يَوْمَانِ: يَوْمٌ لَكَ وَيَوْمٌ عَلَيْكَ، وَأَنَّ الدُّنْيَا دَارٌ دُولٌ فَمَا كَانَ مِنْهَا لَكَ أَتَاكَ عَلَى ضَعْفِكَ، وَمَا كَانَ مِنْهَا عَلَيْكَ لَمْ تَدْفَعْهُ بِقُوَّتِكَ». المصدر السابق، ص ٤٣٦، الرسالة رقم ٧٢.

٢. راجع: المصدر السابق، الحكمة رقم ١٩١.

تبني رؤية إيجابية وتقييم صائب للأحداث التي تطرأ في الحياة أحد السبل المعرفية الأخرى التي تجدر الإشارة إليها بخصوص الضغوط النفسية هي الرؤية الإيجابية التي تركز على تقييم صائب لما يطرأ على الحياة من أحداثٍ مختلفة، والإمام علي عليه السلام أشار إلى هذا الموضوع في كثيرٍ من أحاديثه في تعبيراتٍ متنوعة، فعلمنا الأسلوب الأمثل في مواجهة الضغوط النفسية الناشئة من المشكلات والمصاعب التي تعرض على حياتنا، وفي هذا السياق صنّف الحوادث التي نواجهها في مستويين:

المستوى الأول: حوادث ظاهرية نلمسها عن طريق حواسنا المادّية وقبليّاتنا العضوية، وفي هذا المستوى يتم تقييم التجارب السيئة والحوادث غير المرغوب فيها، وكلّ أمرٍ محسوسٍ بشكل سلبي. المستوى الثاني: هذا المستوى أعمق وأدقّ من الأول؛ لكونه يشمل ما عبرت عنه تعاليمنا الدينية بالباطن، وعلى أساسه يتم تقييم التغييرات التي تطرأ على الحياة بكلّ ما فيها من مصائب وبلايا، مثل الفقر والمرض والكوارث الطبيعية والهزائم والإخفاقات بشتى أنواعها، يتم تقييمها بشكل إيجابي<sup>١</sup>، ويمكن عدّه عاملاً مؤثراً وفاعلاً على صعيد مواجهة الضغوط النفسية. إذا بلغ الإنسان هذا المستوى في تقييم الأمور وتف

سير وقائع الحياة فإنه يصبح قادراً على إدراك كُنْهها ومعرفتها على حقيقتها؛ لأنه ينظر إلى المشاكلات التي يواجهها بتفاؤلٍ، ويتعامل معها بإيجابية، وفي الحين ذاته يسعى إلى تحقيق أهداف بناءة، وهذا الشخص من دون شكّ ينظر إلى الحياة وفق أسسٍ فكريةٍ قوامها انسجامٌ مع الواقع، وسعيٌّ دائمٌ لوضع حلولٍ لكلّ مشكلةٍ ومعضلةٍ على وفق نظمٍ وترتيب عالين.

ومّا روي عن الإمام علي عليه السلام بهذا الخصوص أنّ معدن الإنسان وحقيقة شخصيته تتبلور عند تغيير الأوضاع<sup>٢</sup>، والمشكلات التي يواجهها الإنسان في حياته وفق هذه الرؤية ذات ارتباطٍ مع رقيه المعنوي إلى حدٍّ ما؛ لأنّ كلّ مشكلةٍ تطرأ عليه يعدّها مرتبطةً بمسألة قبول المسؤوليات الكبرى

١. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا تَأْخُذُ وَتُعْطِي، وَعَلَى مَا تُعَافِي وَتَبْتَلِي، حَمْدًا يَكُونُ أَرْضَى

الْحَمْدُ لَكَ، وَأَحَبُّ الْحَمْدِ إِلَيْكَ، وَأَفْضَلُ الْحَمْدِ عِنْدَكَ». المصدر السابق، ص ٢١٠، الخطبة رقم ١٦٠.

٢. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «فِي تَقَلُّبِ الْأَحْوَالِ عِلْمٌ جَوَاهِرِ الرِّجَالِ». المصدر السابق، ص ٤٨٠، الحكمة رقم ٢١٧.

والحساسية في الحياة<sup>١</sup>، ولها شأنٌ عظيم عند الله ﷻ، ومن هذا المنطلق لدينا كثيرٌ من الأحاديث والروايات التي تصف مشاكل الحياة وبلاياها بالهبة الإلهية وتعدّها دليلاً على رافة الله تعالى ورحمته ووسيلةً ناجعةً لتكامل بني آدم، ورفيهم معنوياً. الجدير بالذكر هنا أنّ الإمام علي عليه السلام أوضح أنّ كلّ إنسانٍ يتلى بالشدائد في الحياة تناسباً مع شأنه ومقامه المعنوي، بحيث يصبح ابتلاؤه أحياناً سلماً يرتقيه لبلوغ مقاماتٍ معنويةٍ رفيعةٍ؛ لذا إن أدركنا أنّ كلّ حادثٍ نواجهه يحمل فوائد معه، وننظر إليه برؤيةٍ إيجابيةٍ من المؤكّد ستمكّن من تحمّله، والصبر على شدّته<sup>٢</sup>.

كذلك نصحنا الإمام علي عليه السلام بمواجهة الضغط النفسي الناجم عن مشكلات الحياة ومصاعبها التي لا طاقة لنا بها، عبر الإيمان بأنّ كلّ نائبةٍ سوف تنتهي وفي نهاية المطاف سننعم بحياةٍ مريحةٍ وآمنةٍ في عالم الآخرة، لأننا إن فكّرنا بالثواب الإلهي في الحياة الآخرة بفضل صبرنا وتحملنا، وعدم جزعنا أمام المشكلات، ومختلف الأحداث العسيرة التي تعصف بنا في الحياة الدنيا، سوف نتجاوز الضغوط النفسية التي تطرأ علينا بسببها، وهذا الاعتقاد بكلّ تأكيد يكون أسلوباً ناجعاً ومؤثراً في عدم الاستسلام للضغط النفسي، فلو علم الإنسان عظمة الثواب الذي سيناله في حياته الأخرى والمقام الذي سينعم به بفضل صبره على البلايا التي حلّت به لا يمكن أن يشعر بالجزع والاستياء على الإطلاق<sup>٣</sup>، وقد أكّد الإمام علي عليه السلام أنّ الثواب يتعاضم مع عظمة البلاء<sup>٤</sup>.

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ تحليل أحداث الحياة ومشكلاتها في ضوء ما تستتبعه من فوائد وأضرار في رحاب التعامل معها بأسلوبٍ إيجابيٍّ، يعدّ عاملاً أساسياً وناجعاً في مواجهة الضغوط النفسية.

١. راجع: المصدر السابق، الحكمة رقم ٢٧٣.

٢. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «جعل الله ما كان من شكواك خطأً لسيئاتك؛ فإن المرص لا أجر فيه، ولكنّه يحطّ السيئات ويحتمّها حتّ الأوزاق». المصدر السابق، ص ٤٥٠، الحكمة رقم ٤٢.

٣. «لو تعلمون ما دخر لكم، ما حزتم على ما زوي عنكم». الهندي، كنز العمال في سنن الأفعال والأعمال، ج ٦، ص ٤١٦.

- «عجبتُ للمؤمن وجزعه من السقم، ولو يعلمُ ماله في السقم من الثواب لأحبّ أن لا يزال سقيماً حتّى يلقى ربّه ﷻ». المجلسي، بحار الأنوار، ج ٨١، ص ٢٠٦.

- «لو يعلمُ المؤمنُ ما له من الجزاء في المصائب لتمنّى أنّه قرض بالمقاريض». المصدر السابق، ج ٦٧، ص ٢١٢.

٤. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «كلّما كانت البلوى والإختبار أعظم، كانت الثوبة والجزاء أجزل». الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، ص ٢٧٦، الخطبة رقم ١٩٢.

التعامل مع الأمور برؤية واقعية وعدم تعظيم المشكلات وتعميمها بنحوٍ مبالغ فيه بعض الحوادث المؤلمة والكوارث الطبيعية التي يواجهها البشر في حياتهم الدنيوية مثل موت الأحبة، والسيول والزلازل عادةً ما تخلق ضغوطاً نفسيةً لديهم، وردة الفعل الشائعة بينهم غالباً ما تتبلور بشكلٍ مبالغ فيه، بحيث يصورونها فجائعاً عظيمةً وشاملةً، بمعنى أنهم يصورون فداحتها أكثر من حجمها الحقيقي ويدعون ألا أحد له طاقةً على تحملها، وقد عدَّ الإمام علي عليه السلام هذه الحالة المبالغ فيها عاملاً أساسياً للضغوط النفسية التي يعاني منها البشر، فعلى سبيل المثال عندما يواجه أحدهم مشكلاتٍ اقتصاديةً فهو يصور فداحتها أكثر من الواقع، ومن ثمَّ يجعل نفسه بين مطرقة وسندان الضغط النفسي.

الحوادث التي نواجهها في حياتنا ربّما ليست فادحةً بالمستوى الذي نتصوره، والإمام علي عليه السلام نبه على أن هذا التصوّر يكون سبباً لحدوث ضغط نفسي، ويستتبع مصائب ومشكلات أعظم<sup>١</sup>، وأما نصيحته لنا على صعيد مواجهة الضغوط النفسية الناشئة من الفقر والحرمان والإخفاق والضرر، فهي تعتمد أسلوب المقارنة؛ وذلك أن الإنسان حينما يركّز فكره في مشاكله الشخصية ربّما تصبح شاقّةً عليه للغاية، ولا يطيقها بسهولةٍ لكنّه إن قارنها بمشكلات الآخرين، لاسيّما من كانت مشكلاته وآلامه أكثر وأشدّ، سيدرك أن ما يواجهه سهلٌ يسيرٌ مقارنةً مع ما يواجهه غيره. لا شك في أن مقارنة الإنسان مشكلاته مع مشكلات الآخرين التي تبلغ مستوى أعلى من السوء، وأشدّ وطئاً من مشكلاته، يجعل ما يواجهه في نظره يسيراً، ومن ثمَّ يقلّ مقدار الضغط النفسي الذي يعاني منه، ومن أقوال الإمام علي عليه السلام بهذا الخصوص:

«إنا قد وطنّا أنفسنا أن نصبر على كلّ مصيبةٍ بعد مصابنا برسول الله صلى الله عليه وآله فإنّها أعظم المصيبة»<sup>٢</sup>.  
وتحدّث الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن دور مقارنة المشاكل حين مواجهة الضغوط النفسية قائلاً:  
«إذا أصبت بمصيبةٍ فاذكر مصابك برسول الله صلى الله عليه وآله؛ فإنّ الخلق لم يُصابوا بمثله قطّ»<sup>٣</sup>.

١. قال الإمام علي عليه السلام: «من عظم صغار المصائب ابتلاه الله بكبارها». المصدر السابق، ص ٥٢٦، الحكمة رقم ٤٤٨.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٨٢، ص ١٣٠.

٣. الكليني، الكافي، ج ٨، ص ١٦٨.

وروي عن رسول الله ﷺ أنه قال مخاطباً الإمام علي عليه السلام: «يا علي، من أُصيب بمصيبةٍ فليذكر مصيبتَه بي؛ فإنَّها من أعظم المصائب»<sup>١</sup>.  
مقارنة الإنسان مشكلاته مع مشكلات الآخرين العظيمة، واستذكاره لها يجعل مشكلاته صغيرةً في نظره، ممَّا يعينه على تحمُّلها من دون استثناء<sup>٢</sup>.

وتجدر الإشارة في هذا المضمار إلى أن الإمام علي عليه السلام أكد على أن المشاكل والمصائب التي يواجهها الإنسان غير محدودةٍ بزمانٍ أو مكانٍ خاصٍّ، بل هي عبارة عن حالاتٍ عامَّةٍ وشاملةٍ؛ يتلى كلٌّ واحدٍ منها بها كما ابتلي السابقون، ومن المؤكَّد أن هذا التصوُّر إن ترسَّخ في ذهن الإنسان فإنَّه سيقبَّل من مستوى الضغط النفسي الذي يعاني منه<sup>٣</sup>.

### التعامل مع مشاكل الحياة بأسلوب إيكالها إلى سبب معين

أحد الأساليب المعرفية المستوحاة من نهج البلاغة على صعيد مواجهة الضغط النفسي هو التعامل مع المشاكل بأسلوب إيكالها إلى سببٍ معيَّن، إذ يمكن للإنسان أن يواجه الحوادث التي تعصف بحياته ولا سيَّما الأليمة منها على أساس هذا الأسلوب، والفرضية الأساسية التي يقوم عليها هي معرفة الأسباب الكامنة وراء هذه الحوادث، مثل النجاح والفشل والبهجة والمشاكل الشديدة، إذ بعد أن يواجه الإنسان تجربةً فاشلةً في حياته، أو سيلاً، أو زلزالاً، أو وفاة شخصٍ عزيزٍ على قلبه مثل الابن، ينبغي أن يطرح على نفسه الأسئلة الآتية:

- لماذا فشلت في مواجهة هذه الحادثة؟

- لماذا خسرت كلَّ أموالٍ وأملاكٍ في هذه الحادثة؟

- لماذا فقدت ولدي العزيز؟

- هل هذه المصائب تنسجم مع لطف الله ﷻ؟

١ . المجلسي، بحار الأنوار، ج ٨٢، ص ٧٣.

٢ . راجع: المصدر السابق، ص ٨٤.

٣ . قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ اخْتَبَرَ الْأَوَّلِينَ مِنْ لَدُنْ آدَمَ (صلوات الله عليه) إِلَى الْآخِرِينَ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ...». الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، ص ٢٧٦، الخطبة رقم ١٩٢.

مثل هذه الأحداث غير المتوقّعة عادةً ما تلفت أنظارنا نحوها، وتسفر عن حدوث ضغطٍ نفسيّ لدينا، ومن المؤكّد بإمكاننا التعامل معها بأسلوبٍ إيكالها إلى أسبابٍ خاصّةٍ، والنظر إليها بعين التفأؤل، ومن بعد إيجابي في ضوء التأمل في نتائجها المعنويّة المفيدة؛ لأنّ هذا الأسلوب يعيننا على فهم أسباب حدوثها، فعلى سبيل المثال قد يفقد الإنسان ولده جرّاء حادثٍ سيرٍ تسبّب به خللٌ فنيّ في السيارة، أو نوم السائق، أو عدم التزامه بالقوانين والمقرّرات المروريّة في أثناء القيادة، أو قد يكون السبب اجتياز سيارةٍ أخرى للسيارة التي كانت تقلّه بشكلٍ سريعٍ ومفاجئٍ أدّى إلى وقوع هذا الحادث المؤلم، أو ربّما حدث ما حدث إثر سوء حظٍّ، وما إلى ذلك من احتمالاتٍ كثيرةٍ أخرى ندرناها من خلال إمعان النظر فيما حدث بغية معرفة السبب الحقيقي. عندما نتأمّل قليلاً في الأحداث التي نواجهها في الحياة ندرنا أنّها تخضع تارةً لإرادة الإنسان، التي لعبت هذه الإرادة دوراً في وقوعها، وتارةً أخرى غير خاضعةٍ لإرادته وخارجةٍ عن نطاق اختياره بحيث لا دور لها في وقوعها على الإطلاق، وفي هذه الحالة بإمكاننا الاعتماد على أسلوب إيكالها إلى سببٍ معيّنٍ، والمقصود من ذلك النظر إلى ما حدث جزءاً من مصير الإنسان الذي قدره الله ﷻ له بشكلٍ محتومٍ، وهذا الاعتقاد على وفق تعاليمنا الإسلاميّة يعدّ من مراتب الإيثار العليا التي تمّ التأكيد عليها في نصوصنا الدينيّة، فقد قال تعالى في كتابه الكريم:

«مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ، وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ

ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»<sup>١</sup>

وقال أيضاً: «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ»<sup>٢</sup>، نستنتج من مضمون هاتين الآيتين أنّ مصير الإنسان ليس مرتبطاً بأسبابٍ وعواملٍ ظاهريّةٍ فقط، بل هو مرتبطٌ إلى جانب ذلك بأمرٍ آخرٍ قوامها التقدير الإلهي، وفي هذا السياق أكّد الإمام علي عليه السلام في العديد من عباراته على أنّ الاعتقاد بالقضاء والقدر يعدّ أسلوباً ناجعاً ومؤثراً في مواجهة

١. الحديد: ٢٢.

٢. التوبة: ٥١.



الضغوط النفسية الناجمة عن المشاكل الشديدة والحوادث الأليمة في الحياة.<sup>١</sup>  
القضاء والقدر من جملة الحقائق الثابتة في حياة البشر التي لا محيص عن التنصّل عنهما<sup>٢</sup>، ومما قاله  
الإمام علي عليه السلام بخصوص ما كان محتوماً منها ما يلي: «لا حذر من قدرٍ... إذا جاء القضاء فلا مفرّ».<sup>٣</sup>  
إن كثيراً من الناس بعد أن يواجهوا تجارب كهذه عادةً ما يعانون من ضغوطٍ نفسيةٍ،  
وتصيبهم حالات كآبة نظراً لعدم اكتراثهم بالقضاء والقدر<sup>٤</sup>، لكن من يعتقد بهما لا يعاني من  
أيّ ضغطٍ نفسي على الإطلاق حتى حينما يجد نفسه عاجزاً بالكامل ولا حيلة له؛ لذا يعدّ التعامل  
مع الأحداث بأسلوب إيكالها إلى سببٍ معيّن، يصون الإنسان من الشعور بالعجز التام، ولا  
يسمح للانفعالات السلبية والضغوط النفسية أن تؤرّقه.<sup>٥</sup> وتجدر الإشارة هنا إلى أن مضمون  
كلام الإمام علي عليه السلام يدلّ على أنّ إيكال الأمور إلى القضاء والقدر في ضوء الرضا عمّا يجري في  
الحياة يعدّ السبيل الوحيد لمواجهة الضغوط النفسية في بعض الحالات.<sup>٦</sup>

### أساليب عاطفية وسلوكية لمواجهة الضغط النفسي

حينما نستقصي كلام الإمام علي عليه السلام نجده قد أشار إلى كثيرٍ من الأساليب العاطفية والسلوكية  
التي يمكن للإنسان الاعتماد عليها في مواجهة الضغوط النفسية التي يعاني منها جزاءً مشاكل

١. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «رَضِينَا عَنِ اللَّهِ قَضَاءَهُ وَ سَلَّمْنَا لَهُ أَمْرَهُ». الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، ص  
٦٢، الرسالة رقم ٦٢. للاطلاع على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع، راجع: المصدر السابق، ص ٢٤٤، الخطبة رقم ١٨٠.

٢. راجع: المصدر السابق.

٣. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٤٢، ص ٤٧٥.

وروي عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «إذا كان القدر لا يردّ فالاحتراس باطل». التميمي الأمدي، غرر الحكم  
ودرر الكلم، الحديث رقم ٤٠٧١. وروي عنه أيضاً: «يجري القضاء بالمقادير على خلاف الاختيار والتدبير». المصدر  
السابق. الحديث رقم ١١٠٣٣.

٤. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «مَنْ أَصْبَحَ عَلَى الدُّنْيَا حَزِينًا فَقَدْ أَصْبَحَ لِقَضَاءِ اللَّهِ سَاخِطًا، وَمَنْ أَصْبَحَ يَشْكُو مُصِيبَةً  
تَرَكْتُ بِهِ فَقَدْ أَصْبَحَ فَإِنَّمَا يَشْكُو رَبَّهُ». ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح في ظلال نهج البلاغة، ج ١٩، ص ٥٢.

٥. راجع: الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، الخطبة رقم ٩١.

٦. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «يَغْلِبُ الْمُقَدَّرُ عَلَى التَّقْدِيرِ حَتَّى تَكُونَ الْآفَةُ فِي التَّدْبِيرِ». المصدر السابق، ص ٥٢٨،  
الحكمة رقم ٤٥٩.

الحياة وأحداثها الأليمة، وفيما يأتي نشير إلى عددٍ منها:

### الدعاء

يمكن عدّ الدعاء وسيلةً ناجعةً ومؤثرةً لمواجهة الضغوط النفسية؛ حيث يجول دون وقوع أحداثٍ تتسبب بهذه الضغوط، وفي ضوء كلام الإمام علي عليه السلام يعدّ الدعاء أولّ وسيلةٍ دفاعيةٍ أمام مسببات الضغط النفسي.<sup>١</sup>

الدعاء يتضمن ارتباطاً عاطفياً بين الإنسان والله ﷻ، وهذا الارتباط في بعض الحالات يكون فريداً من نوعه عند طرؤ بعض المشاكل التي لا يستطيع الإنسان أن يخبر بها أقرب صديقٍ في حياته؛ لذا لا يجد سوى ربّه الكريم ليخبره بها يجول في نفسه سائلاً إياه العون والمساعدة.

### الإيمان والتقوى

كلّ إنسانٍ بإمكانه التخلص من حالات عدم الارتياح، وتجاوز الضغوط النفسية التي تؤرّقه بمعونة الإيمان والتقوى، فقد قال تعالى في كتابه الكريم: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا»<sup>٢</sup>، كذلك روي عن الإمام علي عليه السلام أنّ طاعة الله - الإيمان والتقوى - وسيلةٌ تصون الإنسان من الحوادث التي تخلق ضغوطاً نفسيةً لديه، فكلّ من يؤمن به وينتهج سبيل التقوى تهون الشدائد عنده، وتصبح المعاناة حلوةً لديه، وتسهل المصاعب عليه.<sup>٣</sup>

الركن الأساسي للإيمان هو الاعتقاد بأنّ الله ﷻ يرضى عبادته في كلّ آنٍ ومكانٍ، يمدّ لهم يد

١. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «وادفعوا أمواج البلاء بالدعاء». المصدر السابق، ص ٤٧٠، الحكمة رقم ١٤٦.

٢. الطلاق: ٢.

٣. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «... فَإِنَّ طَاعَةَ اللَّهِ حِزْبٌ مِنْ مَتَالِفِ مُكْتَنِفَةٍ، وَخَائِفِ مُتَوَقِّعَةٍ، وَأَوَارِ نِيرَانِ مُوقَدَةٍ، فَمَنْ أَخَذَ بِالتَّقْوَى عَزَبَتْ عَنْهُ الشَّدَائِدُ بَعْدَ دُئُوبِهَا، وَاخْلَوْتُ لَهُ الْأُمُورُ بَعْدَ مَرَارَتِهَا، وَأَنْفَرَجَتْ عَنْهُ الْأُمُورُ بَعْدَ تَرَاكُومِهَا، وَأَسْهَلَتْ لَهُ الصَّعَابُ بَعْدَ انْصَابِهَا، وَهَطَلَتْ عَلَيْهِ الْكِرَامَةُ بَعْدَ فُحُوطِهَا». الشريف الرضي، في ظلال نهج

البلاغة، ص ٢٩٤، الخطبة رقم ١٩٨.

العون عند الحاجة، ويحفظهم من كل مصيبة<sup>١</sup>؛ لذا من يترسّخ في نفسه هذا الاعتقاد لا يشعر باستياءٍ شديدٍ عند مواجهة المشاكل والمصاعب في حياته.

أوضح الإمام علي عليه السلام أنّ التوكّل ركناً أساسياً للإيمان ووسيلةً مهمةً لمواجهة الضغوط النفسية<sup>٢</sup>، ومن المؤكّد أنّ الإنسان لو سلك هذا النهج القويم، وتوكّل على ربّه الكريم، وطلب العون منه عند حدوث المشكلات والمصائب في حياته سوف يتخلّص منها، ويرتاح باله بفضل العناية الإلهية<sup>٣</sup>.

### الصبر

نهج البلاغة زاخرٌ بالعبارات التي تؤكّد أهمية الصبر، وضرورة التحلّي به عند مواجهة مشكلات الحياة ومصاعبها، وفي هذا السياق نلاحظ أنّ الإمام علي عليه السلام أشار إلى نوعين أساسيين من الصبر: النوع الأوّل: صبرٌ مقابل المشاكل والمصاعب يتجسّد في تحملها، ولا سيما مصاعب ساحة القتال، وهذا الصبر وصفه في بعض أحاديثه بالشجاعة التي هي في مقابل الخوف.

حينما نستطلع سيرة الإمام علي عليه السلام العملية نلاحظ أنّ إحدى أهم خصاله العظيمة هي صبره وصموده، أمام الأعداء، ونجد في كثيرٍ من أقواله نصائح للناس بضرورة التزام جانب الصبر والمقاومة، في بادئ حرب صفين ألقى خطبةً على أصحابه دعاهم فيها إلى الحفاظ على طمأنينتهم النفسية (السكينة)، والصمود إلى أقصى حدٍّ أمام الأعداء<sup>٤</sup>، إذ لا شكّ في أنّ الضغط

١. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «الحمد لله الذي علّا بحوله، ودنّا بطوله مانح كل غنيمته، وفضل، وكاشف كل عظيمته، وزل». المصدر السابق، ص ٩٢، الخطبة رقم ٨٣.

٢. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «أستعينه قاهرًا قادرًا، وأتوكّل عليه كافيًا ناصرًا». المصدر السابق، ص ٩٢، الخطبة رقم ٨٣.

٣. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «لو أنّ الناس حين تنزل بهم النقم، وتزول عنهم النعم فرعوا إلى ربهم بصدق من نيّاتهم، وولّه من قلوبهم لردّ عليهم كلّ شارد، وأصلح لهم كلّ فاسد». المصدر السابق، ص ٢٤٢، الخطبة رقم ١٧٨. وروي عنه أيضًا: «جعل لهم من مضايق البلاء فرجًا فأبدتهم العزّ مكان الذلّ، والأمن مكان الخوف». المصدر السابق، ص ٢٨٠، ص ١٩٢.

٤. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «تجلببوا السكينة وعضوا على التواجد فإنه أنبى للسؤوف عن الهام...». الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، ص ٨٠، الخطبة رقم ٦٦.

النفسي الناشئ من الحرب يقل إلى أدنى مستوى عند ارتفاع معنويات الإنسان وصموده أمام عدوه ومقاومته.

النوع الثاني: صبرٌ يتمثل في تحمّل المصائب بأمثل شكلٍ بحيث يصون صاحبه من الجزع، وهذا النوع يصطلح عليه عنوان «صبر على المصيبة»، وقد تحدّث الإمام علي عليه السلام عنه ونصحنا بالتمسك به عند حلول البلاء<sup>١</sup>، ولما توفي أحد أولاد الأشعث بن قيس قال له:

«يَا أَشْعَثُ إِنَّ تَحْزَنَ عَلَيَّ ابْنُكَ فَقَدْ اسْتَحَقَّتْ مِنْكَ ذَلِكَ الرَّحِمُ، وَإِنْ تَصْبِرْ فَنِيَّ اللَّهُ مِنْ كُلِّ مُصِيبَةٍ خَلْفٌ؛ يَا أَشْعَثُ إِنَّ صَبْرَتَ جَرَى عَلَيْكَ الْقَدْرُ، وَأَنْتَ مَا جُورٌ، وَإِنْ جَزَعْتَ جَرَى عَلَيْكَ الْقَدْرُ وَأَنْتَ مَا زُورٌ»<sup>٢</sup>.

الصبر يصون الإنسان من النتائج السيئة للضغط النفسي، ويعدّ وسيلةً ناجعةً للحيلولة دون تصرفه بتسرّع وانفعالٍ حيث يسيطر على عواطفه ومشاعره الهائجة؛ لذلك ذكره الإمام علي عليه السلام في العديد من أحاديثه ووصفه بأوصاف عديدة لكونه وسيلةً مفيدةً لمواجهة مشاكل الحياة ومصائبها، مؤكّداً أنّ من لا يتخذها أساساً في مسيرته الدنيوية سيكون مصيره الجزع الذي يودي بحياته في نهاية المطاف<sup>٣</sup>.

الصبر على النوائب في كلامه عليه السلام أسلوبٌ ناجعٌ لمواجهة الضغوط النفسية، وتأثيره ملحوظٌ في راحة الإنسان النفسية<sup>٤</sup>، وقال من يريد الخلاص من الضغط النفسي عليه أتباع نهج أعاضم الرجال في الصبر والتحمّل، أو ليكن مثل الأبله الذي يتغاضى عمّا يحدث ولا يكثرث بكلّ ما يواجهه<sup>٥</sup>.

١. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «... فَإِنَّ أَتَاكُمْ اللَّهُ بِعَاقِبَةٍ فَاقْبَلُوهَا، وَإِنْ ابْتَلَيْتُمْ فَاصْبِرُوا، فَإِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ». المصدر السابق، ص ١٢٨، الرسالة رقم ٩٨.

٢. المصدر السابق، الحكمة رقم ٢٩١.

٣. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «مَنْ لَمْ يُنْجِهِ الصَّبْرُ أَهْلَكَهُ الْجَزَعُ». المصدر السابق، ص ٤٧٦، الحكمة رقم ١٨٩.

٤. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «لَا يُعْدَمُ الصَّبْرُ الظَّفْرَ وَإِنْ طَالَ بِهِ الزَّمَانُ». المصدر السابق، ص ٤٧٢، الحكمة رقم ١٥٣.

وروي عنه أيضاً: «صبرٌ على ما تكره». المصدر السابق، ص ٤٥٢، الحكمة رقم ٥٥.

٥. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «مَنْ صَبَرَ صَبَرَ الْأَحْرَارَ، وَإِلَّا سَلَ سَلُّوا الْأَعْمَارَ». المصدر السابق، ص ٥٢٠،

الحكمة رقم ٤١٣. وروي عنه أيضاً: «إِنَّ صَبْرَتَ صَبَرَ الْأَكْرَامِ، وَإِلَّا سَلَّتْ سُلُوبَ الْبَهَائِمِ». المصدر السابق، ص ٥٢٠،

الحكمة رقم ٤١٤.

نستنتج من هذه الرؤية التي تبناها الإمام علي عليه السلام أنّ الإنسان عندما يواجه ضغوطاً نفسيةً يصبح أمام خيارين، فهو إماً ألا يبالى بما يطرأ في حياته، وهذا ما لا ينسجم مع منطق العقل السليم، ومسؤوليته تجاه نفسه وأبناء مجتمعه، وإما أن ينظر إلى ما يجري بحكمةٍ ورؤيةٍ ثاقبةٍ بحيث يتعامل مع ظروف الحياة حسب مقتضاها، وفي هذه الحالة من المؤكد أنه سيواجه مشاكل ومصاعب، ويعاني من الآم، لا يشعر معها بارتياحٍ عاطفي، ولأجل أن يتجاوز هذه المحنة، ويخلص نفسه من تداعياتها السيئة ينبغي له التحلي بالصبر، وقد ذكر الإمام علي عليه السلام أنّ من يصبر عليها لا يتضرر أبداً لكون الصبر يرفع من مستوى قابليّته على التعامل بإيجابيةٍ مع مختلف الظروف والأوضاع.<sup>١</sup> إن تأملنا في سيرة الإمام علي عليه السلام العملية ندرك أنّه بلغ القمّة في الصبر والحلم في مواجهة الضغوط النفسية، وكلّ ما طرأ في حياته من مشاكل وأحداث أليمة.<sup>٢</sup>

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ الصبر أسلوبٌ ناجعٌ ومؤثرٌ في مواجهة الضغوط النفسية، والتعامل مع المشاكل والنوائب التي تعرض على حياتنا؛ فهو يرفع من مستوى انسجامنا معها، وفي الحين ذاته يحول دون حدوث أزماتٍ عاطفيةٍ لدينا.

فضلاً عما ذكر تجدر الإشارة هنا إلى أنّ تفكيرنا بالنتائج المعنوية والأخروية التي تترتب على المشاكل والمصاعب في حياتنا، وكلّ نائبةٍ تطرأ عليها، يعدّ أسلوباً مفيداً يمكن الاعتماد عليه لمواجهتها، ومواجهة كلّ ضغطٍ نفسي يحدث بسببها، ومن هذا المنطلق نجد في الأحاديث المروية عن المعصومين عليه السلام نصائح تجعلنا نصمد أمام الأمراض؛ نظراً لما ذكرته من آثارٍ حسنةٍ لها، فقد روي عن رسول الله ﷺ أنّ الداء الذي يصيب كلّ مؤمنٍ ومؤمنةٍ يطهرهما من الذنوب<sup>٣</sup>، وقال أيضاً إنّني لأعجب من المؤمن الذي يجزع حينما يصاب بداءٍ، فلو علم الثواب الذي ينتظره لأحبّ أن يبقى مريضاً إلى أن يلاقي ربه.<sup>٤</sup>

١. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «ينزل الصبرُ على قَدْرِ المصيبة». المصدر السابق، الحكمة رقم ١٤٤.  
 ٢. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «... فَتَنْظَرْتُ فَإِذَا لَيْسَ لِي مُعِينٌ إِلَّا أَهْلُ بَيْتِي فَضَنَنْتُ بِهِمْ عَنِ الْمَوْتِ وَأَعْضَيْتُ عَلَى الْقَدَى وَ شَرِبْتُ عَلَى الشَّجَا وَ صَبَرْتُ عَلَى أَخْذِ الْكُظْمِ وَ عَلَى أَمْرٍ مِنْ طَعْمِ الْعَلَقَمِ». المصدر السابق، ص ٥٠، الخطبة رقم ٢٦.  
 ٣. النوري، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ج ٢، ص ٦٤.  
 ٤. الشيخ الصدوق، الأمالي، ص ٥٠١.

## الاعتماد على الدعم الاجتماعي

إن كثيراً من الناس يحاولون التخلص مما يؤرقهم ويكدر حياتهم عن طريق اللجوء إلى أقرانهم البشر لنيل دعم اجتماعي، وفي هذا السياق روي عن الإمام علي عليه السلام أنه أشار إلى أن الحياة ممتزجةٌ بكثيرٍ من المعاناة والألم، ومن يريد الحفاظ على نفسه من تداعياتها النفسية السلبية بإمكانه الاعتماد على الدعم الاجتماعي عن طريق تعليمه الحكمة من وجود المصاعب في الحياة كي يستطيع أن ينسجم معها ولا يجزع، لذلك نصحن في كثيرٍ من أحاديثه أن نلجأ إلى من هو أهل لمساعدتنا نفسياً، لطلب الدعم منه.<sup>١</sup>

عندما أُخبر الإمام علي عليه السلام بأن قائد جيش معاوية بن أبي سفيان اجتاح الأنبار، ونهب جلاوزته أموال الناس العزل، ولم يرحموا حتى بالنساء؛ إذ سلبوا حجوطن وقلائدهن، وكل ما على أبدانهن من حلي، قال:

«فَلَوْ أَنَّ امْرَأً مُسْلِمًا مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسْفًا مَا كَانَ بِهِ مَلُومًا، بَلْ كَانَ بِهِ عِنْدِي جَدِيرًا».<sup>٢</sup>

هذه الرؤية تدل بوضوح على ضرورة مواساة الإنسان المتضرر والمصاب بمشكلة أو نائبة، وتسكين آلامه عاطفياً، وقد نصح الإمام من يتعرض لهذه المحن المحزنة، وكل من يواجه مشاكل ومصاعب في حياته، أن يسعى إلى نيل دعم اجتماعي يقلل من التداعيات السلبية للضغوط النفسية التي أصابته جرأ ما حل به؛ كي يقل شعوره بالاستياء إلى أدنى مستوى ممكن.<sup>٣</sup>

١. قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «لَا يَكُونُ الصَّدِيقُ صَدِيقًا حَتَّى يَحْفَظَ أَخَاهُ فِي ثَلَاثٍ: فِي نَكْبَتِهِ، وَعَيْبَتِهِ، وَوَفَاتِهِ».

الشريف الرضي، في ظلال نهج البلاغة، ص ٤٦٨، الحكمة رقم ١٣٤. وروي عنه أيضاً: «مَنْ كَفَّرَاتِ الذُّنُوبِ الْعِظَامِ إِغَاثَةُ الْمُلهُوفِ، وَالتَّنْفِيسُ عَنِ الْمَكْرُوبِ». المصدر السابق، ص ٤٤٦، الحكمة رقم ٢٤.

٢. المصدر السابق، في ظلال نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢٧.

٣. راجع: المصدر السابق، الخطبة رقم ٢٣.

## المصادر

- القرآن الكريم

- الشريف الرضي، محمد، في ظلال نهج البلاغة، شرح مغنیه، بيروت، دارالعلم الملايين، (دونتا).
- ابن ابي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج ۱۱ و ۱۹ و ۲۰، مؤسسة دار الحديث الثقافي، ۱۳۸۵ هـ ش.
- ابن بابويه القمي، عيون اخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، قم، منشورات مسجد جعفران المقدس، ۱۳۸۹ هـ ش.
- ابن ميثم بحراني، كمال الدين، شرح نهج البلاغة، مشهد، آستان قدس رضوي، ۱۳۷۵ هـ ش.
- أرفع، كاظم، ترجمه روان نهج البلاغة، طهران، فيض كاشاني ۱۳۸۶ هـ ش.
- بايفر، ورا، روش های کاهش فشار رواني، ترجمه جمالفر وانصاري، طهران، نشر اسباران، ۱۳۸۵ هـ ش.
- بييرلو، هنري، استرس دائمي، ترجمه عباس قريب، طهران، انتشارات درخشش، ۱۳۷۱ هـ ش.
- التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، طهران، دارالكتاب اسلاميه، ۱۴۱۰ هـ ق.
- جعفرى، محمدتقى، ترجمه و تفسير نهج البلاغة، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ۱۳۷۸ هـ ش.
- الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعه، ج ۱ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۷، طهران، كتابفروشى اسلاميه، ۱۴۰۳ هـ ق.
- حميديه، مصطفى، اصول ومباني بهداشت رواني، طهران، سمت، ۱۳۸۱ هـ ش.
- حيدري، مجتبي وشجاعى، محمدصادق؛ نظريه های انسان سالم بانگرش به منابع اسلامي، موسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، ۱۳۸۹.
- خوانساري، شرح غرر ودرر أمكدي، ج ۴ و ۶، طهران، موسسه چاپ وانتشارات دانشگاه طهران، ۱۳۷۳ هـ ش.
- خويى، ميرزا حبيب الله، منهاج البراعة فى شرح نهج البلاغة، تصحيح ابراهيم ميانجى، طهران مكتب الإسلاميه، ۱۴۲۹ هـ ق.
- الدمياطي، كبرى، اعانة الطالبين، بيروت، دارالفكر، ۱۹۹۷ م.
- الديلمي، حسن بن محمد، أعلام الدين فى صفات المؤمنين، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، ۱۴۰۸ هـ ق.
- سارافينو، ادوارد پ، روان شناسى سلامت، ترجمه سيدعلى احمدى ابهرى، وآخرون، طهران، رشد،

- ۱۳۸۴ هـ ش.
- سالاری فر و آخرون، بهداشت روانی بانگرش به منابع اسلامی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ هـ ش.
- شجاعی، محمدصادق، وحیدری، مجتبی، نظریه‌های انسان سالم بانگرش به منابع اسلامی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ هـ ش.
- شیلیبی، مسعود، جامعه‌شناسی نظم، طهران، نشر نی، ۱۳۷۵ هـ ش.
- ابن بابویه (الصدوق)، محمد، امالی، ترجمه محمدعلی سلطانی، طهران، ارمغان طوبی، ۱۳۹۰ هـ ش.
- \_\_\_\_\_، الخصال، ج ۱، طهران، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ هـ ش.
- الکلینی، محمد، الکافی، ج ۳ و ۸، طهران، دارالکتب اسلامیة، ۱۴۰۷ هـ ش.
- اللیثی الواسطی، علی، عیون الحکم والمواعظ، تحقیق حسین حسینی بیرجندی، قم، دارالحدیث، ط ۱، ۱۳۷۶ هـ ش.
- مایسون، پاول هنری، و آخرون، رشد و شخصیت کودک، ترجمه مهشید یاسانی، طهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰ هـ ش.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، ج ۷۳، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۱۳ هـ ق.
- مقدسی، احمد بن قدامه، کتاب التوابین، بیروت، دارالخیر، ۱۹۹۱ م.
- مکارم الشیرازی، ناصر، پیام امیر المؤمنین علیه السلام، شرح جامع و تازه‌های بر نهج‌البلاغه، ج ۲، طهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۸ هـ ش.
- مور، ویلبرت ای، تغییر اجتماعی، ترجمه پرویز صالحی، طهران، سمت، ۱۳۸۱ هـ ش.
- میلانی فر، بهروز، بهداشت روانی، طهران، نشر قومس، ۱۳۸۲ هـ ش.
- نجاریان، بهمن، و براتی، فرید، پیامدهای روان‌شناختی فاجعه‌ها، طهران، نشر مسیر، ۱۳۷۹ هـ ش.
- النوری، حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۸ هـ ق.
- الهندی، علاء الدین، کنز العمال فی سنن الأفعال والأعمال، ج ۶، بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۹ هـ ق.



- وست، ویلیام، روان‌درمانی و معنویت، ترجمه شهیار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن، طهران، انتشارات رشد، ۱۳۸۳ هـ.ش.

- هوفمان، کارل، و آخرون، روانشناسی عمومی از نظریه تا کاربرد، ترجمه بحیرایی و آخرون، طهران، ارسباران، ۱۳۷۹ هـ.ش.

- Gregory, R, *The Oxford Companion to the Mind*.

- Hodges, S, "Mental Health, Depression, and Dimensions of Spirituality and Religion", *Journal of Adult Development*, Vol: 9, April 2002.

- Stallwood, J & Stoll Stallwood, R. *Spiritual dimensions of nursing practice*, In I. L. Beland & J. Y. Passes (Eds.), *Clinical nursing: Pathophysiological and Psychosocial Approaches* (pp. 1086-1098), New York: MacMillan, 1975.

## تأملات حول بعض المفاهيم الأساسية في علم النفس<sup>١</sup>

شهر يار زرشناس<sup>٢</sup>

### المقدمة

إنَّ علم النفس يعاني - نوعاً ما - من التشتت والغموض في بعض أنحاءه ومفاهيمه النظرية الأساسية؛ فإنَّ هذا التشتت والغموض يتجلَّى حتى في تعريف علم النفس أيضاً. وقد أشار بعض علماء النفس - المحترفين والمعتقدين والعاملين الناشطين في هذا الحقل - إلى هذا التشتت والغموض الذي يحمل دلالاتٍ ومؤشراتٍ عن أزمة الهوية الذاتية في علم النفس، فقد كتب دوان بي شولتز، وسيدني آلن شولتز، في هذا الشأن ما نصّه:

«لا يوجد هناك أيُّ شكلٍ واتجاهٍ أو تعريفٍ لعلم النفس الحديث، بحيث يتفق عليه جميع علماء النفس، بل إنَّ الأمر على العكس من ذلك تماماً؛ حيث يوجد هناك تنوعٌ كبيرٌ في الاختصاصات المحترفة والعلمية في موضوع علم النفس... فقد كتب (ليون تايلر)<sup>٣</sup> - الرئيس الأسبق لمجموعة علم النفس في الولايات المتحدة الأمريكية - قائلاً: إن علم النفس يتغيَّر تعريفه بشكلٍ مفرطٍ. وإنَّ تعقيد حياة الإنسان يجعل هذا الأمر لا مئاص منه... إنَّ علم النفس لم يصل حتى الآن إلى مرحلة الباراداييم. فعلى مدى قرنٍ كاملٍ من الزمن كان علم النفس منهمكاً في بحث، وتقبُّل، وردِّ مختلف التعاريف، ولكن لم ينجح

١. المصدر: المقالة فصل من كتاب «روان شناسي در ترازوی نقد»، جمهورية إيران الإسلامية، طهران، منشورات البسيح

جامعة الامام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، سنة الطبع ١٣٩٥، ص ١٣٢ - ٧٧.

تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

٢. عضو الهيئة العلمية في معهد بحوث الثقافة والفكر الإسلامي.

أيّ نظامٍ أو رأيٍ في توحيد مختلف مواضع علم النفس. وظل يُشكل أَرْضِيَّةً علميَّةً تخصصيَّةً. وتعمل كلُّ مجموعةٍ على الدفاع عن اتجاهها المعرفي والنظري من زاويتها، وتدرس ماهية الإنسان بفنونها الخاصَّة، وتقوم بتطوير نفسها بلغةٍ احترافيَّة، وذلك من خلال المجالات وسائر الأمور الكميَّة في تلك المدرسة، وذلك المنهج الفكري. إنَّ هذا الوضع (أزمة الهوية) هو الذي يُسمَّى بعلم النفس<sup>١</sup>.

إنَّ العلم الذي يغيِّر - على حدِّ تعبير (ليو تايلر) - تعريفه بشكلٍ مفرطٍ، يعني أنَّه يعاني من أزمةٍ في الهوية؛ وذلك لأنَّ تعريف علمٍ ما، يمثل الأصل الأهم لبيان الوجه الماهوي لذلك العلم؛ إذ يقوم على ذلك الجانب مجمل التركيبة الوجوديَّة لذلك العلم، وعند أيِّ تغييرٍ مبنائي في تعريف العلم، يتغير الشكل الماهوي والوجودي لذلك العلم رأساً على عقب. وبطبيعة الحال فإنَّ (علم النفس) فضلاً عن مبحث (التعريف)، يعاني من الإبهام، والغموض، والتشتت والمشاكل حتى في بحث مفاهيمه الأساسيَّة والجوهريَّة، وفيما يأتي نشير إلى بعض هذه الموارد:

### مفهوم الذكاء

لقد تمَّ في علم النفس طرح مفهوم باسم (الذكاء)، وتمَّ إبداع اختبارات لتقييمه أيضاً. ليس هناك تعريفٌ واضحٌ ومحدَّد للذكاء، يكون موضع اتفاقٍ من قبل جميع العلماء في علم النفس الحديث. إنَّ مفهوم الذكاء يُعد مفهوماً مغلقاً ومبهماً من الناحية النظرية، حيث نرى كثيراً من الإبهام، والتشتت في تعريفه. وفي كتاب دراسي يحمل عنوان (أرضية علم النفس لإتكينسون وهلغارد)، ورد الكلام حول الذكاء على النحو الآتي:

«لقد كان مفهوم الذكاء - وما يزال - واحداً من أكثر المفاهيم تعقيداً في تاريخ علم النفس. وحتى تعريف (الذكاء) هو أمر بالغ الصعوبة والتعقيد؛ إذ إنَّ تعريفك للذكاء إنَّما يستند إلى نظريتك الخاصَّة في هذا الشأن. ولا يخفى أنَّ هذه النظريات تختلف عن بعضها إلى حدِّ كبير. يذهب بعض المنظرين إلى الاعتقاد بأنَّ الذكاء ليس له جوهرٌ حقيقي، وإنَّما هو مجرد وصلة يتمُّ إلصاقها بذلك الشيء الذي يعمل على تقييم واختبار

١. شولتز، تاريخ روان شناسي نونين، ج ١، ص ٢٤، و ص ٤١ - ٤٢.

تأملات حول بعض المفاهيم الأساسية في علم النفس ❖ ٣٥٥

حجم الذكاء ومقداره. ويقوم استدلال بعض المنظرين الآخرين - بدوره - على أنّ مفهوم الذكاء يجب أن يفترض بشكلٍ أوسع؛ بحيث يعمل على تعريف الذكاء بوصفه مقدرةً على التعلّم من التجارب، والفكر الانتزاعي، والتعاطي الناجع والمجدي مع محيطه وبيئته<sup>١</sup>.

وقد كتب أحد علماء النفس المعاصرين في إيران بشأن عدم وجود اتفاقٍ في الآراء بين علماء النفس حول خصوص مفهوم الذكاء، قائلاً:

«قلّمأ رأيتُ أنّ الناس يتفقون بشأن مفهوم (الذكاء) وتعريفه، وحتى بين علماء النفس لا يزال هنا غياب للاتفاق والإجماع المطلوب في هذا الشأن»<sup>٢</sup>.

إنّ (ألفريد بينيه) - وهو عالم النفس الأول الذي عمل على تدوين اختبارات ما يُصطلح عليه بتقييم أو تقدير الذكاء، وكان قد جعل من دراسة الذكاء محوراً لنشاطه وتأليفاته - قال بعد عجزه عن إيجاد تعريف للذكاء: «إنّ الذكاء هو ذلك الشيء الذي يتمّ تقييمه واختباره بأدوات الذكاء الخاصّة بي»<sup>٣</sup>. ويذهب (جيلبر رايل) إلى الاعتقاد بأنّ الذكاء ليس شيئاً موجوداً في الذهن أو المخ، وإنّما هو وصلة تعمل على إصاقها بأعمالنا وأقوالنا التي تبدو لنا ذكيّةً ووافيةً بالغرض، ولكنّها في الوقت نفسه معقّدة ومستعصية.

إنّ جولةً عابرةً على التعاريف التي يقدمها علماء النفس - في علم النفس التربوي، وفي علم النفس المعرفي، وعلماء النفس المتخصصون بالاتجاهات<sup>٤</sup> والانتهايات المختلفة - للذكاء، تحكي عن نوعٍ من التشّتت والغموض الجاد في تعريف هذا المفهوم.

والعجيب في الأمر أنّ علماء النفس المعاصرين - على الرغم من عجزهم عن تقديم تعريفٍ واحدٍ ومحدّدٍ وواضحٍ ومشتركٍ عن الذكاء - ما زالوا يتحدثون عن هذا المفهوم، ويعملون على إبداع أنواع الاختبارات في خصوص ما يُصطلح عليه بـ (تقييم الذكاء)، وكأنّهم يمتلكون

١. نولان هوكسما، زمينه روان شناسي اتكينسون وهيلگارد، ص ٦١١ - ٦١٢.

٢. شعاري نجاد، روان شناسي عمومي، ص ٥١٩. (مصدر فارسي).

٣. المصدر السابق، ص ٥٢٠.

٤. المصدر السابق، ص ٥٢١.

معرفةً وتعريفًا دقيقًا عنه! إنَّ منظومة علم النفس الحديث تولي اعتبارًا وأهميةً بالغةً للذكاء، وتتحدّث عن الذكاء بوصفه من أعلى المستويات الإدراكية للبشر، وتستعمل بشأنه تعابير من قبيل: (الذكي)، و(الذي يتمتع بالذكاء الكبير)، ونظائر ذلك من التعبيرات الأخرى الشائعة في مختلف الدرجات الاجتماعية الحديثة. وإنَّ الكثير من المؤسسات والشركات والجامعات ومراكز الأبحاث تقيم اختبارًا للذكاء، لقبول الأشخاص قبل المصادقة على طلباتهم، والبت في عضويتهم، في حين أن الذكاء في علم النفس الحديث يعدُّ مفهومًا مبهمًا وغامضًا وهلاميًّا إلى حدٍّ ما، ويعاني من تشتتٍ وإبهامٍ مفهومي كبير.

إنَّ مفهوم الذكاء في علم النفس الحديث، مفهومٌ مبهمٌ ومشتتٌ، وغير محدّدٍ من الناحية المفهومية. إنَّ لهذا المفهوم صبغةً علمانيّةً / تقنيّةً، وقبل أن يكون ناظرًا إلى الأبعاد العميقة من التفكير والتعقل البشري، فإنّه ينظر إلى العمل المنقطع عن النظر، ويعكس في صلبه وجوهاً من انشقاق النظر عن العمل في التفكير الحديث. إنَّ مفهوم الذكاء في علم النفس الحديث لا يكون ناظرًا إلى العقل والعقلانيّة والتعقل بمعناه الحقيقي. وإنَّ الذي يُسمّى في علم النفس بالذكاء، هو صورةٌ مهترّةٌ للغاية، وتقنيّةٌ سطحيّةٌ ناظرةٌ إلى الناحية العملائيّة من (العقل الحديث)، وله صبغةٌ تكنيكيّةٌ / آليّة.

إنَّ ما يُسمى بـ (العقل) في تاريخ الغرب - بسبب الباطن العدمي لهذا التاريخ - يعاني نوعًا ما من الحُجب، وهي حُجُبٌ تنبثق من مختلف أنواع العدمية<sup>١</sup>، وإنَّ العقل المبتلى بحجاب العدميّة الغربيّة قد ابتعد عن حقيقة العقل، وفقد نورانيّة وخصيصة الهداية العقليّة. ومن هنا فإنَّ الأدق هو تسميته بـ (الفاهمة). وفي الغرب - بسبب باطنية العدميّة - لا يمكن الظهور والتحقّق لحقيقة العقل والعقل الحقيقي والأصيل.

إنَّ تاريخ الغرب يمثل ساحةً لظهور وتطوّر أنواع من الصوَر المتنوّعة للفاهمة العدميّة، التي تسمى - مسامحةً ومجازًا - أنواعًا مختلفة من (العقل الغربي). وفي تبويبٍ عامٍّ وكليٍّ يمكن تسمية ثلاثة أنواعٍ من العقل الغربي، وهي عبارة عن: (العقل اليوناني / الرومي)، و(العقل القروسطي)،

و(العقل الحديث). ومن بين هذه الأنواع الثلاثة من العقول، يعاني العقل الحديث من حُجبٍ أكثر، ومن عدميةٍ أعمق وأشدّ. إنّ العقل الحديث أكثرُ بُعداً عن حقيقة العقل من النوعين الآخرين من العقل الغربي. ومن بين الصوَر المختلفة لما يُصطلح عليه بالعقل الغربي، يقع العقل الحديث في أدنى المراتب النازلة. إنّ العقل الحديث الذي يُصطلح عليه في اللغة الإنجليزية بـ «(ration)»، هو التجسيد التام لانشقاق النظر عن العمل، ويحتوي نوعاً ما على صبغةٍ تكنولوجيةٍ وآليةٍ وكميةٍ. إنّ العقل الحديث هو - نوعاً ما - عقلٌ نفعيٌّ واستحواذيٌّ واستيلائيٌّ، وإنّ جانبه الباحث عن الحقيقة إنّما هو تابعٌ لجوهره النفعي / الاستيلائي والذاتاني. إنّ العقل الحديث في مقام التحقّق - كما يقول ديفد هيوم - خادمٌ لهوى النفس. وبعبارةٍ أخرى: إنّ تجسيداً للنفس الأمارة. إنّ خصيصة الذاتانية للعقل الحديث مقومةٌ للاغتراب، والانفصال عن الذات، والآلية والتشويُّ في العالم، والإنسان الحامل لهذا العقل. ومن هنا فقد عدّوا العقل الحديث عقلاً آلياً، وتقنياً، واستيلائياً، ونفعياً، وسلطوياً، ومقوماً للاستغلال والظلم والاغتراب الإنساني عن الذات.

لا يوجد هناك في العقل الحديث - الذي يجب تسميته بحسب واقعه بـ (الفاهمة العدمية الحديثة) - عمقٌ في التفكير والبحث عن الحقيقة، والتأمّل النظري العميق. ليس هناك للعقل الحديث طريقٌ إلى الحكمة، والنور، والعلم (بمعناه الحقيقي). إنّ العقل الحديث ناظرٌ - نوعاً وذاًتاً - إلى الاستحواذ والاستيلاء والنفعيّة البراغماتيّة. لقد أخذ العقل الحديث يتجه نحو الأفول والسير النزولي من فجر العالم الغربي، ومنذ نهاية القرن التاسع عشر للميلاد فصاعداً، ظهر هذا العقل الحديث في أدنى صوره وأكثرها هبوطاً وانحطاطاً. وإثر بلوغ الفلسفة الغربية مرحلة بعد فريدريك هيغل ولا سيّما بعد ظهور آراء (آرثور شوبنهاور)، و(نيتشه)، وتيار البراغماتيين، أدّى انشقاق النظر عن العمل - في منتهاه - إلى إنكار النظر، والهيمنة التامة، والكاملة للعمل الاستحواذي النفعي (البراغماتي). وبذلك أخذ في أدنى مراتب ظهوره ينظر - أكثر من ذي قبل - إلى العمل النفعي والجزئي والمحاسب، وانفصل عن العوالم المجرّدة والحقائق السامية والمتعالية. لقد ظهر مفهوم (الذكاء) في علم النفس في أوائل القرن العشرين للميلاد تحت هذا المفهوم المتنزّل للنفعيّة المنقطعة بشكلٍ عميقٍ عن الرؤية ما بعد الهيكلية، واكتسب الفعلية. ومن هنا

فقد انفصل مفهوم الذكاء في علم النفس الحديث عن حقيقة العقل والعقل الحقيقي، كما تم تفعيله وتعريفه بالقياس إلى العقل الحديث ضمن أدنى مستوياته وأكثر مراتبه تأزماً. إن مفهوم الذكاء في علم النفس الحديث ناظرٌ إلى (عقل المعاش)، و(مستوى إدراك العقول الازدواجية) للمجتمع الحديث المعاصر<sup>١</sup>، وإلى صبغة براغماتية، ولا يحتوي ولو على ذلك المقدار من عمق النظر الذي نراه في الناحية الفلسفية الديكارتية / الكانطية.

إن السطحية والجانب العملي (البراغماتي) لمفهوم الذكاء في علم النفس، هو على نحوٍ بحيث قد تعرّض له حتى عالم نفس إنساني مثل (إريك فروم) بدوره - وبطبيعة الحال في إطار تعلقاته الحداثوية - بشكلٍ وآخر.

يقول إريك فروم في بعض كتاباته:

«إن المدخل التمهيدي إلى إدراك التفكير المتمر يستلزم إدراك الفرق بين العقل والذكاء.<sup>٢</sup> إن الذكاء وسيلةٌ للوصول إلى الغايات العملية لغرض اكتشاف تلك الأبعاد من الأشياء التي يكون العلم بها ضرورياً ولازماً لجهة توظيف الأشياء المذكورة... يمكن مشاهدة الحالة المتطرفة لكيفية الذكاء الخاصة لدى الشخص الذي يعاني من البارانويا.<sup>٣</sup> فعلى الرغم من عدم منطقيّة المشكلته التي يعاني منها هذا الشخص - التي تكمن في تأمر الجميع ضده - ويُعدها عن الحقيقة، فإن مسار تفكيره القائم على هذه القضية، يمكن له في حد ذاته أن يحكي عن ذكاء كبير. فهو في سعيه إلى إثبات الطرح الناشئ عن البارانويا، يعمل على الربط بين مشاهداته ببعضها، ويقدم دليلاً هو من المنطقيّة بحيث يكون في الغالب مقنعاً، ويصعب إثبات عدم منطقيّته. وبطبيعة الحال فإن توظيف الذكاء لا يقتصر على المسائل الخاصة بهذا النوع من الظواهر المرضية. إن أكثر أفكارنا تهدف بالضرورة إلى الحصول على النتائج العملية المقرونة بالأبعاد الكمية والسطحية للظواهر من دون تحقيق حول قيمة النتائج المتصورة ومن دون

---

1. Common Sense  
2. Reason and Intelligence  
3. Paranoia

سعي إلى فهم ماهية وكيفية الظاهرة. إنَّ العقل هو البُعد الثالث؛ بمعنى العمق الذي يصل إلى جوهر الأشياء والمسارات... ومهمته هي الفهم والمعرفة والاستيعاب وربط الشخص بالأشياء من طريق إدراكها وفهمها. إنَّ العقل ينفذ إلى داخل الأشياء ليعمل على اكتشاف جوهرها والعلاقات الكامنة فيها والمعنى العميق لذواتها»<sup>١</sup>.

إنَّ مفهوم الذكاء في علم النفس الحديث عبارة عن ترجمة أمينة للصورة النازلة للمستوى البراغماتي وما بعد الهيجلي للعقل الحديث الناظر نوعاً ما إلى العمل التقني / النفعي، وأفقه هو أفق العقل المعاش للإنسان الغربي الأزواجي في القرن العشرين للميلاد. إنَّ مفهوم الذكاء في علم النفس الحديث ليس بعيداً عن حقيقة العقل والعقل الحقيقي فحسب، بل وهو منفصل حتى عن العقل الفلسفي الحديث أيضاً، وقد بلغ مرحلة الفعلية في مرتبة أفق عقل معاش الإنسان الأزواجي، وبطبيعة الحال فإنَّ أفق وجوده هو ذات أفق العقل الآلي / الذاتي الحديث. إنَّ للعقل في التفكير الإسلامي شأنًا وجوديًا يحتوي على تحقِّقٍ وفعليةٍ في عالم الذوات، كما له في وجود الإنسان بوصفه قوَّةً عاليةً شوَّونٌ إدراكيةً معرفيةً، وأخلاقيةً تربويةً. إنَّ العقل الذي يتحدث عنه الدين الإسلامي - الذي يجب أن يكون علم النفس الروحاني ناظرًا إليه بطبيعة الحال - يحتوي في مقام القوَّة الإدراكية البشرية على صبغةٍ إشرافيةٍ شهوديةٍ، ومتمزج بالتقوى والفضائل الأخلاقية والبصيرة الحاصلة منها. بيد أنَّ الذكاء في علم النفس الحديث - على الرغم من أنواع الإبهام والتشتت المفهومي الذي يعاني منه - وفي آراء تلك المجموعة من علماء النفس الذين ينزعون إلى البحث والتحقيق حوله - وهم أشخاص من أمثال (جان بياجيه)، و(تشارلز إدوارد سبيرمان)، و(لويس ليون ثورستون)، و(لويس ماديسون تيرمان)، و(ألفريد بينيه)، و(ديفيد ويشسler) - هناك مفهوم ينتمي - نوعاً ما - إلى التناغم؛ ولا سيما التناغم الجسماني والنفساني مع المحيط، ويتم تعريفه من خلال الارتباط به والانتساب إليه. وفي الحقيقة والواقع - كما سوف نرى - فإنَّ علماء النفس الذين يتكلَّمون ويبحثون حول الذكاء، ويعملون - بزعمهم - على تقييمه، إنَّما يعملون على تعريف الذكاء في طول الغريزة، وبوصفه جانباً معقداً من تناغم الإنسان وانسجامه



مع محيطه وبيئته. إنّ علم النفس الحديث في بيانه للذكاء البشري، لا يرى اختلافاً ماهوياً بين الذكاء الحيواني وبين الذكاء البشري، وإنّما ينظر إلى الذكاء البشري بوصفه درجةً عاليةً من الذكاء الحيواني، ومن خلال التجاهل التام لمعنى العقل، يسمّون المستوى الإدراكي الأعلى للبشر - من زاوية علم النفس الحديث - عقلاً.

إنّ جان بياجيه عالم نفس جعل من مفهوم الذكاء نقطةً مركزيّةً في دراساته وأبحاثه. وكان بياجيه يعدّ الذكاء توسيعاً للتناغم المعيشي (البايولوجي) للبشر. يذهب جان بياجيه إلى الاعتقاد بأنّ الذكاء يتألّف من مسارات توطين العوامل والعناصر البيئية، والانطباق، والتناغم.<sup>١</sup>

في التعريف الذي يقدمه جان بياجيه الذي يعدّ على نحوٍ تقريبي بياناً لجوهر فهم علم النفس الحديث للذكاء - على الرغم من جميع الاختلافات في أوجه النظر وتشتت الآراء الموجود في هذا الشأن - في تعريف جان بياجيه يُعدّ الذكاء أولاً: أمراً بايولوجياً، وثانياً: تكمن وظيفته ومهمّته الأصلية في التناغم مع المحيط والبيئة، وتوطين المحيط والتطابق معه. وفي صلب هذا التعريف عن العقل يكمن هذا المعنى، وهو أنّ الشخص الذكي من وجهة نظر علم النفس الحديث، هو الذي يمتلك التطابق الأكبر مع العالم الحديث وبيئته الثقافيّة والاجتماعيّة والطبيعيّة المحيطة به. على هذا الأساس وعلى ما يبدو من صلب هذا الفهم للذكاء، يُعدّ الإنسان بمقدار تطابقه وتناغمه الأكبر مع الغرب الحديث - المحيط بالإنسان وعلاقاته وشؤونه ومختلف أبعاد حياته - وبعبارةٍ أخرى: بمقدار ذوبانه واستحالتة فيه على نحوٍ أكبر، يكون هو الأذكى.

في ضوء القول بهذا الفهم، سوف يكون كلّ نوعٍ من أنواع المثاليّة والنزعة الثوريّة ومواجهة مظالم الغرب الحديث بحسب القاعدة، أو عدم التبعيّة للازدواجيّة والعبثيّة والضباغ الذي يحكم العالم الحديث، سيكون ذلك أمانةً على انعدام الذكاء، أو قلّة الذكاء في الحد الأدنى. ومن خلال التأمّل في هذا المعنى، يتّضح أنّ علم النفس، وإنّ كان يدّعي الحياد، وتقديم الدعم والمساعدة على معرفة الإنسان، وضمان الصحة النفسيّة للبشر، إلّا أنه في واقعه وفي مستوى العمل وتوجهاته الأصليّة، ينزع إلى استحمار الإنسان في إطار تعميق سلطة الحداثة.

١. شعاري نجاد، روان شناسي عمومي، ص ٥٢١.

لقد عمد الدكتور علي أكبر سياسي - الذي يُعرف بـ (أبي علم النفس في إيران)، وما تزال بعض مؤلفاته تدرّس في كليات علم النفس في إيران بوصفها مرجعاً علمياً ومنهجاً دراسياً - إلى تعريف الذكاء في كتاب له يحمل عنوان (الذكاء والعقل). قال الدكتور سياسي في مستهل هذا الكتاب:

«أولاً: ليس من الثابت أن يكون هناك من وجودٍ للذكاء بوجهٍ مطلقٍ وخالصٍ، وعلى شكل استعدادٍ مستقلٍ. وثانياً: لو سلمنا وجوده وإمكانية أن يخضع للدراسة والتحقيق المباشر وبأسلوب العيني والعملي... إلا أن الحقيقة هي أن بيان ماهية الذكاء لا يخلو من الإشكالات. ومن هنا كان ألفريد بينيه يسعى - للفرار من تقديم تعريفٍ مباشرٍ لهذا الاستعداد - إلى القول: (إنّ الذكاء هو ذلك الشيء الذي يتمّ تقييمه واختباره بأدوات الذكاء خاصّتي) ... إنّ هذا الشيء الثابت والمسلّم الذي لم يتمّ التعرّف على ماهيته بعد على نحو صحيح، هو الذي نعبر عنه بلفظ (الذكاء)»<sup>١</sup>.

إنّ الدكتور سياسي يسعى - فيما نقلناه عنه - إلى الإشارة بشكليّ تلويحي، وغير مباشرٍ وخفي إلى عجز علم النفس في تعريف أحد أهمّ مفاهيمه الأساسية. وقد ذكر الدكتور سياسي في موضع من هذا الكتاب تعريفه المشهود للذكاء - والذي هو في الواقع اقتباسٌ عن تعاريف جان بياجيه وبعض علماء النفس الغربيين - قائلاً:

«إنّ الذكاء عبارةٌ عن قابلية التعايش مع الحوادث الواقعة، والعمل على حلّ صعوبات الحياة، التي يكون حلّها خارجاً عن قدرة الحركات الانعكاسية والغريزية»<sup>٢</sup>.

لقد عمد الدكتور سياسي - مثل جان بياجيه وبعض علماء النفس الآخرين - إلى تعريف الذكاء في طول الحياة الغريزية للبشر وفي ضوئها. قام الدكتور سياسي بتقسيم أفعال الإنسان إلى أقسام عدّة، وذلك على النحو الآتي:

(أ) الفعل الانعكاسي البسيط واللاإرادي بشكل كامل، وهو يرتبط بالمساحة الحيوانية من

١. سياسي، هوش وخرد، ص ٢، ٤، ٥.

٢. المصدر السابق، ص ١٠.

وجود الإنسان، من قبيل: عملية الامتصاص، أو السحب اللاإرادي لليد عند الاحتكاك بالجسم الساخن.

(ب) السلوك اللاحق الذي يعدّ من وجهة نظر علماء النفس أكثر تعقيداً، أو على حدّ تعبيرهم: (أكثر تكاملاً)، والذي يسمّونه بـ (الحركة الإحساسية)، الذي يشكل مقدّمةً للسلوك الغريزي، من قبيل: سلوك القطّ في مطاردة الفأر.

(ج) وبعد ذلك يأتي السلوك الغريزي، والذي يعدّونه نوعاً من السلوك المركّب، والأكثر تعقيداً وثباتاً، والذي يتعلّق بنوع حيواني واحد، وهو نوعٌ مشتركٌ واحدٌ بين جميع الحيوانات، ويفتقر إلى بعد العلاقة الإرادية.

(د) السلوك الأكثر تعقيداً والمركّب الذي يأتي في طول السلوك الغريزي، ويواصل هدف الانسجام والتناغم البايولوجي الفعّال بشكلٍ إرادي ومقرونٍ بالخلقيّة والإبداع، ويسمّونه بـ (الذكاء). ثم ينتقل الدكتور سياسي إلى تقسيم هذا التبويب للذكاء إلى قسمين، وهما: الذكاء العملي (الذكاء الحسي / الحركي)، والذكاء النظري.<sup>١</sup>

وفي المجموع يتّضح من كتابات وأقوال علماء النفس، أنّهم يسمّون أعلى مستويات الإدراك البشري بـ (الذكاء). إنّ الذكاء في التعريف الذي يتمّ تقديمه في علم النفس الحديث، هو أوّلاً: إنّما يتعلّق بدائرة الإدراك، والحياة الحيوانية للبشر. وثانياً: يمثل امتداداً واستمراراً للغريزة. وثالثاً: إنّ الغاية منه إيجاد الوثام والتناغم البايولوجي مع المحيط من أجل استمرار الحياة المعاشية والحيوانية للبشر.

في علم النفس الحديث لا يتمّ الحديث عن العقل عادةً، وقد ذهب الدكتور سياسي إلى تسمية العقل بأعلى درجات الذكاء، أو الوجه العالي للذكاء<sup>٢</sup>، ولكنه في البحث عن الذكاء، عمد إلى تقسيمه إلى العديد من الأقسام، ومن بينها تقسيمه إلى: الذكاء النظري، والذكاء العملي. إنّ علم النفس الحديث يرى الاختلاف بين الذكاء النظري والذكاء العملي كميّاً، وأنّ الذي يميّز

١. المصدر السابق، ص ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٧، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٨٨، ٨٩، ٩٠.

٢. المصدر السابق، ص ١١٦، ١٣٨.

الذكاء النظري هو توظيف اللغة لغرض إضفاء الفعلية على غاياته. سبق أن ذكرنا أنّ مفهوم الذكاء في علم النفس براغماتي إلى حدّ ما، وينظر إلى الأغراض والغايات العملية والنفعية. إنّ العقل الحديث يحتوي نوعاً وذاً على بعدٍ تقني نفعي، وقد تجلّى واكتسب فعليته، ويتمّ تعريفه في ضوء الأفق الغريزي من حياة البشر، وفي إطار التأصيل الذاتي النفساني. لقد جرى تعريف الذكاء في علم النفس في ضوء العقل الحديث، وبوصفه من أكثر طبقاته سطحيةً، وناظرًا إلى عقل المعاش، والأفق الازدواجي للإنسان الحديث والمعاصر. إنّ مفهوم الذكاء في علم النفس، مفهومٌ بيولوجي وبرغماتي، ومنحصرٌ بالأغراض الاستغلالية والنفعية، وأفقهُ هو الأفق الازدواجي لعقل المعاش بالنسبة إلى الإنسان الحديث.

يتم تعريف الإنسان في العالم الغربي بوصفه حيواناً مصلحياً شهوانياً، ويفسّر ونه في المساحة الناسوتية البحتة، وفي علم النفس، يُعدّ الذكاء - بوصفه مرتبة إدراكية من حياة البشر - أمراً ناسوتياً وغريزياً وناظرًا إلى العمل الاستيلائي والنفعي (عملاني)، ومحصوراً في أفق الازدواجية البحتة. لا شيء من الذكاء العملي أو الذكاء النظري - في علم النفس الحديث - يصدد البحث عن معرفة باطن العالم أو القرب من الله سبحانه وتعالى، وتحقيق مقام العبودية لله (عزّ وجل). وفي علم النفس الإنساني يُتجاهل العقل من الأساس، ويتمّ التركيز على التذاهي والذكاء (الناظر إلى المعنى الذي تقدّم ذكره). وفي علم النفس لا يُتلفت أبداً إلى العقل على نحو ما ورد تعريفه في الإسلام، وجاء في الرواية الشريفة القائلة: «العقل ما عبده به الرحمن، وما اكتسب به الجنان»<sup>١</sup>. إنّ علم النفس الحديث يسعى إلى معرفة الذكاء وتنميته، ولا شأن له بالعقل والتعقل والتفكير (بمعنى الذهاب من عالم الظن، والتقرّب من عالم اللقاء).

يرى جان بياجيه في تعريف الذكاء - على ما مرّت الإشارة إلى ذلك - أنّ جوهر الذكاء في الإنسان، عبارة عن التناغم مع المجتمع - ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ جان بياجيه ينتمي إلى المجتمع الحديث - ويرى أنّ تاريخ نموّ الذكاء عند الطفل يعادل تاريخ الصيرورة التدريجية لاجتماعية الفرد. وعلى هذا الأساس وعلى مبنى رؤية جان بياجيه عن الذكاء، يكون جميع

الأشخاص المثاليين والمطالبين بالعدالة عبر التاريخ، وجميع المناضلين الثوريين، وجميع الذين لم يستسلموا للتلقينات، والمشهورات، والعلاقات الظالمة في المجتمعات القائمة على أصالة الحيوانية، والنفعية الليبرالية الحديثة، هم أشخاص يفتقرون إلى الذكاء أو يعانون من قلة الذكاء، وتبعاً لذلك يجب في العالم المعاصر اعتبار كل شخص يتماهى بشكل أكبر مع المجتمعات الحديثة والعلاقات الظالمة وغير السليمة هو الأذكي، وتكمن النقطة هنا في أن إحدى أهداف علم النفس الحديث هي تربية وتوسيع مساحة الذكاء والأبعاد المرتبطة به؛ وبذلك يعمل علم النفس على إظهار دوره المهم والمحوري في استعمار الناس والترويج لعبادة الدنيا، وتعزيز سلطة الأنظمة النفعية الحديثة تحت لواء الثناء على الذكاء والتذاكي.

في علم النفس الحديث يتم تعريف التفكير - على حدّ تعبير علماء النفس - بجميع النشاطات الذهنية العالية بوصفها ذكاءً، أو تندرج تحت مظلة الذكاء، والذكاء نفسه يصبح ناظرًا إلى السلوك القابل للمشاهدة الحسية<sup>١</sup>. إن هذا الاتجاه يؤدي إلى خفض مفهوم التفكير، وتقليل مستوى الظرفيات العقلانية والإدراكية لوجود الإنسان، وتنزيله إلى المستوى والمساحة الحسية / التجريبية والنزعة الظاهرية المستلهمة منها.

إن مفهوم الذكاء في علم النفس الحديث يحتوي على صبغة علمانية؛ إذ يظهر أفقه، ويجري تعريفه على هامش العهد والعقل الحديث وغاياته. إن الناحية البراغماتية للذكاء في علم النفس، تجعله مزوجًا بالنفعية والاستغلالية. في علم النفس الحديث، تكون الأصالة للذكاء، ويُعد التحلي بالذكاء فضيلةً وقيمةً، وأما في علم النفس المعنوي إنما تكون الأصالة للعقل، ويكون التحلي بالعقل هو الفضيلة.

لا ينبغي أن نستنتج ممّا ذكرناه أنّنا نخالف الذكاء بوصفه وسيلةً للنشاط، والتناغم مع الحياة، وحلّ المشاكل المعيشية والدينيّة على النحو التام والكامل. لا شك في أنّ الأمر ليس كذلك. إنّ الإنسان في حياته وفي مختلف أنواع تعامله يمكنه في كثيرٍ من الموارد - بل ويجب عليه - الاستفادة من مختلف مراتب الذكاء وشؤونه، بيد أنّ مكمّن الأمر كلّهُ هو أنّ الذكاء البراغماتي

١. شعاري نجاد، روان شناسي عمومي، ص ٥٢٢.

الغريزي التقني لا تكون له الأصالة والمركزية في علم النفس المعنوي، وإنّما الذي تكون له الأصالة والمركزية في علم النفس المعنوي هو تنمية التعقل الديني (القرآني)، وبسطه وتعزيزه وتعميقه. وفي ضوء إحاطة هذا التعقل الديني وإشرافه وولايته، يمكن للذكاء - بوصفه واحداً من الاستعدادات الفطرية للإنسان - أن يلعب دوره في حدود أو موارد اقتضائه.

وأما علم النفس الحديث فبالنظر إلى ماهيته العلمانية / الإنسانية، وما يحتوي عليه من الصبغة الناسوتية / البيولوجية، فإنّه بالإضافة إلى النسيان الكامل لمعنى العقل (العقل الحقيقي)، من خلال تأصيل المرتبة الأدنى من العقل المتأصل الحديث تحت عنوان الذكاء، يُعدّ من الناحية العملية الأرضية الممهدة للسيطرة التامة والكاملة للحيوانية، وكذلك الجانب الناسوتي للبشر على الإنسانية، والناحية المعنوية والروحية من وجود الإنسان. إنّ علم النفس بسبب ماهيته الإنسوتية، يُعدّ مقوماً لهيمنة الغرب الحديث وسيطرته، واستغلال الإنسان المعاصر واستحماره.

إنّ علم النفس بسبب هذه الخصلة العلمانية / الإنسانية - التي أشرنا إليها - لا يؤدي إلى عدم الحركة الكمالية للإنسان، وعدم تنمية الفطرة الإنسانية وتفعيلها فحسب، بل يؤدي إلى تعزيز الطبيعة التاريخية للإنسان وتغليبها على فطرته أكثر من ذي قبل، ويؤدي إلى تشديد وتعميق اغتراب الإنسان عن ذاته.

إنّ علم النفس المعنوي - خلافاً لعلم النفس الحديث - يركّز اهتمامه على تنمية الفطرة والعقل (العقل الحقيقي)، أو العقل الديني - بحسب ما يرد ذكره في القرآن الكريم، ولسان الروايات، وكتب الحديث من قبيل أصول الكافي - بوصفه مخلوقاً نورانياً يهدي إلى عبادة الله سبحانه وتعالى، واستقرار الإنسان في مقام العبودية لله، والسير التكاملي في طريق القرب والكمال الوجودي.

إنّ العقل بهذا المعنى يقع في قبال الجهل والنفس، وهو يسمع خطاب الوحي الإلهي، ويتقبّله ويدين به ويتبعه. إنّ التعقل في هذا المعنى يؤدي إلى تدبّر الإنسان والوصول إلى الجنة في الآخرة. إنّ العقل الديني (العقل الحقيقي) ممتزج بالفضائل الأخلاقية والتقوى، وليس له مجرد صبغة حصولية وإعدادية فقط. إنّ العقل الديني يؤدي إلى الارتقاء الوجودي والازدهار الإنساني، وتفتح الفطرة الإنسانية، وإنّ الغاية الأصلية لعلم النفس المعنوي والروحي إيقاظ

الفطرة والعقل الحقيقي وتنميتها في شخصية الإنسان، الأمر الذي يستوجب حركته في مسار الصراط المستقيم.

### مفهوم «المرض» و«السلامة»

إن علم النفس يعاني في مقولتين مهمتين جداً، وهما المرض والسلامة - أو ما يُصطلح في التعبير الشائع بين علماء النفس بـ (المعيارية) و(عدم المعيارية) - بسبب نمطٍ من أنماط النسبية. وهي النسبية التي جعلت هذا العلم عاجزاً عن تقديم التعريف الدقيق والجامع الذي ينشأ من معرفة ماهية الإنسان لموضوعاتٍ من قبيل السلامة، والمرض.

إنّ السلامة، والمرض، أو المعيارية وعدم المعيارية - على حدّ تعبير علماء النفس المعاصرين - تندرج ضمن المباحث المصيرية التي هي في غاية الأهمية في منظومة علم النفس، وإنّ عجز هذا العلم عن تقديم تعريفٍ محدّدٍ وعميقٍ لهذه المفاهيم، لا شك في أنّه يمثل واحدةً من نقاط ضعفه المحورية والمهمّة جداً. إنّ علم النفس الحديث في بحثه عمّا يُصطلح عليه بـ (المعيارية) و(عدم المعيارية)، يعاني أولاً: من الغموض والإبهام والضياع والتشتت في الآراء. وثانياً: عند تعريف المعيارية وعدم المعيارية، يجعل من الاتجاه النسبي هو المعيار في التعريف. في الاتجاه الحاكم على علم النفس في خصوص المعيارية وعدم المعيارية، يتمّ بيان التناغم من خلال معيارية الآراء وقيم المجتمع الاستغلالي والنفعي للبرالية الحديثة، والاضطلاع بالأدوار المنشودة لذلك المجتمع، بوصفها الميزان والمعيار.

يتم تعريف المرض - أو ما يُصطلح عليه في تعبيراتهم بعدم المعيارية - في علم النفس، بالشخص الذي لا يستطيع القيام بدوره الاجتماعي - على سبيل المثال - بوصفه عاملاً أو موظفاً أو معلماً أو زوجاً وما إلى ذلك. أو يظهر - بأيّ نحوٍ من الأنحاء - خللٌ في تناغمه وانسجامه مع أبعاد من حياته الدنيوية والاجتماعية. في حين لا نرى في علم النفس أيّ معيارٍ أو ميزانٍ للاهتمام بالأمراض الأخلاقية، من قبيل الغيبة، والاستغلال، والغفلة عن الآخرة، وعدم الاهتمام بالجهود الأخلاقية والمعنوية، والغفلة عن ذكر الله وما إلى ذلك، والعمل على نقدها ومكافحتها. ففي علم

النفس يتم تعريفه وبيان وتقييم وتقديم جميع ما يُصطلح عليه بعدم المعايير، وكذلك جميع النماذج، وأساليب العلاج على أساس المعايير والموازن العلمانية / الإنسانية.

وفيما يلي نلفت عناية القارئ الكريم إلى أقوال مشاهير علماء النفس في الغرب الواردة في خصوص الافتقار إلى تعريفٍ محددٍ وواضحٍ عن السلامة أو المعيارية. وكما سترون فإن الكتب الدراسية في حقل معرفة الآفات النفسية، يتم الحديث عن التناغم مع المجتمع الحديث - حتى إذا كان ثمن هذا التناغم هو السقوط وضياع الهوية الوجودية للإنسان - بوصفه معياراً أصلياً في تعريف وتمييز المعيارية وعدم المعيارية. وإن علم النفس يعجز تماماً عن تقديم تعريفٍ دقيقٍ ومستدلٍ يقوم على معرفة حقيقة الإنسان، من حيث السلامة والمرض.

«لا توجد هناك وصفةٌ محدّدةٌ يتفق عليها جميع علماء النفس أو المنظرين حول الشخصية، فيما يتعلق بالشخصية السليمة... لم أعثر حتى الآن على جوابٍ عن السؤال القائل: (ما هي الشخصية السليمة؟). وربما كان هذا السؤال مضللاً. وربما لا يكون هناك شيءٌ باسم الشخصية السليمة أو الوصفة العامة لسلامة النفس، التي تكون ناجعةً ومفيدةً بالنسبة إلى الجميع على نسقٍ واحدٍ»<sup>١</sup>.

إنّ العبارة أعلاه، نقلناها عن كتابات (دوان بي شولتز)، وهو من مشاهير علماء النفس المعاصرين، الذي تتخذ أعماله في جامعات الولايات المتحدة الأمريكية وفي إيران بوصفها مصدرًا ومنهجًا دراسيًا. وفي كتابه التدريسي الآخر - الذي يحمل عنوان (علم النفس المرضي) يُشير إلى عدم التناغم، وعدم التطابق مع المجتمع (البيئة)، بوصفه محوراً أو معياراً أصلياً لتعريف السلوك غير الاعتيادي. وقد جعل (غير الاعتيادي) في هذا التعريف مساوياً لـ (عدم السلامة)<sup>٢</sup>. انظر إلى العبارة أدناه:

«إن الجزء الأكبر من السلوكيات مورد الدراسة في علم النفس المرضي ترتبط بأنواع الفشل والإخفاقات التي يتعرّض لها الإنسان، ويكون السبب الرئيس فيها عائداً إلى

١. شولتز، روان شناسي كمال، ص ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٥٩.

٢. ساراسون، وساراسون، روانشناسي مرضي، ج ١، ص ٢٦.



العجز عن التماهي والتطابق مع المجتمع والبيئة. إن التماهي والتطابق يشمل إقامة التوازن بين ما يقوم به الشخص وما يريد القيام به، وما يطلبه المحيط أو البيئة (المجتمع) منه أيضًا... إن أي سلوك غير متطابق، يعدّ سلوكًا غير معياري. ولكن ليس كل سلوك غير معياري أو غير متعارفٍ هو غير تطابقي بالضرورة أيضًا... عندما يتم اعتبار سلوك ما سلوكًا غير تطابقي، فهو يحكي عن وجود مشكلة... إن البحث عن علم النفس المرضي يتضمّن دراسة آثار الضغوط النفسية والآفات الفردية المنبثقة عن وضعيّة خاصّة... وكلما تعرّفنا على عناصر وعوامل الآفات بشكل أكثر، سوف تتضح السلوكيات غير التطابقية على نحو أكبر، ويحتمل أن نصل إلى أساليب وطرق علاجية أكثر نجاعة. وهذه هي جميع الأشياء التي يدرسها علم النفس المرضي»<sup>١</sup>.

على الرغم من ضرورة وجود حدٍّ ومرتبّةٍ أو مراتب من التطابق والانسجام مع المحيط والبيئة بالنسبة إلى كل نوعٍ من أنواع الحياة، فإنّ البحث عن جوهر عدم السلامة - أو على حدّ التعبير الشائع بين علماء النفس في العقود الأخيرة بـ (السلوك غير المعياري) - في عدم التطابق وفقدان التناغم، يُعدّ من دون أدنى شكّ نظرةً اختزاليّةً ونسبيّةً، تؤدّي إلى إبعاد الإنسان عن المثاليّة وطلب الكمال المعنوي، وضياع حياة الناس في مستنقع الازدواجيّة، والقبول بسيطرة العادات والمشهورات الحديثة، والرزوخ في أغلال أفق الحياة المتأصّلة والناسوتية الغريزيّة البحتة. إنّ هذا النوع من فهم ما يُصطلح عليه بالمعياريّة وعدم المعياريّة خاطئ، ولا أساس له من الصحة، ويحتوي على نتائج وتداعياتٍ خطيرة، وهي تبعات تظهر من صلب النسبيّة المروّجة للازدواجيّة الكامنة فيها.

وفي كتاب درسي آخر، جعل وجود العناء النفسي والعجز عن التناغم مع المحيط، مساويين للحرمان من السلامة النفسيّة، كما جعلت الشخصية السليمة معادلةً للشخصيّة المتناغمة والمتماهية، والشخصيّة المريضة معادلةً للشخصيّة غير المنسجة أو سيئة الانسجام مع المحيط والبيئة والمجتمع.<sup>٢</sup>

١. شولتز، روان شناسي كمال، ص ٣٢، ٣٤، ٣٨.

٢. شعاري نجاد، روان شناسي عمومي، ص ٦٥٩ - ٦٦٠.

في معرض تقييم هذه التعاريف، علينا أن نسأل ونقول: في المجتمع الذي يقوم على أساس السياسات الظالمة والشرك والاستغلال والاستبداد، لو لم ينسجم فردٌ أو عددٌ من الأفراد مع هذا المجتمع، هل سيكون ذلك مؤشراً على أنهم يعانون من المرض وعدم السلامة؟ أم أنّ الأمر معكوسٌ تماماً، وأنّ هؤلاء الأفراد النموذجيين والمطالبين بالعدالة والمؤمنين بالثورة، الذين يعارضون المجتمع الكافر والمستكبر القائم على العلاقات الظالمة، أشخاصٌ سالمون، وأنّ ذلك المجتمع هو الذي يعاني من المرض؟ وعكس هذا الأمر يصدق بدوره على نحوٍ آخر أيضاً. إنّ الفرد أو الأفراد الذين ينسجمون مع المجتمع المريض بشكلٍ تامّ، هم في الواقع أشخاصٌ قد ابتلوا بنحوٍ مرحلي أو على نحوٍ دائمٍ بالمرض وعدم السلامة. إنّ المعيار النسبي للتناغم، وعدم التناغم الذي يعمل علم النفس على توظيفه، معيارٌ خاطئٌ ومضللٌ، ولا أساس له من الصحة، وليس بمقدوره أن يعمل على بيان المعنى الحقيقي للسلامة والمرض أبداً.

جاء في الكتاب الدراسي المذكور آنفاً، فيما يخصّ تعريف السلامة النفسيّة ما يلي:

«هناك اختلاف بين المتخصّصين في تعريف السلامة النفسيّة - التي هي الغاية من الصحة النفسيّة - بل حتى علماء النفس، وعلماء الاجتماع يختلفون في تعريفها أيضاً، ولكن ... يمكن القول: إنّ المراد من السلامة النفسيّة هو التناغم الصحيح مع النفس والمحيط الاجتماعي، وإنّ الشخص السليم السلوك، أو الذي يمتلك سلوكاً وشخصيّةً سليمتين هو الشخص الذي يكون متوافقاً مع المحيط الاجتماعي من وجهة نظره، ومن وجهة نظر الآخرين أيضاً ... وفي الحقيقة فإنّ السلامة النفسيّة تعني الحالة المتعادلة بين الشخص والمحيط الاجتماعي»<sup>١</sup>.

كما جعلت الحالة العادية - في ذلك الكتاب الدراسي - مساويةً للمعياريّة<sup>٢</sup>. إنّ (دوان بي شولتز)، نقل عن بعض المحققين، أنه قد عدّ السلوك اللامعياري هو السلوك الذي ينحرف عن معايير المجتمع، وأكد أن تعريف مفاهيم المعيار (العادي)، واللامعيار (غير العادي)، إنّما

١. ساراسون، وساراسون، روان شنابي مرضي، ص ٦٦١ - ٦٦٢.

٢. المصدر السابق.

يكتسب معناه من خلال الرجوع إلى ثقافةٍ خاصّة<sup>١</sup>. وقال عالم النفس هذا في بعض كتاباته:  
 «إنّ السلوك اللامعياري، هو السلوك الذي ينحرف عن معايير المجتمع... إنّ السلوك  
 اللامعياري، هو السلوك الذي لا يكون مرغوباً أو صالحاً من قبل جماعة (السلوك  
 اللامعياري)»<sup>٢</sup>.

وبذلك فإنّ الصبغة النسبيّة الكاملة لمفاهيم السلامة والمعياريّة تتجلى بوضوح. إنّ علم  
 النفس من خلال إعطاء المركزية للجماعة، والمجتمع الحديث في التعامل مع الفرد، وبيان  
 انسجام الفرد مع المجتمع بوصفه معياراً للسلامة المعياريّة، يتمّ الإعلان عن التناغم - أو بعبارة  
 أدقّ - والتطابق والتبعية للمجتمع الليبرالي للرأسماليين الحداثيين والقيّم والعادات والآداب  
 والنماذج السلوكيّة، وأسلوب الحياة، بوصفه معياراً للسلامة أو معياريّة النفس.

إنّ علم النفس الحديث حيث يعجز عن تقديم تعريفٍ إيجابي وتكاملي وأخلاقي ومعنوي  
 عن السلامة يعمل - من خلال سلوك اتّجاهٍ نسبيّ تجاه هذه المقولة البالغة الأهميّة - على تأصيل  
 أسلوب الحياة والنماذج الثقافيّة والسلوكيّة للمجتمعات الليبراليّة الرأسماليّة المعاصرة، ويعمل  
 على ترويض وتقويم تبعيّة الأفراد في النماذج والمعايير وأسلوب الحياة غير السليمة والظالمة  
 للعلمانيّة الليبراليّة المعاصرة.

وقال الكاتب نفسه في الكتاب الدراسي المذكور أنّفاً في تتمة تعريفه لمصطلح (عدم المعياريّة):

«إنّ مصطلح المعياري = العادي، لا يُستعمل فقط حيث يسلك الشخص على نحوٍ  
 يتطابق مع معايير الجماعة أو المجتمع، بل عليه كذلك أن يشعر بأنّه ينتمي إلى الجماعة  
 ... إنّ الشخص العادي أو المعياري هو الذي يتناغم مع الفئة الاجتماعيّة»<sup>٣</sup>.

طبّقاً لهذا التعريف عن المعياريّة (العادية)، لا يكتفي علم النفس الحديث بمجرد التناغم  
 والانسجام العملي فقط، بل يدعي أنّ الفرد يجب عليه العمل على توطين القيم ونماذج الجماعة  
 والمجتمع في باطنه؛ بحيث يشعر في قرارة ذاته أنّه ينتمي إلى الجماعة، ومن هنا يسدل الستار عن

١. المصدر السابق.

٢. المصدر السابق، ص ٦٦٢ - ٦٦٧.

٣. ساراسون، وساراسون، روان شناسي مرضي، ص ٦٦٣ - ٦٦٧.

الباطن الاستحماري والغاية الاستبدادية لعلم النفس الحديث في تحويل الأشخاص من أفراد من بني البشر إلى كائناتٍ مسالمةٍ ومدجّنةٍ وخانعةٍ أمام الظلم والأنظمة الاجتماعية العلمانية الحديثة والليبرالية، والليبرالية الجديدة. وعليه يمكن القول بكلّ جرأة: إنّ واقع علم النفس هو محاولة لمسح الأشخاص واستحمارهم، والقضاء على فطرتهم من أجل تحويلهم إلى أتباع للنظام العلماني الليبرالي. إنّ علم النفس الحديث يسعى تحت مُسمّى المعيارية، والصحة النفسية، إلى جعل المسار الداخلي للقيم والأفكار والنماذج نحو التقبّل الضمني للنظام الليبرالي الرأسمالي عملياً، وتحويل الأفراد إلى كائناتٍ ودعيةٍ وتابعةٍ ومذعنةٍ وخادمةٍ للنظام الاستكباري الليبرالي الرأسمالي.

إنّ (ديفدال. روسنهان)، و(مارتن إلياس بيت سيليجمان) - وهما عالمان نفسيان معاصران - قد ألفا كتاباً دراسياً في خصوص علم النفس المرضي. لقد تمّ تنظيم هذا الكتاب على أساس من معايير (dsmiv)، أو ما يُصطلح عليه بأكثر الموسوعات العلمية اعتباراً في تشخيص علم النفس وعلم النفس الطبي العالمي، ويجري تدريسه في جامعات الولايات المتحدة الأمريكية وإيران. جاء في هذا الكتاب:

«لا يوجد تعريفٌ قطعي عن عدم المعيارية، وليس بأيدينا أسلوبٌ موثوقٌ للوقوف على عدم المعيارية... لا يوجد تعريفٌ واضحٌ وقطعيٌّ عن المعيارية وعدم المعيارية؛ إذ لا يوجد عنصرٌ واحدٌ يشترك فيه جميع الموارد غير المعيارية، أو خصوصيةٌ منفردة تعمل على التمييز بين المعيارية وعدم المعيارية»<sup>١</sup>.

وقد عدّا الحكم والقضاء في خصوص المعيارية في هذا الكتاب حكماً اجتماعياً، فكتبنا في ذلك:

«خلافاً للحكم حول درجة الحرارة، فإنّ الحكم بشأن عدم المعيارية هو حكمٌ اجتماعي»<sup>٢</sup>.

إنّ معنى هذا الكلام أنّه لا يوجد أيّ معيارٍ وميزانٍ ومبنىٍ محدّدٍ وواضحٍ لتشخيص مفهوم المعيارية وتمييزه من عدم المعيارية، وإنّ كل فكرةٍ أو فعلٍ يراه المجتمع في مرحلةٍ زمنيةٍ أمراً غير معياري، فسوف يُعرف في علم النفس بوصفه أمراً غير معياري أيضاً. وبذلك يتمّ تقديم تعريفٍ

١. روسنهان، وسيليجمان، آسيب شناسي رواني، ج ١، ص ٥ و ٢٨.

٢. المصدر السابق، ص ١٨ - ٢٨.

مختزلٍ فوق العادة، ومستلهمٍ من النسبيّة، وعلى أساس تأصيل مشهورات المجتمع الليبرالي الرأسمالي للغرب الحديث عن المعيارية وعدم المعيارية. وهذا هو التعريف الذي يقع تمامًا في خدمة غاية علم النفس الحديث، المتمثلة في توطيد التلقينات والنماذج والقيم والمشهورات العلمانية الليبرالية عند أفراد المجتمع، وتحويلهم إلى تابعين ومواطنين متناغمين مع خدمة هذا النظام.

إنّ مؤلّفِي الكتاب المذكور أنفأ - ضمن البحث في هذا الرأي القائل بعدم إمكان تقديم تعريف مصطلح عدم المعيارية بشكل دقيق<sup>١</sup> - عمداً إلى الخوض في بيان العناصر التي إذا تمّ ضمّها إلى بعضها، سوف يمكن الوصول (بزعمها) إلى تشخيص عدم المعيارية. إنّ مؤلّفِي هذا الكتاب، يذكران عناصر من قبيل: الألم، وعدم المعيارية، وعدم المعقوليّة واستحالة الإدراك، وعدم إمكان التنبؤ، وفقدان السيطرة، والملاحظة والمشاهدة، وعدم الاعتدال، وعدم ارتياح المشاهد. فهم يذكرانها بوصفها أموراً تشكل حزمةً من العناصر المترابطة من أجل تشخيص عدم المعيارية.<sup>٢</sup> في حين أنه لم يتمّ تعريف أيّ واحدٍ من هذه العناصر بشكلٍ واضحٍ ومحدّد، وإنّ مبنى تشخيص أكثر هذه العناصر يعود إلى حكم المشاهد، وتحتوي على صبغةٍ نسبيّة. من ذلك ما يتعلق بعدم الانسجام - على سبيل المثال - فإنّ فيه كثيرًا من الغموض والأبحاث الجاذبة؛ لأنّ عدم انسجام شخصٍ في ثقافةٍ أو مجتمعٍ منحرفٍ، لا يمكن بأيّ وجهٍ من الوجوه أن يكون دليلًا على اختلاله النفسي أو عدم سلامته. أو في مثال آخر لماذا وكيف يجب جعل عدم القدرة على إدراك شخصٍ بالنسبة إلى مجموعةٍ منحرفةٍ وفسادةٍ، دليلًا أو شاهدًا على عدم تناغمه النفسي؟ وفي نموذجٍ آخر تمّ الحديث عن عنصر آخر باسم الألم. يمكن عدُّ الألم مشتركًا لفظيًا، ويجب البحث للتعرف عليه في ماهيته وحجمه وأبعاده وكيّفياته. وفي الحقيقة إنّنا في البحث عن مفهوم الألم يجب أن نفرّق بشكلٍ كاملٍ بين الآلام الاعتبارية والمرضية أو الآلام السطحيّة من الناحية الكيفيّة، بل في بعض الموارد حتى الماهوية أيضًا، وبين الآلام العميقة والعظيمة والملمهة من الناحية المعنويّة أو المنبثقة عن الفطرة الإنسانيّة، والآلام النابعة من عمق التفكير،

١. المصدر السابق، ص ٧.

٢. المصدر السابق، ص ٨.

كما في الحالة التي يعيشها الأنبياء عليهم السلام، أو في مراتب أدنى عند المصلحين الدينيين، والمرّبين الروحانيين، والمدرسين الاجتماعيين، ويشعرون بها أو يعيشون تجربتها تجاه السلوكيات المنحرفة والظالمات للأمم أو الأفراد. ويجب الحذر من جعلها على نسقٍ واحدٍ. إنّ هذا النوع من الخلط بين الأبحاث الدالة على اتّجاهٍ ظاهريٍّ بالكامل، يعود بجذوره إلى حدٍّ كبيرٍ إلى الصبغة العلمانيّة القائمة على أصالة العلم الحديث، والماهية الإنسانيّة لعلم النفس الحديث.

وقد كتب مؤلّف الكتاب المذكور آنفًا في سياق بحثها عن تعريف (عدم التناغم):

«إنّ السلوكيات التي تحول بعمقٍ دون التعايش السلمي بين الفرد والمجتمع، تعدّ سلوكياتٍ لا تناغميّة، وتعتبر في تقييم اللامعيارية جزءًا من العناصر المؤثّرة. ومرادنا من التعايش السلمي للفرد قدرته على العمل وإقامة العلاقات الإيجابيّة مع الآخرين»<sup>١</sup>.

يموج في هذه التعاريف طوفانٌ من النسبيّة والبُعد عن المعايير والقيم الأصيلة والواضحة المرتبطة بالازدهار والكمال الوجودي والفضائل الأخلاقيّة، والعمل في الوقت نفسه على تأصيل الإزدواجيّة. وعلى هذا الأساس فقد جُعِل في هذا الكتاب الدراسي في حقل علم النفس، المبنى والمعيار في الحياة الصحيّة أو المعيارية مجرد حصول الشخص على فرصة عملٍ، وامتلاكه لعلاقاتٍ إيجابيّة مع الآخرين. ولم يتمّ في هذا التعريف بيان مفهوم (العلاقات الإيجابيّة مع الآخرين) وحدودها أبداً. إنّ عنصر العلاقات الإيجابيّة مع الآخرين إنّما يرتبط في الغالب وينحصر بحلقة الأشخاص الذين يحيطون بالفرد، وهذا الارتباط نسبيٌّ ومتغيّرٌ وعائمٌ؛ فيتغيّر أساسه بتغيّر الحلقة والأشخاص الذين يحيطون به. وعليه فإنّ هذا التعريف لا يحتوي على أيّ نسبةٍ أو صلةٍ بالكمال والازدهار، والخصائص الأصيلة الملهمة من عين الإنسانية الثابتة.

وفي خصوص تعريف علم النفس الحديث للحياة الحسنة والمعيارية لا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّه بناءً على هذا التعريف، يجب أن يُعدّ شخصٌ مثل: أدولف هتلر - الذي تمّ وصفه بأنّه مجنونٌ ومريضٌ نفسيٌّ من قبل أكثر الشخصيات اشتهارًا في علم النفس، والفلسفة، وعلم الاجتماع، والتاريخ في الغرب، ابتداءً من سيغموند فرويد، وإريك فروم،

١. روسنهان، سيلينغان، آسبب شناسي رواني، ج ١، ص ٩.

إلى هيربرت ماركوزه ووليم لورانس شيرر، وكثيرون غيرهم - في عداد الأشخاص المعياريين والحاصلين على حياةٍ حسنةٍ، كما يمكن تعميم هذا الأمر على كثيرٍ من القادة والحكام الظالمين والمستبدين والقساة الأجلاف في تاريخ الغرب، ابتداءً من الاسكندر المقدوني وصولاً إلى نابليون بونابرت؛ إذ طبقاً للموازن التي قدّمها مؤلفاً هذا الكتاب - وكلّ منظومة علم النفس المعاصر - في خصوص المعيارية، كان كلُّ من أدولف هتلر، وصادام، ونابليون، والإسكندر المقدوني، وموسوليني، وكثيرٍ من أضرابهم، قادرين على الاضطلاع بالأدوار الاجتماعية؛ بمعنى أنهم كانوا يمتلكون القدرة على العمل، كما كانوا في المقاسات الكبيرة والصغيرة، بل حتّى في المقاسات الجماهيرية المليونية أحياناً، يحظون بالشعبية والعلاقات الحسنة والإيجابية مع الآخرين أيضاً.

ولرفع أيّ سوءٍ للفهم، يجب التأكيد هنا على أنّ كاتب السطور يعدّ أدولف هتلر، ونابليون بونابرت وأمثالهما - مثل الكثير من أفراد البشر من الإنسانين الحداثيين - يعانون من اختلالاتٍ روحيةٍ وأخلاقيةٍ، وإنّ ما ورد ذكره في النصّ آنفاً، إنّما كان لمجرد إظهار عمق ضحالة وابتذال المعيار الذي تمّ تقديمه من قبل علماء النفس الجُدد، لا أكثر.

أجل، إنّ الاتجاه النسبي وغير الأخلاقي لعلم النفس تجاه مقولة اللامعيارية - على حدّ تعبيرهم - ووضع السلوكيات والمعايير الازدواجية بوصفها نموذجاً لتعريف المعيارية واللامعيارية، هو الذي أدّى إلى ظهور هذا النوع من نقاط الضعف والخلل.

إنّ النقطة المهمة في البين هي أنّ نعدّ السلامة الروحية قائمةً على أساس الكمال الوجودي، والموازن المنبثقة عن الفضائل الأخلاقية والتوجهات الدينية نحو العالم والإنسان؛ وإلاّ فهناك في شتى أنحاء العالم عشرات الملايين من الأشخاص الذين يمتلكون الوظائف، ولديهم علاقاتٌ اجتماعيةٌ، ويؤدّون أدوارهم في المجتمع، ولكنهم مع ذلك يعانون من أنواع الأمراض والآفات الروحية والأخلاقية، ولا يمكن أبداً - ولا ينبغي - اعتبارهم سالمين؛ بيد أنّ علم النفس الحديث - بسبب الماهية العلمانية الإنسانية والصبغة النسبية والرؤية اللاأخلاقية التي يمتلكها تجاه مقولة المعيارية - للأسف الشديد - لا يستطيع إدراك هذه الحقيقة.

إنّ البُعد اللاأخلاقي - وربما أمكن القول: المعارض للأخلاق في علم النفس الحديث، في

البحث والتحقيق الراجع إلى ما يُصطلح عليه بـ (اللامعيارية النفسية) - يعود بجذوره نوعاً ما إلى الماهية العلمانية الإنسانية لهذا العلم، والصبغة النسبية التي يحتوي عليها. إن اتجاه علم النفس الحديث في البحث عن عدم المعيارية النفسية، أولاً: يعاني في المساحة والتعريف من التشبث والضياع، والافتقار إلى التعريف والبيان الدقيق والواضح. وثانياً: من خلال إقراره بمقولة (التناغم مع المجتمع الحديث) - بوصفها عنصراً أساسياً في تشخيص المعيارية - أصبح مقوِّماً لهيمنة الحدائث وتعزيز سلطة الغرب المعاصر، وأسلوب الحياة الليبرالية الرأسمالية. إن هذه الخصائص - بما تحتوي عليه من التنصل عن الفضائل ومحاربة الأخلاق - ملازمة للغرب الحديث. إن العنصر المناهض للأخلاق في العالم المعاصر - ولا سيما في النصف الثاني من القرن العشرين للميلاد، وخاصة منذ عقد الثمانينيات فصاعداً - قد اتخذ شكلاً عارياً وصریحاً، وقد ترك هذا الأمر تأثيره على علم النفس الحديث. ومن بين الأمثلة الأخرى على سيطرة منهضة الأخلاق من قبل العلمانية الليبرالية الحديثة على علم النفس - ولا سيما في العقود الثلاثة الأخيرة - يمكن الإشارة إلى نموذجين من تعاطي علم النفس في العقود الثلاثة الأخيرة مع موبقة الاستمناء، والشذوذ الجنسي، وهما من كبائر الذنوب.

ففي المجلد الأول من كتاب (آفات علم النفس)، يذهب مؤلفو الكتاب صراحة إلى إنكار لا معيارية (عدم سلامة) الاستمناء. ففي هذا الكتاب الدراسي في علم النفس، لا يُعدّ الاستمناء عملاً غير معقول، أو مصداقاً للانحراف السلوكي. يذهب مؤلفو الكتاب إلى عدم اعتبار الاستمناء معصيةً أو فعلاً مضرّاً، بل ويرونه أمراً متعارفاً ومقبولاً أيضاً. وقد ذكر هؤلاء المؤلفون استفهاماً استنكارياً يقول:

«لماذا يتعيّن على الشخص أن يعيش هاجساً بشأن ما إذا كان الاستمناء فعلاً معيارياً؟!»<sup>١</sup>

في إشارةٍ منهم إلى وجوب اعتبار الاستمناء فعلاً معيارياً.

منذ عقد الستينيات من القرن العشرين للميلاد - ١٩٦٠ م - فصاعداً، أخذت مختلف مؤلفات علم النفس المرّضي والاتجاه الحاكم على علم النفس الحديث تتجه في الغالب إلى عدّ الاستمناء



أمراً معيارياً، وتمّ إخراجهم من مصاديق الاختلال الجنسي. إنّ الرؤية المعيارية للاستمناء وجعله أمراً متعارفاً، لا يقتصر على مؤلّفي هذا الكتاب الدراسي أو تيارٍ فكريٍّ خاصٍّ في علم النفس، بل شاع هذا الأمر منذ السنوات الأولى من عقد الستينيات من القرن العشرين فصاعداً؛ إثر الظهور الصارخ للأبعاد والتوجّهات المناهضة للأخلاق في المجتمعات الليبرالية الرأسمالية، والاتجاه العلماني الليبرالي في علم النفس، حيث صاروا يعدّون فعلاً شنيعاً مثل الاستمناء أمراً معيارياً ومتعارفاً، وينصحون الذين يرتكبون هذه الموبقة بعدم الشعور بالذنب.

وقد تمّ بيان ذلك في هذا الكتاب من خلال ذكر مثال، على النحو الآتي: إنّ الفتى الذي يبلغ من العمر خمسة عشر ربيعاً، ويهارس الاستمناء كلّ يومٍ، قد يتساءل: هل ما يقوم به معياريٌّ أم لا؟، ويتم التعليق على ذلك بالقول:

«لو أنّنا عملنا على تحليل هذه الممارسة بالنظر إلى العناصر اللامعيارية، لن نجد شيئاً ملحوظاً يسمح لنا بالقلق تجاه هذه الظاهرة. فهل ممارسة هذا الفتى للاستمناء ممّا لا يستسيغه العقل؟ كلا قطعاً. وهل هو انحرافٌ؟ كلا طبعاً... إذن لماذا يتعيّن على الشخص أن يعيش هاجساً بشأن ما إذا كان الاستمناء فعلاً معيارياً؟!»<sup>١</sup>

إنّ علم النفس الحديث بسبب ماهيته الإنسانية غير الدينية قد أخرج منذ عشرات السنين من مناهجه موبقة الاستمناء - التي تعدّ في التعاليم الإسلامية من الذنوب الكبيرة - من تبويب الاختلال الجنسي، وعدّها أمراً عادياً. إنّ نظرةً نلقيها على المناهج والكتب الدراسية والأكاديمية، والتعليم الرسمي في حقل العلم النفسي - التي تمّ تدوينها على أساس التبويات الرسمية العالمية، من قبيل: (ICD-10 & DSM-IV-IR) - تظهر بوضوح أنّ علم النفس منفصلٌ بشكلٍ كاملٍ عن الأخلاق والمعنويات، ومن خلال قطع الارتباط مع الأخلاق والمعنويات، والاستناد إلى الاتجاه العلماني الإنساني، قد أخرج الاستمناء من دائرة السلوك غير المعياري. بيد أنّ الأمر لا ينتهي عند هذا الحدّ، بل هناك أمثلةٌ أخر على مناهضة الأخلاق، والثناء على الرذائل والموبقات في علم النفس العلماني الإنساني أيضاً.

١. روسنهان، سيلينغان، آسب شنابي رواني، ج ص ٢٢ - ٢٣.

ففي مثالٍ آخر يمكن الإشارة إلى معصيةٍ أخرى من المعاصي الكبيرة، التي يعدّ انتشارها بين مختلف الأمم - من وجهة نظر القرآن الكريم - سبباً في نزول البلايا السماوية والعقوبات الإلهية، ونعني بها موبقة الشذوذ الجنسي. ففي ذلك الكتاب المذكور المسمّى بـ (معرفة الآفات النفسية) - وكذلك في جميع الكتب الدراسية الخاصة بمعرفة الآفات النفسية، التي تمّ تأليفها منذ عقد الثمانينيات من القرن العشرين للميلاد وما بعده - تمّ إخراج الشذوذ الجنسي من تصنيف الاختلالات الجنسية، وأخذوا ينظرون إليه بوصفه أمراً معيارياً. انظر إلى العبارة أدناه: «نحن نروم التأكيد على أننا لا ننظر إلى الشذوذ الجنسي بوصفه خللاً جنسياً»<sup>١</sup>.

وكذلك قوهم:

«حتى عقد الثمانينيات من القرن العشرين للميلاد، كانت مسألة الشذوذ الجنسي في الكتب الدراسية تدرج ضمن دائرة اللامعيارية الجنسية، أو الانحراف الجنسي ... وأما الآن فهناك دليلٌ جيّدٌ على عدم تبويب الشذوذ الجنسي بوصفه خللاً جنسياً. وفي الحقيقة فإنّ (dsm-iv) لا يعتبر الشذوذ الجنسي خللاً. إنّ الاختلالات الجنسية إنّما تؤخذ بنظر الاعتبار في ظروفٍ تؤدّي العلاقات الجنسية الحميمية إلى ضررٍ بالغٍ بين طرفي العلاقة أو أحدهما. إنّ الشذوذ الجنسي على نحوٍ ما يمكنه أن يضعف هذا النوع من العلاقات بين الرجال والنساء، لا يضرّ بالعلاقات بين رجلين أو بين امرأتين ... إنّ أصل الموضوع يكمن في أنّ قسماً ملحوظاً من المثليين، يُبدون الرضا عن ميولهم الجنسية، ولا تظهر عليهم علاماتٌ تدلّ على الآفات والأضرار النفسية، وإنّما يعملون في محبتهم وعملهم ومرحهم على نحوٍ مطلوبٍ، ومنسجمٍ للغاية»<sup>٢</sup>.

إنّ سيطرة الإنسانية (أصالة النفس الأتامة، أو غلبة الذات المتأصلة النفسانية للبشر) والنسبية والتنصّل عن الأخلاق، ومناهضة الأخلاق، تبلغ بالأمر إلى هذا الحدّ من الانحطاط، حيث نرى مثاله في بحث المعيارية. إنّ الجوهر النفساني والصبغة النسبية لعلم النفس قد أدّى بهذا العلم

١. المصدر السابق، ج ١، ص ١٨٨.

٢. المصدر السابق، ص ١٩٢ - ١٩٣.

إلى التصريح بكلّ وقاحةٍ بأنّ ما يصطلح عليه بـ (الحبّ بين المثليين)، مع الرضا عن بعضها يشكّل دليلاً على اعتبار معيارية الشذوذ الجنسي. لا بدّ من الالتفات إلى أنّ عقد الثمانيّيات من القرن العشرين للميلاد - الذي يشكّل المبدأ الزمني لتغيير الرؤية الصريحة والرسمية لعلم النفس الحديث في خصوص المثليّة - قد اقترن بظهور المدينة المأزومة في ما بعد الحداثة في المجتمعات الغربيّة المعاصرة، وبداية هيمنة الليبراليّة الجديدة، وتعميق نفوذ التفاهة الازدواجيّة بين الفرد المنتشر الغربي. وفي هذه الحقبة الزمانيّة أخذت كثيرٌ من المجتمعات الليبراليّة الرأسمالية تعلن على التوالي عن مشروعيّة الزواج بين المثليين، وحدث تغييرٌ في تعريف الغرب الحديث والمعاصر لمفهوم الأسرة.

إنّ بحث ما يُصطلح عليه بمعياريّة الشذوذ في علم النفس، بلغ حدّاً بحيث يتمّ القول في المنهج الدراسي الرسمي لعلم النفس إنّه لو أراد شخصٌ شاذّ جنسيّاً معالجة هذه المشكلة من طريق الرجوع إلى المعالج النفسي، فإنّ كان سبب هذه الرغبة يكمن في عدم رضاه عن نفسه، أو شعوره بالحياء والخجل، فيجب على المعالج النفسي أن يمتنع عن مساعدته؛ وذلك لأنّ حياءه أو عدم رضاه عن نفسه، إنّما هو - على حدّ تعبير علم النفس الحديث - ناجمٌ عن ظلم المجتمع للمثليين، ومن هنا فإنّ رغبة الفرد الشاذّ جنسيّاً من أجل تغيير ميوله الجنسيّة ليست اختياريّة أو إراديّة، وإنّما هي مفروضة عليه بالقوّة؛ لذا ينبغي تجاهلها. وقد ورد في الكتاب الدراسي الرسمي (معرفة الآفات النفسيّة)، ما يلي:

«يذهب هؤلاء الكتاب إلى الاعتقاد بأنّ الشاذّ جنسيّاً والمتمعض من نفسه عندما يطلب من المعالج النفسي أن يساعده على تغيير ميوله الجنسيّة، يجب على هذا المعالج أن يمتنع عن معالجته. إنهم يرون أنّ الشاذّ جنسيّاً حيث يكون امتعاضه من نفسه ومن ميوله الجنسيّة ناتجاً عن ظلم المجتمع للمثليين؛ فإنّ رغبة الشاذّ جنسيّاً - المتمعض من نفسه - في تغيير ميوله الجنسيّة، لن تكون اختياريّة أو طوعيّة وإراديّة، وإنّما هي بفعل الإكراه والضغط الاجتماعي؛ ومن هنا يجب العمل على تجاهل هذه الرغبة»<sup>١</sup>.

إنّ هذا إبداع آخر؟! وهو يحكي عن عمق فاجعة الانحطاط الأخلاقي لعلم النفس الحديث.

فإنَّ يعمل كتابٌ دراسيٌّ في حقل علم النفس - بمختلف الذرائع الواهية والفارغة - على منع المعالج من علاج المريض الذي يسعى إلى الخلاص من بؤس المثلية والشذوذ الجنسي، فذلك يشهد على أنَّ العلمانية المتمحورة حول النفسانية المناهضة للأخلاق والمعارضة للدين، قد حصلت على سلطةٍ مطلقةٍ العنان في علم النفس، بحيث تصرُّ بوضوحٍ وبشكلٍ سافرٍ على ارتكاب المعاصي، والاعتراض على جميع أنواع الندم والتوبة والسعي إلى الابتعاد عن الذنوب. إنَّ غلبة هذا النموذج الواضح في مناهضة الأخلاق، والداعي إلى الإباحية، إنَّما هو ناشئ - على ما سبق أن ذكرنا - من هيمنة إباحية الليبرالية الجديدة وما بعد الحداثة، وظهور المدينة المأزومة لما بعد الحداثة في عقد الثمانينيات من القرن العشرين للميلاد وما بعده في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة.

تقدّم أنّه في كتاب (معرفة الآفات النفسية) تم إخراج الاستمناء والشذوذ الجنسي من تصنيف الاختلالات النفسية الجنسية بشكلٍ كاملٍ، فلا يتم التعرّض إلى ذكرهما. وفي هذا الكتاب من خلال ذكر مثالٍ عن امرأةٍ ورجلٍ تربطها علاقةً جنسيةً ساديةً ومازوخيةً تبعث بينهما اللذة والنشوة، وردت عبارةٌ تحمل مضمون الاستفهام الاستنكاري على النحو الآتي:

«لو أنّ (راي) و(جين) [وهما رجلٌ وامرأةٌ تربط بينهما علاقةً جنسيةً] كانا راضيين عن

هذا النوع من الممارسة الجنسية، فلماذا يجب اعتبارها شذوذاً جنسياً؟!»<sup>١</sup>

في هذا الكتاب، يتمّ تقديم العلاقة الجنسية السادية المازوخية مثل سائر أنواع الانحرافات الأخلاقية الجنسية الأخرى، ضمن الأمور المباحة أيضًا. بالنظر إلى جوهر العلمانية الإنسانية، والبعد الإباحي العميق لليبرالية الجديدة في علم النفس الحديث - لا سيّما في عقد السبعينيات من القرن العشرين للميلاد فما بعد - وكذلك بالنظر إلى الاتجاه النسبي له في تشخيص ما يصطلح عليه بـ (أنواع الشذوذ)، لا يُستبعد عن الذهن أبداً، أو لا يبدو أمراً عجيباً أم مستغرباً من هذا العلم أن يعمل على إخراج كلّ فعلٍ شنيعٍ وقبيحٍ من دائرة الاختلال، أو ما يصطلحون عليه بـ (الشذوذ)، بذريعة رضا الشخص أو الأشخاص الذين يرتكبونه. واللافت في البين أن علم النفس الحديث الذي يميز جميع أنواع الانحراف القبيح بحجة رضا الشخص أو الأشخاص

١. هالجين، وتيبورن، آسيب شناسي رواني، ج ٢، ص ٢٣.

الواقعيين في طرفي العلاقة الشاذة، ويعدها أمرًا معياريًا، عندما يصل الأمر إلى بحث التوبة ورغبة الشخص العصي المرتكب لموبقة المثلية والشذوذ الجنسي الشنيع على سبيل المثال، لا يعود مهتمًا برضا وطيب خاطر الشخص الذي يرغب بالخلاص من مستنقع الرذيلة والمعصية والشذوذ الجنسي، بل يمنع المعالج النفسي من مديد العون إليه ومساعدته على الخروج من هذا المستنقع. ومن هنا يتضح أن هناك في حقيقة علم النفس وصلبه نوعًا من الإصرار على إشاعة المعاصي والموبقات ونشرها، والتسويق لها بوصفها أمورًا طبيعية وعادية، والدعوة إلى إشاعتها والترويج بذلك لنمطٍ من الحياة الإباحية المناهضة للأخلاق والمعارضة للدين.

في علم النفس الحديث عند دراسة الأمراض - أو الاختلالات النفسية أو الاختلالات السلوكية على ما هو شائع في تعابير علماء النفس أو اللامعاريات على ما شاع مؤخرًا - وتشخيصها وتبويبها يتم في الأساس تجاهل البعد أو الحاضنة التاريخية لظهور هذه الاختلالات النفسية. وبعبارة أخرى: إن ما يُسمى في علم النفس بـ (الاختلالات) أو (اللامعاريّة)، هو نوعًا ما من نتاج ولوازم ظهور وانتشار العالم الغربي الحديث، ولم يكن له ظهورٌ وفعليّة في العوالم الأخرى، أو كان بعض أقسامه مختلفًا بالكامل على المستوى الكمي والكيفي.

من ذلك - على سبيل المثال - أن بعض الدراسات والأبحاث، قد أظهرت أن الكآبة لم يكن لها وجودٌ في المجتمعات ما قبل الحديثة، بهذا العمق، وعلى هذه الكيفية والشيوع والانتشار وحجم الإصابات. أو أن بعض أنواع الاختلالات الموسومة بـ (الشيذوفرنيا)<sup>١</sup>، إنما ظهرت في الغرب الحديث مؤخرًا؛ فهي من التدايعات المباشرة لمقتضيات ولوازم نمط الحياة العلمانية الإنسانية. كما تمت الإشارة في هذه الدراسات إلى أمورٍ لافتة للنظر في خصوص الظاهرة الموسومة بـ (الاختلالات الشخصية)، ونسبتها وارتباطها ببعض آثار ومقتضيات الحداثة، ولوازم وأساليب حياة المجتمعات الغربية الحديثة في القرنين الأخيرين.<sup>٢</sup>

#### 1. Schizophrenia

٢. يمكن مشاهدة نموذج آخر من النسبية المهيمنة على علم النفس الحديث - في التفسير والشرح الوارد في التنقيح الخامس عشر لأرضية علم النفس عند اتكينسون وهيلغارد لعدم المعيارية - في كتاب: زمينه روان شناسي اتكينسون وهيلغارد، هوكسا، وآخرون، ج ٢، ص ٧٥٢-٧٥٣. ولا بد من الالتفات إلى أن النزعة النسبية تمثل الاتجاه الشامل

ترد كثير من الانتقادات في أبحاث السلامة والأمراض على علم النفس الحديث، الأمر الذي يؤدي إلى عدم اعتبار أسسه ومبانيه. (ينبغي أن نفرّد لذلك رسالةً مستقلةً - إن شاء الله - وقد تحدّثنا في الصفحات السابقة بنحوٍ وآخر عن الجانب النسبي منها). بيد أننا في هذه الفرصة نكتفي بالإشارة إلى بعض النقاط في خصوص مفاهيم السلامة والمرض من زاوية علم النفس المعنوي والروحي:

أولاً: يجب في تعريف السلامة أو ما يُصطلح عليه في أدبيات علم النفس بـ (المعيارية) - التي هي في حدّ ذاتها تنطوي على إبهامٍ وضعفٍ ناشئ عن الرؤية النسبية - التخلّي عن المعايير الضعيفة والمجتثة، من قبيل: التناغم، أو الاعتيادية، أو امتلاك السلوك التوافقي، واستبدالها بمعاييرٍ أخرى، من قبيل: التطور الإنساني، والكمال الوجودي، وارتقاء وتعميق العقل - ونعني بالعقل هنا: العقل الأصيل الديني، دون العقل الغربي - والقرب من الحق والحقيقة، وازدهار وفعالية الفطرة الإنسانية، وتحقيق السرور والانشراح المعنوي، وتعميق الفضائل الأخلاقية، ونظائر هذه الأمور، بوصفها من المعايير والموازن الثابتة والواضحة.

ثانياً: يجب فصل الأمور المعروفة في علم النفس بـ (اختلال الشخصية) والعمل على تمييزها مبنائياً عن بعض الاختلالات التي يتمّ التعبير عنها في علم النفس بعناوين من قبيل الشيزوفرينيا (في بعض أقسامها)، والمسّ الانقباضي<sup>1</sup> (الموسوم بتناوب الانسراح والانقباض)، واختلال الوسواس الفكري أو العملي (في بعض أقسامه أيضاً)، وفي معرفة أسبابها بالإضافة إلى العلل المرتبطة بالوضع التاريخي للغرب الحديث، التي قد يمكن الإشارة إلى بعض نقاط الضعف والخموم والاختلالات الوظيفية في مسارات المخ والشبكة العصبية أيضاً إن هذه الطائفة من

---

والحاكم على علم النفس، وأنّ الكتب والنماذج التي يُشار إليها في البين إنّما هي غيِّص من فيض، ويتمّ ذكرها من باب الشاهد والمثال، وأنّ النسبية في تعريف المعيارية والشذوذ هي الشائعة والشاملة في مجموع علم النفس، ولا يمكن تحديدها أو حصرها ببعض الأمثلة والنماذج. انظر:

Fernald, and Fernald, *Psychology*.

Benndetti, *Payachoberapy - Schizophrenia*.

Vonbertalanffy, *General System Theory*.

1. Manic Depressive

الاختلالات قد تستجيب إلى حدٍّ ما لبعض العلاجات والعقاقير التي يتمّ وصفها في علم الطب النفسي. فيجب الفصل بين هذين النوعين من الاختلالات؛ وذلك لأنّ الذي قد اشتهر في علم النفس الحديث بـ (اختلالات الشخصية)، يعود في الغالب بجذوره إلى المسائل التربويّة والخصائص غير السليمة للحداثة، والعالم الغربي الحديث ولوازمه ونتائجه، التي لا تستجيب من الناحية العلاجيّة إلى العقاقير وعلاجات الطب النفسي على النحو المطلوب أيضًا. إنّ وضع أمثال المسّ الانقباضي وبعض أقسام الشيزوفينيا مع ما يُسمّى بـ (اختلالات الشخصية) ضمن مجموعةٍ واحدةٍ، وتصنيفها تحت عنوان الشذوذ واللامعيارية، يؤدّي إلى الخلط بين الأبحاث، ويحتمل أن يكون هذا الأمر ناشئًا عن الجانب النسبي من علم النفس الحديث.

إنّ ما يُعرف في علم النفس الحديث بـ (اختلال الشخصية)، قد يكون - فضلًا عن امتلاك الخلفيات والحواضن الجينيّة المؤثّرة والتي يمكن أن تكون ناشئةً عن تراكم الآثار المدمّرة للحداثة بعد عشرة أجيالٍ أو أكثر - إلى حدٍّ كبيرٍ نتيجةً وثمرَةً للنماذج والأمثلة التربويّة، وأساليب الحياة غير السليمة للمجتمعات الحديثة وشبه الحديثة. إنّ هذه الطائفة من الاختلالات ترتبط على نحوٍ وثيقٍ للغاية مع الشرائط، والظروف غير السليمة للعالم الحديث ومقتضياته، وإنّ علاجات الطبّ الحديث وأدويته غير قادرةٍ في الغالب على علاجها.

إنّ الفرضيات والتحليلات النظرية لعلم النفس الحديث، تعجز في أكثر الموارد عن بيان وتفسير مقولة الاختلالات الشخصية، ويبدو أنّه يجب إحداث تحوّلٍ جوهريٍّ في التبويب التشخيصي له. إنّ شيوع وانتشار الاختلالات الشخصية أكثر بكثيرٍ من الاختلالات الأخرى التي هي من قبيل: المسّ الانقباضي، والمجموعة الموسومة بـ (الشيزوفينيا)؛ وإنّ ارتباط مقولة الاختلالات الشخصية بالمسارات الناشئة عن الاقتضاءات والعلاقات الثقافيّة والتربويّة والأسريّة في الغرب الحديث أعمق وأشدّ بكثيرٍ، وأظهر من مجموعة ما يُصطلح عليه بـ (الاختلالات الذهانية).<sup>1</sup>

ثالثًا: لقد ظهر في الغرب المتجدّد - بفعل تدمير الفطرة الإنسانيّة من قبيل الطبيعة التاريخيّة

للإنسان الحديث - إنسانٌ يمتاز بخصائص وصفات من قبيل: الاعتراب عن الذات، والاعتراب عن الآخرين، والعلاقات الاستغلالية الآلية مع الطبيعة والآخرين، والأهم من ذلك كله النزعة العدمية النفسانية المقرونة بنوعٍ من الاستكبار. يمكن بيان الصورة المثالية للإنسان الحديث وتلخيصها في العبارة القائلة: (حيوان متأصل نفعي باحث عن اللذة)، ويراد بذلك البحث عن المصلحة، والتمحور حول الاستمتاع واللذة العلمانية الإنسانية. لقد تمّ الحديث في أعمال الفلاسفة والمفكرين لما بعد عصر النهضة حول وجوه وعناصر الحيوانية المتأصلة في وجود البشر، وسائر الخصائص الأخرى للإنسان الحديث. ابتداءً من نقولاس الكوزاني، وجيوفاني ميراندولا، ونيقولاي ميكافيلي، وتوماس هوبز، وجان لوك، وصولاً إلى فرانسيس بيكون، ورينيه ديكارت، وباروخ سبينوزا، والفلاسفة المعروفين في مرحلة التنوير، من أمثال: تشارلز دارون، وهربرت سبنسر وغيرهم.

منذ القرن التاسع عشر للميلاد فصاعداً، وبفعل الانتشار والتأسيس والتجذّر التام للحدائثة والغرب الحديث، أخذنا نواجه بالتدريج انتشاراً وتفشياً لنوعٍ من الازدواجية، أو الإنسان الازدواجي في المجتمعات الحديثة وشبه الحديثة. إنّ هذا الإنسان الازدواجي الحديث الذي ظهر وتكثّر على هامش الصورة المثالية للإنسان المتجدّد، يعاني نوعاً ما من شكلٍ من أشكال الاختلال النفسي المتجدّر والمتأصل، والتي يمكن التعبير عنها باختصار بـ (الاختلالات الوجودية للإنسان الازدواجي الحديث). إنّ علم النفس لا يفتقر إلى أيّ معرفةٍ واهتمامٍ بهذه الاختلالات الوجودية الأخلاقية للإنسان الازدواجي الحديث فحسب، بل يعمل بالإضافة إلى ذلك من خلال الترويج لأسلوب الحياة العلمانية الإنسانية على ترسيخها ونشرها على المستوى النظري والعملي أيضاً.

في علم النفس الحديث تتمّ الغفلة - في الغالب - عن الأمراض الأخلاقية. في حين يتّضح في دراسةٍ دقيقةٍ أنّنا نعاني من الأمراض الأخلاقية في كثير من الاختلالات والاضطرابات النفسانية والشخصية. إنّ الأمراض الأخلاقية هي تلك الطائفة من الرذائل التي ورد الكلام عنها في الكتب الأخلاقية والروايات والأحاديث المأثورة عن المعصومين عليهم السلام وفي بعض الآيات



القرآنيّة أيضًا. وقد انتشرت هذه الأمراض الأخلاقيّة بشكلٍ خاصّ في المجتمعات الحديثة وشبه الحديثة على نطاقٍ واسعٍ، وظهرت في سلوكيّاتٍ وخصائصٍ وصفاتٍ من قبيل: الحسد، والطمع، وحبّ الدنيا، والرياء، والعُجب، والتكبر، وحبّ الجاه والسمعة، والشبق، والتهتك، والانحلال، والعشرات من الرذائل الأخلاقيّة الأخرى.

إنّ من بين مهام علم النفس المعنوي ووظائفه، الدراسة والبحث في خصوص تشخيص الأمراض الأخلاقيّة وتحليلها وبيانها وطرق علاجها. لا شكّ في أنّ المصادر الأساسيّة لمعرفة هذه الظاهرة المشؤومة وعلاجها، هي النصوص الدينيّة والحديثيّة والروائيّة الأصليّة. ويمكن القول بكلّ جرأة: إنّ علم النفس ليس عاجزًا عن معرفة الأمراض الأخلاقيّة وفهمها فحسب، بل هو في كثير من مفاهيمه وتعاليمه وأمثله وفرضيّاته النظرية وتدبيره العمليّة، يُعد مؤسسًا ومرّوجًا لهذه الأمراض، أو أنّها قد تبلورت على نحوٍ وآخر بتأثيرٍ منه.

رابعًا: لا بدّ من الالتفات إلى أنّ المشكلة الأصليّة التي يعاني منها الإنسان المعاصر (الرايح تحت سيطرة الحداثة وشبه الحداثة)، لا تتمثّل في طيف من المصابين بالاضطرابات المرضية، من قبيل البارانونيا، والشيزوروفينيا، والمسّ الانقباضي، أو حتّى الجموع الكبيرة من المصابين بالاضطرابات الشخصية - وكلاهما الطائفتين هما من نتاج العالم الغربي الحديث، وإنّ الذين يعانون من هذه الأمراض النفسيّة، هم من ضحايا الوضع التاريخي الناشئ عن سيطرة الحداثة وتداعياتها وتبعاتها - فالمشكلة الأصليّة لا تتمثّل في ذلك فقط، بل إنّ الذي يظهر بوضوح في العصر الراهن، هو الجموع الغفيرة من الناس الذين يعانون من الاضطرابات الوجوديّة الأخلاقيّة للإنسان الازدواجي.

إنّ أمراض الإنسان الحديث التي بدأت منذ منتصف القرن التاسع عشر للميلاد، قد نشأت عن غلبة الاختلال الوجودي الأخلاقي للإنسان الازدواجي، حيث تمخّضت هذه الأمراض في القرن العشرين للميلاد عن الاتجاه العام للعبثيّة<sup>1</sup>، لتنتشر سريعًا وعلى نطاقٍ واسعٍ كانتشار النار في الهشيم. في العالم الحداثوي الراهن أو شبه الحداثوي، تحوّل الاضطراب الوجودي الأخلاقي

للإنسان الازدواجي ولا سيّما في الاتجاه العبثي العام إلى وباءٍ شاملٍ، وهو وباءٌ يمتدّ بجذوره إلى أزمة هويّة الغرب المعاصر، وحلوله في مرحلة أزمة الانحطاط.

إنّ هذا الاضطراب الوجودي الأخلاقي للإنسان الازدواجي ولا سيّما في الاتجاه العبثي العام، يُعدّ معضلةً ومشكلةً وتهديداً جاداً وخطراً متزايداً، يُعرّض السلامة الحقيقيّة للإنسان إلى الخطر، بيد أنّ علم النفس الحديث - للأسف الشديد - لا يمتلك أيّ رؤيةٍ أو فهمٍ أو إدراكٍ لهذا الخطر.

إنّ النقطة المهمّة هنا، تكمن في أنّ الاضطراب الوجودي الأخلاقي للإنسان الازدواجي الحديث، والعبثيّة على هامشه، يعدّ في إطار تعاليم التفكير الحدائوي وما بعد الحدائوي، وعلى أساس الموازين والمعايير التربويّة والتعليميّة والعملية للغرب الحديث، أمراً معيارياً وطبيعياً، ويُعدّ الأشخاص المصابون بهذا الوباء - أي أغلب الناس المندرجين تحت الحداثة وشبه الحداثة - بوصفهم أشخاصاً طبيعيين، بل فوق ذلك يعمل مجمل النظام التربوي والتعليمي والعلوم الإنسانيّة والوسائل الإعلاميّة، والتعاليم الثقافيّة الأخلاقيّة في المجتمعات العلمانيّة الحديثة، وأغلب الليبراليين، والليبراليون الجُدّد المعاصرون، على الترويج بمختلف الأشكال لهذا الاضطراب والاختلال، وأسلوب الحياة المريضة المرتبطة بذلك، وتعمل على تكثيره وإعادة إنتاجه على نطاقٍ واسعٍ.

إنّ هذه هي المسؤوليّة الكبيرة جدّاً والمهمّة لعلم النفس المعنوي؛ إذ يتعيّن عليه مواجهة أسلوب الحياة العلمانيّة النيوليبراليّة المرتبطة بالاضطراب والاختلال الوجودي الأخلاقي للإنسان الازدواجي الحديث، وأنحاء وأقسام وأشكال تجلّياته، وإعادة إنتاجه. وأن يفتح للإنسان المتورّط في هذه الاضطرابات والعبثيّة الناجمة عنها، كوةً ونافذةً نحو النجاة والحياة المعنويّة.

خامساً: طبقاً للإحصائيّات المنشورة والأبحاث والتحقيقات المنجزة، وكذلك الكمّ الكبير من المشاهدات، فإنّ أنواع العلاجات النفسيّة المتداولة في علم النفس الحديث، لعلاج الأشخاص المصابين بالاضطرابات والاختلالات المرّضية - من قبيل: الشيزوفرينيا، والوسواس المرّضي الحاد وما إلى ذلك - كانت فاشلةً نوعاً ما، وإنّ علم النفس قد اضطر إلى ترك هذا المضمار ليشغله

الأطباء النفسيون، وأدوية المعالجين النفسيين، وهناك في هذا الشأن كثير من المقولات التي لا يتسع المجال إلى ذكرها في هذه المقالة. كما أنّ مختلف أقسام العلاج النفسي، قد واجهت فشلاً نسبياً في علاج الطيف الموسوم بـ (الاضطرابات الشخصية) أيضاً، وعلى الرغم من أنّه لم يترك هذا المضمار بعد، فإنّ تكثّر وتنوّع الأشكال المختلفة للعلاج النفسي، والإعلان عن الظهور ثم السقوط عن الاعتبار بعد مدّة قصيرة، وهكذا دواليك، يحكي عن الفشل وعدم النجاح النسبي الذي سبق أن أشرنا إليه.

وفيما يتعلّق بالاضطراب الوجودي الأخلاقي للإنسان الازدواجي الحديث)، والعبثية العامّة والشاملة على هامشه، لا يمتلك علم النفس الحديث أيّ طريقة للعلاج، بل فوق ذلك لا يمتلك حتى فهم وإدراك واضح لهذه المشكلة المتزايدة على نحوٍ جادّ، بل يعمل بمختلف الأشكال - عالمياً أو جاهلاً - على الإسهام والمشاركة في تعميقها ومفاقمتها.

سادساً: في تشخيص الاختلالات والأمراض وتبويبها، يجب وضع ما يُسمّى في علم النفس بالشذوذ وعدم المعيارية على رأس القائمة، وفي المرتبة الأولى من قائمة الاضطرابات والاختلالات الوجودية للإنسان الازدواجي الحديث؛ وذلك لاحتوائه على الشيع والشمول الكبير، كما يُشكّل أرضيةً وركيزةً لظهور الأقسام الأخرى من الاختلالات والاضطرابات، وما يُصطلح عليه بـ (الشذوذ وعدم المعيارية). وبعد ذلك وفي المرتبة الثانية يجب وضع التبويب الموسوم بـ (الاضطرابات الشخصية).

إنّ ما يتمّ بيانه وطرحه تحت عنوان الأمراض أو الاضطرابات والاختلالات النفسية<sup>١</sup> من قبيل: الشيزوفينيا، وما إلى ذلك في علم النفس الحديث، يجب لحاظه بشكلٍ مستقلّ وفي مجموعةٍ أخرى. وإنّ لم يكن بالإمكان إنكار هذه الحقيقة، وهي أنّ الاضطرابات الشخصية، والاضطرابات المرضية كالتأهّم إلى حدّ كبيرٍ من نتائج الوضع التاريخي للغرب الحديث وثاره، وقد حصلت على فعليّتها في مهد الاختلالات والاضطرابات الوجودية الأخلاقية للإنسان الازدواجي الحديث، وعلى هامش ذلك. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الاختلال والاضطراب الوجودي

الأخلاقي المذكور آنفاً يمكن عدّه مهدياً وأماً لظهور اضطرابات الشخصية، والاختلالات المرضية وانتشارها؛ بحيث يظهر الاضطراب الوجودي الأخلاقي المذكور آنفاً في بعض الأشخاص على شكل اضطراب الشخصية، أو الاضطراب والاختلال المرضي أو كليهما، ويظهر في بعض الأشخاص - وهم الأكثرية - على شكل الاضطراب والاختلال الوجودي الأخلاقي للإنسان الازدواجي الحديث.

إنّ الصورة المثالية للإنسان المتجدّد منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد فما بعد، قد حوّلت الاختلال والاضطراب الوجودي الأخلاقي للإنسان الازدواجي الحديث إلى النموذج الأصلي الحاكم على شخصية وسلوك المواطنين في المجتمعات الحديثة ولا سيّما منها المجتمعات العلمانية الليبرالية. إنّ علم النفس قد اقتبس عناصر وشواخص معيارية من هذا النموذج للاختلال والاضطراب الوجودي الأخلاقي، وإنّ الذي ذكره، ويبحث عنه تحت عنوان المعيارية، ليس شيئاً آخر غير النشر والترويج لمختلف أنحاء هذا الاضطراب والاختلال الشامل للإنسان الازدواجي الحديث.

وفي بحثنا عن الاضطراب والاختلال الوجودي الأخلاقي للإنسان الازدواجي الحديث، نروم التأكيد على ثلاثة أمورٍ مهمّة، وهي:

أولاً: إنّ ما ظهر وانتشر تحت عنوان الاضطراب والاختلال الوجودي الأخلاقي للإنسان الازدواجي الحديث، لا يتعلّق على نحوٍ خاصّ بالعالم الحديث وشبه الحديث، وإنّما هو نتاجٌ مباشرٌ للحداثة، ولم يكن له ظهورٌ وفعليّةٌ في عوالم ما قبل الحداثة.

ثانياً: إنّ جميع أنواع الاختلالات المرضية، والاضطرابات الشخصية في مرحلة الحداثة تختلف على نحوٍ ماهويٍّ ومبنائيٍّ عن الاضطرابات والاختلالات النفسانية في مراحل ما قبل الحداثة. بيد أنّ علم النفس الحديث حيث ينبثق عن تراب الغرب المتجدّد، والفلسفة الإنسانية، فإنّه لا يتمكن من إدراك المفاهيم المذكورة آنفاً. إنّ علم النفس بسبب عجزه وقصوره عن فهم أو معرفة الاضطراب والاختلال الوجودي الأخلاقي للإنسان الازدواجي الحديث، فإنّه يعجز عن إدراك الاختلالات المرضية، والاضطرابات الشخصية القائمة عليه وفهمها أيضاً.

سابعاً: من أجل تقديم تعريفٍ صحيحٍ عن مفهوم السلامة النفسية يجب بالضرورة ولزوماً أخذ مساحة أبعد من المساحة المحدودة، والرؤية البايولوجية الجسدية النفسية الضيقة - بمعنى الحقل الذي يركّز عليه علم النفس الحديث - بنظر الاعتبار. فمن دون امتلاك معرفةٍ صحيحةٍ عن ماهية الإنسان، والعين الثابتة للإنسانية، وفطرة الإنسان، والحياة المعنوية الروحية للإنسان، والمستوى الإدراكي المرتبط بهذه الحياة، لا يمكن التوصل أبداً إلى تعريفٍ صحيحٍ وحقيقيٍّ عن السلامة النفسية. إنّ علم النفس الحديث بسبب ماهيته العلمانية الإنسانية، غير قادرٍ على الوصول إلى مثل هذه المعرفة أصلاً، بل لا يكون له قصدٌ أو عزمٌ على القيام بمثل هذا الأمر، ولا يستشعر ضرورةً إلى تحصيل هذه المعرفة أيضاً.

ثامناً: إنّ انتشار مختلف أنواع الكآبة والاختلالات والاضطرابات النفسية وبعض أنواع الشيزوفينيا - مما يتم إدراجه في علم النفس الحديث ضمن أنواع الشذوذ النفسي، ونسبته نحن بوصفه من أنواع الاختلالات المرضية - إنّما هو من النتائج والآثار المباشرة للظروف والشرائط الموجودة في الغرب الحديث والمجتمعات شبه الحديثة، وأسلوب الحياة الشائع في هذه المجتمعات، والصورة المثالية، والطبيعة التاريخية للإنسان المتجدد، والاضطرابات والاختلالات الوجودية الأخلاقية للإنسان الازدواجي المتجدد. وإنّ المحاولات القائمة على العلاجات بالأدوية والعقاقير الخاصة بالأمراض النفسية والعلاج النفسي، إذا لم تقترن بدراسة الأسس والعناصر الذاتية لتجدد العالم على هامشها، وأسلوب الحياة والثقافة والأخلاقيات المنبثقة عنها، ونقدها نقداً أصولياً ومبنائياً، ولا يتم المضي بها نحو مسار التحوّل الباطني لدى الأشخاص المعاصرين، فإنّها لن تكون ناجعةً أو مجديةً بشكلٍ ملحوظٍ.

إنّ هذه العلاجات في أفضل حالاتها يمكن أن تلعب دور المسكنات المؤقتة، وبطبيعة الحال فإنّ الإنسان المجتث الحديث وشبه الحديث الراهن في ظروف الافتقار إلى نظام للعلاج النفسي الروحي، وعدم توصله إلى نظامٍ منسجمٍ للطبّ الديني، مضطراً إلى استعماها والتعايش معها ضمن حالة من الضياع وأزمة الهوية والانفصال عن الواقع.

وفيما يأتي نقل كلمات عن (هانس ياكوبس) يُشير فيها إلى الوضع الراهن الذي يعيشه الإنسان الغربي المتجدّد في اللحظة الراهنة:

«إن الأمراض النفسيّة لا تهبط من السماء؛ بيد أنّ الغرب الراهن يبدو كطفلٍ يعيش حالةً من الرعب أثناء عبوره من غايّة مظلمةٍ في حلّكة الليل، وترتعد فرائصه فرقاً من فكرة خروج الأموات من قبورهم، فهو محاطٌ بخوفٍ مرصّي يوشك أن يؤدّي به إلى شفير الجنون وفقدان العقل؛ لأنّه أكثر انفصلاً وجهلاً بتعقيدات ذهنه وروحه منه إلى تاريخ الأمم التي بادت منذ زمنٍ بعيد. إنّ الغرب الراهن يصل في نهاية مرحلة بلوغه أو دراساته إلى حدوده الغائيّة، ونهاية اكتمال شخصيّته؛ بمعنى أنّه طفلٌ قد ترعرع وكبر، ويحتمل أن يبقى مصيره كما هو عليه. ومن هنا فإنّه على وجه التحديد والخصوص عندما يخلو إلى نفسه يجد نفسه خالي الوفاض معدوم المتاع، خارج المنظومة التعاقدية. وإن كلّ ما يصبو إليه، ويطمح إلى تحقيقه هو أن يبقى آمناً ومصاناً ومحفوظاً في حياته (حتى يتوفاه الموت)»<sup>١</sup>.

### حول العلاج النفسي في علم النفس

في علم النفس الحديث، يتم تعريف النموذج المعياري وتنظيمه على أساس الصفات والاختصاصات بوصفه مصداقاً للاضطرابات والاختلالات الوجودية والأخلاقية للإنسان المعاصر الازدواجي، وبطبيعة الحال فإنّهم لا يعدّون هذا النموذج مختلفاً، بل لا يقولون في الأساس بوجود الاختلال والاضطراب المرصّي الوجودي الأخلاقي. إنّهم في علم النفس يجعلون هذه المجموعة من الصفات والخصائص - التي نراها نماذج من الاختلالات الوجودية الأخلاقية - خصائص معيارية؛ لأنّ النموذج المعياري لعلم النفس الحديث مستلهمٌ عن الإنسان الازدواجي الحديث، وازدواجية الإنسان المتجدّد، وأسلوب حياته وخصائصها. في هذا النموذج لا نرى أيّ عناية بالأبعاد المعنوية من حياة الإنسان، وازدهاره، وكماله الوجودي، وتفتح فطرة الإنسان وتطويرها.

في علم النفس تسعى جميع الأنواع والنماذج المختلفة والمتكررة للعلاج النفسي - بشكلٍ وآخر

١. ياكوبس، حكمت شرق وروان درماني غرب، ص ١٨٩.

ومع فارقٍ طفيفٍ في مختلف الدرجات والمراتب - إلى تطبيع المُراجع، وإيجاد أو تفعيل ظرفيّاته من أجل تطبيقه وتماويه مع خصائص الاختلال الوجودي الأخلاقي للإنسان الازدواجي الحديث، وتوطين القيم والنماذج المفروضة من قبل المجتمعات النيوليبراليّة الرأسمالية، وتحويل المراجعين في نهاية المطاف إلى مواطنين منسجمين مع النظم، والنظام الرأسمالي والنيوليبرالي - الظالم والمستغل والمستعمر والمستكبر - وأسلوب الحياة، ومقتضياتها ولوازمها.

إنّ المهمة الأصليّة التي يضطلع بها العلاج النفسي هي العمل على تحلية الواقع المرّ، والباطن المؤلم والمرير للحياة تحت سلطة الغرب الحديث واستبداده، والفضاء اللإنساني الزاخر بالغربة والاعتراب عن الذات في المجتمعات النيوليبراليّة الحديثة وشبه الحديثة، إنّ مهمّته الأصليّة هي تحلية ذلك الواقع في نفوس المراجعين الذين يعاني كلّ واحدٍ منهم بشكلٍ وآخر من الابتلاء بأنواعٍ من عدم الانسجام، وعدم التماهي مع هذه الشرائط والظروف الجائرة والامتعاض منها، وجعلها قابلةً للتحمّل قدر الإمكان.

إنّ الذين يراجعون المعالجين النفسيين، قد يكونون أشخاصًا من طيفٍ كبيرٍ من الذين يعانون من الاختلالات الوجودية الأخلاقيّة للإنسان الازدواجي، والعشبة العامّة. إنّ هؤلاء الأشخاص يعانون العنت والعذاب، ومختلف أنواع السأم والضجر والاضطراب والفراغ والامتعاض والألم، ولا يندرجون ضمن إطار أيّ واحدٍ من قوالب تبويب الاختلالات والاضطرابات المقرّرة في علم النفس الحديث. إنّ هؤلاء هم ضحايا كثيرون يعانون بصمتٍ من أسلوب الحياة المنبثق عن هيمنة الحداثة، والسيطرة الظالمة للطبيعة التاريخيّة للإنسان الحديث، وقمع ووأد فطرة الإنسان، وابتعاد البشر عن عين الإنسانيّة الثابتة، حيث يلجأون إلى سراب العلاج النفسي لغرض الخلاص من الأوضاع الشاقّة والمنحطّة التي يرضحون فيها.

إنّ العلاج النفسي الحديث يسعى عادةً إلى إدراج هؤلاء ضمن قوالبه المعيارية المتحرّجة - من قبيل: أقسام الاختلالات المرضيّة، والاضطرابات الشخصيّة، وما إلى ذلك - من دون أن يمتلك معرفةً أو فهماً عن مشاكلهم الحقيقيّة. إنّ نماذج العلاج النفسي لا تمتلك أيّ وصفة ناجعةٍ لعلاج هذا العدد الكبير من الأشخاص.

والمجموعة الأخرى من الذين يراجعون المعالجين النفسيين، هم من الذين يعانون من الاضطرابات المرضية؛ حيث لا يمتلك العلاج النفسي شيئاً يقدمه إليهم ليخرجهم من معاناتهم. وفي خصوص أولئك الذين يعانون من اضطرابات الشخصية، وإن كان بعض نماذج العلاج النفسي تمتلك أمثلةً بيانيةً وتوصيفيةً دقيقة، ولكن علينا أن نلتزم جانب الاحتياط فيما يتعلق بنجاح مشاريعها العلاجية إلى حدٍ كبير؛ إذ إن ذروة نجاح المعالجين النفسيين - حيث حققوا نجاحاً - لا يتعدى في نهاية المطاف حدود التخفيف من ضغط بعض المنغصات، والظروف العصبية، وذلك على نحو مرحلي، وبشكلٍ مؤقت.

في خصوص مختلف أنظمة العلاج النفسي، لا بد من الالتفات إلى هذه النقطة المهمة للغاية، وهي أنه لا شيء من هذه النماذج والأنظمة يبدي عنايةً بأمر الاعتلاء المعنوي، والتكامل الوجودي للأشخاص المراجعين، وتحريرهم من مستنقع ازدواجية البشر الحديث وأسلوب حياته. إن جميع هذه النماذج وأنظمة العلاج النفسي تتركس كل اهتمامها وتركز مجملها على الحياة غير الطبيعية، والاستبدادية النيوليبرالية المهيمنة على المجتمعات الحديثة وشبه الحديثة. إن هذا هو الجوهر المشترك لجميع النماذج والأقسام المتكثرة والمختلفة للعلاج النفسي، ابتداءً من الأسلوب التقليدي الفرويدي واتجاه السلوك العلاجي، ووصولاً إلى نماذج العلاج المعرفي، والمعالجة التي تتمحور حول المراجع لـ (روجرز) ونظائر ذلك. في العلاج النفسي الحديث، يتم العمل على معالجة الأشخاص الذين يُصطلح عليهم بـ (غير العاديين)<sup>١</sup>؛ لإعدادهم لكي يضطلعوا بأدوارهم المبنية من طريق القيم والنماذج السلوكية الازدواجية الحديثة. إن العلاج النفسي يسعى إلى جعل الأشخاص غير المتناغمين أو المتناغمين على نحو سيئ، نوعاً ما منسجمين مع الشرائط، وفي الحقيقة يجعلهم منسجمين مع العبودية الناشئة عن ضمور الفطرة، والاعتراب عن الذات، وأسلوب الحياة الليبرالية / الاستكبارية، والحد ما أمكن من درجات امتعاض المراجعين، وزيادة درجات تناغمهم واعتباطهم.



إنّ العلاج النفسي ركنٌ لازمٌ وضروريٌّ من أجل تعميق توطين النظام وبسطه، وترسيخ نظام الهيمنة الإنسانيّة، وتقليب وتناغم غير المتناغمات أو المتناغمات على نحوٍ سيئ، مع المعايير والأدوار المعيّنة من قبل الأنظمة، وأسلوب الحياة الليبراليّة الرأسماليّة.

إنّ العلاج النفسي بوصفه ركنًا مهمًّا في منظومة علم النفس، يتكفّل بالعمل على مناغمة مراجعيه بنحوٍ ما، وإيصالهم إلى مرتبةٍ أو حدٍّ معيّن؛ ليتناغموا مع شرائط الحياة وظروفها في الغرب الحديث والنيوليبرالي المأزوم. وفي هذا البين لا يختلف الأمر بالنسبة إلى العلاج النفسي بين أن يكون هؤلاء الأشخاص - الذين يُصطلح عليهم أنهم غير منسجمين، أو منسجمين على نحوٍ سيئ - يعانون حقًّا من الاختلالات المرضيّة من قبيل: الشيزوفرينيا، أو المسّ الانقباضي، أو كانوا أشخاصًا دعاهم نداء الفطرة إلى الثورة على ظروف حياة العبوديّة المفروضة في المجتمعات الرأسماليّة الحديثة، وعلى عالم أسلوب الحياة غير السليمة للعلمانيّة الإنسانيّة. وإنّ هذا التمرد وعدم الانسجام - بحسب تعبير علماء النفس - أو عدم معياريتهم إنّما هو ناتجٌ من صراع الاستعدادات، وقوى وطاقات السلامة الداخليّة هؤلاء الأشخاص من أجل الانبعاث والفعليّة والازدهار، والتحرّر من سلطة الحياة غير السليمة والحديثة وشبه الحديثة، وأسلوبها. إنّ العلاج النفسي بوصفه واحدًا من أركان منظومة علم النفس، يسعى في نهاية المطاف إلى تطويع وتدجين المراجعين، بمعنى: جعلهم منسجمين ومتناغمين مع شرائط حياة العبوديّة في ظلّ الحداثة وشبه الحداثة، ويسعى إلى تفعيل هذا التناغم بمختلف الطرق، والاستفادة من النماذج والتقنيات المختلفة.

في ضوء تعبير متخصصين اثنين في العلاج النفسي، هناك في الوقت الراهن أكثر من أربعمئة نموذجٍ للعلاج النفسي، وقد عبّر عن هذه الحالة بتعابير، من قبيل: (غابة العلاج النفسي)، و(الفوضىّة المرضيّة):

«لقد كنّا على مدى العقود الثلاثة المنصرمة نشهد تضحُّجًا منفلت العنان لعلاجات نفسيّة اختصّت بأسماء وعناوين متنوّعة. ففي عام ١٩٥٩ م، تمكن (هاربر) من التعرّف على ستة وثلاثين نظامًا للعلاج النفسي بشكلٍ منفصلٍ، وفي عام ١٩٧٦ م، تمكّن (بارليف)

تأملات حول بعض المفاهيم الأساسية في علم النفس ❖ ٣٩٣

من تحديد مئة وثلاثين علاجاً في أسواق العلاج النفسي، أو من الأفضل التعبير عن ذلك بـ (غابة العلاج النفسي). وفي عام ١٩٧٩ م، نشرت مجلة التايم تقريراً بأكثر من مئتي علاج نفسي. وفي الإحصائيات الجديدة ارتفع هذا العدد ليصل إلى أكثر من أربعمئة علاج نفسي. إنَّ كماً كبيراً من المدعيات المنافسة كانت مقرونةً باتساع رقعة العلاج النفسي، فكلُّ نظامٍ يدَّعي أنَّ له تأثيراً مختلفاً، وأنَّه يحتوي على قابليَّة تطبيقية فريدة واستثنائية وفدَّة. إنَّ المؤسسين لهذه الأنظمة على الرغم من افتقارهم إلى البحث والتحقُّق من النتيجة المضبوطة، يتحدثون عن تحقيق نسبة نجاح تتراوح ما بين (٨٠ إلى ١٠٠٪)، وللأسف الشديد فإنَّ التنوع السليم والإيجابي والصحِّي، قد تحوَّل إلى فوضى مرصَّبة سلبية. فقد دخل الجامعيون، والمتخصِّصون، والمرضى في متاهةٍ من الانفلات والانفصال وعدم السعادة»<sup>١</sup>.

إنَّ هذين المتخصِّصين في علم النفس يتمَّ التعريف بهما في كتابٍ باعتباره واحداً من المصادر الرئيسة في العلاج النفسي؛ حيث تستفيد منه أغلب كتب العلاج النفسي بوصفه مرجعاً ومصدرًا لها.<sup>٢</sup> وفي خصوص تعريف العلاج النفسي، يكتبون ما يأتي:

«لم يحظ أيُّ تعريفٍ بمفرده بمقبوليَّة عامَّة فيما يتعلَّق بالعلاج النفسي. تبعاً للاتجاه النظري للفرد، يمكن فهم العلاج النفسي على شكل إقناعي بين الأفراد، والتعليم النفسي الاجتماعي، والمراقبة الصحيَّة، ورعاية شروط السلامة، وتغيير الذات بوساطة الاستعانة الاحترافية، وتكنولوجيا السلوك، ونوعٍ من إعادة التنمية، وإقامة التواصل، ونوعٍ جديدٍ من الديانة الشامانية<sup>٣</sup>، وما إلى ذلك من الموارد الأخرى. إنَّ استعمال وتطبيق العلاج النفسي أيسر من تعريفه... وأمَّا تعريفنا للعلاج النفسي فيمكن بيانه على النحو الآتي: إنَّ العلاج النفسي عبارةٌ عن التطبيق الواعي والمقصود للأساليب السريرية، والمواقف الفردية الناتجة والمستحصلة من أصول المعرفة النفسية الثابتة، التي تهدف

١. بروجسكا، ونوكراس، نظريه هاي روان درماني، ص ٢٧.

٢. المصدر السابق.

إلى تقديم المساعدة للأفراد كي يعملوا على تغيير سلوكياتهم ومعلوماتهم، وحماسهم أو خصائصهم الأخرى ضمن المسار الذي يعدّه المشاركون في العلاج أمراً مطلوباً<sup>١</sup>. إن في هذا التعريف جوهرٌ من النسبيّة، وهو بالإضافة إلى ذلك يفتقر إلى أي نوع من التوجّهات والغايات الكميّة والقيميّة. في هذا التعريف للعلاج النفسي، لا يوجد أدنى التفاتٍ أو اهتمامٍ إلى الكمال الوجودي والمعنوي والروحي للمراجع، والسعي إلى تطوير وتفعيل فطرته واستعداده الكمي، وتوفير الظروف لجريان تيارات وطاقت السلامة والتكامل المودعة في وجوده وكيانه أبداً. إنّ مبنى وجهة التغيير في عبارة (السلوكيات، والمعلومات، وأنواع الحماس أو الخصائص الشخصية للمشاركين في العلاج) الواردة في التعريف المتقدم أنفاً للعلاج النفسي، تمّ بيانه على نحوٍ مبهمٍ تماماً مع عبارة ضمن المسار الذي يعتبره المشاركون في العلاج أمراً مطلوباً<sup>٢</sup>. ومن هنا فإنّ كلّ أمرٍ يخالف الكمال والأخلاق، أو كلّ أمرٍ فاسدٍ أو ظالمٍ أو نفعيٍّ، بمجرد أن يعدّ مطلوباً من وجهة نظر المشاركين في العلاج يمكن له أن يكون ملحوظاً بوصفه غايةً وهدفاً في العلاج. وفي ذلك الكتاب نفسه، وفي صفحةٍ أخرى منه، تمّ التأكيد مجدداً على الناحية النسبيّة للهدف والغاية من العلاج النفسي، حيث ورد فيه ما نصّه:

«نحن نعتقد جدّاً بأنّ كلّ عملٍ يُسمّى علاجاً نفسياً، يجب أن يتمّ العمل به لغرض

مساعدة الأشخاص في إطار الأهداف التي تمّ التوافق عليها بشكلٍ متبادلٍ»<sup>٣</sup>.

أن يجري مسار العلاج النفسي بحيث يشتمل على تفسيرٍ وتناغمٍ وتوافقٍ متبادلٍ حول أهداف وغايات العلاج بين المراجع والمعالج، فهو أمرٌ مطلوبٌ ومقبولٌ؛ ولكن ينبغي ألاّ يؤدي ذلك إلى تجاهل الغايات الكميّة، وأهداف من قبيل: إعداد الأرضيّة لجريان تيار طاقة السلامة، وازدهار الفطرة في مسألة العلاج النفسي تحت ذريعة التوافق المتبادل.

وجاء في مثالٍ آخرٍ مذكورٍ في كتابٍ درسيٍّ - تمّ تأليفه من قبل طبيبٍ نفسيٍّ إيرانيٍّ مختصٍّ في علم النفس، وهو بالإضافة إلى ذلك عضو في اللجنة العلميّة في الجامعة - أنّ الغاية من العلاج النفسي هي:

١. المصدر السابق، ص ٤ - ٥.

٢. المصدر السابق، ص ٣٠.

٣. المصدر السابق، ص ٣١.

«مساعدة الشخص الذي فقد التناغم والانسجام مع محيطه بسبب إصابته بالشذوذ

السلوكي والاضطراب»<sup>١</sup>.

إنَّ النواة المفهوميّة الأصلية في هذا التعريف، عبارةٌ عن التناغم مع المحيط الاجتماعي الثقافي. وقد ذهب بعض المنظرين والباحثين في حقل العلاج النفسي - من الزاوية النسبيّة والبراغماتيّة - إلى الادعاء ب: «أنَّ الذي لا يحظى بالأهميّة في الين هو حقيقة النظرية ... إنَّ الحقيقة عبارةٌ عن مفردةٍ تثير المشاكل»<sup>٢</sup>. إنّه بدلاً من الالتفات إلى الحقيقة في العلاج النفسي على مستوى التنظير والعمل، يذهب هذا الطبيب النفسي إلى التأكيد على إيمان المعالج بتأثير نظريّته، والشواهد التجريبيّة<sup>٣</sup>.

إنَّ مجموع التعاريف الواردة في خصوص العلاج النفسي، تحكي عن عمق الانحطاط الذي سقط فيه علم النفس الحديث في مقولة العلاج النفسي، وهو انحطاطٌ ناجمٌ عن بسط الاتجاه الميكانيكي البيولوجي لهذا العلم بالنسبة إلى الإنسان. إنَّ العلاج النفسي في علم النفس الحديث، علماني ليبرالي ونسبيّ إلى حدٍّ ما، وإنَّ نظريّات العلاج النفسي التي ظهرت في عقد السبعينيّات من القرن العشرين للميلاد، هي بشكلٍ وآخر نظريّات تحتوي على مضامين نيوليبراليّة.

يبدو أنّ النماذج الشائعة في العلاج النفسي، والاستشارة في علم النفس يتمّ بيانها وتطبيقها، لتعمل من الناحية العمليّة على رفع مستوى التحمل لدى الأشخاص، وتناغمهم وانسجامهم في مواجهة الضغوط المدمّرة للمجتمعات الحديثة. إنَّ النماذج المتداولة في العلاج النفسي من خلال تحكيمها القوالب النظرية والقيميّة وتفسيرها للمعياريّة تقوم من الناحية العمليّة على تدمير نماذج وتجليّات ظهور الذكاء والوعي الذاتي الخلاق والمعارض الناشئ عن القوى الفطريّة، لصالح سيادة الحداثة، وإيجاد التناغم والانسجام مع الظروف والشرائط الظالمة والجائرة للحياة في الغرب الحديث، والمجتمعات شبه الحديثة.

إنَّ من بين العناصر الأصليّة في العلاج النفسي في العالم المعاصر - التي يجهلها كثيرٌ من

١. نيكخو، رويكردهاي درماني در روان شناسي وروان پزشي، ص ١٧.

٢. ومبولد، مباني روان درماني، ص ١٣٤.

٣. المصدر السابق.

المعالجين النفسيين والمختصين في علم النفس ولا يحيطون بها علمًا - هو الاستغناء الخفي للشخص المراجع. إنَّ النماذج النظرية لمعرفة أسباب الاضطرابات الشخصية، والأمراض، وتبويبها، قد تمَّ تدوينها بحيث تعمل على حجب المراجع عن إدراك وفهم العلة الأصلية لمشكلته - أي: أسلوب الحياة الحديثة، ولا سيَّما بعد ظهور الليبرالية النيوليبرالية لها ضمن المعايير الازدواجية - ومن خلال تمييد ذهن المراجع وتميشه، تحول دون فهمه للماهية والعلة الأصلية للمشاكل والتمرد عليها (أي الخروج على العالم الحديث). لا شكَّ في أنَّ كثيرًا من علماء النفس والمعالجين النفسيين، لا علم لهم بالماهية التخديرية والاستحارية التي تنطوي عليها المهنة التي يمارسونها، بل يحتمل أن يكون كثيرًا منهم يقوم بوظيفته الحرفية عن حُسن نية وإخلاص تام.

في دراسة النتيجة العملية للعلاج النفسي الحديث، قد يمكن لنا أن نرى أنَّ المعالجين النفسيين قد أحرزوا نجاحًا نسبيًا في السيطرة أو التعديل - بل ربما حتَّى العلاج في بعض الموارد النادرة والقليلة - في معالجتهم للاضطرابات الشخصية أو بعض الاختلالات المرضية، وقد تصل نسبة هذا النجاح إلى ما يزيد على الـ ٦٠٪ من الموارد، ولكن علينا في هذا الشأن ألا ننسى ما يأتي:

أولاً: حتى في هذا النوع من الموارد الناجحة (بحسب المصطلح)، كانت النظريات ونماذج العلاج النفسي عاجزةً تمامًا عن تشخيص ومعرفة الاضطرابات الوجودية الأخلاقية للإنسان الازدواجي الحديث، ناهيك عن علاجه.

وثانيًا: في خصوص كبح أو تعديل بعض علائم أقسام من اضطرابات الشخصية أو بعض نماذج الاكتئاب والاضطراب والاختلالات المرضية، كان الهدف منها، ونقطة التركيز والاهتمام فيها من قبل العلاج النفسي الحديث وما يزال، منحصرًا بتطبيع وتطويع هؤلاء الأشخاص، وإعادة تم إلى الاضطلاع بالأدوار المقبولة والمتعينة ضمن إطار الازدواجية الحديثة، وإنَّ العلاج النفسي الحديث لا يعير أدنى اهتمامٍ لأمرٍ من قبيل: رفع المستوى الوجودي، والارتقاء المعنوي والروحي للمراجعين، ومساعدتهم على الارتفاع والصعود إلى مراتبهم في سلّم المراتب التكاملية في العالم، وتمهيد الأرضية لهم من أجل تنشيط وتفعيل التيار الحيوي للطاقة الإيجابية للسلامة في وجودهم.

## حول السلوك والشخصية

بالتوازي مع أزمة الانحطاط في العالم الغربي الحديث - أو تبعاً لذلك، بعبارة أكثر دقة - تورط العلم الحديث في أزمة، وهي أزمة كانت كامنة في صلب هذه العلوم الحديثة منذ بداية ظهورها، ومنذ منتصف القرن العشرين للميلاد فصاعداً بلغت هذه الأزمة حداً من التطور والظهور والفعليّة، بحيث لم يعد لدى كثير من المؤمنين والتابعين للعلم الحديث من مندوحة سوى القبول بها بوصفها أمراً واقعاً. إنّ العلوم الجديدة تنطوي على جوهر تقنيّ استيلائي، وهي بالإضافة إلى ذلك تعمل على تفسير العالم بشكلٍ علمانيّ إنسانيّ. إنّ العلوم الجديدة غير واعية وغير مطلعة على الباطن الروحاني للعالم، وعليه فإنّها تقع أسيرةً لتصورٍ اعتبار عن العالم الناسوتي في خدمة الأغراض والغايات الإنسانيّة. إنّ الوضع المأزوم للعلم الحديث يظهر بشكلٍ خاصّ في حقل العلوم الإنسانيّة على نحوٍ أشدّ من ذلك بكثير.

إنّ علم النفس - بوصفه واحداً من العلوم الإنسانيّة الحديثة - يعاني في تعريفه من الضياع والتيه من الناحية الماهويّة والميثودولوجيّة. <sup>١</sup> إنّ الخطأ الأكبر الذي ارتكبه علم النفس الحديث يكمن في نسيانه للفطرة بوصفها جوهرًا وجوديًا إنسانياً. إنّ فطرة الإنسان هي أساس الحقيقة الإنسانيّة للإنسان، أو جوهر إنسانيّته بعبارةٍ أخرى. فإنّه بالفطرة يخرج الوليد البشري من صقع العدم إلى حيّز الظهور عندما يولد بوصفه حيواناً بالفعل وإنساناً بالقوّة، ومن خلال نموّ الإنسان، وانتقال فطرته من القوّة إلى الفعلية، تتحقّق إنسانيّة الإنسان، ويكتب لها التعيّن بالتدرّج. إنّ تضاد الحداثة يكمن في تجاهلها للجوهر الوجودي للإنسان، وإرادتها من الكائن - الذي يتلخّص كماله في العبوديّة لله - أن يتمرّد على الخالق الهادي والمرّي للبشر وجميع المخلوقات، ويخرج عن طاعته. وفي الحقيقة فإنّ التفسير الذي يقدّمه التفكير الحديث عن البشر، يشتمل على صورة نفسانيّة، ويكمن سرّ هذا التفسير النفساني في تعريف الإنسان بشكلٍ استكباري.

لابدّ من الالتفات إلى أنّ جوهر النفسانيّة، وتحقّق الإنسان بوصفه تجسيداً للنفس الأمّارة في الغرب الحديث، لا يكمن في طغيانه وإفراطه في الانغماس في الشهوة الجنسيّة، أو إسرافه في المأكل

والمشرب وما إلى ذلك من الأمور، وإنّما يكمن في جوهر النفسانيّة، والاستكبار بمعنى التكبر على الذات الإلهيّة، والتمرد على الولاية الإلهيّة. كما أنّ استكبار إبليس في عدم السجود لآدم إنّما يتلخّص في تكبره على الولاية الإلهيّة، وليس في الإفراط والإسراف في الشهوة الجنسيّة وما إلى ذلك. إنّ للتفكير الحديث جوهرًا استكباري، ومن هنا فإنّه يعمل على تعريف الإنسان وتفسيره بشكل استكباري أيضًا. وإنّ علم النفس الحديث يعدّ تجسيدًا لهذا الاتجاه الإنساني في بيان النسبة بين الإنسان والعالم. وكما سبق أن ذكرنا فإنّه لفهم وجود الإنسان يجب التعرّف أولاً على الفطرة الإنسانيّة؛ وذلك لأنّ الذي يميّز حقيقة الإنسان والإنسانيّة من الحيوان والحيوانيّة في نهاية المطاف، إنّما هي فطرة الإنسان دون سواها.

### حول الفطرة

إنّ الفطرة هي تلك الناحية الروحانيّة والمعنويّة من وجود الإنسان، التي تتحقّق الإنسانيّة وتزدهر في وجود الإنسان من خلال خروج خصائصها من مرحلة القوّة إلى مرحلة الفعلية. إنّ الفطرة الإنسانيّة تتجه إلى العين الإنسانيّة الثابتة، وتعمل على تمثيلها في صقع الوجود البشري. إنّ كمال الإنسان - في ضوء الفطرة - يكمن في الوصول إلى مقام العبوديّة لله، والتعمّق في هذا المقام بشكل أكبر. إنّ الخصائص الفطريّة هي تلك المجموعة من الخصائص التي تنبثق عن صلب الفطرة البشريّة، وتختصّ بالإنسان حصراً، وإنّ الشخص إنّما يصبح إنساناً من خلال العمل على تطويرها وإيصالها إلى مرحلة الفعلية، وإنّ هذه الخصائص تعدّ مقوّماتاً للإنسانيّة الإنسان.

### يمكن بيان الخصائص الفطريّة على النحو أدناه

١. مقام القرب: يمتلك الإنسان بلحاظ إنسانيّته استعداداً للوصول والاستقرار في مقام القرب، وبطبيعة الحال لا بدّ أن يتحقّق ذلك من خلال الخروج من القوّة إلى الفعلية؛ بمعنى أنّ السلوك الحقيقي الصحيح الذي يضمن الكمال على الحياة الإنسانيّة يكمن في أنّ يتحقّق مقام القرب الإلهي من طريق العبوديّة والتبعية للولاية الإلهيّة بالتدرّج، وتحصل لها الفعلية على شكل الحلول والاستقرار في مقام العبوديّة لله سبحانه وتعالى.

٢. الاستفادة من اللغة البشريّة: إنّ اللغة في كفيّة العلم بأسماء الموجودات والكائنات، عبارة عن: كفيّة فذّة وخاصّة بالإنسان، وإنّ كمالها والحفاظ على سلامتها موجبٌ لكمال الإنسان، بحيث يكون لها دورٌ محوري في تعيين مصير القوم أو الفرد وطبيعته. إنّ لغة الإنسان تختلف في ماهيّتها عن لغة الحيوان، وتعدّ هبةً إلهيّةً.

٣. القدرة على التفكير والنزعة التاريحيّة والتبويب الزمني: إنّ الإنسان كائنٌ يمتلك ناصية الزمن، بمعنى أنّه صاحب وقتٍ، وأيام الله، والأوقات، والعوالم التاريحيّة؛ ومن هنا فإنّه يقع ضمن النسبة مع العهود والمراحل التاريحيّة. وليس هناك في الوجود حيوانٌ يمتلك تاريخًا بهذا المعنى. إنّ الفطرة الإنسانيّة على الرغم من ثباتها، تاريحيّة وتتوفّر الأرضيّة لازدهارها وظهورها في وقتٍ معيّن. إنّ التفكير أمرٌ يمكنه أن يستوجب القرب الإلهي، واستقرار الإنسان في مقام العبوديّة الإلهيّة. في هذا المعنى من التفكير يتعرّف الإنسان على سرّ الوجود. لا يمكن اعتبار التفكير ومجرّد التعقل الحسولي، والفلسفي شيئًا واحدًا. إنّ التفكير الحقيقي يحتوي على ماهيّة دينيّة، ويتحقّق بذكر الله والعناية الإلهيّة. وبطبيعة الحال فإنّ التفكير البشري بسبب الابتلاء بالحُجب، بل ربما يمكن أن يشكّل أرضيّةً لا تتعاد الإنسان عن الحقّ والحقيقة، حيث لا يمكن اعتباره تفكيرًا حقيقيًا.

٤. امتلاك الإنسان للفطرة الأخلاقيّة: بمعنى أنّ الإنسان في صلب فطرته قادرٌ على إدراك القيم الأخلاقيّة، كما لديه ميلٌ وانجذابٌ إلى الاتجاهات الأخلاقيّة.

إنّ الفطرة الإنسانيّة تحتوي على مجموعة من الاحتياجات والميول والجواذب المعنوية والروحية التي لا يمكن أن نعثر لها على نظير عند الحيوانات والنباتات والأشياء. إنه انجذاب صامت ولكنه دؤوبٌ من أجل الوصول إلى الأمر القدسي والمتعالّي، فهو انجذابٌ للانتقال إلى ما هو أبعد من حدود الحياة الحيوانيّة والنباتيّة البحتة، ونوعٌ من الحاجة إلى الحصول على المعنى والمفهوم المقدّس. نوعٌ من الانجذاب والحاجة الذاتيّة للانتقال نحو الحق، والانحياز إلى الحقيقة والعدالة.

هناك في فطرة الإنسان طاقةٌ فعّالةٌ وحيويّةٌ وكثيرةٌ النشاط من أجل التحوّل من القوة إلى الفعلية، والسير في طريق التقدّم والكمال، والوصول إلى مقام العبوديّة الإلهيّة، ويمكن تسمية



هذه الطاقة أو الميل والانجذاب بشتّى الأسماء، من قبيل: الطاقة الصحيّة، أو القوّة الحيويّة، أو ما إلى ذلك. ولكن هذا الميل وهذه الطاقة هي التي تنزع في ذاتها إلى الدين، والتدين، ويمكن لها أن تضمن السكينة والطمأنينة للإنسان في أثناء السير في طريق التدين. وربما أمكن بشكلٍ تمثيلي تسمية هذه الطاقة بـ (طاقة الصراط المستقيم). إنَّ ضرب أو تحديد وحصر هذه الطاقة من قبل نظامٍ شخصيٍّ يميل إلى الكفر والشرك يؤدي إلى الاغتراب عن الذات، وظهور الحيرة والضياغ، وأزمة الهوية والعدميّة لدى الأشخاص.

إنَّ علم النفس الحديث بسبب جوهره الأصيل المتمثّل بـ (الإنسانيّة) غير قادرٍ على إدراك حقيقة وجود الإنسان وفهمها. إنَّ علم النفس الموجود حالياً يعجز حتى عن إدراك مشاكل الإنسان الغربي والمستغرب وعلاجها، ناهيك عن أن يريد أو يتمكن من فهم المراتب الوجوديّة، والسير والسلوك للإنسان المعنوي والمتدين.

من أجل إدراك حقيقة الإنسان، وعلاج الأعراض الناجمة عن الاغتراب واستغراب الإنسان المعاصر، تمسّ الحاجة إلى تأسيس علم النفس المعنوي تتألّف مصادره الأصليّة في القرآن والعترة. إنَّ هذا النوع من علم النفس يجب عليه في مبانيه وغاياته أن ينظر إلى التعريف الديني للبشر، وأن يركن الصورة المثاليّة للإنسان البرجوازي - بوصفه تجسيداً للإنسان المنشود من وجهة نظر علم النفس الحديث - جانباً.

إنَّ علم النفس المعنوي يستند هو الآخر - بوصفه منهجاً - إلى الاستنباطات الإدراكيّة من الكنز العظيم لآيات القرآن والروايات. يبدو أنّ التحرك في مرحلة البؤس الناشئ عن سلطة الحداثة وشبه الحداثة نحو التأسيس لعلم معنوي من هذا النوع، يمكن له أن يعمل على حلّ المشكلة إلى حدٍّ كبيرٍ، على الرغم من أنّ هذه المعرفة سوف تتأثر بمقتضى زمان ظهورها - أي: مرحلة أزمة الغرب الحديث وبداية الانفتاح من أجل العبور من ساحة الغرب والاغتراب - إلى حدٍّ ما شئنا أم أبينا، ببعض مقتضيات المرحلة الحديثة، بيد أنّ خصوصيتها تكمن في أنّها تعمل - بوصفها علمًا في مرحلة العبور - على توجيه حركته باتجاه الحقيقة المعنويّة للعالم.

إنَّ علم النفس المعنوي - خلافاً لعلم النفس الحديث - يقيم جلّ اهتمامه على علاج أمراض

الاضطراب والاختلال الوجودي الأخلاقي للإنسان الازدواجي الحديث، والأمراض الأخلاقية، وكذلك المساعدة من أجل الإعلاء والكمال الوجودي، وازدهار إنسانية الناس. إن علم النفس المعنوي لا يحتوي على صبغة غريزية حيوانية، ولا يرى في الانسجام غاية في العلاج النفسي.

في هذه المقالة المختصرة يتم العمل على مجرد ذكر بعض النماذج والبيان الخام والأولي على سبيل المثال، أملاً في أن تتمكن من الإسهام - بوصفها خطوة في مسار علم النفس المعنوي - في تأسيس علم النفس المعنوي في مرحلة عسرة الحداثة وشبه الحداثة، يجب علينا العمل - شئنا أم آيينا - من أجل بيان تصويرٍ مختلفٍ عما يتم تقديمه في علم النفس الحديث عن طبيعة الإنسان وشخصيته، وكيفية ارتقائه وتكامله.

إن الإنسان يولد بالفطرة الإنسانية، بيد أن هذه الفطرة تكون في مستهل الولادة على نحو القوة، حيث يتم إيداعها في وجوده كبذرة، وعندما يتم العمل على تربيتها ورعايتها بشكل مناسب، فإنها سوف تصل إلى مرحلة الفعلية. إن طاقة السلامة - يمكن تسميتها كما أسلفنا على نحو التمثيل بالصراف المستقيم - بوصفها جاذبية ذاتية مقرونة بفطرة الإنسان فيما لو تمت تنميتها، وإيصالها إلى مرحلة الفعلية بشكل صحيح، يمكن أن تشكل أساساً، ومهداً، وإطاراً أصلياً لظهور وتبلور الأنا السليمة، والسلوك، والشخصية السالمة في الإنسان. إن السلوك السليم يمثل تجلياً ومظهراً للفطرة الإنسانية. إن للفطرة في وجود الإنسان حالة عامة وبطبيعة الحال فإنها في الغالب مقموعة وغير بالغة حد الفعلية، وأما السلوك ثم شخصية كل فرد إنساني في هذه الحالة العامة والمشاركة، تبدي الوجه والجانب الفردي والشخصي، وفي الحقيقة فإن الفطرة تشكل أساساً للنفس السليمة، ثم السلوك السليم. إن الفطرة عامة وشاملة، بيد أن السلوك يرتبط بدائرة الهوية، والفرديّة والشخصية.

**في دراسة أبحاث وجود الإنسان، يمكن فصل هذه الطبقات والمراتب عن بعضها، وتبويبها**

١. إن الفطرة التي تكون منذ لحظة الولادة مودعة في وجود الإنسان بالقوة تقريباً، بيد

أن مجرد طبقة وسطح دقيق منها، وبعض الشؤون العامة والأولية للفطرة (من قبيل:

المراتب الأولى للعقل والإدراك، وبعض الجاذبيّات والاستعدادات)، هي التي تصل إلى مرحلة الفعلية في مرحلة ما بعد الولادة. أمّا الفعلية التامة أو الوجه الغالب والأصلي للاستعدادات والاتجاهات وإمكانات الفطرة، فيحتاج إلى تربية وتنمية. إنّ الفطرة الإنسانيّة، في الوقت والعالم والعهد التاريخي الذي تعمل فيه الصورة المثاليّة للإنسان في ذلك العالم والطبيعة التاريخيّة للإنسان في تلك المرحلة بضرٍ وتدمير الفطرة، يحتمل ألاّ تصل إلى الازدهار بشكلٍ كاملٍ بل حتى إلى حدّ كبير، وبعبارة أخرى (تُدفن).

٢. الطبيعة أو الجبلّة البشريّة العامّة التي تكون مع الإنسان منذ ولادته. إنّ الطبيعة والجبلّة البشريّة العامّة، تتألّف من مجموعةٍ من الاستعدادات والاحتياجات، وإتّها لبلوغ مرحلة الفعلية تابعة للإمكانات والمحدوديّات والآفاق التي تعمل الطبيعة التاريخيّة للبشر على توفيرها.

من تركيب الفطرة والطبيعة البشريّة العامّة تتبلور الذات؛ لو أنّ الوقت والعالم التاريخي، ومجموعة الظروف والشرائط، أعدت لإمكان ظهور وفعلية الفطرة والاستجابة السليمة لاحتياجات واستعدادات الطبيعة البشريّة العامّة، فستظهر الذات الأصيلة أو الذات السليمة، وفي غير هذه الحالة تظهر الذات الكاذبة أو الذات غير السليمة. إنّ الذات النفسانيّة الحديثة واحدة من أقسام - بل من أسوأ أقسام - الذات الكاذبة (الذات غير السليمة)، حيث تتحقّق ويكتب لها الظهور بسبب قمع الفطرة على يد الطبيعة التاريخيّة للإنسان الحديث، والاستجابة غير السليمة لحاجات واستعدادات الطبيعة العامّة للبشر.

٣. إنّ الطبيعة التاريخيّة للإنسان في كلّ مرحلة، تمثّل الصورة المثاليّة للإنسان في كلّ مرحلة أو عالمٍ تاريخي في صقع وجود الإنسان. وأمّا في الغرب الحديث، فإنّ الصورة المثاليّة للإنسان الحديث - الذي يتمّ التعريف به على شكل الصورة المثاليّة للإنسان البرجوازي المعروف - يمكن بيان جوهرها وباطنها بعبارة (الحيوان النفعي المنغمس في اللذات النفسانيّة)، وهي تظهر وتصل إلى مرحلة الفعلية، وتكون هي الحاكمة والمهيمنة على شكل الطبيعة التاريخيّة للإنسان الحديث في آحاد أفراد الإنسان الحديث وشبه الحديث. إنّ الحاكمة الاستبداديّة الاستكباريّة للطبيعة التاريخيّة للبشر الحديث في صقع وجود

تأملات حول بعض المفاهيم الأساسية في علم النفس ❖ ٤٠٣

أفراد البشر المتجددين، تتسبب في قمع الفطرة بشدّة، وتفتح الطرق المنحرفة وغير السليمة أمام حاجات واستعدادات الطبيعة الإنسانية العامّة، وبذلك كتب الظهور للذات النفسانيّة الحديثة.

٤. إنّ السلوك عبارة عن الأبعاد، والعناصر، والإطار الأصلي، والصانع، والثابت، والمعيّن لشخصيّة كلّ فردٍ من أفراد الإنسانيّة. إنّ الشخصيّة تتعيّن في صقع وجود كلّ إنسانٍ على أساس السلوك، بالإضافة إلى سلسلةٍ من الحالات والصفات المتغيّرة، والمرحلية وغير الثابتة. إنّ سلوك كلّ شخصٍ هو الإطار المحكم والثابت إلى حدّ كبيرٍ والأساس لشخصيّته. إنّ الذات الكاذبة أو الذات غير الأصليّة، أو الذات غير السليمة، تؤدّي إلى ظهور سلوكٍ كاذبٍ أو سلوكٍ غير أصيلٍ، أو سلوكٍ غير سليمٍ، وعلى أساس السلوك غير السليم تتبلور الشخصيّة غير السليمة.

وحيث يتمّ تجاهل وقمع الفطرة الإنسانيّة في العهد والعالم التاريخي وفي صقع وجود الإنسان، ولا تتحوّل من مرحلة القوّة إلى مرحلة الفعلية، يظهر من بين مزيج الفطرة المقموعة، والطبيعة العامّة الرازحة ضمن قيود الإجابات غير السليمة والظالمّة، ذاتٌ كاذبةٌ، تتمخض عن السلوك ثم الشخصيّة المريضة.

في العالم الغربي الحديث، قامت الطبيعة التاريخيّة للإنسان المتجدد بقمع الطاقة السليمة في صقع وجود الإنسان، ووأد الفطرة ودفنها، وبذلك ظهرت الذات غير السليمة للنفسانيّة الحديثة. إنّ هذه الذات النفسانية الحديثة تحتوي على ظهوراتٍ مريضةٍ متكرّرةٍ ومتعدّدةٍ، ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد، برزت الذات النفسانيّة الحديثة على شكل الاضطراب والاختلال الوجودي الأخلاقي للإنسان الازدواجي، وإنّ هذا الاختلال المذكور أنّفاً قد أدّى بالتدريج إلى ظهور نوعٍ من العبثيّة العامّة والشاملة، وعمدت إلى مفاقمتها وتوسيع رقعتها.

واليوم ظهر في العالم الغربي والمستغرب الحديث وشبه الحديث - على هامش الاضطرابات والاختلالات الوجوديّة الأخلاقيّة للإنسان الازدواجي المتجدد - ركأمٌ من أنماط الشخصيات المريضة واضطرابات الشخصيّة والاختلالات المرصيّة الروحيّة الموسومة بالأعراض النفسيّة.

ولكي نفهم الاختلالات وأمراض الإنسان الحديث، يجب الالتفات إلى حقائق من قبيل: تجاهل الفطرة من قبل الطبيعة التاريخية للإنسان الحديث، وقمع الطاقة السليمة والكمال، من قبل أسلوب الحياة العلمانية الإنسانية، وظهور الذات النفسانية الحديثة، وما ترتب عليها من التبعات والتداعيات. يوجد هناك صراعٌ محتدمٌ في داخل كلِّ إنسانٍ بين القوة الكمالية أو الطاقة السليمة من جهة، وبين النزوع إلى معارضة الكمال، وما يقوم به جنود الشيطان الذين يرومون حشر الإنسان وحصره في مضيق التعلقات الحيوانية والبهيمية من جهةٍ أخرى. إنَّ الابتعاد عن الفطرة الإنسانية، وعدم رعاية الحدود والشؤون الأخلاقية (وبقول مختصر: تجاهل الشريعة والأخلاق) لدى الإنسان الحديث، قد أدّى إلى حشره في زاوية ثابتة من الاضطراب الروحي المتفشي الذي يمثل الوجه الآخر من عملة الكآبة والعدمية. ومن هنا يتم حصر حياة الإنسان واختزالها كلّها في أفق الحيوانية والحياة الناسوبية البهيمية، والدور الباطل من: العمل، والاستمتاع، واللهاث خلف جمع الأموال من طريق الانهك في العمل، ثم الاستهلاك والاستمتاع وجمع النقود، وهكذا دواليك. إنَّ ابتعاد الإنسان الحديث عن الفطرة، وحبسه في دائرة الذات النفسانية غير السليمة، لم ينتج له غير الشعور بالوحدة والعزلة القاتلة، الأمر الذي أدّى به إلى التفريط في الطاقة الكمالية، والسلامة في صقع وجود الإنسان، وجعله في باطنة - من الناحية الوجودية - عقيباً وعاجزاً وحائرًا. إنَّ هذا النوع من الأمراض الوجودية والأخلاقية، لا يمكن لعلم النفس الحديث حتى أن يفهمه، فضلاً عن أن يسعى إلى علاجه. ناهيك عن أنّه لا يمتلك في الأساس من طريقةٍ لعلاج هذا النوع من الحالات. إنَّ الغاية المنشودة لعلم النفس الحديث، تكمن في الحفاظ على الجدوائية الفردية والاجتماعية للإنسان في دائرة مغلقةٍ وحقيرةٍ من الحياة الحيوانية والبهيمية الحديثة، وإنَّ كلَّ ما يقوم به تحت عنوان علاج الاختلالات المرضية، أو اضطرابات الشخصية - كما سبق أن رأينا - هو مجردٌ سعي إلى تدجين المريض لكي يتناغم وينسجم مع الوضع القائم، ويرفع من مستوى هذا التناغم، وجعله قادرًا على التحمّل في إطار التعامل مع البيئة الظالمة، وحياته المفجعة، لغرض استمرار عجلة العالم الاستكباري الحديث في الدوران. إنَّ أسلوب الحياة التأصيلية العلمانية الإنسانية، ولا سيما منها النموذج العلماني النيولبرالي،

هو نمطٌ من الحياة البهيمية والحيوانية، وإنَّ علم النفس الحديث - سواء علم أم لم يعلم، وسواء شاء ذلك أم لم يشأ - مقومٌ لهذا النوع من الحياة. وفي مقابل الحياة الحيوانية، هناك نوعٌ واحدٌ من الحياة، وهي الحياة القائمة على أساس الأخلاق والشريعة الدينية، وهي الحياة التي تؤدِّي إلى تفتح الفطرة الإنسانية وازدهار. إنَّ علم النفس ومجموعة العلوم الإنسانية، والفلسفة وأنواع الأيديولوجيات العلمانية الحديثة، تعمل بمختلف الأشكال على تقويم وترويج الحياة الحيوانية والبهيمية وتدافع عنها.

إنَّ علم النفس المعنوي والعلاج النفسي الروحي المدرج ضمنه، قد جعل غايته في ازدهار الفطرة، وتحكيم العقل الحقيقي العقل الديني على حياة الإنسان، وهدايته وإرشاده في مسيرة الكمال، والنموّ الوجودي. إنَّ أسلوب الحياة المعنوية الأخلاقية والتكاملية القائمة على المثالية، والتعهد والتقوى، هو الذي يُسمَّى بـ (أسلوب الحياة الإسلامية). إنَّ العلاج النفسي المعنوي في مشروعه التربوي الإرشادي، يضع المُعالج في مسار الاستكمال، والسير والسلوك التكاملي. إنَّ إيجاد السكينة والطمأنينة الوجودية، من طريق تعميق التذكر والاهتمام المعنوي، وارتقاء مرتبة الوعي الحقيقي للشخص المُعالج، وتحريك وازدهار الطاقة التكاملية في البحث عن السلامة الكامنة في صقع وجوده، والمساعدة على بلورة الذات الأصيلة، وتبعاً لذلك السلوك السليم، وتنظيم سلوك الشخص المراجع وحياته على أساس المعايير والموازن الإسلامية والأخلاقية، تندرج ضمن أهداف وغايات العلاج النفسي المعنوي. وبطبيعة الحال فإنَّ البحث والتحقيق في خصوص العلاج النفسي المعنوي، وغاياته ونماذجه وتقنياته، يحتاج إلى تطويل وتفصيل لا تتسع له هذه المقالة، ويجب بحثه في مقالةٍ مستقلةٍ، نوكل تدوينها إلى فرصةٍ أخرى إن شاء الله.

## المصادر

- بروجسكا، جيمز؛ نوكراس، جان. سي.، نظريه هاي روان درماني (نظريات العلاج النفسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يحيى سيد محمدي، طهران، انتشارات روان، ١٣٨٧ هـ.ش.
- روسنهان، ديفد إل؛ سيلينغان / مارتن بي.، آسيب شناسي رواني (معرفة الآفات النفسية)، المجلد الأول، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يحيى سيد محمدي، طهران، نشر ساوالان، ١٣٨١ هـ.ش.
- ساراسون، إيرفين. جي - ساراسون، باربارا. آر، روان شناسي مرضي (علم النفس المرضي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مجموعة من المترجمين، طهران، انتشارات رشد، ١٣٨٧ هـ.ش.
- سياسي، علي أكبر، هوش وخرد (الذكاء والعقل)، طهران، مكتبة ابن سينا، ١٣٤٤ هـ.ش.
- شعاري نجاد، علي أكبر، روان شناسي عمومي (علم النفس العام)، طهران، طوس، ١٣٧٠ هـ.ش.
- شولتز، دوان بي، روان شناسي كمال (علم النفس التكاملي)، ترجمته إلى اللغة الفارسية: گيتي خوشدل، طهران، نشر نو، ١٣٦٤ هـ.ش.
- شولتز، دوان بي، وشولتز، سيدني آلن، تاريخ روان شناسي نوين (تاريخ علم النفس الحديث)، ترجمه على أكبر سيف وآخرون، طهران، انتشارات رشد، ١٣٧٠ هـ.ش.
- فروم، إريك، انسان براي خويشتن (الإنسان لذاته)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أكبر تبريزي، طهران، انتشارات بهجت، ١٣٨٧ هـ.ش.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، انتشارات علمية إسلامية.
- نيكنخو، محمد رضا، رويكردهاي درماني در روان شناسي وروان پزشي (الاتجاهات العلاجية في علم النفس والطب النفسي)، انتشارات سخن، طهران، ١٣٨٤ هـ.ش.
- هالجن، ريتشاردي؛ كراس وتيبورن، آسيب شناسي رواني (معرفة الآفات النفسية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يحيى سيد محمدي، نشر روان، طهران، ١٣٨٧ هـ.ش.
- هوكسما، نولان، وآخرون، زمينه روان شناسي اتكينسون وهيلگارد (أرضية علم النفس لإتكينسون وهلغارد)، طهران، كتاب ارجمند، ١٣٩٢ هـ.ش.
- ومبولد، بروس، مباني روان درماني (قواعد العلاج النفسي)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي نيلوفري و ليلي عبد الله پور، طهران، نشر كتاب ارجمند، ١٣٩١ هـ.ش.

تأملات حول بعض المفاهيم الأساسية في علم النفس ❖ ٤٠٧

- ياكوبس، هانس، حكمت شرق وروان درماني غرب (فلسفة الشرق والعلاج النفسي الغربي)، ترجمه

إلى اللغة الفارسيّة: جلال نشاري، طهران، نشر سروش، ١٣٧٦ هـ ش.

- Fernald, dodge and Fernald, marshal, *psychology*, 1999.

- Benndetti, g, *payachoberapy – Schizophrenia*, 1986.

- Vonbertalanffy, 1, *general system thtory*, New York: braziler, 1996.



الدين وعلم النفس حيّزان علميّان منفصلان لكنهما ينطويان على كمّ كبير من الموضوعات المشتركة. ومع أن ماضي الدين يرجع إلى بداية ظهور النوع البشري لكنّ علم النفس حقل علمي حديث نسبياً استطاع في القرون الأخيرة اكتساب نظام ثابت معين. وفي هذا الخضمّ ظهرت تأملات جديدة في مضمّار علم نفس الدين، ودُرست ونُوقشت موضوعات عديدة في إطار هذا الحقل العلمي.

يأتي في هذا الكتاب مجموعة من الدراسات في مباحث علم النفس والدين وتضمّنَ موضوعات نظير: ضرورة تأسيس علم نفس إسلامي، مبادئ الإلهيات وإسهامها في علم النفس الإسلامي، أصول علم النفس من زاوية قرآنية، السلامة النفسيّة في رؤية الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، المفاهيم الأساسيّة في علم النفس، نقد آراء فرويد ويونغ في علم النفس.



تطبيق المركز



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

[www.iicss.iq](http://www.iicss.iq)