تأملات في اللاشعور

يحيى محمد

لقد تمّ نشر أصل هذا البحث بعنوان (دور اللاشعور في الحياة) عام 1985.. والآن نعيد نشره بعد تنقيحه وتضمينه الكثير من المعلومات، مع الحفاظ على أصل المادة وهيكلها من دون إسهاب..

المحتويات

مقدمة

تمهيد: الأساس الأُسطوري لعقدة أوديب

نظرية الكبت

فرويد والفرضيات الانثروبولوجية

تأويل المظاهر الدينية والاجتماعية

نقد واعتراضات

الصراع النفسي بين القانون والرغبات

العقدة النفسية وسعة اللاشعور

الخلاصة

حالات اللاشعور

1- المواجهات الحادة

2- الإنطواء الإجتماعي

3- التطبع والعادة

4- إلفتنا للأشياء

5- التركيز الذهني

6- الضغط الإجتماعي

7- حافز القضية

8- الدوافع الخفية للسلوك

9- الأعراض النفسية

10- غياب الحاضر

11- الخواطر المتدفقة والإبداع

تعليقات

خلاصات

إستنتاجات

معالجات

خلاصة البحث

ملحق: هل للجسم مشاعر؟

المصادر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يمثل هذا البحث محاولة متواضعة للوقوف على الطاقات الكامنة في حياتنا اللاشعورية، وما تفرزه من آثار تتجلّى في الواقع النفسي والاجتماعي للإنسان. فاللاشعور ليس مجرد فكرة نظرية أو حالة عرضية، بل هو قوة خفية تتحكم في سلوكنا، وتحدد ميولنا وأفكارنا، وتوجه اختياراتنا، وتنعكس على علاقاتنا وعاداتنا اليومية.

لقد حظي علم اللاشعور باهتمام واسع بعد اكتشافه كحدث محوري في تاريخ علم النفس، على يد مدرسة التحليل النفسي بقيادة سيجموند فرويد وتلامذته البارزين مثل كارل يونغ وألفرد أدلر. وقد أتاح هذا الاكتشاف فتح آفاق جديدة لفهم دوافع الإنسان الخفية، والكشف عن الأسباب النفسية وراء التصرفات والسلوكيات التي يبدو أنها لا تخضع للوعي الكامل.

إن للاشعور صوراً متعددة وعوالم متباينة، ما يجعل تعريفه بدقة أمراً معقداً وشائكاً، وغالباً ما يُختزل في نطاق محدود، كتفسير الدوافع والأسباب المتسترة وراء الحالات النفسية

والسلوكيات المختلفة. وفي هذا البحث ركّزنا على إحدى عشرة حالة للاشعور، كما وردت في أصل دراسة (دور اللاشعور في الحياة) الصادر عام 1985م. وهذه الحالات ليست حصرية أو مستقلة عن بعضها البعض، كما أننا لم نتناول الحالات التي يغيب فيها الوعي تماماً أو تصاب فيها النفس بالشلل، كما هو الحال في الأحلام، أو في حالات السكر والثمالة وما شابهها.

ويتصدر البحث استعراض لمجمل نظرية فرويد حول اللاشعور، يليها سرد الحالات المشار إليها، ثم التعليق عليها وفق الترتيب المنهجي. وقد حرصنا في التعليقات على الإشارة إلى الآيات القرآنية والأخبار المروية، بما يثري الجانب الروحي للبحث. وبعد ذلك تمّ استخلاص النتائج الرئيسة، والتطرق إلى القضايا الدائرة حول موضوع اللاشعور، ومنها القضايا الفلسفية العميقة المتعلقة بنظرية المعرفة. وفي الختام، تمّ تقديم المعالجات العملية، بصيغة إرشادية، مع التركيز على الحالات السلبية للاشعور وسبل مواجهتها أو التخفيف من أثرها.

ويطيب لي في هذا المقام أن أعبر عن شكري وامتناني للسيدة الفاضلة زينب علي على جهودها في تنضيد نص (دور اللاشعور في الحياة) على الحاسوب، ما سهّل عملية تنقيح البحث وصياغته بالشكل الحالي. وأسأل الله تعالى أن يجازيها خير الجزاء.

ومن الله وحده نستمد العون والتوفيق.

يحيى محمد

2014-09-15

تم تجديد المقدمة للطبعة الثانية في:

2026-03-13

www.fahmaldin.net
www.philosophyofsci.com
fahmaldeen@gmail.com

تمهيد

الأساس الأُسطوري لعقدة أوديب

يُعزى الاكتشاف الحقيقي لفكرة اللاشعور إلى العالم النمساوي سيغموند فرويد، إذ كان أول من افترض وجود مستوى نفسي آخر يغاير ما نألفه من عالم الوعي والشعور. فقد رأى أن الحياة النفسية لا تنحصر في دائرة ما هو معبَّر عنه شعورياً، بل تمتد إلى مجال خفيّ يعمل في العمق ويوجّه السلوك من وراء ستار.

ومع أنّ بعض الدارسين ذهبوا إلى أنّ فرويد قد استلهم فكرته من أعمال العالم بيير جانيه، إلا أنّ هذا الأخير لم يتعامل مع اللاشعور بوصفه حقيقة نفسية قائمة بذاتها، مستقلة عن عالم الشعور، بل نظر إليه نظرة أقرب إلى المجاز أو الوصف الإجرائي. ومن هنا وجّه فرويد نقده إلى جانيه، معتبراً أنّه لم يمنح الفكرة منزلتها الأنطولوجية داخل البنية النفسية.

وقد تنبّه عدد من الفلاسفة بداية القرن العشرين إلى ما تنطوي عليه نظرية فرويد من جدة وخطورة في آن معاً، فأنكروا عليه هذه النزعة الجديدة. ذلك أنّهم لم يكونوا يميّزون بين النفسي

والشعوري، إذ رأوا أنّ كل ما هو نفسيّ فهو بالضرورة شعوريّ، والعكس صحيح. وبناءً على هذا التصوّر، لم يتركوا مجالاً للقول بوجود عالم نفسي آخر يتّسم باللاشعور، فضلاً عن أن يكون ـ كما افترض فرويد ـ هو الأساس العميق للحياة النفسية، والأوسع مدى، والأشد غَوْراً قياساً بعالم الشعور[1].

نظرية الكبت

إن أغلب ما يتعلّق بمذهب فرويد في هذا المجال يدور حول مفهوم "الكبت" بوصفه آلية عصابية مركزية، حتى جعله النموذج الفعلي للاشعور ذاته. فهو يصرّح بأن تصوّره للاشعور مستمدّ أساساً من نظرية الكبت[2]، وأن هذا الأخير يُعدّ المنبع الرئيس لمختلف الانحرافات الجنسية. ويشبّه فرويد الكبت بإناء محكم الإغلاق مملوء بالماء وتحتَه نار؛ فإذا لم يجد مخرجاً انفجر، أو بماء يجري في قناة أصابها العطب فانْسدّ مجراها، فيطفح الماء على السطح ويغمر المكان. وبناءً على هذا التصوّر، فإنّ الحياة النفسية إذا لم تجد مجراها الطبيعي والسليم؛

---

[1] سيجموند فرويد: حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي، دار المعارف القاهرة، ص51-52، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.

[2] سيجمند فرويد: الأنا والهو، ترجمة محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، الطبعة الرابعة، 1402هـ - 1982م، ص28، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.

تولّدت عنها الانحرافات، وجاءت نتائجها على نحو معكوس ومَرَضي[1]

ويرى فرويد أنّ الكبت يجد شيئاً من متنفسه في الأحلام، إذ تُعدّ هذه الأخيرة تعبيراً رمزياً عن الرغبات المكبوتة، وكل رغبة تنبجس في الحلم لا بدّ أن تكون - من وجهة نظره - رغبة طفولية الجذور، عائدة إلى مراحل مبكرة من التكوين النفسي[2].

وعليه فإنّ من يطّلع على نظرية فرويد في اللاشعور يجدها تدور في معظمها حول عقدة الكبت، ولا سيما أنّ استنتاجاته الأساسية بُنيت على دراسة الأمراض العصابية. بل إنّ فرويد نفسه أقرّ بأن أبحاثه في علم الأمراض قد دفعته، هو وأتباعه، إلى تركيز جلّ اهتمامهم على ما هو مكبوت. ومن هنا جاءت نظريته العامة مستمدّة إلى حدّ بعيد من المعطيات المرضية، حيث تنبجس الأعراض على المستوى السطحي للجهاز العقلي، وهو المستوى الوحيد الذي اعتبره خاضعاً للملاحظة والتحليل، وبالتالي للمعرفة العلمية[3].

---

[1] سيجموند فرويد ووليم شتيكل: الكبت، ترجمة علي السيد حضاره، مكتبة الشعبية، القاهرة، ص89، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.

[2] سيجموند فرويد: تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان، مراجعة مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة، ص544، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.

[3] فرويد: الأنا والهو، ص33 و41.

وفي البدء، كان فرويد يعرّف طريقته في المعالجة بالتحليل النفسي على أنّها لا تتضمّن سوى تبادل الحديث بين الطبيب المحلِّل والمريض، إذ يتكلّم المريض فيروي أحداث حياته الماضية وانطباعاته الحاضرة، ويتشكّى ويعترف برغباته وانفعالاته. أمّا الطبيب، فيسعى إلى توجيه مسار أفكار المريض، واستثارة ذكرياته، وتوجيه انتباهه إلى وجهات معيّنة، ويقدّم له تفسيرات محتملة، ويرصد في الوقت نفسه ردود فعله، ممّا يكشف عن درجة الفهم أو عدمه[1].

غير أنّ فرويد عاد فاستدرك لاحقاً بأن هذه الطريقة لم تُحقّق النتائج المرجوّة منها على نحو كاف، فعمل على تعديلها جذرياً، وذلك حين طلب من المريض أن يستسلم لعملية التداعي الحر، أي أن يذكر كل ما يخطر في ذهنه دون انتقاء أو توجيه مسبق. وقد أقرّ بأن هذه الآلية أظهرت فعالية أكبر في الكشف عمّا هو مكبوت، إذ مكّنت العناصر النفسية المدفونة في اللاشعور من الانتقال إلى حيّز الشعور، بعد أن كانت محجوبة عنه بفعل الكبت.

وترتبط نظرية الكبت عند فرويد ارتباطاً وثيقاً بما عُرف بـ "عقدة أوديب" .وتعود هذه التسمية إلى أسطورة إغريقية

[1] سيجموند فرويد: مدخل إلى التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1995م، ص10.

استعارها فرويد لتوضيح فكرته وتدعيم بنائه النظري. وخلاصة الأسطورة أنّ ملكاً يُدعى أوديب قتل أباه وتزوّج أمّه من غير أن يعلم أنّهما والِداه الحقيقيّان، فلمّا انكشف له الأمر لاحقاً، أصيب باضطراب عقلي شديد، ففقأ عينيه، وهجر المدينة إلى الفيافي، ليعيش تائهاً بين الجبال.

ومنذ ذلك الحين، أُطلق هذا المصطلح على الحالة النفسية التي تتّسم بتعلّق مرضي بالأم[1]، مقروناً بصراع داخلي حاد. إذ تتضمّن عقدة أوديب - بحسب التصوّر الفرويدي - آلية الكبت بوصفها عنصراً حاسماً، حيث يتولّد التناقض بين إظهار الرغبة الجنسية تجاه الأم من جهة، وبين فعل "الضمير" أو السلطة الأخلاقية الداخلية التي تنهى عن ذلك من جهة أخرى، فينشأ عن هذا التعارض توتّر نفسي يُدفَع إلى أعماق اللاشعور.

ويتّخذ الضمير في هذا السياق دور الأوامر والنواهي، ويتمثّل أساساً في وظيفة الأب ضمن النظام الأبوي (البطريكي)، بوصفه مصدر السلطة والمنع، وحارس الطابو المعارض للرغبات الجنسية اللاشعورية، المتمثّلة بما يُطلق عليه فرويد اسم "الهو". ومن هنا كانت عقدة أوديب - في جوهرها - أقرب

[1] فرويد وشتيكل: الكبت، ص57.

علاقة بالأب منها إلى الأم، إذ يتمحور الصراع الحقيقي حول السلطة والمنع لا حول موضوع الرغبة فحسب.

فرويد والفرضيات الانثروبولوجية

يتّضح التصوّر السابق من خلال محاولة فرويد تأويل بعض المعطيات الأنثروبولوجية المتعلّقة بممارسات القبائل البشرية القديمة، حيث سعى إلى إسقاط نموذجه التحليلي على البنى البدائية للمجتمع. وقد عرض هذه الفكرة عرضاً مفصّلاً في كتابه (الطوطم والحرام)، ثم عاد فاختصرها لاحقاً في كتابه (حياتي والتحليل النفسي)، مؤكداً بذلك امتداد عقدة أوديب من المجال الفردي النفسي إلى الأفق الجمعي والثقافي.

ولأجل تدعيم هذا التصوّر، استعان فرويد ببعض الفرضيات الداروينية، ولا سيما تلك التي تفترض أنّ البشر في أصل نشأتهم كانوا يعيشون في هيئة قبائل بدائية، ترزح كلّ واحدة منها تحت سيطرة رجل قويّ عنيف، شديد الغيرة على نسائه، على نحو يشبه ما يُلاحظ عند بعض الرئيسيات، كقرود الغوريلا. وانطلاقاً من هذه الخلفية، صاغ فرويد الرؤية الافتراضية التالية:

في الأزمنة السحيقة، كان رئيس القبيلة طاغية مطلق السلطة، استأثر بجميع النساء، بمن فيهنّ النساء المحارم، ولمّا كان أبناؤه يُشكّلون خطراً محتملاً على هيمنته، عمد إلى قتلهم أو نفيهم. غير أنّ الأبناء، وقد اشتدّ بهم القهر، اجتمعوا ذات يوم وتآمروا على قهر أبيهم وقتله، ثم افترسوه، وهو الذي كان في آن واحد عدوّهم ومثلهم الأعلى. وبعد أن تمّ لهم ما أرادوا، دبّ الخلاف بينهم، فعجزوا عن الاضطلاع بما ورثوه من سلطة، وانكشف لهم فراغ موقع الأب.

لكنّهم تحت وطأة الإخفاق والشعور بالندم، استطاعوا أن يُصلحوا ذات بينهم وينتظموا في قبيلة من الإخوة، واضعين قوانين الطوطمية التي تهدف إلى منع تكرار تلك الفعلة الشنيعة. وأجمعوا رأيهم على التخلّي عن امتلاك النساء اللواتي كان النزاع عليهنّ سبباً في قتل الأب. ومن ثمّ اضطرّوا إلى التماس نساء من خارج القبيلة، وهو ما اعتُبر الأصل في نظام الزواج الخارجي، المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالطوطمية.

تأويل المظاهر الدينية والاجتماعية

بناءً على ما سبق، رأى فرويد أنّ "وليمة الطوطم" ليست سوى إحياء رمزيّ لذكرى تلك الفعلة الرهيبة، التي انبثق عنها

شعور الإنسان العميق بالذنب، أو ما يُشبه الخطيئة الأولى، والتي شكّلت - في تصوّره - المنبع الأوّل للنظام الاجتماعي والديانة والقيود الأخلاقية؛ كلّها في آن واحد.

لقد جاءت هذه الرؤية التأويلية عند فرويد اعتماداً على المعطيات الأنثروبولوجية التي قدّمها كلّ من روبرتسون سميث وجيمس فريزر، وهما من أبرز الباحثين في دراسة الأساطير والديانات القديمة. وقد اعتبر فرويد أنّ نظريته في الديانة تُلقي ضوءاً كاشفاً على الأساس السيكولوجي للتعاليم المسيحية، التي لا تزال - في نظره - تحافظ على أثر وليمة الطوطم، وإن كان ذلك في صورة مُحرَّفة ومغايرة لشكلها البدائي.

وقد وجد فرويد مادته الأساسية عند اطّلاعه على كتاب)ديانة الساميين (لروبرتسون سميث، حيث تعرّف من خلاله على ما يُعرف بوليمة الطوطم بوصفها عنصراً مركزياً في الديانة الطوطمية. ففي هذه الوليمة يُقتل الحيوان الطوطم - الذي كان يُعدّ مقدّساً - مرّة واحدة في السنة، وذلك ضمن طقوس جماعية خاصة، وعلى مرأى من جميع أفراد العشيرة. ثم يُلتهم الحيوان بدمه وعظمه ولحمه نيئاً، فيما يرتدي المشاركون ملابس تُشبه الطوطم، ويحاكون حركاته وأصواته.

وعقب ذلك، يُناح على الحيوان بحسرات وتأوّهات، ثم يعقب الحداد احتفال صاخب تسوده البهجة والانفلات، حيث تُطلق الغرائز من عقالها، وتُرفع القيود المفروضة في الحياة اليومية. ومن هنا استخلص فرويد طبيعة العيد وجوهره، وعرّفه بوصفه حدثاً ينشأ عن إباحة ما هو محظور في الأزمنة العادية، أي عن تعليق مؤقّت للنظام القائم، يسمح بعودة المكبوت في صورة جماعية ومقنّنة[1].

ولذلك لجأ فرويد إلى تأويل هذه الطقوس الاحتفالية، فاعتبر أنّ الحيوان المقدّس ليس سوى رمز للأب الذي يتصدّر العشيرة، والذي يقوم أبناؤه بقتله وافتراسه، دماً ولحماً وعظماً، ثم لا يلبثون أن يستبدّ بهم الندم فينوحون عليه، قبل أن تنقلب المأساة إلى بهجة وفرح. ويرى فرويد أنّ التهام الطوطم المقدّس يؤدّي وظيفة رمزية تتمثّل في تعزيز وحدة الهوية بين أفراد الجماعة، إذ يشعرون بأنّهم قد امتصّوا الحياة المقدّسة عبر الطوطم، وتماهَوا معه وجودياً.

ويذهب فرويد إلى أنّ هذا النمط من الطقوس يجد ما يُشبهه في الديانة المسيحية، حين تحتفل بطقس أكل الخبز وشرب

[1] فرويد: حياتي والتحليل النفسي، ص102-104. والطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص183-185، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية www.al-mostafa.com.

الخمر، بوصفهما تعبيراً رمزياً عن الجسد والدم المقدّسين للمسيح، وذلك بحسب القراءة التأويلية التي يعتمدها. وبهذا يسعى إلى إظهار استمرارية البنية الرمزية ذاتها، من الطوطم البدائي إلى الطقس الديني المتأخّر، مع اختلاف الصور والأشكال.

ويعترف فرويد بأنّ مقدماته الفرضية تبدو، للوهلة الأولى، مغرقة في الخيال، غير أنّه يستدرك فيراها متفوّقة على غيرها من الفرضيات من حيث قدرتها على تحقيق وحدة تفسيرية بين سلاسل من الظواهر المنعزلة والمنفصلة، وهي وحدة لم تكن متوقَّعة من قبل. ومن هنا اعتبر أنّ القيمة المعرفية لنظريته لا تكمن في واقعية مقدماتها التاريخية، بقدر ما تكمن في قدرتها على الربط والتجميع والتفسير الشامل.

غير أنّ نظرية فرويد في هذا المجال تقوم في أساسها على افتراضات داروينية، ثم تُضاف إليها سلسلة أخرى من الافتراضات العمودية المتراكبة، بحيث يُبنى بعضها فوق بعض، الأمر الذي يجعل البناء النظري أكثر تعقيداً، ويقود - تبعاً لذلك - إلى مزيد من الإغراق في التأويل، واتّساع المسافة بين الفرضية والوقائع القابلة للتحقّق.

فما من ظاهرة إلا وحاول فرويد أن يرجعها إلى التأثير الأسطوري لحادثة قتل الأب وعقدة أوديب، أو إلى الصراع

الكامن بين الأب والأبناء. فالسلطة السياسية في نظره تتقمّص دور الأب، كما أنّ الإله في الأديان يتخذ هو الآخر صورة الأب العليا. وعندما يتخذ الأتباع موقف المعارضة، فهذا يعكس - بحسب فرويد - تمثّلاً للدور البدائي للأبناء في صراعهم مع الأب، بينما يعبّر دور الطاعة عن شعور بالرهبة والإعجاب تجاه الأب.

وبناءً على هذا التأويل، يغدو كلّ ما يحدث في الحياة الاجتماعية – من المنظور الفرويدي – أشبه بمسرحية أسطورية دائمة التمثّل، إذ يُعاد فيها إنتاج الرموز والدوافع البدئية باستمرار. وحتى خشية الأطفال من حيوان معيّن تُفسَّر، ضمن هذا الإطار، بوصفها تمثّلاً رمزياً لسلطة الأب. وبحسب هذه الفرضية، انتقلت السلطة من يد الأب إلى الأبناء وظلت تحت سيطرتهم لفترة من الزمن، ثم عادت مرة أخرى للأب ضمن لعبة الصراع اللاشعوري بين الطرفين، حيث أخذ الأب يثأر لنفسه بعد أن قتله الأبناء[1]، فتتكرر دورة النزاع الكامن داخل النفس البشرية والمجتمع على حدّ سواء.

إن المسلك المنهجي الذي اتبعه فرويد يختلف جذرياً عما لجأ إليه ماركس، فبدلاً من أن يرتكز على الحاضر لكشف مغاليق

[1] فرويد: الطوطم والحرام، ص191 وما بعدها.

الماضي المجهول، اعتمد فرويد على قلب المعادلة، إذ استند إلى الماضي المجهول لتأويل الحاضر في مظاهره وأحواله المختلفة.

نقد واعتراضات

بناءً على ما سبق، ثمة عدد من الاعتراضات على نظرية فرويد يمكن تسجيلها كما يلي:

أولاً:

لعلّ أولى الاعتراضات على هذه النظرية هو أنّها ربما تكون الوحيدة بين النظريات العلمية والفلسفية التي ربطت مصيرها بالاستناد إلى حادثة عابرة مفترضة، اعتُبرت أصلاً مؤثراً على سائر الحوادث البشرية وعلى التكوين النفسي للإنسان تقريباً. فالنظرية لا تدّعي الحتمية بمعنى الاعتماد على عامل وحيد للتفسير فحسب، بل تتسم غرابتها بحدّ اعتبار حادثة معينة سبباً لتوارث التأثير عبر مجرى التاريخ والأجيال بلا حدود، وهو ما لم يُشهد له في أيّ من الحوادث البشرية، مهما عظمت أهميتها. وكأن التاريخ قد بدأ فجأة من تلك اللحظة المشؤومة المتمثلة بجريمة القتل السوداء.

وقد يصعب إيجاد ما يناظر هذه الرؤية في التفاسير المتعلقة بالقضايا الأخرى. فهي تشبه - من ناحية التجريد الرمزي - الصورة السطحية للفهم الديني، بما فعلته شجرة آدم المحرمة من سلسلة حوادث الشر والآثام المتعاقبة، حيث تُفهم حادثة واحدة على أنّها أصل لكل الخطيئة والتأثير النفسي المتواصل.

ثانياً:

لقد لجأ فرويد إلى حادثة مفترضة في قبيلة صغيرة مجهولة، وسط عدد كبير من القبائل البشرية الأخرى، فلا يمكن افتراض أنّ جميع هذه القبائل قد أصابها ما أصاب تلك القبيلة من فعلة قتل الأب، ومن ثمّ تأنيب الضمير والاحتفال بالطوطم كما ورد ضمن تصور عقدة أوديب .وبالتالي إذا صحّ أنّ بعض القبائل قد شهدت ما افترضه فرويد، فكيف جاز له تعميم توريث هذه العقدة على جميع البشر، مع أنّ الأصول البشرية لم تشترك في جريمة تلك العقدة أو في لوازمها المفترضة؟

ويُبرز هذا الاعتراض نقطة جوهرية في المنهج الفرويدي، إذ يظهر أنّ تعميمه التاريخي لا يستند إلى دليل مباشر، بل إلى سلسلة من الافتراضات "الاستقرائية" المحدودة، ما يضعف

الصدقية العلمية لمزاعم توريث العقدة اللاشعورية عبر كل البشرية.

ثالثاً:

كيف يمكن تقبّل ما استند إليه فرويد في توسيع مدلول افتراضات داروين حول غيرة رئيس القبيلة، مستنداً إلى ما يحصل عند قرود الغورلا؟ فالأولى - من منظور آخر، قائم على حب التملك والتسلط وفق النظرة المادية الصرفة - أن يُفسّر سلوك الرئيس القبلي بالاستحواذ على كل ما تطاله يده من نساء وأموال وعبيد وغيرها، دون الحاجة إلى افتراضات متطرفة عن القتل والانتقام.

فحتى في هذه الحالة، لا يمانع الأقوى من العطاء المتفاوت لما يملك، بحسب من يراه أقرب وأحب إليه، ويضمن بذلك استمرار الولاء وتقليل الخطر على نفسه، بما في ذلك حماية الأولاد من الانقلاب أو القتل. وبالتالي كان لا بد من أن يدع هامشاً حراً للبقية. ومن الناحية الواقعية، فإنّ غيرة الإنسان على النساء ليست مطلقة، فهو لا يغار على كل النساء عند كثرة العدد، بل تنحصر الغيرة عادة في المقربات والمحببات اللواتي يحظين بعلاقة خاصة مع المالك.

وحتى في هذه الحالات، لا يبالي المالك بترك عدد كبير منهن بعد أن يشبع رغباته الجنسية، كما أنّ البدائيين كانوا يتميزون بعادة إعارة الزوجة كنوع من الكرم الاجتماعي والأخلاقي، كما يشير ول ديورانت في (قصة الحضارة)[1]. كما أنّ الطاقة الجنسية والنفسية للإنسان محدودة، ولا تتحمل الإبقاء على أعداد غفيرة من النساء، فلا بد من مراعاة الآخرين، لا سيما المقربين مثل الأولاد.

ومن ثم يُظهر هذا الاعتراض أنّ فرويد لم يلتفت إلى الطاقات النفسية المتعددة للإنسان وما تتضمنه من إمكانات ورغبات وعواطف متنوعة تتجاوز الجنس والعدوان، بل ركّز على التفسير الجنسي العدواني وحده، ما يضعف مصداقية تعميماته حول الصراع الأبوي.

رابعاً:

بحسب المعطيات الأنثروبولوجية، لا توجد صورة موحّدة لتعامل القبائل البدائية مع المعاشرة الجنسية. فبعض القبائل كان التعامل فيها مشاعياً بلا قيود، بينما كانت قبائل أخرى تتقيد بمجموعة من الضوابط والتحريمات المختلفة. وحتى عند مقارنة

[1] ول ديورانت: قصة الحضارة، ج1، ترجمة زكي نجيب محمود.

البشر بالحيوانات، نجد تنوّعاً في الأساليب الجنسية، ما يبيّن أنّ السلوك الجنسي لا يخضع لقانون ثابت واحد[1].

ويرى بعض الباحثين أنّ الأصل في المعاشرة الجنسية كان مشاعاً بين أفراد القبيلة، ثم ظهرت القيود تدريجياً، وكانت البداية بين الأصل والفرع، مثل العلاقة بين الآباء والأبناء، قبل أن تمتد التحريمات لتشمل الأخوة، ثم توسّعت بعض القبائل في فرض القيود لتشمل الأقرباء المباشرين.

ومن هذا المنظور، يتبيّن أنّ فرويد تجاهل التنوّع الواسع في أنماط الممارسة الجنسية والتنظيم العائلي لدى المجتمعات البدائية، فاستند إلى فرضية أحادية الطابع، ما قاده إلى تعميم تاريخي وجنساني مفرط. وبهذا يغدو اتخاذ عقدة أوديب أساساً كلياً للتكوين النفسي للبشرية غير منضبط بالمعطيات الواقعية للأنثروبولوجيا المقارنة.

ومع ذلك يبقى أنّ كل ما يُذكر حول الأصول الفعلية للمعاشرة الجنسية عند القبائل البدائية لا يتجاوز حدود التكهنات، خصوصاً وأن القبائل البدائية الحية تُظهر أنماطاً مختلفة ومتنوعة في سلوكها الجنسي. ومن بين هذه الأنماط يظهر التحريم داخل أفراد القبيلة قاطبة، رغم أنّه نادر وليس بالأمر

[1] انظر حول الزواج في التراث الشرقي المصدر السابق.

الشائع. وعندما تختص بعض العشائر بهذا النوع من التحريم، فإنها تلجأ إلى البديل المتمثل في الزواج مع أفراد العشائر الأخرى، كما هو الحال لدى بعض القبائل الأسترالية.

أما الصورة التي افترضها فرويد حول انفراد الأب أو الرئيس بالمعاشرة الجنسية لكل نساء القبيلة دون سواه، فلا يوجد لها أثر واضح داخل القبائل البدائية الحية. بل نجد، على سبيل المثال، ما يُعرف بـ "حق الليلة الأولى" كما يذكر المؤرخ ول ديورانت، وهو حق كان يتمتع به الشريف في أوائل العهد الإقطاعي في أوروبا، إذ كان يجوز له أن يفضّ بكارة العروس قبل أن يُؤذن للعريس بمباشرة الزواج[1].

كذلك حينما يتحدث فرويد عن الجنس داخل القبيلة كأنه يتحدث عنه داخل الأسرة والعائلة الواحدة وكيف تمّ التحول من جنس المحارم إلى الاقتصار على الغير؛ ليفسّر بذلك كيف ظهر ما يُعرف بتقاليد الزواج. فحادثة القتل تفترض أن الأب معني بمنع الأبناء من الاتصال بنساء القبيلة، وهو إفتراض لا يجد له مسنداً أنثروبياً أو تاريخياً، فلا يُعرف لحد الآن أي أثر للاستثناء البطريكي في المعاشرة الجنسية داخل القبيلة. ولو افترضنا بأن منع الأب للأبناء لهذه المعاشرة كان محدداً بالمحارم ضمن

[1] نفس المصدر.

الأسرة والعائلة الواحدة دون أن يمتد إلى سائر نساء القبيلة، ففي هذه الحالة سوف لا نجد ما يبرر لماذا وقعت جريمة القتل الأُسطورية؟!

خامساً:

لقد قلب فرويد المعادلة حيث لجأ إلى ما هو مجهول فافترضه كأنه معلوم، ثم حاول من خلاله تفسير ما هو معلوم عبر تأويلاته للحياة البشرية، بما فيها الواضحة المعالم، لتتفق مع الإفتراض الأول. مع أنّ الأولى هو تفسير الماضي المجهول عبر الحاضر المعلوم، ولو من خلال لحاظ الإمكانات والمحالات، كما كان يؤكد عليه المنطق الخلدوني. فمن خلال سنة الحياة المشهودة يمكن تفسير مجاهيل الماضي، وليس قلب الحال من الارتكاز إلى الماضي المجهول لتأويل الحاضر المعلوم.

سادساً:

لا تستند طريقة فرويد الأُسطورية إلى فرضية واحدة بسيطة، بل إلى فرضيات كثيرة معقدة التركيب، فبعضها قائم

على البعض الآخر: فمن فرضية استحواذ الأب على النساء قاطبة، إلى فرضية قتل الأب بيد الأبناء، ثم إلى اعتبار الأب رمزاً مقدساً ضمن ولائم الطوطم واحتفالاته، ومن ثم إلى فرضية نقل السلطة إلى الشراكة الأخوية بالمساواة، حتى عودتها إلى الأب من جديد. وفوق كل ذلك فرضية التشكل النفسي بعقدة أوديب نتيجة الأثر الناجم عن حادثة القتل المشار إليها سلفاً. إذ كانت الحصيلة من الإفتراضات الأُسطورية الآنفة الذكر أن تمّ سحب القضية الأنثروبولوجية وإسقاطها على التكوين النفسي للإنسان عبر شيء من التقمصات، فقد حملت النفس البشرية هذا الإرث الأنثروبي فظل عالقاً بها مثل علوق خطيئة آدم وانحدارها إلى ذريته؛ كشيء محتمّ لا مفرّ منه.

الصراع النفسي بين القانون والرغبات

إن الأب بحسب التقسيم الفرويدي للنفس – يمثل "الأنا الأعلى" في قبال المكوّن الأساسي للنفس والمتمثل في ما يطلق عليه "الهو". فكلاهما متضادان ومتطرفان إلى الحد الذي ينزع عليهما فرويد القساوة البالغة، فالأول منهما يتقمص صور الأوامر والنواهي، فيبالغ في اتباع قواعد الأخلاق. فكلما غالى الإنسان في ضبط ميوله العدوانية المتجهة نحو الآخرين، كان

أناه الأعلى أكثر استبداداً، أي أكثر عدواناً. أي كلما اشتد الشخص في ضبط عدوانه كانت ميول الأنا الأعلى العدوانية التي توجه ضد أنا هذا الشخص أكثر شدة.

أما الهو فهو الجانب الغريزي الذي لا يخضع للمنطق والاعتبارات العقلية والواقعية، فهو لا يفكر بغير إشباع غريزته الجنسية وفقاً لمبدأ اللذة.

ومن عنصر الهو يتكون الأنا، ومن ثم الأنا الأعلى، وهذه هي الأقسام الثلاثة للنفس لدى فرويد، حيث يتكون الأنا في الأغلب من التقمصات التي تحل محل الشحنات النفسية التي كانت تصدر عن الهو والتي قد توقفت بعد ذلك. وتتصرف أُولى هذه التقمصات دائماً باعتبارها منظمة خاصة في الأنا، وهي تتميز عن بقية الأنا بأنها تتخذ صورة الأنا الأعلى، بينما يصبح الأنا فيما بعد، حينما ينمو وتشتد قوته، أقدر على مقاومة تأثيرات مثل هذه التقمصات.

لقد كان الأنا الأعلى أول تقمص، وهو وريث عقدة أوديب، وقد حدث في وقت كان الأنا فيه لا يزال ضعيفاً. إذ نشأ الأنا الأعلى عن تقمص شخصية الأب باعتباره مثالاً، وكل تقمص من هذا النوع إنما هو بمثابة تجرد من الغريزة الجنسية، أو بمثابة إعلاء للغريزة أيضاً. ويظهر أنه حينما يحدث تحول من

هذا النوع، يحدث أيضاً في نفس الوقت انفصال في الغرائز. وبعد الإعلاء، لا يصبح للجزء الجنسي من الغريزة القدرة على ضم كل الجزء الهدام الذي كان منضماً إليه من قبل، فينطلق هذا الجزء في صورة ميل نحو العدوان والهدم. ويصبح هذا الانفصال في الغرائز هو السبب في ذلك الخُلق العام الذي يتسم بالخشونة والقسوة اللتين يبديهما الأنا المثالي، أي هذه الأوامر الدكتاتورية التي يصدرها، وهي: يجب عليك...

ويمثل الإنسان في جوهره الهو النفسي المجهول واللاشعوري، ويوجد على سطحه الأنا الذي نما من نواته جهاز الإدراك الحسي. فالأنا لا يحيط بجميع الهو، ولكنه يحيط به فقط بالقدر الذي يسمح بتكوين جهاز الإدراك الحسي على سطحه، وليس الأنا منفصلاً عن الهو تمام الانفصال، وإنما يندمج جزؤه الأسفل في الهو. ولكن الشيء المكبوت مندمج أيضاً في الهو، وهو في الحقيقة جزء منه. والمكبوت هو شيء قد فصلته عن الأنا المقاومة التي يبذلها الكبت، وهو يستطيع أن يتصل بالأنا عن طريق الهو.

وإذا كانت وظيفة الهو غريزية لا تتبع العقل والمنطق، فإن الأنا يحاول أن يضع مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة الذي يسيطر على الهو، ويلعب الإدراك الحسي في الأنا نفس الدور الذي تلعبه الغريزة في الهو. ويمثل الأنا ما نسميه الحكمة وسلامة

العقل، على خلاف الهو الذي يحوي الانفعالات. ويقوم الأنا بنفس الطريقة بتنفيذ رغبات الهو كأنها رغباته الخاصة. فهو الذي يقوم بتحوير نزعة الهو نحو أشكال أخرى من الليبيدو والالتفاف على الأنا الأعلى بالعمل خارج إطار النهي والتحريم. وتقوم جميع خبرات الحياة التي تصدر من الخارج بزيادة ثروة الأنا، أما الهو فعالم خارجي آخر بالنسبة إلى الأنا، وهو يسعى لكي يخضعه لسلطته.

إن التحليل النفسي عبارة عن وسيلة تمكن الأنا من زيادة سيطرته على الهو. إن الأنا مخلوق ضعيف يقوم بخدمة أسياد ثلاثة، وهو مهدد تبعاً لذلك بثلاثة أخطار مختلفة: من العالم الخارجي، ومن ليبيدو الهو، ومن قسوة الأنا الأعلى. والأنا يحاول أن يتوسط بين العالم والهو، وأن يجعل الهو يسلم بمقتضيات العالم. والأنا ليس فقط حليف الهو، وإنما أيضاً عبد مستسلم يطلب حب سيده، وهو يحاول أن يظل على صلات طيبة مع الهو كلما كان ذلك ممكناً، وهو يسدل ستار التبريرات قبل الشعورية على الرغبات اللاشعورية الخاصة بالهو. والأنا يقوم بإخفاء صراعات الهو مع الواقع، وبإخفاء صراعات الهو مع الأنا الأعلى أيضاً. فالأنا يتعامل وفق نهج التلفيق والالتفاف، حيث يسعى للالتفاف على الأنا الأعلى ليتلبس بأشكال من

الليبيدو خارج إطار الطابو والتحريم الذي يفرضه الأب أو الأنا الأعلى.

فالأنا هو كالهو يخضع لتأثير الغرائز أيضاً[1]، فليس الأنا في الواقع إلا جزءاً من الهو قد تحول بصفة خاصة. وبالتالي يبقى جوهر الدافع النفسي هو ذاته لا يتغير، وهو اللذة والغريزة أو الليبيدو.

ويمكن أن نستنتج بحسب هذه النظرية أن الإنسان هو حيوان مكبوت أو مريض، فهو الوحيد من بين الكائنات الذي يعاني من مرض الكبت بفعل الإصابة بعقدة أوديب، أو الصراع الداخلي بين الهو والأنا الأعلى، والذي يتوسط بينهما الأنا للتخفيف من شدة سطوتهما المرضية قدر الإمكان، ومنه ينشأ الإبداع والتطور الحضاري.

العقدة النفسية وسعة اللاشعور

لقد تأسست فكرة اللاشعور طبقاً لحالة المرض العصابي المتمثل في الكبت، كما أنها اقترنت بإفتراضات أُسطورية يراد منها تأكيد التأصل المرضي للإنسان. ولم يكن هناك مجال

[1] انظر حول ما سبق: فرويد: الأنا والهو، ص41-43 و66 و78 و87-90.

للبحث إن كانت التقسيمات النفسية التي يصطحبها المرض الكبتي قد نتجت بفعل الإرث الأُسطوري الطوطمي، أم أن العكس هو الصحيح. فيبدو من نظرية فرويد أن الإرث هو الأساس في الموضوع، وفق ما أكد عليه من ظهور التقمصات النفسية للدور الأُسطوري الذي كان يمثله الأب أو رئيس القبيلة في قديم الزمان.

وقد يكون من الواجب الفصل بين فكرة اللاشعور وبين جميع المضامين المرضية والأُسطورية المذكورة حولها. فعالم اللاشعور أوسع مجالاً من الحالات المرضية، ونجد لذلك بعض الإشارات التي قدمها كارل يونغ بهذا المجال، فهو يرى أن نظرية فرويد ومثلها نظرية أدلر لا تختلفان إلا بالتفاصيل، لكنهما يشتركان في صب الاهتمام على وجود عقدة نفسية عامة دفينة في اللاشعور النفسي، أياً كانت هذه العقدة، سواء تتعلق بالليبيدو الجنسي، أو بحب السيطرة والشعور بالنقص كما يفترض ذلك أدلر.

فلدى يونغ أن كل ما يتعلق بالكبت يدخل ضمن نطاق اللاشعور الشخصي، لكن يُضاف إلى ذلك وجود طبقات أعمق

من الصفات والخصائص المشتركة العامة، وتندرج ضمن عنوان (اللاوعي الجمعي)، وهو إرث الإنسانية جمعاء[1].

وبعبارة أخرى، إن دائرة اللاوعي الجمعي لدى يونغ لا تشتمل على المكتسبات الشخصية الخاصة بأنانا الفردية كما في الكبت، بل على المضامين الناتجة عن الإمكانات الموروثة من الوظيفة النفسية بشكل عام. فهو يتألف من مضامين من غير اعتبار الحقبة التاريخية أو الفئة الاجتماعية أو الأثنية، وهذه المضامين هي مستودع ومخزن ردود الأفعال النموذجية للبشرية انطلاقاً من الأزمنة البدائية وبلوغاً إلى الأوضاع البشرية الشاملة أو العالمية، كالخوف والإحساس بالخطر، والصراع ضد السلطة العليا، والعلاقات بين الجنسين، وبين الأبناء وآبائهم، والكراهية والحب، والولادة والموت، وهيمنة المبدأ المضيء أو المظلم.. الخ[2].

ولئن كان الجنس بنظر فرويد، وإرادة القوة بنظر أدلر، المبدأ التفسيري الرئيسي للحياة الإنسانية قاطبة، فإن ما يعول عليه يونغ هو وجود محرضات نفسية أخرى تتساوى أهمية مع هذين

---

[1] كارل يونغ: جدلية الأنا واللاوعي، ترجمة نبيل محسن، دار الحوار للنشر، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، 1997م، ص61 و12، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.

[2] يولاند جاكوبي: علم النفس اليونغي، ترجمة ندره اليازجي، الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الاولى، 1993م، ص20-21، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.

العاملين. فهو يرفض أن يجعل من عنصر واحد المصدر الوحيد لكل الاضطرابات النفسية، بل يرى أن النفس البشرية تختص بالحاجة الروحية والفطرة الدينية. وتشكل هذه النقطة حجر الزاوية الأساس من نظريته.

وكما يقول: «يظهر الفعل الروحي في النفس وكأنه غريزة أو فطرة، كأنه عاطفة حقيقية، فهو مبدأ فريد وفذ». وبالتالي، فالروح ليست ظاهرة ثانوية، بل هي أساس كل شكل نفسي وربما كل شكل فيزيائي أيضاً.

من هنا يقدّم علم النفس اليونغي تماثلات وثيقة بالفيزياء النظرية، خاصة فيما يتصل بالجانب الصوفي لهما. إضافة إلى أن كلاً منهما يحمل فروضاً تبدو متناقضة، بل وإن تعبيرات يونغ حول عدم قدرة التجارب أن تعطينا ما يكفي من المعلومات والبيانات هي مثل تعابير الفيزيائيين حول ذلك، فكلاهما يعترف بأن هناك حداً تنتهي فيه المعرفة التجريبية لتبدأ الميتافيزيقا[1].

وفي النهاية، نقول إنه لا مسوّغ لجعل المرض الكبتي ملازماً لنشأة الإنسان بفعل الصراع الداخلي المفترض بين أقسام النفس الثلاثة، وأيضاً لا دليل على كون المكبوت قد نجم عن الإرث الأُسطوري الذي يحدثنا حوله فرويد. ولو صح ما يقوله الأخير،

[1] علم النفس اليونغي، ص96-99.

لكان يدخل ضمن إطار (اللاوعي الجمعي) كالذي يطلق عليه يونغ. لكن مع هذا، فإن فرويد يعترف بوجود هامش لبعض القضايا اللاشعورية خارج نطاق المرض والعصاب الكبتي، كما سنعرف لاحقاً.

وبالتالي كان لا بد من أن نحتفظ بفكرة اللاشعور ونتعامل مع حالاته وفق أفق رحب لا علاقة له في الغالب بالمرض ولا بالأساطير المفترضة.

الخلاصة

لقد افترض رائد فكرة اللاشعور - سيغموند فرويد - وجود عالم نفسي مستقل عن وعي الإنسان الشعوري. وقد نشأت هذه الفكرة في سياق دراسة الحالات العصابية، إذ اعتبر الكبت النفسي النموذج العملي للاشعور، حيث تتجلى الرغبات المكبوتة، لا سيما الرغبات الجنسية الطفولية، عبر الأحلام. ومن هذا المنطلق طوّر فرويد تقنية التداعي الحر، التي تتيح للمريض استحضار كل ما يخطر بباله دون رقابة، لتتحول محتويات اللاشعور إلى وعي، وتتضح التفاعلات الداخلية بين الهو، والأنا، والأنا الأعلى.

وترتبط هذه النظرية بعقدة أوديب، المستعارة من الأسطورة الإغريقية، التي تصوّر الصراع النفسي بين الرغبة في الأم وامتثال الضمير الذي ينهى عنها. ويمثل الأب الأنا الأعلى، بينما يمثل الهو الغرائز الأساسية، ويعمل الأنا كوسيط بينهما، ما يؤدي إلى صراع داخلي يولّد الكبت النفسي، ويشكل، في الوقت نفسه، مصدراً للإبداع والتطور الحضاري. وقد حاول فرويد تعميم هذه الفكرة على الظواهر الاجتماعية والدينية، مستنداً إلى أساطير الطوطمية والاحتفالات القبلية، معتبراً أن ولائم الطوطم

تجسّد الصراع بين الأبناء والأب، وتؤسس للمبادئ الأخلاقية الأولى. غير أن هذه التأويلات، رغم عمقها الرمزي، تواجه نقداً علمياً من حيث عدم تمثيلها التنوع الأنثروبولوجي في المعاشرة الجنسية وأنماط السلطة الاجتماعية بين القبائل الحية.

ولا تقتصر فكرة اللاشعور على الكبت أو الاضطرابات الفردية. فكارل يونغ، على سبيل المثال، أضاف بعداً أعمق عبر مفهوم اللاوعي الجمعي، الذي يشمل الخصائص النفسية المشتركة للبشرية، مثل الانفعالات الأساسية والحاجات الروحية والفطرة الدينية وغيرها، معتبراً أن هذه العوامل ليست ثانوية بل أساسية لكل شكل نفسي.

ومن هذا المنظور، يتضح أن اللاشعور يمتد إلى أفق أوسع من المرض العصابي أو الإرث الأسطوري المفترض، ليصبح أداة لفهم النفس البشرية بكامل أبعادها: الصراع بين الغرائز، الضمير، والتجربة الروحية، فضلاً عن الإرث الجماعي للمجتمع البشري. ومن ثم فإن مقاربة اللاشعور تتطلب التفريق بين مضامينه العامة ومظاهره المرضية أو الأسطورية، مع الاعتراف بدوره المركزي في توضيح التكوين النفسي للإنسان، وكيفية تفاعله بين العوامل الغريزية والضميرية والروحية، بعيداً عن التفسير الأحادي لأي جانب منها.

حالات اللاشعور

يتخذ اللاشعور أشكالاً ومستويات متعددة في حياة الإنسان النفسية والسلوكية، كما يتضح في الحالات التالية:

1- المواجهات الحادة

قد يتعرض الإنسان لمواقف عسيرة، ويستجيب لها أحياناً بتقبل وتكيف وفق قاعدة «إِنَّ مَعَ العُسرِ يُسراً». إلا أنه في ظروف أخرى، خاصة تلك التي تتسم بالضغط المفاجئ أو الصدمة، قد يصبح فريسة لتصرفات غير اعتيادية، دون وعي بطبيعة ردود أفعاله أو التغيرات التي تطرأ على سلوكياته. فالذين يواجهون صدمات اجتماعية أو نفسية حادة قد يظهر على سلوكهم النشاز، ويتخذون مواقف غير منسجمة مع محيطهم، دون شعور بما طرأ على أنماط السلوك، لا سيما السلوك الاجتماعي.

على سبيل المثال، قد يتصرف الإنسان بشكل غير واع عند مواجهة موت عزيز، فيصاب بالذهول وعدم التصديق، وكأن عليه مسّ من الجنون. وبالمثل، فإن المواجهات التي تفرض

فرحاً وسروراً شديدين قد تُحدث تغييراً في سلوك الفرد دون وعيه، فيمارس أنماطاً سلوكية جديدة انعكست بفعل الظروف، وكأن اللاشعور يعيد رسم سلوكياته بما يتوافق مع الطاقة العاطفية المكبوتة أو المفاجئة.

ويشمل هذا الإطار أيضاً تأثير اللاشعور في الصراعات بين الناس، حيث يمر الأفراد بمخاض نفسي شديد، فتظهر تصرفاتهم غير منسجمة مع الآخرين نتيجة غياب الوعي الذاتي. وقد تواجه هذه الأفعال ردود فعل عاجلة أو مؤجلة من الآخرين، تعكس بدورها حالة اللاشعور لديهم، نتيجة الضغط النفسي الذي يفرضه الفعل الأول. ومن هنا تتطور الأحداث وتتخذ أشكالاً قد يصعب حلها، ويصبح كثير من الصراعات الاجتماعية غير واضحة الأسباب، بما يعكس تدخل اللاشعور في الأفعال والردود الناتجة عنها.

فعندما يتعرض الناس لضغوط قاسية أو مفاجئة، تتغير تصرفاتهم غالباً، وقد يصل هذا التغير إلى أشكال مضادة، نتيجة الضغط الخارجي الذي يفرض نفسه على سلوكهم عبر آليات اللاشعور.

2- الانطواء الاجتماعي

كثيراً ما يجد الفرد نفسه منخرطاً في أنماط سلوكية يعتقد في صحتها وعقلانيتها، فيثابر عليها بثقة واطمئنان. غير أن السماح له بالنظر من زاوية خارجية قد يولّد لديه شعوراً بعدم منطقية هذه التصرفات، وربما يراها مكروهة ومنبوذة، وكلما تذكرها قد يشعر بالقرف النفسي والتوتر العصبي وتأنيب الضمير.

وتستمر هذه الحالة مع بعض الأفراد دون أن يعي الشخص حقيقة وضعه وسلوكه، ففي بعض الأحيان يبالغ البعض في تقدير أعمالهم وأنفسهم، وهم على قناعة مطلقة بما يدّعون، نتيجة أوهام تتشكل لديهم. وقد تتفاقم هذه الأوهام إلى مستويات مرضية، حيث يتصور بعض الأفراد أنهم أنبياء أو معصومون، أو لهم اتصال بالغيب، وغير ذلك من الحالات التي تعكس اضطراب الانطواء النفسي العميق. ويعجّ العديد من مستشفيات العالم بمثل هذه الحالات، ضمن ما يعرف بـ "البارانويا" وأنواعها المتعددة.

وفي الدراسات الاجتماعية، أظهرت النتائج أن هناك جماعات تتسم بالانطواء الاجتماعي وتمارس سلوكيات يُعتقدون فيها أنها عقلانية، في حين ينظرون إلى المجتمع من حولهم باعتباره منحرفاً أو شاذاً. فمثلاً وجد العالم هوارد بيكر أن هناك جماعة تدخّن مخدر "المايونا" وتمتاز بأنماط سلوكية انطوائية، حيث لا تتفاعل مع المجتمع وتراه منحرفاً، فيما ترى تصرفاتها

مستقيمة دون أن تدرك وضعها الحقيقي[1]، مما يعكس التأثير المشترك للاشعور الفردي والاجتماعي في تشكيل أنماط السلوك والانغلاق على الذات.

ويمكن تطبيق هذه الحالة على الجماعات والمجتمعات المغلقة، حيث تميل كل جماعة إلى اعتبار نفسها على الهُدى الكامل وتمثل الاستقامة التامة، بينما ترى الآخرين في ضلال بعيد، وفقاً لمبدأ "الفرقة الناجية" وسط فرق الضلال. وما زالت بعض الجماعات الإسلامية، بأحزابها وحركاتها ومذاهبها ومدارسها، تتوهم هذه الأوهام، فلا تختلف في ذلك عن الجماعات الانطوائية الأخرى، مثل تلك التي تتعاطى مخدر "المايونا". ويذكّر هذا الوضع بما شهدته جماعة التكفير والهجرة، التي ظهرت تحت زعامة شكري أحمد مصطفى، والتي تجذرت أفكارها جزئياً نتيجة التعذيب والمضايقات التي مارستها حكومة النظام الناصري في مصر ضد الإسلاميين، ما يعكس كيف يمكن للضغوط الاجتماعية والسياسية أن تعزز الانغلاق النفسي والجماعي، وتغذي حالة اللاشعور الجمعي داخل الجماعة.

[1] محمد نبيل جامع: المفتتح في علم الإجتماع، دار المطبوعات الجديدة، الاسكندرية، ص 138 – 139.

وتوجد جماعات انطوائية أخرى تتقارب أفكارها مع الحالة السابقة في العديد من البلدان العربية والإسلامية، وهي في تزايد مستمر. وحتى الاتجاهات الإسلامية المتعقلنة لا تخلو من مظاهر هذه الظاهرة النفسية المرضية. ومن تجاربي الخاصة، كنت في زمن الشباب منسجماً مع هذا الوهم، حتى أثناء كتابتي لورقة بعنوان (دور اللاشعور في الحياة)، فيما أشعر اليوم بانقباض قلبي تجاه هذه الممارسات. أحياناً أرى هذه الجماعات تتشكل في شكل تجمعات دينية، حيث يكفّر بعض أعضائها الآخرين أو يضلّلونهم، مع تشابه واضح في اللباس والسلوك والهيئة والعادات، وتوافق كبير في المعتقدات. وعندما أصادف إحدى هذه الجماعات، أدرك بسهولة طريقة تفكيرها، إذ مررت بتجارب مشابهة ورأيت العديد من نماذج هذا النمط من الانغلاق النفسي، وهم يشبهون في تصرفاتهم جماعة "المايونا"، إذ يعتقدون بأن الله لم يهد سواهم، من دون وعي بما هم عليه بحكم الإنغلاق.

ولولا هذا الانغلاق لكان هؤلاء، ومن هم على شاكلتهم من أهل الأديان، من أروع الناس وأعظمهم؛ لما يحملونه من روح الرسالة والتعاون والمحبة والإيثار والتضحية. لكن هذه الفضائل تبقى محصورة داخل دوائرهم المغلقة، مما يولد تناقضاً واضحاً، فقد جعلوا رسالة الدين في كفة، والضمير الإنساني في كفة ثانية

معارضة. وهو ما يمثل إحدى نقاط الخلل الكبيرة في التجربة الدينية عبر التاريخ، إذا استثنينا المتصوفة منهم. ولهذا يظهر التدين العدواني أو الوحشي في كل زمان ومكان[1].

ولكي يتحقق الوعي بهذه المسألة، لا بد من إنشاء "الإفتراض الآخر"، أي القدرة على التفكير من خارج الصندوق، والانفتاح على الجميع، والاستماع إلى جميع الآراء، ووضع الذات في موضع المقابل الآخر قدر الإمكان، وهو ما يتطلب تجاوز الذات عند مرحلة معينة من الصيرورة النفسية والفكرية[2]. ويصعب ذلك على من أَلِف الانغلاق ضمن منظومة محددة، إذ تكمن خطورة هذه المنظومة في عدم تفهمها لمبررات الآخرين، مما قد يولد العداء، ويصبح سبباً في استخدام العنف أو القتل لمجرد الخلاف الفكري أو العقائدي. وقد تنشطر هذه الجماعات إلى ناشطة عدائياً، أو تتشكل منها خلايا نائمة تنتظر اللحظة التي تشهر فيها السلاح ضد الآخرين، كما تتضح صورة ذلك في واقعنا المعاصر.

---

[1] للتفصيل انظر: يحيى محمد: النظام المعياري، الخاتمة، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (4)، دار جزيرة التكنلوجيا، المغرب، الطبعة الثانية، 2025م. أو انظر مقالة: الاعتقاد القاتل وغياب الضمير، موقع فهم الدين:
http://www.fahmaldin.net/index.php?id=2228

[2] للتفصيل حول الإفتراض الآخر انظر: يحيى محمد.: الإفتراض الآخر، مجلة المنهاج، عدد (69)، 2013م. كذلك الفصل التاسع عشر من كتابنا: منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية، 2024م.

وأعرفُ أحد الأقرباء في العراق أنّه استفتى، في سنة 2014، بعض المنتسبين إلى الوسط الحوزوي بشأن ما ينبغي فعله مع ابنه الشاب الذي آل به الأمر إلى نكران الدين، وقد بلغ آنذاك العشرين من عمره. فجاءه الجواب حاسماً بوجوب أن يقيم الأب "الحد" على ولده، أي قتله، من دون اعتبار لقوانين الدولة أو قضائها.

وتكشف هذه الواقعة بوضوح عن منطق المنظومات المغلقة، التي تستند إلى اعتبارات فقهية ظنية، وتستسيغ إراقة الدماء بدواع واهية، من دون قطع ولا يقين، بل خارج أي أفق إنساني أو أخلاقي جامع.

ويذكّر هذا النمط من التفكير بتلك النكتة الدالة التي يُحكى فيها أن رجلاً أراد الدخول في الإسلام، فسأل أحد المعنيين عن شروطه، فقيل له: الشهادتان وإجراء الختان. ثم عاد يسأل: وماذا لو خرج الإنسان من الإسلام؟ فقيل له: يُقتل لأنه مرتد. فاستغرب الرجل وقال: «يا سبحان الله، ما هذا الدين؟ إن دخل فيه الإنسان قُطع ذَكره، وإن خرج منه قُطع رأسه! فأي دين هذا الذي يأمر بذلك؟ وأي عاقل يفكر بالدخول فيه وهو يحتمل القتل إن غيّر قناعته؟».

ولا تكمن أهمية هذه المفارقة في طابعها الساخر، بل في قدرتها على كشف التناقض العميق الذي تفضي إليه القراءة الفقهية المنغلقة، حين تُفصل عن مقاصد الدين، وعن العقل الأخلاقي، وعن الضمير الإنساني، فتتحول من منظومة هداية إلى منظومة إخضاع، ومن خطاب إيمان إلى خطاب تهديد باسم المقدّس.

3- التطبع والعادة

كثيراً ما نعتاد على نمط معين من السلوك بدأنا ممارسته في الأصل استناداً إلى وعي وإدراك ناضج لكل تفاصيله، إلا أن الاستمرار في ممارسته لاحقاً يؤدي إلى أن يصبح تلقائياً، بعيداً عن عناء التفكير الواعي أو الشعور المتعمد.

وتعبّر هذه التلقائية عن حالة من اللاشعور التام تجاه الفعل، وقد تقتصر على تفاصيله دون الإجمال. فقد نشرب قدح ماء أو شاي دون أن نشعر بكل حركة من حركات الفعل، أو دون أن نعي مقدار ما شربناه بالضبط، وكل ما ندركه هو فعل الشرب إجمالاً.

وقد تؤدي تلقائية العادة أحياناً إلى تلاشي الإحساس بغاية السلوك كما توضحه تجارب العالم الروسي بافلوف، التي تبيّن كيفية تحول الاستجابة إلى انعكاس تلقائي مستقل عن التوجيه الواعي، كما سنشير إليها في التعليقات. يضاف إلى أن هذه التلقائية تُضعِف إحساسنا بحرارة السلوك وقيمته، ويحوّله إلى فعل مألوف متكرر بلا وعي حقيقي.

فمن الواضح أن الهدف الأساسي من عادة إلقاء التحية يكمن في تكوين الألفة والمحبة والصحبة الطيبة بين الأفراد، إلا أن التطبع على هذا السلوك يحوّله إلى فعل آلي، يُمارس دون إحساس بالهدف أو الغاية. إذ يلقي الفرد التحية وفق الانعكاس الشرطي، أو يؤديها بشكل ميكانيكي تلقائي، دون أن يعي معناها الاجتماعي والنفسي. فهو لا يشعر بغاية أداء التحية، ولا بقيمة وحرارة هذا النمط من السلوك أثناء القيام به، وكأنه يؤدي وظيفة محددة من دون مشاركة وعيه الكامل.

ومن الناحية العلمية، يلعب المخيخ دوراً محورياً في تنسيق وظائف الجسم وجعلها انسيابية، فهو يتولى تنظيم العادات الحركية والتلقائية بكفاءة، بينما تختص مناطق المخ العليا بوظائف التفكير والإدراك الواعي، مما يوضح كيف تتحقق التلقائية في السلوك من دون وعي مباشر، وهو ما يتوافق مع مبدأ التطبع النفسي والسلوكي.

4- إلفتنا للأشياء

قد نتساءل عن سبب ميلنا لإلفة الأشياء الخارجية: فإذا ظهرت الشمس في ساعات النهار، كان الأمر مألوفاً ولا يدعو للدهشة، بينما إذا ظهرت في ساعات الليل، فإننا نشعر بالعجب ونسعى لتفسير الحدث والتأمل فيه. ومن الناحية الموضوعية، ليس هناك فرق في طبيعة الشمس نفسها بين الليل والنهار، فما الذي يجعل ظهورها في النهار مألوفاً ونستغربه في الليل؟

يكمن الجواب في ظاهرة الإلفة، التي تجعلنا نعتاد على الأمور المعتادة فلا نشعر بها، وبالتالي لا نجهد أنفسنا في تفسيرها أو التأمل فيها بجدية. أما الأمور غير المألوفة، فهي ما تسترعي انتباهنا وتحفز وعينا الداخلي وتساؤلاتنا الفطرية.

وفي حالات نادرة، قد ننتبه للأمور المألوفة ونفكر فيها ملياً، فنشعر بالدهشة والعجب، إلا أن الغالب هو أن إدراكنا يمر عليها كوجودات منفصلة عنا، دون إحساس معمّق بها.

وينطبق هذا المبدأ على علاقاتنا الاجتماعية أيضاً، فالإلفة تجعلنا لا نشعر بكامل تأثير الآخرين علينا، ومن ثم يهيئ

اللاشعور مجالاً لظهور تصرفات وسلوكيات تلقائية وغير واعية، كما سيتضح في التعليقات لاحقاً.

5- التركيز الذهني

عادة ما يؤدي التركيز الشديد للفرد على قضية معينة إلى صدور بعض الأفعال اللاشعورية، والتي يمكن ملاحظتها في سلوكه اليومي. فمثلاً قد يتحدث مع نفسه أمام الآخرين وهو غير ملتفت اليهم أو شاعر بهم، فإذا تم الرد عليه بكلام بما لا يناسب الحال، فإن استجابته تصبح مجرد ردّ آلي وغير واع. وإذا كان بيده مسبحة وهو مشغول التفكير، فقد يسرع في تحريك حباتها، لكنه يظل غير مدرك بالكامل لهذا الفعل، إذ تنصب جميع توجهاته على القضية التي تشغل ذهنه.

كما أن حالات الخطر الشديد تضع الفرد في حالة انغماس كامل، بحيث لا يشعر بأي شيء خارج نطاق الموقف الطارئ، وتبدو لحظة الخطر وكأنها حالة دوام مستمر، تمنعه من الوعي بكل ما يحيط به إلا الحدث الحاسم الذي يواجهه.

6- الضغط الاجتماعي

من المعلوم أن للضغط الاجتماعي تأثيراً كبيراً في توجهات الأفراد وميولهم وعقائدهم ومشاعرهم، غالباً من دون وعي. وقد بالغ بعض علماء الاجتماع في تقدير هذا التأثير، فاعتبروه العامل الأساسي في تكوين الشخصية الإنسانية، كما هو الحال عند عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم. فهو يرى أن شخصية الإنسان ذات طابع اجتماعي بحت، باعتبارها نتاج المجتمع، وما يجعل الفرد إنساناً بأبعاده الأخلاقية والروحية والعقلية هو المجتمع ذاته. وبناءً عليه، فإن كل سلوك فردي لا بد أن يتضمن الدافع الاجتماعي وتأثيره، سواء كان ذلك بوعي أو من دون وعي.

ولولا هذا التأثير لما ظهر الإبداع والنشاط الإنساني للفرد، فالكاتب والفنان والمفكر والمخترع والعامل والمزارع، جميعهم مدينون في إنتاجهم وإبداعهم إلى هذا التأثير الاجتماعي اللاواعي في الغالب. حتى الانتحار، بحسب دوركايم، يمكن تفسيره في ضوء التأثير الاجتماعي، إذ يقسمه إلى ثلاثة أنواع: الانتحار الأناني، والانتحار الإيثاري، والانتحار الناشئ عن انهيار قيم المجتمع في شخصية الفرد.

فالانتحار الأناني ينشأ عن العزلة الشديدة للفرد عن المجتمع، حيث تتحلل رابطة الفرد بالجماعة، مما يدفعه إلى الإقدام على الانتحار. أما الانتحار الإيثاري فينشأ نتيجة دفع الجماعة للفرد

نحو تحقيق مصالحها العامة طوعاً، بما يقتضي التضحية بالنفس. وفي المقابل، يحدث الانتحار الناتج عن انهيار المعايير والقيم الاجتماعية المفاجئ لدى الفرد عندما يخرج عن التزامات الجماعة اتجاه المعايير الثابتة، فيفقد توازنه ويشعر بالاغتراب الاجتماعي، مما قد يؤدي به إلى الإقدام على الانتحار.

ويعترف دوركايم بالشيء اليسير من التأثير الفردي على الظواهر والنظم الإجتماعية. فكما أشار في هامش مقدمته الثانية لكتابه القيم (قواعد المنهج في علم الإجتماع) إلى ان للفرد مساهمة بشيء من النصيب في تكوين الظواهر الإجتماعية، وقال بأنه لا يترتب على ذلك بأن المعتقدات والعادات الإجتماعية تقتحم شعورنا من الخارج، فعلى هذا النحو اننا نتقبلها قبولاً سلبياً دون ان ندخل عليها بعض التعديل، ذلك لأننا نطبع النظم الإجتماعية بطابعنا الشخصي حينما نفكر فيها وحينما نجعلها جزءاً من شعورنا. وهذا مثيل بما يحدث بالنسبة إلى الصور التي نكونها لأنفسنا عن العالم الحسي، فإن كل مرء منّا يلوّن هذا العالم بلونه الخاص حين يفكر فيه. كذلك انه من الممكن ان يتكيف عدة أفراد مختلفين فيما بينهم ببيئة طبيعية واحدة، وهذا هو السبب في ان كل فرد منا يستطيع إلى حد ما اختيار مذهبه الخُلقي أو الديني أو مشربه في السلوك. وليست هناك ظاهرة إجتماعية ما إلا وتحتمل طائفة كبيرة من الفروق اليسيرة لدى

الأفراد. ولكن هذه الفروق تظل محصورة في دائرة ضيقة للغاية، وهي معدومة أو ضعيفة جداً فيما يتعلق بالظواهر الدينية والخُلقية، إذ الإنحراف في هذه الظواهر يدعو المجتمع إلى اعتباره جريمة نكراء[1].

كما أشار في محل آخر من كتابه بأنه لا يرغب في نفي تأثير الميول والرغبات والحاجات الفردية على التطور الاجتماعي، لكنه يرى في الوقت ذاته أن هذا التأثير لا يتم إلا إذا استند إلى أسباب فعّالة. فلا يمكن لأي ميل فردي أن يساهم في خلق ظاهرة اجتماعية جديدة ما لم يكن هذا الميل نفسه جديداً، أي أنه يتركب من عناصر مبتكرة تماماً أو يكون نتيجة لتطور بعض الميول السابقة[2].

لكن مع ذلك فإن ما يغفله هذا الطرح هو أن التغير الاجتماعي لا يقتصر على التراكم البطيء للميل الفردي المستند إلى عناصر مسبقة، بل قد ينبعث من الأفراد الذين يخالفون بعض قيم المجتمع ومعاييره، ويحدث أن تتحوّل هذه المبادرات الفردية المتراكمة إلى تغييرات كبرى في بنية المجتمع، وهو ما يفسر تطور المجتمعات والحضارات عبر التاريخ.

---

[1] اميل دوركايم: قواعد المنهج في علم الإجتماع، ترجمه وقدم له محمود قاسم، راجعه السيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1988م، ص44، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.

[2] قواعد المنهج في علم الإجتماع، ص195-196 .

وبعبارة أخرى، إن التفاعل بين الضغط الاجتماعي والتغير الفردي يشكل دينامية معقدة: فبينما يحدد المجتمع إطار السلوك والأعراف العامة، يبقى الفرد قادراً على إدخال تعديلات أو تغييرات تدريجية، يمكن أن تتراكم لتعيد تشكيل أنماط القيم والمعايير الاجتماعية، بما يعكس قدرة الإنسان على التجديد والابتكار ضمن البنية المجتمعية نفسها.

يبقى أن للتأثير الاجتماعي دوراً كبيراً في تشكيل التوجهات اللاشعورية للأفراد. فمثلاً في الاقتراع السياسي لا يختار الفرد مرشحاً معيناً بمعزل عن تأثير الوسط الاجتماعي المحيط به، فهو غالباً مقيد بهذا الوسط من دون وعي تام، ولا يمتلك الحرية المطلقة في الإرادة أو القدرة على التفكير النقدي الجاد. ويبدأ التفكير المستقل عادة عندما يجد الفرد فرصة للتفرد والانفصال المؤقت عن ضغط الجماعة، حيث يقل القهر الذي يمارسه الوسط العام أو ما يعرف بالعقل الجمعي، فيتيح له هذا الحيز مساحة لمراجعة معتقداته واتخاذ خيارات أكثر وعياً. ويمكن أن يمتد هذا التأثير إلى العديد من المجالات الأخرى، مثل التفضيلات الثقافية والدينية والسلوكية، حيث يُظهر اللاشعور نفسه في تبني قيم أو ممارسات معينة دون إدراك الفرد الكامل لدوافعه الحقيقية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا ينخدع الأفراد عند تواجدهم ضمن الوسط الاجتماعي العام، بينما يصبح من الصعب خداعهم عند الابتعاد عن هذا الوسط السلطوي؟

الجواب يكمن في أن التأثير والضغط الاجتماعي يعززان حالة اللاوعي بالحقائق، بما فيها الحقائق الاجتماعية، فيصاب الإنسان بنوع من الخدر النفسي والمعرفي، فيتأثر بتوجهات الجماعة ويتبنى سلوكيات ومعتقدات دون إدراك كامل لدوافعه ومرامي أفعاله. وعند الابتعاد عن هذا الضغط، تتضح له الوقائع وتستعيد الذات مجال التفكير النقدي والتحرر من التبعية اللاشعورية للعقل الجمعي.

وحتى لو أدرك الناس الحقيقة، فإن التأثير الاجتماعي غالباً لا يتيح لهم فرصة تحمل أعبائها والعمل على النهوض بها، لا سيما في المجتمعات الخاضعة لضغوط اجتماعية شديدة. فالشعوب غالباً ما تقع في حالة من الخدر بفعل التطبع والإلفة التي تفرضها ضغوط التفاعل الاجتماعي، فلا تترك لهم فرصة التفكير النقدي في الحقائق، بل يقوم الوسط بتلقين الأفراد وإيحاء ما يجعلهم في غنى عن الوعي بما يحدث حولهم. وهكذا ينشط اللاوعي على حساب الوعي، وتشتد هذه الظاهرة في سياق الحشد الجماهيري. كما أن الضغط الاجتماعي يسلب الأفراد القدرة على ممارسة الإرادة بشأن ما ينبغي تغييره.

لذلك أَلِفت الجماعات البشرية عبر آلاف السنين ظاهرة الاستبداد والاسترقاق بوحي من التلقين والضغط الاجتماعي، كما يعكسه ما يسمى بالعقل الجمعي. فقد كان الأفراد يُلقنون فكرة تفاوت الناس، فيظل العبد عبداً مقارنة بسيده، فيترسخ هذا الاعتقاد في اللاشعور، ويُنسى إمكانية التغيير أو المطالبة بالحقوق. وكما يُنسب لافلاطون قوله: «لو أمطرت السماء حرية، لرأيت بعض العبيد يحملون المظلات»[1]. وبالمثل، كانت الجماهير تنظر إلى ملوكها وكأنهم من جنس مختلف عنها في الرتبة والمكانة، مما يعزز الطابع اللاشعوري لقبول الاستبداد والتفاوت الاجتماعي بوصفهما أمراً طبيعياً لا يستحق التساؤل.

وفي حاضرنا المعاش، ما زلنا نعاني من نفس الظاهرة في كثير من بلدان العالم، حيث تخضع الشعوب لذات الممارسات الاجتماعية القديمة، لكنها تتخذ اليوم أشكالاً أكثر تنوعاً وتفنناً. فهناك الضغوط الناعمة والتدريجية، التي توظف وسائل الإعلام المتعددة، وتكبت الحريات، وتغلق النوافذ، بحيث يرى الفرد نفسه ذا بعد واحد فحسب، ذلك الكائن الممسوخ الذي تُلقنه السلطة في اللاوعي الباطني. ومثل هذه الممارسات تتكرر في الأنظمة الآيديولوجية والدينية من خلال التعليم الأحادي الجانب.

[1] وعلى هذه الشاكلة يقول الشاعر محمود درويش: من رضع ثدي الذل دهراً.. رأى في الحرية خراباً و شراً.

وتعمل العدوى النفسية على نشر المعتقدات عبر الإيحاء والتلقين، حتى يصل الأمر أحياناً إلى تأليه السلطة لدى الأنظمة الشمولية، كما حصل في بعض الأنظمة العربية خلال الربع الأخير من القرن الماضي، حيث نجحت السلطات في تكريس الولاء والحب للجماهير اتجاه رؤسائها، وتعظيمهم بما يفوق حتى تقديس الأولياء، رغم استبدادهم وجبروتهم. وبذلك تتجسد اليوم ظاهرة اللاشعور الاجتماعي، الذي يهيمن على السلوك الجماعي ويحدّ من قدرة الأفراد على التفكير النقدي والمستقل، فتتكرر دورة الخضوع والقبول اللاواعي عبر الأجيال.

وعند الاحتشاد الجماهيري، يزداد عمل العدوى النفسية على نحو واضح، ويظهر ذلك بجلاء عند مواجهة شخصية مؤثرة أو كاريزمية، كما كان الحال مع ظهور الإمام الخميني وخطبه من على شرفة منزله في حسينية جمران بطهران. فما أن يظهر أو ينطق بكلمة، حتى يشعر البعض بالانفعال الشديد والأنين، ثم ينتقل هذا التأثير إلى الآخرين بفعل العدوى النفسية، فيجتمع الجميع على استجابة عاطفية موحدة، فتضج الحسينية بالبكاء والنحيب، ويتحوّل التأثير الفردي إلى ظاهرة جماعية تشمل الحشد بأسره.

وينبسط مفعول العدوى النفسية والتلقين ليشمل حتى المشاهدات الحسية والاعتقادات، بما في ذلك ما يتعلق بالنتائج

العلمية. وقد استشهد الفرنسي غوستاف لوبون في كتابه (الآراء والمعتقدات) بمجموعة من هذه الشواهد، ومنها ما نقله عن قول أحد دعاة المذهب الروحاني، ماكسويل: «يلقن الحاضرون بعضهم بعضاً فلا يلبثون أن يكون عندهم هوس جامع، ومما سمعته أن أحد الحضور أشار إلى أنه يرى نوراً في جهة معينة، فالتفت الباقون ورأوا ما رآه، ثم أعلن رجل أنه يشاهد صورة فشاهد الآخرون ما شاهده. هذا هو هوس الجماعة، وقد أيدت لي تجاربي الشخصية أن حاسة البصر هي أكثر الحواس استعداداً لقبول الانطباعات الوهمية»[1].

كما أشار لوبون إلى شواهد تتعلق بتمرير النظريات الخاطئة إلى علماء الطبيعة بفعل العدوى والتلقين، فيقومون أحياناً بإجراء تجارب لإثباتها فيقعون فريسة الوهم بصدقها بسبب هذا العامل النفسي، كما حصل مع ما يسمى بأشعة.(N)

فكما ذكر أن أحد أساتذة العلوم الطبيعية المشهورين - بلوندلو - ظن أنه شاهد عدداً كبيراً من الأجسام تنشر أشعة خاصة سماها أشعة(N) ، حيث يمكن قياس موجاتها بدقة تامة. وبما أن هذا العالم الفرنسي كان ذا نفوذ كبير، فقد سلّم معظم علماء فرنسا بصحة ادعائه دون مناقشة، بل كرروا التجربة

[1] غوستاف لوبون: الآراء والمعتقدات، نقله إلى العربية عادل زعيتر، دار المعارف، سوسة – تونس، الطبعة الاولى، 1995م، ص191.

بأنفسهم، فرأوا صحة ما تلقنوه. ثم رأى مجمع العلوم تكريم صاحب هذا الاكتشاف المزعوم، فأوفد عدداً من أعضائه، ومنهم العالم الطبيعي ماسكار، للتحقق من نتائج الاكتشاف. وعادوا مشدوهين مما شاهده، فمُنح المكتشف جائزة قدرها خمسون ألف فرنك. لكن عندما جاء علماء أجانب غير متأثرين بتأثير بلوندلو، وأجروا تجارب متعددة، تبين لهم أنه لا شيء يدعو للاعتقاد بوجود هذه الأشعة، كما ثبت أن القياسات السابقة كانت نتيجة أوهام نابعة من منشور من الزجاج. وعلى أثر ذلك نشرت (المجلة العلمية) بحثاً إضافياً بينت فيه أنه لا وجود لتلك الأشعة، وأن العلماء الفرنسيين قد وقعوا ضحية التلقين والعدوى النفسية[1]، مؤكدة مدى قوة تأثير العدوى الجماعية والتلقين في تحريف الإدراك العلمي، حتى بين الأوساط العلمية المرموقة.

***

عوداً على بدء، تتأثر الشعوب والأفراد بالضغوط الاجتماعية وتصبح مألوفة لها، ما يجعلها في حالة من الخدر النفسي، فهي لا تشعر بحقيقة حالها وهي في هذا الجو من الإلفة والتطبع الناتجين عن هذه الضغوط مهما كان الواقع فاسداً. وبذلك تكتسب العديد من الطبائع والصفات وفق ما تسفر عنه الضغوط الناعمة

[1] الآراء والمعتقدات، ص170-173.

من دون وعي ولا إحساس. وتتم العملية على نحو يشبه ما يحدث في الفيزياء فيما يتعلق بعدم الإحساس بالضغط الجوي. وقد أشار (ول ديورانت) إلى هذه الظاهرة قائلاً: «إن كل دولة تبدأ بالقهر لكن سرعان ما تصبح عادات الطاعة هي مضمون الضمير، ثم سرعان ما يهتز كل مواطن بشعور الولاء للعَلَم»[1]. وبذلك تتم عملية تدجين البشر تدريجياً، حيث يغدو الخضوع للأوامر والمبادئ المفروضة مألوفاً ومطمئناً لهم، دون وعي حقيقي بخطر القهر أو القيود المفروضة عليهم.

لكن لو فعلنا العكس تماماً فسنحصل على نتيجة أسوء مما سبق. فلو جرى رفع الضغط الاجتماعي كليّاً، بحيث تسود الحرية الفردية المطلقة من دون قيود أو ضوابط، كما لو افترضنا غياب سلطة الحكم والمجتمع معاً، فإن ذلك يفضي إلى انكشاف الوحش الكامن في أعماق اللاشعور الفردي، بما يحمله من نزعات عدوانية وأطماع غير منضبطة، فيندفع لتدمير كل شيء من حوله. ومن هنا تتبدّى الحاجة الملحّة إلى النظام الاجتماعي، لا بوصفه أداة قهر، بل باعتباره ضرورة تنظيمية ضمن الحد الأدنى الذي يحول دون الانزلاق إلى القهر الحاد أو الفوضى الشاملة.

[1] ول ديورانت: قصة الحضارة، تعريب زكي نجيب محمود، ج1، ص46.

فعند فقدان الأمن الاجتماعي، وتعذّر تطبيق القوانين المدنية، يندفع كثير من الأفراد إلى تحقيق مصالحهم الخاصة من دون أي رادع داخلي أو خارجي. وفي مثل هذه الحالات يتضاءل الوعي العقلي ويتقهقر أمام هجمة الدوافع اللاشعورية من الأطماع والشهوات، فتسود الفوضى، ويكثر القتل والخراب، إذ ما أسهل أن يعمّ الشر، وما أصعب أن يُشاد الخير في قباله. وحين ينهار النظام، يذهب العقل المنطقي هباءً، ويتحوّل البشر إلى كائنات غريزية أقرب إلى عالم الوحوش، ما لم يردعهم رادع ديني أو قبَلي أو أي نمط من أنماط الضبط الاجتماعي الذي يعيد إنتاج النازع الجمعي بصورة ما. وليس ما شهدته بعض البلدان العربية عقب الخلاص من أنظمتها الدكتاتورية ببعيد عن هذا المشهد.

فالعقل بوصفه قوة مجردة، لا يصمد وحده أمام همجية اللاوعي الباطني إذا تُرك بلا سياج، وهنا يغدو القانون والنظام أكثر فاعلية من التأثير الأخلاقي الصرف. فالذين يحتكمون إلى ضميرهم الأخلاقي وحده قلة نادرة، وهم قياساً إلى مجتمعاتهم أشبه بأنبياء مرسلين أو ملائكة منزّلين، لا يمكن التعويل عليهم في تنظيم الحياة العامة. وعليه فإن الذي يكبح جماح النوازع اللاشعورية في اندفاعها الفوضوي المدمّر هو القانون والنظام الاجتماعي، لا الوعظ الأخلاقي وحده. وعند غياب هذا الإطار،

يرتد الناس سريعاً إلى عالم الغاب الذي لا يرحم، ولهذا تكثر الجرائم كلما انهار الأمن في أي مجتمع من مجتمعات العالم.

ويكفي في هذا السياق أن نشير إلى أن ساعة واحدة من شيوع الظلام، وانطفاء الضوء، وانعدام الرؤية ـ كما في حالات الانقطاع الشامل للتيار الكهربائي ـ كفيلة بفتح المجال أمام سرقات واسعة النطاق، كما حدث في ولاية نيويورك الأميركية عام 2003. وهو ما ينسجم مع ما يمكن تسميته بـ "القانون النيتشوي" الذي حذّر من تبعاته بعض دعاة ما بعد الحداثة، إذ يرون أن الحقيقة العميقة للإنسان تكمن في هذه الهمجية اللاواعية التي ينبغي كشفها لا إنكارها، بوصفها تتأجج عبر رغبات الليبيدو والأطماع المادية والنزعات النرجسية والعدوانية الكامنة في البنية النفسية البشرية.

وبإمكانك أن تختبر البشر في ثلاث، وستجد أن أكثرهم يبيعك من دون حق، كما إنك تبيعهم بدورك؛ إلا ما رحم ربّي: منصب أو جاه رفيع يوقظ شهوة السلطة، وتجارة مدرّة للأرباح تستثير جشع الامتلاك، وامرأة – أو رجل – بالغ الإغراء يوقظ نوازع الغريزة الكامنة. ففي هذه المواطن الثلاثة تنكشف هشاشة الادعاءات الأخلاقية، وتظهر حدود الضمير حين يُترك بلا رادع مؤسسي أو اجتماعي.

إن الغرض الأساس من القانون هو تنظيم حياة الناس وضبط علاقاتهم، وهو في كثير من الأحيان لا ينشأ من فراغ، بل يعكس أعرافاً وتقاليد متجذّرة، كما يتجلّى ذلك بوضوح في المجتمعات البدائية والتقليدية، حيث يسود قدر عال من الوئام والانسجام الاجتماعي، ولو في غياب القوانين المدنية بالمعنى المتعارف عليه. فالأعراف والتقاليد تمتلك من القوة الإلزامية ما يفوق أحياناً قوة القانون الوضعي في الضبط الاجتماعي، إذ يصعب على الفرد تجاوزها من دون أن يتعرّض للمقت والسخط الاجتماعي، وما يتبعهما من نبذ وغربة وعزلة نفسية، وهي عقوبات رمزية قد يكون أثرها أعمق وأقسى من الجزاء القانوني الرسمي.

أما القانون المدني، فهو في جوهره اصطناع بشري لتنظيم العلاقات بين الغرباء، ويغدو أكثر فاعلية في المدن المتحضرة التي تضعف فيها الروابط العرفية والتقليدية، وتتراجع سلطة الجماعة المباشرة. وعلى خلاف ذلك، فإن القرى والمجتمعات البدائية ينضبط أفرادها بصرامة الأعراف السائدة، فلا تكون في حاجة ملحّة إلى منظومات قانونية معقّدة، لأن ما يحكم سلوكها هو قوة "اللاشعور الجماعي"[1]، كما تتجلّى في الروح الجمعية أو

[1] استخدمنا إصطلاح (اللاشعور الجماعي) ليتميز مفهومه عن اصطلاح (اللاشعور الجمعي) كما لدى يونغ مثلما سبق طرحه، و(اللاشعور الإجتماعي) كما لدى إريش فروم والذي خصصه بحالات الكبت الإجتماعي كما في كتابه (ما وراء الأوهام، ص93).

ما يُعرف بـالعقل الجمعي، حيث تتماهى القيم والسلوكيات تلقائياً، ويعمل الضبط الاجتماعي من الداخل لا من الخارج.

وكما يقول العالم البريطاني المعروف ألفرد رسل والاس: «لقد عشت مع جماعات الهمج في امريكا الجنوبية وفي الشرق، ولم أجد بينهم قانوناً ولا محاكم سوى الرأي العام الذي يعبر عنه أهل القرية تعبيراً حراً، فكل إنسان يحترم حقوق زملائه احتراماً دقيقاً، فالاعتداء على هذه الحقوق يندر وقوعه أو يستحيل، إن الناس جميعاً في مثل هذه الجماعة متساوون تقريباً».

كما كتب هرمان ملفيل شيئاً كهذا عن أهل جزيرة ماركساس فقال: «اثناء وجودي بين قبيلة (التايبي) لم يقدّم أحد قط للمحاكمة بتهمة الاعتداء على غيره من الناس، وسار كل شيء في الوادي سيراً هادئاً متسقاً على صورة لا تجد لها مثيلاً في الجماعات المسيحية مهما انتقيت منها خيرها وأصفاها وأتقاها، وأن في هذا القول مني لجرأة استبيحها لأنه قول الصدق».

كما أقامت حكومة روسيا القديمة دوراً للمحاكم في جزر الوشيا لكنها لم تصنع شيئاً قط على مدى خمسين عاماً[1].

وقد كان كل من بودان وهوبز وميكافيلي يرى ان طبيعة البشر شريرة من حيث الأصل والأساس، وانه لا يردعها

[1] قصة الحضارة، ج1، ص48.

ويقوّمها غير النظام والقانون. وكان ميكافيلي ينصح الأمراء بقوله: «على الأمير ألا يحفظ عهداً يكون الوفاء به ضد مصلحته، وألا يستمر في الوفاء بوعد انتهت أسباب الارتباط به. وقد يكون هذا المبدأ شريراً، لكن هذا يصدق فقط في حالة ما اذا كان جميع البشر من الاخيار. لكن اذا كانوا جميعاً من الأشرار ولن يرعوا عهودهم معك فهذا يسمح لك أن تكون في حِلّ من عهودهم»[1].

وفي القبال ذهب البعض إلى اقرار الفطرة الطيبة للإنسان، وكما قال الباحث اليوت سميث: «إن البرهان واضح بيّن وغزير بحيث أصبح النقاش حول سبب انكار بعض الناس فطرة الناس الطيبة وميله الغريزي للعيش بسلام مسألة نفسية. فكل فرد منا يعرف من تجربته الخاصة ان زملاءه لطيفون حسنو النية إجمالاً. ومعظم الاحتكاك والاختلاف في حياتنا هو نتيجة الصراعات التي تخلقها الحضارة نفسها. فالحسد والحقد والخبث ومختلف ضروب القسوة تعبر عن هدف مصطنع، الإنسان البدائي منه براء»[2].

---

[1] ميكافيلي: الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، نشر مكتبة ابن سينا، القاهرة، ص90، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.

[2] دينيس لويد: فكرة القانون، تعريب سليم الصويص، سلسلة أعلام المعرفة (47)، ص27.

لكن من وجهة النظر الإسلامية، فإن الإنسان مجبول على قوى الخير والشر معاً، ومركّب من نوازع متقابلة، فهو قابل للهداية كما هو قابل للغواية، ومهيّأ للفعل الأخلاقي كما هو مهيّأ للانحراف. غير أن تفعيل جانب الخير لا يتحقق غالباً على نحو واسع إلا في ظل منظومة ضابطة من الأعراف الاجتماعية، والنظم العامة، والقوانين المدنية. أما عند غياب هذه الأطر، أو ضعف سلطانها، فإن العمل بالخير يغدو شأناً نخبوياً يخصّ أقلية محدودة من الأفراد الذين يمتلكون رادعاً داخلياً استثنائياً، سواء كان دينياً أو خلقياً أو ضميرياً.

وعليه فإن التعويل على الفطرة المجردة وحدها، من دون سياج اجتماعي أو قانوني، لا يكفي لضبط السلوك العام، إذ سرعان ما تطغى نوازع الشر والأنانية، ويتراجع مقتضى المسؤولية الأخلاقية أمام ضغط اللاشعور الغريزي. ومن هنا تتكامل، في الرؤية الإسلامية، الفطرة والتشريع، والضمير الفردي والنظام الاجتماعي، بوصفها شروطاً متلازمة لاستقامة الإنسان وحفظ العمران، لا بدائل متنافرة يمكن الاستغناء ببعضها عن بعض.

7- حافز القضية

قد يدفع الإنسان نفسه إلى حالات خطيرة كالموت، ويساعد على هذا الاندفاع حالةُ اللاشعور بالخطر. وهو ما يفسّر بعض أنواع الانتحار، كالذي يطلق عليه دوركايم «الانتحار الإيثاري»، إذ يرتبط هذا النمط بعلاقة الفرد بقضية يؤمن بها ويتفاعل معها وجدانياً وعاطفياً. ففي مثل هذه الحالات يضعف الإحساس بالخطر، وتغيب تقديراته العقلانية، بفعل هيمنة حافز القضية، الذي يشجّع على التضحية بالنفس من دون وعي كاف بالعواقب، كما سيتضح في التعليقات.

8- الدوافع الخفية للسلوك

قد يقوم الفرد بأفعال مقصودة، ومع ذلك لا يشعر بالدوافع الحقيقية التي حفّزته على القيام بها، ولا سيما أثناء مباشرة السلوك ذاته، وإن كان قد يلتفت إلى بعض هذه الدوافع بعد الفراغ من الفعل. بل قد يتوهم الفرد، وهو في طور الفعل، وجود دوافع ظاهرية تسوّغ له سلوكه، من غير إدراك للأسباب الأعمق التي كانت فاعلة في توجيهه. وفي أحيان كثيرة لا تنكشف هذه الدوافع إلا لاحقاً، وقد تظل خفية عليه تماماً، فتظل الأفعال مقصودة في صورتها، ولاشعورية في بواعثها الحقيقية.

وقد يلجأ الفرد إلى استعمال تبريرات متعددة لسلوكه، من بينها ما يوهمه بأنه يبرر أفعاله بمنطقية وموضوعية، في حين تبقى الدوافع الحقيقية مستترة خلف هذه المبررات من دون وعي منه. بل قد تتحول هذه التبريرات إلى آليات دفاعية تَحجُب الدافع الفعلي بدل أن تكشفه، فيختلط عليه ما هو تعليل عقلاني بما هو تسويغ نفسي. كما قد تتخذ هذه الدوافع صيغاً آيديولوجية، سواء بوعي أو من دونه، فتظهر في أشكال سياسية أو طبقية أو وظيفية، على نحو ما تؤكد عليه الماركسية حين تجعل البنى الاقتصادية محدِّداً أساسياً لوعي الأفراد وسلوكهم، من غير شعور مباشر منهم بهذا التأثير.

وتُعدّ هذه الحالة – وكذلك الحالة التي ستليها – من أبرز المرتكزات التي أكدت عليها مدرسة التحليل النفسي بزعامة فرويد، حيث اتخذتها منطلقاً تفسيرياً عاماً لفهم أنماط السلوك الإنساني المختلفة، وما يصاحبها من أعراض واضطرابات نفسية.

علماً بأن استعمال مفهوم العقل الباطن قد شاع في هذا المجال وغيره، وهو ينتمي إلى عالم اللاشعور واسع التأثير. غير أن اللاشعور لا يقتصر على العقل الباطن وحده، بل يضم حالات متعددة، يعود بعضها إلى العقل الباطن، بينما لا يرتبط بعضها الآخر به، كحالات الكبت والمزاج وما ينشأ عنها من

توترات وأمراض نفسية وعصبية، فضلاً عن أن له أنشطة أخرى سنتعرف عليها لاحقاً.

9- الأعراض النفسية

قد يمر الإنسان بحالات مفاجئة أو متنامية من الفرح والحزن والقلق والعصبية والكبت والهفوات، وغيرها من الاضطرابات النفسية، دون أن يدرك السبب الكامن وراءها، حتى مع التحري الدقيق. وقد يخطئ في تحديد العامل المؤدي لهذه الحالة، فيتضح له بعد ذلك خطأ تشخيصه. كما يمكن أن يعيش الفرد حالة مرضية ثابتة على الصعيد النفسي دون وعي بالعلة، وقد تتطلب هذه الحالات استشارة طبيب نفسي لتشخيص السبب ووضع خطة علاجية مناسبة.

ومن حيث الأصل قد تعبّر هذه الحالات عن مشاعر جسمية وليست نفسية، كما تحدثنا عنها في مقالة (هل للجسم مشاعر؟) المنشورة عام 2022م[1].

لكن من حيث مدرسة التحليل لفرويد، فإن هذه الحالات تشكّل أمراضاً نفسية تُدمَج مع الحالات السابقة - الخاصة

[1] انظر مقالة (هل للجسم مشاعر؟) في الملحق أخر الكتاب.

بالدوافع النفسية - لتعزى معاً إلى علل لاشعورية دفينة تتحكم فيما يظهر من سلوك وأعراض نفسية.

وقد كانت مبادرة كارل يونغ - في هذا الإطار - خلاقة في عدم الاكتفاء بالتفسير التقليدي للعلل اللاشعورية، إذ أدرك أن النفس تحتوي على مجالات حرة تتجاوز مجرد التفسير السببي. فالإنسان، وفق يونغ، يعيش بالأهداف والمقاصد وليس بمجرد الأسباب، مماثلاً في ذلك ما وصلت إليه الفيزياء الحديثة من إدراك أن مبدأ السببية وحده لا يكفي لشرح جميع الظواهر، فهناك مظاهر عصية على الإرجاع السببي المباشر. وبالمثل ما يحصل في علم النفس، حيث تتوطد القصدية في قانون لا يمكن لوعينا بلوغه، وهو قانون يعتمد على ظهور فعل الرموز الناشئة من اللاوعي[1].

ولو قارنّا التفسير لدى كل من فرويد ويونغ إن كان يتخذ الطابع العلّي فحسب، أم أنه قصدي أيضاً، فيلاحظ كما تقرر الباحثة يولاند جاكوبي أن «طريقة فرويد تقليصية، وطريقة يونغ مستقبلية توقعية. ويعالج فرويد الموضوع على نحو تحليلي؛

[1] علم النفس اليونغي، ص100.

محولاً الحاضر إلى الماضي، أما يونغ فانه على نحو تأليفي يشيّد الوضع الحاضر باتجاه المستقبل»[1].

10- غياب الحاضر

يميل الإنسان إلى الانشداد نحو الماضي والمستقبل، فيعشق ذكرياته ويستبشر بآماله، إلا أنه غالباً لا يتحسس بالحاضر شعورياً أو إدراكياً. فوعيه مرتبط بالغائب أكثر من حضوره اللحظي، فمثلاً إنه لا يشعر بحرارة العلاقة مع الأحبة إلا عند فراقهم أو استحضارهم في الذكريات.

وبالتالي يعيش الإنسان في حالة من اللاشعور إزاء حرارة اللحظة الراهنة، فلا يدرك تفاعلاته مع الحاضر إلا بقدر محدود، ويصبح الإدراك الحقيقي للحياة معلقاً بين الماضي والمستقبل، مما يعكس تأثير الغياب الحسي والعاطفي للحاضر في تشكيل خبراته وسلوكياته اليومية.

أما متى يتحسس الإنسان بحرارة الحاضر؟ فهو حين يكون الأخير معبّراً عن ألم حاد أو لذة شديدة، غير أنه لا يشعر به على نحو اتصال مستمر، لأن مآل كل لذة أو ألم حاد هو الانتهاء أو

[1] المصدر نفسه، ص103-104.

الخفوت نتيجة تناقصهما طبقاً للأسباب الخارجية أو نتيجة تكيف الإنسان معها.

والمسألة أعمق من ذلك، فنحن لا ندرك الحاضر بوصفه "الآن" إلا في حالات الخطر الشديد أو الفراغ الكلي، بينما يظل الوعي مشدوداً دوماً نحو الماضي. وكلما ركزنا وعيَنا على اللحظة الراهنة، يميل هذا الإدراك إلى الانزلاق نحو الماضي، بانفلات الحاضر للوراء، مما يؤكد طغيان اللاشعور على وعي الإنسان اليومي وحرارة تجربته مع اللحظة الآنية.

وبالتالي فهناك علاقة وطيدة بين الإحساس بالحاضر من جهة، ووجود الألم الشديد أو الفراغ الكلي أو الخطر الشديد من جهة ثانية. فحينما نصاب بألم حاد أو فراغ كلي، نتحسس بتباطؤ الزمن وطول اللحظة التي نمر فيها، حيث نعاني الشعور بالحاضر، فيكون الأخير بالنسبة لنا طويلاً ومعبّراً عن (الآنات) المتعاقبة. ومثل ذلك فيما لو واجهنا خطراً شديداً، حيث يظهر الإحساس بتوقف الزمن ليتمثل في حاضر هذا الخطر، فتتجلى اللحظة الواحدة ثقيلة ومركّزة.

على أن أغلب حياتنا تعبّر عن مزيج من الآلام الخفيفة والملذات الضعيفة، وهي سرعان ما تنقضي وتنتهي، لعدم إحساسنا بالحاضر الذي يمرّ مرور الكرام. فالحاضر بالنسبة لنا

قصير جداً، ولا يبعث على شعور حقيقي، وبالتالي يتركز إدراكنا غالباً على الماضي أو المستقبل.

كذلك، نحن لا نتحسس بقيمة اللحظة الراهنة ما دمنا نعيشها، في حين نشعر بقيمة الماضي والمستقبل باعتبارهما طرفين يقابلان الطرف الذي نقف عليه. ويظهر هنا قانون نفسي دقيق، كما سنوضح في التعليقات: إن الإحساس بطرف معين لا يتم إلا من خلال الوقوف في طرف آخر يقابله، فتتجلى أهمية الماضي والمستقبل بالنسبة للوعي، بينما يفلت الحاضر من إدراكنا المباشر إلا في حالات استثنائية؛ كاللذة القصوى أو الألم الحاد أو الخطر الشديد.

11- الخواطر المتدفقة والإبداع

إن أغلب الأفكار والأحاسيس التي تخطر في ذهن الإنسان تُفرض عليه فرضاً دون أن يقصد إظهارها أو توجيهها. والسبب الرئيسي في ذلك يعود إلى توجهات الإنسان نحو الخارج أكثر وأشد من توجهاته نحو ذاته، وهذا ما جعل بعض الوجوديين يتصورون أن الإنسان مفتوح على العالم.

والحقيقة أن للإنسان توجهات واسعة نحو الخارج، وهي التي تؤسس له رصيد أفكاره. فكلما توجَّه المرء إزاء ما حوله، اقترن الحال بظهور سلسلة من الأفكار بلا وعي، فيسرح بها طولاً وعرضاً حتى لو كانت مؤلمة، فهو غالباً لا يتنبه إلى ضرورة إيقافها أو اجتنابها. وحتى لو تنبه إلى ذلك، فقد يصعب عليه السيطرة عليها، ولهذا يحتاج إلى تحويل الانتباه إلى أمور أخرى أحياناً.

وقد تبرز الخواطر منذ البداية بلا وعي، كما يحصل باستمرار عند الغفوة بين اليقظة والنوم، فكثيراً ما تمر بالفرد أفكار لا يقصدها ولا يعرف سبب ظهورها، ومع ذلك تظهر حتى لو كانت مرتبطة بماض مؤلم، فتثير الأرق وتهتز المشاعر وتفقده الراحة والنوم. وقد تنشأ هذه الخواطر خلال فترة ضئيلة من الزمن، إلا أنها تنقطع فجأة، مما يسبب إحساساً بالانفصال عن الذات أو بالتيه. وقد يحاول الفرد التعرف فوراً على طبيعة هذه الأفكار ونوعيتها ومدة مرورها، لكن دون جدوى، كأن شيئاً غريباً مرّ به دون أن يعيه أو يشعر به.

هكذا إن أغلب الأفكار التي تخطر في أذهاننا هي نتاج العقل الباطن، بلا سلطة لنا عليها أو وعي بها. وتعتبر الخلوة مجالاً خصباً لإطلاق هذا النتاج الزاخر بالحيوية. وكما يعبر بعض الباحثين بالقول: إن المرء حين يكون في وسط الجماعة كثيراً ما

يتوهم أنه "يعمل"، بينما يكون في الحقيقة قد اكتفى بالاستسلام للمجتمع، فحمله تيار الحياة الجمعية فوق أمواجه الصاخبة العاتية. وأما في لحظات الوحدة فإن مجرد التحرر من نداءات الواقع، سرعان ما يرتد بالمرء إلى مركز وجوده، وعندئذ تنبعث من أعماق الموجود مئات من القوى المجهولة المعجزة التي تغير من صفحة العالم أمامه، وتسمح له بأن ينجو مصيره. وهكذا قد يكون في وسعنا ان نقول ان قيمة كل فرد منا انما تقاس بمدى قدرته على الإنطواء على نفسه.. ولهذا يقول لويس لافل: «إن كل قوتنا، وكل غبطتنا، وكل ثروتنا أيضاً، انما تنبعث جميعاً من الوحدة، ما دام شيء لا يمكن ان يكون ملكاً لنا حقاً، اللهم إلا إذا تبقى لنا حتى بعد أن نكون بمفردنا»[1].

[1] زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، ضمن سلسلة مشكلات فلسفية، طبع مكتبة مصر، ص24-31.

التعليقات

بعد أن عرضنا حالات اللاشعور الإحدى عشرة السابقة، حان لنا أن نعلّق على كل واحدة منها حسب التسلسل:

التعليق على الحالة الأولى

لقد ذكرنا بالنسبة للحالة الأولى أن الإنسان حين يتعرض لمواجهات غير طبيعية، سواء كانت عسيرة أو سارة، عادة ما يتغير سلوكه دون أن يشعر بذلك.

ويُفسَّر هذا الحال بأن الإنسان يشتد توجهه نحو الظروف غير الطبيعية التي يمر بها، فتختل بذلك أولوياته واهتماماته بالمواقف الأخرى، وينخفض تفاعله معها. وهذا يؤدي إلى اضطراب في سلوكه، بحيث يصبح أقل وعياً بتصرفاته اليومية وأكثر انسياباً لتلقائية الأفعال.

ولكي يعود الإنسان إلى حالته الطبيعية، لا بد من أن تتوازن توجهاته مجدداً وتتوزع على مختلف الظروف التي يتفاعل معها، وهذا لا يتحقق إلا بعد انتهاء الأزمة غير الطبيعية، أو حين يتعلم التكيف مع تلك الظروف بطريقة تسمح له بإعادة

توزيع انتباهه واهتمامه على عناصر الحياة الأخرى التي أصابها الإهمال أثناء الأزمة.

وعندما ينتهي الإنسان من سلوكه المضطرب، قد يندهش عند سماع الآخرين يصفون ما فعله أو قاله، لأنه غالباً لا يشعر بتفاصيل أفعاله أثناء الأزمة، وإن كان يدرك بعض المواقف على نحو جزئي. ويحتاج في هذه الحالة إلى فترة زمنية بعد انتهاء الأزمة ليتمكن من مراجعة تصرفاته وتحليل التغيرات التي طرأت فيها، بحيث يربط بين السبب والتأثير ويستوعب مدى التلقائية التي ميزت أفعاله.

ويرجع سبب عدم قدرة الإنسان على ضبط تصرفاته أثناء الأزمة إلى أن الأفعال تنبع تلقائياً بفعل الضغط النفسي والإثارة العاطفية، فتفقد معها السيطرة الواعية عليها. كما أن انغماسه الشديد في المشكلة أو الحدث الذي يواجهه يسلب منه القدرة على التفكير العقلاني وضبط النفس، فيصبح سلوكه انعكاساً مباشراً للضغط الداخلي والتفاعل اللحظي مع الحدث، وهو ما يوضح كيف أن اللاشعور يفرض نفسه في ممارسات الحياة اليومية، حتى على العقل المتيقظ والفاعل.

وقد يفسر هذا الحال ما أصاب الحركات الإسلامية السياسية من تصرفات منافية للضمير الأخلاقي والديني نتيجة الضغوط

التي فُرضت عليها، أو على المجتمعات التي تنتمي إليها. فقد تعرضت الكثير من هذه الحركات للتعذيب والتهميش طيلة النصف الثاني من القرن العشرين، وأسفرت النتيجة عن ظهور جماعات متطرفة حاقدة على المجتمع، وبعضها لا يبالي بممارسة القتل للمخالفين والقاصرين. وينطبق حال هذه التصرفات على حركات المقاومة في صراعها الخارجي مع الكيان الصهيوني الغاصب. فالعدوان الاسرائيلي وجرائمه جعل الحركات الإسلامية المقاومة لا تبالي بالقتل العشوائي حتى لو طال الأطفال والنساء كرد فعل على الجرائم التي يقوم بها العدو. رغم ان هذه الممارسة غير مقبولة من الناحيتين الموضوعية والأخلاقية مهما كانت الأسباب والمبررات، والتي منها حق المقاومة المشروع. فعلى الصعيد الأخلاقي والديني لا يجوز قتل المدنيين العزّل ممن لم يحمل السلاح. بل كان من الممكن لهذا الالتزام المفترض ان يبعد الشبهة عن وصف الإسلام بأنه دين عنف وقتل وسلاح، وهي الشبهة التي أخذت تزداد اليوم بقوة حتى وسط المسلمين أنفسهم.

وعلى الصعيد الاستراتيجي انه لو التزمت المقاومة بضبط النفس والعمل بالمشروع الأخلاقي للقتال لكان له ثماره على المستوى الإنساني والعالمي، بل وحتى على موقف الشعب

الاسرائيلي نفسه الذي سحب تعاطفه مع القضية الفلسطينية بعد البدء بتنفيذ الأعمال الاجرامية من قتل الناس بلا تمييز.

لذلك كان لا بد من ضبط النفس وإحكام السلوك والتصرفات، بما في ذلك النطق والكلام. فقد كان الامام علي يتمنى لو ان له رقبة طويلة كرقبة البعير لضبط اللسان وسحب الألفاظ البذيئة قبل أن تخرج فلا تعود. ومن باب أولى أن يردع الإنسان نفسه عن الأذى والقتل، فالفعل الصادر غير قابل هو الآخر للسحب والعودة إلى ما كان.

***

وفي النصوص القرآنية دلالات كاشفة عن مواقف الإنسان عند تعرضه للظروف غير الطبيعية، وهو ما يعكس طبيعة التفاعل اللاشعوري مع الأزمات والمحن. كما يقول الله تعالى:

﴿وَلَئِنْ أَذَقْنا الإنسان مِنَّا رَحمَة ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنهُ إِنَّهُ لَيَؤُس كَفُور، وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نِعَماءَ بَعدَ ضَرّاءَ مَسَّتهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئاتُ عَنّي إِنَّهُ لَفَرِح فَخُور﴾ [1].

﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُم في البَرِّ وَالبَحرِ حَتَّى إِذا كُنتُم في الفُلكِ وَجَرَينَ بِهِم بِرِيح طَيِّبَة وَفَرِحُوا بِها جَاءَتها رِيح عاصِف وَجاءَهُمُ

[1] سورة هود / آية 9 – 10.

المَوجُ مِن كُلِّ مَكان وَظَنُّوا أَنَّهُم أُحِيطَ بِهِم دَعَوُوا اللهَ مُخلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِن أَنجَيتَنا مِن هذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ، فَلَمَّا أَنجاهُم إِذا هُم يَبغُونَ في الأَرضِ بِغَيرِ الحَقِّ..﴾ [1].

﴿وَإِذا مَسَّ الإنسان الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أو قاعِداً أو قائِماً فَلَمَّا كَشَفْنا عَنهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّم يَدعُنا إلى ضُرّ مَّسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلمسرفين ما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [2].

﴿وَإِذا مَّسَّ الإنسان ضُرّ دَعا رَبَّهُ مُنِيباً إليه ثُمَّ إِذا خَوَّلَهُ نِعْمَة مِّنهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدعُو إليه مِن قَبلُ..﴾[3].

وتكشف هذه الآيات عن أن الإنسان حين يتعرض لمشكلة خطيرة تهدد حياته، أو لفتنة من البلاء كبيرة، فإن استجابته تكون فورية وقوية، وقد تظهر على شكل اهتمام مركَّز وحركة فعلية تجاه الحدث الطارئ. وهذا يعكس طبيعة اللاوعي الباطني الذي يهيئ الإنسان للاستجابة بسرعة وفاعلية، قبل أن يتحرك وعيه الكامل.

لكن الملاحظ أن المشكلة حين تنتهي فإنها تطوي معها كل الإنعكاسات الحاصلة حال وجودها، فلم يعد هناك أي توجه

---

[1] سورة يونس / آية 22 – 23.
[2] سورة يونس / آية 12.
[3] سورة الزمر / آية 8.

واستجابة للطرف المتعلق بها، وبالتالي يعود الإنسان إلى ما كان عليه من قبل، وكأنه نسي ما فعله حين المشكلة كما يوضحه النص القرآني الثالث الآنف الذكر.

وبذلك تبرز العلاقة بين الظروف الطارئة والتوجهات اللاشعورية للإنسان، وهو ما يجعل فهم النفس البشرية في حالات الأزمات مفتاحاً لفهم تصرفاتها على الصعيدين الفردي والجماعي، سواء في المواقف الحياتية اليومية أو في الظروف السياسية والاجتماعية الاستثنائية.

فإذا كانت هذه الحالة تعبّر عن فتنة شديدة من النعمة المفاجئة بعد الضراء، فإن الاستجابة الطبيعية المتوقعة هي الفرح الشديد والانشراح، أحياناً مصحوباً بالإفتخار بما أُوتِي الإنسان. أما إذا كانت الحالة الطارئة تعكس فتنة شديدة من الضراء المفاجئ بعد النعمة والرحمة، فإن الاستجابة المحتملة هي اليأس أو الكفر، نتيجة صدمة النفس وتحرك دوافع اللاشعور نحو الانحراف عن القيم الطبيعية.

وفي حال تمثلت الأزمة بخطر أو ضرر يهدد الحياة مباشرة، فإن الاستجابة المتوقعة تكون توجهاً كلياً نحو من يملك القدرة على الإنقاذ والحماية، أي توجيه الطاقة الفعلية والتركيز العقلي نحو الفعل الضروري للبقاء.

إذن، إن الانعكاسات السلوكية والعاطفية خلال الأزمة تعتبر حالة مؤقتة؛ مرتبطة مباشرة بوجود المشكلة أو الحدث الطارئ، وتظهر فيها نسبة متفاوتة من النشاط اللاشعوري. وقد تصل هذه النسبة أحياناً إلى درجة تجعل بعض التصرفات تبدو شبه لا إرادية، متأثرة بشكل أساسي باللاوعي الباطني وتفاعلاته مع التحديات المفاجئة، ما يوضح أهمية فهم النفس البشرية في مواقف الأزمة، سواء على الصعيد الفردي أو الجماعي.

التعليق على الحالة الثانية

بالنسبة للحالة الثانية والتي تقول بأن الاعتياد على الظواهر يخلق حالة من عدم الدهشة، مما يؤدي إلى خدر إدراكي اتجاه الواقع. وفيها قد يتصور الفرد أن حياته صحيحة وعقلانية، دون إحساس بالوضع الحقيقي لها. فقد تبين لنا أن الفرد أثناء تفاعله مع الظروف الخارجية يفقد الكثير من الإحساس الواقعي، ويتصرف بشكل يتناسب مع الأحداث رغم ضعف قيمة تصرفاته، وهو لا يشعر بذلك طالما يعيش ضمن هذه الأجواء.

وفي القرآن الكريم مصاديق بارزة لهذه الحالة. فالدنيا زينة وفتنة وبلاء لتغرير الإنسان وإبعاد إدراكه الحقيقي:

﴿إِنَّا جَعَلنا مَا عَلَى الأَرضِ زِينَة لَّها لِنَبلُوَهُم أَيُّهُم أَحسَنُ عَمَلاً﴾[1].

﴿... وَمَا الحَيَاةُ الدُّنيا إِلَّا مَتاع الغُرُورِ﴾[2].

﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُم لَعِباً وَلَهواً وَغَرَّتهُمُ الحَياةُ الدُّنيا..﴾[3].

وتوضح الآيات أن الانغماس في الدنيا يشوش على وعي الإنسان بحقيقة حاله وقيمة أفعاله، فيحسبها خيراً وما هي بخير:

﴿فَذَرهُم فِي غَمرَتِهِم حَتَّى حِين، أَيَحسَبُونَ أَنَّما نُمِدُّهُم بِهِ مِن مَّال وَبَنينَ، نُسارِعُ لَهُم في الخَيرَاتِ بَل لا يَشعُرُونَ﴾[4].

﴿وَلا يَحسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّما نُملِي لَهُم خَير لأَنفُسِهِم إِنَّما نُملِي لَهُم لِيَزدَادُوا إِثماً..﴾[5].

وبعض الآيات تبدي ان حالة الاندماج في الظرف لدى المفسدين تجعلهم يظنون بأنهم مصلحون وهم لا يشعرون، مثلما

---

[1] سورة الكهف / آية 7.
[2] سورة آل عمران / آية 185.
[3] سورة الأنعام / آية 70.
[4] سورة المؤمنون / آية 54 – 56.
[5] سورة آل عمران / آية 178.

جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذا قِيلَ لَهُم لا تُفسِدُوا في الأَرضِ قَالُوا إِنَّما نَحنُ مُصلِحُونَ، أَلا إِنَّهُم هُمُ المُفسِدُونَ وَلكِن لا يَشعُرُونَ﴾[1].

ويروى عن الإمام علي ما نحن بصدده مما تفعله الدنيا من سكرات اللاشعور، حيث يقول: (إتقوا سكرات النعمة واحذروا بوائق النعمة.. ذاك حيث تسكرون من غير شراب، بل من النعم والنعيم).

هكذا فإن إلتصاق الفرد في دائرة الظرف الذي يدور فيه يجعله لا يشعر بقيمة ما هو فيه، كما أنه لا يشعر بالآثار التي يسببها نتيجة الاندماج.

فحالة إنطواء الإنسان ضمن حيز مغلق تجعله يتصور ان هذا الحيز هو كل ما تعنيه الحياة من غاية ووسيلة. في حين لو انه تحول إلى حيز آخر مختلف فسيشعر بما كان عليه من وضع في الحيز الأول. فوجوده في طرف (أ) مثلاً يجعله يشعر بالطرف (ب)، ووجوده في الطرف (ب) يجعله يشعر بالطرف (أ).

ويمكن تطبيق هذه القاعدة على علاقة الإنسان بالله تعالى من جهة والدنيا من جهة ثانية، فحين يتوجه إلى الله ليدرك الطرف الآخر فسوف يشعر بالدنيا على أنها وسيلة تحقيق هذه الغاية،

[1] سورة البقرة / آية 11 – 12.

وحين يتوجه نحو الدنيا لينظر إلى ما ورائها فسوف يشعر بالله تعالى على أنه غاية تحقيقه من الدنيا. ويؤيد ذلك ما جاء عن الإمام علي وهو يصف الدنيا بالقول: (ومن أبصر بها بصَّرته، ومن أبصر إليها أعمته).

فالذي يبصر بالدنيا إنما يبصر إلى شيء آخر غيرها، ولهذا تبصِّره وتجعله في تمام الوعي والشعور إتجاه الطرف الآخر، أما الذي يبصر إليها؛ إنما يبصر منها وإليها، وبالتالي فهي تعميه وتجعله لا يشعر بشيء من حقيقتها، ومن ثم لا يشعر بحقيقة الآخرة كطرف مقابل لها. ويقترب هذا الوصف مما يقوله الفيلسوف صدر المتألهين الشيرازي بأن: «الدنيا والآخرة واقعتان تحت جنس المضاف من جهة الدنو والعلو والدنائة والشرف والأولوية والأخروية، ومعرفة أحد المضافين يستلزم معرفة الآخر معاً، وكذا جهالة الآخر، فمن لم يعرف الدنيا وخسَّتها لم يعرف الآخرة وشرفها»[1].

فهناك صورة متقابلة للتوجه بين الدنيا والآخرة، فالتوجه إلى إحداهما يكون على حساب الأخرى، كما تشير إليه الكثير من الآيات والأحاديث المروية، ويكفينا من الآيات قوله تعالى:

[1] صدر المتألهين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1981، ج2، ص237.

﴿مَن كانَ يُرِيدُ حَرثَ الآخِرَةِ نَزِد لَهُ في حَرثِهِ وَمَن كانَ يُرِيدُ حَرثَ الدُّنيا نُؤتِهِ مِنها وَمَا لَهُ في الآخِرَةِ مِن نَّصِيب﴾[1].

أما من الأحاديث فيكفينا قولان مرويان، أحدهما للنبي عيسى، والآخر للإمام علي، فقد ورد عن الاول قوله: (لا يستقيم حب الدنيا والآخرة في قلب مؤمن، كما، لا يستقيم الماء والنار في إناء واحد) . وعن الثاني قوله: (إن الدنيا والآخرة عدوّان متفاوتان وسبيلان مختلفان، فمن أحب الدنيا وتولاها أبغض الآخرة وعاداها. وهما بمنزلة المشرق والمغرب، والماشي بينهما كلما قرب من واحد بعد عن الآخر، وهما ضرَّتان).

فالتوجه إلى الدنيا كليّاً يؤدي إلى عدم التوجه إلى الآخرة؛ مما يسبب إسقاط الإنسان في شبكة اللاوعي الذاتي، كما هو واضح لدى النص القرآني الثاني الآنف الذكر ومن قبله الآية التي مرّت معنا من سورة الحَشر ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَ فَأَنسَاهُم أَنفُسَهُم﴾.

ويؤكد القرآن الكريم على الصورة السلبية لبعض أنماط اللاشعور نتيجة الإنفتاح على الحياة الدنيا، كما في قوله تعالى: ﴿... وَلكِن مَّن شَرَحَ بِالكُفرِ صَدراً فَعَلَيهِم غَضَب مِّنَ اللهِ وَلَهُم عَذاب عَظِيم، ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ استَحَبُّوا الحَياةَ الدُّنيا عَلى الآخِرَةِ وَأَنَّ

[1] سورة الشورى / آية 20 .

اللهَ لا يَهدِي القَومَ الكافِرِين، أُولئِكِ الَّذِينَ طَبَعَ اللهُ عَلى قُلُوبِهِم وَسَمعِهِم وَأَبصارِهِم وأُولئِكَ هُمُ الغَافِلُونَ﴾[1].

فهولاء الذين فضلوا الدنيا على الآخرة وانقادوا لها كان من الصعب إنتشالهم من هذا الواقع السيء بسبب الإلفة والتطبع؛ فأصبحوا في غفلة من غفلات اللاشعور بما ختم الله عليهم من طبع.

وشبيه بذلك قوله تعالى: ﴿وَلا تُطِع مَن أَغفَلنا قَلبَهُ عَن ذِكرِنا وَاتَّبَعَ هَواهُ وَكانَ أَمرُهُ فُرُطاً﴾[2]. وقوله: ﴿وَلَقَد ذَرَأنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الجِنِّ وَالإنسِ لَهُم قُلُوب لا يَفقَهُونَ بِها وَلَهُم أَعيُن لا يُبصِرُونَ بِها وَلَهُم آذان لا يَسمَعُونَ بِها أُولئِك كَالأَنعامِ بَل هُم أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الغافِلُونَ﴾[3]. وقوله أيضاً: ﴿يَعلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الحَياةِ الدُّنيا وَهُم عَنِ الاخِرَةِ هم غَافِلُونَ، أَوَلَم يَتَفَكَّرُوا في أَنفُسِهِم مَا خَلَقَ اللهُ السَّماواتِ والأَرضِ وَما بَينَهُما إلَّا بِالحَقِّ وَأَجَل مُسَمًّى..﴾[4].

فالنص الأخير يكشف لنا عن أولئك الذين ينغمسون في شهوات الدنيا فلا يعلمون إلا ظاهرها وزخرفتها، فهم غافلون عن حقيقتها وعن الآخرة كذلك، ولو شعروا بحقيقة الدنيا لجرَّهم

---

[1] سورة النحل / آية 106 – 108.
[2] سورة الكهف / آية 28.
[3] سورةالأعراف / آية 179.
[4] سورة الروم / آية 7 - 8 .

الأمر إلى الإحساس بالآخرة، ولكن حيث أنهم لا يشعرون بحقيقة الأولى لذا فهم لا يدركون كذلك حقيقة الأخرى. وينطبق هذا الحال على التفكير الفيزيائي عندما ينغلق ضمن دائرة الأسباب والمسببات الظاهرية ولا يخرج منها ليرى ما ورائها.

كما يؤكد النص بأن السبيل للوعي بحقيقة الدنيا وكذا الآخرة ينبغي أن يكون من طرف مقابل للدنيا، ويتمثل في نفس الإنسان ﴿أوَلَم يَتَفَكَّرُوا في أَنفُسِهِم...﴾. فليس هو مجرد كائن منفتح على العالم كالحيوان؛ إنما له ذاته التي يفكر فيها فيدرك عبرها حقائق الأشياء وأسرارها، حتى جاء في الحديث: ولا عبادة كالتفكّر.

وبالتالي تمثل النفس جسراً ضرورياً لربط الدنيا بالآخرة أو الله تعالى.

وفي القرآن الكريم إشارات تبدي ان عدم الوعي بالذات هو نتاج عدم التوجه إلى الله تعالى: ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَ فَأَنسَاهُم أَنفُسَهُم ...﴾[1]. فعدم التوجه إلى الله تعالى يؤدي إلى نسيان النفس أو عدم الوعي بها.

هذا في حالة الإنفتاح على الدنيا دون التوجه إلى الله تعالى أو الآخرة كطرف مقابل لها.

[1] سورة الحشر / آية 19.

وفي القبال يفضي التوجه لله تعالى إلى اعتبار الدنيا وسيلة لا غاية، كالذي جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الله لَهادِ الَّذِينَ آمَنوا إلى صِراط مُّستَقِيم﴾[1].

فالتوجه لله يهدي المرء إلى الصراط المستقيم كوسيلة، ومن الواضح أن هذه الهداية لا تتحقق إلا في حالة الوعي بقيمة الحياة وحقيقتها.

وهكذا إذا كانت الدنيا هي الطرف المقابل للآخرة أو الله تعالى وكنا نريد أن نشعر بالآخرة ونتعرف على حقيقتها وقيمتها؛ فلا بد لنا من أن نتخذ الدنيا مفتاحاً ووسيلة لهذه الغاية، إذ لا يمكن إدراك الدنيا والإحساس بها بذاتها، فكذا هو الحال مع الإحساس بالآخرة لا يكون بذاتها.

إذن لا بد من إستخدام أحد الطرفين في سبيل الوعي بالطرف الآخر، وكما يقول الفلاسفة: تُعرف الأشياء بأضدادها.

وهذا الأمر شبيه من وجه بإحدى مقالات النظرية النسبية لأينشتاين، فوفقاً لها إذا أردنا أن نعرف فيما إذا كان الشيء ساكناً أم متحركاً فلا بد أن نقف على رصيف ثابت نراقب فيه وضع ذلك الشيء، فنحن لا نتمكن من أن نعرف الوضع الحقيقي للشيء حين نقف عليه فحسب.

[1] سورة الحج / آية 54.

التعليق على الحالة الثالثة

من الحقائق الأخرى التي أكدنا عليها خلال عرض الحالة الثالثة هي أن العادة والتطبع على ممارسة نمط معين من السلوك تؤدي إلى اللاوعي به.

وقد ذكرنا عدة أشكال لهذه الحالة، فقد يكون اللاشعور كلياً كما يحصل في الأفعال اللاإرادية التي تأتي بعد ممارسات عديدة للسلوك، كما قد يكون تفصيلياً، بمعنى أن الفرد يشعر بالسلوك إجمالاً ولا يشعر بتفاصيله كاملة. ومن الأشكال الأخرى ما يتعلق بلاشعور الغاية والقيمة وحرارة السلوك.

وللشكل الغائي من اللاشعور علاقة ببعض تجارب بافلوف حول الكلب. فقد أكدت اختباراته ان بالإمكان تحويل الإستجابة الطبيعية إلى إستجابة شرطية عن طريق فصل المؤثر الطبيعي عن المقترن الشرطي بعد أن يكونا مجتمعين معاً.

فقد لاحظ انه عند تقديم الطعام إلى الكلب تنبعث عنه استجابة طبيعية، كما تظهر في سيلان اللعاب من فمه. وفي حالة الإستمرار على تقديم الطعام (كمؤثر طبيعي فطري) مع إقرانه بعامل آخر كرنين الجرس مثلاً، ولمرات عديدة، فإن ذلك يحفز

الكلب على نفس الإستجابة (سيلان اللعاب) حتى لو كان المنبِّه هو الجرس دون تقديم الطعام. وفي هذه الحالة تكون الإستجابة شرطية منعكسة لا طبيعية غريزية كما كانت حين تقديم الطعام، وذلك نتيجة اقتران الشرطي بالطبيعي.

وتنطبق هذه التجربة على واقع الإنسان أيضاً، فقد يعتاد الفرد على الذهاب إلى المدرسة صباحاً، وغايته في ذلك تحصيل العلم الذي يمثل المؤثر الطبيعي، ولكن حين تتخذ عملية الذهاب صباحاً شكل العادة، فإن شعور الفرد يصبح منصباً على وقت الصباح – الذي يُعدّ المؤثر الشرطي المقترن – وحينها تتحول الغاية (وهي تحصيل العلم) إلى حالة لاشعورية، لأن الفرد يعي ويشعر بأن ذهابه كان بسبب حلول وقت الصباح الذي اعتاد عليه، أما الغاية فهي غير ملتفت إليها كما كان من قبل، أي قبل أن يعتاد على الذهاب في الصباح.

وهكذا كلما ازدادت العادة كلما ازداد اللاشعور بالغاية.

وقد يزداد الحال شدة عندما يكون الدافع متمثلاً بالمنبه الشرطي رغم انفصاله عن المنبِّه الطبيعي المتمثل في الغاية. وقد يكون هذا السلوك لاشعورياً أيضاً.

فالفرد الذي يعتاد على الذهاب صباحاً لتحصيل العلم قد يرى نفسه مدفوعاً للذهاب صباحاً حتى لو كان يعلم بأن ذهابه هذا

ليس للمدرسة ولا لتحصيل العلم، وإنما نتيجة العادة التي قد تدفع بالفرد - سواء كان شاعراً بذلك أم لم يشعر- نحو تمثيل وإيتاء نفس السلوك الذي اعتاد عليه.

أتذكّر ان السلطات الايرانية أمسكت - مرة - سائلاً يستجدي رغم انه جمع من هذا السلوك ما اشترى به عمارتين سكنيتين، وعند استجوابه ظهر انه أخذ يمارس الاستجداء بفعل العادة والإدمان فحسب.

فالعادة تميل إلى جعل إيقاع السلوك متنامياً. والعملية ليست مجرد تكرار ميكانيكي، بل تفضي إلى تطور كمي أولاً، ثم تطور كيفي لاحقاً .فالذي يعتاد على ممارسة شيء يصبح كمن أُجبِر عليه، فكلما زاد عدد المرات التي يمارس فيها هذا السلوك، زاد اعتياده وإلفته، مما يؤثر مباشرة على نشاط الإرادة وقوتها[1].

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل يحدث نوع آخر من التطور مرتبط بطبيعة الشيء المعتاد عليه .بمعنى أن الممارسة المستمرة لا تؤدي فقط إلى الإعتياد على الفعل ذاته، بل تفتح المجال لممارسات أخرى تتسق مع الفعل المعتاد، فتتطور

[1] انظر: يحيى محمد: القضاء والتطبع، مجلة الغدير، لبنان، عدد (5)، 1981م، ص28-33.

تدريجياً إلى أفعال جديدة قابلة للتحول إلى عادة بدورها، بفعل التكرار المستمر.

ومن هنا يظهر أثر السلسلة اللاشعورية للسلوك :فالخير يميل إلى جذب خير آخر، والشر يميل إلى جذب شر على شاكلته، بحيث يصبح للفعل الأصلي امتداد وتأثير على باقي أنشطة الإنسان. وتوضح هذه العملية كيف يمكن للعادة أن تشكل بنية متماسكة في النفس، تتحكم في اختيار السلوك وتوجه الإرادة، وتعيد إنتاج نفسها في سياق مختلف من الظروف.

ويقترن مع هذا التطور حالة اللاشعور في الأفعال والغايات، حيث يتحول السلوك المعتاد إلى نمط متكرر يسيطر عليه التعود والإلفة.

ويؤكد القرآن الكريم هذه الحقيقة عند استعراض أحوال المفسدين من الكافرين والمنافقين، كما في قوله تعالى: ﴿اللهُ يَستَهزِئُ بِهِم وَيَمُدُّهُم في طُغيانِهِم يَعمَهونَ، أُولئِكَ الَّذِين اشتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالهُدى فَما رَبِحَت تِّجارَتُهُم وَمَا كانُوا مُهتَدِينَ، مَثَلُهُم كَمَثَلِ الَّذِي استَوقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَت مَا حَولَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِم وَتَرَكَهُم في ظُلُمات لا يُبصِرُون، صُم بُكم عُمي فَهُم لا يَرجِعُونَ﴾[1].

[1] سورة البقرة / آية 15 – 18.

فهذه الآيات توضّح كيف أن بعض الناس قد اعتادوا على نمط من السلوك، فأصبح استمرارهم فيه متأصلاً، وزاد سلوكهم المعتاد وتعاظم مع الزمن: ﴿وَيَمُدُّهُم في طُغيانِهِم يَعمَهُون﴾. كما تشير إلى حالة اللاشعور الناتجة عن التعود، حيث يصبح الإنسان عاجزاً عن رؤية الأمور بوعي تام: (يَعمَهُون، لا يُبصِرُون، صُم بُكم عُمي فَهُم لا يَرجِعُونَ)

فالعادة والتكرار يمكن أن يؤديان إلى سلوك شبه تلقائي، وأحياناً غياب الانتباه للغايات الأساسية، مما يجعل اللاشعور عنصراً مؤثراً في استمرار النمط السلوكي.

فهناك حالة للاشعور تتعلق بممارسة الأفعال كالذي يبدو من الآية الأولى السالفة الذكر. وكأنه سبحانه يقول: يزيدهم في ممارسة الأفعال أو الطغيان كالأعمى الذي يتعثر في سلوكه لأنه لا يبصر، وهؤلاء أيضاً يشتد طغيانهم لأن بعضاً منه يأتي عبر اللاشعور المعبّر عنه بـ (يَعمَهُونَ).

كما هناك حالة أخرى للاشعور تتعلق بغاية السلوك، كالذي يبدو من الآيات السابقة: ﴿وَمَا كَانُوا مُهتَدِين... ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِم وَتَرَكَهُم في ظُلُمات لا يُبصِرُونَ﴾، أي إنهم فقدوا الغاية التي كانوا يرومون إليها فأصبحت أعمالهم لا تستهدفها لأنهم لا يشعرون

بها ولا يبصرونها، بل تحولت إلى إنعكاس شرطي غير هادف نتيجة التطبع على الطغيان وما يقتضيه من مدّ وزيادة بلا شعور.

أما بالنسبة لعدم الإحساس بقيمة وحرارة السلوك فهو أيضاً من مخلّفات العادة والتطبع. فكلما اشتدت تلقائية العادة كلما ازداد اللاشعور بحرارة وقيمة النمط السلوكي.

ومبدئياً ان من أراد الإحساس بقيمة وحرارة وغاية السلوك؛ يجب عليه أن يكون خارج دائرة الممارسة السلوكية. فالذي يدخل في هذه الدائرة يتغلب عليه اللاشعور أكثر مما يتغلب عليه الوعي. وكشاهد على ذلك ما ذكره الفيلسوف الوضعي اوجست كونت حول مشاعره الخاصة لنمط العبادة لدى المسلمين، فهو يقول: «لا يسعني عندما أنظر إلى فريق من المسلمين وهم يؤدون مناسكهم وفروض صلاتهم بشكل جماعة متكافئة في أحد مساجد (فاس) والسكون والإيمان العذب يجثمان فوق رؤوسهم ألا أن أكبر عظمة هذا الدين الذي عرف كيف يصقل الأذهان ويهذّب النفوس ويشرق القلوب ويقوّم الأخلاق ويقضي على تمرّد الروح ويحوّله إلى خشوع عميق وتواضع ملؤه الوجد والخضوع، ولقد اشتهيت أن أكون يوماً أحد أفراد هذه الأفواج الساجدة لربها فأراحت ضمائرها بهذا النوع البرئ من العبادة المخلصة».

ويوضح النص أن القدرة على إدراك قيمة السلوك وغاياته لا تتحقق إلا من خلال موقف خارجي أو تأمل خارج دائرة الممارسة المباشرة، حيث يمكن للوعي أن يراقب النتائج والانفعالات المرتبطة بالسلوك ويقيمها بدقة، بعيداً عن سيطرة العادة واللاوعي.

ومع أن المعروف عن الفيلسوف كونت اعتقاده بأن جميع الأديان أصبحت بالية ولا تخدم الإنسان، وأن الدين الذي يخدم الإنسان هو الدين القائم على أسس علمية وضعية، إلا أنه مع ذلك شعر من موقعه الخارجي بقيمة وحلاوة النمط السلوكي للعبادة الإسلامية، كما شعر بغايته وأهميته وهو في موقف المراقب.

لكن بالتأكيد فإن الذي يمارس هذا النمط من السلوك لا يشعر بالقدر الذي شعر به كونت نفسه، فالإنسان نتيجة العادة لا يلتفت عادة إلى قيمة السلوك وغايته، كما لا يشعر بحرارته إلا في أحوال خاصة تستدعي ذلك. وبالتالي لكي يشعر الإنسان بما ذكر، لا بد له من أن يخرج من النمط المعتاد للسلوك، لتتاح له فرصة الانتباه إلى تصرفاته وتقييمها، أو لتوظيف قانون العادة نفسه لإحداث وعي وإحساس بالغاية والحرارة المرتبطة بالسلوك.

التعليق على الحالة الرابعة

في الحالة الرابعة، تبين أن الإلفة تولّد نوعاً من عدم الوعي بالأشياء المحيطة بنا. فهناك أحداث جديدة أو منبهات تحدث للمرة الأولى فنعيرها انتباهنا، ولكن بعد تكرارها بوتيرة واحدة؛ نفقد الإحساس المكثف بها رغم أننا نعيها من قبل.

فالمنبهات المفاجئة، كالضجيج أو الحوادث غير المعتادة، تحفز الإنسان على الانتباه والتساؤل والاستفسار نتيجة شدّة تأثيرها، بينما الاستمرار على وتيرة واحدة، كما يحصل مثلاً مع حركة عجلات القطار، يجعل الإنسان لا يشعر بها، بل تدعوه إلى الغفوة واللامبالاة.

وتنطبق هذه العلاقة بين الإلفة واللاشعور أيضاً على العلاقات الاجتماعية. فالتعرف الأولي على الأفراد يثير فينا الفضول والرغبة في الاستفسار عن أحوالهم، إذ نواجه غرباء لا ألفة لدينا تجاههم، وحالة الغربة وعدم الإلفة تحفز على الوعي والشعور، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّها النَّاسُ إِنَّا خَلَقناكُم مِن ذَكَر وَأُنثَى وَجَعَلناكُم شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعارَفُوا﴾[1].

[1] سورة الحجرات / آية 13.

وبالمقابل، فإن الإلفة المديدة تولّد اللاوعي، وتجعل الإنسان لا يدرك التمايز بين ذاته والآخرين الذين ألفهم. فنحن لا نشعر بذواتنا حين نكون ضمن هؤلاء، بينما يبرز إدراكنا لذواتنا عند العزلة أو الانطواء، وكذلك عند الإحساس بالاغتراب عنهم.

فحالات الاعتزال والانطواء والاغتراب تولّد لدينا إحساساً بالتمايز بين ذواتنا وذوات الآخرين، فهي تحفز الوعي بذواتنا الخاصة، ويؤدي ذلك إلى إدراك التمايز وربما الشعور بالاغتراب أحياناً.

ومن العوامل التي تجعل الإنسان لا يشعر بذاته، الإلفة المستمرة لهذه الذات، فكلما ألفها الفرد، كلما أصبح إدراكه لها أقل، ويغدو غافلاً عن قيمتها ووجودها الفعلي.

وهنا يظهر دور الإلفة الاجتماعية، التي يصفها القرآن الكريم عند الحديث عن التقليد السلبي وما يترتب عليه من نتائج سلبية بسبب اللاوعي الناتج عنه، كما في قوله تعالى: ﴿وَكذلِكَ مَا أَرسَلنا مِن قَبلِكَ في قَرية مِن نَّذِير إِلَّا قَالَ مُترَفُوهَا إِنَّا وَجَدنا آباءَنا عَلَى أُمَّة وَإِنَّا عَلَى آثارِهِم مُقتَدُونَ﴾[1].

[1] سورة الزخرف.

فهذه الإلفة في التقليد تجعل الإنسان غير مدرك لحقائق الوجود، وهو ما يوضحه أيضاً قوله تعالى: ﴿لِتُنذِرَ قَوْماً مَّا أُنذِرَ آباؤُهُم فَهُم غَافِلُونَ﴾[1].

وللتغلب على هذا الركود والسبات الناتج عن الإلفة، أظهر الله المعجزات على يد أنبيائه. وعلى الرغم من أن المعجزات لا تختلف من الناحية الموضوعية عن الحوادث العادية، إلا أن أهميتها تكمن في قدرتها على استثارة الإحساس بحقائق الوجود بعد حالة اللاشعور التي تنتج عن الإلفة. فهي تثير التساؤل والتعجب، ومن ثم تحث الإنسان على التسليم بالحقيقة العليا، أي قدرة الله تعالى على كل شيء.

لذلك قال اخوان الصفا في بعض رسائلهم:

«إن مشاهدة جريان الأمور دائماً إذا صارت عادة قلّ تعجب الناس منها، والفكر فيها، والاعتبار لها، ويعرض لهم من ذلك سهو وغفلة»[2].

كما كان ارسطو ينبه على ان العادة تولد لدينا الإلفة من معرفة حقائق نواميس الطبيعة[1].

---

[1] سورة يس / آية 6.

[2] عمر فروخ: اخوان الصفا، دار الكتاب العربي، ص71، عن: رسائل اخوان الصفا، ج2، ص161.

التعليق على الحالة الخامسة

ثمة مبدأ عام يمكن استخلاصه من الحالة الخامسة، مفاده أن توجهات الإنسان تتناسب فيما بينها تناسباً عكسياً؛ فكلما ازداد توجهه نحو قضية معينة، قلّ توجهه بالضرورة نحو القضايا الأخرى. ويقترن ذلك بازدياد الوعي بالقضية المتوجَّه إليها، في مقابل اتساع دائرة اللاشعور إزاء ما عداها.

وعليه فالتوجه ليس مجرد حالة نفسية محايدة، بل هو عامل حاسم في توزيع الوعي واللاوعي، إذ إن تركيز الاهتمام في جهة معينة يضيء هذه الجهة، لكنه يترك الجهات الأخرى في الظل. وهذا هو معنى التناسب العكسي بين الوعي واللاوعي، أو بين التوجه نحو هذه القضية والتغافل عن غيرها، وهو ما ينسجم مع الدلالة القرآنية في قوله تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ اللهُ لِرَجُل مِن قَلْبَينِ في جَوفِهِ﴾[2].

---

[1] ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية في بيروت، 1986م.

[2] سورة الأحزاب / آية 4.

فالإنسان لا يستطيع أن يمنح حضوره الوجداني والذهني الكامل لأكثر من محور في آن واحد، لأن الوعي بطبيعته انتقائي، يقوم على التركيز لا على التشظي.

ومن هنا كلما ازداد الإنسان انفتاحاً وانبساطاً على العالم الخارجي، وتوزع اهتمامه على شؤون الواقع ومطالبه؛ كلما تراجع وعيه بذاته الداخلية، وازدادت المسافة بينه وبين إدراكه لعمق نفسه، فيغدو حضوره في الخارج أوسع، لكن حضوره في الداخل أضعف.

وبالتالي فإن من أبرز عوامل اللاشعور بالذات انفتاح الإنسان المستمر على الواقع الموضوعي. فهذا الانفتاح، حين يشتد ويغدو حالة دائمة من الانبساط والاتصال، يؤدي إلى تراجع حضور الذات في الوعي لصالح العالم الخارجي. ومن هنا كان مذهب الظاهراتية لهوسرل قائماً على العلاقة بين الأنا والعالم الموضوعي، فنحن كما لو أُلقينا في هذا العالم. فبحسب هوسرل أنه ليس للعالم من معنى من دون تشكيلنا له بفعل إدراكنا للأشياء. إنه اللقاء بين التفكير والعالم.

فالانسان منفتح على العالم، وضمن هذه العلاقة يتشكل المعنى[1].

كذلك ذهب بعض مفكري الوجودية، وعلى رأسهم هايدجر، إلى أن طبيعة الإنسان ليست منغلقة على ذاتها، بل هي منفتحة على العالم على نحو دائم. فالإنسان، بحسب هذا التصور، كائن خارج ذاته قبل أن يكون فيها، ولا تتحقق له ذاتية مستقلة إلا بقدر ما يعبّر عن هذا الانبساط والالتحام بالأشياء والوقائع. فالعالم ليس شيئاً خارجياً محايداً بالنسبة له، بل هو المجال الذي تتحدد فيه معاني وجوده ومقوماته الأساسية.

غير أن مثل هذه التصورات لا تستوعب كل أبعاد الكينونة الإنسانية، إذ يقابلها جانب آخر يتمثل في قابلية الإنسان على الانغلاق النسبي، والعودة إلى الذات، ومواجهتها وجهاً لوجه. وهذا ما نجده بوضوح في التجارب العرفانية والتأملية، حيث يسعى الإنسان إلى تعطيل ضجيج الخارج كي يستعيد وعيه الداخلي. وكثيراً ما يلجأ الإنسان، ولو بشكل متقطع، إلى هذا النمط من الارتداد إلى الذات للتفكير فيما يعتريها من أحوال

[1] جان فرانسوا دورتيي: فلسفة الإدراك، ضمن: فلسفات عصرنا، لمجموعة من الباحثين، ترجمة ابراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف في الجزائر، والدار العربية للعلوم ناشرون في بيروت، الطبعة الأولى، 2009م، ص364-365.

وعوارض، إلا أن هذا الارتداد يظل محدوداً قياساً بانفتاحه الدائم على الواقع، لذلك يبقى وعيه بذاته ضعيفاً في أغلب الأحيان.

وفي هذا السياق تشير توني وولف إلى أن الشخص الانبساطي يمتلك لاوعياً متجهاً إلى الداخل[1]، بمعنى أن ما لا يعيه في ذاته يتراكم في لاوعيه نتيجة انشغاله المستمر بالموضوع والعالم الخارجي. فعدم الوعي بالذات – وهي السمة الغالبة عند الإنسان – لا ينشأ من غياب القدرة على التأمل، بل من فرط التوجه إلى الواقع دون انقطاع. ولهذا عبّر هايدجر عن هذه الحالة بوصفها انفتاحاً دائماً على العالم، حيث يذوب حضور الذات في شبكة العلاقات والأشياء.

وبحسب الرؤية اليونغية، يتميز الشخص الانبساطي بعلاقة إيجابية مع الموضوع، إذ يشكل العالم الخارجي مركز اهتمامه وتوجيهه، في حين يتسم قرينه الانطوائي بعلاقة سلبية نسبياً مع الموضوع، حيث لا يتكيف بسهولة مع البيئة المحيطة، وتغدو الذات لديه هي الأساس أو القاعدة التي ينطلق منها في الفهم والتوجيه. أما الانبساطي فإنه يستبدل مركز اهتمامه من الذات

[1] علم النفس اليونغي، ص33.

إلى الموضوع[1]، فتقوى علاقته بالعالم بقدر ما تضعف علاقته الواعية بنفسه.

وبلا شك فإنّ الناس يتفاوتون في درجات انفتاحهم على العالم الخارجي، وهو انفتاح لا يخلو من جاذبية وإغراء، لما يحمله من تنوّع وتدفّق وتجربة حسّية غنية. غير أنّ هذا الانفتاح، على أهميته، لا يُلغي وجود حاجات وجودية وضرورات نفسية تُحتِّم على الإنسان، في لحظات بعينها، الرجوع إلى بُعده الذاتي والانكفاء إلى داخله. ومن هنا نجد بعض المفكّرين المعاصرين يُعيدون الاعتبار إلى هذا البعد، فيُركّزون عليه بوصفه المكوّن الأعمق للوجود الإنساني، بل ويذهب بعضهم إلى تصوير الإنسان لا بوصفه "حيواناً منفتحاً" بقدر ما هو "حيوان منطو"، وأنّ الوجود المقوّم له إنما يتجسّد في الانطواء لا في الانبساط.

ففي نظر هؤلاء، يُفضي الانفتاح المفرط إلى تشتيت الشخصية وتذرّيها بين المنبهات الخارجية، بينما يعمل الانطواء على توحيدها وتركيز قواها وزيادة خصوبتها الوجودية، بل وفتح آفاق التجربة الداخلية الذاتية التي لا تتأتّى في ضجيج العالم. ويذهب هذا الاتجاه إلى أنّ مغريات الحياة وتكاثر مطالبها هي التي تحول دون هذا الانكفاء الضروري، إذ تجعل الإنسان

[1] المصدر نفسه، ص31-32.

مستغرقاً في الخارج، فاقداً الإحساس بذاته، في حين لا يتحقّق هذا الإحساس إلا عبر التفرد والانعزال النسبي، حيث تتكوّن الذات بوصفها تجربة مُعاشة لا مجرّد انعكاس لما هو خارجي.

وكأنّ العلاقة بين الانفتاح والانطواء، أو بين الوعي بالذات والوعي بالعالم، تحاكي ما تصوّره مدرسة الجشطالت في تحليلها للإدراك: فعند بروز صورة معينة إلى بؤرة الوعي، تتوارى صورة أخرى إلى الخلفية، والعكس صحيح. فالإحساس بأحدهما يستلزم، بالضرورة، غياب الآخر أو خفوت حضوره. وهكذا، فإنّ الوعي هنا يُفضي إلى لاوعي هناك، كما أنّ انتقال مركز الانتباه يُبدّل مواقع الظهور والاختفاء.

وعليه يظهر لنا إحساس بعينه ويتراجع غيره تبعاً للوضع الوجودي الذي نكون فيه. فقد تبرز بعض الصور لأنّ الذهن يركّز عليها قصداً، أو لأنها الأسبق إلى التبادر والظهور، بينما تختفي خلفها صور أخرى لا تُدرك تفاصيلها، بل تظل كامنة في خلفية الشعور. ولا تعود هذه الصور إلى الظهور إلا حين تتغيّر زاوية الإبصار أو يتبدّل موضع الانتباه، فيتبادَل الوعي

واللاوعي الأدوار، ويغدو الظهور والاختفاء حركتين متلازمتين في بنية التجربة الإنسانية نفسها[1].

وعلى العموم، لا يُختزل الإنسان في بُعد واحد، بل يتكوّن وجوده من بعدين متكاملين لا يستقيم أحدهما إلا بالتفاعل مع الآخر. فالإنفتاح على العالم والإنطواء على الذات يشكّلان معاً شرط التوازن النفسي والوجودي، إذ يفضي الإفراط في أحدهما إلى اختلال الشخصية، كما يفضي التفريط فيه إلى الفقر الداخلي. ومن ثمّ فإن التوازن بين البعدين يمثّل آلية بنائية لصوغ شخصية متماسكة، قادرة على التفاعل مع الواقع دون الذوبان فيه، وعلى الارتداد إلى الذات دون الانغلاق المرضي.

ومع ذلك، يظلّ الإنطواء على الذات ذا وظيفة خاصة في تحفيز النفس على استجلاء مكنوناتها الكامنة في طبقات اللاشعور، حيث تتكشف الإمكانات الرمزية والوجدانية العميقة التي لا تظهر في حالة الانشغال الدائم بالعالم الخارجي. ولهذا كان هذا المسلك هو المفضّل لدى الفنانين والمبدعين والعلماء والفلاسفة والعرفاء، إذ يتيح لهم العزلة الواعية التي تُحرّر الخيال، وتُنشّط الحدس، وتفتح المجال لتكوّن الرؤى الأصيلة التي لا تنبثق إلا في لحظات المواجهة الصامتة مع الذات.

---

[1] للتفصيل انظر: يحيى محمد: علم الطريقة، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (1)، مصدر سابق.

التعليق على الحالة السادسة

أشرنا في الحالة السادسة إلى أنّ التأثير والضغط الاجتماعيين يسهمان في بروز حالة من اللاشعور، تتدخّل في تعيين الحقيقة وتوجيه الموقف منها، بحيث يتشرّب الفرد أنماطاً من القناعات والسلوكات دون وعي مباشر بآليات تشكّلها. وهذا النمط من اللاشعور لا يتأسّس على الاختيار الواعي، بل على التكرار، والإلفة، وقوة الحضور الاجتماعي المستمر.

ورُوي في هذا السياق عن الإمام علي قوله: «إيّاك ومصاحبة جليس السوء، فإنّ طبعك يكتسب من طبعه وأنت لا تشعر»، وهو تنبيه مبكّر إلى أثر العدوى النفسية والاجتماعية التي تعمل في مستوى خفي، حيث تنتقل الصفات والتوجّهات من دون التفات أو قصد.

فالفرد غالباً لا يشعر بما يكتسبه من الآخرين أثناء التواجد الاجتماعي ذاته، لأنّ الاعتياد والتطبيع يطمسان حسّ المراقبة الداخلية، ولا ينكشف هذا الأثر إلا بعد الخروج من تلك الأجواء، حين يستعيد الإنسان مسافة تأملية مع ذاته، فيلاحظ ما طرأ عليها من تحوّلات نفسية أو سلوكية لم تكن حاضرة من قبل. ومن هنا

تتجلّى خطورة البيئة الاجتماعية بوصفها فاعلاً صامتاً في تشكيل الوعي واللاوعي معاً.

وفي القرآن الكريم نجد مواقف متعددة تتصل بهذا الموضوع، نذكر منها موقفين دالّين. يستعرض الأول حال المنافقين الذين تطغى عليهم الأجواء الاجتماعية المتناقضة، فيعكس سلوكهم هذا التناقض القائم في الواقع، فيغدون مذبذبين بين الانتماءات والولاءات، منقادين لضغط المحيط أكثر من انقيادهم لقناعة راسخة أو وعي ثابت. وهو ما تشير إليه الآيات الكريمة: ﴿إِنَّ المُنافِقِينَ يُخادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خادِعُهُم وَإِذا قامُوا إلى الصَلاةِ قامُوا كُسالى يُراءُونَ النَّاسَ وَلا يَذكُرُونَ اللهَ إلّا قليلاً، مُّذَبذَبِينَ بَينَ ذَلِكَ لا إلى هؤلاءِ ولا إلى هؤلاءِ ومَن يُضلِلِ اللهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً﴾[1].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمنَّا باللهِ وَبِاليَومِ الآخر وَمَا هُم بِمُؤمِنِينَ، يُخادِعُونَ اللهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُم وِما يَشعُرُونَ، في قُلُوبِهِم مَّرَض فَزادَهُمُ اللهُ مَرَضاً وَلَهُم عَذاب أَلِيمُ بِما كانُوا يَكذِبونَ، وَإِذا قِيلَ لَهُم لا تُفسِدوا في الأَرضِ قالُوا إِنَّما نَحنُ مُصلِحُونَ، أَلا إِنَّهُم هُمُ المُفسِدُونَ ولَكِن لا يَشعُرُونَ، وَإِذا قِيلَ لَهُم آمِنُوا كَما آمَنَ النَّاسُ قالُوا أَنُؤمِنُ كَمَا آمَنَ

[1] سورة النساء / آية 142 - 143 .

السُّفَهاءُ أَلا إِنَّهُم هُمُ السُّفَهاءُ وَلَكِن لا يَعلَمُون، وَإِذا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قالُوا آمنَّا وَإِذا خَلَوا إلى شَيَاطِينِهِم قَالُوا إِنَّا مَعَكُم إِنَّما نَحنُ مُستَهزِؤُنَ، اللهُ يَستَهزِئُ بِهِم وَيَمُدُّهُم في طُغيَانِهِم يَعمَهُونَ﴾[1].

فالمنافقون، وبفعل الضغوط الاجتماعية الناتجة عن التطبع والإلفة، تتكوّن لديهم حالة من اللاشعور تعكس اضطراب الواقع وتناقضه، بحيث يتحوّل التلوّن إلى آلية نفسية دفاعية، لا خياراً واعياً. ومن ثمّ يغدو السلوك انعكاساً مباشراً للبيئة لا ثمرة لقناعة داخلية، فيتكرّس الانفصام بين الظاهر والباطن، وبين القول والفعل.

أما الموقف الثاني، فيتناول حالة أولئك الذين ظلموا أنفسهم بسبب استسلامهم للأجواء الاجتماعية السلبية، دون أن يسعوا إلى تجاوزها أو التحرّر من قيودها، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ المَلائِكَةُ ظالِمِي أَنفُسِهِم قَالُوا فِيمَ كُنتُم قالُوا كُنَّا مُستَضعَفِينَ في الأَرضِ قالُوا أَلَم تَكُن أَرضُ اللهِ وَاسِعَة فَتُهاجِرُوا فِيها فَأُولئِكَ مَأواهُمُ جَهَنَّمُ وَسَاءَت مَصِيراً﴾[2].

فهؤلاء لم يكن ظلمهم لأنفسهم ناتجاً عن قهر مطلق، بقدر ما كان ثمرة قبول سلبيّ بالواقع، وتطبيع مع أوضاع مختلّة أضعفت

[1] سورة البقرة / 8 – 15.
[2] سورة النساء / آية 97.

فيهم الإرادة، وأخمدت فيهم دافع المبادرة. وقد ألفوا هذا الحال حتى غدا شيئاً عادياً لا يثير فيهم سؤالاً أو احتجاجاً. ولذلك وصفهم القرآن بـ ﴿ظالِمِي أَنفُسِهِم﴾، لأن البديل كان ممكناً، والهجرة لم تكن مجرد انتقال مكاني، بل فعل تحرّر يفتح أفق الوعي، ويمنح القدرة على التفكير الحر والعمل الهادف خارج دائرة الضغط والتكيّف السلبي.

فهذا ما تمارسه الضغوط الاجتماعية في الواقع، وهو ما فسّره إميل دوركايم من خلال مفهوم العقل الجمعي وتأثيره في تشكيل وعي الأفراد وسلوكهم. فالعقل الجمعي لا يعمل بوصفه مجموع عقول فردية فحسب، بل كقوة رمزية ونفسية تتجاوز الفرد، وتمارس نوعاً من الإكراه غير المحسوس، يوجّه الانفعال والتصور والحكم دون وعي مباشر من الخاضعين له.

فعند حديثه عن نشأة الظاهرة الدينية في حياة الفرد، يرى دوركايم أنّ القبائل في الأزمنة القديمة كانت تجتمع في مواسم وحفلات طوطمية تتخللها طقوس ومراسيم عبادية جماعية. وخلال هذه التجمعات، يتصاعد مستوى الحماس والتهيّج الاجتماعي، فتُستثار الانفعالات وتُضخَّم المشاعر، ويشعر الأفراد بقوة معنوية تتجاوز طاقتهم الفردية. غير أنّ الفرد، ما أن ينصرف إلى حاله بعد انتهاء تلك المراسيم، حتى ينتابه إحساس

بالانفصال، وكأنه انتقل من عالم مشحون بالتوتر والقوة والتأثير إلى عالمه الخاص المحدود والضعيف نسبياً.

ويشابه هذا النمط ما يحدث في بعض المجالس الدينية الكبرى، كالمجالس الحسينية خلال أيام عاشوراء لدى الأوساط الشيعية، حيث تتولّد حالة وجدانية جماعية عالية التأثير، يندمج فيها الفرد مع الجو العام، فتقوى مشاعره وتتوحّد استجاباته مع الآخرين، ثم تخفّ حدّة هذه الحالة تدريجياً بانفضاض الجمع وعودة كل فرد إلى فضائه الخاص.

ويحلّل دوركايم هذه الظاهرة بوصفها تعبيراً عن حضور العقل الجمعي وهيمنته، إذ يبرز هذا العقل بوضوح في لحظة الاجتماع، ويمارس إشعاعه القهري على العقول الفردية، لا عن طريق الإكراه المباشر، بل عبر الشحن العاطفي والتطبيع النفسي والتماهي الرمزي. ويتكشّف أثره بصورة أوضح عند انفصال الأفراد عن الجماعة، حين يظهر الفرق بين ما كان يُستمدّ من قوة الجماعة، وما يمتلكه الفرد بذاته من وعي واستعداد نفسي مستقل.

والحقيقة أنّ سبب شعور الفرد بقوة التأثير عند انصرافه عن الجماعة، وعدم شعوره بها حال الاندماج في أجواء الاجتماع، لا يعود إلى انتقاله من فضاء عقلي جمعي إلى فضاء فردي ـ كما

افترض دوركايم ـ بقدر ما يرجع إلى طبيعة الوعي الإنساني ذاته أثناء التفاعل الاجتماعي. فالفرد، وهو منخرط في المواقف الآنية المتسارعة، لا يتنبّه لما يحدث في داخله من تحولات نفسية وسلوكية، لأنّ سرعة التفاعل واشتداد التوتر والانفعال تُخيم عليها حالة من اللاشعور العملي، تحول دون المراقبة الواعية لما يجري في لحظته.

وفي ظل هذا الانغماس، يعمل اللاشعور بوصفه وسيطاً فعّالاً في امتصاص المؤثرات الاجتماعية وتطبيعها، بحيث تُستدخل القيم والانفعالات والمعاني دون مقاومة نقدية أو التفات شعوري مباشر. ولذلك لا تتاح للفرد فرصة إدراك قوة التأثير إلا بعد الانفصال عن دائرة التفاعل والخروج من المجال الضاغط، حيث يستعيد مسافة نفسية تمكّنه من التأمل والمقارنة، فيشعر حينها بتلك القوة الغريبة التي كانت تستحوذ عليه دون أن يعيها.

وبناءً عليه، فإن شعور الفرد بالغربة أو الضعف بعد انفضاض الجماعة لا يرجع بالضرورة إلى مدّ خارجي للعقل الجمعي كما صوّره دوركايم، بقدر ما يعود إلى تنبّه الإنسان المتأخر للتأثيرات الاجتماعية التي كانت تعمل في لاشعوره أثناء التفاعل. فالفارق هنا ليس في زوال قوة جمعية مفترضة، بل في انتقال الفرد من حالة الاندماج اللاواعي إلى حالة الوعي التأملي

خارج دائرة الضغط الاجتماعي، حيث تنكشف له آثار ما كان يجري دون إدراك مباشر.

وهذا يعني أنّ بالإمكان تحليل الموقف تحليلاً منطقياً من خلال التأثير الوظيفي للتفاعل الاجتماعي، بوصفه باعثاً على تنشيط الفرد وبثّ الشعور بالقوة والنمو عند الحشد والاجتماع، من غير أن يكون الأفراد المتفاعلون واعين بهذا الأثر أثناء حدوثه. ووفق هذا التفسير، لا تبرز حاجة منهجية إلى افتراض وجود "عقل جمعي" مستقل بذاته، كما ذهب إليه دوركايم، إذ يمكن ردّ الظاهرة إلى آليات نفسية–اجتماعية تعمل داخل الأفراد أنفسهم أثناء التفاعل، لا إلى كيان فوقي مفارق لهم.

فدوركايم افترض العقل الجمعي بوصفه حقيقة موضوعية ناشئة عن دمج وتجاذب النفوس الفردية بعضها ببعض، بحيث يتكوّن منها كيان نفسي جديد، أو شخصية نفسية من جنس مغاير، تتميّز عن الشعور الفردي تميّزاً كلياً، وتخضع لقوانين خاصة تختلف عن قوانينه. وبناءً على ذلك، اعتبر أنّ الكلّ الاجتماعي لا يمثّل مجموع أجزائه، بل حقيقة أخرى تختلف خصائصها عن الخصائص التي تحملها الأجزاء الداخلية، على نحو لا يمكن اختزاله فيها.

ولتقريب هذه الفكرة، نلجأ إلى تشبيه العلاقة بين الجماعة وأفرادها بعلاقة المركبات الكيميائية بعناصرها الأساسية، كعلاقة الماء بعنصريه: الأوكسجين والهايدروجين. فالأوكسجين يساعد على الاشتعال، والهايدروجين قابل للاشتعال، ومن المتوقع – وفق منطق الجمع البسيط – أن يفضي تفاعلهما إلى زيادة قابلية الاشتعال، غير أنّ ما يحدث فعلياً هو العكس تماماً، إذ تتكوّن، في نسبة محددة (ذرتان من الهايدروجين لكل ذرة أوكسجين)، مادة جديدة هي الماء العادي، بخاصية مغايرة تماماً، فلا يشتعل ولا يساعد على الاشتعال، بل يُخمِده. وبذلك تكون خاصية المركّب مخالفة لخصائص عناصره[1].

وقد قدّم دوركايم مثالاً يتعلق بالخلية الحية مقارنة بعناصرها الضمنية، فهي لا تمثل مجموعة هذه العناصر، حيث لا يمكن اختزال الحياة إلى مجرد اجتماع عناصر فيزيائية أو كيميائية، بل تظهر فيها خصائص نوعية جديدة لا توجد في الأجزاء منفردة. وعلى هذا الأساس شبّه المركّب الاجتماعي بالخلية الحية، ورأى أنّ الجماعة ليست مجرد مجموع نفوس فردية، بل كلّ متميّز عنها.

[1] يحيى محمد: مدخل إلى فهم الإسلام، مؤسسة الإنتشار العربي، الطبعة الثالثة، 2012م. ونظم التراث، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (2).

ومن هنا انتهى إلى اعتبار علم الاجتماع علماً مستقلاً عن علم النفس، لا تابعاً له ولا قابلاً للاختزال في قوانينه[1]. غير أنّ هذا الاستقلال، وفق التحليل الوظيفي، لا يستلزم بالضرورة افتراض كيان نفسي جديد مفارق للأفراد، بل يمكن فهمه بوصفه اختلافاً في مستوى التحليل والوظيفة، لا في طبيعة الوجود أو في افتراض شخصية نفسية جمعية قائمة بذاتها.

وعلى العموم، هذه هي نظرية دوركايم في شيئية العقل الجمعي، غير أنّ المثالين السابقين وغيرهما، ومنها المثال الذي استند إليه دوركايم لدعم النظرية؛ لا تفي بمتطلبات القياس الدقيق، ولا تنهض حجة كافية على ما أراد إثباته. فمثلاً أنّ عناصر المركبات الكيميائية تفقد خصائصها النوعية وشخصيتها الفيزيائية داخل المركّب عند الاتحاد، فلا يبقى للأوكسجين أو الهايدروجين – مثلاً – حضور مستقل بخصائصه السابقة بعد تكوّن الماء، في حين أنّ الأمر ليس كذلك في حالة ما يُسمّى بالروح أو العقل الجمعي، إذ لا تفقد الأرواح الفردية كامل شخصيتها، ولا تنعدم خصائصها الذاتية عند التفاعل أو الانصهار الاجتماعي، بل تبقى فاعلة وقابلة للانفصال والعودة إلى استقلالها متى زال ظرف الاجتماع.

[1] دوركايم: قواعد المنهج في علم الإجتماع، ص212-215.

ومثل هذا الاعتراض يَرِد أيضاً على مثال الخلية الحية، إذ يُلاحظ أنّ هناك عنصراً جديداً يبرز فيها، مختلفاً جذرياً عن العناصر المكوّنة لها، وهو ما يحمل سمة "الحياة"، على الرغم من جهلنا بحقيقتها النهائية. فالحياة، بوصفها خاصية نوعية، لا تُختزل إلى مجرد مجموع العناصر الكيميائية، بل تمثل مستوى وجودياً مغايراً لها. بينما لا يظهر في حالة الروح الجمعية عنصر جديد خارج إطار الأرواح الفردية المتفاعلة، ولا تبرز خاصية وجودية مستقلة يمكن وصفها بأنها كيان نفسي جديد مفارق للأفراد، كما افترض دوركايم.

ومن هنا يتبيّن أنّ الفارق بين الحالتين فارق جوهري وعظيم، فالعناصر الاجتماعية – أي الأفراد – تحتفظ بذات الممكنات السلوكية للفعل، وهي متشابهة في بنيتها النفسية العامة، الأمر الذي يجعلها قابلة للتفاعل والتأثير المتبادل فيما بينها من دون أن تُمحى خصوصياتها أو تُستبدل بكيان آخر مستقل. وفي ظل هذا التفاعل، ومع اشتداد الحشد والتقارب، تظهر حالة من القوة والتوتر العاطفي والانفعال الجمعي، وهي حالة تَضعف أو تتلاشى عند الانفصال والإنفراد[1].

[1] يحيى محمد: التصوير الإسلامي للمجتمع، مؤسسة اهل البيت، بيروت، 1981م، ص90.

وخلال هذا السياق ينشأ ما نعبّر عنه بـ "اللاشعور الجماعي"، لا بوصفه عقلاً موضوعياً قائماً بذاته، بل بوصفه نتيجة وظيفية لتراكب التأثيرات النفسية المتبادلة بين الأفراد، حيث تنشط الانفعالات، وتضعف المراقبة الواعية، وتتقدّم آليات التقليد والإيحاء والتأثّر المتبادل، من غير حاجة إلى افتراض روح جمعية ذات وجود مستقل أو قوانين نفسية من جنس مغاير.

وهناك من المفكرين المسلمين من مال إلى الاعتقاد بأصالة الروح الجمعية كما جاء بها دوركايم، مع الإبقاء على أصالة الفرد في الوقت ذاته، كما هو حال المرحوم الشيخ مرتضى مطهري في كتابه (المجتمع والتاريخ). قد ذهب إلى القول بأصالة الطرفين، مع التأكيد على أن أصالة المجتمع ليست مستقلة تماماً عن أصالة الفرد، بل هي تركيب عينّي حقيقي ينشأ من تفاعل الأرواح الفردية، إذ لا تفقد هذه الأرواح كامل شخصيتها، بل يذوب جزء منها وينصهر لتكوين الروح الجمعية، على نحو مشابه لتكوين الماء من عناصره.

فكما للفرد روح وشعور ووجدان وإرادة وتطلعات، فكذلك للروح الجمعية، حيث يمتلك المجتمع حياة ذاتية نسبية وقوانين وسنناً مستقلة عن حياة الأفراد، طالما أن هذه الحياة الجمعية قائمة على تراكم النشاطات والروابط بين أفراده. وفي هذا الإطار، يفقد الأفراد هويتهم الفردية المستقلة بشكل نسبي حين

يصبحون جزءاً من المجتمع، إذ يذوب جزء من وعيهم الذاتي ضمن وعي جماعي أكبر.

ويرى مطهري أن أصالة المجتمع تجد تأييداً نصياً في القرآن الكريم، الذي يشير إلى "الأمة" بوصفها جماعة تمتلك روحاً واحدة، وشعوراً واحداً، ومصيراً واحداً، وصحيفة أعمال واحدة[1]، بما يعكس وجوداً حقيقياً عينياً للمجتمع، فيكون له حياة وموت حقيقيان قائمان على الروح الجمعية، لا مجرد مجموع الأفراد المتفاعلين، بل واقع اجتماعي متماسك وفاعل يتجاوز حدود الوعي الفردي[2].

لكن يمكن الرد على ذلك بالمثل كما أجبنا على نظرية دوركايم. فوفق مبدأ البساطة العلمي، لا يستلزم افتراض وجود كيان جديد مستقل إذا كان بالإمكان تفسير الظاهرة بشكل معقول ومكافئ باستخدام العناصر المعروفة.

فحتى لو أخذنا بعين الاعتبار فكرة الروح الجمعية، فإن الافتراض بأنها كيان واحد متماسك ومستقل ليس ضرورياً،

---

[1] من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّة أَجَل فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَة وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾ الأعراف/34.. ﴿كُلُّ أُمَّة تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ الجاثية /28.. ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّة عَمَلَهُمْ﴾ الأنعام/108.. ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّة بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ غافر/ 5.

[2] مرتضى مطهري: المجتمع والتأريخ، اصدار وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، 1402هـ، ص23 وما بعدها.

خاصة وأن الجماعة تتكون من أرواح متعددة ومتداخلة . فالظواهر الاجتماعية متنوعة، فمنها الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولكل منها ديناميّاته وقوانينه وتأثيراته الخاصة. وفي هذه البيئة المتعددة، تتوزع رؤى الجماعة ومعتقداتها بين هذه الظواهر، مما يخلق شبكة من الأرواح المتفاعلة داخل الجماعة، دون الحاجة إلى افتراض وجود روح جمعية مستقلة كلياً.

وبالتالي يمكن تفسير الظواهر الاجتماعية والتأثيرات الجماعية عبر تفاعل الأفراد وتداخل وعيهم وسلوكهم، دون فرض كيان جديد مستقل، وهو ما يتوافق مع مبدأ الاقتصاد والبساطة في التفكير، والذي ينص على عدم افتراض ما لا حاجة له طالما أن الظاهرة قابلة للتفسير بالعناصر المتوفرة[1].

***

ولو عدنا إلى ما كنّا عليه، نجد أنفسنا نتحمل ضغوطاً خارجية توجّه أفعالنا نحو مسالك محددة نتيجة القهر الاجتماعي، ومع ذلك لا نشعر بهذا القهر أثناء التفاعل غالباً، حيث يظهر على شكل لاشعور جماعي .وكثيراً ما يكون هذا القهر ناعماً في

[1] انظر حول مبدأ البساطة: يحيى محمد: منهج العلم والفهم الديني، مصدر سابق.

البداية، لكنه يتنامى تدريجياً ويتحول من شكلي إلى جوهري، أو العكس، عبر التقليد والإيحاء والتلقين.

فكما أننا إذا أُعجبنا بأفكار شخص أو طريقة تفكيره أو شخصيته العامة، يجعلنا نميل إلى تقليد مظهره العام وحركاته دون وعي كامل؛ فكذلك يحدث العكس أيضاً. فحين نقلد الآخرين في مظهرهم العام، قد يؤدي ذلك إلى تقليد أفكارهم أو أسلوب حياتهم بشكل لاشعوري، دون إدراك مباشر منا لتأثير ذلك على سلوكنا ووعينا[1].

وعليه إذا أردتَ أن تكون عالم دين فعليك أن تضع العمامة على رأسك، وإذا أردتَ أن تكون ممن يدير رأسه إلى الوراء فعليك إرتداء الطربوش لتتسلى بالماضي، ولو أردتَ أن تكون ممن يدعو إلى التحرر التام فعليك إرتداء الأزياء الغربية كالذي كان يدعو إليه كمال اتاتورك عند نشأة تركيا الحديثة، ولو أردتَ أن تكون ممن ليس في ذهنه إلا التفكر في الله فعليك أن تردد كلمة الله على الدوام.

ويبتدأ القهر الجمعي منذ نشأة الفرد الاجتماعية، ويساعده في ذلك حالة اللاوعي القصوى التي يتميز بها الفرد خلال مرحلة

[1] روى الحر العاملي في (وسائل الشيعة) عن الامام الصادق بأن الله أوحى إلى أحد انبيائه: قل للمؤمنين لا تلبسوا لباس أعدائي، ولا تطعموا مطاعم أعدائي، ولا تسلكوا مسالك أعدائي.. فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي.

الطفولة، ولهذا يصطبغ بقالب الصبغة الإجتماعية التي تحدد كينونته.

فللاشعور أهمية خاصة في بناء الطابع الإنساني والاجتماعي بفعل الضغط الذي يمارسه المجتمع على الفرد منذ نشأته الأولى فصاعداً، حيث التلقين والتقليد.

قيل إن هناك طفلاً هندياً تربى وسط حرش الحيوانات، وقد تم اكتشافه سنة 1954، وتبيّن أنه لم يكن يمشي على قدميه فقط، بل على أربعة أطراف، وكان يصدر أصواتاً شبيهة بأصوات الحيوانات الشرسة، ويخشى رؤية الناس، ويأكل اللحم النيء، لأنه تربّى وسط كلاب مسعورة في أحد أحراش الهند. [1].

إن الاختلاف الأساسي فيما يتأثر به الفرد ويتطبع عليه حين وجوده وسط مجتمع بشري عن غيره من الكائنات الأخرى هو انه يكتسب أشياء تناسب طبيعته وفطرته الأصلية، فتبرز لديه الخصائص الإنسانية المفطور عليها. فالوجود الاجتماعي شرط لظهور الامكانات الإنسانية، وليس علة لها.. بمعنى ان الغياب الاجتماعي لا يعدم فطرة الفرد الإنسانية، وإن لم تظهر مكنوناتها الذاتية.

[1] المفتتح في علم الإجتماع، ص128.

ولعل قصة إيزابيل تكشف عن حالة مماثلة، فقد وُلدت بصورة غير شرعية وحُبست مع أمها الخرساء في حجرة مظلمة ومعزولة عن العالم الخارجي. وخلال هذه العزلة الشديدة كانت الطفلة تتواصل مع أمها بالإشارة فقط، وعند اكتشافها وهي في عمر يقارب ستة أعوام ونصف، لوحظ أنها كانت تصدر أصواتاً غريبة، وكانت شديدة الخوف من الغرباء.

وقد خضعت الطفلة لبرنامج تربوي منظم في أحد معاهد الإصلاح، وكانت النتيجة مشجعة وباهرة. فبعد عامين من اكتشافها، أي بعد أن بلغت ثمان سنوات ونصف، تمكنت إيزابيل من الوصول إلى المستوى التعليمي المناسب لعمرها، أي إنها استوعبت خلال سنتين ما يحتاج الطفل العادي إلى ست سنوات لتعلمه[1].

وتُظهر هذه القصة قدرة الفطرة الإنسانية على التعلم والنمو، حتى بعد فترة طويلة من العزلة والحرمان الاجتماعي، وهو ما يؤكد أن الإمكانات الإنسانية قائمة في الداخل، لكن ظهورها يحتاج إلى البيئة المناسبة والتحفيز والتربية.

***

[1] المفتتح في علم الإجتماع، ص128-129.

تبقى أن حالة اللاشعور القصوى التي يتمتع بها الفرد في طفولته هي التي تتيح للوعي أن يتركز ويتنمَّى عبر التأثير الإجتماعي.

والحقيقة التي يجب أن نؤكد عليها هي أنه لولا اللاشعور لما استطاع الفرد أن يتحمل ضغط الشعور.. فهو مرهِق ومربِك للعقل والنفس. فعدم الوعي، ومنه النسيان وضعف الذاكرة المخزنة في اللاوعي، هو نعمة كبيرة في حياتنا لتخفيف إرهاق الشعور. وله فضائل أخرى كثيرة، أهمها أنه يمكّن الإنسان من الانخراط في مغامرات ومسالك صعبة، خاصة حين تكون الحوافز قوية، ويتيح له مواجهة تحديات الحياة دون أن تثقل عليه مشاعره وإدراكه في الوقت نفسه.

التعليق على الحالة السابعة

بالنسبة للحالة السابعة التي تتضمن تشجيع الإنسان على المغامرة والإرتماء في الأخطار والمواقف العسيرة بفعل اللاشعور؛ فتفسيرها يأتي وفقاً للتقدير الذاتي للقضية التي يريد الإنسان أن يضحي بنفسه لأجلها.

فكلما كان حافز القضية عظيماً كلما تنامى اللاوعي بما يواجهه الفرد من مصاعب ومخاطر. والعكس صحيح أيضاً.

ولهذا يخشى الإنسان في الظروف الاعتيادية مواجهة المشقات والمخاطر، على عكس الظروف التي يكون فيها الحافز قوياً بما يكفي للقضية التي يسعى لتحقيقها. ففي هذه الأحوال يتنامى لديه اللاشعور اتجاه تلك المخاطر، حتى لو اقتضى الأمر التضحية بنفسه.

ومن هنا يمكن تفسير ما يَقدِم عليه بعض الأفراد من الانتحار أو الموت الفدائي دون تردد أو خوف.

وبالتالي كلما توافر الحافز القوي لتحقيق غاية من غايات الحياة، زاد اللاوعي لدى الفرد حيال مصاعب الطريق ومخاطره، والعكس صحيح.
وعليه فالعلاقة بين الحافز والوعي هي علاقة عكسية، في حين تتصف العلاقة بين الحافز واللاشعور بأنها علاقة طردية.

ويدخل ضمن هذا المجال؛ الاندماج الروحي والوجداني المتعلق بالقضية، وقد يساعد اللاشعور في مثل هذه الحالات على حماية البدن من الإصابات القاتلة أحياناً. فالممارسات العملية للصوفية – مثلاً - تجعلهم يوظفون اللاوعي في أعمال غير طبيعية ناجحة، كالذي يحصل في حالات الدروشة وما إليها

من ضرب أنفسهم بالسكاكين وغيرها من دون ضرر. ففي هذه الحالة يهيمن اللاشعور على كيان الفرد كله، مع استثناء الحالة الوجدانية التي يعيشها خلال تلك اللحظات.

ففي مثل هذه الطقوس تبدأ الرقصات مع كلمات إلهية قليلة تتكرر باستمرار، حتى يصل الحال إلى ما يشبه السكْر والتنويم المغناطيسي مع غياب الإحساس، فيصبح المريد مستعداً للقيام بأعمال غير عادية قد تكون قاتلة إذا تمت وهو في حالة الصحو والوعي.

ويندرج في هذا الإطار من الغيبوبة اللاشعورية الأعمال الخارقة التي يقوم بها الكثير من الهنود والبوذيين وغيرهم. لذلك، فإن للاشعور قابلية على التوظيف في العلاج الطبي والفسيولوجي للبدن.

التعليق على الحالتين الثامنة والتاسعة

بالنسبة للحالة الثامنة والتاسعة نلاحظ أن فرويد يفسرهما وفق نشاط اللاشعور الذي اعتبره ينطوي على شيء محدد وثابت هو سبب جميع الأعراض النفسية والسلوكية. فهو يرى أن اللاشعور يمثل أهم عنصر للنفس، فهو أوسع منطقة تضم بين

جوانحها زاوية الشعور التي هي أضيق نطاقاً.. إن اللاشعور هو الواقع النفسي الحقيقي، ونحن نجهله بقدر جهلنا لحقيقة العالم الخارجي[1]. وهو ينطوي على دافع الرغبة الجنسية (الليبيدو) التي تتستر وراء الغايات، بل وتكون أساساً لوجود التبريرات التي يعتبرها الفرد موضوعية ومنطقية. كما على أساسها تنشأ الطبائع والأمراض النفسية كالحالات العصبية والكبت والحزن والفرح وغيرها.

يضاف إلى ذلك يمثل اللاشعور لدى فرويد الأساس الذي يدفع بالحضارة إلى التطور، فهي عنصر فعال يقف خلف كل نشاط بشري. حتى سماع النكتة لم تسلم من علاقتها بما سبق، فوفقاً لما يراه هذا العالِم ان جوهر النكتة شبيه بالأحلام، فكلاهما يتضمنان وسائل التكثيف والإزاحة، وتمثيل شيء ما بضده أو بتفاهة ما، وهكذا.. وتبيّنَ له من ذلك أن اللذة المستمدة من سماع النكتة ترجع إلى التخلي مؤقتاً عن بذل الجهد في الكبت، نظراً إلى ما في النكتة من إغراء بمنح جزاء من اللذة[2].

والحقيقة هي ان اللاشعور ينقسم إلى ما هو فاعل وقابل، والنشاط الذي يقوم به كفاعل لا ينحصر في نطاق الليبيدو أو غيره من القوى النفسية الدفينة التي ركز عليها أتباع التحليل

---

[1] فرويد: تفسير الأحلام، ص594-595.
[2] فرويد: حياتي والتحليل النفسي، ص98.

النفسي. وإذا تجاوزنا فكرة تحديد الشيء الذي يمثل قطب الدافع اللاشعوري فإنه يمكن القول – رغم سعة المفهوم – إن هذا الدافع ينطوي على حب الذات بأوسع معانيه. فكل سلوك إرادي هادف لا بد أن يكون وراءه دافع لحب الذات، ومع هذا فالإنسان لا يشعر به عادة.

فمفهوم حب الذات أعم من مفاهيم الليبيدو والشعور بالنقص وإرادة القوة وغيرها، فهو الدافع اللاشعوري الرئيس وراء الأفعال السلوكية الهادفة. ولشدة حب الإنسان لذاته، وصفه البارئ تعالى بالقول: ﴿لا يَسئَمُ الإنسان مِن دُعاءِ الخَير، وإن مَّسَّهُ الشَّرُّ فَيَؤُسُ قَنُوطٌ﴾[1].

وقد نُعي على فرويد أنه قام بتوسيع فكرة الليبيدو أو الغريزة الجنسية من دون حق، حتى أنه أخذ يتعامل مع الدافع الذي يخبو وراء ما جرى من الحرب العالمية الأولى بأنه نتاج النرجسية (حب الذات) والعصاب النرجسي، فيكون الليبيدو متعلقاً بالشخص ذاته بدل ان يكون متعلقاً بموضوع خارجي غيره[2]. وتظل عقدة أوديب لدى فرويد هي نواة العصاب، فهي قمة الحياة

[1] سورة فصلت / آية 49.
[2] حياتي والتحليل النفسي، ص82.

الجنسية الطفلية ونقطة الاتصال بجميع تطوراتها التالية[1]، مثلما أنها مبعث الكبت والمرض العصابي.

وقد كان النقد الأهم هو ما يشير إليه فلاسفة العلم بأن نظريات التحليل النفسي وغيرها من النظريات الفلسفية التي تدّعي العلمية؛ لا يمكنها أن تكون علمية بالمعنى الاصطلاحي (science)، باعتبارها تفسر الشيء ونقيضه بذات التفسير، فهي نظريات تأويلية تسقط المبدأ القبلي المفترض على أي شيء يمكن حدوثه، وهو ما يناسب الأطر الفلسفية لا العلمية.

وهناك نقطة أخرى ينبغي التنبيه عليها، وهي أننا نفصل بين الحالتين الثامنة والتاسعة، في حين انه من وجهة نظر مدرسة التحليل النفسي ليس هناك فصل بينهما، فإحداهما تعود إلى الأخرى، فالعامل الذي يسبب عوارض معينة، هو ذاته الذي يفضي إلى أنماط من السلوك المختلف، فكلاهما يعود إلى عامل الليبيدو أو غيره من العوامل، فهو الذي يتولى تفسير السلوك البشري، كما هو الذي يسبب الأعراض التي تظهر على البشر من الحالات والأمراض النفسية نتيجة الكبت والتناقضات النفسية الدفينة. ورغم ان من الصحيح أن يقال إن وراء سلوك الإنسان دوافع قد تكون لاشعورية، وإن وراء حالاته النفسية الطارئة

[1] حياتي والتحليل النفسي، ص85.

أسباباً قد تكون لاشعورية أيضاً، لكن ليس كل سلوك يقف خلفه الليبيدو أو غيره مما يذكر من الدوافع، كما ليس كل سبب من الأعراض والحالات النفسية الظاهرة يكون خلفها مما يذكر من الأسباب والعقد اللاشعورية.

وقد كان يونغ على حق عندما وسّع مفهوم الليبيدو ليشمل الطاقة النفسية بجميع أشكالها، وليس مجرد الدافع الجنسي كما ركز عليه فرويد. فكما يُستعمل اصطلاح الطاقة في الفيزياء للتعبير عن القدرة على القيام بعمل وتحريك الأشياء، يمكن أيضاً استعمال اصطلاح الليبيدو كتجريد يعبّر عن العلاقات الدينامية داخل النفس، وعن القوة الدافعة وراء كل نشاط نفسي وسلوكي، سواء أكان شعورياً أم لاشعورياً.

فالليبيدو لدى فرويد يتميز بالتعيين والتشخيص، فهو مرتبط غالباً بالدوافع الجنسية أو بالنزعات النفسية المحددة، بينما لدى يونغ فهو غير متمايز[1]، أي يشمل كل أشكال الطاقة النفسية والعاطفية، بما في ذلك الطاقات الإبداعية والفكرية والروحية، ويعمل كقوة شاملة تُحرك الفرد نحو النمو والتكامل النفسي.

وبهذا التوسع، يصبح الليبيدو عند يونغ عنصراً دينامياً مركزياً يربط بين اللاشعور الفردي والجماعي، ويمثل الوسيلة

[1] علم النفس اليونغي، ص83 و93.

لفهم العمليات النفسية المعقدة التي تتجاوز الرغبات الجنسية لتشمل تطور الشخصية وتحقيق الذات، مما يعطي رؤيته بعداً أوسع وأكثر شمولية من النظرية الفرويدية التقليدية.

***

عموماً إن اختياراتنا وأفعالنا السلوكية تتأثر كثيراً بالدوافع اللاشعورية، التي قد تسبب لنا مشاكل خطيرة على صعيد الفرد والمجتمع. فهذه الدوافع تعمل في الغالب دون وعي منا، وتوجّه سلوكنا وقراراتنا بما قد لا ندركه أو نفهمه بالكامل، وقد تنتج عنها انعكاسات غير متوقعة على حياتنا الشخصية والاجتماعية.

ومن هذه المشاكل ما يتعلق باختياراتنا العقدية والسياسية والآيديولوجية وغيرها، فهي كثيراً ما تتأثر بالدوافع اللاشعورية بطريقة خفية تجعلنا نتمسك بآراء أو نقتنع بعقائد دون القدرة على تفسير أسباب تمسّكنا بها بشكل كامل. فالكثير من القرارات التي نظنها نابعة عن تفكير عقلاني وواعي، قد تكون جزئياً أو كلياً انعكاساً لتأثيرات لا شعورية متراكمة، سواء كانت مرتبطة بالتجربة المبكرة، أو بالصراعات الداخلية، أو بالميول الشخصية العميقة، أو حتى بالضغوط الاجتماعية والثقافية.

ومن هنا يظهر الدور الكبير للاشعور في تكوين المواقف والأحكام، وفي صياغة التوجهات الفردية والجماعية، مما يجعل

دراسة هذه الدوافع وفهمها أمراً جوهرياً لفهم النفس البشرية وتحليل الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية بشكل أكثر دقة وشمولية.

وفي حالات معينة، يحدث أن يختار الفرد اتجاهاً عقدياً أو سياسياً أو آيديولوجياً نتيجة أسباب خارجية، من دون أن تنبثق هذه الخيارات عن قناعاته الداخلية الحقيقية. فقد تتمثل هذه الأسباب في ردود فعل مناهضة للجماعة التي تعاديه، حيث يدفع هذا العداء الفرد إلى البحث عن اتجاه يناقض مذهب الجماعة المعادية، فتبدو خياراته وكأنها تعبير عن إرادته الحرة، بينما هي في الواقع انعكاس لضغوط أو تحفيزات خارجية وخفية.

وحين يختار الفرد مسلكاً معيناً، غالباً ما يشعر بأنه قد اتخذ موقفاً صحيحاً، مبرراً ذلك بالعقل والمنطق، متوهماً أن اختياره كان نابعاً من وعيه الكامل وتحقيقه الداخلي.

وتنبع خطورة هذه المشكلة من كون الإنسان يربط مصيره بخيار لم يختره وفق التفكير الواعي والتحقيق الداخلي، بل جاء وفق تأثيرات نفسية وخارجية لا شعورية، وهو يظن في الوقت نفسه أنه قد سلك الطريق السوي. وفي هذا السياق، يمكن أن يؤدي اللاشعور إلى تضليل الفرد وإخفاء دوافعه الحقيقية، مما يجعل فهم سلوكه وقراراته أمراً أكثر تعقيداً، سواء على صعيد

حياته الشخصية أو على صعيد المجتمع الذي يعيش فيه، حيث تنعكس هذه الاختيارات على تفاعلاته الاجتماعية والسياسية والثقافية.

كما يكثر هذا الحال من الوهم لدى من يتزعمون الأدوار والمراكز الاجتماعية الرفيعة، مثل المراكز الدينية والسياسية، حيث يزداد الإغراء ويصبح الفرد في هذه المناصب عبداً لأهوائه وإن لم يشعر بذلك. فالكثير من الناس مصابون بداء العاطفة والهوى على حساب العقل والحق، فتسيطر الرغبات والمصالح الشخصية على قراراتهم، سواء في حياتهم الخاصة أو في تأثيرهم على الآخرين.

وكما يصفهم القرآن الكريم: ﴿وَلَقَد ذَرَأنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الجِنِّ والإنسِ لَهُم قُلُوبٌ لا يَفقَهُونَ بِها وَلَهُم أَعيُن لا يُبصِرُونَ بِها وَلَهُم آذان لا يَسمَعُونَ بِها أُولئِكَ كَالأنعامِ بَل هُم أضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الغَافِلُونَ﴾[1].

ويشتد هذا الحال عند الفتن العاصفة، حيث يذهب التعقل ويحل محله الجهل والهوى، أو ما يصفه القرآن الكريم بالنزغ الشيطاني في قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيطانِ نَزغ فَاستَعِذ بِاللهِ إنَّهُ سَمِيع عَلِيم، إنَّ الَّذِينَ اتَّقَوا إذا مَسَّهُم طآئِف مِنَ

[1] سورة الأعراف / آية 179.

الشَّيطانِ تَذَكَّرُوا فَإذا هُم مُّبصِرُونَ﴾[1]. ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعشُ عَن ذِكرِ الرَّحمَنِ نُقَيِّض لَهُ شَيطَاناً فَهُوَ لَهُ قَرِين، وَإِنَّهُم لَيَصُدُّونَهُم عَنِ السَّبِيلِ وَيَحسَبُونَ أَنَّهُم مُّهتَدُونَ﴾[2].

وفي هذا الضوء يمكن القول إن تأثير اللاشعور والهوى في الأفراد، خاصة في المراكز العليا، ليس مجرد مسألة شخصية فحسب، بل يمتد ليشمل مجتمعات بأسرها، فتتحكم الرغبات والخطايا غير المدركة في المواقف العقدية والسياسية والاجتماعية. وهذا يوضح أهمية التقوى والانضباط النفسي والرقابة الداخلية، باعتبارها وسائل للتخفيف من سيطرة النزعات اللاشعورية والأهواء العاطفية على سلوك الإنسان، وبالتالي الحد من الوقوع في الخداع الذاتي والضلال الجمعي.

التعليق على الحالة العاشرة

جاء في الحالة العاشرة أن الإنسان يتحسس الماضي والمستقبل أكثر مما يتحسس الحاضر، فهو لا يدرك الأخير بما يعبّر عن لحظة "الآن" إلا في حالات الألم الحاد أو الفراغ

[1] سورة الأعراف / آية 200 – 201.
[2] سورة الزخرف / آية 36 – 37.

الكلي، حيث يصبح الإحساس بتباطؤ الزمن شديداً، ويشعر الفرد بثقل اللحظة الراهنة.

وهي الحقيقة التي دفعت بعض المفكرين الوجوديين إلى إنكار خاصية الحاضر في تجربة الإنسان، واستبدالها بالمرجعية إلى الماضي والمستقبل. وكما أشار المفكر جان فال إلى ذلك بقوله: «فنحن نوجد عادة وراء ذواتنا أو أمام ذواتنا، لأننا لا نشعر بأنفسنا إلا في الماضي أو المستقبل، وبالتالي فإننا نجد في الندم والأمل أو في التحسر والرجاء خير تعبير عن وجودنا»[1].

كما اعتبر كل من جيد وسارتر أن الإنسان هو كائن زئبقي لا يمكن أن يثبت على حال أو يتخذ له صورة محددة، ولا يمكن أن يتطابق لحظة مع ذاته. فمثلاً يصوّر سارتر الإنسان ككائن زماني يتلاشى ويتشكل باستمرار، دون أن يتمكن يوماً من اللحاق بذاته، أو أنه يركض وراء ذاته من دون أن يصلها مطلقاً[2].

وبهذا يصبح الإنسان كياناً متغيراً وديناميياً، تتحكم فيه قوى الماضي والمستقبل أكثر من اللحظة الراهنة، وهو ما يطرح تحديات معرفية ونفسية في فهم الذات وتحقيق الوعي، إذ أن

---

[1] زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، ص 52.
[2] المصدر السابق ص 52.

إدراك الحاضر الفعلي محدود ومقتصر غالباً على الحالات القصوى من الألم أو الانفعال الشديد أو الفراغ التام.

وعلى هذا الاعتبار، يمكن القول إن تجربة الإنسان الزمنية ليست مجرد تسلسل للأحداث، بل هي تفاعل مستمر بين الذاكرة والتوقع، حيث يشكل اللاشعور والتجارب السابقة والأهداف المستقبلية منظومة متشابكة تؤثر على سلوكه ووعيه وإدراكه للحياة، مما يجعل اللحظة الراهنة في حالة غياب، إذ لا تتحقق إلا نادراً في الوعي الكامل.

وهو الحال ذاته لدى هايدجر الذي يعرّف الإنسان بالمستقبل، ويحلل ذلك بقوله: إن كل واحد منا يوجد دائماً أمام ذاته، ووجوده الخاص إنما ينكشف له على صورة غاية ومستقبل يتجه نحوه، وحزمة من الإمكانيات يسعى إلى تحقيقها[1]. فهو مقذوف إلى الأمام باستمرار، يعيش حالة استباق النفس[2]، حيث يسبق الإنسان ذاته فيما يطمح لتحقيقه ويخطط له.

هكذا هي رؤية الوجوديين، فهم حاولوا تصوير الإنسان ككائن منفصل عن ذاته، إذ فصلوا بين وجود الفرد وذاته، ما أدى إلى نفي خصوصية الذات كوحدة مستقلة الكيان. فهايدجر،

---

[1] المصدر السابق ص 88.

[2] تيري ايجلتون: مقدمة في نظرية الأدب، ترجمة احمد جسان، ضمن سلسلة كتابات نقدية (11)، 1991م، ص82، عن الموقع الالكتروني: www.library4arab.com.

على سبيل المثال، ينفي وجود ذات حقيقية للفرد بوصفها كياناً مستقلاً، معتبراً أن الذات ما هي إلا علاقة بين الكائن البشري وشيء آخر قريب ومتصل به. وبناء على ذلك، فإن الفرد لا يمتلك الطبيعة الانطوائية بمعناها الكامل، طالما أنه مفتوح على العالم وفي حالة تجاوز مستمر لذاته بلا قرار حاسم.

كذلك يرى سارتر أن الوجود الإنساني يعبر عن خروج وانفصال دائم عن الذات عبر الفرار، أو أنه وعي دائم التجاوز للذات، ومن ثم فهو يمثل الماضي أو المستقبل أكثر من الحاضر، لقابليته على التلاشي المستمر بلا ثبات أو قرار.

فتصوير الإنسان عند هؤلاء الوجوديين يسلّط الضوء على ديناميكية الوعي والذات، حيث يصبح الفرد كائناً زئبقياً متحركاً بين الانغماس في المستقبل واستحضار الماضي، مما يجعل تجربة اللحظة الراهنة نادرة، ومليئة بالتوتر بين ما هو ممكن وما هو مدرك، وبين الرغبة في السيطرة على الذات وما تفرضه عليها الطبيعة الزمانية للوجود.

وفي المقابل هناك من يقرّ بالوجود الفعلي لذات الإنسان، وهو مذهب يعود إلى جملة من المفكرين الذين اعتبروا الإنسان كائناً منطوياً على ذاته، يمتلك خصوصية داخلية لا يمكن أن تُلغى أو تُستبدل. وقد اتخذ هؤلاء المفكرون من حالة الألم مؤشراً

للكشف عن البعد الذاتي أو الشخصي للإنسان، باعتباره تجربة تكشف عن الجوهر الداخلي للذات وعلاقتها بالعالم الخارجي.

فمثلاً رأى المفكر لويس لافال أن الألم كثيراً ما يُبرز الجانب الشخصي من وجودنا، فهو الذي يضطر الذات إلى أن تخلع على حياتها معنى، وتعيد ترتيب فهمها لوجودها وعلاقاتها. وكما يقول: «والحق إنني حينما أدرك أنني موجود، فإنني إنما أدرك أنني وحيد، منفصل، منعزل، محصور داخل حدود قد يكون في وسعي أن أردّها إلى الوراء، ولكنه لن يكون في وسعي أن أتخطاها وأتغلب عليها نهائياً. وعبثاً أكوّن لي صداقات وأنوّع ما بيني وبين الناس من صلات، فإنني لا بد من أن أبقى في صميمي موجوداً خاصاً ذاتياً شخصياً مجهولاً من الجميع»[1].

ومن هنا، يبرز دور الألم والتجربة الفردية في كشف الذات، إذ يجعل الإنسان يدرك خصوصيته واستقلال كيانه الداخلي، ويقوده إلى مواجهة حقيقة العزلة الوجودية التي لا يستطيع أحد أن يزيحها عنه. كما أن هذه التجربة تمنح الذات وعيها العميق وإدراكها لقدرتها على منح معنى لحياتها الخاصة، سواء عبر التأمل الفردي أو عبر مواجهة المصاعب الشخصية، مما يجعل الألم أداة لفهم النفس وتحقيق الوعي بالذات، بعيداً عن التأثيرات

[1] مشكلة الإنسان، ص26 و32.

الخارجية أو الضغوط الاجتماعية، ويؤكد على أن الفرد يظل في جوهره كائناً مستقلاً، له خصوصيته، لا يُعرف بالكامل إلا لنفسه.

كما ركّز بعض المفكرين على نفي البعد الاجتماعي لدى شخصية الفرد الانطوائية، معتبرين أن العلاقات الاجتماعية لا تستطيع أن تغيّر حقيقة هذه الشخصية المتفردة. فالفرد الانطوائي يتميز بحقيقة الأنا الفردية، التي تُعد مقياس الأشياء، ولا قيمة لما يخرج عن هذا المعيار الشخصي. ومن جملة من اعتقد بذلك الفيلسوف الفرنسي موريس بلوندل، وكما قال: «وليس للإنسان سوى ذاته، بدليل أن الحقائق اليقينية إنما هي تلك التي تنبع دائماً من صميم الذات.. إن المرء يحيا بمفرده، ويموت بمفرده، وليس للآخرين أي دخل جوهري في صميم حياته وموته»[1].

ويرى هؤلاء المفكرون أن هذه الخصوصية الفردية تجعل الإنسان، حتى في أعمق علاقاته الاجتماعية، محتفظاً بعالمه الداخلي الذي لا يمكن اختراقه بالكامل من قبل الآخرين. فالانطوائي، رغم مشاركته في المجتمع وتفاعله مع الناس، يعيش في جوهره تجربة العزلة الذاتية، حيث تُبنى معرفته

[1] المصدر السابق، ص31.

وحكمه على العالم انطلاقاً من صميم ذاته، وليس وفق تأثيرات خارجية أو ضغوط جماعية.

ومن ثم تصبح العلاقة بالآخرين تجربة ثانوية، وساحة للتفاعل الظاهر لا تغني عن مواجهة الفرد مع ذاته، حيث تبرز استقلالية الإنسان وقدرته على تكوين نظامه القيمي والمعرفي الخاص، الذي يظل بعيداً عن التدخل الخارجي، حتى وإن بدا للعيان متشابكاً مع المحيط الاجتماعي.

ولا شك أن هذه النظرية تتخذ من حالات الألم أعظم شاهد يؤيد ما تقوله، فلهذه الحالات دلالة خاصة على حنين الفرد لذاته . فالفرد عندما يتألم، ينطوي على ذاته ويترك كل شيء حوله، فهو يتألم لحاله وبمعزل عن الآخرين الذين لا يشاركونه معاناته الخاصة. ولذلك اعتبر بعض المفكرين أن الألم هو وحده الذي يتيح للفرد أن يعايش تجربة الوحدة الشخصية على حقيقتها، بل ويبرز الجانب الشخصي من وجوده، حيث يضطر الذات إلى أن تخلع على حياتها معنى، وتعيد صياغة فهمها لوجودها وعلاقاتها بالآخرين والعالم[1].

ورغم أن أغلب حالات الألم تعطي ذلك البعد الانطوائي للفرد، إلا أنه في حالات معينة يتجه الفرد للانفتاح على

[1] المصدر نفسه، ص35-36.

الآخرين، فتتكون بذلك صورة مشتركة من الألم النفسي الجماعي. فكلما زاد الألم، زاد تفاعل الفرد مع الجماعة التي تعاني نفس الحالة، كما في حالات الاضطهاد الاجتماعي أو الكوارث الجماعية، حيث يسعى الأفراد للتضامن المشترك وتخفيف وطأة الألم. وقد يتطور الحال أحياناً إلى أن يضحي الفرد لأجل حفظ الجماعة، إلى درجة قد تبعث على الإقدام على الانتحار أو المخاطرة القصوى في سبيلها. ومن هنا يظهر أن للفرد بعده الانطوائي كما له بعده الاجتماعي أيضاً، وأن الألم يمكن أن يكون وسيطاً لتحويل العزلة الذاتية إلى تلاحم جماعي، وتعبيراً عن أبعاد متعددة للوجود الإنساني.

ولعل السبب الذي دعا هذا المذهب إلى الاهتمام بحالة الألم يرجع إلى أن الأخير يبرز فينا حالة الوعي القصوى بالحاضر النفسي، فالألم يجعل الفرد يواجه ذاته مباشرة، ويكشف له نواقصه ويحفزه على محاولة تسديدها وإكمالها، سواء في الجانب النفسي أو الروحي. وتجسّد حالة الانطواء صفة الشعور بالحاضر الإنساني أو الوعي الذاتي العميق، إذ يتيح للفرد إدراك ذاته على نحو مباشر بعيداً عن عوامل التشتيت الخارجية. وبحسب الاتجاه الانطوائي، فإن معنى الإنسان يعبر عن الوعي الآني بالذات، حيث يكون الفرد مدركاً لتجربته الشخصية،

وواعياً لتفاعلاته النفسية الداخلية، بما يشكل أساساً لفهم ذاته وتحقيق إمكاناتها في ضوء التجربة الفردية والمعاناة الخاصة.

التعليق على الحالة الحادية عشرة

بالنسبة للحالة الحادية عشرة فقد جاء ان الأفكار التي تخطر في ذهن الإنسان أغلبها لاشعورية. وكثيراً ما يتحدث العرفاء الصوفيون عن هذه الخواطر، وبعضهم يحصيها فيوصلها إلى خمسة أنواع ذات مراتب مختلفة للكشف، كالذي يفعله صدر المتألهين، وهو يحلل بعضها عبر الاعتقاد بوجود صراع بين الملائكة والشياطين المجتمعين في أعماق النفس الباطنية، فتظهر على أثر ذلك الخواطر المختلفة وفق مبدأ السنخية[1]. وهو الصراع المنعكس عن النزاع الوجودي بين الخير والشر، والذي يمثل عليه العرفاء بمظهري محمد وإبليس، وفق مقولتهم: «لا فتى إلا إثنين: أحمد وإبليس».

ومن هذا المنظور، يكون الصراع النفسي الذي يصفه العرفاء شبيهاً بما تطرحه مدرسة التحليل النفسي، حيث يوجد صراع داخلي لاشعوري ضمن تقسيم الإرادة بين غريزتي الحب

[1] انظر حول الآثار التي خلفها مبدأ السنخية على التفكير الفلسفي والعرفاني واسقاطاتها على الفهم الديني كلاً من: نظم التراث، والنظام الوجودي، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (3-2).

والموت. فالأولى، وهي غريزة الحب أو الإيروس، تدعو إلى الحفاظ على الذات والحياة، أما الثانية فتتعلق بالهدم والعدوان، وكلا الغريزتين متعايشتان معاً رغم ما بينهما من صراع وتضاد، في حين يعكس اللاشعور تفاعل هاتين الطاقتين في سلوك الإنسان وخواطره المختلفة[1].

وبحسب الغزالي، فإن الكشف يفيض على أهل الأرباب من العرفاء بطرق متعددة: تارة على سبيل الإلهام، فيخطر لهم بنحو الورود من حيث لا يعلمون، وأخرى على سبيل الرؤيا الصادقة، وثالثة في اليقظة على نحو «كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة كما يكون في المنام، وهذه أعلى الدرجات، وهي من درجات النبوة العالية»[2].

وفي موضع آخر أوضح الغزالي أن ما يهجم على القلب من علم وكشف قسمان:

1- قسم لا يدري العبد كيف ومن أين حصل له هذا العلم، ويُسمّى إلهاماً ونفثاً في الروع، وهو ما يختص به الأولياء.

---

[1] الأنا والهو، ص93.

[2] الغزالي: إحياء علوم الدين، بهامشه كتاب تعريف الاحياء لعبد القادر باعلوي، وعوارض المعارف للسهروردي، ج1، ص62.

2- وقسم يطلع معه العبد على السبب الذي استفاد منه هذا العلم، ويُسمّى وحياً، وهو ما يختص به الأنبياء[1].

وعليه يمكن استنتاج أن الخواطر اللاشعورية ليست مجرد تيارات عشوائية في النفس، بل تنتمي إلى نظام دقيق من الصراع الداخلي والطاقة النفسية، يعكس صراع الإنسان بين الخير والشر، بين الرغبات والواجبات. كما أن الكشف الصوفي يكشف عن أبعاد معرفية وروحية تتجاوز القدرة العقلية الواعية، فاللاشعور – في هذه الحالة - ليس مجرد محتوى نفسي، بل بوابة لفهم النفس والوجود والارتباط بالحقائق العليا.

وبلا شك إن الانطواء على الذات يعمل على تخفيف مجاري المعطيات الخارجية والحسية، مما يهيّئ للنفس القابلية على إفاضة الخواطر والأفكار الخلاقة .فالخواطر والأفكار مخزونة في عالم العقل الباطني، وتحتاج إلى ما ينفّس عنها عندما تُغلق منافذ الحواس. فالعلاقة بين العالمين الخارجي والداخلي للنفس متعاكسة :كلما أتيحت الفرصة للعالم الخارجي بالانفتاح، كلما ضُيّق النشاط الداخلي للنفس وأُحجمت طاقاتها الخلاقة.

وعلى العكس، فإن منع النشاط الخارجي من الفعل يساعد على تهيئة النشاط الداخلي للقيام بدوره الخلاق، وهي الفرصة

[1] الإحياء، ج3، ص14.

التي ينتهزها العرفاء الصوفيون في الخلوة والتأمل العميق . فالانطواء هنا ليس مجرد عزلة مادية، بل هو تدريب للنفس على الانتباه للداخل والارتباط بالقوى الكامنة في العقل الباطن، حيث تتشكل التجارب والإلهامات والخواطر الخلاقة التي تتيح للفرد إدراك ذاته والعالم بعمق أكبر.

وكما يرى الغزالي، فإن هناك طريقين للمعرفة التي تنساق إلى القلب:

1- طريق كسبي، يأتي عبر أنهار الحواس، أي بالاعتبار والمشاهدة الحسية، فيمتلئ القلب علماً من الخارج.

2- وطريق آخر يأتي من خلال سد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر، ثم التوجه إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه، حتى تتفجر ينابيع العلم والمعرفة الداخلية من داخله، فيصبح القلب نفسه مصدر الإدراك والخبرة الروحية، مستقلاً عن التأثيرات الخارجية[1].

ومن هذا المنظور، يمكن القول إن الانطواء على الذات هو شرط أساسي لإبداع النفس والوعي الداخلي، فهو يمنح الفرد القدرة على سماع صوته الداخلي، واستجلاء الحقائق المخفية عن وعيه الظاهر، ويتيح الفرصة لتحويل الطاقة اللاشعورية

[1] الإحياء، ج3، ص16، ص470.

المكبوتة إلى أعمال معرفية وروحية خلاقة .كما يوضح هذا المعنى أن الخلوة والانطواء ليس هروباً من العالم، بل طريقاً للمعرفة الحقيقية والاتصال بالحقائق الكامنة في الذات، والتي لا يمكن الوصول إليها إلا عبر تهدئة النشاط الخارجي وفتح المجال للعالم الداخلي للانسياب والإبداع.

مع ذلك فهناك خلاف ضمن أجواء الفلاسفة والعرفاء. فالبعض منهم يرى ان الإبداع في كشف الحقائق يأتي بداية ولو لم تكن هناك سابقة للاستفادة بالكسب العلمي والإنفتاح على العالم الخارجي، وهناك تشكيك فيما يقدمه العقل من أدلة ونتائج كسبية. لذلك هاجموا المنطق الأرسطي ولم يتقبلوا التفكير العقلي عموماً، منذ ظهور العرفان وازدهاره في الحضارة اليونانية، وحتى الحضارة الإسلامية، كما يظهر لدى جابر بن حيان الكوفي وذي النون المصري وغيرهما ممن طعن بقدرة العقل على الوصول إلى الحقائق الماورائية.

وقد ظلت هذه النظرة هي السائدة تقريباً لدى العرفاء، إذ كانوا يعتبرون أن العقل وحده لا يفضي إلى معرفة الله أو كشف الأسرار الإلهية، وأن الإبداع الروحي ينشأ من تنقية النفس ومجاهدة الصفات المذمومة والابتعاد عن الأهواء .وكما ذكر الغزالي، فإن الصوفية لم يحرّضوا على تحصيل العلوم ودراستها لغرض البحث عن حقائق الأمور، بل رجّحوا على

ذلك العمل بالمجاهدة الروحية، والتوجه الكامل إلى الله تعالى، والانصراف عن الانشغال بالمعارف الكسبية الزائدة[1]، معتبِرين أن الغاية العليا للمعرفة هي التزكية وتحقيق الذات وربطها بالحقائق العليا، وليس مجرد تراكم العلوم النظرية أو المادية.

ومن هذا المنظور، يصبح الإبداع نتاجاً للارتقاء الداخلي والتجربة الروحية، وليس مجرد نتاج للجهد العقلي أو للتفاعل مع العالم الخارجي، فالمسار الصوفي يُركّز على الانطواء والتأمل، والخلوة كسبيل للوصول إلى الحقائق الكبرى، حيث يصبح القلب هو موطن المعرفة الحقيقية والبوابة للحقائق الروحية.

وكذلك كان الأمر بعد الغزالي، إذ أنكر ابن عربي -على سبيل المثال - وجود قيمة حقيقية للتفكير العقلي في الوصول إلى الحقائق الروحية، ورأى أن ما ذكره الغزالي من أهمية للعقل في تحديد مدارات الكشف هو «زلة قدم» ما كان ينبغي له أن يقع فيها، وإن اعتبر ذلك تستراً أو مواربة لوجه الحقيقة، إذ نبّه في مواضع أخرى على خلاف ما أثبته. فقد أكد ابن عربي أن العقل وحده لا يستطيع بلوغ أسرار الوجود أو إدراك الحقائق العليا، وأن الاعتماد على الفكر المنطقي أو التأمل العقلي يظل ناقصاً

[1] الغزالي: ميزان العمل، حققه وقدم له سليمان دنيا، دار المعارف في مصر، الطبعة الأولى، 1964م، ص221-222. والإحياء، ج3، ص15.

أمام سعة المعارف الصوفية التي تكشفها المكاشفات والأذواق الروحية.

وأصرّ ابن عربي على أن العلم الصحيح لا ينبع من الفكر أو من تأملات العقلاء، بل يتحقق فقط عبر المكاشفات المباشرة والتجارب الروحية الخاصة، فهي التي تعمل كـ "أدلة" لأصحاب النظر في العلوم الروحية والمعرفية، وتتيح لهم إدراك حقيقة الأشياء كما هي، بعيداً عن حدود العقل الظاهر. وبذلك يصبح العلم الحقيقي نوراً إلهياً يقذفه الله في قلب العالِم والإنسان[1]، ليكشف له ما تعجز عنه قدرة العقل وحدها، ومن ثم فإن المعرفة لا تكتمل إلا عندما تتحد البصيرة الداخلية مع القلب المتفتح على الحقائق.

ومن هذا المنطلق، يبرز موقف ابن عربي كامتداد للتقاليد الصوفية التي تضع الكشف الروحي والخبرة المباشرة فوق كل اعتبار عقلي، مؤكداً أن الارتقاء بالروح هو الغاية العليا للعلم والمعرفة، وأن العقل مجرد أداة محدودة لا تكفي لوحدها لفهم المعارف الماورائية، فالتجربة الذاتية للمكاشفة هي التي تمنح الفرد القدرة على إدراك الحقائق الباطنية والكونية، وتحقيق التواصل مع النور الإلهي الذي يقذفه الله في القلب.

[1] الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، جمع وتأليف محمود الغراب، دار الفكر بدمشق ، ص177.

في حين ذهب آخرون إلى خلاف ما سبق، فاعتبروا أن من شروط الكشف والإبداع الحقيقي (العرفاني (هو التزود بالكسب العلمي والانفتاح على العالم الخارجي، فلا يصل المرء إلى مكاشفة صافية إلا بعد أن يكتسب المعرفة النظرية والأدوات العقلية التي تُمكّنه من التمييز بين ما هو ظاهر وما هو باطن، وبين ما هو حقيقي وما هو وهمي. ويعتبر أبو حامد الأصبهاني وصدر المتألهين الشيرازي من أبرز من ذهب إلى هذا التوجه.

فالأول كان يرى أن المشاهدة الكشفية لا تصلح إلا بعد سبق عملية الاستفادة من ملكة العلوم العقلية والنظرية، أي أن المعرفة الباطنة تحتاج إلى دعائم خارجية في صورة تعليم عقلي وتجربة أكاديمية عقلية، حتى يكون الكشف دقيقاً ومؤسساً على فهم متين لا يُعرّض صاحبه للضلال أو الوهم.

أما صدر المتألهين، فقد أكد أن الكشف لا يستغني عن معرفة مقدمات القضايا، بل ورأى أنه من النادر أن توجد نفس قدسية لم تمسّها علوم البشر وتعليمهم. فهو لا يسلّم بصحة أي كشف ما لم يمر صاحبه بمرحلة التعليم الكسبي، معتمداً على العقل وآلاته من الحواس، وموضحاً أن الإلمام بالمقدمات والمعارف النظرية شرط ضروري لفهم واستيعاب المكاشفات.

ومن هذا المنطلق سعى هذا الاشراقي إلى ذمّ طائفة من الصوفية الذين لم يلتزموا بهذا النوع من التعلم، وكتب فصلاً بعنوان: (في أن من شرع في المجاهدة والرياضة قبل إكمال المعرفة وإحكامها بالعبادات الشرعية فهو ضال مضل)، وقال فيه: «إن الذين نصبوا أنفسهم في هذا الزمان في مقام الإرشاد والخلافة جلّهم بل كلّهم حمقى جاهلون بأساليب المعرفة والرشاد واستكمال النفس وإستقامتها في السداد، وأكثرهم ذهبوا إلى منع الصور الإدراكية، وسد أبواب المعارف والعلوم التي هي الأمثلة للأعيان الخارجية، زعماً منهم أن هذا العمل من الطالب هو الذي يبعّده للتوجه نحو المبدأ الفياض. ولم يعلموا أيضاً أن عزل المدارك والقوى العقلية والوهمية والخيالية عن أفاعيلها وآثارها بالكلية محال. ولم يتفطنوا بأن عزلها عن تحصيل ما لها من الكمالات يوجب ركونها إلى صور مشوشة يخترعها الخيال، وذلك هو الظلم... وهم مع هذا يسمون ذلك معاينة ومكاشفة»[1].

ومن خلال هذا الرأي، يظهر أن الكشف الحقيقي والارتقاء الروحي، حسب هؤلاء العرفاء، لا ينفصل عن العقل والتعلم، فالعقل ليس عدواً للكشف بل أداة لضبطه، والتعليم الكسبِي ليس عقبة بل أساس يهيئ القلب للنور الإلهي، ويقيه من أوهام

[1] كسر أصنام الجاهلية، ص23-24.

المكاشفات الزائفة. كما أن هذا الموقف يوضح الفارق الجوهري بين اتجاهين للصوفية:

أحدهما اتجاه الانطواء الخالص: ويعتمد على العزلة والارتباط بالباطن وحده، وغالباً ما يكون معرضاً للضلال أو للاختلاط بالخيالات. أما الآخر فهو اتجاه التعقل والتعلم المسبق: حيث يدمج بين التجربة الروحية والكسب العقلي، ويجعل المكاشفة نابعة من تناغم بين العقل والقلب أو النفس الباطنية. وهو ما يراه الأصبهاني وصدر المتألهين الطريق الأوفى للوصول إلى الحقائق العليا.

هكذا بحسب الاتجاه الأخير، يمثل الانفتاح على العالم الخارجي في الكسب العلمي شرطاً ضرورياً للعرفان الصحيح والكشف عن الحقائق، إذ تحتفظ النفس بمخزونها العلمي المكتسب، لتتهيأ لها القدرة على الانفتاح على الخواطر الملهمة والتحقيقات الداخلية بلا وعي كامل، وأحياناً يحصل هذا أثناء الغفوات أو الأحلام أو لحظات التأمل العميق.

***

إن عالم اللاشعور هو عالم التفكير والإبداع وإن لم نشعر بذلك، أو إننا ندرك بأننا لم نقم بأنفسنا في توليد النتائج المذهلة خلال لحظة حيوية مدهشة لا تقبل الوصف. وهو الأمر الذي

يفسر لنا الكثير من الاكتشافات العلمية، حيث لم تأتِ إلا بعد جهد جهيد، وكان الرياضي الفرنسي هنري بوانكاريه يقول: «لا يكون هذا العمل اللاشعوري ممكناً ومنتجاً إلا اذا هيأه عمل شعوري، ولا تشرق هذه الالهامات السريعة على الإنسان إلا بعد جهود ارادية. العقل لا يستريح في الظاهر إلا ليعمل في الباطن، ولا تنبجس الحقيقة من هذا العمل اللاشعوري إلا اذا كان مسبوقاً بعمل ارادي. وعلى ذلك فإن الحياة اللاشعورية لا تقل خطورة عن الحياة الشاعرة»[1].

وقد سُئل نيوتن مرة عن كيفية اكتشافه لقوانين الجاذبية، فكان جوابه هو التفكير فيها دائماً.

ولعل التجربة الذاتية للعلماء والمفكرين والأدباء هي أكبر شاهد على ما يحصل من أسرار عظيمة في عالم الكشف، إذ تخرج الأفكار بذاتها من مسرح اللاشعور إلى الشعور بلا تفكير ولا استدلال. وربما كانت نظرية نيوتن في الجاذبية تستند إلى هذه التجربة إذا ما صح النقل بأنه توصل إلى اكتشافه بعد أن رأى تفاحة تسقط على الأرض وهو جالس في حديقة منزله يتأمل، فصاح: وجدتها.. وجدتها، كما سبقه في هذه الصرخة أرخميدس.

[1] علم النفس، ص165.

وكثيراً ما يحصل الاكتشاف بهذه الطريقة المفاجئة في عالم الرياضيات والعلوم الدقيقة، حيث يروي العلماء قصصاً عن أنفسهم وكيف رأوا الحل أمامهم كبريق خاطف، من دون أن يمر ذلك عبر خطوات التفكير المنطقي أو الاستدلال التدريجي. فالأفكار تولد أحياناً في لحظة اندفاع داخلي مفاجئ، تخرج من أعماق اللاشعور لتقفز إلى الشعور الواعي بشكل كامل وكأنها كانت مخبأة في العقل الباطن.

بل إن بعض الأفراد يمتلكون القدرة على توليد النتائج الحسابية أو الفكرية المعقدة بطلاقة، أو من دون نظر وتفكير واع، ومن المدهش أن بعض هؤلاء الأفراد قد يتصفون بالعوق العقلي أو محدودية القدرات العقلية الظاهرة[1]، ما يبرز قوة اللاشعور كمصدر مستقل للإبداع .وهذه الظاهرة تؤكد أن النشاط اللاشعوري لا يقل شأناً عن النشاط الشعوري الموجه، بل ربما يفوقه في بعض الأحيان، لأنه يعمل خلف الكواليس العقلية، موفّراً للإنسان حلولاً غير متوقعة وأفكاراً إبداعية لم يكن العقل الواعي ليتمكن من الوصول إليها بمفرده.

[1] انظر الشواهد على ذلك مثلاً: بول ديفيز: التدبير الإلهي، ترجمة محمد الجورا، مراجعة جهاد ملحم، دار الحصاد، دمشق، الطبعة الأولى، 2009م، ص158 وما بعدها. وروجر بنروز: العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، تصدير مارتن غاردنر، ترجمة محمد وائل الأتاسي وبسام المعصراني، مراجعة محمد المرياتي، دار طلاس، دمشق، الطبعة الأولى، 1998م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com، ص490 وما بعدها.

ومن هنا يمكن القول إن الاكتشاف العلمي والفني والفلسفي ليس فقط نتيجة الجهد الواعي، بل هو نتاج لتفاعل مستمر بين المعرفة المكتسبة والتأمل الداخلي والاندفاع اللاشعوري الذي يفتح أبواباً على العجائب والحقائق المخفية في طبيعة الإنسان والعالم من حوله.

فمثلاً يذكر المؤلف الموسيقي Mozart (خلال القرن الثامن عشر) تجربته بهذا الصدد، ويصف كيف أن الإلهام يتدفق على العقل من دون تدخل إرادي مباشر: عندما أكون هانئ البال حسن المزاج، أو عندما أقوم بنزهة في العربة، أو على قدمي بعد وجبة جيدة، أو في الليل حين لا أستطيع النوم، تشق الأفكار طريقها في رأسي بالسهولة التي يمكن لأي إنسان أن يتمناها. فيا ترى من أين تأتي وكيف؟ أنا لا أدري، وليس ثمة ما أفعله حيالها. فأحتفظ بما يعجبني منها في رأسي وأترنم به، أو هذا على الأقل ما قاله لي الآخرون بأني أفعله. وما أن تكون فكرة اللحن الأساسي جاهزة لدي حتى يخطر لي لحن آخر يربط نفسه بالأول وفقاً للقواعد التي يتطلبها التأليف بمجموعه، وعندئذ تصبح روحي متأججة بالإلهام، فينمو العمل، وأستمر في توسيعه، مع استيعابي له بصورة أوضح فأوضح إلى أن ينتهي من التأليف كله في مخيلتي على الرغم من أنه قد يكون طويلاً. وحينذاك يلتقطه عقلي كلمح البصر، فهو لا يأتيني متوالياً

بمختلف أجزائه منجزة بالتفصيل كما ستكون فيما بعد، وإنما يأتي كاملاً تُسمعني إياه مخيلتي[1].

وتوضح هذه الشهادة، كما يشير كثير من علماء النفس وعرفاء الإبداع، أن العمل الفني أو الفكري العظيم غالباً ما يولد في العالم اللاشعوري، قبل أن يصل إلى العقل الواعي ويصبح قابلاً للتحليل والتنقيح. فالعقل الواعي هنا لا يبتكر بالضرورة، وإنما يستقبل ويضبط ويرتب ما خرج من المخيلة واللاشعور، في عملية تكاملية بين النشاط الشعوري والنشاط اللاشعوري.

وهذا يبين أن الإبداع الفني لا يقل عن الاكتشاف العلمي في اعتماده على لحظات اللاوعي والانفتاح الداخلي، إذ أن المخيلة تعمل كحاضنة للخواطر والأفكار التي تستند إليها القوانين والأنماط الفنية، بينما يكون العقل بمثابة أداة ترتيبية وتقييمية. وقد ألمح موزارت إلى أن الإلهام ليس محصوراً في اللحظات المنهجية أو الدراسية، بل يحدث في اللحظات العفوية للحياة اليومية، في السكون والتأمل والراحة الجسدية والذهنية.

وهكذا تتجلى قدرة اللاشعور على خلق الأنماط المركبة والمعقدة التي قد يحتاج العقل إلى سنوات لإنتاجها وفق طريقة واعية، ما يجعل تجربة الإبداع تجربة ذاتية فريدة تجمع بين

[1] العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، ص495-496.

المعرفة المكتسبة من جهة، والاندفاع الداخلي اللاشعوري من جهة أخرى.

فالحدس الكشفي مزوّد بطاقة حيوية كبيرة تشدّ نفوسنا للأخذ به فوراً، ومن يتعرّض له قد لا يحتاج لفحصه أو اختباره من الخارج، إذ أن قوته تكفي لإقناع النفس بصحته. وتبرز هذه الحقيقة أكثر في حالات الخلوة والتفكير المتواصل مع تجنّب تشتيت الذهن، حيث يتهيأ الفرد لتلقي تدفق الأفكار من العالم اللاشعوري دون حواجز خارجية. ولعل أكثر أوقات مناسبة لذلك هو وقت السحر، ففيه يزداد توارد الأفكار وتفاعل الشعور مع عالم اللاشعور المجهول، وهو سرّ عظيم لم يستكشف منه شيء حتى الآن، كما أشارت إليه التجارب الروحية عبر العصور.

ويكمن السر في أن الإهتمام والممارسة التأملية يشكّلان عناصر هامة وفعّالة لتحقيق تجربة الحدس، إذ يبرز التركيز الداخلي قوة المخزون النفسي واللاواعي، فتتولد رؤى وأفهام فطرية غير متاحة للعقل المنطقي وحده. وقد أوصى العديد من الفلاسفة والمتصوفة المسلمين المتأخرين بالاعتناء بهذه الممارسة، باعتبارها وسيلة للكشف عن المعاني الخفية وتحقيق إشراقات معرفية متقدمة.

لكن رغم ما تمتاز به تجربة الحدس من قوة وجاذبية، فإنها بحاجة إلى ضبط ضمن الأطر المنطقية والعلمية التي تتوافق مع المجال المعني، وإلا فإن نتائجها قد تصبح غامضة أو خاضعة لتأويلات متباينة. وقد نبّه ابن خلدون على أهمية هذا التوازن، مشيراً إلى أن الحدس وحده لا يكفي، بل ينبغي أن يُصاغ ويفسر ضمن القوالب الفكرية المنطقية التي تليق بالعلم[1]، بحيث تتحوّل الطاقة الكاشفة إلى معرفة مستقرة وقابلة للتداول والتحقق.

هكذا يتضح أن التوازن بين الحدس الكشفي والجهد العقلي هو الطريق الأمثل للوصول إلى إدراك متكامل يجمع بين قوة اللاشعور ودقة العقل، حيث يمكن للفرد أن ينفتح على آفاق جديدة من الإبداع والفهم العميق دون أن يضل في دهاليز التجربة الغامضة.

[1] مقدمة إبن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ص535-536. كذلك: مدخل إلى فهم الإسلام، مؤسسة الإنشار العربي، الطبعة الثالثة، 2012م.

خلاصات

يمكن تلخيص أهم النتائج التي مرت معنا خلال ما تقدم من الحالات والتعليقات كالتالي:

1- يتخذ اللاشعور صوراً متعددة ومجالات متباينة، ولا ينحصر في بعد نفسي واحد أو وظيفة محددة. فقد يظهر بوصفه عاملاً مؤثراً في تغيّر أنماط السلوك واستجاباته التلقائية إزاء الظروف الصعبة كما في الحالة الأولى.

وقد يتصل اللاشعور بحقيقة الوضع الخاص الذي يعيشه الفرد وبقيمته الفعلية، كما في الحالة الثانية.

كما قد يرتبط اللاشعور بوقوع الفعل ذاته كلياً أو جزئياً، أو بالغايات والقيم الكامنة خلف السلوك، وبدرجة الحماسة والاندفاع التي تصاحبه، كما في الحالة الثالثة، حيث تتحول العادة والتطبع إلى آليات لاشعورية تفرغ الأفعال من معناها المقصود، مع بقائها مستمرة على المستوى السلوكي.

وقد يناط اللاشعور بالواقع أو الذات أو التمايز بين الذات والآخرين نتيجة الإلفة كما في الحالة الرابعة، حيث تؤدي الألفة إلى تآكل الوعي التدريجي بالأشياء والأشخاص. أو يناط

بالقضايا التي لا يتوجه نحوها ذهن الإنسان، أو التي تُقصى من دائرة اهتمامه الواعي بسبب انشغاله بقضايا أخرى، كما في الحالة الخامسة، حيث يتجلى التناسب العكسي بين مجالات الوعي المختلفة، ويتبادل الوعي واللاوعي الحضور والغياب.

كما قد يتعلق اللاشعور بالحقيقة الموضوعية، وكذلك الواقع العملي الذي توجبه الحقيقة خدمة لها، وبالتأثير الإجتماعي وكسب الطبائع من الخارج، كما في الحالة السادسة، حيث يسهم المجتمع في تشكيل السلوك والميول دون أن يشعر الفرد بمصادر هذا التأثير أو آلياته.

وقد ينصرف اللاشعور إلى المخاطر والصعوبات التي يواجهها الفرد ويتجاوزها بدافع قوي، كما في الحالة السابعة، حيث يفسر ذلك الاستعداد للتضحية أو التغاضي عن الأخطار في سبيل قضايا كبرى، سواء كانت دينية أو أخلاقية أو آيديولوجية.

كذلك قد يتمثل اللاشعور في الدافع المحرك للسلوك الإرادي الهادف، وفي بناء التبريرات التي يتوهم الإنسان عقلانيتها ومنطقيتها، كما في الحالة الثامنة، حيث تعمل الدوافع اللاشعورية، وفي مقدمتها حب الذات، على توجيه الأفعال والاختيارات من وراء ستار الوعي.

وقد يرتبط اللاشعور أيضاً بالأسباب العميقة لظهور الحالات النفسية المفاجئة والمتنامية، وما ينتج عنها من أعراض واضطرابات، كما في الحالة التاسعة، سواء فُسّرت هذه الأسباب في إطار التحليل النفسي أو في ضوء آخر.

كما قد يُعنى اللاشعور بالحاضر النفسي وحرارته، أو بفقدان الإحساس به لصالح الماضي والمستقبل، كما في الحالة العاشرة، حيث ينكشف البعد الذاتي للإنسان بوضوح خاص في حالات الألم أو الفراغ، وتتجلى العلاقة المعقدة بين الوعي الزمني والوجود الشخصي.

وأخيراً، قد يتصل اللاشعور بانبثاق الأفكار وتدفّقها، وأسبابها الخفية، ودوافعها الباطنية، كما في الحالة الحادية عشرة، حيث يظهر دوره الخلاق في مجالات الإبداع العلمي والفني والعرفاني، ويغدو مجالاً خصباً لتوليد المعاني والاكتشافات، متى ما تهيأت له شروطه من صفاء داخلي وكسب معرفي سابق.

2- هناك جملة من العوامل التي تسهم في تنامي حضور اللاشعور واتساع فاعليته في توجيه السلوك والوعي، لاسيما عند الوقوع في الأزمات أو التعرض للحالات غير الطبيعية التي تضعف فيها رقابة الوعي المباشر، كما في الحالة الأولى. ويبرز

هذا الدور كذلك حين ينغمس الفرد في دائرة فكرية أو نفسية بعينها دون القدرة على الخروج عنها أو مراجعتها نقدياً، كما في الحالة الثانية، إذ يتحول التكرار إلى نمط ذهني شبه آلي. ويتعزز حضور اللاشعور أيضاً بفعل العادة والتطبع، كما في الحالة الثالثة، حيث تستقر الممارسات والتصورات في البنية النفسية بوصفها مسلمات غير مفحوصة.

كما تلعب الإلفة مع الأشياء والأفكار دوراً مهماً في ترسيخ هذا النمط، كما في الحالة الرابعة، إذ يفقد الوعي حسّ المسافة النقدية بفعل الاعتياد. ويضاف إلى ذلك التوجه المتزايد نحو قضية معينة أو الانفتاح المستمر عليها، كما في الحالة الخامسة، حيث تتشكل قابلية داخلية للاحتضان غير الواعي للأفكار المرتبطة بها. ولا يمكن إغفال أثر الضغط الاجتماعي، كما في الحالة السادسة، لما له من قدرة على توجيه القناعات والسلوك من خارج الوعي الفردي المباشر. وأخيراً، يظهر اللاشعور بوصفه عنصراً فاعلاً حين يتوافر حافز عملي أو مصلحة نفعية مرتبطة بقضية ما، كما في الحالة السابعة.

3- حال المرور بالأزمة أو التعرض لظروف غير طبيعية، يزداد التوجه الذهني والنفسي نحو هذه الحالة الاستثنائية على حساب بقية الظروف والسياقات المحيطة، بحيث تستحوذ الأزمة على مساحة الوعي وتفرض نفسها بوصفها المركز الوحيد

للاهتمام. ويترتب على هذا التمركز القسري انكماش الوعي بالظروف الأخرى أو تراجع حضورها إلى مستوى اللاشعور، فتظل مؤثرة في الخلفية دون أن تحظى بالمعالجة الواعية أو المراجعة النقدية. ومن هنا ينشأ تنامي اللاشعور بالظروف الأخيرة، لا لضعف أثرها، بل لانصراف الوعي عنها تحت ضغط الحالة الطارئة. ولكي تستعيد حالة الفرد طابعها الطبيعي والمتوازن، لا بد من إعادة توزيع التوجهات الذهنية والاهتمامات النفسية على مجموع المعطيات والظروف، بحيث لا تطغى حالة واحدة على سائر الحالات، ولا تُختزل التجربة الكلية في بعد واحد معزول. إن هذا التوازن في توجيه الانتباه هو شرط أساس للوعي السليم، لأنه يمنع تحوّل ما هو جزئي أو طارئ إلى بؤرة مهيمنة، ويحول دون تراكم المؤثرات غير المفحوصة في طبقات اللاشعور، كما سبقت الإشارة إليه في التعليق الأول على الحالة الأولى.

4- تتصف الإنعكاسات التي تحصل خلال الأزمة أو في ظل الظروف غير الطبيعية بطابعها الطارئ والاستثنائي، إذ تنشأ بوصفها استجابات ظرفية لحالة ضاغطة أو غير مألوفة، وليست تعبيراً عن بنية نفسية مستقرة أو نمط دائم من أنماط السلوك أو الإدراك. ولهذا فإن هذه الإنعكاسات لا تملك بالضرورة قابلية الاستمرار أو الثبات، بل ترتبط في وجودها وحدّتها بمدة الأزمة

نفسها وبقوة تأثيرها على الفرد. فمتى ما زالت الأزمة أو خفّ ضغطها، تراجعت هذه الإنعكاسات تلقائياً أو فقدت كثيراً من زخمها، وعاد الفرد تدريجياً إلى أنماط أكثر اعتيادية في التفكير والشعور والتصرف.

ومن هنا ينبغي الحذر من التعامل مع هذه الإنعكاسات بوصفها سمات راسخة أو مؤشرات نهائية على شخصية الفرد أو واقعه النفسي، لأنها في الغالب انعكاسات مؤقتة فرضها السياق الاستثنائي. إن إدراك هذا الطابع العارض يساعد على فهم السلوك في لحظته، ويمنع التسرع في إطلاق الأحكام أو بناء تفسيرات بعيدة المدى على ظواهر نفسية لا تدوم إلا بدوام الأزمة نفسها (لاحظ التعليق الأول على الحالة الأولى).

5- قد تكون الكثير من الصراعات الاجتماعية عصيّة على الفهم الدقيق من حيث أسبابها الحقيقية، لأن جانباً مهماً منها يتشكل على مستوى اللاشعور، لا على مستوى الوعي الصريح. فالتصرفات وردود الأفعال التي تصدر عن الأفراد أو الجماعات كثيراً ما تكون نتاج تراكمات نفسية، وضغوط خفية، وتجارب سابقة لم تُفحَص بوعي، فتظهر في صورة توترات أو مواقف متشنجة يَعجز أصحابها أنفسهم عن تفسيرها تفسيراً واضحاً. وفي مثل هذه الحالات، يبدو الصراع وكأنه وليد أسباب مباشرة أو آنية، بينما تكمن جذوره الفعلية في دوافع لاشعورية متنامية

تتحكم في السلوك من وراء الستار. ولهذا فإن الاكتفاء بالوقوف عند الظواهر السطحية للصراع قد يؤدي إلى تشخيص قاصر أو حلول شكلية لا تمس جوهر المشكلة.

إن الالتفات إلى دور اللاشعور في تشكيل المواقف والانفعالات الاجتماعية يفتح أفقاً أعمق لفهم طبيعة هذه الصراعات، ويُعين على تفسير حدّتها واستمرارها (لاحظ التعليق الأول على الحالة الأولى).

6- إن الالتصاق في حيز نفسي أو اجتماعي أو فكري محدد، من دون الخروج منه أو مراجعته، يؤدي إلى تنامي اللاشعور بقيمة وأثر الحالة التي يعيشها الفرد. فمع الاستغراق تتحول هذه الحالة إلى مرجعية باطنية غير مفحوصة، يتعامل معها الفرد بوصفها أمراً بديهياً أو معياراً ثابتاً، من غير أن ينتبه إلى نسبيتها أو حدودها. وعلى العكس من ذلك، فإن الانتقال من حيز إلى آخر، أو كسر دائرة الإقامة الذهنية الواحدة، يبعث على الوعي بالطرف المقابل، ويكشف للفرد ما كان محجوباً عنه من زوايا نظر بديلة ومعان مغايرة. فهذا التحول يوقظ المقارنة والموازنة، ويُضعف سطوة اللاشعور المتولد من الانغلاق، لأن الوعي لا ينشط إلا عند الاحتكاك بالاختلاف وتعدد التجارب، كما جاء في التعليق الثاني على الحالة الثانية.

7- إذا أراد الفرد أن يعي بعمق غاية السلوك وقيمته وحرارة التأثير النفسي للسلوك التطبعي الناتج عن العادة، فعليه أن يخرج عن دائرة الممارسة السلوكية التطبعية المعتادة؛ لأن الشحنة الطاقية للاشعور تتغلب على الشعور خلال هذه الممارسة وتستنزف إدراك الهدف الحقيقي للفعل، مما يجعل السلوك يتحول إلى مجرد رد فعل تلقائي متكرر، كما تبيّن خلال التعليق الثالث على الحالة الثالثة.

8- إن الحكمة من إظهار المعجزات الإلهية تكمن في كسر روتين اللاشعور الذي تولده الإلفة مع الأمور المعتادة، وتحفّز الذهن على اليقظة والإحساس بالحقائق المخفية. فالأحداث الخارقة تهدف إلى تحريك الانتباه وتوجيهه نحو التساؤل والتأمل في الحقائق الكامنة وراء المظاهر، مما يعيد التوازن بين الوعي واللاشعور، كما تمت الإشارة إليه خلال التعليق الرابع على الحالة الرابعة.

9- يتناسب تركيز الإنسان واهتمامه بقضية معينة طردياً مع نمو اللاشعور تجاه القضايا الأخرى. فكلما ازداد التوجه الذهني نحو تلك القضية وتوطدت طاقته النفسية تجاهها، كلما غابت عنه قضايا أخرى واختفى وعيه بها، والعكس صحيح أيضاً. وهذا يشير إلى ضرورة التوازن بين الانتباه للقضايا المختلفة لضمان

وعي شامل ومتزن، كما ورد في التعليق الخامس على الحالة الخامسة.

10- تُعد الإلفة مع الأشياء والأشخاص، والانفتاح المستمر على العالم الخارجي المحسوس، من أهم العوامل التي تعزز هيمنة اللاشعور على وعي الإنسان بذاته. فكلما اعتاد الفرد على المألوف أو انشغل بالمظاهر الخارجية، قل وعيه الداخلي وحسُّه بذاته، بينما الانقطاع المؤقت عن الانغماس في العالم الخارجي يعيد توازن الوعي ويحفز الإدراك الذاتي (لاحظ التعليق الخامس على الحالة الخامسة).

11- يمارس الضغط الاجتماعي تأثيراً قوياً على الفرد، حيث يترك بصماته على طبائعنا النفسية وسلوكياتنا دون وعي منا أثناء وقوعه أو حتى بعد انقضائه. فالفرد قد يتصرف تبعاً لما يفرضه المحيط الاجتماعي من عادات وأدوار وقيم، ما يعكس قوة اللاشعور الاجتماعي في تشكيل الشخصية والميول السلوكية، كما أوضحنا خلال التعليق السادس على الحالة السادسة.

12- تصل طاقة اللاشعور إلى ذروتها خلال مرحلة الطفولة، مما يجعل هذه الفترة حاسمة في تشكيل شخصياتنا وسلوكياتنا. فالطفل يتأثر بالبيئة الاجتماعية المحيطة وباللاشعور الجماعي،

ما يتيح للوعي أن يتركز وينمو تدريجياً عبر التفاعل مع المجتمع واكتساب الخبرات والتجارب المبكرة، كما تبيّن خلال التعليق السادس على الحالة السادسة.

13- لولا وجود اللاشعور لما تمكن الإنسان من مواجهة ضغوط الشعور وحدته، إذ يعمل اللاشعور كوسيط يخفف من حدة التوترات النفسية ويتيح للفرد التكيف مع المواقف الصعبة، مما يساعد على الاستمرار في الأداء والسلوك الطبيعي رغم الصعوبات (لاحظ التعليق السادس على الحالة السادسة).

14- يُعد اللاشعور عنصراً أساسياً في تكوين الطابع الإنساني والاجتماعي للفرد، إذ يسهم في تشكيل العادات والسلوكيات والتفاعلات مع الآخرين بطريقة غير واعية، مما يتيح للفرد التكيف مع متطلبات الحياة الاجتماعية واكتساب الخبرات الإنسانية دون جهد واع متواصل (لاحظ التعليق السادس على الحالة السادسة).

15- في مواجهة المخاطر والظروف الصعبة، تتخذ العلاقة بين الشعور وحافز القضية طابعاً عكسياً، بحيث يؤدي ازدياد الحافز نحو قضية معينة إلى تراجع الإحساس بالمعاناة أو الصعوبات المصاحبة، مما يتيح للفرد تجاوز المخاطر والمضي قدماً في تحقيق أهدافه، سواء في التضحية بالنفس أو الممارسة

العملية المستمرة، إذ يستغل اللاشعور هذه الطاقة لتسهيل الأداء وتخفيف إدراك الألم أو التردد (لاحظ التعليق السابع على الحالة السابعة).

16- لا يقتصر الدافع اللاشعوري للإنسان على شيء محدد وثابت، بل يتغير باختلاف الظروف والتجارب والتوجهات، إلا أنه إذا تجاوزنا التحديد الضيق ووسعنا المفهوم، نجد أن جوهر الدافع اللاشعوري يتجلى في حب الذات بأوسع معانيه (لاحظ التعليق الثامن على الحالة الثامنة).

17- يميل وعي الإنسان في العادة إلى التركيز على الماضي وما وقع فيه، أو على المستقبل وما ينتظره، بينما يغفل عن اللحظة الحاضرة إلا في حالات شديدة الاستثنائية، كالألم الحاد أو المخاطر الجسيمة أو الفراغ النفسي الكبير، حيث تتوقف مقاييس الزمن المعتادة، وينحصر الإدراك في لحظة الحاضر فقط، فتشتد فيها حدة الوعي بالذات، مما يتيح تجربة وجدانية مركزة وفهم أعمق للحياة اللحظية (لاحظ الحالة العاشرة والتعليق التاسع عليها).

18- معظم الأفكار التي تخطر في ذهن الإنسان تظهر بشكل لاشعوري، أي أنها تتولد وتتدفق دون وعي مباشر منه، وقد ترتبط بالدوافع والرغبات الداخلية، أو بالمحفزات الخارجية، أو

بالخبرات السابقة المخزنة في الذاكرة، فتؤثر على اختياراته وسلوكه قبل أن يدركها أو يقيمها بشكل واع، مما يجعل اللاشعور عنصراً مركزياً في تكوين الخبرة الإنسانية واتخاذ القرار (لاحظ التعليق العاشر على الحالة الحادية عشرة).

استنتاجات

وفقاً لما ورد في الحالات والتعليقات السابقة يمكن استخلاص عدة نقاط مهمة تعكس طبيعة اللاشعور وآلياته:

أولاً:

يعتبر اللاشعور بشكل عام حالة مرنة نسبياً ومتغيرة، فهو قادر على التوسع أو الانكماش حسب شدة المؤثرات الخارجية والداخلية. كما يمكن أن يظهر بقوة في مواجهة المواقف الطارئة أو في أجواء المحفزات والضغوط النفسية والاجتماعية، بينما قد يخف تدريجياً عند العودة إلى الاستقرار.

ثانياً:

تختلف شدة اللاشعور ومرونته من شخص لآخر حتى في مواجهة الحالة نفسها، حيث تتباين القابلية الفردية بناءً على التجارب السابقة، والطباع الشخصية، والقدرة على التحكم بالانفعالات، ومدى التعرض للضغط الاجتماعي والعاطفي وغيرها من الحالات كما سبق عرضها.

ثالثاً:

إن الإنسان لا يتحسس بكل ما يواجهه من إحساس في العالم الخارجي، فهو يلتفت إلى جزء محدد من المثيرات والظواهر بينما تمر المثيرات الأخرى مرور الكرام، رغم أنها تظل متداخلة وتتسرب إلى عالم اللاشعور، حيث تخزن وتتفاعل بصمت مع العمليات النفسية والسلوكية للفرد. وبالمثل، لا يمكن للإنسان أن يعي كل ما يجري في أعماق نفسه من إدراكات ومشاعر وفكر، فالقسم الأعظم منها يبقى خفياً ومظلماً ضمن فضاء اللاشعور، وهذا ما يجعل الوعي البشري محدوداً ونسبياً في قدرته على الإحاطة بكل عناصر التجربة الإنسانية.

فعادة إن الوعي يستقطب كل ما يثير اهتمام الفرد مباشرة، وكل ما يقع خارج دائرة الانتباه يبقى محجوباً باللاشعور، لكنه لا يختفي أو يزول، بل يبقى كامناً وينتظر الظروف أو المثيرات التي قد تعيده إلى سطح الوعي. ومن هنا يظهر اللاشعور كخزان داخلي غني بالمعلومات والتجارب والإدراكات غير المدركة، مما يجعله عنصراً فعالاً في تشكيل السلوك، وتوجيه القرارات، وتفسير الانفعالات، وكذلك في استجابة الفرد لمختلف الظروف الخارجية والداخلية، سواء أكانت مألوفة أو غير مألوفة.

رابعاً:

من الممكن أن تجتمع وتتفاعل عدة حالات للاشعور لإنتاج نمط محدد ومعقد من السلوك لدى الفرد. فعلى سبيل المثال، قد يتضافر تأثير التطبع الناتج عن العادات المستمرة مع أثر الإلفة المتولدة عن المعايشة الطويلة للأشياء أو الأشخاص، ومع الضغوط الاجتماعية الخارجية التي تمارس تأثيرها الخفي على النفس، لتتشكل حالة سلوكية لدى الفرد تحمل خصائص معينة للاشعور. ففي هذه الحالة لا يصدر السلوك تبعاً لمؤثر واحد، بل هو ثمرة تداخل متنوع للقوى النفسية الداخلية والضغوط الخارجية، بحيث يصبح الفرد أحياناً غير واع تماماً بدوافع أفعاله أو بمسببات تصرفاته، إلا عند انعكاس هذه المؤثرات أو حدوث مواقف مفاجئة تكشف عمق تأثير اللاشعور عليه.

ويمكن النظر إلى هذه الظاهرة بوصفها تراكب متداخل للقوى النفسية، حيث يلتقي اللاشعور الفردي مع الديناميات الاجتماعية، فينتج عنه سلوك يبدو تلقائياً ومتسقاً، لكنه في الحقيقة نتاج شبكة معقدة من المؤثرات المتنوعة التي تتفاعل بصمت داخل النفس. ومن ثم يصبح فهم السلوك البشري، خصوصاً في الظروف المتعددة والمتشابكة، بحاجة إلى مراعاة هذا التداخل بين العوامل الداخلية والخارجية، وبين الذات والآخرين، وبين العادة والضغط الاجتماعي، حتى يمكن تفسيره تفسيراً دقيقاً وواعياً.

خامساً:

يطغى اللاشعور على أغلب حياتنا اليومية، بحيث تبدو سلطة هذا العالم الخفي على سلوكنا وعلاقاتنا وأفكارنا أشد وأقوى من سلطة الشعور الواعي وضغطه المباشر. فالإنسان، في معظم تصرفاته ومواقفه، لا يدرك تماماً مدى تأثير العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية والميول النفسية والمزاجية على اختياراته وسلوكه، وهي كلها مظاهر تتخللها نسبة كبيرة من اللاشعور. فالتفكير الواعي، بالرغم من أهميته، لا يسيطر إلا على جزء محدود من حياتنا، بينما يبقى اللاشعور المحرك الخفي الذي يوجه تصرفاتنا اليومية بشكل مستمر وغير محسوس.

بل إن كل ما يظهر من خيارات واعية أو قرارات مدروسة ما هو إلا السطح الظاهر لنشاط أعمق وأشمل يتمثل في اللاشعور، والذي يضم خبرات الطفولة، والتأثيرات الاجتماعية، والارتباطات العاطفية، والتجارب المتكررة، وحتى الدوافع اللاشعورية الكامنة. ومن ثم، فإن فهم الإنسان وسلوكه يتطلب النظر إلى هذا العالم الخفي وعدم الاكتفاء بما يظهر على مستوى الوعي فقط، لأن اللاشعور يشكل الإطار الأكبر والأكثر تأثيراً في تشكيل شخصيتنا وميولنا وتفكيرنا، بل وحتى في ضبطنا لعلاقاتنا الاجتماعية وأداءنا العملي والفكري.

وقد روي في الحديث النبوي: (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا)، وهو تصوير بليغ لحالة الإنسان الذي يغفل عن كثير من الحقائق أثناء حياته الدنيا، ثم يتنبه لها بعد الموت، حين ينكشف له ما كان مستوراً وخفياً في عالمه النفسي والروحي. وفي النص القرآني جاء قوله تعالى: ﴿لَّقَد كُنتَ فِي غَفلَة مِّن هَذا فَكَشَفنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ اليَومَ حَدِيد﴾[1]، موضحاً كيف أن بعض الناس، يوم القيامة، يدركون فجأة ما غفلوا عنه في حياتهم، وما كانوا يعجزون عن رؤيته أو الإحساس به.

وتبيّن هذه الآية الكريمة أن الحقائق التي غابت عن الإنسان في الحياة الدنيا تكون واضحة وضوحاً شديداً عند كشف الغطاء عنها، إلى الدرجة التي تجعل البصر الداخلي والحس النفسي في أعلى درجات الحدة واليقظة. وهو ما يعكس طبيعة اللاشعور في حياتنا اليومية، فالكثير من الظواهر والمفاهيم والقيم تمرّ دون إدراكنا الواعي، وتظل مختفية عن بصرنا حتى يكشفها موقف أو ظرف مفاجئ، أو لحظة تأمل عميق، أو حتى مواجهة مصيرية. وتبرز هذه العملية أهمية الانتباه والوعي في الدنيا، لأن الغفلة تجعل الإنسان عرضة لأن يعيش حياته تحت تأثير اللاشعور بشكل أكبر، ويظل غير مدرك لمدى تأثيره على قراراته وأفكاره وسلوكه.

[1] سورة ق / آية 22.

وبحسب ما يراه يونغ، فإن الوعي يشكل ظاهرة ثانوية تبنى فوق الفعالية النفسية الأساسية، التي يحركها اللاوعي ويؤدي من خلالها وظيفته الحيوية في تنظيم الحياة الداخلية للفرد. فاللاوعي ليس مجرد مخزن سلبي للمعلومات أو الخبرات الماضية، بل هو الفاعل الرئيسي في حياتنا النفسية، فهو الذي يوجه تصرفاتنا وخياراتنا، ويشكل قاعدة لتكوين مشاعرنا وأفكارنا دون أن نعي ذلك غالباً.

فنحن نقضي الجزء الأكبر من حياتنا في هذا العالم اللاشعوري، سواء أثناء النوم أو خلال الأحلام، أو حتى في حالات اليقظة التي تسمح بانسياب أفكارنا دون رقابة مباشرة من وعينا. ومن ثم لا يصح إنكار الدور الجوهري الذي يلعبه اللاوعي في جميع المواقف الحاسمة والهامة من حياتنا اليومية، فهو الذي يمد وعينا بالمعلومات والقدرة على التفاعل مع الواقع بفعالية.

بل إن النظرية التاريخية والميتافيزيقية ليونغ تشير إلى أن اللاوعي أقدم من الوعي نفسه، فهو يحتوي على المعطيات والمعلومات البدئية التي تمثل الأساس الذي يقوم عليه الوعي، ويساهم في نشأة الوعي من جديد في كل لحظة[1]، بما في ذلك

[1] علم النفس اليونغي، ص21.

الاستجابات العاطفية، والقرارات العقلية، والتفاعل مع المحيط الاجتماعي والطبيعي، بل وحتى تكوين المفاهيم والقيم التي نعيش بها. وبذلك يصبح اللاوعي ليس مجرد مخزون سلبي، بل قوة دينامية تسيّر الفرد نحو الإدراك والعمل والتطور النفسي والروحي.

وهناك من يقرّب المعنى الذي يمكن أن تفعله حياتنا اللاواعية عبر وجود معرفة "واعية" لاشعورية، حيث يمكن أن تعبر عن نفسها بما يلي: «أتحقق واعترف ان هناك عاملاً نفسياً فاعلاً في داخلي، يمكنه أن يضع في رأسي أكثر الأفكار غرابة، على الرغم من تمكنه من الافلات من إرادتي وحضوري الواعي بصورة لا تصدق، يستثير فيّ الأمزجة والوجدانات المفاجئة، ويدفعني إلى أفعال مفاجئة لا أستطيع تحمل مسؤوليتها، ويعكّر علاقتي مع الآخرين بصورة مزعجة. أشعر أني عاجزة في مواجهة هذا المعطى الذي دفعني ويحركني، والخطورة القصوى أني مأخوذة به مما يجعلني في دفاعي السيء عن نفسي أمامه لا أمتنع عن الاعجاب به»[1].

ولدى يونغ أن المشاعر تعمل بشكل مستقل بذاتها «وتنبثق من اللاوعي متى شاءت، ولما كانت لا متمايزة وجزءاً لا يتجزأ

[1] كارل يونغ: جدلية الانا واللاوعي، ص176.

من اللاوعي، فانها تُعرف بصفتها الناشئة أو الطفولية البدائية، الغريزية والبدئية. ويفسر هذا الأمر السبب الذي يجعلنا نشاهد الأفعال المتصفة بالمزاج المتقلب، والبدئية، والمندفعة في الأفراد الذين يبدون وكأنهم غرباء كلياً عن طبيعتهم كما نعرفها»[1].

وهذا يعني أن المشاعر ليست دائماً محكومة بالوعي أو العقلانية، بل تتصرف وفق طبيعتها الخاصة، مستقلة عن التقييم الواعي للفرد أو مبرراته المنطقية. وهذا يفسر ما سبق ذكره من الأفعال المتصفة بالمزاج المتقلب، إذ أن اللاشعور يحرّك هذه المشاعر ويولدها من أعماق النفس، أحياناً بطريقة تتجاوز السيطرة الواعية، فيظهر الإنسان وكأن له شخصية مضاعفة: جانب مدروس ومسيطر عليه، وآخر عفوي، بدائي، ومندفع. ومن هنا تأتي أهمية التعرف على هذه المشاعر ومراقبتها وفهمها، لأنها تمنح مفتاحاً لفهم دوافع الإنسان الداخلية، وتفسر التصرفات المفاجئة أو اللاعقلانية، كما تتيح توظيف هذه الطاقة العاطفية في تطوير الإبداع، وتعميق العلاقات الإنسانية، وتوجيه السلوك نحو توازن أكبر بين القوة الغريزية والقدرة الواعية على التحكم والتوجيه.

سادساً:

[1] علم النفس اليونغي، ص30.

تمثل حياة الإنسان صورة متكاملة من التفاعل بين الشعور واللاشعور، فكلاهما عنصر أساسي لا يمكن الاستغناء عنه في تكوين الشخصية وتجربة الحياة اليومية، وغالباً ما يجتمعان في موضوع واحد أو موقف واحد معاً، لكن تختلف الجهة التي يرتبط بها كل منهما أو يهيمن عليها مؤقتاً. وتتحدد هذه العلاقة التفاعلية بكون كل منهما يمهّد لظهور الآخر، أي أن الشعور يفتح المجال للاشعور للتعبير عن ذاته، واللاشعور بدوره يثري الشعور بتجارب ومعلومات لم يكن الوعي قادراً على الوصول إليها مباشرة.

ومن هنا يأتي التفسير لما نلاحظه في حياتنا اليومية، فعند ضعف أحدهما يقوى الآخر ويتسلط، وهو ما يفسر لماذا تتعدد الأحلام وتتسم بالغرابة والعمق عندما يضعف تركيز الوعي لدينا بسبب المرض أو التعب الشديد أو الإرهاق النفسي. إذ عند إرهاق الشعور والوعي ينبجس اللاوعي بكل ما يحتويه من رغبات ومخاوف وذكريات ومشاعر مكبوتة، فيخلق مزيجاً غنيّاً من الصور والأحداث الرمزية التي تتخطى قدرة العقل الواعي على السيطرة عليها.

ويشكّل هذا التفاعل المستمر بين الشعور واللاشعور أساس دينامية حياتنا النفسية، ويؤكد أن فهم الإنسان الكامل يتطلب الانتباه إلى هذه العلاقة المزدوجة، ومراقبة متى يهيمن اللاشعور

ومتى يسود الشعور، وكيف يمكن توجيه هذا التوازن لصالح النمو النفسي والقدرة على التكيف مع المواقف المختلفة.

سابعاً:

إنه سواء في العقل الظاهر للوعي، أو في اللاوعي الباطني، فإن لكل منهما طبقات متفاوتة العمق والجذور، بعضها ضحل يمكن الوصول إليه بسهولة، وبعضها عميق ومستتر يصعب إدراكه مباشرة، وهو ما يجعل فهم النفس البشرية أكثر تعقيداً. ففي العقل الظاهر تقف القضايا الأساسية للإدراك المنطقي كأقصى حالات الوعي العميقة، لكنها مع ذلك تمارس تأثيرها في اللاوعي، فتنسج خيوطاً دقيقة في التفكير والسلوك، ويظهر أثرها في الاستدلالات المنطقية وفي اتخاذ القرارات اليومية، حتى وإن لم يكن الفرد واعياً بهذه العمليات تماماً. ومن الأخطاء الشائعة الاعتقاد بأن العقل الباطن غير منطقي بخلاف العقل الظاهر، إذ أن العقل الباطن يضم بدوره نُظماً إدراكية دقيقة وقواعد فطرية تنظم المعاني وتربطها بعضها ببعض. وقد يُستدل على ذلك بظاهرة مألوفة في الأحلام والغفوات، حيث تبدو المعاني غير متسقة أو اللغة أحياناً مجرد لغو، ومع ذلك يشعر النائم أو المنغمس في الغفوة بأن الأحداث مترابطة وأن المعاني ذات معنى، وهذا يعكس قدرة اللاوعي على صياغة نمط داخلي للمعاني رغم عدم انتظامها وفق المنطق الواعي.

ومن هذا المنظور، يمكننا أن نرى الاختلاف بين الوعي المنطقي لليقظة، واللاوعي الذي يبدو أحياناً غير منطقي في الحلم، ليس كدليل على عدم القدرة على المنطق، بل كإظهار لطبيعة مختلفة للمعالجة المعرفية، طبيعة غنية بالرموز والدلالات التي تعكس تجارب النفس وخباياها، وتتيح للفرد أن يستخلص منها وعيه العميق بطريقة غير مباشرة، بما يسهم في نمو فهمه الداخلي وقدرته على مواجهة الواقع بمرونة وحكمة أكبر. ووفقاً ليونغ فإن الحلم يعد تجلياً طبيعياً للنفس، ومع ذلك يستقل بذاته ويتبع أهدافاً مجهولة للاوعي. ويتميز بلغته وقوانينه الخاصة التي لا يمكننا إدراكها على نحو شخصي وذاتي من خلال علم نفس الوعي. فالمرء لا يحلم، بل يُحلم به، ونحن نخضع لعملية الحلم ونكون موضوعاته. الأمر الذي جعله يحتمل أننا نحلم بشكل دائم، ولا نسمع هذا الحلم لأن وعينا يثير ضجة في حالة اليقظة. ولو استطعنا ان نحتفظ بسجل دائم لرأينا أن العملية الكلية تتبع اتجاهاً معيناً[1].

مع هذا فللعقل الباطن جانب آخر له طبيعة منطقية دقيقة، إذ لو كان هذا العقل غير منطقي تماماً لما أمكن تفسير كيفية ممارسة البشر للاستدلال الصحيح حدسياً، ومن دون وعي كامل

[1] يولاند جاكوبي: علم النفس اليونغي، ص110-111.

بالخطوات المنطقية التي يقوم عليها هذا الاستدلال. فحتى حين لا يكون الشخص مدركاً لكيفية الربط بين الأسباب والنتائج، فإن العقل الباطن ينظم المعطيات بطريقة تمكنه من الوصول إلى استنتاجات صائبة، مما يدل على وجود قواعد تنظيمية دقيقة داخله.

وفيما يخص جذور اللاوعي الباطني، فهي تمتد إلى مناطق غائرة داخل النفس، كالدوافع اللاشعورية التي غالباً ما يصعب تحديد سببها المباشر، والخواطر النفسية التي تنشأ بدون وعي مسبق أو تفسير واضح، وهذه المناطق العميقة تشكل المخزون النفسي الذي يغذي السلوك، والعاطفة، والتصورات الداخلية للإنسان. كما أن هذه الجذور العميقة تسمح بظهور الأفكار والإبداعات والحدس بشكل غير متوقع، وتجعل العقل الباطن قادراً على صياغة حلول معقدة أو الربط بين معلومات متفرقة، بما يشير إلى أن اللاوعي ليس مجرد مخزن سلبي، بل هو قوة نشطة ذات تأثيرات معقدة في حياة الإنسان اليومية، وفي إدراكه للعالم، وفي تفاعله مع نفسه والآخرين.

ثامناً:

ينقسم اللاشعور إلى ثلاث مساحات أو عوالم مختلفة، هي: الفعل، والإنفعال، والتعتيم، وذلك كالتالي:

فالعنصر الأول هو العنصر النشط الفعال، وهو الجزء الذي يعمل بصورة مباشرة على تزويدنا بالخواطر، والأفكار، والإبداعات، والميول، والمزاج دون وعي منا. فهو يقوم بتحريك الطاقة النفسية في داخلنا بطريقة تجعلنا نستجيب للمواقف أو نبدع في أفكار لم نخطط لها مسبقاً. كما يمتلك القدرة على تنبيهنا في أوقات دقيقة، فمثلاً قد يستيقظ الإنسان في ساعة معينة من النوم دون منبه خارجي، أو يلفت انتباهه لكلمة أو موقف يحمل أهمية خاصة له، وهذا يوضح أن اللاشعور ليس مجرد مخزن سلبي، بل هو قوة تنظيمية وفاعلة في حياتنا اليومية.

وفي مرحلة الطفولة، يقوم هذا العنصر باسترسال الخواطر والأفكار ضمن ما يُعرف بـ "أحلام اليقظة"، حيث تتداخل الحقيقة بالخيال، وتظهر المشاعر والدوافع على شكل صور ومشاهد ذات طابع شعوري قوي. ويظهر تأثير هذا العنصر أيضاً في قدرة الطفل على استيعاب المعلومات والمهارات الجديدة بطريقة غير واعية، كما يهيئ العقل لاستكشاف العالم من حوله عبر الانغماس التلقائي في التجارب المختلفة، مما يجعل اللاشعور مصدراً مهماً للنمو الذهني والعاطفي والاجتماعي منذ المراحل الأولى للحياة.

كما هناك العنصر المنفعل، وهو الجانب الذي يرتبط بالاستجابات العاطفية والانفعالات الداخلية والخارجية، فقد يكون

منشأ هذه الانفعالات داخلياً في صميم اللاوعي، حيث تنبع من جذور النفس الباطنية دون أي اكتساب من الخارج. ويضاف إلى ذلك ما ينساب إلينا من أشياء خارجية مكتسبة بلا وعي منا، مثل المواقف والتجارب والتأثيرات الاجتماعية أو الثقافية التي ندرك جزءاً منها جزئياً، بينما يبقى القسم الأكبر منها محجوباً ضمن اللاشعور.

وبعد اندساس هذه العناصر في النفس، قد تترسخ وتظل نشطة، فتعمل على توجيه أفعالنا وردود أفعالنا دون أن نعي السبب المباشر لذلك، وهذا مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعنصر الأول النشط، الذي يوزع الطاقة اللاشعورية ويجعلها قادرة على التحرك وإحداث تأثير ملموس.

ويعود إلى هذا الصنف ما يتعلق بالقضايا المكبوتة، وهي رغبات باطنية لا تقوى على الظهور بفعل الطابو والقهر الاجتماعي أو القيود الثقافية، لكنها تظل متأهبة للظهور عند سنوح الفرص المناسبة. وقد يظهر هذا المكبوت في صور متعددة ومتنوعة، تتخذ أشكالاً متنكرة لتلتبس على الوعي المباشر، ومن خلال هذا العرض تظهر مظاهر الإبداع النفسي والفني وفق تصور مدرسة التحليل النفسي، كما قد يظهر في الحياة اليومية من خلال هفوات اللسان وزلات القلم، والتي تعتبر انعكاسات مباشرة للعنصر النشط الموجه للطاقة اللاشعورية.

ومما يذكره فرويد حول الحالة الأخيرة، أنه كان هناك شخص سفّاح أوهم الناس بأنه اختصاصي في دراسة الجراثيم، فكان يحصل من المعاهد العلمية على جراثيم مزروعة ذات أثر مرضي شديد الخطورة، ويسخّر هذه المزروعات للقضاء على من تجمعهم وإياه صلة جوار من الناس، مستخدماً طريقة حديثة تبدو علمية من الخارج. وقد وجّه هذا الرجل يوماً رسالة إلى إدارة المعهد يشكو فيها من عدم فعالية المزروعات التي أرسلت إليه، لكن الزلة حصلت عندما كبا القلم بيده وكتب: «في تجاربي على الجيران» بدل «تجاربي على الفئران».

وقد استرعت هذه الزلة انتباه أطباء المعهد والمراقبين العلميّين، لكنها لم تؤدِ إلى أي استنتاج فعلي[1]، ولم يتمكن أحد من تفسير الدافع النفسي أو اللاشعوري الذي أدى إلى كشف نية السفّاح بهذه الطريقة الغريبة. وتدل هذه الواقعة على القوة التي يمارسها اللاشعور على الفعل البشري، حيث تظهر العوامل النفسية المكبوتة أو الرغبات غير المعترف بها أحياناً في مواقف مفاجئة أو زلات لغوية، لتكشف عن ما يختزن في الأعماق النفسية للفرد دون وعيه المباشر.

[1] فرويد: مدخل إلى التحليل النفسي، ص73-74.

وكذلك هناك العنصر المعتِّم، والذي يعمل على إغفالنا للأفكار والأفعال والأشياء التي نتفاعل معها دون أن نشعر بها مباشرة، وقد يكون لهذا العنصر من النشاط ما لا يجعلنا نشعر بالمخاطر المحيطة بنا، أو بما يصيبنا من مكاره وشدائد، كما يحصل في التجارب الصوفية لبعض المتدربين في الدروشة وما شابهها من نشاطات وجدانية متعمقة.

فكثيراً ما تكون عقائد الناس محجوبة ومعتّماً عليها نتيجة الرواسب اللاشعورية المتراكمة عبر الزمن، مما يؤدي إلى عدم الوعي الكامل بها، حتى ولو كانت حقيقة هذه العقائد واضحة للعيان للآخرين. وقد يحصل للفرد هزة من الوعي ببعضها فيعجب كيف انطلى عليه وهم هذه العقائد رغم وضوح حقيقتها[1]. فما الذي يجعل الفرد لا يرى الحقائق كما هي على الرغم من وضوحها الكامل؟ إن ذلك يعود إلى التعتيم اللاشعوري، حيث يصاب الإنسان بنوع من العمى النفسي المؤقت نتيجة هذا الفعل المعتم للاشعور، ما يحجب عنه إدراكه الكامل لما يحيط به وما يسكن داخله من حقائق.

ويؤكد القرآن الكريم هذا المعنى حين يقول: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[2]، دلالة على أن

[1] انظر حول ذلك: العقيدة والرأي، ضمن كتاب: علم الطريقة.
[2] سورة الحج / آية 46.

غفلة الإنسان وغموض إدراكه ليس في العين البصرية، بل في القلب الذي يحجب الوعي عن الحقائق رغم وضوحها.

وينطبق هذا الحال أيضاً على الخداع السياسي الذي تصاب به الشعوب عادة، حيث تغيب كثير من الحقائق عن وعيها المباشر ويغيب إدراكها الكامل بسبب التعتيم اللاشعوري. ففي بلداننا العربية مثلاً، كثيراً ما تبقى الجرائم الكبيرة لبعض السياسيين محجوبة عن الانتباه المباشر للناس، لمجرد أنهم يقومون بأعمال أو يظهرون مواقف تثير إعجاب الوجدان الشعبي أو تلبي شعور الانتماء القومي، مثل الصراع مع أمريكا أو التهديد الرمزي لإسرائيل. ففي هذه الحالة، يغيب الوعي النقدي لدى الجمهور عن إدراك الحقائق الجوهرية، ويظل اللاشعور هو الذي يحجب عنهم رؤية طبيعة الأفعال وتأثيرها الحقيقي، ما يجعل الشعب يصدّق صورة مزيّفة أو مبسّطة عن الواقع السياسي، رغم وضوح علامات الفساد والانحراف إذا تمّ التركيز عليها بعناية.

ومن منظور اللاشعور، فإن الناس غالباً لا ترغب في رؤية الحقائق الاجتماعية والدينية كما هي، بل ينجذب وعيها لما ترسّب لديها من قناعات وأهواء مألوفة لها. فتتحرك مشاعر الحب والكراهية لديها استجابة لهذه الرواسب النفسية، دون أي ارتباط حقيقي بالبحث عن الحقيقة الموضوعية أو الوقائع الفعلية.

فالمبالغة في تمجيد بعض الشخصيات التاريخية، أو الحكم عليها بأبشع صور الإجرام، كثيراً ما تخضع لهذه النزعات اللاشعورية، بعيداً عن تقييم واقعي موضوعي.

ومن هذا المنطلق يمكن فهم طبيعة الصراع المذهبي بين السنة والشيعة حول عدد من الشخصيات التاريخية، حيث يكون الدفاع والهجوم محموماً بهذا الهوى اللاشعوري، والغاية الأساسية هي إرضاء هذه الأصنام النفسية المترسبة، وهي عقائد محجوبة داخل النفس، دون أن يكون لها أي صلة مباشرة بالحقائق الموضوعية لما قامت به تلك الشخصيات بالفعل. وفي هذا الإطار، يظهر كيف أن اللاشعور يؤثر على السلوك الجمعي في التاريخ والسياسة والدين، ويحول النقاش العقلي الموضوعي إلى صراع وجداني قائم على الانتماء العاطفي والنفسي أكثر من كونه صراعاً معرفياً موضوعياً.

***

وفق التقسيم السابق للاشعور، فإن سمة العقل الباطن تنطبق على العنصر النشط فقط، ولا يجوز تمديدها لتشمل العنصرين الآخرين، إذ لكل عنصر من عناصر النفس وظائفه وخصائصه الخاصة التي تميّزه. ويلاحظ أن العنصر النشط نفسه ينقسم إلى قسمين: الأول له علاقة بالعقل والتفكير المنطقي، ويمكن إطلاق

سمة العقل الباطن عليه لأنه يمارس تأثيره على الوعي من خلال العمليات الفكرية والقدرات الإدراكية، والثاني يتعلق بما لا صلة له بالعقل المباشر، مثل النشاط المرتبط بالميول والمزاج والخواطر الداخلية.

وبذلك تصبح لدينا أربعة عناصر أساسية للنفس اللاشعورية: العقل الباطن، والفعل النفسي النشط، والانفعال الذي ينساب داخلياً أو يكتسب من الخارج، وأخيراً التعتيم الذي يغلف بعض الإدراكات ويجعلها غير مدركة للوعي. ويتيح هذا التصنيف فهماً أعمق لتفاعلات اللاشعور مع الوعي، ويفسّر كيف تتداخل التأثيرات النفسية المختلفة في حياة الفرد اليومية، من سلوك وأخلاق وإدراك، بحيث يمكن أن تتجمع أو تتصارع هذه العناصر لإنتاج أنماط سلوكية معقدة.

والملاحظ أن ما نسميه بعالم اللاشعور يمثل مساحة عامة تضم عوالم مختلفة قد لا تكون مرتبطة بعضها ببعض، إذ إن عالم العقل الباطن والخواطر المعرفية الحدسية لا يشارك بشكل مباشر مع المزاجيات أو مع العنصر المعتّم الذي سبق ذكره، وكل منها يعمل وفق منطق داخلي مستقل نسبياً. وقد أشار فرويد إلى وجود عنصر ضمن اللاشعور يختلف عن الكبت التقليدي، أطلق عليه اسم "ما قبل الشعور" أو "قبل شعوري"، ويميزه كونه كامن ويمكن أن يتحوّل إلى شعور من دون مقاومة، ولذلك

يُعتبر لاشعوراً بالمعنى الوصفي فقط، وليس بالمعنى الديناميكي الذي يتصف بالكبت ويواجه مقاومة كي لا يظهر على مستوى الشعور.

وعليه يمكننا التفريق بين ثلاثة مستويات: الشعور الواعي، وما قبل الشعور، واللاشعور الكبتي. وكل ما هو مكبوت ينتمي بالضرورة إلى اللاشعور، لكن ليس كل ما هو لاشعور مكبوتاً، فـ "ما قبل الشعور" ينتمي إلى عالم اللاشعور رغم عدم انتمائه إلى المكبوت، ويظل قابلاً للظهور على الوعي حين تتهيأ الظروف أو يُستدعى من دون مقاومة.

ويتيح هذا التقسيم فهم التفاعلات النفسية المعقدة، وكيف تتداخل أو تتوازى مستويات الوعي واللاشعور لتشكيل أنماط الإدراك، والانفعال، والسلوك لدى الإنسان.

فمثلاً إن العمليات العقلية الدقيقة والمعقدة التي عادة ما تتطلب تركيزاً شديداً ووعياً متواصلاً، يمكن أن تتم في مستوى "ما قبل الشعور" من دون أن تظهر على مستوى الشعور الواعي، كما نلاحظ ذلك أثناء النوم أو عند استيقاظ شخص فجأة بعد نومه ليجد حلاً لمشكلة رياضية أو مسألة معقدة حاول حلها بلا جدوى في اليوم السابق. ويتميز "ما قبل الشعور" بكونه يحتفظ بالصور اللفظية والذهنية والآثار الباقية في الذاكرة،

والتي كانت في وقت سابق مجرد إدراكات حسية أو انطباعات مباشرة، ولذلك فهي قابلة للعودة إلى الشعور الواعي عند الحاجة أو في ظروف ملائمة[1]، مما يتيح للفرد الاستفادة منها في التفكير وحل المشكلات بطريقة غير مباشرة وبدون تدخل الانتباه الواعي. ويظهر هذا الدور بوضوح في حالات الإبداع وحل المشكلات المفاجئ والإلهام اللحظي، حيث يتمكن العقل من معالجة المعلومات المتراكمة على نحو شبه تلقائي قبل أن يصل الوعي إلى النتائج النهائية.

تاسعاً:

يسبق اللاشعور وجود الشعور الواعي، فهو الظرف الأولي الذي ينشأ فيه الإنسان، وتبدو المراحل الأولى من حياته على هيئة تصرفات لاشعورية بالكامل. ففي هذه المرحلة يكون الإدراك الواعي غائباً أو محدوداً جداً، فيخرج السلوك بشكل اعتباطي ويعكس استجابة لمنبّه خارجي أو داخلي، سواء كان مادياً محسوساً أو غريزياً فطرياً. ومع مرور الوقت، يبدأ الشعور الواعي بالظهور تدريجياً، ويتنامى شيئاً فشيئاً ممهّداً الطريق لوعي أكثر اتساقاً وإدراكاً أعمق للذات والبيئة المحيطة.

[1] فرويد: الأنا والهو، ص28-45.

وتتخذ عملية نمو الشعور شكلين متكاملين: كمي وكيفي. فالنمو الكمي يعني زيادة شدة الشعور من الضعف إلى القوة، بحيث يتحول الإحساس البسيط في البداية إلى شعور شديد العمق والتأثير مع التطور الزمني. أما النمو الكيفي فيشير إلى اتساع مجالات الشعور، وخلق إمكانيات إدراكية جديدة لم تكن موجودة سابقاً، تبدأ ضعيفة ثم تتنامى تدريجياً لتصبح واضحة وشاملة، مما يسمح للفرد بالإحساس بالعالم الخارجي والداخلي بطريقة أكثر عمقاً وتعقيداً، وهو ما يوضح العلاقة التفاعلية بين تطور القوة الشعورية وامتداد آفاقها النوعية.

ومن أبرز حالات اللاشعور لدى الطفل ما يظهر في شكل الكلام المسترسل مع نفسه أثناء اللعب، حيث يندمج الطفل في عالمه الخاص دون وعي كامل بما يقول أو يفعل. وغالباً ما يعكس هذا الكلام أفكاراً ومشاعر داخلية لم تتحول بعد إلى احساس واع، وهو وسيلة طبيعية للطفل للتعبير عن احتياجاته وتخيلاته وتجاربه اليومية بطريقة عفوية. كما أن هذا السلوك يمثل نموذجاً أولياً للتفاعل بين اللاشعور والشعور، حيث يتيح للطفل استكشاف ذاته وعلاقته بالعالم الخارجي، ويعكس ما سيصبح لاحقاً قدرات معرفية وسلوكية متكاملة مع نمو الإدراك الواعي. وقد تظهر في هذا الكلام بعض المشاعر المكبوتة أو التوترات الصغيرة التي لم يدرك الطفل سببها بالكامل، ما

يوضح كيف أن اللاشعور يبدأ في تشكيل شخصيته تدريجياً منذ الصغر.

عاشراً:

تنطبع لدى الإنسان في بداية نشأته جملة من الاعتقادات اللاشعورية نتيجة التأثر بعدد من العوامل، كالعادة والمؤثرات الخارجية الشديدة الوقع على النفس، فهي تنشأ بشكل إنطباعات نفسية تشمل حتى المعارف القبلية أو العقلية، كمبدأ عدم التناقض والعلية ومبادئ الحسابات الرياضية وغيرها[1].

فالأعمال اللاشعورية للطفل، والتي تجري اعتباطاً في علاقاتها مع المصاديق الخارجية، تكون خالية من الإحساس بوجود معارف عقلية. فهو لا يصاب بصدمة ذهنية فيما لو فرضنا ان الواقع يخالف هذه المعارف. بمعنى انه يتعامل مع الأشياء تلقائياً من غير الاعتماد على المعارف القبلية، فمثلاً إنه يشعر بوجود الأشياء الخارجية من غير اعتبار لتلك المبادئ، بدليل انه لو افترضنا بأن هذه الأشياء لا تخضع في علاقاتها

[1] أُعتبرت هذه المبادئ عقلية أو قبلية باعتبار أن التصديق بها لا يتوقف على التجربة، بل يكفي للعقل أن يصدق بها بمجرد تصور أطرافها والنسب بينها؛ كإن نتصور معنى الوجود ومعنى العدم ومعنى إجتماع الوجود بالعدم؛ فنصدق من خلال هذه التصورات أن إجتماع الوجود بالعدم مستحيل. فإما أن يكون الشيء موجوداً أو معدوماً، ولا يمكن أن يكون موجوداً ومعدوماً في نفس الوقت، لذا فاعتقادنا بعدم إجتماع النقيضين يعتبر عقلياً لأنه لا يتوقف على التجربة كما هو واضح.

ووجودها للمبادئ العقلية لما كان هذا يشكل صدمة ذهنية في نفس الطفل. وبالتالي فإحساسه بوجود الأشياء الخارجية يسبق وعيه بواقع المعارف العقلية.

وينتج هذا الإحساس عن الإنطباعات النفسية، وهي قد تكون ناشئة بسبب المؤثرات الخارجية ذات الوقع الحاد على النفس. فالطفل حين يلتسع بالنار لمرة واحدة فقط؛ فذلك يكفيه أن يتجنبها دائماً، استناداً إلى الإنطباع النفسي وتأثيره على معتقده.

وقد تكون الإنطباعات ناتجة عن عوامل تربوية وإجتماعية مختلفة، فقد يتعلم الطفل من البيئة الكثير من الاعتقادات، سواء كانت خرافية أو صحيحة عبر التلقين وتكرار الشيء وتوكيده، كالذي يمارس لدى الاعلانات التلفزيونية، فتكرارها يخلق حالة مألوفة من الإنطباع اللاشعوري الراسخ في النفس، ومثل ذلك ما يمارسه الخطباء والسياسيون لذات الغرض من التلقين اللاشعوري عبر التكرار والتوكيد، فهم لا يفضلون اللجوء إلى العقل الواعي عبر البراهين والأدلة كي لا تثار الشكوك والشبهات ضده. كذلك قد يستخدم الفرد اسلوب التكرار في نفسه لما يريد؛ لترسيخه في اللاشعور، فيصبح فيما بعد حاجة ملحة لا بد من تنفيذها.

لذا من أراد التفكير في الله دون سواه، فعليه زيادة الذِكر وتكرار كلمة (الله) دائماً، حيث تنقلب الكلمة إلى معنى كالذي تعول عليه الصوفية، وكالذي يشرحه الإمام الغزالي في بعض مصنفاته، إذ ينصح المريد أن يجلس فارغ القلب مقبلاً بذكره على الله، وذلك بأن يكثر الذكر بقلبه ولسانه باستمرار؛ حتى يسري الذكر في أعضائه وعروقه؛ إلى أن ينتهي إلى حالة لو ترك فيه تحريك اللسان لرأى الكلمة تجري على لسانه لكثرة اعتياده، فيصير مواظباً على ذلك حتى يسكت لسانه ويبقى الذكر جارياً في قلبه ثم لا يبقى في قلبه إلا معنى اللفظ، فلا يخطر في باله حروف اللفظ وهيئات كلمة (الله)، بل يبقى المعنى المجرد حاضراً في قلبه على اللزوم والدوام. فإلى هذا الحد يتم اختيار السالك، فلا اختيار له بعد ذلك إلا في استدامة الذكر لدفع الوساوس الصارفة، ثم بعدها ينقطع اختياره تماماً، فلا يبقى له إلا إنتظار ما يتبدى من الفتوح التي يتلقاها الأولياء، وهو جزء مما يتكشف للأنبياء.

وعادة ما تترك الإنطباعات النفسية أثرها العميق في الإنسان حتى مراحل العمر المتقدمة، فتستمر في توجيه معتقداته وسلوكياته دون حاجة إلى دليل منطقي أو برهان موضوعي، إذ يكتفي الإنسان بالشعور بتأثيرها القوي على نفسه. وكثيراً ما يكون هذا التأثير ناتجاً عن العادة والتكرار المستمر، فالأشياء

التي تعتاد النفس عليها تصبح محفورة في الوعي واللاشعور معاً، وتشكل الأساس الذي تُبنى عليه معارف الطفل منذ نشأته، بما فيها المعارف العقلية؛ كالتمييز بين الصحيح والخطأ، وفهم المبادئ العقلية؛ كالعلية وعدم التناقض والحسابات البسيطة. ومن خلال هذا الأساس تتبلور قدرة الطفل على إدراك الواقع وتكوينه المعرفي، فيكون ما يكتسبه من إنطباعات أولية بمثابة البذرة التي ينمو منها شعوره وإدراكه للعالم الخارجي والداخلي معاً.

فالطفل يدرك الأشياء على حقيقتها الظاهرية، ويلاحظ أنها تتغير ضمن أسباب محددة، فيتشكل لديه في اللاشعور اعتقاد أولي بالسببية، ناتج عن متابعة التكرار والاعتياد في تجربته اليومية. فهذه الإنطباعات المستمرة تترسخ في ذهنه، وتصبح قاعدة غير واعية يُستند إليها في تفسير التغيرات المحيطة به، بحيث يبدأ إدراكه للعلاقات السببية بين الأحداث والأشياء تلقائياً ودون وعي. ومن هنا تتأسس لديه قدرة أولية على الربط بين السبب والنتيجة، وهو ما يمهد لاحقاً لفهمه للعالم من حوله ولتكوين معارف عقلية أكثر تجريداً، بينما يظل أساس هذا الإدراك عميق الجذور في اللاشعور الطفولي.

فالعادة لدى الطفل تشكل الأساس الرئيس لمعظم معارفه الأولية، وليس المنطق، فهو لا يميز ذهنياً بين ما تقدمه له

المبادئ العقلية وما تقدمه له الانطباعات اليومية، فكل معرفة تتشكل عنده وفق الإنطباعات التي تصل إليه وتترك أثراً في نفسه. وكلما كانت هذه الانطباعات أكثر قوة وتأثيراً، كلما كانت المعارف الناتجة عنها أوضح وأعمق في اعتقاده. ويظل هذا الوضع سائداً حتى يبلغ الطفل مرحلة التمييز المنطقي للقضايا، حيث يبدأ وعيه بالمبادئ العقلية بالوضوح والضرورة، وهي المرحلة التي حددها بياجيه عند سن الثالثة عشر تقريباً، حين تنمو قدراته على تكوين معارف مستقلة عن الانطباعات النفسية.

ومع ذلك تبقى بعض المعارف مرتبطة بالانطباعات النفسية في جميع مراحل العمر، خاصة تلك الناتجة عن التأثير الاجتماعي وضغوطاته أو المؤثرات ذات الأثر النفسي العميق. ومن هذا المنظور يمكن فهم سبب قوة التصورات العَقَديّة عند الناس في مرحلة الكبر، إذ أن جذورها تمتد إلى الطفولة بفعل التلقين اللاشعوري المتكرر والمثبت بالاعتياد، مما يجعل هذه المعتقدات صلبة وراسخة في النفس، حتى مع تقدم العمر وازدياد القدرة على التمييز الواعي.

فقد تترشح قبليات الإنسان وخلفياته المعرفية اللاشعورية لتشكل أرضية خصبة لظهور عقائد يتناغم معها الفرد بعواطفه وأحاسيسه الوجدانية، فتعمل هذه العقائد أحياناً على حجب نفاذ العلم والمعرفة الدقيقة والصحيحة. وغالباً ما يتجذر هذا الوضع

في المراحل الأولى للبلوغ العقلي للفرد، وذلك بفعل التلقين والتكرار المستمر لما يقدمه المحيط الاجتماعي والتربوي من معارف محددة، سواء كانت مذهبية أو ثقافية أو اجتماعية، بحيث يتربى الطفل على نمط معيّن من المعرفة يستقر في ذهنه ويصبح جزءاً من ميوله النفسية اللاشعورية.

ومن الأمثلة على ذلك، تأثير الأسرة والخطيب وحتى الكتاب المنمط، الذين يمارسون تأثيراً لاشعورياً يتسلل إلى الفكر والمشاعر، فيتولد على أثره عقائد وموانع صلبة يصعب اختراقها أو إعادة النظر فيها، رغم أن أصلها قد يكون ضعيفاً أو ضحلاً بسبب غياب الدقة وكثرة التدليس؛ كتلك التي يمارسها الخطباء والكتّاب المنمطون عادة. ونتيجة لذلك يصبح الأثر النفسي في تشكل العقيدة أشد تأثيراً من الأثر المعرفي، رغم امتزاجهما معاً، وهو ما يجعل العقيدة نتاجاً سايكولوجياً محدداً للذهن وأدواته المنهجية.

ولا يخفى أن العواطف النفسية في مرحلة الطفولة والمراهقة تسيطر على الفرد بدرجة أكبر مما تسيطر عليه الميول العقلية والمنطقية، وهو ما يفسر صعوبة إعادة تشكيل المعتقدات الراسخة لاحقاً، وضرورة الاعتراف بدور التأثير اللاشعوري في فهم تكوين العقائد الفردية والجماعية.

فإدراكاتنا متأثرة بالسنن التكوينية التي فُطرنا عليها، وبالسنن المكتسبة بلا وعي من خلال التجارب والخبرات الحياتية المتراكمة، ومن ذلك الصور الذهنية والتمثلات التي نتصور بها العالم والوجود.

ولا شك أن هذه الإدراكات تتعمق وتتثبّت بفعل خبراتنا الشخصية المحمَّلة بالأثر النفسي، ما يجعل من اختلاف البشر في فهمهم للعالم أمراً طبيعياً، ويجعل لكل فرد إطاراً مرجعياً داخلياً يفلتر المعطيات ويقيّمها. فتخضع كل تجربة أو معلومة لاحقة إلى فحص هذا الإطار اللاشعوري المترسخ في أعماق النفس، بغير وعي غالباً، بحيث تتقبل المعطيات التي تتوافق مع ما رُسّخ لديها، وترفض أو تعدّل وتؤول ما يخالفها. وهذه المعطيات تصبح بمثابة مسلمات أو عقائد داخلية يصعب تجاوزها أو هدمها، لأنها راسخة في باطن النفس وتتحكم في سلوك الفرد وفهمه، ومن ثم فهي بعيدة عن متناول البحث والتحقيق والتشكيك العقلي الذي يزاوله الوعي تحت عنوان الرأي[1]، بل تتصرف كمرجع داخلي غير مرئي يحكم قبولنا أو رفضنا لكل جديد، ويحدد معاييرنا الداخلية للحقيقة والخطأ، والحسن والسيء، بما يتوافق مع خبراتنا الماضية وعمق تأثيرها النفسي.

[1] يحيى محمد: علم الطريقة، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (1).

***

وعموماً فإن التصديق بالقضايا العقلية لا يتحقق دفعة واحدة، بل يمر بمرحلتين متمايزتين وإن كانتا متكاملتين: مرحلة واقعية، وأخرى منطقية.

وتبدأ المرحلة الواقعية في سنّ مبكرة، حيث تنشأ لدى الإنسان - بفعل التكرار والاعتياد - انطباعات نفسية تتعلّق بمختلف المعارف، سواء كانت حسية أم عقلية. فالطفل يولد وهو يشاهد الأشياء من حوله تسير على وتيرة ثابتة نسبياً، ولا يلاحظ تغيّرها إلا إذا تدخلت عوامل خارجية واضحة، فيترسّخ في ذهنه – من غير وعي أو نظر استدلالي – الاعتقاد بأن الأشياء تبقى على حالها ما لم يؤثر فيها مؤثر آخر، وأن كل تغيّر لا بد أن يكون صادراً عن سبب.

وبهذه الطريقة يتكوّن لدى الطفل الانطباع النفسي لمبدأ السببية، لا بوصفه قضية عقلية مدركة بالبرهان، بل باعتباره إحساساً اعتيادياً ناتجاً عن انتظام المشاهدات وتكرارها. ومن هنا يتضح أن المعارف العقلية لا تنشأ على أساس الدليل أو الضرورة المنطقية من حيث البداية الفعلية، بل تظهر أولاً في صورة انطباعات نفسية قريبة من المصادرات من وجه ما، إذ تسلّم بها النفس قبل أن يشتغل العقل على تحليلها أو تبريرها.

بل إن الاستدلال نفسه، في مراحله الأولى، لا يقوم على قواعد منطقية واعية، وإنما يتشكل هو الآخر تحت تأثير العادة والاقتران المتكرر بين الظواهر، ثم لا يلبث أن ينتقل لاحقاً إلى المرحلة المنطقية، حيث يُعاد فحص تلك الانطباعات، ويُصاغ بعضها في صورة قضايا عقلية مبرهنة، بينما يُستبعد أو يُعدَّل ما لا يصمد أمام مقتضيات التحليل العقلي والضرورة المنطقية.

إذاً، تتّسم هذه المرحلة بعدة خصائص أساسية يمكن إجمالها فيما يلي:

1- تنشأ المعرفة في بداياتها على هيئة انطباعات نفسية لاشعورية، تكون أقرب إلى المصادرات من بعض الوجوه، إذ تُسلِّم بها النفس تلقائياً من غير وعي استدلالي أو تأسيس برهاني.

2- ترجع هذه الانطباعات إلى جملة من العوامل المؤثرة، في مقدمتها العادة، والتأثير الاجتماعي، إضافة إلى المؤثرات الخارجية ذات الأثر الحاد في نفس الإنسان، والتي تترك بصماتها العميقة في تكوين الاعتقادات الأولى.

3- إن المعرفة الانطباعية بالمبادئ العقلية لا تتقدم على المعرفة بوجود الأشياء أو الشعور بها، بل تأتي لاحقة لها، متشكِّلة في ظل التجربة الحسية والتفاعل المباشر مع الواقع، لا في إطار إدراك عقليّ صريح.

أما المرحلة الأخرى، فتتميّز بامتلاك الفرد قدرة أرقى على التصوّر التجريدي والتحليل المنطقي للقضايا، حيث يصبح قادراً على إدراك مفهوم الضرورة، وفهم ارتباط القضايا بعضها ببعض على نحو يتوقف فيه بعضها على بعض. وفي هذه المرحلة يتضح للفرد أن المعرفة لا يمكن أن تقوم لها قائمة من غير التسليم بجملة من القضايا الأولية، وفي مقدمتها مبدأ عدم التناقض؛ بوصفه شرطاً أساسياً لإمكان التفكير والاستدلال، لا مجرد انطباع نفسي أو عادة ذهنية.

وعلى ذلك لا يصحّ ما ذهب إليه بياجيه في اعتبار القضايا المنطقية – كالرياضيات مثلاً – لا قبلية ولا تجريبية، وربط تفسيرها حصراً بالجذور النفسية والبيولوجية لنموّ الفرد[1]. فغاية ما أنجزه هذا العالم الفرنسي هو تسليط الضوء على البعد الواقعي والتكويني لنشأة المعرفة في إطار تفسيره البنائي، حيث ركّز على كيفية تَشَكُّل البُنى الذهنية وتدرّجها عبر التفاعل مع المحيط. غير أنّ هذا التفسير، على أهميته الوصفية، يعجز عن الإجابة عن السؤال الجوهري المتعلق بطبيعة القضايا العقلية نفسها، وهو: كيف تتصف المبادئ العقلية بأحكام الضرورة واللزوم، بخلاف سائر القضايا المعرفية؟

[1] محمد وقيدي: الابستمولوجيا التكوينية للعلوم، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2010م، ص86-88.

.

ذلك أنّ إرجاع هذه المبادئ إلى الجذور النفسية والبيولوجية وحدها لا يكفي لتفسير هذا الامتياز النوعي، ولا يفسّر الفارق الجوهري بين القضايا الضرورية وغيرها من القضايا الأخرى، رغم أنّ المجموعتين معاً تخضعان من حيث النشأة الأولى للتأثيرات النفسية والبيولوجية، بما فيها التأثير الانطباعي الذي أشرنا إليه آنفاً. وهو الإشكال نفسه الذي سبق أن وقع فيه ديفيد هيوم، حين فسّر مبادئ العقل، وعلى رأسها السببية، تفسيراً انطباعياً وعادياً، من دون أن ينجح في تبرير طابعها الإلزامي والضروري في التفكير العقلي.

وهنا يمكن إلقاء الضوء على الخلاف الجذري بين المذهبين العقلي والتجريبي حول مصدر المعرفة البشرية. فالمذهب العقلي يرى أنّ هناك معارف عقلية سابقة على كل تجربة، وتمثّلها المبادئ الأولية التي يقوم عليها التفكير الإنساني، كقانون العلّية ومبدأ عدم التناقض، بوصفها شروطاً لإمكان المعرفة ذاتها، لا نتائج لها. أمّا المذهب التجريبي، فيذهب إلى أنّ جميع المعارف الإنسانية – بما فيها تلك المبادئ التي يعدّها العقليون عقلية وأولية – إنما تصدر عن التجربة الحسية والاستقراء بشكل أو بآخر، من دون افتراض مبادئ قبلية مستقلة عن الخبرة المكتسبة.

والواقع أنّ كلا المذهبين إنّما نظر إلى مصدر المعرفة من زاوية تختلف عن الزاوية التي نظر إليها الآخر. فرؤية المذهب العقلي قائمة أساساً على الاعتبارات المنطقية، فهو لا يدّعي أنّ المبادئ العقلية حاضرة بالوضوح الفعلي لدى كل إنسان، وإنما يرى أنّ كل من يتصوّر هذه المبادئ بأطرافها ونِسَبها إدراكاً تاماً يصدّق بها بالضرورة، من غير حاجة إلى التجربة. فالمسألة، على هذا الأساس، منطقية لا واقعية، لأنها تتعلّق بشرط الإمكان والافتراض العقلي، لا بمسار التكوّن النفسي الفعلي للمعرفة.

أمّا رؤية المذهب التجريبي فهي قائمة على الاعتبارات الواقعية، إذ ينظر إلى مصادر المعرفة من خلال تتبّع تشكّلها في الإنسان عبر مراحل حياته المختلفة، آخذاً بعين الاعتبار العوامل النفسية والتكوينية والاجتماعية، كما يبرز ذلك بوضوح في دراسات علم النفس التكويني.

والحقيقة أنّه إذا نُظر إلى مصدر المعرفة من الزاوية المنطقية، اتّضح لنا وجه الصواب في المذهب العقلي، إذ إنّ الإنسان متى ما تصوّر المبادئ المتقدّمة تصوّراً تاماً، فإنّه يصدّق بها بالضرورة، من غير حاجة إلى تجربة أو استقراء. أمّا إذا نُظر إلى المسألة من الزاوية الواقعية، فإنّ ذلك يقتضي الوقوف على الركائز المعرفية الفعلية لدى عموم الناس، وحينئذ يتبيّن أنّ أغلبهم يدركون الحقائق الثابتة والمبادئ المعرفية

الواضحة، وهو ما يُعدّ تطبيقاً عملياً للزاوية المنطقية التي يستند إليها المذهب العقلي.

أمّا الأطفال وذوو العاهات الذهنية والمجانين، فلا يتحقّق لديهم هذا الإدراك، لا لقصور في نفس المبادئ، بل لعدم اكتمال تصوّراتهم المعرفية، إذ إنّ التصديق الضروري مشروط دائماً بتحقّق التصوّر التام، ومع انتفائه ينتفي أثره.

ومن هنا إذا أردنا التسليم بالمذهب التجريبي الذي بنى رؤيته انطلاقاً من الواقع الحسي، فلا بدّ أن نأخذ بعين الاعتبار أمرين أساسيين:

أ - أن نعتبر العوامل التي تكوِّن الإنطباعات النفسية لدى الإنسان كالعادة مثلاً؛ بمثابة التجربة والإستقراء، وفي ذلك نوع من التجاوز، لأن العادة وبقية العوامل الأخرى لا تمثل التجربة أو الإستقراء، وكذلك لأن التجربة أو الإستقراء تمدنا بأدلة قائمة على أسس منطقية هي التقديرات الاحتمالية، بينما لا تعطينا تلك العوامل أي أدلة منطقية وإنما تصيغ معرفتنا وفق الأطر الإنطباعية والنفسية.

ب - أن لا نصبغ على المعرفة حكم الحقيقة المثبتة، وإنما نعتبرها إنطباعات شبيهة بالمصادرات كما اتضح لنا في السابق، حيث عرفنا أن الوصول إلى الحقيقة يعتمد على إدراك القضايا

الضرورية التي تأتي في مرحلة متأخرة عن مرحلة المعرفة الإنطباعية.

هذا فيما لو سلمنا بالمذهب التجريبي، وخير من فعل ذلك الفيلسوف الحسِّي ديفيد هيوم الذي اعتبر معارف الإنسان تمثل من حيث الأساس إنطباعات نفسية لا تنطوي على قيمة أو حقيقة موضوعية.

وهناك مدرسة تجريبية تأثرت بفلسفة ديفيد هيوم هي الوضعية المنطقية التي أكدت على احتمالية المعرفة البشرية من دون حقائق ثابتة سوى تلك التي تتصف بالقضايا التحليلية أو التكرارية.

من هنا فإذا أراد المذهب التجريبي أن يبرر إمكانية إثبات الحقيقة المعرفية؛ فلا بد أن يعتبر بعض الحقائق واضحة كما فعل المذهب العقلي. وبدون هذا الإعتبار فإن من المستحيل على المذهب التجريبي أن يثبت الحقيقة المعرفية كما نبهت عليه الوضعية المنطقية.

مع هذا وقع المذهب الوضعي المنطقي في جملة من الإشكالات المعرفية العميقة. فهو من جهة يؤكد أن إنتاج المعارف العلمية يتم دائماً في إطار احتمالي، وأن هذا الإنتاج قائم على مبادئ الاحتمال وحساباته المنطقية. غير أن الإشكال

الجوهري هنا يتمثل في أن الاعتماد على هذه المبادئ بوصفها أساساً لكل معرفة تجريبية يقتضي – من حيث المنطق – أن تكون تلك المبادئ سابقة على الاستقراء، لا ناتجة عنه، إذ لا يعقل أن يكون الشيء مؤسِّساً لذاته. وبذلك تصبح مبادئ الاحتمال وحساباته غير منبعثة عن التجربة، بل متقدمة عليها، وهو ما يؤدي عملياً إلى إقحام المذهب الوضعي في أحضان العقلانية التي سعى إلى نفيها أو التقليل من شأنها.

ولهذا حاول بعض فلاسفة الوضعية المنطقية تدارك هذا المأزق، كما نجده عند الفيلسوف الوضعي هانز ريشنباخ، الذي ذهب إلى أن مبادئ الاحتمال نفسها ليست يقينية ولا ضرورية، وإنما هي مصادرات مؤقتة تم تبنيها على أساس الاستقراء من خلال انتظام الحوادث الماضية.

وكما يقول: «فالأحكام الإحتمالية تعبِّر عن ترددات تحسب بوصفها نسبة مئوية من مجموع. وهي تستمد من ترددات لوحظت في الماضي، وتنطوي على إفتراض أن نفس الترددات سوف تسري تقريباً في المستقبل. وهي تتكون عن طريق إستدلال إستقرائي»[1].

[1] هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1979م، ص207 – 208.

غير أن هذا التبرير لا يخرج المذهب من الإشكال، بل يعيد إنتاجه بصيغة أخرى؛ لأن افتراض صلاحية هذه المصادرات في المستقبل لا يمكن تبريره استقرائياً من دون الوقوع في الدور، ولا عقلياً من دون التسليم بنوع من الضرورة المسبقة.

وعليه، فإن المذهب الوضعي، وهو يحاول الحفاظ على طابعه التجريبي الصارم، يجد نفسه مضطراً إما إلى التسليم بمبادئ عقلية أولية تسبق التجربة وتؤسس لها، أو إلى القبول بأن المعرفة العلمية برمتها تفتقر إلى أساس موضوعي يبرر صدقها، وهو الخيار الذي انتهت إليه بعض الاتجاهات الوضعية المتأخرة ضمناً، وإن لم تصرّح به صراحة.

لكن إذا كانت الأحكام الاحتمالية تنشأ عن طريق استدلال استقرائي، فإن ذلك يعني بالضرورة أنها مسبوقة بنوع آخر من المعرفة، الأمر الذي يجعل هذه المعرفة السابقة بدورها محتاجة إلى ما يدل عليها ويبررها. ومن هنا تتجدد المشكلة على مستوى أعمق، إذ لا يمكن تبرير المعرفة الاحتمالية من داخل دائرتها من دون الوقوع في تسلسل أو دور. وقد حاول هانز ريشنباخ التخلص من هذا الإشكال بالاعتماد على الرأي القائل بأن المعرفة لا تملك بداية محددة، وأن كل معرفة تستند إلى معرفة احتمالية سابقة عليها، وهكذا إلى غير نهاية.

غير أن هذا الحل، وإن بدا للوهلة الأولى متسقاً مع الروح التجريبية، إلا أنه يفضي عملياً إلى نتائج تقوض إمكان المعرفة العلمية ذاتها؛ لأن افتراض عدم وجود بداية معرفية يعني أن درجات الوثوق لا تتراكم على نحو تصاعدي، بل تظل معلقة على سلسلة لا نهائية من الاحتمالات المتراجعة، الأمر الذي يؤدي في المحصلة إلى تآكل الثقة العلمية وانحدار القيمة المعرفية إلى ما يقارب درجة الصفر[1]. إذ كلما أُرجئت مشروعية المعرفة إلى معرفة أسبق منها، من دون حدّ يقف عنده التبرير، انتفت إمكانية التأسيس المعرفي الصلب.

ومن هنا يتضح أن المعرفة الاستدلالية لا بد لها من نقطة بدء، أو من أرضية تأسيسية تقف عندها عملية التبرير، وهذه الأرضية لا يمكن أن تكون احتمالية أو استقرائية، بل لا بد أن تتمثل في قضايا عقلية ضرورية، كَمبدأ عدم التناقض، ومبدأ العلية، والأحكام الرياضية الأولية، ونحوها من المبادئ التي تتصف بالوضوح الذاتي والضرورة المنطقية والوجدانية. فمثل هذه القضايا تمتلك من القوة التأسيسية ما يسمح بأن تُبنى عليها المعرفة برمتها، من دون أن نُضطر إلى التعويل على المبررات

[1] للتفصيل انظر: يحيى محمد: الإستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م.

الوضعية التي تنتهي – عند التحليل – إما إلى الدور أو إلى التسلسل أو إلى إنكار إمكان اليقين المعرفي من أساسه.

إذن، إن الرأي الأقرب إلى الصواب في تفسير مصدر المعرفة البشرية هو أنها تبتدئ في طورها الأول على هيئة انطباعات نفسية تتكوَّن عبر اللاشعور، متأثرة بالعوامل التكوينية والمكتسبة، كالعادة والتكرار والتأثير الاجتماعي وشدة الخبرة الحسية. وفي هذا الطور لا تكون المعرفة قائمة على التمييز المنطقي بين القضايا، ولا على إدراك الضرورة الكامنة فيها، بل تكون أقرب إلى الاستجابات الذهنية والانفعالية التي تصوغ تمثلات الإنسان الأولى عن العالم والوجود.

ثم لا يلبث هذا الحال أن يتحول تدريجياً إلى طور آخر أرقى، يتمثل في التمنطق والقدرة على التمييز بين أنماط المعارف، وذلك عند بلوغ الإنسان مستوى من النضج الذهني يتيح له التصور المنطقي والتجريدي للأشكال والقضايا. وفي هذه المرحلة يبدأ إدراك فكرة الضرورة التي تنطوي عليها بعض القضايا القبلية، وإن كان هذا الإدراك لا يزال في كثير من الأحيان يعمل في العمق اللاشعوري للذهن، قبل أن يتجلى في صورة وعي منطقي صريح. ومع تحقق هذا الانتقال، تشرع المعرفة الاستدلالية بالظهور في صورتها المنطقية والحدسية،

فيتم ربط القضايا ببعضها استناداً إلى البداية الأولية والتلازم المعرفي بعيداً عن الانطباعات النفسية المحضة.

غير أن الاستدلال الإنساني، حتى في مراحله المتقدمة، لا يجري دائماً وفق قواعد المنطق الصوري الواعي، بل يعتمد في الغالب على ما يمكن تسميته بالضرورات الوجدانية والتنمية الاحتمالية التي يعمل بها الذهن على نحو تلقائي ولاشعوري. فالآلية الأساسية التي يشتغل بها العقل البشري ليست آلية حسابية واعية فحسب، بل هي في جوهرها آلية باطنية تعتمد على نشاط توليدي احتمالي يتفاعل فيه الإدراك مع الخبرة السابقة والتمثلات المترسخة.

ويتميّز هذا النشاط التوليدي بكونه منظماً ومنطقي البنية، رغم كونه غير واع في معظم حالاته، إذ يقوم على ربط المعطيات واستنتاج النتائج وفق أصول مقرَّرة ضمناً في بنية الذهن. وفي بعض الدراسات أطلقنا على هذا النمط من العمل الذهني اسم (نظام التوليد اللاشعوري)[1]، لما يتسم به من إنتاج مستمر للمعاني والأحكام والتوقعات بطريقة آلية، لكنها ليست عشوائية، بل خاضعة لنوع من التخطيط الداخلي والانضباط البنيوي. ومن هنا تتضح سمة هذا النظام بوصفه أساساً خفياً

[1] انظر: علم الطريقة.

لكثير من عمليات الفهم والاستدلال الإنساني، وجسراً بين المعرفة الانطباعية الأولى والمعرفة العقلية المنطقية في صورتها المكتملة.

فنظام المعرفة لدى البشر يجري وفق قواعد وقوانين عامة مشتركة، وهي وإن لم تكن موضع إلتفات لدى أغلب الناس بمن فيهم أصحاب الإختصاصات المعرفية المختلفة، وكذلك رغم كونها محدودة العدد؛ إلا أنها ذات آليات فاعلة كمفاتيح فاعلة للتشغيل في الوعي الباطن أو اللاشعور، حيث يوظفها كل منّا في نتاجه المعرفي غير المحدود، ولولاها ما كان للبشر أن يمتلك القدرة والحرية على النتاج المفتوح، بل لكانت المعرفة لديه لا تخرج عن كونها انعكاسات مباشرة ومحددة للبيئة. في حين إن وجود هذا النظام الشامل، يجعل القدرة على التفكير وتوليد المعرفة غير متناهية، حيث تتم آليات الإستدلال والاستنتاج وإن كنّا غير واعين بها. بمعنى أننا نفكر بها وإن لم نفكر فيها. والمهم هو أنها تنطلق من مبادئ وآليات صحيحة يشترك في توظيفها المختص وغيره، سواء كان ذلك بوعي أو بغير وعي.

فمثلاً يطبق الناس – جميعاً - آليات القياس المنطقي والإستقرائي بفهم ودراية دون عناء، رغم أنهم لا يعون قواعد

هذه الآليات وضوابطها المنطقية. فأغلب معارف الإنسان قائمة على هذا النحو.

وعليه يمكن القول إن أغلب معارف الإنسان العملية والنظرية قائمة على هذا النمط من الاشتغال المعرفي اللاشعوري المنظم، حيث تتضافر القواعد العقلية مع الخبرة والتجربة ضمن نظام توليدي واحد، يُنتج الفهم والحكم والاستدلال من غير حاجة دائمة إلى الوعي التحليلي أو المراجعة المنطقية الصريحة.

وإذا كان كثير من الباحثين يتصورون أن النشاط اللاشعوري يغلب عليه الطابع العشوائي أو الممارسات غير المنطقية، فإن واقع الأمر يكشف عن صورة مغايرة تماماً. فأغلب ما يجري في حقل اللاشعور هو نشاط منظم ذو بنية منطقية دقيقة، وهو الذي يعود إليه الفضل في كون تفكيرنا وسلوكنا يتميزان – في الجملة – بدرجة عالية من الاتساق والاستمرارية وعدم التناقض. فالتوافق النسبي بين أحكامنا، وتماسك سلوكنا اليومي، وقدرتنا على التنبؤ بنتائج أفعالنا، كلها شواهد على أن اللاشعور لا يعمل خارج منطق ما، بل وفق منطق ضمني سابق على الوعي التحليلي.

وعلى هذا الأساس، فإن العلاقة بين المنطق واللاشعور ليست علاقة قطيعة كما جرى تصويرها في كثير من الاتجاهات النفسية، ولا سيما تلك التي حصرت المنطق في الوعي الصريح، وردّت اللاشعور إلى كونه حقلاً للرغبات المكبوتة أو التداعيات غير العقلانية. بل الأصح أن اللاشعور يمثل الحقل الذي تُمارَس فيه القواعد المنطقية على نحو تلقائي وآلي، من دون حاجة إلى الالتفات أو الصياغة النظرية، وهو ما يفسر سرعة الأحكام، وبداهة كثير من الاستدلالات، وسلاسة الانتقال بين المقدمات والنتائج في التفكير اليومي.

وعموماً فإن القضايا القبلية عندما تتصف بالمبادئ العامة المطلقة تكون ضرورية، وهي السمة المميزة لها بضرورتها، خلافاً لسائر القبليات التي تفتقر إلى سمة الضرورة والشمول والإطلاق.

وطبقاً لما سبق يتضح ان المذهب التجريبي بجميع مدارسه ليس صائباً لعدم ايمانه بالمعرفة العقلية. فلو لم نرتكز على بعض المبادئ العقلية لأصبحت جميع معارفنا مصادرات لا دليل عليها، أي أنها معارف محتملة وليست يقينة، لأن مسلماتها الأساسية محتملة وغير مؤكدة، وهذا ما وصل إليه المذهب الوضعي كما عرفنا.

فالمعرفة، لكي تتصف باليقين أو حتى بدرجة معتبرة من الوثوق، تحتاج إلى أرضية صلبة تتجاوز التجربة الجزئية والمتغيرة، وتتمثل هذه الأرضية في المبادئ العقلية الضرورية التي لا يُعقل التشكيك فيها من دون الوقوع في التناقض أو نقض إمكان المعرفة من أصلها. أما إذا أُسقطت هذه المبادئ، كما يفعل المذهب التجريبي، فإن كل استدلال لاحق يصبح معلقاً في الفراغ، لأنه يعتمد على مقدمات لا تمتلك بدورها ما يبرر صدقها إلا من خلال الاستقراء والتجربة، لكن ذلك يحتاج إلى بعض المبادئ العقلية التي تبرر حالة الترجيح واليقين.

وأقل ما يقال إن الوضعية المنطقية قد اعترفت بأن المعرفة البشرية لا تتجاوز كونها معارف احتمالية، وأن الحقيقة بالمعنى الموضوعي الصارم لا يمكن إثباتها، باستثناء القضايا التحليلية أو التكرارية التي لا تضيف شيئاً إلى الواقع. لكن مع هذا فالوضعية المنطقية ليس بوسعها أن تبرر كيف يمكن للمعرفة أن تنمو وتترجح بعيداً عن المصادرات العقلية، لا سيما وأن من غير الممكن للمعرفة أن تتسلسل إلى ما لا بداية له كما تراهن عليه هذه المدرسة. وبذلك يكون المذهب الوضعي قد كشف، من حيث لا يريد، عن المآل الطبيعي للتجريبية حين تُفصل عن العقل، إذ تفضي إلى التشكيك في إمكان النمو المعرفي فضلاً عن اليقين.

وعليه فإن إنكار المعرفة العقلية لا يؤدي إلى تحرير المعرفة من الافتراضات، بل على العكس، يوقعها في شبكة من الافتراضات غير المعلنة، ويجعلها قائمة على مصادرات نفسية وعادات ذهنية لا تمتلك أي قوة إلزامية منطقية. ومن هنا يتبين أن الإقرار بالمبادئ العقلية ليس ترفاً فلسفياً، ولا بقايا ميتافيزيقا تقليدية، بل هو شرط لا غنى عنه لإمكان المعرفة ذاتها، وللتمييز بين ما هو علمي وما هو مجرد إنطباع أو اعتقاد محتمل.

***

أما ما يخص مشكلات المذهب العقلي فيمكن تحديدها من خلال النقطتين التاليتين:

الأولى: إن المذهب العقلي يذهب إلى أن جميع معارف الإنسان تقوم على أساس المبادئ القبلية الواضحة بذاتها، كمبدأ عدم التناقض مثلاً. غير أن هذا الإطلاق، إذا لم يقيّد بشروط، يصبح غير دقيق تماماً، لأننا – كما اتضح سابقاً – نعلم أن قسماً واسعاً من معارف الإنسان، بل حتى بعض ما يتصل بالمبادئ العقلية نفسها، يُكتسب في المراحل الأولى من العمر بلا وعي، وعن طريق الإنطباعات النفسية والعادة والتكرار والتأثير الاجتماعي. ومن ثمّ لا يصحّ تعميم دعوى المذهب العقلي على جميع أصناف المعرفة، لأن كثيراً منها لا يتأسس ابتداءً على

التصور المنطقي الواعي للمبادئ القبلية، وإنما على تراكمات إنطباعية سابقة على التمييز العقلي.

وبعبارة ثانية، إن المذهب العقلي يُغفل عادة البعد الواقعي والنفسي لنشأة المعرفة، ويتعامل مع المبادئ العقلية كما لو كانت حاضرة بالفعل وبالوضوح نفسه لدى جميع الناس، وفي جميع المراحل العمرية، وهو ما لا تؤيده المعطيات النفسية ولا الخبرة التكوينية للإنسان. فوضوح المبادئ العقلية وضرورتها لا يعني أنها معطاة فعلاً لكل ذهن في كل زمان، وإنما يعني أنها متى ما تمّ تصورها تصوراً تاماً بأطرافها ونسبها، فإن الذهن يضطر إلى التصديق بها. ومن هنا يقع الخلط عند العقليين بين شرط الصدق المنطقي وشرط التحقق الواقعي؛ فالأول يتعلق ببنية القضية من حيث هي معقولة، أما الثاني فيتعلق بمسار تشكّل الوعي الإنساني وقدرته الفعلية على إدراك تلك البنية.

وبسبب هذا الخلط، بدا المذهب العقلي وكأنه ينكر الدور التكويني للإنطباعات النفسية والعوامل الاجتماعية والتربوية في تشكيل المعرفة، أو يقلل من شأنها، مع أنها تمثل الإطار الواقعي الأول الذي تتشكل داخله قابلية الإنسان للفهم والتجريد. والصحيح أن هذه العوامل لا تُنتج المعرفة الضرورية بذاتها، لكنها تمهّد الطريق لظهور القدرة على إدراك الضرورة، وتُسهم

في نقل الإنسان من طور المعرفة الإنطباعية إلى طور المعرفة المنطقية.

ولهذا لا يكون موقف المذهب العقلي صحيحاً إلا إذا وُجِّه توجيهاً أدق، بحيث يكون مقصوده أن المعارف الإستدلالية المنضبطة لا تتم إلا بالرجوع إلى مبادئ عقلية ضرورية تشكّل بنيتها الداخلية وشروط إمكانها. وفي هذه الحدود، يكون رأيه وجيهاً ومقبولاً لا يتنافى مع الطور البشري الأول والقائم على الانطباعات النفسية فحسب.

وعليه، فإن الموقف المتوازن لا يتمثل في إنكار المبادئ العقلية كما فعل المذهب التجريبي، ولا في تعميمها على جميع أنماط المعرفة كما فعل المذهب العقلي، بل في التمييز بين مرحلتين متكاملتين: مرحلة التكوّن الواقعي الإنطباعي للمعرفة، ومرحلة التأسيس المنطقي الإستدلالي لها. وبهذا التمييز يمكن رفع الإشكال عن كلا المذهبين، ووضع كل منهما في حدوده المعرفية الصحيحة دون إفراط أو تفريط.

الثانية: إن القضايا القبلية ليست على نمط واحد، بل تنقسم إلى أقسام متمايزة من حيث طبيعتها وقيمتها المعرفية. فبعضها يتصف بالضرورة العقلية الصارمة، بحيث يمتنع تصور نقيضه،

كقضية عدم التناقض، وبعضها الآخر يتصف بالوضوح العقلي فقط، من دون أن يبلغ مرتبة الضرورة. ومع ذلك تُعد هذه القضايا قبلية، لا لأنها ضرورية، بل لأنها واضحة بذاتها وغير قابلة للاستدلال عليها من الخارج، أي إن الذهن لا يستمد تصديقها من التجربة أو الإستقراء، وإنما يسلّم بها بمجرد تصورها. كما أن القضايا الضرورية نفسها ليست على مرتبة واحدة، بل تتفاوت في درجات الضرورة وأشكالها، كما فصلنا ذلك في دراسة مستقلة[1]، وهو أمر لم يلتفت إليه المذهب العقلي في صيغه الشائعة، إذ يتعامل مع الضرورة العقلية وكأنها مفهوم واحد بسيط غير متدرج.

ويضاف إلى ذلك، أن المذهب العقلي كثيراً ما يدرج ضمن القضايا القبلية والعقلية معارف لا تنتمي إليها في الحقيقة، سواء من حيث الضرورة أو من حيث الأولية. ومن أمثلة ذلك المبدأ القائل بأن الصدفة - أو الاتفاق - لا يمكن أن تتكرر باستمرار، وذلك إذا ما أُخذ على عمومه، وكذلك قضية التسليم بحقيقة الواقع المحسوس. فهذه المعارف عُدَّت عقلية عند بعض العقليين، مع أنها لا تتصف بعنصر الضرورة، ولا تدخل في زمرة الأوليات بالمعنى الدقيق. إذ من حيث الإمكان العقلي لا يوجد ما يمنع من تكرار الصدفة بصورة مستمرة ضمن شروط وحدود معينة، كما

[1] انظر: الإستقراء والمنطق الذاتي.

لا يوجد ما يستحيل معه أن يكون الواقع الجزئي المحسوس وهماً أو حلماً أو محاكاة ذهنية، كما تفترض بعض السيناريوهات الفلسفية.

وإنما الذي يجعلنا نعتقد بحقيقة الواقع الجزئي المحسوس، أو باستبعاد التكرار الدائم للصدفة، هو الدليل الإستقرائي القائم على تراكم الخبرات والتجارب، لا الحكم العقلي الضروري. فمصدر هذه المعارف ليس العقل بما هو عقل، وإنما التجربة المتكررة وما تولده من إنطباعات نفسية راسخة.

ومن هنا يتبين أن الخلط بين ما هو عقلي ضروري، وما هو استقرائي اعتيادي، أدى بالمذهب العقلي إلى توسيع دائرة القبليات على نحو غير مبرر، وإلى إضفاء الصفة العقلية على معارف لا تستمد مشروعيتها إلا من الإستقراء والعادة، لا من الوضوح العقلي ولا من الضرورة المنطقية.

فبالإستقراء نعرف ـ لا على نحو الضرورة بل على نحو الغلبة والأكثرية ـ أن الصدفة لا تتكرر تكراراً دائماً ومنتظماً، كما نعرف بالطريق نفسه واقعية الشيء الجزئي المحسوس وحقيقته الفعلية في تجربتنا اليومية ضمن شروط خاصة. فهذه المعرفة، مهما بلغت من الرسوخ النفسي، تبقى معرفة استقرائية احتمالية، لا ترقى إلى مرتبة الحكم العقلي الضروري. ومن ثم

فإن إرجاع هذه القضايا إلى العقل، أو إدراجها ضمن المبادئ العقلية القبلية، يُعد خلطاً بين مستويين معرفيين مختلفين: مستوى الضرورة العقلية، ومستوى الإطمئنان العملي القائم على تراكم الخبرة والتجربة و"العادة"[1].

ولهذا فإن هذه القضايا، بما هي مستندة إلى الإستقراء، لا يصح عدّها عقلية بالمعنى الدقيق، لأن القضايا العقلية ـ ولا سيما تلك المتصفة بالضرورة ـ لا تقوم على الإستدلال الخارجي ولا على التكرار التجريبي. فالقضية العقلية لا يبرهن عليها من الخارج، بل تُستعمل في الإثبات وتُفترض كشرط لإمكان الاستنتاج.

ومن هنا تتضح الإشكالية في بعض المحاولات التي سعت إلى إثبات مبدأ العلّية، أو غيره من المبادئ العقلية (عدا مبدأ عدم التناقض ومبادئ الإحتمالات)، عن طريق الإستقراء أو حساب الإحتمالات[2]. فمثل هذه المحاولات، وإن بدت في ظاهرها دقيقة ومنهجية، لا يمكنها أن تتجاوز حدود معينة. فهي قد تنجح ـ في أحسن الأحوال ـ في تبرير الصورة الموضوعية أو العملية لمبدأ العلّية، أي بيان أن الواقع يسير غالباً وفق علاقات سببية

[1] للتفصيل انظر المصدر السابق.

[2] محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للإستقراء، مع تعليقات يحيى محمد، دار العارف، بيروت، 2008م، التطبيق الثاني، ص237-240.

منتظمة، وأن افتراض العلّية هو التفسير الأرجح للظواهر المشاهدة. أما إثبات ضرورة العلّية، بمعنى استحالة تخلف المعلول عن العلة أو استحالة وقوع الحدث بلا سبب، فهذا أمر يتعذر على كل إستقراء، مهما بلغ من القوة والدقة.

ذلك لأن الضرورة لا تُستخلص من التكرار، ولا تُنتجها الحسابات الإحتمالية، إذ إن هذه الحسابات نفسها تقوم على افتراضات قبلية لا يمكن تبريرها استقرائياً من دون الدور. وقد بيّنا هذا المعنى تفصيلاً في بحثنا المعنون بـ (الاستقراء والمنطق الذاتي)، حيث اتضح أن الإستقراء، بحكم طبيعته، عاجز عن الإنتقال من مستوى الإحتمال إلى مستوى الضرورة، وأن كل محاولة من هذا القبيل تنتهي ـ في حقيقتها ـ إلى إعادة صياغة المشكلة دون حلها.

وعليه فإن الفرق الجوهري بين القضايا العقلية الضرورية والقضايا الإستقرائية لا ينحصر في درجة القوة الذهنية للتصديق، بل كذلك في طبيعة هذا التصديق ذاته. فالأولى ضرورية لا تقبل النقيض عقلاً، ولا تحتاج إلى شاهد خارجي، أما الثانية فمرهونة بالتجارب والخبرات، وقابلة ـ من حيث الإمكان العقلي ـ للتخلف والانقلاب، وإن بدا ذلك بعيداً أو مستبعداً عملياً. وهذا التمييز هو ما تغفله كثير من المدارس

المذهبية حين توسّع دائرة العقل على حساب الإستقراء، أو تختزل العقل في حدود التجربة.

معالجات

لو نظرنا إلى الجانب العملي من اللاشعور، فماذا يمكن أن نعتبره: هل هو مفيد وضروري للحياة، أم أنه مضر وبلا فائدة؟

يبدو أن اللاشعور جزء أساسي من بنيتنا النفسية، يتدخل في حياتنا اليومية بشكل غير مباشر لكنه مؤثر.

من الناحية المبدئية يشكل اللاشعور ضرورة حياتية، فهو يخفف عن الوعي ضغط التفكير المستمر وأزماته، ويهيئ الساحة النفسية لتوجيه القرارات. ولولا وجوده لأصبحت حياتنا مشتتة، بلا اتساق داخلي، وهو ما لا يطيقه الإنسان.

لكن رغم هذه الحاجات، هناك صور سلبية للاشعور تستحق المعالجة والتخفيف، مثل الانفعالات المفاجئة أو المخاوف غير المبررة، في حين أن هناك صوراً إيجابية تستحق النمو والتشجيع، كالقدرة على الإبداع واستخراج حلول غير متوقعة. الأمر يدعونا للتأمل في تجاربنا، ومراجعة الحالات المختلفة التي مررنا بها، مع الاستفادة من الاعتبارات القرآنية التي تحث على ضبط النفس وتوجيه الطاقة الداخلية نحو الخير والصلاح، وذلك من خلال النقاط التالية:

الأولى:

بالنسبة للحالة الأولى، وهي أن الإنسان إذا ما تعرض لمواجهات غير طبيعية أو عسيرة، فعليه أن يفكر في تصرفاته ويحللها، ويهيئ نفسه للقيام بهذا التحليل قبل وبعد وقوع السلوك، وذلك ليتمكن من الوقوف بموضوعية على حقيقة أفعاله أثناء المواجهات أو الصدمات غير المتوقعة، وفهم دوافعه وردود أفعاله دون الانجراف وراء الانفعالات اللحظية.

وأهم ما ينبغي فعله هو التريث والتأني في الفعل والسلوك، أو التحلي بالصبر على ما يواجهه من ظروف، بغية الحفاظ على قيمة ومصداقية تصرفاته. فالصبر والتأني يمكّنان الإنسان من التوازن النفسي، ويقللان من احتمال الوقوع في ردود أفعال سلبية أو اندفاعات غير محسوبة قد يندم عليها لاحقاً. وقد قال تعالى: ﴿وَلَنَبلُوَنَّكُم بِشَئ مِّنَ الخَوفِ وَالجُوعِ وَنَقص مِّنَ الأَموَالِ وَالأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ، الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتهُم مُّصِيبَة قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إليه رَاجِعُونَ، أُولَئِكَ عَلَيهِم صَلَوَات مِّن رَّبِّهِم وَرَحمَة وأُولئِكَ هُمُ المُهتَدُونَ﴾[1].

فالصبر على المصائب، والإتكال على الله تعالى، يوفّر للإنسان قدرة على مواجهة الظروف الصعبة بهدوء ورزانة،

[1] سورة البقرة / آية 155 – 157.

ويجنبه الانزلاق نحو اللاوعي السلبي في السلوك، ويجعله قادراً على التفاعل مع الأحداث بطريقة ناضجة ومسؤولة، تحافظ على كرامته الداخلية وقيمه الأخلاقية.

كما قال تعالى: ﴿... وَجَعَلنَا بَعضَكُم لِبَعضٍ فِتنَة أَتَصبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيراً﴾[1]. وتشير هذه الآية إلى التحذير من فتنة الصراع الاجتماعي التي قد تنشأ وتنمو بلا وعي، حيث يكون الناس عرضة للانفعال وردود الفعل السلبية نتيجة دوافع لاشعورية، كما لاحظنا خلال التعليق الأول.

وقد يتولد الصراع بسبب هذه الفتن اللاواعية، فيأخذ أشكالاً مختلفة من النزاعات أو التوترات بين الأفراد والمجتمعات، وقد لا يدرك الإنسان سبب انفعاله أو موقفه العدائي. والمخرج من هذه الأزمة وفقاً للآية هو التحلي بالصبر والتأني في الفعل حين وجود الفتنة، واللجوء إلى ضبط النفس وتروي الردود، وقد يتطلب الأمر أحياناً التسامح أو العذر دون الانخراط في النزاع أو الحراب، حفاظاً على الاستقرار النفسي والاجتماعي.

وبهذا المعنى، تصبح الاستجابة الواعية للفتن الاجتماعية نوعاً من التدريب الداخلي للإنسان على التحكم في اللاشعور

[1] سورة الفرقان / آية 20.

السلبي، وتحويله إلى سلوك رشيد يعزز التفاهم والهدوء، بدلاً من الانزلاق إلى التوتر والعداوة.

ولو عدنا إلى ذكر مقدمة الآية المشار إليها سلفاً مع ما جاء بعدها لزاد الأمر وضوحاً، حيث جاء في الذِكر الحكيم:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ، وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْض فِتْنَة أَتَصْبِرُونَ، وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيراً. وقَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلائِكَةُ أو نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوّاً كَبِيراً﴾[1].

فما يُفهم من النص هو أن رفض الناس للأنبياء نابع من دوافع نفسية لاشعورية كما يتبين من التحليل، فقد كشف عن أن مبرر هؤلاء لرفض الأنبياء هو لأنهم كانوا يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق، وأن الدافع الذي يقف وراء هذا المبرر هو التكبر والعتو. وكما يبدو أنه دافع لاشعوري، مع أن الله يدعو الناس إلى الصبر على ما فتنهم من ابتعاث الرسل والأنبياء.

إذن فعلاج الحالة الأولى يتمثل في الصبر على المكاره في الظروف غير الطبيعية، مع الأخذ بعين الإعتبار النصيحة

[1] سورة الفرقان / آية 20 - 21.

العملية القائلة: ((لِّكَيلا تَأسَوا عَلَى مَا فَاتَكُم وَلا تَفرَحُوا بِمَا آتَاكُم وَاللهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُختَال فَخُور))[1].

الثانية:

بالنسبة للحالة الثانية فقد عرفنا أن بعض صور اللاشعور تنجم عن الإنغلاق ضمن حيز معين دون آخر، ومن ذلك ما تتصف به بعض الجماعات والأفراد من الإنطوائية وعدم الإنفتاح. وفي حالات معينة قد يحتاج هؤلاء إلى شيء من المداراة بدل الرفض. فقضية العلاج نفسية وهي تؤدي مفعولاً اقناعياً؛ ما لا يؤديه الفعل العقلي والديني. وقد جاء في قوله تعالى وهو يخاطب رسوله الكريم: ((فَبِمَا رَحمَة مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُم وَلَو كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ القَلبِ لَانفَضُّوا مِن حَولِكَ فَاعفُ عَنهُم وَاستَغفِر لَهُم وَشَاوِرهُم فِي الأَمرِ ...))[2].

وبحسب هذه الآية إنه لو كان الرسول قاسي القلب لما استجاب له أصحابه. فالقضية ليست منطقية بل نفسية. وبالتالي فكلما كانت المذاهب الفكرية معبّرة في طروحاتها عن حاجات الناس وهمومهم كلما كانت أكثر أتباعاً مقارنة بغيرها. فمثلاً ينتشر المذهب الماركسي بين الناس خلافاً لغيره من المذاهب

---

[1] سورة الحديد / آية 23.
[2] سورة آل عمران / آية 159.

التجريدية؛ كمذهب هيجل أو فرويد أو عمانوئيل كانت أو غيره للسبب المذكور.

أما الطريقة العامة لعلاج سلبيات اللاشعور ضمن هذه الحالة فهي تتم عبر التوجه من طرف إلى آخر للإحساس بقيمته، والنظر إليه من موضع آخر.

فمثلاً في المقابلة بين الدنيا والآخرة جاء في الحديث: (لَيسَ مِنَّا مَن تَركَ دُنياهُ لآخِرته، ولا آخِرته لدُنياه)، فالذي ينظر إلى الآخرة من خلال الدنيا يشعر أنها غاية حياته، والذي ينظر إلى الدنيا من خلال الآخرة يشعر أنها وسيلته إليها.

الثالثة:

وحول الحالة الثالثة فعلاجها يتم عبر تحليل نمط السلوك التطبعي من حيث قيمته وغايته ومقارنة ذلك بالأنماط المضادة له أو التي تختلف عنه. وإذا تبيَّن أنه نمط سلبي يجلب الضرر والسوء؛ ففي هذه الحالة يمكن التخلص منه بطرق مختلفة، كالطريقة التدريجية التي تعمل على التخفيف من السلوك شيئاً فشيئاً حتى القضاء عليه تماماً. كما هناك طريقة الاقتران الشرطي، وهي تعمل على ايجاد مقترن مضاد ومثبط للفعل السلوكي استناداً إلى النهج البافلوفي.

أما إذا كان نمط السلوك التطبعي إيجابياً؛ فمن الضروري الإحساس بحرارته والتأمل في قيمته وغايته قدر الإمكان. فمثلاً من المهم المداومة على ذِكر الله تعالى وتأمل قيمة هذا الذِكر وغايته والإحساس بحرارته.

الرابعة:

وبالنسبة لعلاج الحالة الرابعة، فعلى الفرد أن يكيف نفسه على التفكير الواعي في الأشياء، سواء كانت طبيعية أو اجتماعية أو نفسية. فغرض هذه الطريقة هو الوصول إلى العلم والإحساس بما تكنّه تلك الأشياء من أسرار وحقائق خافية علينا، نتيجة للإلفة وما تخلّفه من حالة اللاشعور التي تجعلنا نمر على الظواهر دون الانتباه لتفاصيلها أو تأثيراتها العميقة.

وكشاهد على ذلك، يُنقل عن نيوتن أنه اكتشف الجاذبية عندما رأى تفاحة تسقط في حديقة منزله إلى الأرض. فالسقوط البسيط للتفاحة نبّه نيوتن على حقيقة كانت خافية عن غيره من الباحثين، إذ دفعه الفضول والتأمل إلى التساؤل: لماذا سقطت التفاحة إلى الأسفل أو الأرض ولم ترتفع إلى الأعلى؟ فهذا التساؤل الهادئ، المتأمل في أمر مألوف، قاده إلى اكتشاف أعظم ظاهرة في تاريخ العلم، وهي الجاذبية، الأمر الذي يوضح أن الانتباه

الواعي للأمور المألوفة يمكن أن يحول الملاحظات العادية إلى معرفة عميقة واكتشافات هامة.

وهكذا يصبح تدريب النفس على التفكر والملاحظة المدروسة وسيلة لتجاوز تأثير اللاشعور السلبي الناتج عن الإلفة، ولتوجيه الانتباه نحو ما يخفى وراء المظاهر الخارجية للأشياء، مما يعزز القدرة على التعلم والفهم والاكتشاف العلمي الطبيعي أو النفسي أو الاجتماعي.

ولدى العقل الباطن إفرازات من الإلهامات التي تظهر أحياناً كبريق خاطف ومفاجئ للاكتشاف، خاصة في المجالات الرياضية أو الأدبية أو الشعرية، حيث يجد العقل فجوات معرفية يمكن سدها عبر وحي لحظي أو فكرة طارئة. وهناك من يرى أن هذه الإلهامات قد تكون وسيلة للاتصال بما يسميه بعض الفلاسفة "العالم الأفلاطوني الثابت"، أي عالم الحقائق والمثل السماوية العليا، كما يراه الرياضي البريطاني روجر بنروز. وقد يحصل الاتصال والاكتشاف في شكل إلهام مفاجئ، وهو ما يشير إليه كثير من علماء الطبيعة والرياضيات حين يصفون لحظات الوحي العلمي أو "اللحظة الفجائية" التي تسبق صياغة نظرية ما أو حل مسألة معقدة.

ورغم أن للإلفة أضراراً وسلبيات، إذ قد تجعلنا نمر على الظواهر دون الانتباه لتفاصيلها الدقيقة، فهي في الوقت ذاته ضرورية للحياة، لأنها تقينا من مشكلة الاغتراب بأنواعه المختلفة، وعلى رأسها الاغتراب الاجتماعي والنفسي. فالإلفة تمنح الإنسان شعوراً بالاستقرار والاطمئنان، وتوفر له مساحة للتفاعل مع الواقع بشكل متوازن، بينما الإبداع والإلهام المفاجئ يوفران له القدرة على تجاوز الرتابة والاعتياد، وتحويل التجربة اليومية إلى لحظات اكتشاف وفهم أعمق.

ومن المفيد أيضاً أن نفكر في الأشياء التي نألفها بين حين وآخر للكشف عن حقائقها وأسرارها، وللتأمل في ما تحويه من قيم ومعاني قد تغيب عن وعينا بسبب الإلفة. فهذه الممارسة تساعدنا أحياناً على تجنب ما قد تتضمنه هذه الأشياء من أضرار وسلبيات، كما هو الحال مع العلاقات الاجتماعية غير الصحية، أو مع النفس وما تحتاجه من مراقبة وحساب دوري بين الفينة والأخرى، حتى نتمكن من ضبط السلوكيات وتوجيهها نحو ما هو خير وصالح.

ومن الآيات التي حثّت على ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَلتنظُرْ نَفس مَّا قَدَّمَت لِغَد وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِير

بِمَا تَعمَلُونَ﴾[1]، والتي توضح ضرورة مراقبة النفس ومحاسبتها بانتظام لتكون مستعدة للغد، أي للمحاسبة الإلهية.

ومثل ذلك ما جاء عن النبي (ص) أنه قال: (حاسِبوا أنفُسَكم قبل أن تُحاسَبوا وزِنوها قبل أن تُوزَنوا)، مشدداً على المبادرة بمحاسبة النفس قبل الوقوع في الأخطاء أو قبل المحاسبة النهائية. وجاء عنه أيضاً قوله: (لا يكون العبد مؤمناً حتى يحاسب نفسه أشد من حسابه الشريك شريكه والسيد عبده)، وهو تأكيد على أن مراقبة النفس يجب أن تكون أشد وأدق من مراقبة الآخرين.

كما جاء في الحديث: (ليس منا من لم يحاسِب نفسه في كل يوم، فإن عمل حسناً ازداد لله شكراً، وإن عمِل سيئاً استغفر الله وتاب إليه)[2]، وهو ما يوضح أن المحاسبة اليومية للنفس وسيلة لتعزيز السلوك الإيجابي ومعالجة السلبيات في الوقت المناسب، بما يعزز وعي الإنسان الداخلي ويجعله متوازناً بين وعيه ولاوعيه، وبين سلوكه الظاهر وباطنه.

الخامسة:

[1] سورة الحشر / آية 18.

[2] انظر نصوص الحديث المذكورة في: إبن طاووس الحسني: محاسبة النفس، المكتبة الرضوية، طهران، 1390هـ، الباب الثاني فيما يقتضي الإحتياط بالمحاسبة.

يقتضي علاج الحالة الخامسة أن يوازن الإنسان بين توجهاته بما يتوافق مع مصالحه الحقيقية، دون إفراط أو تفريط. ففي المقابلة بين الذات والواقع الموضوعي، يجب على الفرد ألا يفرط في انحيازه نحو أحدهما على حساب الآخر، إذ إن كلا التوجهين يحتاج إلى نوع خاص وكمية مناسبة من الاهتمام، ويجب أن يكون هناك تفاعل متبادل بينهما. فالتوجه نحو العالم الخارجي يزود الذات بالغذاء المعرفي والخبرة العملية، ويساعد على فهم الواقع وتحليل الظواهر، بينما التوجه نحو الذات يتيح للفرد فرصة الإلهام الداخلي والتحكم في بناء سلوكه وتوجيه مشاعره وأفكاره عند تعامله مع الخارج.

ويُعد التوجه نحو الذات ضرورياً، إذ من خلاله يتمكن المرء من تطوير قابلياته، ومعرفة دوافعه ونواياه وغاياته، ومحاسبة نفسه ومراقبتها بوعي دائم. كما يساعد هذا التوجه على الوقاية من الانزلاق في دنس الشهوات والأهواء، وحب الدنيا بشكل مفرط، والذي يُبتلى فيه كل من نسي نفسه وانشغل بما هو خارجي دون ضبط داخلي. وبهذا التوازن بين الذات والعالم، يصبح الفرد قادراً على بناء سلوك رشيد، وتنمية إدراكه الذاتي، وتحقيق انسجام بين وعيه ولاوعيه، وبين حاجاته الشخصية ومتطلبات الواقع الخارجي.

كذلك فإن الشعور بالغاية العليا أو بالله تعالى لا يتحقق إلا من خلال التوجه نحو الذات. فالانتباه إلى النفس، والتأمل في دوافعها ونواياها وأفعالها، هو السبيل الحقيقي للإحساس بما هو أعلى وأسمى من التجربة اليومية. فقد روي أن النبي (ص) قال: «مَن عرف نفسه فقد عرف ربه»، الأمر الذي يؤكد أن معرفة الإنسان لذاته هي الطريق لمعرفة الله وفهم غاية الخلق.

وفي القرآن الكريم تأكيد على هذه الحقيقة كما جاء في الآية المشار إليها سلفاً: ﴿يَعلَمونَ ظَاهِراً مِّنَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُم عَنِ الآخِرَةِ هُم غَافِلُونَ، أَوَلَم يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالحَقِّ وَأَجَل مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِم لَكَافِرُونَ﴾[1]. فالتأمل في النفس هو الطريق لفهم غاية الخلق، لكن غفلة الناس وتعلقهم بالحياة الدنيا تجعلهم لا يدركون هذه الحقيقة، ولا يربطون بين وجودهم والغاية العليا أو لقاء الله تعالى.

وإذا كانت النفس هي معبر للوعي بالحقائق والغايات، أو أنها سبيل للشعور بالله تعالى فإن العكس صحيح أيضاً. بمعنى أن الشعور بالله تعالى يولد الإحساس بالنفس والتوجه إليها كالذي تشير إليه الآية: ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَ فَأَنسَاهُم أَنفُسَهُم

[1] سورة الروم / آية 7 – 8.

...﴾[1]. أي أن العلاقة بين معرفة النفس والإحساس بالله تعالى علاقة متبادلة: تأمل النفس يقود إلى معرفة الله، ومعرفة الله تنير النفس وتوجّهها نحو الحق، وتمنحها وعيها الذاتي والقدرة على التوازن بين اللاشعور والوعي، وبين التوجهات الداخلية والواجبات الخارجية.

السادسة:

بالنسبة لعلاج الحالة السادسة، على الإنسان أن يحذر من المواطن الاجتماعية التي تحمل أنماطاً سلوكية سيئة، ويكون واعياً لتأثيرها على طباعه وسلوكه. وكما جاء عن الإمام علي قوله: «إيّاك ومصاحبة جليس السوء فإن طبعك يكسب من طبعه وأنت لا تشعر»، وهو تحذير من الانسياق اللاواعي وراء التأثيرات السلبية للأقران والمحيط الاجتماعي.

كما عليه أن يتنبه للضغوط الاجتماعية ويجهد في تحليلها بوعي، ليتمكن من تجنب الوقوع في أسرها دون أن يشعر، خاصة إذا كانت هذه الضغوط منحرفة أو ضالة. ويؤكد القرآن على ذلك بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيكُم أَنفُسَكُم لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهتَدَيتُم، إِلَى اللهِ مَرجِعُكُم جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا

[1] سورة الحشر / آية 19.

كُنتُم تَعمَلُونَ﴾[1]. فعلى المؤمن ألا يتأثر بالأجواء الاجتماعية الضالة، وأن يدرك أن الناس حتى لو كانوا مؤمنين قد يقعون في الضلال بلا وعي نتيجة الإلفة الاجتماعية، مما يجعل مراقبة النفس وتحليل الضغوط أمراً ضرورياً.

كما يضيف القرآن توجيهاً عملياً في التعامل مع التأثير السلبي الخارجي، سواء كان اجتماعياً أو غيره، وذلك بقوله: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيطانِ نَزغ فَاستَعِذ بِاللهِ إِنَّهُ سَمِيع عَلِيم، إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوا إِذا مَسَّهُم طآئِف مِنَ الشَّيطانِ تَذَكَّرُوا فَإِذا هُم مُّبصِرُونَ﴾[2].

فهؤلاء حين مسّهم التأثير السلبي - سواء كان إجتماعياً أو غيره - رجعوا إلى ذواتهم وتذكروا فعرفوا ما مسَّهم فأصبحوا على وعي وبصيرة بعد أن كانوا في برهة من الغفلة حال التأثير.

وبذلك يصبح الإنسان قادراً على مواجهة الضغوط الاجتماعية بطريقة واعية، وحماية نفسه من الانزلاق اللاواعي، مع تطوير القدرة على الموازنة بين تأثير البيئة والوعي

[1] سورة المائدة / آية 105.
[2] سورة الأعراف / آية 200 – 201.

الداخلي، بحيث يحافظ على سلوكه وطباعه ضمن مسار رشيد ومتزن.

ويُعتبر الإعلام من أبرز الضغوط الاجتماعية المؤثرة التي ينبغي الحذر منها، إذ يُستعمل في كثير من الأحيان لإقناع الشعوب، وأحياناً بتحريف الحقائق أو تشويهها، ما قد يؤدي إلى تبلّد الوعي أو الانزلاق نحو اللاشعور الجمعي. فمثل هذه الضغوط الاجتماعية تجعل الإنسان يغفل عن حقائق الظروف المحيطة به، وعن ما تفرضه هذه الظروف من مواقف عملية، كما يتضح من الحالة السادسة التي تناولناها سابقاً.

ومن هنا تبرز أهمية التذكّر والانتباه الدائم لتخفيف أثر هذه الضغوط المخدرة، وهو ما يوضحه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكرَى تَنفَعُ المُؤْمِنِينَ﴾[1]. فالذكر والتذكير، سواء كان عبر القرآن، أو التأمل الواعي، أو مراجعة النفس، يفتح أبواب البصيرة ويعيد الإنسان إلى وعيه الداخلي، ويجعله قادراً على إدراك ما يحيط به من تأثيرات اجتماعية، ومواجهتها بما يحقق الاستقامة والتوازن النفسي والروحي.

أما في الحالة التي لا يجد فيها الفرد أي فائدة من بقائه ضمن الأجواء الاجتماعية السيئة، أو إذا كانت هذه الأحوال تهدده

[1] سورة الذاريات / آية 55.

بالخطر، وهو غير قادر على الرد أو مواجهة هذه الضغوط بأثر ملحوظ، فقد ينفع في مثل هذه الظروف أن يسلك طريق الهجرة أو الابتعاد عن تلك البيئات السلبية، كما تشير بعض الآيات القرآنية التي سبق ذكرها، والتي تحث على حفظ النفس والابتعاد عن مصادر الضلال والضرر.

وعلى الجانب الآخر، عندما تكون الضغوط الاجتماعية مفيدة، فإن تفاعل الفرد ضمن هذه الأجواء يولد آثاراً حسنة، إذ تساعده على النمو الشخصي، وتطوير مهاراته، وتعزيز وعيه الذاتي والاجتماعي. فالتوازن بين الابتعاد عن الضغوط الضارة والانخراط الواعي في الضغوط المفيدة هو ما يعزز قدرة الإنسان على التحكم في سلوكه واتخاذ القرارات الصائبة، ويجعله قادراً على الاستفادة من المجتمع دون الوقوع تحت تأثيره السلبي.

السابعة:

من حيث المبدأ تُعد الحالة السابعة حالة صحية، إذ تشير إلى قدرة الفرد على توظيف اللاوعي بشكل إيجابي لمواجهة المخاطر والتحديات الصعبة. ومن المفيد تنمية هذا الجانب من اللاوعي بما يتوافق مع حافز القضية التي يتحرك الفرد

باتجاهها، بحيث يصبح اللاوعي مساعداً في اتخاذ القرارات وتوجيه السلوك نحو الهدف المنشود.

ولذلك يُستحسن التأمل المستمر في حافز القضية المعنية، وفهم الدوافع الداخلية وراء السلوك، بحيث يصبح اللاوعي وكأنه مدرك لما يستحق الاهتمام والتطوير، ويعمل في خدمة العقل والوعي بدل أن يتحول إلى عامل سلبي أو مشتت. فالتنمية الواعية للاوعي تمكّن الإنسان من الاستجابة للمواقف الصعبة بحكمة وفاعلية، وتزيد من قدرته على مواجهة الظروف المعقدة دون الارتباك أو التشتت.

الثامنة:

وبالنسبة للحالة الثامنة، ينبغي على الإنسان التحقق من الدافع وراء كل سلوك إرادي مقصود، وطرح سؤال على النفس بعمق وبانتظام: ما الذي يدفعني للقيام بهذا العمل؟ فالتأمل المستمر في هذا السؤال يساعد على تجنب الأفعال السيئة، ويجعل السلوك أكثر وعياً واتزاناً.

وينبغي أن يكون الدافع متسقاً مع الغاية العليا التي يسعى إليها الإنسان، وهي رضا الله تبارك وتعالى، بغض النظر عن المذهب أو الدين الذي ينتمي إليه. فربط السلوك بالغاية الإلهية يمنح الإنسان وعياً داخلياً يعزز ضبط النفس، ويجعله يقيم أفعاله

على أسس من القيم الأخلاقية والروحية، بعيداً عن الانسياق وراء النزوات أو الضغوط الخارجية، سواء كانت اجتماعية أو نفسية.

التاسعة:

وبالنسبة للحالة التاسعة، على الفرد أن يولي اهتماماً بتحليل حالاته النفسية الطارئة، وأن يسعى للتعرف على أسبابها ودوافعها الحقيقية. فهذا التحليل يساعده على فهم ما يجري داخله، ويمكّنه من التمييز بين الانفعالات العابرة والاستجابات الواعية.

وبناءً على هذا الفهم، يصبح الإنسان قادراً على اتخاذ الموقف المناسب إزاء تلك الحالات، سواء بالتصرف بطريقة متزنة أو بالامتناع عن ردود فعل قد تكون ضارة. فالوعي بالانفعالات الطارئة ومراقبتها هو خطوة أساسية نحو ضبط النفس، وتقوية القدرة على التحكم في السلوك، وتجنب الانزلاق نحو اللاشعور السلبي أو التفاعل العاطفي المتهور.

العاشرة:

إن المشكلة الأساسية في الحالة العاشرة تكمن في عدم الوعي بقيمة الحاضر، وفقدان الانتباه لما يمر به الإنسان من لحظات

حياتية مهمة. والموقف الواجب اتخاذه في هذا السياق هو التوقف للتفكير وطرح التساؤلات الجادة حول قيمة حاضرنا، وما يتطلبه من أفعال ومواقف عاجلة تقتضي التنفيذ بما يتوافق مع الغايات العليا والمقاصد السامية.

فالتفكير في الحاضر يتيح للإنسان التمييز بين ما هو ضروري وما هو عرضي، ويساعده على تنظيم أفعاله بطريقة تتناغم مع أهدافه الحقيقية وقيمه الروحية والأخلاقية. كما أن الوعي بقيمة اللحظة الحالية يمنع التسويف أو الضياع في تفاصيل الحياة العابرة، ويعزز القدرة على اتخاذ قرارات متزنة تتماشى مع المصلحة الشخصية والمصلحة العليا للإنسانية.

الحادية عشرة:

وبالنسبة للحالة الحادية عشرة، فإن التخلص من الأفكار السيئة التي تخطر في ذهن الإنسان يتطلب توجيه الانتباه إلى شيء آخر مختلف، يعيد النفس إلى مسار إيجابي ويساعد على كبح التأثير السلبي لتلك الأفكار. ومن أبرز الوسائل لتحقيق ذلك هو ذكر الله تعالى، أو أي عمل يجسد هذا الذكر عملياً، مثل الدعاء، والتأمل في آيات القرآن، والتفكر في عظمة الخالق وحكمته في خلقه.

فالتحويل الواعي للانتباه إلى ما هو إيجابي يعمل على تهذيب الفكر وتهدئة النفس، ويكبح ميلها نحو الانشغال بالمخاوف أو الأوهام، ويخلق حالة من التوازن الداخلي بين الوعي واللاشعور. وبهذه الطريقة يصبح الإنسان قادراً على مواجهة الأفكار السيئة بفعالية، والاستفادة من قدراته الذهنية والروحية في خدمة سلوك رشيد ينسجم مع الغايات العليا.

***

يتبيّن مما سبق أن المعالجة الأساسية للاشعور والسلوك الإنساني تقوم على الوعي الذاتي ومراجعة النفس باستمرار لفهم دوافع الأفعال والتمييز بين السلوك الإيجابي والسلبي، مع الصبر والتأني عند المواجهات الصعبة والابتعاد عن الأجواء الضارة والضغوط الاجتماعية والإعلامية. كما ينبغي تطوير القدرة على التأمل في النفس وفي الحاضر لاستيعاب الغايات العليا والحقائق المخفية، وموازنة التوجه بين الذات والعالم الخارجي لتعزيز المعرفة والقدرة على التحكم في السلوك، مع تنمية اللاوعي الإيجابي وربطه بالغايات المفيدة، والتخلص من الأفكار السيئة بالانشغال بالذكر وأعمال الخير. فالربط بين الوعي والتأمل وضبط النفس والتوجّه نحو الله تعالى يشكّل الأساس لتحقيق توازن الإنسان الداخلي والارتقاء بسلوكه نحو الصلاح والرشاد.

خلاصة البحث

يبقى أن نلخص النتائج الأخيرة التي انتهى إليها بحثنا حول اللاشعور، وهي باختصار كما يلي:

1- لقد تبين لنا أن معظم حياتنا يغلب عليها الطابع اللاشعوري، إذ إن ميولنا وأمزجتنا وأفكارنا وخواطرنا وإلهاماتنا وعقائدنا وأنماط سلوكنا وعاداتنا كلها تتشكل بدرجة كبيرة بفعل اللاشعور. فهو ليس مجرد حالة سلبية أو غياب للوعي، بل هو القوة الخفية التي تحدد عاداتنا اليومية، وأعرافنا، وعلاقاتنا الإنسانية، ويؤثر في تشكيل طريقة تفكيرنا وآليات استجابتنا لمختلف المواقف. كما أنه قد يكون سبباً في إشعال الصراعات السياسية والاجتماعية، عندما تعمل ميوله الخفية دون مراقبة واعية، فتتحول الانفعالات والمشاعر الخفية إلى دوافع حقيقية تؤثر في قراراتنا ومواقفنا.

وللاشعور أثر جوهري في تحديد اختياراتنا العقدية والآيديولوجية والسياسية، إذ يلعب دوراً في توجهات الإنسان وميوله التي قد لا يكون واعياً لها. ومن هنا يمكن فهم سبب غفلة كثير من الناس عن حقيقتهم وعما يحيط بهم من تأثيرات داخلية وخارجية، وهو ما يشير إليه القرآن الكريم حين يصف بعضهم

بالمفسدين والمنافقين والظالمين، نتيجة انصرافهم عن الوعي باللاشعور الذي يحرك سلوكهم وميولهم.

2- يسبب النشاط اللاشعوري العديد من السلبيات التي تؤثر على حياتنا وعلاقاتنا وسلوكنا. فمن أبرز هذه السلبيات عدم إحساسنا بالقيمة الحقيقية للعلاقات التي نبنيها، سواء كانت اجتماعية أو شخصية، إذ غالباً ما تمر هذه العلاقات مرور الكرام بسبب غياب التأمل الواعي فيها. ولكي نتمكن من إدراك هذه القيمة، يصبح من الضروري مراقبتها من منظور خارجي، أو عبر النظر إلى النفس وتأمل ما نبنيه من روابط ومعاملات مع الآخرين.

كما يؤدي النشاط اللاشعوري إلى الغفلة عن حقيقة الواقع الموضوعي، نتيجة الإلفة التي تجعل الإنسان يتعايش مع الأمور دون وعي حقيقي بها. وقد كان هذا السبب وراء إنزال المعجزات النبوية، التي جاءت لتكسر طوق الغفلة الناتج عن الانغماس في الإلفة، وتعيد البشر إلى وعيهم بالحقائق الكونية والروحية. ومن السلبيات الأخرى للنشاط اللاشعوري عدم وعي الإنسان بنفسه وبواجبه تجاه ذاته والمحيطين به، نتيجة الانغماس في العادات والتطبع والتأثر بالضغوط الاجتماعية، ما قد يجعله يتحرك وفق ميول غير مدروسة أو دوافع سطحية بعيداً عن غاياته الحقيقية.

3- مبدئياً، يُعد اللاشعور عنصراً ضرورياً في حياة الإنسان، فهو يساعد على التخفيف من ضغط الوعي والشعور، ويتيح للفرد القدرة على تحمل أزمات الحياة المعقدة والمتلاحقة. كما أن للاشعور دوراً مهماً في تكوين الطابع الإنساني والاجتماعي، إذ يسهم في تشكيل شخصية الفرد وتفاعله مع الآخرين، ويؤثر في طريقة تكوين العلاقات الاجتماعية والعادات المتعارف عليها، ويعمل كعامل أساسي في ضبط التوازن بين الذات والبيئة المحيطة. ولولا هذا الجانب اللاشعوري لما استطاع الإنسان أن يستمر في مسيرة حياته بشكل طبيعي، إذ يغدو كل تصرف واع مرهقاً وغير مستدام على المدى الطويل.

4- عادة ما تنشأ الإبداعات الفنية والأدبية والفكرية والعلمية نتيجة ما يُنتجه اللاشعور من نشاط داخلي عميق، يتجلّى بعد أن يستنفد الوعي أغراضه في التركيز والتحليل والتفكير الواعي. فاللاشعور يعمل كخزان للطاقة الذهنية والفكرية، ومنه تنبثق الإلهامات والخواطر المفاجئة التي تُسهم في الإنجاز والابتكار، وهو العامل الذي يتقنه العرفاء والمبدعون في توظيفه خلال كشوفاتهم الذوقية والمعرفية.

كما أن تنشيط هذا الجانب من اللاشعور ينعكس إيجاباً على الصحة الجسمية، إذ يساهم في تعزيز وظائف الجسم الحيوية (الفسيولوجية)، ويعمل على التوازن بين الجسد والنفس والعقل.

ومن هنا يتضح أن اللاشعور ليس مجرد ظاهرة نفسية، بل هو قوة خفية تحرك الإبداع، وتغذي التجربة الإنسانية، وتؤثر في الأداء الذهني والبدني على حد سواء.

ملحق:
هل للجسم مشاعر؟

هذه فكرة أولية ومقتضبة نقوم فيها بتحليل المشاعر، ونأمل ان تجد من يعمل على توسعتها وتطويرها إن وجدت شيئاً من المصداقية. وهي فرضية خطرت في ذهننا منذ سنوات.. وتعثّر البحث فيها لحاجتها لدعم الأدلة أكثر[1].

تنقسم المشاعر – بما فيها العواطف - الى نوعين مختلفين؛ أحدهما يؤثر في الاخر، هما المشاعر النفسية والجسمية. ولا يعتبر هذا التقسيم على شاكلة ثنائية ديكارت في النفس والجسم. فمن الواضح وجود تأثير متبادل بين النوعين للمشاعر يجعلهما مختلفين عن الاستقلالية التي تحدث عنها هذا الفيلسوف. وبالتالي انهما ليسا من عالمين مستقلين تمام الاستقلال، رغم ان ديكارت سمح لهذين العالمين ان يلتقيا في نقطة محددة في الغدة الصنوبرية فبرّر بذلك انقياد الجسم بالنفس. كما ان هذه الثنائية لا تأتي على غرار تقسيم الجسيم الكوانتي الى موجة ومادة، اذ مرجع هذين المظهرين في النهاية الى شيء واحد؛ تارة يسلك سلوك المادة، واخرى سلوك الموجة، فلا يظهر احدهما الا ويختفي الاخر. في حين ما نلاحظه في المشاعر وجود عنصرين لا واحد، هما النفس والجسم، وان لكل منهما مشاعره وعواطفه المختلفة عن الاخر رغم التأثير المتبادل بينهما.

[1] تم نشر هذه المقالة في موقع فهم الدين بتاريخ: 19-7-2022. انظر:
https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2748

ومعلوم ان الدراسات النفسية الحديثة تميل الى توحيد المشاعر وجعلها ذات طابع عضوي جسمي يتمظهر بالشكل النفسي. وهو منظور قائم على الاساس المادي الطبيعاني للشخصية البشرية.

وابتداءاً لا توجد مشاعر واضحة تتميز ثنائياً مثلما هو الحال في مشاعر الألم واللذة. فمعلوم اننا نفرق في الاصابة بين الألم النفسي والألم الجسمي، رغم ان احدهما يؤثر في الاخر، لكن ذلك لا يمنع من ادراكنا بوضوح ان كنا ما نعانيه يعود الى الالم النفساني ام الجسماني.

فمثلاً عندما اشعر بألم شديد لوفاة احد احبتي، فذلك يعني ان ألماً اصاب نفسي، فهو وان كان له تأثير على الصحة الجسمية؛ لكنه يظل ألماً نفسياً واضح المعالم، خلافاً لما لو اصبت بآلام في قدمي بسبب حادث اصطدام بسيارة، حيث لا يمكن اعتبار هذا الالم نفسياً، بل من الواضح انه جسمي وان كان له تأثير على النفس وجعلها تتألم. وكذا كل ما نعانيه من آلام الاعضاء الجسمية بسبب عوامل مادية فانها تعتبر آلاماً جسمية غير نفسية.

هذا ما يتعلق بالفارق بين الألم النفسي والجسمي عموماً. وهو واضح التشخيص والتمييز تماماً. وقد لا يقل عنه وضوحاً ما يقابله من لذة، اذ يمكننا تشخيص اللذة الجسمية في تذوق الاطعمة وشم الروائح ودفء اللمس ولذة الجنس لدى بعض الاعضاء المخصوصة رغم انفعال بقية انحاء الجسم. اما اللذة النفسية فقد تكون خافية احياناً عند مقارنتها باللذة الجسمية، لكنها حاضرة بقوة لدى الخيالات النفسية والقوى العقلية. ومن اللذات العقلية الشاخصة ما يحصل من نشوة عند اكتشاف فكرة جديدة

او حل لمعضلة فكرية او رياضية او علمية. فهذه لذّات عقلية يتذوقها العلماء والفلاسفة والمفكرون في قبال اللذات الجسمية التي يستمتع بها اصحاب البطون والفروج..

أما بقية المشاعر والعواطف فيمكن ان نجد لها صوراً واضحة من الحالات النفسية المتشعبة، كالحزن والفرح والغضب والهدوء والخوف والشجاعة والحب والكراهة وغيرها. لكن يصعب تشخيص ما يقابلها في الجسم، حتى تبدو معدومة. فليس من المتعارف عليه القول بان الجسم يحزن ويفرح ويغضب ويخاف ويحب ويكره حرفياً لا مجازاً، رغم العلاقة المتبادلة التأثير بين افرازات الجسم لبعض الهرمونات الكيميائية وما تتأثر به النفس من مثل هذه الحالات.

فثمة عدد من الهرمونات يفرزها الدماغ فتجعلنا نشعر بحالات من الفرح والحزن وما الى ذلك. ومن المعلوم وجود اربعة هرمونات لها علاقة مباشرة بالفرح والانتعاش والارتياح، وهي: الدوبامين، والأوكسيتوسين، والسيروتونين، والإندورفين. ويشار إليها أحياناً بإسم (D.O.S.E).

فالدوبامين Dopamine له علاقة بتحفيز النفس على بدء عادة جديدة.

والأوكسيتوسين Oxytocin يشار اليه بعقار العناق والحب، حيث يفرزه الدماغ أثناء الاتصال الجسمي بالآخرين ويمنح الشخص شعوراً دائماً بالهدوء والأمان. وتميل التفاعلات الاجتماعية الإيجابية إلى أن تكون أفضل طريقة لزيادة إنتاج هذا

الهرمون. وهو يمكن أن يساعد في محاربة التوتر وتحسين العلاقات وتعزيز المشاعر الإيجابية طويلة الأمد.

أما السيروتونين Serotonin فله دور في ديناميات الفخر والولاء والمكانة. ويجعلنا نشعر بنشوة انجاز الاعمال أو نشوة اعتراف الآخرين بنا. وهو ما يحفز القائد على التفوق وتنمية نفوذه. ويؤثر على المزاج والشهية والنوم، ويؤدي نقصانه الى الاحساس بمشاعر الاكتئاب.

في حين تساعد فئة الإندورفين Endorphins على تخفيف التوتر والاسترخاء. ويقال أن الشعور بالبهجة عند الضحك العميق ينجم عن هذا الهرمون[1].

هذه هي الهرمونات الاربعة المسؤولة عن البهجة والنشوة وتحسن المزاج. وثمة هرمونات اخرى لها علاقة بمشاعر النفس الاخرى. مثل هرمون الكورتيزول Cortisol وتفرزه الغدد الكظرية. ويسمى أحياناً بهرمون التوتر لأن الجسم يفرزه بكثرة عند التوتر. ومثله هرمون الأدرينالين الخاص بالتوتر والخوف ويتم إنتاجه في الغدد الكظرية وداخل بعض خلايا الجهاز العصبي المركزي. وتتمثل الوظيفة الرئيسية للأدرينالين في إعداد الجسم لاستجابة ‹‹القتال أو الهروب››، ويسمح باتخاذ قرارات سريعة في المواقف الخطرة أو المجهدة. كذلك ثمة هرمون التستوستيرون Testosterone الذي له علاقة بالدافع الجنسي.. وهكذا مع بقية الهرمونات[2].

[1]https://www.happyfeed.co/research/4-brain-chemicals-make-you-happy
[2]https://www.kernodle.com/obgyn_blog/how-types-of-hormones-affect-your-health/

ومعلوم ان لنسبة افراز هذه الهرمونات تأثيراً مباشراً على المشاعر النفسية وامزجتها، لكن العكس صحيح ايضاً. وبالتالي نواجه عكوسية التأثير، فالتأثير النفسي له اثر بالغ على نشاط وكمية افراز تلك المركبات في الجسم، مثلما ان الاخيرة تؤثر في مشاعر النفس. والحاصل في الحالتين المتعاكستين هو الانفعال النفسي للمشاعر مع آثار الصحة الجسمية.

وفي جميع الاحوال اننا في مثل هذه الاحوال لا يسعنا القول بان الجسم اصيب بحالات من المشاعر كالحزن او الفرح او غير ذلك عادة، بل نقول ان النفس اصيبت بهذه الحالات.

وعند التدقيق نجد ان هذه الحالات لا تختلف كثيراً عما يطرأ على الجسم من ألم ولذة. فقد يقال ان الجسم يتألم او يتلذذ، كما يمكن ان يقال ان النفس تتألم او تتلذذ. وقديماً كان الفلاسفة يدركون ان النفس سارية في البدن، فكل جزء من الجسم يتألم او يتلذذ فانه ينفعل لانفعال النفس بحكم سريانها.

لذلك نعتقد ان للجسم نصيباً من المشاعر مثلما للنفس نصيبها. وان احدهما ينفعل بالاخر بذات الحالة من المشاعر.

لذا نعود الى قضيتنا المركزية ونتساءل: كيف ندرك مشاعر الجسم كحزنه وفرحه وغيرهما من العواطف الاخرى؟

وبلا شك لسنا بصدد البحث في التأثيرات المتبادلة بين النفس والجسم، فكما اشرنا الى ان لحزن النفس وفرحها وغير ذلك من المشاعر انعكاسات على الجسم ووظائفه الحيوية. وليس هذا ما يهمنا، بل ما يعنينا كيف نشخص حزن الجسم وفرحه وغير ذلك من المشاعر. بحيث يمكن التصريح بان جسمي حزين او فرح،

او خائف او متوتر، مثلما ننسب ذلك الى النفس في حالات اخرى مختلفة. مع تضمّن هذه الحالات المختلفة للنشاطات الهرمونية في الجسم، والتي بموجبها تجعلنا نشعر بهذه الحالات.

ان ابرز ما يتمثل به حزن الجسم من تعبير هو الاحساس بالضيق والثقل رغم غياب الحزن النفسي. ففي الاعمار المتقدمة مثلاً، كثيراً ما يتولد هذا الضيق وعدم الارتياح، الى درجة قد يظهر على خطوط الوجه شيء من معاناة الجسم، فهو نوع من الضيق يقابل الاحساس بالضيق النفسي وحزنه. وقد يصاب الجسم بالكآبة مثلما تصاب النفس، وان اختلفت الاسباب إن كانت مادية او نفسية.

وفي قبال الحزن ثمة الفرح الجسمي، حيث الارتياح والنشوة التي يشعر بها الفرد وكأن جسمه يريد ان يطير رغم غياب ما يدعو للفرح على المستوى النفسي. وقد تظهر مثل هذه النشوة عند الارتياح بعد التعب الشديد، ومثل ذلك النشوة عند النوم الهانئ، وكل ذلك له علاقة بالفرح الجسمي لا النفسي، فهو يعبر عن ارتياح شديد في قبال الحزن الجسمي كما يتمثل في الضيق وعدم الارتياح. واكثر ما يلاحظ من هذه النشوة لدى الاطفال والشباب، لكنها تذهب شيئاً فشيئاً عند تقدم الاعمار، حيث يتراكم الحزن الجسمي. فحزن الجسم خاضع لتعبه واستهلاك قواه، وفرحه خاضع لارتياحه ونشاط قواه. وفي قباله ما يصيب النفس من تعب يجعلها حزينة، ومثل ذلك ارتياحها يجعلها تشعر بالفرح والهناء.

وقد تحصل اقترانات متعاكسة، مثل حالة التعب الجسمي مع الاحساس بالفرح والنشوة النفسية، او العكس، مثل حالة النشوة الجسمية مع الاحساس بالضيق النفسي.

ومن المشاعر الاخرى الخوف، وعادة ما ندرك كيف تكون حالته النفسية مع مبررات نشوئه. فمثلاً عند لحاظ شخص مسلح يطاردنا نشعر بخوف نفسي شديد. ومثل ذلك عند قدوم حرب تقترب منا، او مشهد يثير الرعب فينا. وكل ذلك يتعلق بالخوف النفسي كما هو واضح، وسؤالنا كيف يمكن تشخيص الخوف الجسمي؟

لعل ابرز الشواهد على الخوف الجسمي ما يحصل نتيجة التفاعلات الفسيولوجية الصرفة التي لا علاقة لها بالجانب النفسي. ففي كثرة افرازات الغدة الكظرية لهرمون الادرينالين قد تجعل الجسم يشعر بالخوف والارتجاف؛ مثلما ان الخوف والتوتر يزيد من افرازات هذا الهرمون. فحتى مع عدم الخوف نفسياً فان الجسم يشعر بهذا الخوف والارتجاف تلقائياً رغم تأثير ذلك على النفس.. وذات الشيء يمكن قوله في الشجاعة النفسية والجسمية.

والشيء ذاته ينطبق على حالة الغضب. فقد نغضب لموقف اجتماعي يثير فينا هذه الحالة النفسية، لكن في قبالها قد نشعر بالتوتر والغضب من دون اسباب نفسية او اجتماعية. لذلك فهي تعود الى توترات الجسم وغضبه نتيجة الافرازات الهرمونية الخاصة بهما.

وكثيراً ما تحصل المشاعر المتضاربة نتيجة التعارض فيما بينها على المستويين الجسمي والنفسي، حيث بعضها يعطي اثراً مخالفاً للاخر. فمعروف ان الحزن في الوفيات يستمر اياماً، وقد تظهر حالات هستيرية من الضحك العصبي لادنى سبب دون ان تنسجم مع الحزن النفسي.

ومن المعروف ان ظاهرة الضحك الهستيري تحصل عند المواقف المتوترة، وتم تفسيرها باشكال مختلفة، لكنها تؤكد على حالة ايجاد شيء من الموازنة بين الموقف الصعب نفسياً وردّ فعل الدماغ لتخفيف حالة التوتر، ومنها الحزن في الوفيات.

فمثلاً أجرى عالم النفس ستانلي ميلجرام Stanley Milgram في الستينات واحدة من أقدم الدراسات وأكثرها شهرة تتعلق بهذا النوع من الضحك. وكشفت دراسته أن الناس غالباً ما يضحكون بعصبية في المواقف غير المريحة. وفسّرت بانها يمكن ان تأتي كآلية دفاع لتقليل القلق المرتبط بعدم الراحة. كما اقترح راماشاندران Ramachandran بأن الضحك يمكن ان يساعدنا على الشفاء من الصدمة عن طريق تشتيت انتباهنا عن الألم وربطه بعاطفة إيجابية، مثلما يحدث في الوفيات وغيرها من الأحداث الحزينة والصادمة[1].

ويبدو لنا ان الضحك في هذه الحالة يعود الى الجسم كتعبير عن الراحة والابتهاج بعد التعب الذي ينتابه نتيجة الحزن النفسي، لذلك يصعب السيطرة عليه. وهو في هذه الحالة يعبّر عن فرح وابتهاج رغم حزن النفس. ومعلوم ان بعض نوبات

[1]https://www.healthline.com/health/mental-health/nervous-laughter

الضحك الهستيرية قد تستمر لفترة طويلة يصعب السيطرة عليها فتؤدي الى الوفاة.

وقد تحدث حالات من الضحك والبكاء وبقية المشاعر بسبب تناول بعض العقاقير، كذلك لاسباب مرضية تتعلق بالاضطرابات العصبية والاصابة في الدماغ، بحيث يحدث ما لا يمكن السيطرة عليه، وقد يتحول البكاء الى نوبات من الضحك[1].

وكل ذلك يتعلق بالجسم لا النفس، رغم التأثير المتبادل بينهما.

كما قد يحدث شيء من المفارقات مثلما هو معلوم في علم النفس، مثل اجتماع اللذة والالم، والاستمتاع والحزن، ومثل ذلك الاستمتاع والخوف. فمثلاً ثمة ما يسمى بمفارقة الفلم الحزين sad-film paradox، حيث ترتبط المتعة الجمالية بالعواطف السلبية من الحزن والالم[2].

وعلى هذه الشاكلة بالنسبة لسماع الموسيقى الحزينة.

ومثل ذلك الرغبة في مشاهدة افلام الرعب لدى الشبان والفتيان، حيث يجتمع فيها الاستمتاع مع الخوف معاً.

واتصور ان مثل هذه المفارقات عائدة الى الجسم دون النفس. وثمة ما هو واضح في هذه المفارقات حين اجتماع الرغبة في الالم مع الاستمتاع الجنسي مما يعود الى الجسم لا النفس.

كما قد تجتمع حالة الحب والعشق مع الاحساس بالالم والحزن، كالذي يحصل عند الحرمان من الحبيب او غيابه، وهي

[1]https://en.wikipedia.org/wiki/Pseudobulbar_affect
[2]https://psycnet.apa.org/record/2014-07164-001

مفارقة تعود الى النفس دون الجسم. ولولا الشوق ما ظهر ألم الحزن.

في حين نجد تمايزاً في المفارقات بين الحالة النفسية والجسمية حاصلة في القدرات المتعلقة بهما. فقد يكون الجسم قابلاً لحمل ثقل بقدر 20 كغم، لكنه من الناحية النفسية يشعر بالضعف وعدم القدرة على حمله. وقد يكون العكس صحيحاً. فالقدرة النفسية مختلفة عن الجسمية. وفي المعارك الجسمية قد تكون النفس قوية في عدم التراجع رغم هزالة الجسم، كما قد يحصل العكس..

وبلا شك ان من الصعب في كثير من الاحيان التمييز بين ان يكون الاثر نفسياً او جسمياً، لكن لست متأكداً ان كان يناسب وضع قاعدة عامة تعالج مشكلة الالتباس بينهما خارج اطار المشاعر الواضحة التعيين كتلك المتعلقة بالاصابات والامراض العضوية. ويمكن تقريرها كالتالي:

كلما كان الاثر مشخصاً على نحو التعيين او قابلاً لذلك فهو نفسي، وكلما كان لا على التعيين فهو جسمي. ففي الحب مثلاً، حينما احب فتاة دون غيرها فحبي لها ينتمي الى الجانب النفسي اكثر مما هو جسمي، في حين لو ان حبي اظهر انني احب كل فتاة اصادفها لا على التعيين، فذلك يعني ان حبي لها جسمي اكثر مما هو نفسي.

وعندما اغضب، فقد اغضب على شخص او اشخاص محددين، فيكون غضبي نفسياً. أما عندما يكون غضبي لا على

التعيين، بل توترات تجعلني ارغب في ضرب كل شيء امامي، فهو غضب جسمي، باعتباره لا على التعيين.

وعندما افرح لسبب محدد ففرحي ينتمي الى الجانب النفسي، اما لو كان فرحي لا على التعيين فسينتمي الى الجانب الجسمي. وكذا الحال في حالة الحزن..

***

ويلاحظ في مقالنا القصير هذا، اننا لم نشر الى دور اللاشعور كاحتمال وارد في القضايا التي نسبناها الى المشاعر الجسمية. أي لماذا لا تكون هذه المشاعر ناتجة عن عوامل لاشعورية مثل الحالات التي اعتبرناها جسمية؟

والجواب هو ان اللاشعور يتعلق في مثل هذه الحالات بالكبت النفسي، فيما نحن نتحدث عن الحالات التي لا ينتابها هذا الكبت. ومن التعسف اعتبار جميع الظواهر المشار اليها قائمة عليه بالضرورة. لذلك غضضنا الطرف عن تأثير العوامل اللاشعورية، فرغم انها ممكنة احياناً، لكنها لا تصدق على الدوام.

المصادر

إبراهيم، زكريا:
مشكلة الإنسان، ضمن سلسلة مشكلات فلسفية، طبع مكتبة مصر.
إبن خلدون:
مقدمة إبن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.
ابن رشد:
تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية في بيروت، 1986م.
ايجلتون، تيري:
مقدمة في نظرية الأدب، ترجمة احمد جسان، ضمن سلسلة كتابات نقدية (11)، 1991م، عن الموقع الالكتروني: www.library4arab.com.
بنروز، روجر:
العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، تصدير مارتن غاردنر، ترجمة محمد وائل الأتاسي وبسام المعصراني، مراجعة محمد المرایاتي، دار طلاس، دمشق، الطبعة الأولى، 1998م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.
جاكوبي، يولاند:
علم النفس اليونغي، ترجمة ندره اليازجي، دار الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1993م، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.
جامع، محمد نبيل:
المفتتح في علم الإجتماع، دار المطبوعات الجديدة، الاسكندرية.
الحسني، إبن طاووس:
محاسبة النفس، المكتبة الرضوية، طهران، 1390هـ.
دورتيي، جان فرانسوا:
فلسفة الإدراك، ضمن: فلسفات عصرنا، لمجموعة من الباحثين، ترجمة ابراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف في الجزائر، والدار العربية للعلوم ناشرون في بيروت، الطبعة الأولى، 2009م.
دوركايم، اميل:

قواعد المنهج في علم الإجتماع، ترجمه وقدم له محمود قاسم، راجعه السيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1988م، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.

ديفيز، بول:

التدبير الإلهي، ترجمة محمد الجورا، مراجعة جهاد ملحم، دار الحصاد، دمشق، الطبعة الأولى، 2009م.

ديورانت، ول:

قصة الحضارة، تعريب زكي نجيب محمود.

ريشنباخ، هانز:

نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1979م.

صدر المتألهين الشيرازي:

الأسفار العقلية الأربعة، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي، 1981م.

كسر أصنام الجاهلية، حققه وقدم له محمد تقي دانش بژوه، مطبعة جامعة طهران، 1340هـ - 1962م.

الصدر، محمد باقر:

الأسس المنطقية للإستقراء، مع تعليقات يحيى محمد، دار العارف، بيروت، 2008م.

شتيكل، وليم:

الكبت، بالاشتراك مع سيجموند فرويد (انظر: فرويد).

العاملي، محمد بن الحسن الحر:

وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الغزالي، أبو حامد:

إحياء علوم الدين، بهامشه كتاب تعريف الاحياء لعبد القادر باعلوي، وعوارض المعارف للسهروردي.

ميزان العمل، حققه وقدم له سليمان دنيا، دار المعارف في مصر، الطبعة الأولى، 1964م.

الغراب، محمود:

الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، جمع وتأليف، دار الفكر بدمشق.

فروخ، عمر:
اخوان الصفا، دار الكتاب العربي.
فروم، إريش:
ما وراء الأوهام، ترجمة صلاح حاتم، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، الطبعة الأولى، 1994م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.
فرويد، سيجموند:
حياتي والتحليل النفسي، ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي، دار المعارف القاهرة، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.
الأنا والهو، ترجمة محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، الطبعة الرابعة، 1402هـ - 1982م، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.
تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان، مراجعة مصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.
الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية www.al-mostafa.com.
الكبت، بالاشتراك مع وليم شتيكل، ترجمة علي السيد حضاره، مكتبة الشعبية، القاهرة، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.
لوبون، غوستاف:
الآراء والمعتقدات، نقله إلى العربية عادل زعيتر، دار المعارف، سوسة – تونس، الطبعة الاولى، 1995م.
لويد، دينيس:
فكرة القانون، تعريب سليم الصويص، سلسلة أعلام المعرفة (47).
محمد، يحيى:
سلسلة المنهج في فهم الإسلام (5-1)، دار جزيرة التكنلوجيا، المغرب، الطبعة الثانية، 2025م.
مدخل إلى فهم الإسلام، مؤسسة الإنتشار العربي، الطبعة الثالثة، 2012م.
منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية، 2024م.
الإستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م.
التصوير الإسلامي للمجتمع، مؤسسة اهل البيت، بيروت، 1981م.
الإفتراض الآخر، مجلة المنهاج، عدد (69)، 2013م.
القضاء والتطبع، مجلة الغدير، لبنان، عدد (5)، 1981م.

الاعتقاد القاتل وغياب الضمير، موقع فهم الدين، التاريخ: 11-11-2013م. انظر:
http://www.fahmaldin.net/index.php?id=2228
هل للجسم مشاعر، موقع فهم الدين، التاريخ: 19-7-2022م. انظر:
https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2748

مطهري، مرتضى:
المجتمع والتأريخ، اصدار وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، 1402هـ.

ميكافيلي:
الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، نشر مكتبة ابن سينا، القاهرة، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.

وقيدي، محمد:
الابستمولوجيا التكوينية للعلوم، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2010م.

يونغ، كارل:
جدلية الأنا واللاوعي، ترجمة نبيل محسن، دار الحوار للنشر، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، 1997م، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.

https://www.happyfeed.co/research/4-brain-chemicals-make-you-happy
https://www.kernodle.com/obgyn_blog/how-types-of-hormones-affect-your-health/
https://www.healthline.com/health/mental-health/nervous-laughter
https://en.wikipedia.org/wiki/Pseudobulbar_affect
https://psycnet.apa.org/record/2014-07164-001