

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية العلوم الدينية

قسم العقيدة ومقارنة الأديان

جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية بقسنطينة

التربية الوجدانية من منظور إسلامي

مقارن

- دراسة في فلسفة العلوم -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في فلسفة العلوم

إشراف الدكتور:

عبد المالك بن عباس

إعداد الطالب:

عمر بن بوذينة

لجنة المناقشة

الصفة	المؤسسة الجامعية	الاسم واللقب
رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة	أ.د. اسعيد عليوان
مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة	د. عبد المالك بن عباس
عضوا مناقشا	جامعة 08 ماي 1945 بقالة	أ.د. رابح مجاري
عضوا مناقشا	المدرسة العليا للأساتذة بقسنطينة	أ.د. زبيدة بن ميسي
عضوا مناقشا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة	د.حسن برامة

الموسم الجامعي:

1438/1437 هـ

الموافق لـ: 2017/2016م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْمَوَدَّاتِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْمَوَدَّاتِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْمَوَدَّاتِ

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وتقدير

بعد إتمام أجزاء هذا البحث، وتمام جهده، واستنفاذ وسعه؛ أجدني ملزما بوصل الشكر إلى كل من ساهم في إخراج هذه الدراسة، أتقدم بذلك إلى الدكتور "عبد المالك بن عباس" المشرف على هذه الدراسة، وإلى الدكتور "صالح نعمان" المشرف السابق على الدراسة، رضى بما قدماه لي من الرعاية و النصح و التوجيه و الحرص على إتقان الإنجاز.

كما أجدني ملزما بالتقدم بالشكر الجزيل إلى الدكتور "عبد الحميد مجيد إسماعيل الشيش" بجامعة اسطنبول الذي لم يأل جهدا في مساعدتي وتوجيهي في أطوار هذا البحث طيلة فترة إقامتي العلمية بجامعة اسطنبول.

وإنني في مقام هذا أرفع كل آيات الشناء والتوقير إلى القائمين على مركز البحوث الإسلامية (issam) باسطنبول؛ حيث قضيت معظم أوقاتي بين مكتبة المركز العامرة متجولا ومتصفحها وكل ما قدموه من خدمات لنا هي آيات في العطاء ودروس في خدمة العلم والمتعلمين.

ولا يفوتني أن أتقدم إلى القائمين على مركز (English Time) باسطنبول بما قدموه لي من خدمات علمية ، وما قضيته بينهم متعلما ومكتسبا.

مقدمة

جامعة الأمير عبد الملك
العلوم الإسلامية

مقدمة:

تكتسي الدراسات التربوية أهمية بالغة في العصر الحديث، حيث يتسع نطاقها تدريجياً ليشمل كل القضايا المستجدة التي تتصل بحياة الإنسان، ولذلك اتسمت موضوعات التربية بتركيزها على الخصائص الإنسانية وعلاقتها بالمحيط الاجتماعي، الأمر الذي حتم على المشتغلين بالقضايا التربوية اعتماد تصورات نابعة من المحيط الاجتماعي وخصائصه الثقافية التي تحكمه وتعبّر عنه، وقد مثل البحث التربوي في التصور الإسلامي نموذجاً متكامل فيه المقتضيات الإيمانية مع المجال الواقعي، وهو نموذج يستقي بنيته من التأسيس الديني الذي لم ينفك عن استيعاب مشكلات الإنسان والسعي إلى حلها بمنظور واقعي يجمع بين الإيمان بالله والسعي في الكون بما يرضيه سبحانه.

وتمثلت خصوصية البحث الإسلامي في المجال التربوي بالاعتبار للخصائص البشرية وعدم إهمالها؛ انطلاقاً من المرجعية القرآنية التي عبّرت عن حقيقة الإنسان و أطواره النفسية، كما ظهر في التراث الفكري عند المسلمين اهتماماً بالإنفس البشرية في كل ما يتصل بها ومنها الجانب الوجداني الذي اتخذ أوصافاً متعددة تراوحت بين المعنى العام والخاص، فكان الوجدان الذي يتصل بالمظهر الشعائري الديني، وكذلك ما اتصل بالجانب العاطفي

والانفعالي، كما اقترن مفهوم الوجدان بالممارسة الصوفية وعُبر عنه بتوصيفات متعددة . فالمنظور الإسلامي للظاهرة الوجدانية أعطى بعدا تفسيريا لمختلف الظواهر المصاحبة للحياة النفسية؛ يمكن متابعته ضمن مباحث علم النفس؛ الذي أهمل النظر في التأسيس الديني لأي عمل تربوي للوجدان.

وبالحديث عن علم النفس الحديث؛ فإنه لا يمكن الإحاطة بكل النظريات في تصور واحد، حيث تعبر كل مدرسة نفسية عن اتجاهاتها، مما يحتم علينا النظر في أوجه المقارنات التي نعقدها بين التصور الإسلامي للتربية الوجدانية وغيره من تصورات نظريات علم النفس، لكننا في الوقت نفسه نتبع التأسيسات النظرية للعمل التربوي وفق رؤية إسلامية توجيهية لتلك النظريات؛ بما يتماشى مع رؤية جديدة لعلم النفس الحديث منفتح على إنتاج يجمع بين الدين والعلم. وهذا ما أرادته دراستنا عبر تحديد عنوانها "التربية الوجدانية من منظور إسلامي مقارن-دراسة في فلسفة العلوم- " تمهيدا لوضع نظرية إسلامية تستفيد منها نظريات علم النفس الحديث في ما قدمته للظاهرة الوجدانية بصفة عامة.

أهمية الموضوع:

تعالج هذه الدراسة موضوع الوجدان الذي يختص به كيان الإنسان، و اشتغال البحث بفهم الوجدان وتربيته له مبرراته التي تسعى إلى توجيه الذات نحو إدراك الكون ومنع الإفساد فيه ، ولأن الإنسان - في طريقه نحو التحضر - محتاج إلى العناية بجانبه الوجداني؛ فإنه مطالب كذلك بتربية تلك النوازع الداخلية التي تميز شخصيته، سعياً إلى العيش في عالم غير مضطرب.

إن مختلف الأزمات التي يعشها الإنسان تنبع أحياناً من عدم فهمه لمختلف الظواهر المحيطة به، ومن تلك الظواهر جانبه النفسي ذاته، فمعرفة الذات وعدم الجهل بها عامل مهم في تشكيل تصور صحيح لعملية الإصلاح، وقد جاءت نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية مؤكدة لمعاني التبصر في النفس ومراقبتها وتطويرها، كما اشتغل الفكر الإسلامي في هذا المجال عبر عدد من الأعمال التي تدعم التصور الإسلامي في تطوير الذات البشرية.

إشكالية الدراسة:

تشتغل دراسة التربية الوجدانية في التصور الإسلامي على محاولة لفهم ما يتعلق بالوجدان، ومن ثم تبحث في هذا الإطار على أبرز الأساسات التربوية التي يمكن بها تهذيب الصفات الوجدانية؛ وفق تصور علمي إسلامي يتخذ من كتابات المفكرين المسلمين واجتهاداتهم منطلقاً له. وعليه فإن الإشكالية الرئيسية لهذه الدراسة تتحدد في السؤال التالي:

- كيف عالج الفكر الإسلامي مظاهر التربية الوجدانية ومتعلقاتها؟

حيث إن الحديث عن التصور الإسلامي للتربية الوجدانية يقابله تصور آخر وهو بعض نظريات علم النفس الحديث، وبالتالي فإن الحديث عن أصالة التصور الإسلامي يضعنا في سؤال فرعي هو: هل يمكن الاستغناء عن مقررات بعض نظريات علم النفس الحديث بناء على ما أنتجه الفكر الإسلامي حول التربية الوجدانية؟ .

أسباب اختيار الموضوع:

الأسباب الموضوعية:

يشكل مبحث "التربية الوجدانية" زاوية مهمة في حقل الدراسات الدينية والفلسفية والنفسية، إلا أن الدراسات حولها لم تنل حقها نظرا لطغيان جانب التخصص في علوم التربية، وهو ما دفعنا إلى بحث التربية الوجدانية في سياق ديني وفلسفي. وبالتالي فالبحت في الجانب المتعلق بتربية الوجدان له مكانه في نطاق الدراسات التي تتقاطع مع الدين والفلسفة. إضافة إلى أن بعض الادعاءات لبعض النشاطات شبه العلمية (كالبرمجة اللغوية العصبية NLP) والتي تستقي كثيرا مادتها المعرفية من الفكر الإسلامي؛ الأمر الذي يستدعي إعادة الاعتبار للتصور الإسلامي كتصور منتج للمعرفة في هذا المجال.

الأسباب الذاتية:

تتعلق الأسباب الذاتية بصور ذلك الذهول عن أصالة التصور الإسلامي والاستهتار بمبادئه. حيث إن البحوث الإسلامية التأصيلية عرفت حملة تشويه مقصودة، الأمر الذي أبعده كثيرا الاشتغال بها، أو توجيهها بما يخدم أغراضا بحثية صرفة لا علاقة لها بالنتائج العملية.

أهداف الدراسة:

تهدف دراسة التربية الوجدانية إلى تقديم المضامين الدينية المتصلة بالظاهرة الوجدانية بمختلف أبعادها، لا إلى عرض سطحي للصفات الوجدانية، كما تهدف الدراسة -أيضا- إلى وضع بعض الشروط والأساسات لرؤية جديدة للعمل التربوي يُعنى بتفعيل التربية الوجدانية في السياسة التربوية تجمع بين الروح الدينية الإسلامية والرؤية الفلسفية و المضمون التقني.

ولا يتحقق الإبداع في الوسط التربوي دون التنبيه إلى أهمية الاعتناء بالتربية الوجدانية، الذي تقترح له دراستنا مبحثا مدرسيا داخل مادة التربية الإسلامية التي تهيمن عليه طالما أن التربية الوجدانية تتأسس على التصور الإسلامي مبدأ ومنتهى.

الدراسات السابقة:

دراستنا عن التربية الوجدانية في المنظور الإسلامي المقارن؛ لم يقترب منها سوى بعض الدراسات في علوم التربية كتلك الدراسات المتعلقة بالذكاء الوجداني وأدواره المختلفة، ولعل دراسة "التربية الوجدانية في الإسلام" لسمية علي حجازي في رسالتها للدكتوراه من جامعة أم القرى بمكة المكرمة في

قسم التربية وعلومها (عام 1417هـ)؛ من بين الدراسات التي بحثت عن التربية الوجدانية، و اقتصرت في دراستها على مفهوم التربية وعرض لبعض الصفات الوجدانية ضمن نطاق اتسم بعرض للنصوص الدينية (القرآن والسنة) دون ذكر لأي رؤية علمية في مجال علم النفس أو أي تصور فلسفي، لذلك لم تقدم الدراسة نتائج واضحة يمكن الانطلاق منها في تطوير للدراسة. وعلى هذا فإن دراستنا تنطلق من عرض مفاهيمي للوجدان من زوايا علمية فلسفية ودينية ومن ثم التعمق في تفسير الوجدان انطلاقاً من رؤية داخلية للنفس والجسد والروح، تمهيداً لمعالجة تربوية موضوعية للصفات الوجدانية؛ التي تتخذ من التصور الإسلامي أساساً في صياغة نظرية تربوية .

منهج البحث:

اتسم منهج الدراسة بتناول ما يتعلق بالوجدان وفق التصور الإسلامي، دون استبعاد لبعض الرؤى الفلسفية وبعض نظريات علم النفس، في شكل منهج تحليلي نقدي حاولنا فيه أن نستكشف مكامن تلك المتعلقات، وفي بعض أجزاء الدراسة تم استخدام المنهج المقارن بعرض الأفكار المتقابلة بين النظرة

الدينية التأصيلية ومجال علم النفس الحديث خاصة في مباحث العاطفة والذكاء العاطفي.

صعوبات البحث:

واجهت دراستنا بعض الصعوبات تمثلت أساسا في وعورة مسالك المنهج المقارن، فكان الحذر يستصحب بعض أجزاء الدراسة التي تخلت في أغلب محطاتها عن المقابلات الثنائية، وهذا ما وضعنا في صورة البحث الدائم عن أصالة المعالجة الإسلامية - كمبدأ أساسي - ورؤية بعض نظريات علم النفس الحديث.

المصادر والمراجع:

اعتمدت الدراسة جملة من المراجع التي تراوحت بين المراجع العلمية والمراجع الدينية بمختلف مشاربها الفكرية، فكان انتقاؤنا للمادة العلمية بذلك متأسسا على مصادر الفكر الإسلامي وبصفة خاصة لدى الصوفية، وكذا مراجع علم النفس الحديث بما فيها التي تتناول التشريح العضوي ومتعلقاته الجسدية. وقد اعتمدنا مؤلفات بعض أعلام الفكر الإسلامي كأبي حامد الغزالي وابن القيم وابن عربي والجيلي وأبي طالب المكي وغيرهم ..

خطة البحث:

عُبرّت خطة الدراسة على ذلك الخط الذي اتبعناه في منهجنا كتعبير عن تأصيل للرؤية الإسلامية التي تهيمن على التصورات المختلفة ومنها ما جاءت به بعض نظريات علم النفس.

قسمنا الدراسة إلى سبعة فصول، حيث احتوى **الفصل الأول** على مفاهيم عامة للتربية والوجدان في اللغة والقرآن والسنة، وكذا في الفكر الإسلامي، حيث توقفنا مطولا عند رؤية الوجدان بين العلم والدين. وفي **الفصل الثاني** لما كان الوجدان يتعلق بالمظهر الإنساني كان الحديث عن الإنسان والقوى الإنسانية، بدءا بالجانب التشريحي والجهاز العصبي إلى عرض لمتعلقات الغريزة والطاقات الحيوية المتعلقة بالإنسان، وفي **الفصل الثالث** حاولنا أن نفهم الطبيعة الإنسانية ومنظوراتها في الفلسفات المختلفة كالفلسفة المثالية والطبيعية والوجودية و البراغماتية، ثم عرضنا للطبيعة الإنسانية في المنظور الديني الإسلامي بما في ذلك الشائيات المتقابلة في الرؤية الإسلامية، وفي **الفصل الرابع** حاولت الدراسة مواصلة فهم الإنسان ومتعلقات الوجدان فاستعرضنا مفاهيم النفس والروح في المعاني النفسية

والدينية والعلمية؛ من زوايا إسلامية صوفية لنستنبط موقع الوجدان بين النفس والروح ومعاني القلب والرؤية الجمالية، في الفصل الخامس تم الدخول إلى موضوع الانفعالات والعواطف الإنسانية حيث قسمنا المعنيين ووضعنا تحت كل معنى عناوين مختلفة تتصل بالجانب العلمي سواء في الانفعالات أو لدى العواطف، وتحت مباحث العواطف تم بحث الذكاء العاطفي (الوجداني)، ومحاولة مقارنته إسلامياً تحت عنوان الفراسة. تمهيداً للدخول في الفصل السادس وهو فصل الصفات الوجدانية حيث عرضنا لبعض الصفات الوجدانية (بما يسمح به حجم الدراسة) وقمنا بعرض كل صفة من زاوية علمية وفلسفية ثم من زاوية دينية تأصيلية، وكان التركيز على تسع صفات: الضمير، الحب، الخوف، الغضب والحلم، القلق، الحزن والاكئاب، ثم الحسد، وحاولنا في الفصل السابع استنباط معالم نظرية تربوية في الوجدان ركزنا فيها على مبدأ العناية بالإنسان، ثم استعرضنا موقع الوجدان في السياسة التعليمية لنخلص إلى محاولة توجيه تبتدئ بعرض ميادين التربية الوجدانية في الإسلام كالعبادة وتنمية الذوق الجمالي، وختمنا الفصل بتصوير مقترح لتفعيل التربية الوجدانية. وخاتمة للدراسة أجمعنا فيها النتائج العامة.

الفصل الأول: مفاهيم التربية والوجدان

تعريف التربية والتربية الوجدانية:

- المعنى اللغوي للتربية
- المعنى الاصطلاحي للتربية
- تعريف التربية الوجدانية

1- الوجدان:

- المعنى اللغوي والاصطلاحي للوجدان.
- الوجدان في القرآن الكريم.
- الوجدان في السنة النبوية.

2- تعريف الوجدان في الفكر الإسلامي.

4- الوجدان بين العلم والفلسفة.

المبحث الأول: التربية في الفكر الإسلامي.

يعد الوقوف على مفهوم التربية رافد مهما في الاعتناء بالمظهر الوجداني، لأن الرؤية التربوية تسمح بتوجيه كل الظاهرة الوجدانية نحو المآلات التي يمكن بها تكوين الشخصية المتزنة والمتفاعلة مع المضامين الثقافية لكل بيئة اجتماعية تلعب فيها الأدوار الدينية والفلسفية دورها الحاسم. سنحاول أن نقف على مفهوم التربية لغة واصطلاحاً ومن ثم نعرّج على التربية الوجدانية.

المطلب الأول: التربية لغة واصطلاحاً

الفرع الأول: المفهوم اللغوي

1- من ربُّ: الولد ربا وليه وتعهده بما يغذيه و ينميه ويؤدبه. فاعله راب، والمفعول مربوب، وربيب. ويرب القوم أي رأسهم وساسهم.

وفي حديث ابن عباس: (لأن يربني قومي بنو عمي أحب إليه أن يربني غيرهم)¹.

2- ومنه رب الشيء ربا أي جمعه وملكه، والقوم ساسهم، والصبي رباه حتى أدرك و ربت الصبي تربيًا و تربية رباه حتى أدرك، وترباه أي أحسن القيام عليه، ووليه حتى فارق الطفولة، وتطلق في حقه تعالى صفته مدبرا لخلقهم ومربيهم².

3- وهي من ربا يربو. بمعنى زاد و نما، ورباه تربية أي غذاه³.

1 - عبد العاطي عطية شعبان واخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، لبنان، ط4، 2004، ص،321.

2 - محمود بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تحقيق: نعيم العرقسوس، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط6، 1998، ص80.

3 - ابن منظور، لسان العرب، دار الفكر: بيروت، ط1، 1990، ص5.

الفرع الثاني: التربية إصطلاحاً:

1- يعرفها "جميل صليبا": "التربية هي تبليغ الشيء إلى كماله، أو هي تنمية الوظائف النفسية بالتمرين"¹.

أي أن التربية هي تقويم الشيء وإيصاله إلى الغاية المنشودة من ورائها، فتربية الطفل تقتضي الكشف عن استعداداته وتنميتها عن طريق صقلها وتهذيبها، وكذا تنمية شخصيته من جميع الجوانب النفسية والجسمية والخلقية حتى يصبح الفرد قادراً على إثبات ذاته وتجاوزها وإسعاد غيره.

1- يعرفها "اندرية لالاند": "التربية هي مسار يقوم على تطوير وظيفة أو عدة وظائف، تطوراً تدريجياً بالدربة، وعلى تجويدها وإتقانها"².

وهذا الأخير في معناه يصب في نفس السياق السابق إذ إنه يضيف قضية المنهج في الممارسة التربوية أو الطريق الذي يوصل إلى تطوير الملكات أو الوظائف المراد إنشائها بعناية وإتقان.

2- ويعرفها "إيمانويل كانت" بأنها: "ترقية جميع أوجه الكمال التي يمكن ترقيتها بالفرد، وإن الهدف من التربية هو أن نمي لدى الفرد كل ما نستطيع من كمال"³.
وهنا يؤكد كانت على التكامل بين جميع مقومات الإنسان بما فيها الأساسات النفسية التي سنتبعها في هذه الدراسة، فلا يمكن فصل أحد الجوانب البشرية عن الأخرى في صياغة الإنسان الكامل والمتوازن.

3- ويقول "جيمس ميل" بأن "التربية هي أن نجعل من الأفراد أو الفرد أداة سعادة لنفسه ولغيره"⁴.

1 - صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني: لبنان، بيروت، (د.ط) 1982، ص266.

2 - لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تر: خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات بيروت، باريس، 2001، ص322.

3 - نقلا عن: إبراهيم ناصر، أسس التربية، ط2، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، 1428هـ، 2007م، ص 11.

4 - نقلا عن: إبراهيم ناصر، أسس التربية، المرجع السابق، ص 11.

وهنا يشير "جيمس ميل" إلى البعد الإنتاجي للتربية حيث إن غاية التربية هي تحصيل التعايش من خلال بث أسباب السعادة انطلاقاً من الذات نحو الآخرين، ولا تتم هنا العملية التربوية إلا باستهداف المقومات الوجدانية التي تعمل على ذلك.

5- يعرفها "إبراهيم مذكور": "التربية علم يبحث في أصول تنمية الوظائف الجسمية، والعقلية، ومناهجها وعواملها الأساسية وأهدافها الكبرى"¹.

اتخذت التربية في هذا التعريف نطاقاً منظماً ومنسقاً إلى حد العلم فأصبحت "علم التربية" الذي يبحث في الجوانب الكلية للإنسان باعتباره هو غاية التربية وتحديد مدى تأثير تطبيقها عليه، وأبعادها أي رسم الأبعاد الكبرى من خلال المنهج المطبق على الفرد المتلقي لعملية التربية.

6- ويقول "عبد العلي الجسماني" بأن التربية هي تكييف الفرد إلى البيئة الاجتماعية المحيطة به.²

7- "مراد وهبة": "علم التربية موضوعه جملة المعلومات والمهارات التي أنتجت في الماضي والتي تنقلها المدرسة من جيل إلى جيل"³.

ويظهر جلياً أن التربية اكتست طابعاً حضارياً في الحفاظ على أصالة الأمم وحضارتها وهذا بنقل تراثها وموروثها من جيل إلى جيل، أي هي عملية دائمة ومستمرة.

والتربية بمفهومها الاجتماعي فهي تعلم الفرد كيف يتعامل مع المجتمع والحفاظ على تراثه وهذا بتلقينه للأجيال اللاحقة وهذا ما أكد عليه المفهومان السابقان.

أما التربية المثالية فهي التي تبحث عن تحقيق المثل العليا للمجتمع، الأخلاقية، الاقتصادية الإنسانية النابعة من تاريخ الأمة وحضارتها ودينها وثقافتها وعن طريق تعاملها علاقتها بالأمم الأخرى.⁴

1 - مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية: القاهرة، (د.ط)1982، ص42.

2 - عبد العلي الجسماني، علم التربية وسيكولوجية الطفل، الدار العربية للعلوم، بيروت ط 1414هـ 1994، ص 193.

3 - وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، (د.ط)، 2007، ص 179.

4 - الحيازي حسن، أصول التربية في ضوء المدارس الفكرية، دار الأمل للنشر والتوزيع، (د.ط)، 1413هـ، 1993، ص233، 234.

يقول "محمد عبده": "إن التربية هي عملية إعداد الفرد للمعيشة الصالحة في نفسه ومع الناس الذين يعيشون معه، فإذا تربى الإنسان أحب نفسه لأجل أن يحب غيره، وأحب نفسه لأجل أن يحب غيره"¹.

وقال الراغب الأصفهاني: "التربية تنشئة الإنسان شيئاً فشيئاً في جميع جوانبه ابتغاء سعادة الدارين وفق المنهج الإسلامي"².

تنشئة: وتعني التربية. الإنسان: باعتباره المحور الذي تتركز حوله التربية. شيئاً فشيئاً: التدرج في العمل التربوي. جميع جوانبه: أي الجوانب الإنسانية العامة، الجانب العقدي والتعبدي والأخلاقي والمهني والعقلي والاجتماعي.

ابتغاء سعادة الدارين: ويقصد به هنا التربية الدنيوية التي تقوم على المعاملات والتربية الدينية التي بمقتضاها تعزيز رابطة الفرد بربه ابتغاء وجهه وهذا متمثل في العبادات³.

ويرى "علي زيعور"⁴ أن التربية طريقة لتعليم الحكمة وغرسها، وأداة نقل الثقافة في قطاعيها الفكري والسلوكي معاً، وتاريخ التربية هو تاريخ الحكمة، أو تاريخ الصورة المرجوة للإنسان في مجتمعه وأمام القدر. فماذا يجب أن يكون عليه الإنسان هو الما يجب أن تكون عليه التربية والحكمة العملية معاً. وتكوين الحكيم هو ما تطمح لتحقيقه التربية.

انطلاقاً من التعاريف نستخلص أن لمفهوم التربية خصائص متميزة نجد منها:

- أن التربية عملية إنسانية.
- طريقة لتعليم الحكمة وغرسها.
- وهي عملية متكاملة لبناء فرد متكامل.

1 - محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ محمد عبده، ج1، مطبعة المنار، القاهرة، 1931، ص751.

2 - نقلاً عن: بن حامد الحازمي خالد، أصول التربية الإسلامية، ط1، دار عالم الكتب للطباعة والنشر: المدينة المنورة، 2000، ص19.

3 - المرجع نفسه، ص19.

4 - علي زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية (الفلسفة في ميدان الفعل والمعيار والعلائق الاجتماعية)، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1988، ص78.

- عملية اجتماعية.
- عملية مختلفة تختلف باختلاف الزمان والمكان.
- عملية مستمرة. "فالعلمية التربوية مستمرة تبدأ ببداية الحياة وتنتهي بنهايتها، ثم هي عملية مستمرة بمعنى أوسع، عملية مستمرة بالمعنى الاجتماعي، ومعنى انتقالها من جيل إلى جيل في المجتمع، ومن جماعة إلى جماعة في الوطن، ومن أمة إلى أمة في الإنسانية، والهدف دوما هو الأفضل والأمثل؛ ماديا ومعنويا وأخلاقيا وحضاريا واجتماعيا"¹.
- عملية تفاعلية: لا ينفج فيها مجرد التلقين، أو تقبل طرف من الأطراف لما يلقي عليه ويؤمر به دون فهم ورضا وقناعة، والواقع أن التربية التي لا تقوم على أساس من أخذ وعطاء.. إقبال وحماس.. قناعة ووعي وذكاء إنما هي عملية إلى الترويض أقرب ولا يكون نتائجها شخصيات إنسانية ذكية واعية متكاملة.²

كما أن المفهوم الشائع لعملية التربية يتجلى في معنيين :

- (أ) - أنها عملية مرادفة لتهذيب الخلق، كأن يسلك التلميذ سلوكا يتسم بالوقار والهدوء وعدم استخدام الألفاظ القبيحة والالتزام بطاعة الأوامر وحفظ النظام.
- (ب) - معرفي ويتمثل في شحن الذهن بالمعارف الموجودة في كتب التراث وتسميعها. ونتيجة لذلك لم يكن هناك اهتمام بالتربية الجسمية والتربية الوجدانية، وأهمل شأن التوجيه الاجتماعي للتربية³. كما أهملت التربية الجمالية في كثير من التوجهات التربوية التي تعمل على الاندماج الكوني بين الإنسان ومحيطه، وعطفا على هذا فإن التربية الإسلامية تعمل على التبصير بالجمال الكوني المشاهد الذي أبدعه الخالق في أرجاء السماوات والأرض، وهذا ما يسميه بعض المفكرين بالتربية الإبداعية، ويقصد من هذه التربية تكوين القدرة على الإتقان

1 - فاخر عاقل، معالم التربية (دراسات في التربية العامة والتربية العربية)، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص49.

2 - المرجع نفسه، ص ص 49،50.

3 - محمد فوزي عبد المقصود، الفكر التربوي للأستاذ الإمام محمد عبده (وآلياته في تطوير التعليم)، دار الكتب العربية، القاهرة، دط، ص43.

والابتكار لدى النشء كما أبدع الله ما خلق وأتقن ما صنع، وهو عين التربية الوجدانية التي تتكامل فيها الرؤية الجمالية بالحس الشعوري لدى الإنسان. يقول "مقداد يالجن": "إن المتعلم عندما يدرس تلك الحقائق الطبيعية والحيوية والقيم المختلفة من حيث القيم الحقيقية والنفعية فإنه يوسع الوعي الإدراكي والتقدير النفعي وينمي الإحساس الشعوري بالجمال الطبيعي والإنساني وهذا بدوره يؤدي إلى تكوين شخصية واعية بالإبداع المحيط به في العالم، ويؤدي إلى النمو العقلي والعاطفي والروحي والوجداني والإبداعي... فيصبح إنسانا مبدعا خيرا يؤمن بالله ويشعر بالإنسانية ويسعى للخير الإنساني"¹.

المطلب الثاني: تعريف التربية الوجدانية:

التربية الوجدانية كما يراها "عادل العوا" بأنها هي التي تسعى إلى تجنب الضمير عثرات الشك والحيرة والضلال والوساوس وتحرص على حفظ صحة الوجدان والحيلولة دون أن يصاب بالخلل والتهافت والمرض والإجرام ليصبح المرء سيد نفسه ويبدع ضروب سلوكه الأخلاقي لا باتباع العادات والتقاليد الزائفة ولا الزي ولا الأنموذج أو العرف وإنما بوعي ما يفعل وبمعرفة الفرض الذي يرجوه بفعله وبالقدرة على شرح عمله أو حكمه أمام أي إنسان زكي حيادي.²

وتربية الوجدان عنده: تهدف إلى تحرير المرء من أسر غرائزه وأهوائه الدنيا ورغباته الجامحة، وتحسين الكيان الإنساني فيه وفي الآخرين، وحثه على الخلاص من مساوئ الأثرة والحققد، والعمل على زيادة التفاهم والتعاون ليلتقي البشر بسلوكهم الأخلاقي الحر، المبتكر بالتقاء القيم الفكرية والبديعية والأخلاقية في ذروة التقديم الأصيل والتكافل اللائق.³

والتربية الوجدانية تعني إسلامياً: تربية المشاعر والأحاسيس والعواطف، والانفعالات والإرادة الحرة القوية، وأثر ذلك في الشخصية الإسلامية التي هي الموضوع والحقل الطبيعي للتربية الإسلامية.

1 - مقداد يالجن، جوانب التربية الإسلامية الأساسية، مكتبة المعارف الرياض، ط 1406هـ، ص 495

2 - عادل العوا، الوجدان، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، 1381هـ، 1961ص ص 185، 186.

3 - المرجع نفسه، ص 86.

كما يعرف "عبدالبدیع الخولي"¹ التربية الوجدانية بأنها التربية الموجهة من الله تعالى ورسوله لتغيير وجدان المسلم تغييرا يرتبط بالأهداف المرتبطة بالرسالة الخاتمة والدور الذي يقوم به المسلمون أفرادا وجماعة في حمل منهج الله إلى خلقه. وهي التربية التي تتناول أساسا العواطف والانفعالات خاصة والتكوين الوجداني عامة. لكن قبل ذلك ما هو الوجدان؟ وهل يتقاطع مع مفاهيم نفسية أخرى؟.

المبحث الثاني: الوجدان:

المطلب الأول: المعنى اللغوي والاصطلاحي:

تعددت المعاني في قاموس اللغة العربية لكلمة "الوجدان" وهي معان مختلفة كالحبة والحزن والغضب والشكوى. وقد ذكر اللغويون أن أصلها مأخوذ من المصدر "وجد"، قال "ابن منظور في لسان العرب": "وجد عليه في الغضب، وفي حديث الإيمان: إني سائلك فلا تجد علي" أي لا تغضب من سؤالي²، وجاء في أساس البلاغة للزمخشري: وتواجد؛ فلا أرى من نفسه الوجد. ووجد على نفسه موحدة: غضب عليه، وهو واجد على صاحبه³.

والوجد بمعنى الحب: قال "الزمخشري": وجد وهو واجد بفلان على فلانة ومتوجد ووجد بها، وله بها وجد وهو الحبة⁴.

وقال ابن منظور عن الوجد بمعنى الحب ووجد به وجداء: في الحب لا غير، وإنه ليجد بفلانه وجدا شديدا إذا كان يهواها ويحبها حبا شديدا، وللضد ساق ابن عمر وعيينة بن حصن في ذلك المعنى: والله ما بطنها بوالد ولا زوجها بواجد أي أنه لا يحبها⁵.

1 - عبدالبدیع الخولي، الفكر التربوي العربي الإسلامي، الأصول والمبادئ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987، ص 504.

2- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت 1388هـ 1988ص 446.

3 -الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، 1991، ص 666.

4 - الزمخشري، أساس البلاغة، السابق، ص 666.

5- ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق ج3، ص 466.

وورد الوجد بمعنى الشوق : قيل للجنيد إن أبا سعيد الخراز كان كثير التواجد عند الموت، فقال: لم يكن يعجب أن تطير روحه اشتياقاً¹.

وقد وردت كلمة وجد بمعنى الحزن : يقول ابن منظور: ووجد في الحزن وجدا ووجد كلاهما. عن اللحياني: حزن. وقد وجدت فلانا فأنا آجد وجدا وذلك في الحزن. وتوجدت لفلان أي حزنت عليه².

وفي بعض الأثر الشعري ؛ وردت كلمة وجد بمعنى الحركة الباطنية للمشاعر:³

وشائع وجد سرَّ خيفة عزكم وسرَّ على رغم الفؤاد يشيعُ

وسياح دمع من عيون قريحة بها الخد من شق المسيل وحيعُ

كما وردت كلمة وجد في أبيات عن الجنيد في وصف الطرب والنشوة والزهو. بمعنيين متضادين:⁴

الوجد يطرب من في الوجد راحته والوجد عند حضور الحق مفقود

قد كان يطربني وجدي فأشغلني عن رؤية الوجد ما في الوجد موجود

وفي المعجم الفلسفي الذي وضعه مجمع اللغة العربية يطلق لفظ الوجدان من لذة وألم وانفعال لأن الوجدانيات بشكل عام تشمل كل ما نجده في نفوسنا من اللذات والآلام، والعواطف والصور وغيرها⁵. ومن هذا التعريف يتبين لنا أن للحياة الوجدانية في النفس البشرية ثلاث مراتب:

1 - الجنيد البغدادي، تاج العارفين، (الأعمال الكاملة)، تح: سعاد الحكيم، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1426هـ، 2005م، ص 141.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج3 ص 446.

3 - محمد أبو الهدى الصيادي الرفاعي، أشرف الوسائل في تحقيق أدق المسائل، تح: عبدالحكيم بن سليم عبدالباسط، ط1، دون دار طبع، 1389هـ، ص 420.

4 - سيدي علي وفا، الواردات الإلهية (المسمى الوصايا)، تح: محمد إبراهيم محمد سالم، دار الكتب، 1425هـ، 2004م، ص 209.

5 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 557.

الأولى: مرتبة اللذة والألم والتي تعتبر الحجر الأساسي لها، وهي عامة.

الثانية: مرتبة الانفعالات المختلفة والتي تتم على الأساس السابق مثل الفرح والحزن والخوف والحجل والدهشة، وهي خاصة.

الثالثة: مرتبة العواطف والتي هي مجموعة من الانفعالات المنظمة تتعقد وتركب بشكل خاص حول موضوع معين.

وقال "محمد العيناوي العاملي": "واعلم أن الوجد أمر شريف قد اختلف الناس فيه فقالت الحكماء فيه أقوالاً وقالت الصوفية فيه أقوالاً. أما الحكماء فقالوا: الوجد هو حالة تحدث للنفس عند انقطاع علائقها عن المحسوسات بغتة إذا كان قد ورد عليها وارد مشوق، وقال بعضهم: الوجد هو اتصال النفس بمبادئها المجردة عند سماع ما يقتضي ذلك الاتصال¹.

أما الصوفية فقد قال بعضهم: الوجد رد الحجاب، ومشاهدة الحبوب وحضور الفهم وملاحظة الغيب ومحادثة السر، وهو فناؤك من حيث أنت أنت، وقال بعضهم: الوجد سر الله عند العارفين، وكاشفة من الحق توجب الفناء من الخلق².

ونجد عند "أحمد زروق البرنسي الفاسي" (846-899 هـ) استعمالاً للتعريف عبر ربطه بالسلوك الصوفي فيضع ما يتعلق بالواحد وما يحسُن به اتخاذه تحت فصل: قاعدة في الوجد³.

.. الواجد إن لاحظ معنى في وجده أفاد علماً أو عملاً أو حالاً مع ميله للسكون والاستلقاء ظاهراً، فوجدُه من الحقيقة والمعنى.

وإن لاحظ الوزن والألحان فطبيعي، سيما إن وقع له اضطراب واحتراق في النفس.

وإن لاحظ نفس الحركة ليس إلا فشيطاني، سيما إن أعقبه اضطراب وهوشة في البدن واشتعال ناري.

1 - محمد العيناوي العاملي، آداب النفس، تح: السيد كاظم الموسوي المياموي، ط1، منشورات الأعلمي للمطبوعات، 1415هـ، 1995م، ص 157.

2 - نفس المرجع، ونفس الصفحة.

3 - أحمد زروق البرنسي الفاسي، قواعد التصوف (على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة ويصل الأصول والفقهاء بالطريقة)، تح: عثمان الحويمدي، ط1، دار وحي القلم، بيروت، ص 134.

المطلب الثاني: الوجدان في القرآن الكريم:

لم ترد لفظة الوجدان في القرآن الكريم برسمها الصريح وإنما ورد ما يتصل بمعناها بشكل عام، ويمكن العثور على ذلك المعنى الذي يتعلق بالوجدان من خلال مترادفات القلب والنفس والإنسان، باعتبار أن منازع الإنسان يمكن تصنيفها في الجانب الوجداني وكذلك يمكن اعتبار النفس أو القلب وعاء للمشاعر الإنسانية كالحب والحزن والغضب والبغض والخوف والندم وغيرها من متعلقات البناء الوجداني.. وفيما يلي بعض الصفات الوجدانية ومتعلقاتها الواردة في القرآن الكريم:

- **الحب:** في قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (آل عمران: ٣١).
- **البغض:** في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (آل عمران: ١١٨).
- **الحسد:** في قوله تعالى: ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ .. (البقرة: ١٠٩).
- **الغيرة:** في قوله تعالى: ﴿ اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ﴾ (يوسف: ٩).
- **الكره:** في قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢١٦).
- **الغضب:** في قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَابَ وَفِي نُسُخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْتَابُونَ ﴾ (الأعراف: ١٥٤).
- **الندم:** في قوله تعالى: ﴿ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوَاءَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَىٰ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوَاءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴾ (المائدة: ٣١).
- **الحزن:** في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴾ (فاطر: ٨).

- الفرح: في قوله تعالى: ﴿فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (آل عمران: ١٧٠).
- الخوف: في قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (النحل: ٥٠).
- وقوله تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَىٰ﴾ (٦٧) ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ﴾ (طه: ٦٧-٦٨).
- وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (الأنفال: ٢).
- الصبر: في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ٢٠٠). وقوله تعالى: ﴿وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (الشورى: ٤٣)، وقوله تعالى: ﴿فَصَبِّرْ حَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾ (يوسف: ١٨).

المطلب الثالث: الوجدان في السنة النبوية:

وردت لفظة الوجدان في السنة النبوية بمعنى القلق والاضطراب. [677]حدثنا علي بن عبد الله قال: حدثنا يزيد بن زريع قال: حدثنا سعيد قال: حدثنا قتادة أن أنس بن مالك حدثه أن النبي ﷺ قال: إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد إطالتها فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي مما أعلم من شدة وجد أمه من بكائه¹.

روي عن عبد الله بن هبيرة بن حسان بن كريب أن غلاما توفي فوجد عليه أبواه أشد الوجد، فقال شوحب صاحب النبي (ص) ألا أخطركم بما سمعت من رسول الله ص: مثل ابنك أن رجلا من أصحابه كان له ابن قد أدب أو أدب وكان يأتي مع أبيه إلى النبي (ص) ثم أن ابنه توفي فوجد عليه أبوه قريبا من ستة أيام لا يأتي النبي (ص) فقال النبي (ص): لا أرى فلانا فقالوا: يا رسول الله إن ابنه توفي فوجد عليه. فقال رسول الله (ص) يا فلان أتحب أن ابنك عندك الآن كأجر الصبيان نشاطا، أتحب أن ابنك عندك الآن كأجر الغلمان جراءة، أتحب أن ابنك عندك كأفضل الكهول أو يقال لك ادخل الجنة ثواب ما أخذ منك².

1 - صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب من أخف الصلاة عند بكاء الصبي، حديث رقم 677.

2 - ابن حنبل، المسند، ط2، دار صادق، 1414هـ ج 5، ص371

وقد ورد لفظ الوجدان بمعنى الغضب . روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما يحدث أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين تأيمت بنت عمر بن حنيس بن حذافة السهمي . قال عمر ! فلقيت عثمان بن عفان فعرضت عليه حفصة، فقلت إن شئت أنكحتك حفصة بنت عمر فصمت أبو بكر لم يرجع إلي شيئاً فكنت أوجد عليه مما أوجد على عثمان . فلبثت ليالي ثم خطبها النبي (ص) فأنكحتها إياه فلقيني أبو بكر فقال: لعلك وجدت علي حين عرضت حفصة فلم أرجع عليك حين عرضت ألا إني قد علمت رسول الله قد ذكرها فلم أكن لأفشي رسول الله (ص). ولو تركها لقبلتها.¹

ويعني الخوف في قول النبي (ص): " من خاف أدلج ومن أدلج بلغ المنزل ألا إن سلعة الله غالية ألا إن سلعة الله الجنة"²

ويعني الحسد في قوله (ص): " لا تقاطعوا ولا تدابروا ولا تحاسدوا وكونوا عباد الله إخواناً.." ³

ويعني البغض في قوله (ص): " من أحب لله وأبغض لله فقد استكمل الإيمان " ⁴

ويعني الفرح . عن أبي سعيد الخدري قال: دخلت على النبي (ص) وهو يوعك فوضعت يدي عليه فوجدت حرة بين يدي فوق اللحاف، فقلت يا رسول الله ما أشدها عليك قال: إنا كذلك يضاعف لنا البلاء ويضاعف لنا الأجر، قلت يا رسول الله أي الناس أشد بلاء قال: الأنبياء، قلت : يا رسول الله ثم من ، قال: ثم الصالحون، إن كان أحدهم ليبتلى بالفقر حتى ما يجد أحدهم إلا العباءة يحويها وإن كان أحدهم ليفرح بالبلاء كما يفرح أحدكم بالرخاء.⁵

المبحث الثالث: تعريف الوجدان في الفكر الإسلامي:

- 1 - صحيح البخاري، كتاب المغازي ، باب شهود الملائكة بدر، حديث رقم: 3783
- 2 - محمد ناصر الدين الألباني، الألباني السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض ب.ت ج3، ص 173.
- 3 - المصدر نفسه، ج3، ص 31.
- 4 - الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تح: حمدي السلفي ، ج8، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، 1983، ص134.
- 5 - الألباني ، السابق، ج 1 ، ص (274) .

لم ينفك لفظ الوجدان في معناه عن المعنى العام الذي جاء في القرآن والسنة، كما في المعجم، ومن التعريفات ما جاء عن "الكلاباذي"¹ من قول بعض المتصوفة: معنى الوجد هو ما صادف القلب من فزع أو غم أو كشف حالة بين العبد أو الله عز و جل، وقالوا: وهو سمع القلوب وبصرها. فمن ضعف وجده تواجد، والتواجد ظهور ما يجد في باطنه على ظاهره، ومن قوي تمكن فسكن. والوجدان لهيب في الأسرار ويسنح عن الشوق فتضطرب الجوارح طرباً أو حزناً عن ذلك الوارد.

وقال بعض المتصوفة:² الوجد سمع القلب وبصره، واستشهدوا لهذا المعنى بقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ٣٧).

وأنشده "الجنيد"³:

الوجد يَطرِب من في الوجد راحته والوجد عند حضور الحق مفقود

قد كان يَطرِبني وِجدي فأشغَلني عن رؤية الوجد ما في الوجد موجود

ويعرفه "ابن القيم" نقلاً عن "الهروي" فيقول: هو ما يصادف القلب ويرد عليه من واردات

الحبة والشوق والإجلال والتعظيم وتوابع ذلك. واستشهد صاحب المنازل بقوله تعالى:

﴿وَرَبَّطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَدْعُو مِن دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا

شَطَطًا﴾ (الكهف: ١٤) - .. يقول "ابن القيم": وهذا من أحسن الاستشهاد والاستدلال فإن

هؤلاء كانوا

1 - الكلاباذي، أبي بكر محمد بن إسحاق، التعرف على مذهب أهل التصوف، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب

العلمية، بيروت، 1422هـ، 2001م، ص132.

2 - الكلاباذي، المصدر السابق، ص132.

3 - نفس المصدر ونفس الصفحة.

كانوا بين قومهم الكفار في خدمة ملكهم الكافر، فما هو إلا أن وجدوا حقيقة الإيمان في قلوبهم وذاقوا حلاوته، فباشروا قلوبهم فقاموا من بين قومهم فقالوا "ربنا رب السماوات" والربط على قلوبهم يتضمن الشد عليها بالصبر بالثبوت وتقويتها وتأبيدها بنور الإيمان، حتى صبروا على هجران دار قومهم، ومفارقة ما كانوا فيه من خفض العيش وفروا بدينهم إلى الكهف... والربط على القلب عكس الخذلان، فالخذلان: حله من رباط التوفيق فيعقل عن ذكر ربه ويتبع هواه ويصير أمره فرطاً، كما أن الربط على القلب شده برباط التوفيق فيتصل بذكر ربه ويتبع مرضاته ويجتمع عليه شمله، فلهذا استشهد عليه بهذه الآية.¹

ويفرق "ابن القيم" بين الوجدان وبين الحقد فيقول: والفرق بين الموحدة والحقد أن الوجد هو الإحساس بالموثوم والعلم به وتحرك النفس في رفعه فهو كمال. وأما الحقد إضممار الشر وتوقعه لكل وقت فيمن وجدت عليه فلا يذائل القلب أثره. وفرق آخر هو أن الموحدة لما يناله منك فالموحدة وجود ما نالك من أذاه، والحقد توقع وجود ما يناله من المقابلة، فالموحدة سريعة الزوال والحق بطيء الزوال يجيء مع ضيق القلب واستيلاء ظلمة النفس ودخانها عليها بخلاف الموحدة فإنها تكون مع قوته وصلابته وقوة نوره وإحساسه.²

أما عند المعاصرين؛ يعرف "محمد الفقي" الوجدان³: كلمة تشمل جميع الأحوال النفسية التي يقوى فيها شعور الإنسان بما يصحبها من لذة وألم، فالجوع والعطش والحب والبغض والسرور والحزن واليأس والرجاء كلها وجدانات تصل إلى النفس فتحدث بها لذة وألم، وإن كانت مشوبة بنوع من التفكير والإرادة لا تدرج في علم النفس إلا تحت مظهر الوجدان، وفي ظل هذه الناحية، لأن المظهر الذي يغلب فيها ويسود على غيره من المظاهر الأخرى، ولذلك نسبت إليه ولم تنسب لغيره من المظاهر السابقة.

1 - ابن قيم الجوزية، تهذيب مدارج السالكين، تح: محمد البو، دار الكتاب العربي، بيروت، 1410هـ، 1990م، ص 68.

2 - ابن قيم الجوزية، تهذيب مدارج السالكين، السابق ص 251.

3 - محمد الفقي سعد، النفس أمراضها وعلاجها في الشريعة الإسلامية، مكتبة ومطبعة محمد علي، القاهرة، 1390هـ، 1970م، ص 57.

ويعرف "محمد تقي"¹ الوجدان : عبارة عن القوة المدركة في النفس الإنسانية، والوجدانيات هي الحقائق التي يدركها الوجدان، ولا بد من الاستفادة من القوتين الفطريتين : الأولى "الوجدان الطبيعي" في عمليات التربية الإيمانية والأخلاقية وهما فطرة المعرفة والأخرى فطرة تمييز الخير من الشر وتسمى الأولى بالوجدان الطبيعي والثانية "الوجدان الأخلاقي".

والوجدان التوحيدي هو إدراك جميع الأمم بفطرتهم الطبيعية ووجدانهم الباطني أن هناك قوة لا محدودة وقدرة عظيمة غير خاضعة للتغيرات تسيطر على الكون. وتلك القوة المدركة الموجودة في باطن كل فرد والتي تدلنا على هذه الحقيقة هي الوجدان التوحيدي².

وأما الوجدان الأخلاقي فهو عبارة عن القوة المدركة المودعة في باطن كل فرد والتي تميز الخير من الشر يوجد في باطن جميع الأفراد من مختلف الشعوب والأقوام قوة مدركة مستترة يستطيعون بها إدراك كثير من الأمور الصالحة والفاصلة من دون الحاجة إلى مرب أو كتاب أو مدرسة... هذه القوة المدركة تسمى عند علماء النفس بالوجدان الأخلاقي. فالوجدان الأخلاقي له أساس فطري وأنه داخل في بنية الإنسان وكيانه.³

ويرى "عادل العوا"⁴ أن الوجدان هو الحاكم الذي بيده القول الفصل وهو آخر مرجع يرجع الفرد إليه وكأن ليس في التخلق سوى واجب واحد وهو إطاعة الوجدان والتخلق به والخضوع لأوامره والتقيّد بأحكامه. ويقول أيضاً أن الوجدان أمر ملزم وتلك صفة بديهية يشعر بها كل ذي وجدان مرهف يقظ شعوراً حدسياً وهذا الإلزام ضرورة تمس إرادتنا ومقاصدنا وربما جاز التخلص من إلزام الوجدان من الناحية المادية ولكن من المحال أن يتخلص المرء من وجدانه في أعماق نفسه.

ويعرف "أحمد أمين" الوجدان بأنه:⁵ قوة في أعماق نفس الإنسان يلاحظها، تحذره من فعل الشر إذا أغري به وتحاول أن تصده عن فعله، فإذا هو أصر على عمله وأخذ يفعل أحس

1 - محمد تقي فلسفي، الطفل بين الوراثة والتربية، تر: فاضل الحسين الميلاني، ج 1، دط، دت، دار التعاون للطبوعات للمطبوعات، بيروت، ص 251.

2 - المرجع نفسه، ص 252.

3 - محمد تقي فلسفي، الطفل بين الوراثة والتربية، مرجع سابق، ص 252.

4 - عادل العوا، الوجدان، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، 1381هـ - 1961م، ص 42-48.

5 - أحمد أمين، كتاب الأخلاق، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1974، ص 68.

بعدم الارتياح أثناء الفعل لعصيانه تلك القوة، حتى إذا أتم هذا العمل أخذت هذه القوة توجيهه على الإتيان به، وأخذ يندم على ما فعل، كذلك يحس بأن هذه القوة تأمره بفعل الواجب، فإذا بدأ بعمله شجعتة على الاستقرار فيه، فإذا انتهى منه شعر بارتياح وسرور، وبرفعة نفسه وعظمتها.

وفي موضع آخر يضعنا أحمد أمين أمام ثلاث درجات للوجدان:¹

الدرجة الأولى: شعور بعمل الواجب خوفاً من الناس، ويكاد هذا النوع يكون في كل إنسان حتى لنجدته في المتوحشين والمجرمين والأطفال وبعض الحيوانات، وهذا الشعور يحمل كثيراً من الناس على عمل الواجب.

ولهذا النوع من الوجدان عيبان: الأول أن أمثال هؤلاء عرضة للوقوع في الرذائل إذا أمنوا رؤية الناس لهم وخلوا إلى أنفسهم، والثاني أنهم إذا أصيبوا ببيئة سافلة لم ينجسوا من عمل الشر ولم يخشوا رأي أحد فيندفعوا في ارتكاب الجرائم.

الدرجة الثانية: شعور بضرورة إتباع ما تأمر به القوانين سرا وجهراً سواء أكانت قوانين أخلاقية أم وضعية. وهذا النوع من الوجدان أرقى من الأول؛ صاحبه يلزم نفسه بالخضوع للقوانين ولو أمن العقوبة يؤدي الأمانة إلى أهلها، ولو لم يكن شهود عليها، يحافظ على وعده، لأن القانون الأخلاقي يأمر بالوفاء بالوعد، والقانون الوضعي يلزمه بتنفيذ العقد.

الدرجة الثالثة: لا يصل إليها إلا عظماء الناس وكبار المصلحين، وهي شعور بضرورة إتباع ما يراه حقاً، خالف رأي الناس أو وافقهم، خالف القوانين المتعارفة عند الناس أو وافقها. وهذا النوع أرقى أنواع الوجدان، يأمر بإتباع ما يوحيه إليه رأيه مهما كلفه من الصعاب.

وهذه الدرجات الثلاث يسلم بعضها إلى بعض، وليس من كان في درجة قد حكم عليه ألا يفارقها، بل بتربية الوجدان يتدرج في الرقي.² فالوجدان ككل ملكات الإنسان ينمي بالتربية ويضمحل نتيجة إهماله، وضمور الوجدان من ضمور العوامل المؤدية إلى تعزيزه، مثل تنمية الذائقة الجمالية بالموسيقى مثلاً، فإن من أهمل سماعها مدة طويلة فإذ ذوقه يضعف أو يتلاشى.

1 - أحمد أمين، المرجع السابق، ص 74، 73.

2 - المرجع نفسه، ص 75.

ويقول محمود حب الله: الوجدان شعور بسرور أو بألم ناشىء عن محاولة الإنسان التوفيق بينه وبين بيئته، وهو لذلك موجود مع الإنسان من مهده إلى لحده، ومصاحب لكل مرحلة من مراحل الحياة العقلية، فلا يخلو منه شخص مادام يقظاً¹.

ويقول مبينا أهمية وضوح الحياة الوجدانية في الطبيعة الإنسانية: " لما كان الوجدان القوة الحيوية التي تساعد الإنسان على البقاء، وكان العامل الأول في تكوين شخصيته، وتحديد سلوكه، وتوجيه إرادته، كان أقرب قواه إليه، وأكثرها أهمية في حياته، ولذلك كان قمينا بأن يأخذ مكان الصدارة فيما يتعلق به، وذلك لأن الوجدان هو القوة التي تغذي العواطف وتربيتها وتكونها، وللوجدان أثر كبير في تطور كل من الحياة العقلية والجسمية للإنسان ونموه، ولأهمية الوجدانات للحياة نجدها متصلة اتصالاً وثيقاً بكل الأعمال التي تصدر عن الكائن الحي، وخاصة ما يتعلق منها بالمحافظة على بقائه أو بقاء نوعه"². فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي تتمثل فيه كل نواحي الوجود، بما يتكون فيه من ميول وغرائز وعواطف وانفعالات وغيرها، ولذلك وجب الوقوف على الحياة الوجدانية في الكيان الإنساني باعتبارها القوة الحيوية التي تساعده على بقاء ذاته، وحفظ نوعه.

إن الصور الوجدانية التي تتخلل الإنسان هي من أصل الخلق الذي فطر عليه، وبالتالي فإن كل صورة لها تصرفاتها وعلاقتها، والوقوف على تصرفات الظاهرة الوجدانية يدخل في صميم تعريف الإنسان بما يمثله من صورة جسدية ونفسية وروحية، والاشتغال على الظاهرة الوجدانية أيضاً هو عمل فلسفي باعتبار السؤال الوجودي الذي يضع الإنسان في محددات من أنا؟، إضافة إلى أن البحث عن الوجدان يتجاوز الفلسفي أيضاً إلى العلمي؛ في صورة العلاقات بين الكائن المتعضي والكائن الروحاني.

المبحث الرابع: الوجدان بين العلم و الفلسفة:

إن الوجدان بوصفه ظاهرة طبيعية لا ينحصر فقط في اللذة والألم وإنما يمتد إلى كل المساحة الشعورية التي يختص بها الإنسان، بحث يدرش أول طريقه نحو التعقل، فالعاطفة لا تصارع

1 - محمود حب الله، الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، دار إحياء الكتب العربية، 1948، ص 16.

2 - المرجع نفسه، ص 5-6.

العقل وما بينهما من انفصام هو ظاهري فقط ، فالإنسان وحدة شاعرة حاسة عاقلة، تكتل شعوري مفتوح القنوات بين الوجدان والتعقل، وهو كائن عاقل مخلوق ومدرك.

والإنسان بما هو كذلك يدرك أن شيئاً أو حدثاً أو شخصاً يؤثر فيه يجد أنه أصبح موضع تغيرات فسيولوجية تتغير وفق وصف كل ظاهرة يتعرض لها ، وهي حالات يشعر بها الفرد دون أن يتدخل في إنشائها بل إنه لا يستطيع أن يتحكم فيها في كثير من الأحيان.

وإذا ما استأنسنا برأي علماء النفس وأبحاثهم وجدنا أنهم ينظرون إلى الحدث النفسي على أنه يتكون من إدراك ووجدان ونزوع، وهي تحدث بهذا الترتيب أياً كانت ضالة الفواصل الزمنية بينها فالإدراك أولاً ثم الوجدان، ومعه ما يصاحبه من عمليات فسيولوجية ثم النزوع أي الرغبة والاستعداد لرد الفعل أو الاستجابة للظاهرة.

وقد ورد لفظ الوجدان بمعاني مختلفة ومشاركة نذكر منها:¹

(أ) وجدان Affection, Feeling تشمل الحالات النفسية من حيث تأثرها باللذة أو الألم غير المؤدية للمعرفة في مقابل عمليات التصوير والتفكير، ويطلق على الانفعالات والعواطف والأهواء، كما يطلقه البعض شبيهاً بالحدس البرغسوني، وفي هذه الحالة يعتبر وسيلة ممتازة من وسائل المعرفة.

(ب) آخرون يأتون بلفظة feeling بمعنى الانطباع Impretion وقد يطلق الانطباع على التأثير في أطراف الأعصاب الحسية لا غير أو يطلق على الشعور كله، من جهة ما هو مصطبغ بلون انفعالي خاص مقابل للفعل الخارجي، وبهذا المعنى الأخير فهو مضاد للتفكير وللحكم المبني على التحليل.

(ج) الوجدان Feeling هو خبرة عاطفية كالأحاساس بالسرور، أو الكدر بالتهيج، أو السكون بالتوتر أو الاسترخاء.

1 - يوسف مراد، دراسات في التكامل النفسي، ط1، 1958، مؤسسة الخانجي للنشر، القاهرة، ص 347. وأحمد بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ط 1986 مكتبة لبنان، بيروت، ص128، وجميل صليبا، المعجم الفلسفي، ط 1، 1974، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 164.

(د) **Feeling**: مصطلح عام يعبر عن الجانب العاطفي للخبرة، مثل خبرة اللذة وعكسها والاهتمام وما أشبه، وعادة ما تكون متصفة أو مصطبغة بخبرة عاطفية، وتستخدم لفظة الوجدان بصفة أكثر خصوصية للإشارة إلى حالة الإحساس باللذة والعكس.

ويقول "عبد الرحمن بدوي" في معرض حديثه عن الزمان و المعرفة: "... وأما الملكة التي نقول بها والتي بينا مقولاتها فلسنا ندري ما نسميها. لأن اللغة العادية لغة عقلية، تصدر عن التجريد والحس معاً، وليس من شأن مثل هذه الأداة للتعبير أن تعبر بدقة عن أحوال العاطفة والإرادة من حيث هي أحوال للوجود.. ولعل خير لفظ يمكن أن نعبر به عنها هو كلمة "وجدان"، على أن نفهم هذه الكلمة بمعنى الملكة والتي بواسطتها نشعر بالوجود في أحواله العاطفية وقواه الإرادية بطريقة مباشرة. فالوجدان هو الملكة التي نعاني بها الوجود بما هو عليه في نسيجه المتوتر على حال العاطفة وقوة الإرادة.."¹ ولعل بدوي هنا -في خضم بحثه عن التوصيف- يميل إلى صعوبة الوصول إلى تعريف ناجز يمكن به الإحاطة بمدلول الاصطلاح وهذا بالنظر إلى تعلق المفهوم بالنسق الفلسفي لعبد الرحمن بدوي الذي يعتني بالوجود أساساً ومنطلقاً.

يضيف بدوي: "... وقد استعملنا كلمة "معاناة" لكي نزيل فكرة العيان والرؤية وندل على أننا هنا بإزاء إدراك لا يتم إلا في تجربة حية مباشرة، لا يراعى فيها نسبة بين ذات و موضوع، بل استبطان مباشر بين الذات لنفسها، وهو ما يجعلنا نفضل كلمة "وجدان" هو أنها تصلح أيضاً أن تكون بمعنى الوجود، وفي هذا ما يقرب كثيراً من التعبير الدقيق عن هذه التجربة الوجودية."² وهذا التساؤل الذي وضعه "بدوي" يجعلنا نقارب الوجدان إلى المعنى المتراوح بين الفلسفي والنفسي؛ حيث تظهر على السطح مبادرات إلى وضع الظاهرة في المجال النفسي وكذا في البعد الفلسفي الذي يشغل على مسائل الوجود.

والوجدان وهو العيان الميتافيزيقي. بواسطته ندرك الأشياء من الداخل بنوع من المشاركة الوجدانية. ولذلك عرفه "برغسون" بأنه "ذلك النوع من المشاركة الوجدانية العقلية الذي نستطيع بواسطته أن ننفذ إلى باطن الشيء لنكون شيئاً واحداً مع ما فيه من أمر مفرد نسيج

1 - عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ط3، دار الثقافة، بيروت لبنان، 1973 ص 205

2 - المرجع نفسه، ص 206.

وحده وبالتالي غير قابل للتعبير عنه" إنه نوع من الغريزة الموسعة المصفاة. "إنه الغريزة وقد صارت نزيهة واعية لنفسها، قادرة على التأمل في موضوعها وتوسيعه إلى غير حد". والمعرفة التي نصل إليها بالوجدان "تلتقي بنفسها بالحركة وتتخذ حياة الأشياء نفسها" وهي ليست نسبية بل تبلغ المطلق. ويقدم "برغسون" مثلاً على المعرفة الوجدانية من الفنان الذي يريد فهم مقصد الحياة بوضعه داخل الشيء الذي يصوره.¹

ويرى "برغسون" أن العقل أداة العلم، أما الوجدان فهو أداة الفيلسوف إذ العقل لا يدرك إلا الصف، والكمي، والمنفصل، والعدد، والمتجانس، وما يوزن وما يقاس وبالجملة: المادة، وما يقابل هذا تماماً: مسلك الوجدان: إنه يضعنا فوراً في داخل الواقع ويجعلنا نشهد الصيرورة الخالقة، ولما كان العقل يتجه دائماً نحو الفعل، نحو ما هو مفيد عملياً، فإنه لا يعطينا غير معرفة عملية جزئية. أما الوجدان فينصرف عن كل ما هو مفيد عملياً، ويرى الأشياء من زاوية المدة، ويعطينا معرفة شاملة، إنه يدرك اللامتجانس، والتوالي الكيفي، والمتصل، والتداخل المتبادل وما لا يمكن التنبؤ به، والممكن، والحرية، والحياة، وبالجملة: الروح.²

ولعل اشتغال الحاسة الفلسفية بقضية الوجدان له مبرراته التي تنظر في أهمية الوجدان بما يمثله من توجيه للذائقة نحو تعقل الكون وإدراكه ثم الإبداغ فيه، ولأن الإنسان المعاصر قد اضمحلت فيه بعض النوازع التي تؤدي به إلى الخيرية والجمالية فإنه مطالب في طريقه نحو المعرفة بالوقوف على تلك النوازع الداخلية التي تتسم بها شخصيته وتتكامل في أفق عالم غير مضطرب.

إن تفكك الإنسانية وانحسار دور الإنسان في صناعة الوعي وصياغة المفاهيم العامة أمام التكنولوجيا الجارفة والمادية الموحشة قد أفقد المعنى، وأحال الإنسان إلى مفهوم مركب مستجيب لتطلعات العصر الفاقد للقيمة، حيث يحكم الحس الفلسفي نظرة أحادية تنضبط

1 عبدالرحمن بدوي، مدخل إلى الفلسفة، ط1، 1975، وكالة المطبوعات، الكويت، ص 170، ، نقلاً عن : برغسون، المدخل إلى الميتافيزيقا ،

2 -بنروي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ت: عبدالرحمن بدوي، ج2، القاهرة. 1967. ص 190، 192 وأيضاً: عبدالرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975م، ص ص 170، 171.

بالتائج دون الارتكان للتجربة والعمل، مما أبعد التأمل الفلسفي عن دوره الأساسي وهو الاعتناء بمشكلات الإنسان.

والوجدان بوصفه بصمة للعالم، فعلم النفس يتحرك من منطقة الظواهر الذهنية، أو قل إن شئت الموضوعات المعقولة (العقل، الوعي، الخبرة) وله في هذا شغف بالواقعية القائلة أننا نشعر بفاعليتنا و.مناشطنا ونشعر بكل ما يمسه العالم من حولنا مسا وثيقاً¹ والوجدان في أعم أشكاله الأولية هو ظاهرة لصيقة بعلم النفس. بما تؤسسه من مادة للتقصي والبحث، والفلسفة - بطابعها الشمولي- تشارك هذا المترع في محاولة التوصل إلى الأبعاد الداخلية للإنسان وعوالمه الذاتية. بما فيه من أفكار وأحاسيس وعواطف، ولا شك أن محتويات الوعي الإنساني أو الخبرة الذاتية هي مشغلة فلسفية تتعدد تخصصاتها وتتقاطع.

وفي الطرف المقابل نجد أن الوجدان بوصفه حالة نفسية طبيعية نجده غير ملتفت إليه في سياق العلم الطبيعي الذي أحجم إلا عن الظواهر الفيزيائية ذات البعد المادي أو حتى على الأقل في سياق المتقابلات الثنائية. كما فعلت "الوضعية المنطقية" في أساسها الفلسفي "حدود اللغة هي حدود التجربة الإنسانية نفسها" وأن كل ما لا سبيل إلى التحقق منه تجريبياً إنما هو لغو فارغ لا سبيل إلى تعقله، ولا شك أن هذه التزعة الوضعية المتطرفة هي التي أملت على الكثير استبعاد الفن وكل ما يتعلق بالمشاعر والعواطف والأحاسيس من دائرة المعرفة البشرية بحجة أنها تعبيرات ذاتية ورغبات غير قابلة للفهم ولا تحمل أي دلالة للتواصل.

وحتى المدرسة السلوكية* تنكر وجود الخبرة الداخلية وإبعاد التساؤل عن الوجدان نحو الميتافيزيقا حيث ترى أن هذه الخبرة تقع وراء مجال الوصف الواقعي والذي هو مجال العلم،

Langer susanne k, philosophical skeicher , the johns hopkins press, Baltimore - 1
1962, p 56.

- يجدر التفريق بين السلوكية السيكولوجية و السلوكية الفلسفية ، الأولى تميز فيها بين نشأتها المبكرة على أيدي جون واطسن (1878-1957) J.B Watson وبين تطورها على أيدي عالم النفس السلوكي المعاصر سكينر B.Skinner وفيما يختص بالنشأة المبكرة ينبغي التمييز بين المنهج والنظرية، المقصود بالسلوكية كمنهج أن نقصر الاهتمام -حين نتناول الظواهر النفسية- على مظاهر السلوك التي تصدر عن الإنسان في البيئة من حوله مما يقبل الملاحظات العامة، أما السلوكية النظرية فإنها موقف معين من طبيعة العقل الإنساني مؤداه أن العقل ليس إلا حدوث نماذج من السلوك الظاهر في البيئة أو السلوك الباطن (التغيرات الفسيولوجية) داخل الجسم مما يكون ملاحظات عامة.

ولعل دافعها في هذا هو خلق رافد علمي يحمل علم النفس إلى مصاف العلوم الطبيعية ويحقق كيانا متميزا له عن عالم وظائف الأعضاء والكيمياء الحيوية أو أي علم آخر، وأن تكون له مزايا البحث التجريبي، على الرغم من أن السلوك- بما يمثله من تجسيد للظواهر الذهنية والنفسية- هو "المعامل الموضوعي" لمذهبهم اقتصر على الظاهرة الفيزيائية للسلوك دون ما يتعلق بما هو نفسي فيه.

ولعل الاختلاف بين العلوم الإنسانية وبين العلوم الطبيعية لا يستدعي بالضرورة أن نخط الظواهر الذهنية (من حاسة وعاطفة وغيرها) بصورة نسقية منفردة، وأن نفعل الشيء ذاته مع الظواهر الفيزيكية وأن نصادر على الخصائص الفيزيائية التي لا انسجام لها مع الخصائص الذهنية.

والتساؤل الذي يطرح نفسه ونحن بصدد العلاقة بين الوجدان و البيولوجيا : كيف أن ما يسمى الوجدان يدخل ضمن الأحداث الفيزيكية خصوصا الأحداث الكهروكيميائية التي تخص الكائن الحي المتعضي، وهل تشكل إضافة مختلفة وغريبة على الكائن الحي؟ ذلك أن الانفعالات والأحاسيس وحتى الأفكار وكان حضورها بفعل من الفاعليات الفيزيكية - العصبية خاصة- كان حضورها مختلفا وسط تشكيلات أخرى متآلفة سلفا، لأنه لا يحتوي على الخصائص الفيزيكية وهنا يصعب دمجها مما يبرز إشكالا لدى علم التشريح والدراسات الفسيولوجية التي تعتمد في صياغتها النظامية على لفظ الوجدان ضمن المعطيات العلمية.

وهناك من يرى أن الأمر ينطوي على مغالطة وأن سوء الاعتقاد الأساسي هو افتراض أن الوجدانات هي كيانات أو مفردات من أي نمط سواء أحدثتها عمليات فسيولوجية أم لم تحدثها، إنها مغالطة ميتافيزيقية حقيقية .. فعندما نطلق تسمية على شيء مثل الوجدان فإن إلحاق هذا المسمى به يعطيه سمة النوع المقوم في الطبيعة المنتج product لكن يشعر feel هي فعل، ولكن نقول أن ما نشعر به what is felt هو وجدان فرما يكون هذا أحد الافتراضات الشائعة والحادعة المتأصلة في البناء اللغوي والتي يقدمها إلى انتباهنا أصحاب

أما السلوكية الفلسفية فهي تقترح أن النفس أو العقل لا معنى لها أو دلالة سوى أنها نماذج معينة من السلوك في البيئة الخارجية أو استعداد له إذا توافرت ظروف مناسبة. واعتقد جلبرت رايل Gelbert Ryle مع الوضعيين والسلوكيين أن القضايا الميتافيزيقية ينبغي أن تترك وحيدة وأنها ليست بذات صلة بالعلم . نقلا عن: محمود زيدان، في النفس والجسد، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، 1977، ص46.

التوجه الدلالي.¹ والوجدان - مأخوذ من فعل - هذا من الناحية السيكلوجية يحدث كينونة من عملية أن تشعر هو أن تفعل شيئاً ما لا أن تحوز شيئاً ما لكن أن تحوز بواسطة الفعل.²

هذا التوصيف لظاهرة الوجدان يضعنا أمام تحد فلسفي حيث يصعب أن نقف على تمثلات لغوية لظواهرية نفسية محكومة بمدخلات بيولوجية عصبية، ومهمة الفكر هنا هي البحث عن تموقع للظاهرة بغض النظر عن رفع الجانب المادي عن غير المادي لها أو العكس.

فالإنسان يعيش بتأثير مكونات العالم من حولنا وبما يعترينا داخل ذواتنا النفسية من تغيرات وهي جميعها قابلة للوصف الفيزيقي، ولكن عواطفنا وانفعالاتنا وغير ذلك من وجدانات تتعلق بهذه التغيرات وتفعلت من قيود التعبير الفيزيقي وهنا يقف التأمل الفلسفي متحدياً، وفق طرفة تنقلنا من مجال العلم إلى مجال الفلسفة التي سلكت في ذلك مسالك نظرية أقدمها النظر إلى ما هو نفسي بوصفه ظاهرة مصاحبة للأحداث الفيزيقة، فالألم حالة نفسية يجعله أصحاب النظرية العلمية مطابقاً للسلوك المادي الفيزيقي داخل الجسم من تغيرات داخله كانبض العضلات وسرعة النبض والعرق وما يصاحبه.

والسؤال الذي يغيب عن أصحاب النظرة الفيزيقيه هو كيف خرجت التأثيرات غير الفيزيقيه (النفسية) من أحداث فيزيقيه، مما يضع تلك النظرة على المحك العلمي الذي لن يقدم إجابة، والمسافة بين السؤال والإجابة هي مسافة الافتراض الميتافيزيقي الذي يصعب عليه دفع الجوانب الفيزيائية.

وقد طرح الجيل اللاحق من نطاق تأملاته إمكانية انتماء هذه العلل والمعلولات المدعاة إلى نسق بعينه وجعل لها أنساقاً متباينة قد تحمل بعضاً من علاقة بينها مما أفاد التزعة الدلالية في افتراض صياغة مفادها: يتضمن النسق (الفيزيقي والنفسي) بيانات متكافئة تتعلق بالوقائع الطبيعية أو قل الظواهر الذهنية نفسها، لكن في لغات منطقية غير متساوقة وإن كان النسق

1- Langer susanne k, Mind; An Essay of human feeling, Vol 1, the johns hopkins press, Baltimore 1966, p 18.

2 - Ibid,p 20

المصاغ في مفردات فيزيقية أكبر من النسق المنسوج من مفردات نفسية فإن هذا الأخير معادل لمجموعة فرعية للنسق السابق عليه¹.

ولعل هذا الاختلاف بين اللغتين المنطقيتين في وصف ثنائيتين متقابلتين يجعلنا إلى اعتبار جديد للظاهرة الوجدانية، فالاختلاف ليس نابعا عن اختلاف في الصياغة المنطقية وإنما نابعا من تصورين مختلفين عن الوقائع النفسية - إن صح التعبير - فأحدهما ترى الواقع جوهرًا أوليًا ماديا، والأخرى تراه معطى مباشرًا أو "خبرة"، وهذا يحيل إلى مقياس مزدوج لواقع نفسي تعامل معه الفكر الفلسفي موافقا بين الخبرة دون و المادة.

وحتى الاشتغال العلمي الحديث نرى فيه من علماء النفس وعلماء البيولوجيا من يقر بأن الوقائع الحيوية لا تخضع للوصف في الصياغة الحالية للتفكير العلمي وبهذا فهم يعترفون بما هو غير فيزيائي، وفي منظورهم أنه لتفسير الظواهر النفسية لا بد وأن نفترض واقعا نفسيا نهائيا على المستوى الميتافيزيقي، وهو واقع نشط لكنه غير فيزيائي بل فقط يوظف أدوات فيزيائية كأعصاب والعضلات والأعضاء المتخصصة بوصفها أداة للعمل أو التأثير على العالم الطبيعي.

هذه القدرة على التوظيف أو الميل ليس له عملية فيزيائية. باستطاعتك أن تقول أنه عامل agent ليس له من الخواص المكانية شيء ولا ينبغي أن يكون له خواص مؤقتة كما يتصوره البعض² وعلى نقيض هذا القول ما ورد عن بايتنديك³: " إن فعل الذات الميتافيزيقية لا يقدم بديلا يفسر كيفية حدوث المناشط الحيوية نظرا لأن تلك الكينونة بآثارها غير المسببة إنما تكون وبصورة جوهرية بمنأى عن التصور أو التعريف أو الوصف " وبحسب لانجر⁴ فإن هذه النظرية: " تلغي دراسة العقل جميعها من جدول أعمال العالم " وترد عليه: " إن سوء الاعتقاد الأساسي كما أظن هو افتراض أن للوجدانات (إحساسات وعواطف ونحو ذلك) وظائف أصيلة غير فيزيقية للحياة أو الروح تستخدم الآليات الجسمية بطريقة عرضية بالمعنى الذي قال به "بايتنديك".

1. - Langer susanne k, Mind; An Essay of human feeling, p 6

2 - Ibid, p10. Langer susanne k, Mind; An Essay of human feeling

3- Ibid, p15.

4- Ibid, p 16

ونحن هنا لا ننكر أن موضوع علم الطبيعة الأساسي يقف إلا على الظواهر المادية ومن طبيعة التخصص أن يشتغل عليها، حتى وإن كان هذا العلم قد التفت مؤخرا إلى ظواهر من قبيل الطاقة البشرية، كما أقر بمبدأ عدم التحقق الذي يعني التفاعل بين الموضوع والذات، ولا يعني هذا أن الفيزياء موكل ببحث الوجدان البشري، كما أن البيولوجيا لا تختص بما وراء التفاعلات الكيميائية بالجسد.

كما أن العلاقة بين النفس والجسد لا نستطيع أن نعثر لها على تعريف ناجز داخل المختبرات العلمية. ونشير هنا إلى ما توجه به "اسبينوزا" من نقد إلى ديكارت في كتابه الأخلاق حيث اعتبر قول "ديكارت" بأن الغدة الصنوبرية هي موطن الصلة بين النفس والجسد أحد جوانب النقص الشديد في الفكر الديكارتي¹ "فاسبينوزا" ينظر إلى الروح والجسم كجوهرين منفصلين ولكنهما خاصيتان لجوهر واحد.. وكما يذكر رتشارد شاخت فإن "اسبينوزا" يقضي على هذه الثنائية بتأكيد أنه لا توجد مشكلة على الإطلاق فور أن ينظر المرء إلى العقل و الجسم باعتبارهما شيئا واحدا، وقد يستطيع المرء الحديث عن "وحدة العقل والجسم" ولكن هذه الوحدة ليست بين شيئين مختلفين بل هي بالأحرى وحدة بين خواص لا يمكن الفصل بينهما لفرد أو شخص متفرد.²

مترادفات من الأسئلة تنبسط على محيط التفكير ونحن نحاول أن نموقع للوجدان مجالا سواء في الطبيعة السلوكية المصاحبة للتغير المادي أو الذهنية المتعلقة بالعقل في طوره المرتفع عن المخ أو بعوالم أخرى متوسلة بالروح كوسيط بين النفس والجسد، وهنا نجد أنفسنا إزاء نظرة الدين الذي يعبر المجال الفلسفة بإجابات نهائية غير تلك التي نعثر عليها في الفلسفة كنسق مفتوح.

1 - وفاء عبدالحليم محمود ، مفهوم الأخلاق بين ديكارت واسبينوزا وجون لوك، رسالة ماجستير غير منشورة، الاسكندرية 1988، ص 83.

2 - وفاء عبدالحليم محمود، المرجع السابق، ص 99، نقلا عن: Richard Schacht, Classical Modern Philosophers, London, 1984, p 94.

* لعل الكثير من النظريات التي حاولت تفسير العلاقة بين النفس والجسد مثل: نظرية الأئينيين (نظرية العرف العام: اختلاف طبيعة الجسد عن طبيعة النفس) ، ونظرية الموازة بين الظواهر النفسية والفسولوجية (المطابقة) وترجع النظرية إلى ليبتر للمزيد ينظر: جميل صليبا، علم النفس ، ص ص 84-88 .

وبين الدين والعلم و الفلسفة نحاول أن نعثر على الطبيعة البشرية (النفس والجسد والروح)* وأبرز العلاقات التي يمكن بها بلورة مفهوم للوجدان الإنساني سعياً نحو تطويره وتجديده بما يتوافق والرؤية إلى الكون والحياة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني: الإنسان من منظور حيوي

- 1- تعريف الإنسان.
- 2- القوى الإنسانية والارتقاء الإنساني:
- الفروق الفردية.
- 3- التركيب الفيسيولوجي والبناء النفسي للإنسان.
- 4- الطبيعة الإنسانية والطاقات الحيوية:
- الإرادة
- الغريزة
- الغريزة والعقل.
- الغريزة والقلب.

تمهيد:

تتعلق الظاهرة الوجدانية بمجالها المفتوح على الإنسان؛ الذي يمثل وحدة متكاملة من الجوانب المادية الفسيولوجية والجوانب النفسية الشعورية والجوانب الطاقوية التي تتصل بمقومات تتصل بالطبيعة الإنسانية ذات التركيب المتوازي. والإنسان ككائن يمتلك أتماطا من القدرة على التكيف والتعايش وفق مجموع المؤهلات التي يمتلكها في أصل خلقته، تلك المؤهلات التي تتفاوت بحسب تكوين الطبيعة البشرية التي تفتح على الميولات والغرائز والطباع. ولا ينحصر الاختلاف فقط في التكوين النفسي فقط بل يتعداه إلى الجانب الفسيولوجي رغم التشابه العام في المبدأ الأول الذي أنشئ منه الكائن البشري.

سنحاول أن نستعرض في هذا الفصل مفهوم الإنسان والقوى الإنسانية، ومن ثم نعرّج على التركيب الفسيولوجي والبناء النفسي للإنسان بما في ذلك الطبيعة الإنسانية والطاقات الحيوية؛ حتى نتمكن من فهم كيفية اشتغال الوجدان وسط تلك البنيات المشكّلة للإنسان بصفة عامة

المبحث الأول: تعريف الإنسان

إن تاريخ الإنسان هو تاريخ الوجود نفسه، فلا يمكن أن تعقل الوجود بعيدا عن الوعي بالإنسان وتاريخ وجوده وبنيته في هذا الوجود. والإنسان هو أكثر الكائنات الحية غموضا في هذا الوجود، ووقفنا على تعريف الإنسان وفهم أصل خلقة هو عمل لا ينفصل عن الرؤية الحضارية. فالحضارة هي الوجه الآخر للإنسان: تشتمل على كل مقدرات الإنسان وأعماله؛ من الحصول على الغذاء إلى أدواته الإنتاجية إلى أفكاره وإبداعاته الفني. وإذا كان الإنسان كائنا عضويا؛ فإن الحضارة هي الأخرى كائن عضوي تنبع من الواقع وتعيش عليه وتتغذى بالوراثة¹.

أصل اللفظ "إنسان" هو إفعالان من النسيان، وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إنما سمي الإنسان إنسانا لأنه عهد إليه فنسي وهو يدل على آدم عليه السلام².

وقد جاء اللفظ في القرآن تارة بمعنى آدم وتارة أخرى بمعنى الجنس البشري، كما يقول تعالى: "هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا" -الإنسان:1- "والإنسان موجود صدر عن الله كما صدرت كل الموجودات يتركب من جسد جسماني، وروح روحاني، صدر بـ "الفيض الأقدس"³.

وترى العرفانية الصوفية أنه إذا كان الإنسان مركبا من روح ونفس وجسد وأن كل جانب من جوانب وجوده المفترضة يختص بمهمة وجودية معينة حسب الظاهر حيث تختص الروح بإدراك الصور الحسية، فإن هذا في نظرهم لا يعني أن الجسم مكون من أجزاء مستقلة منفصلة بعضها عن بعض، بل إنه يكون وحدة متصلة الأطراف يخدم كل جانب فيه الجوانب الأخرى ويصحح

1 - محمد رياض، الإنسان (دراسة في النوع والحضارة)، ط2، دار النهضة، بيروت، 1974م، ص 5.

2 - ابن منظور، لسان العرب، مادة أنس.

3 - ابن سبعين، بد العارف، ص300، نقلا عن: محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي (مصطلحات التصوف كما تداولها خاصة المتأخرون من صوفية الغرب الإسلامي)، ط1، 1423هـ، 2002م، دار

الثقافة، الدار البيضاء ص 34.

الأخرى ويصحح لها، وهكذا فكل ما يصدر عن الذات الإنسانية فهو يصدر بشكل متصل في وحدة دون إثنية أو تعدد¹.

وقد ذكر "طه عبد الرحمان" توصيفا لبنية الإنسان وتراوحها بين الجسمية والروحية، وأطلق على مذهب مادية الإنسان اسم "مسلمة قصور الوجود الإنساني" أو "الإنسان الأفقي" وما تعنيه: "حياة الإنسان مقصورة على العالم المرئي وحده" في مقابل: "الإنسان المتعدي" أو الإنسان العمودي الذي يتسع وجوده لأكثر من عالم واحد.²

ثم يستفيض في شرح الملابس الجسمية في الإنسان، يقول: "إن القول بأن الإنسان قاصر -أو أفقي- يفترض أنه مردود بكليته إلى "الجسمية"، فمادام العالم المرئي متحيزا مكانا وزمانا فإن اقتصار الإنسان عليه، وجودا وسلوكا يجعله واحدا من أجزائه الخارجية، بحيث لا يستطيع مطلقا الانفكاك عن هذا التحيز فيلزم أنه حيشما يحيا الإنسان فإنه لا يحيا إلا في صورة جسم ممتد... وإذا زادت جسمية الشيء درجة زاد اقتران وجوده بهذا العالم على قدرها حتى إذا ارتقت هذه الجسمية إلى أقصى درجاتها بلغ اقتران هذا الوجود بالعالم المرئي ذروته، وهذا يفيد أنه في حالة تزايد الجسمية تأخذ حظوظ الانفكاك عن العالم المرئي في التبدني حتى تضمحل بالكلية، والعكس بالعكس..³

والإنسان هو روح العالم وعلته وسببه وأفلاك مقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته ويطلق على الإنسان كذلك العالم الأصغر مقابل العالم الأكبر لأنه ليس سوى ترجمة ومثالا لوجود العالم⁴، وهو مخلوق ذو رسالة هي الاستخلاف، حيث استخلف الله الإنسان في الأرض وسخر له ما فيها وزوده بالموهب التي تعينه على الخلافة وتيسر له طبيبات الحياة كلها⁵.

1 - ابن سبعين، المصدر السابق، ص34.

2 - طه عبدالرحمان، روح الدين، (من ضيق العلمانية إلى سعة الاثمانية)، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2013، ص31.

3 - المرجع نفسه، ص32.

4 - محمد العدلوني الإدريسي، مرجع سابق، ص34.

5 - سيد قطب، هذا الدين، دار الشروق، بيروت، 1968، ص93، 92.

وأولى خواص الإنسان الفذة قدرته على التفكير التصوري، مما هياً للإنسان مركز السيادة بين الكائنات الحية، وهي خاصية أخرى من خصائص الإنسان، وقد أدت النتائج السيكولوجية أن الفرق بين الإنسان والحيوان في العقل أعظم بكثير مما يظن عادة، وأدى هذا إلى أن الإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي لا بد أن يتعرض للصراع النفسي، ومن خصائص الإنسان التغلب على شدة الغريزة.

فجسمية الحجر غير جسمية الشجر متى وضعنا في الاعتبار جمود الأول وحياء الثاني، وجسمية الشجر غير جسمية الحيوان متى نظرنا إلى لزوم الأول لمكان واحد وقدرة الثاني على الحركة في المكان، وجسمية الحيوان غير جسمية الإنسان متى راعينا لزوم الأول لزمن الحاضر، وقدرة الثاني على الخروج إلى زمن الماضي وزمن المستقبل.¹

و الخواص التي امتاز بها الإنسان، والتي يمكن تسميتها نفسية أكثر منها بيولوجية تنشأ من خاصة أو أكثر من الخواص الثلاثة التالية:²

الأولى: قدرته على التفكير الخاص والعام.

الثانية: التوحيد النسبي لعملياته العقلية بعكس انقسام العقل والسلوك عند الحيوان.

الثالثة: وجود الوحدات الاجتماعية مثل القبيلة والأمة والحزب، وتمسك كل منها بتقاليدها وثقافتها، وقد يكون لتفرد الإنسان نتائج ثانوية أخرى لم تستغل به، وبذلك يكون الإنسان فريداً في أحواله.

فالإنسان -وفق هذا- يحدوه توصيفان: توصيف مادي يرى الإنسان أقرب إلى العمليات الميكانيكية التي تجعل وجوده مقتصرًا على الجوانب البيولوجية المتصلة بتسيير حياته وفق نمط أفقي تكون فيها الجسمية أقرب إلى حقيقته، وتوصيف مثالي يرى في أنه لوجود الإنسان غاية

1 - طه عبدالرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص 32.

2 - جوليان هكسلي، الإنسان في العالم الحديث، تر: حسن خطاب، ص 36، نقلاً عن: محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، دار الشروق، ط5، 1981، ص 83، 84.

متضامنة مع أصل خلقتة، وهي الصورة الأقرب في النظر الإسلامي الذي يرى أن الإنسان مكلف في هذا الكون لغاية سامية، وكل ما في الكون مسخر لهذه الغاية.

وتتمثل المغايرة بين النظرتين "المادية والإسلامية" للإنسان في الأمور الآتية:¹

- 1- في منزلة الإنسان في الكون.
- 2- وفي طبيعته التي فطر عليها.
- 3- وفي غايته ووظيفته في هذه الحياة.

وفي الرؤية الإسلامية تظهر قصة خلق الإنسان في آيات كثيرة تتحدث عن ما جبل عليه وطبيعته ونقطة بدئه. يقول سيد قطب: فإرادة الله أن يخلق إنسانا من أصل الحياة كلها من طين هذه الأرض ومن عناصره الرئيسة التي تتمثل بذاتها في تركيب الإنسان الجسدي وتركيب الأحياء أجمعين، ثم كانت النفخة العلوية التي ميزت بينه وبين سائر الأحياء ومنحته خصائص الإنسانية التي أفردته منذ نشأته عن كل الكائنات الحية، فسلك طريقا غير طريقها منذ الابتداء بينما بقيت هي في مستواها الحيواني لا تتعداه.²

والآيات القرآنية تبرز أصل الإنسان وبداية خلقه، وأنه خلق في تعب، وفي عداوة مع الشيطان، وأنه لا يخفى على الخالق من الإنسان شيء، وأن الإنسان مرهون بعمله في هذه الحياة.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.. المؤمنون ١٤﴾.

وقال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ.. السجدة: ٩﴾ . وقال تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ الطارق: ٧﴾ . وقال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ.. البلد: ٤﴾ وقال تعالى: ﴿إِنْ

1 - يوسف القرضاوي، الإيمان والحياة، مرجع سابق، ص 67.

2 - سيد قطب، في ظلال القرآن، ط17 دار الشروق، بيروت، القاهرة، 1412هـ، مج4، ص 2139، 2138.

الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ .. يوسف: ٥. ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا﴾ الفرقان: ٢٩ - وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوسِسُ بِهِ نَفْسُهُ^ط وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ.. ق:١٦﴾.. وقال تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ^ط .. الإسراء: ١٣﴾.

ومن هذه الآيات يمكن اعتبار الإنسان بأنه خلق ليكون خليفة في الأرض فهو سيدها ومن أجله خلق الله كل شيء في هذا الكون مسخرا له، وأنه جمع من القوى بين الطين والنفخة الإلهية، وأن الخير سابق في تكوين الإنسان والشر عارض عليه.

ومن إدراكنا لماهية الإنسان ومعرفة أصله وبدء خلقته يمكننا الكشف عن مكونات الطبيعة الإنسانية، وقبل أن نتناول بالتحليل للطبيعة الإنسانية نعرج على القوى الإنسانية والارتقاء الإنساني في سياق تعريفنا بالإنسان.

المبحث الثاني: القوى الإنسانية والارتقاء الإنساني:

منذ تكوين الجنين تبدأ عمليات ارتقائية تنعكس على ما لدى الفرد من قوى إنسانية تحدد أداءه في مراحل نموه المختلفة، ومنذ البداية فإن العوامل التكوينية تشكل الإمكانيات وتضع القيود على العمليات الارتقائية المتداخلة للنضج والتعلم، والنسق في أبكر مراحلها ليس منغلقا فهو منفتح للتغير طوال الحياة، والارتقاء يحدث خلال عملية مستمرة متفاعلة للعوامل العقلية والحيوية والسلوكية عند الفرد والعوامل الاجتماعية والثقافية والفيزيائية للبيئة.

والإنسان قادر على أن يتعدى مشهوداته من العالم المرئي، فقد تستقر في أغوار نفسه قوى وأحوال خفية تعمل عملها في فك ارتباطه بالعالم المرئي، فهذا لا شعوره يحفظ أسرار تخلقه، وهو لا يزال في ظلمات الرحم، فضلا عن أمشاج من الرغبات و الإدراكات والانفعالات التي تحركه في غفلة منه، والتي قد تدعوه إلى إعلائها والتعالي بها..¹.

1 - طه عبدالرحمان، روح الدين، مرجع سابق، ص34.

إن هناك خاصيتين تجعلان العمليات العقلية المعقدة المتضمنة في ارتقاء جوانب القوى عند الفرد قابلة للتحليل العلمي¹:

1- هي أن العمليات الارتقائية تنظم بواسطة قواعد نفسية وحيوية، ومن بين أشياء أخرى تقوم هذه المبادئ أو القواعد بوظيفة الحفاظ على تكامل الفرد بوصفه كائناً نفسياً وحيوياً، ويعتبر من المهام المركزية في البحث في الارتقاء الإيجابي أن نحدد القواعد النوعية و الميكانيزمات التي توجه هذه العمليات.

2- الخاصية الثانية هي أن العمليات الارتقائية للفرد تعمل داخل أبنية منظمة تضمن أفضل أداء للوظائف عند الكائن الحي بوصفه كلاً متكاملًا. وهذا التنظيم الوظيفي هو طابع يميز أبنية الفرد وعملياته على المستويات كلها بما فيها العوامل العقلية والحيوية والسلوكية. إن دور الكائن الحي النشط في الحفاظ على التنظيم هو متطلب للقيام بالعمليات الارتقائية بأداء وظائفها بكفاءة والتكيف مع الظروف الموقفية.

وما يميز الطرق التي يلجأ إليها الكائن العضوي في أداء وظائفه في أي مرحلة من مراحل حياته هي نتيجة لعملية متماسكة تبدأ - كما أشرنا سابقاً - خلال المرحلة الجنينية إلى مراحل النمو. وأنماط الإدراكات والمعارف والانفعالات وأساليب السلوك تتبلور في وقت مبكر خلال فترة النمو قبل الولادي ومرحلة المهد. وبصفة خاصة فإن المخ منظم على أن يكون العضو المركزي لتفسير وتقييم المعلومات الخارجية وربط الانفعالات والقيم مع هذه المعلومات لتنشيطها وجعلها تتفاعل مع الأجهزة الحيوية المستقلة والغدية والعضلية.

إن النسق الحيوي النفسي psychological هو أساس العمليات الارتقائية في المستقبل وله نتائج و مترتبات على الطابع الذي يتخذه مسار حياة الفرد في المستقبل، إن إحدى القضايا المركزية في البحوث حول الارتقاء هي إلى أي مدى وتحت أي ظروف يكون الكائن العضوي مستعداً ومنفتحاً للتغير في الاتجاهات الإيجابية والسلبية طوال حياته، وتشير نتائج

1 - Bergman, L.R. (2002), Studying processes; Some Methodological considerations. In L. pulkkinen and a .Caspi (Eds) , Paths so successful developement. Personatity in the life course. Univer Cambredge.England. p177.

حديثاً إلى أن المخ يكون منفتحاً للتغيير بصفة خاصة خلال مرحلة المراهقة، مما يجعل هذه الفترة مهمة ودرجة لفهم الارتقاء الإيجابي من منظور الحياة بطولها¹.

المطلب الأول: الفروق الفردية:

إن أوجه القوى الإنسانية ينبغي أن تستمد مفاهيمها من المنظور الكلي التفاعلي الداخلي (داخل الإنسان)، ومن وجهة النظر هذه فإن المعلومات المهمة عن الفرد توجد في التنظيم الذي يضم أنماط أداء الوظائف؛ بمعنى التشكيل السائد للعوامل العقلية والانفعالية والسلوكية الفاعلة على مختلف مستويات أداء الفرد لوظائفه النفسية والحيوية. وعلى سبيل المثال فقد ناقش "استريكر"² دور أنماط النشاط العصبي في الجهاز العصبي النامي وكيف أن هذه الأنماط من النشاط تختلف من شخص إلى آخر، وقد اقترح "وينر"³ أن الذبذبات التي تصدر عن منظم ضربات القلب، أو حركات المعدة، أو نشاط المخ تصاغ في شكل أنماط.

ومن هنا فإن العمليات الارتقائية على مستويات التنظيم الكلي للفرد تحدث وتتغير من زاوية أنماط العوامل الفاعلة، وليس من زاوية المتغيرات المنفردة أو المنعزلة التي تؤدي دورها بشكل منفصل أو مستقل عن المتغيرات الأخرى التي تؤدي وتؤثر في الوقت نفسه.

ويدعو هذا المنظور إلى دراسة أنماط أداء الفرد لوظائفه عبر الزمن بدلا من قياس العلاقة التنبؤية بين المتغيرات المنفصلة، وربما يظهر السلوك الإيجابي أو الاستثنائي لبعض الاختلاف الكيفي عن كل من السلوك غير السليبي، والسلوك التوافقي المشكل. وهناك دراسة إمبريقية للسلوك الاجتماعي عند الراشدين يمكن أن تساعدنا في توضيح هذه القضية. لقد أظهرت هذه الدراسة أن أغلبية الأطفال الذكور الذين تتراوح أعمارهم بين 12-13 سنة من الذين

1 - spear, L.P. (2000). Neurobiological changes in adolescence. Current Directions in psychological science ; 9. 111-114.

2- Streaker, M.P, Precise development from imprecise rule, home science.(1994)..p 263.

3-Winer, H), The denamics of the organism; Implications of recent biological thought for Psychomatic Theory and research, Psychomatic Medicine .(1989)p51.

أصبحوا مجرمين معاودين أو دائمين (مثل الذين لديهم سجل إجرامي حتى بلوغهم سن الثلاثين) كان لديهم نمط متميز بنقص التركيز وكثرة الحركة والنشاط المنخفض للجهاز العصبي ، كما يقاس بإفراز الأدرينالين في المواقف الضاغطة والمواقف غير الضاغطة في المدرسة ، وهذا النمط لم يوجد عند الأولاد الذين لم يكن لديهم سجل إجرامي خلال العقد الثاني من عمرهم فقط (10-20 سنة) وطبقا لذلك فإن الأنماط المميزة للعوامل الحيوية والنفسية تميز خط سير حياة الأولاد الذين يظهرون تعدييات إجرامية دائمة أو عابرة.¹ وهذا يثير سؤالين مرتبطين يتطلبان البحث والدراسة حول أوجه القوى الإنسانية والارتقاء بها:

- 1- هل يختلف مسار حياة هؤلاء الراشدين الذين يؤدون وظائفهم على نحو إيجابي عن مسار حياة الأفراد الآخرين؟
- 2- وإذا كان الأمر كذلك؛ فما هي الأنماط الفريدة للعوامل الفاعلة في مسار حياة الأفراد الذين يظهرون أوجه قوى إنسانية وأداء للوظائف على نحو إيجابي.
- 3- والحقيقة التي تؤدي بنا إلى البحث في عمليات الارتقاء الإنساني-النفسى من خلال التحليل الوصفي للأبنية والعمليات المتضمنة هي مجموعة الأسئلة الامبريقية المتداخلة:
 - كيف وتحت أي ظروف يتأسس النسق المتكامل للجوانب العقلية والوجدانية والحيوية والسلوكية في وقت مبكر في حياة الأفراد؟ وما الدور الذي يلعبه النسق الذي أسس مبكرا في نمو أوجه القوى الإنسانية في العمليات الارتقائية التالية للفرد؟
 - كيف وتحت أي ظروف تيسر العمليات الارتقائية الإيجابية مسار حياة الإنسان وتصون هذا المسار؟ وما نوع العوامل المرتبطة بالفرد والتي تؤدي إلى تيسير الأداء الوظيفي الإيجابي وتصونه؟
 - وإلى أي مدى يكون التكامل المبكر للعوامل العقلية والحيوية والسلوكية عند الفرد منفتحا للتغيير في اتجاه إيجابي خلال مسار الحياة؟

1 - Magnusson ,D.(1996) .Interactionism and the person approach in developmental Psychology , Europien journal of adoliscant psychiatry 5(supl.1) pp 18.22.

- وما هي الأنماط ذات العلاقة بالأداء الوظيفي الإيجابي التي تنطبق على الجماعات الفرعية للأفراد ، وكيف أن هذه الأنماط تختلف عبر الظروف الاجتماعية والثقافية وعبر الزمن. ومن الناحية العملية فإن الإجابات الصارمة أو الدقيقة القائمة على البحوث الامبريقية تتطلب إطارا نظريا للعمل، وتطبيقا للأدوات المنهجية المناسبة والصحيحة واستراتيجيات البحث التي تتسق مع هذا الإطار من العمل.

إن إحدى القضايا المتضمنة في الطبيعة الكلية للعمليات الارتقائية هي أن البحث في الارتقاء الإيجابي ينبغي أن يذهب إلى ما وراء ما قدمه علم النفس الارتقائي التقليدي . إن المعرفة المستمدة من كل المجالات العلمية والخاصة بالعمليات الارتقائية ينبغي أن تتكامل وتتآلف في جماع شامل لعلم النفس الارتقائي وعلم الأعصاب Neuroscience، وعلم حياة الجزيء Molecular biologie، وعلم الوراثة Genetics، وعلم وظائف الأعضاء Physiology، وعلم النفس الاجتماعي Social psyhology، وعلم الاجتماع Sociology، وعلم الإنسان Anthropology، والعلوم الأخرى القريبة، ونتيجة لذلك فإن التقدم في دراسة أوجه القوى الإنسانية والارتقاء الإيجابي يتطلب اتحادا بين العلوم Interdisciplinary collaboration، وهذه القضية قادت إلى تأسيس العلم الارتقائي Developmental science.

المبحث الثالث: التركيب الفيسيولوجي والبناء النفسي للإنسان:

لحد الآن يلتبس على العلماء تبيان كيفية اتصال النفس بالجسد، فليس هناك جمع للتعريف بين النفس والمادة، وكل ما يقال في ذلك هو في علم ما بعد الطبيعة ، والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن ما هي علاقة الظواهر النفسية بالظواهر الفيسيولوجية؟ وهل حوادث النفس مستقلة عن الجسد أم هي تابعة له؟ وإذا كانت تابعة للجسد فما هي درجة تعلقها به؟.

وحتى لو أردنا أن نبرهن على كيفية اتصال النفس بالجسد عن طريق محاكاة توليد الدماغ للفكر كما تولد الأعضاء الأخرى للإفرازات فإننا سنقف فقط على بعض قوانين النفس باطلاعنا على ناقلية الأعصاب وفاعلية المراكز العصبية كالمخ والمخيخ والنخاع الشوكي، إلا

أنا لا نعلم ما هي علاقة النفس بالمادة، فقد يكون للدماغ تأثير في العقل، وقد يكون للعقل تأثير في الجسد، على أن النفس ليست متصلة بالجسد فقط، وإنما هي والجسد متصلان بالعالم الخارجي، ومعنى ذلك أن الإنسان يعيش في وسط طبيعي وبيئة اجتماعية.

وقد اعتبر "ابن سينا" الدماغ عضوا رئيسيا وهو مركز لتقبل الحس من كامل أعضاء الحس كالشم والبصر والسمع والذوق واللمس التي هي بدورها عرضة لكل منبهات ومؤثرات المحيط الخارجي، وهذا المركز اعتبره مبدأ قوة الحس، وهو في نفس الوقت أي الدماغ مركز للرد على هذه المؤثرات حسب الظروف التي تلائم المحيط الخارجي بالانفعالات الصادرة من الجسم في شكل حركة كالهروب والخوف والهروب.. وهذا المركز اعتبره مبدأ قوة الحركة. يقول "ابن سينا":¹ "أما بحسب بقاء الشخص فالرئيسة ثلاث: القلب هو مبدأ قوة الحياة، والدماغ وهو مبدأ قوة الحس والحركة، والكبد وهو مبدأ قوة التغذية، وأما بحسب بقاء النوع فالرئيسة هذه الثلاثة أيضا".

ونحن نشير هنا إلى مشكل الارتباط بين الروح/ العقل الذهن، والجسم/ الجسد الدماغ، (The mind body problem)، وهو المشكل الذي يمكن بسطه كالتالي: هل يمكن لنسق مادي خالص تتحكم فيه قواعد الفيزياء وحدها أن يكون نسقا مفكرا؟ هل يمكن لآلة تخضع لقواعد الفيزياء أن تفكر؟ هل يمكن أن نسند إليها حالات ذهنية؟

يؤكد من يدافعون عن الواحدية المادية² أن الدماغ والنسق العصبي المركزي عبارة عن آلة أو هو نسق مادي يخضع لقوانين الفيزياء، وأنه هو نفسه أساس سيرورات التفكير والظواهر

1 - نقلا عن: عبدالحق بن رجب، ناجح المرينسي، تشريح الدماغ عند ابن سينا، الجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، 2002م، ص90.

2 - Jacop.p. Le problème de rapport du corps et de l'esprit aujourd'hui , Essai sur les forces et les faiblesses du fonctionnalisme , in andler, D.Introduction aux sciences cognitives, Folio essais, Gallimard, 1992,p 112.

الذهنية، وهذان الأمران ينكرهما المثاليون المدافعون عن الثنائية ، إذ يفصلون بين العماد المادي والحالات الذهنية¹.

وفي مطلع القرن العشرين قادت الأبحاث حول شخصية الإنسان إلى اعتبار الدماغ مركزا للمعرفة والانفعال عند البشر، وتطورت الأبحاث وتوصلت إلى أن الوظائف الإنسانية تحدث في مستوى القشرة الدماغية، وأتاحت التطورات التي حصلت في البحث في الكهرباء والكيمياء العضوية والمجهرية أدوات جديدة لدراسة الدماغ وتشريحه وصفياء، وأدى اكتشاف العصبونات إلى ظهور دراسات كثيرة عن هذه العصبونات ووظائفها وخصائصها وترابطها.

المطلب الأول: الجهاز العصبي:

الجهاز العصبي عبارة عن نسيج خاص يكون عمودا يستقر ضمن القحف والقناة الشوكية ويسمى الجهاز العصبي المركزي ويرسل استطالات إلى المحيط تسمى الأعصاب، ويطلق عليها اسم الجهاز العصبي المحيطي تربطه بسائر أنحاء الجسم، فيدير شؤونه ويتحكم فيه تحكما مطلقا، فيأخذ عنه الحس بأنواعه من سمع وبصر ولمس وما سواه، فيدركه ويحاكمه ويفكر فيه ويحتفظ به، ثم يرسل إلى الجسد الأوامر اللازمة من حركة وإفراز الخ...².

ويتكون الجهاز العصبي من الناحية التشريحية من قسمين:³

أ- الجهاز العصبي المركزي C.N.S: ويضم الدماغ بأقسامه المختلفة والنخاع الشوكي الذي يقطن القناة الفقرية.

ويتركب النخاع الشوكي من سلسلة مراكز عصبية مصدرة للأفعال المنعكسة. والفعل المنعكس هو الفعل الآلي الذي يتلو المؤثر الخارجي، ولذلك فإنك إذا قطعت الاتصال بين النخاع الشوكي والمؤثرات الخارجية امتنع النخاع الشوكي عن إصدار أفعاله المنعكسة، وإذا قطعت القسم العلوي منه ازدادت شدة الأفعال المنعكسة المقابلة للقسم السفلي. ولذلك قيل:

1- Merlauer ponty, Phénoménologie de la perception, Tell Gallimard, 1945; p174.

2 - محمد فائز المط، التشريح الوصفي، مطبعة جامعة دمشق، 1970، ج3، ص 133.

3 - المرجع نفسه، ص ص 134، 135.

إن فعالية المراكز العلوية تعدل فعالية المراكز السفلية، وأن النخاع الشوكي يعمل بتأثير العوامل الخارجية إلا أنه لا يبدع الحركة بنفسه، وإتلاف النخاع الشوكي يؤدي بالحساسية والحركات الإرادية، ويبعث على تشويه عظيم في وظائف الأعضاء.¹
وللنخاع الشوكي دوران:

1- الموصل من المخ وإليه:

- فالألياف الصادرة عنه تنقل الأوامر من المخ إلى العضلات في الجذع والأطراف التي تقوم بالحركة والانقباض.

- والألياف الواردة إليه لنقل الإحساس من كل أجزاء الجسم إلى المخ عدا الرأس الذي تحمل التنبهات الحسية منه إلى الدماغ عن طريق الأعصاب القحفية.

2- الوسيط في كثير من الأفعال الانعكاسية الأولية البسيطة اللاإرادية التي لا تحتاج إلى سيطرة المخ.

ب- الجهاز العصبي المحيطي P.N.S: ويضم الأعصاب المحيطية المتصلة بالجهاز العصبي المركزي (الدماغ والنخاع الشوكي) وهي:

أولاً: لأعصاب القحفية؛ وتنشأ من المخ والجذع المخي، وعددها اثنا عشر زوجاً متناظرة يمنة ويسرة.²

ويمتاز مخ الإنسان بكثرة الألياف التي تربط التلافيف والنواحي بعضها ببعض، فمن هذه الألياف ما هو طويل ومنها ما هو قصير، إلا أنها تؤلف شبكة دقيقة النسج لا مثل لها، ولنمو المخ علاقة كبيرة بنمو الفكر، وأن الشعور تابع للحملة العصبية، فإذا زالت الحملة العصبية والغدد الداخلية زال الشعور والتفكير.³

ومما يزيد الأمر وضوحاً أن الفاعلية النفسية مصحوبة بالأعراض التالية:⁴

1 - جميل صليبا، علم النفس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1404، 2هـ، 1984م، ص 74.

2 - محمد فايز المط، المرجع السابق، ص 134.

3 - جميل صليبا، علم النفس، مرجع سابق، ص 80.

4 - نفس المرجع ونفس الصفحة.

- 1- تزداد الدورة الدموية في المخ أثناء التفكير، دلت على ذلك تجارب العالم الإيطالي "ماسو"، فقد شاهد أدمغة أشخاص أصيبوا بمرض في الجمجمة، فرأى من وراء القحف أن العمل الذهني والاضطراب النفسي والأحلام؛ كل ذلك يبعث على ازدياد ضغط الدم في المخ.
 - 2- أثبت (shif.f) بواسطة إبر كهربائية لقياس الحرارة أدخلها في أدمغة الكلاب أن هيجان الحيوان يزيد في درجة حرارة مخه.
 - 3- دلت مباحث العلماء في الأمراض النفسية على أن لبعض هذه الأمراض علاقة بفساد بعض الخلايا العصبية، كحالات العته (Idiot) والآفازيا (Aphasie) ، فالعلاقة بين الاضطرابات النفسية و الاختلالات العصبية صارت أمرا بديهيا.
 - 4- ثانيا: الأعصاب السيسائية والصفائير: وتسمى الشوكية أو النخاعية، وهي الألياف المرسله من النخاع الشوكي على شكل جذور حركية وحسية وتكون مزدوجة يمتد ويمتازة، تخرج الجذور من الثقوب الفقرية إلى خارج العمود الفقري، وتنقسم إلى شعب أمامية وخلفية.¹
- أما من الناحية الوظيفية فهناك:²
- أ- الجهاز العصبي المستقل ANS :
- هو بمجموعه الغالب خارج نطاق السيطرة والتحكم الإرادي، ومن ذلك جاءت تسميته بالجهاز العصبي المستقل أو الذاتي اللاإرادي وهو يقوم بتعصيب الأحشاء: - العضلات الملس - القلب - الغدد المفرزة و لهذا يسمى بالجهاز الحركي الحشوي.
- ب- الجهاز العصبي الجسدي S.N.S: وهو كل المكونات العصبية التي لا تدخل ضمن الجهاز العصبي المستقل والمسؤولة عن الإدراك الحسي العام للمنبه (مثل إحساس الألم والحرارة واللمس..) والإدراك الحسي الخاص (كالرؤية والسمع والشم والذوق).

1 - محمد فايز المط، مرجع سابق، ص 134.

2 - Langley.L.L. Review of physiology,third edition, New york,Mc Graw Hill book company, 1973, p 71.

المطلب الثاني : تصنيف الجهاز العصبي المركزي:

تجتمع العصابات فيما بينها فتحدث مجموعتين عصبيتين: المجموعة العصبية الأصلية، والمجموعة العصبية المستقلة (الودية):¹

أ- المجموعة العصبية الأصلية (الجهاز العصبي المركزي) تستقر ضمن القحف والقناة الشوكية على هيئة محور يسمى المحور العصبي، ويقسم إلى عدة نواح من الأعلى إلى الأسفل: المخ - المخيخ - الجذع المخي الذي يضم البصلة السيائية. تسمى هذه الأقسام الثلاثة: الدماغ. + النخاع الشوكي.

تجتمع خلايا عصابين هذه المجموعة العصبية محدثة الجوهر الرمادي الذي يشكل قشر المخ، ونويات تستقر ضمن المخ وضمن الجذع المخي، وعمودا يستقر داخل النخاع الشوكي. وترسل هذه الخلايا العصبية محاورها الأسطوانية مكونة حزما تسير في كل المخ وعلى محيط الجذع المخي وضمنه، وعلى محيط النخاع الشوكي محدثة الجوهر الأبيض العصبي، كما ترسل محاور اسطوانية إلى سائر أنحاء الجسد باسم الأعصاب المحيطية. وتحفر الجملة العصبية المركزية أجوافا تتصل فيما بينها بثقب، كما تتصل بجوف يحيط بالجملة العصبية المركزية يسمى المسافة تحت العنكبوتي، ويفرش هذه الأجواف غشاء يسمى الغشاء السيائي، كما تحوي سائلا براقا يسمى السائل الدماغى الشوكي.²

ب- المجموعة العصبية المستقلة (الودية): تجتمع خلاياها على هيئة كتل صغيرة تسمى النويات والعقد؛ فتستقر النويات ضمن المجموعة العصبية الأصلية في منتصف المخ في مكان يسمى البطن الثالث، وقناة سلفيس التي تتوسط الجذع المخي والنخاع الشوكي، وتستقر العقد أمام العمود الفقري وعند الأحشاء.

وترسل الخلايا المستقلة استطالاتها فتصلها بالمجموعة العصبية الأصلية وبأحشاء الجسد والعروق.

1 - El-Rakhawy;M.J,Neuro- Anatomy; Cairo, Al-Ahram press, 1977, p182.

2 - Ibid ,p183 El-Rakhawy;M.J,Neuro- Anatomy

وتقسم المراكز المستقلة إلى نوعين:¹

1- المراكز الودية: تتحكم في الأحشاء والعروق والتطور الأساسي والغدد ذات الإفراز الداخلي والإفراز الخارجي، فهي مثلاً تعجل القلب وتقبض العروق الدموية وتزيد إفراز اللعاب و الدرق والكظرين وإفراز المعدة والكلية.

2- المراكز اللاودية أو نظير الودية: تقوم بعمل مضاد لعمل المراكز الودية ويعد مركزها الرئيس المركز الموجود في منتصف المخ (البطين الثالث) ويشرف المخ على كافة أعمالها.

فالتويات الودية واللاودية هي:²

- مركز تغذية الجسم وتنظيم حرارته وضغط الدم و أصبغة الجسم وتطور السكر والشحوم والسوائل، ولها تأثير على الغدد التناسلية، وتنظيم الأعمال العصبية والنفسية، فهي تأمر بالنوم واليقظة.

- تشرف على أعمال قشر المخ فتعدل الأوامر الصادرة أو تمنعها.

- تشرف على أعمال المخ المتوسط.

والمراكز الودية الموجودة في الجذع المخي لها دور في تنظيم الأعمال العقلية، فإذا خربت حدث التخليط العقلي أو العته المبكر أو اضطراب التخيل أو اضطراب سوائل العضوية.

المطلب الثالث: الجهاز العصبي المستقل:

وهو القسم الخاص من الجهاز العصبي المسؤول عن تنظيم الأحشاء فهو غير أساسي في مقدرة العضو على العمل وأداء وظيفته، وإنما ينظم نشاط العضو فقط، فمثلاً أن سرعة نبضات القلب الطبيعية هي حوالي 70 نبضة في الدقيقة، فإذا أزيلت الأعصاب الذاتية المغذية للقلب بقي القلب يتقلص لكن تنقص عدد نبضاته على حوالي 40 نبضة في الدقيقة، ودور هذا الجهاز حيوي في المحافظة على توازن العضوية، ويتألف من قسمين رئيسيين:³

1 - Langley.L.L. Review of physiology, p73.

2 - Ibid, p 73

3 - El-Rakhawy;M.J,Neuro- Anatomy, p 184.

- الجهاز العصبي الودي:
- هو جهاز الدفاع ضد أي أذية يتعرض لها الجسم، ويهيء الجسم عند الشدة لما يسمى المقاومة أو الفرار والتي تتجلى في:
- تنبيه التنفس
- زيادة سرعة القلب والصيب الدموي القلبي وارتفاع ضغط الدم الشرياني.
- تقبض شريانات الجلد والأمعاء، لكن مع توسع شريانات العضلات المخططة، مما يدفع الدم إلى العضلات المنبهة لتقوم بوظيفتها في الدفاع والمقاومة.
- توسيع الحدقة لتزيد من مجال الساحة البصرية كما تجحظ العينان.
- تثبت العضلات الملمس للقصبات والأمعاء والمثانة، لكن تثبط عضلات أخرى.
- تسبب التعرق في الجسد وقشعريرة في البدن.
- تحرر هرمون الأبينفرين (الأدرينالين) من لب الكظر.

فتأثير الجهاز الودي معمم في الجسم إذا لضرورة تأهب الجسم بأكمله للعمل في حالة الطوارئ. وقد نبه كانون Cannon إلى العلاقة الوثيقة بين النشاط العاطفي والانفعالي والوظيفة الودية. فحسب نظريته في حالات الضغوط العاطفية الشديدة تكون استجابة الجهاز الودي من العصبي المستقل بشكل تجابه فيه العضوية الشدة، إذ يتسارع القلب والتنفس، وتتوسع الحدقتان ويثبط الهضم، ويقشعر البدن ويزداد التعرق، كما تزداد عدد الكريات الحمر في الدم الجاري بسبب تقلص الطحال، ويزداد نشاط الكظر، ويرتفع سكر الدم بسبب تحرر مدخراته من الكبد، وتمثل كل هذه الأعراض نشاط الجهاز الودي، واعتبرها كانون في عام 1915 بأنها تعمل على زيادة مقاومة العضوية للشدة وتفعيل قابليته الدفاعية (المقاومة أو الفرار).¹

1- Encyclopediia Britanica, 15 th edition, Chicago, U.S.A. Encyclopediia Britanica INC. Macropaedia6; 1982, p758.

والخلاصة أن الجهاز العصبي المستقل بفرعيه يكون نشيطا في حالات الشدة الانفعالية وذلك منعا من حدوث اضطراب في التكيف لو استمرت فعالية الجهاز الودي، وإن هذا التضاد هو الذي يعطي الاتزان في العضوية، وهذه الاستجابات الموصوفة ما هي إلا انفعالات تعبر عن حالات داخلية تنشأ من مجريات الأمور والأحداث في حياة الفرد، وهي تترع للظهور فجأة ولا يمكن التحكم فيها فورا، أو السيطرة عليها، وعلى ما قد ينتج عنها من سلوك، والتحديات التي تواجه العضوية لا تقتصر فقط على العوامل الخارجية وإنما تتعداها إلى قوى داخلية كما يحدث في مراحل الحياة المختلفة. وبالتالي فإن الدماغ كعضو رئيس ينظم وظيفتين لبقاء الشخص:

- 1- تكيف الجسم (الإنسان) وتلاؤمه مع المحيط الخارجي.
 - 2- تنظيم العلاقة بين مختلف أعضاء الجسم وأجهزته وبالتالي وحدة الجسم وتكامله.
- وكاستثناس بما جاء عند "ابن سينا" في رؤيته للجهاز العصبي نقف عند تقسيمه وفق الشكل التالي:¹

- جهاز عصبي إرادي وهو الذي يعصب عضلات الهيكل والجلد وأعضاء الحواس وهو بدوره يقسم إلى جهازين فرعيين:
 - جهاز عصبي للحس: وهي القدرة المدركة في الظاهر.
 - جهاز عصبي للحركة: وهي القوة المحركة.
 - جهاز عصبي مستقل لا إرادي وهو ما عبر عنه بالقوة المدركة الباطنة، وهو يعصب الأعضاء الباطنة التي يقع فيها "التنسم والتنقي" والانبساط والانقباض، وهي القوة المدركة في الباطن.
- وهذا الجهاز يقسم إلى وظيفتين متناقضتين تنظم نشاطها فعلا وحركة، كالتنفس وتواتره والنبض وتواتره عبر عنها "ابن سينا" بـ "حركتين متضادتين" ربما يكون سبقا إلى الإشارة إلى الجهاز الودي والجهاز اللاودي.

1 - عبدالحالق بن رجب، ناجح المرينسي، تشریح الدماغ عند ابن سينا، مرجع سابق، ص 100، 101.

وتقسم القوة النفسانية عند "ابن سينا" إلى قوة مدركة حسية وقوة محرّكة.

والقوة الحسية هي بدورها تقسم إلى قسمين:

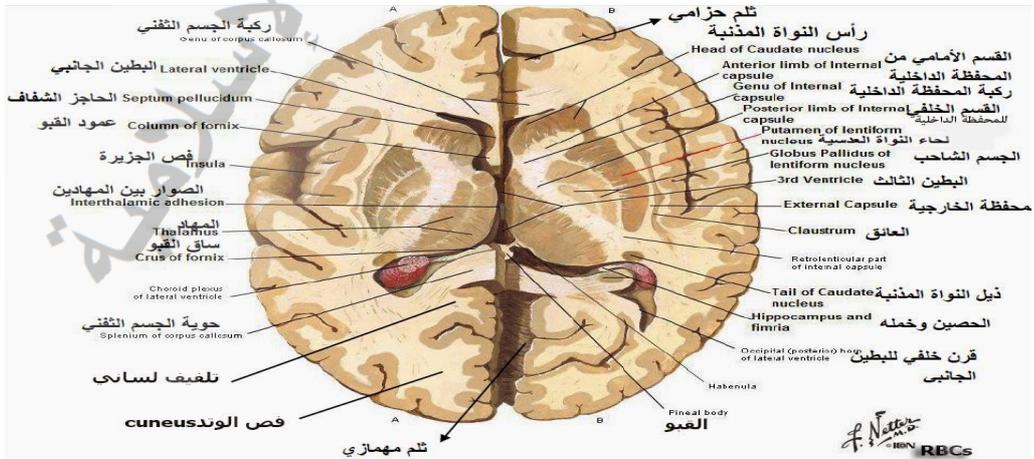
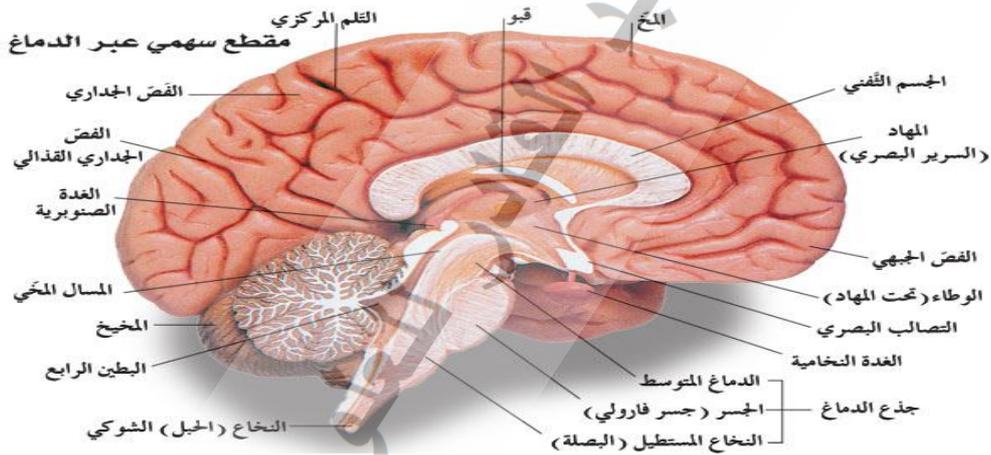
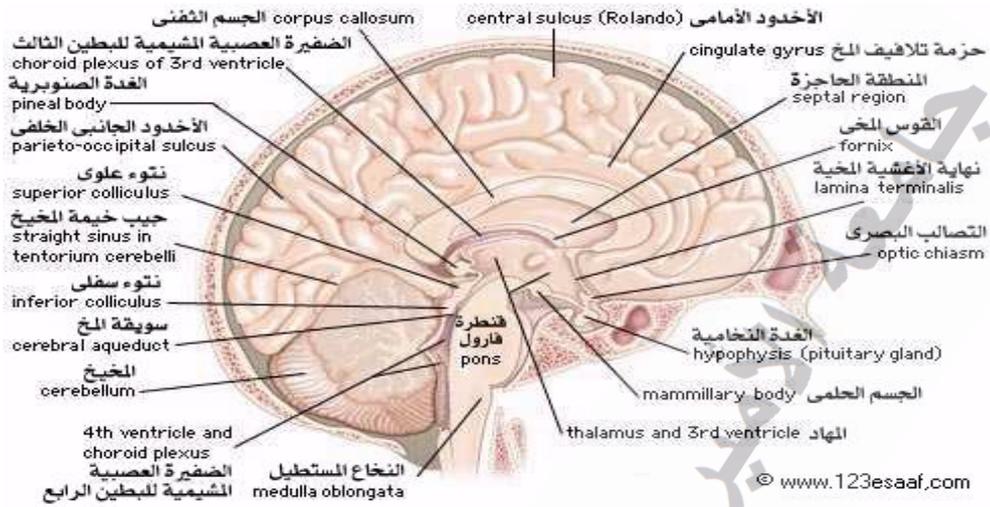
1- قوة مدركة في الظاهر وهي القوة الحسية التي ترد من الأعضاء الحسية الخارجية: الإبصار- السمع- الشم - الذوق- اللمس ؛ إثر منبهات أو مؤثرات المحيط الخارجي إلى الدماغ عبر أعصاب الحس فينتج الحس.

2- قوة مدركة في الباطن وهي القوة الحيوانية والتي هي القوة التي حصلت في الأعضاء وهياتها لقبول الحس والحركة وأفعال الحياة. ويضيفون إليها حركات الخوف والغضب لما يجدون في ذلك من الانبساط والانقباض العارض للروح المنسوب (حركات القلب والشرايين) إلى هذه القوة.¹

وقد ورد في القرآن الكريم وصف للحالات الانفعالية وما يصاحبها من تغيرات فسيولوجية كالخوف الذي يتسارع فيه خفقان القلب وتندفق كميات الدم فيه مما يزيد في حجم العروق حتى تكبر وتقترب من القصبة الهوائية . قال تعالى: ﴿وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَظَنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا ..الأحزاب: ١٠﴾. وقوله "زاغت الأبصار" دلالة على أن العين تتأثر بالانفعالات، فيؤدي الانفعال إلى اتساع حدقة العين . يقول تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ..إبراهيم: ٤٢﴾.

ومن التغيرات المصاحبة للانفعال وما يطرأ على الجهاز العصبي، ما ذكر عن انتصاب الشعر الموجود على فروة الرأس بعد الإصابة بالقشعريرة قال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ.. الزمر: ٢٣﴾، إشارة إلى الحال الباطنة للإنسان وما يعتره من إحساس فيتبدى للظاهر ما توارى بالباطن.

1 - عبدالمخالق بن رجب، المرجع السابق، ص 98.



-مقاطع طولية وعرضية تشريحية للدماغ والجهاز العصبي -

المبحث الرابع: الطبيعة الإنسانية والطاقات الحيوية: الإرادة والغريزة:

إن طبيعة الشيء تعني ماهيته وهي سر نموه وتغيره وحركته وما به من صفات يطبع عليها، ومن أهم مقومات هذه الفطرة هي الطاقة الحيوية أي: الإرادة و مجموعة الغرائز والحاجات العضوية، والغرائز ثلاثة: غريزة حب البقاء، وغريزة حفظ النوع، وغريزة التدين أو حب التقديس.

أما الحاجات العضوية فهي عديدة ومتنوعة مثل حاجة الإنسان إلى الأكل والشرب وما يتصل بهما وحاجته إلى النوم، وحاجته إلى الراحة وحاجته إلى الكلام وغيرها..

والإرادة: هي قوة الرغبة والاختيار التي توجه الإنسان نحو قصد معين، وهي قوة باعثة يتولد منها الميل إلى الشيء أو النفور منه، والإرادة هي الوظيفة الثانية من وظائف القلب، فحين يفرغ القلب من الوظيفة الأولى -أي عقل الأفكار و الأشياء والمواقف والظواهر التي تجسد المثل الأعلى ثم تحليلها وتقويمها- يأتي دور الوظيفة الثانية وهي تقبل هذه الأفكار والظواهر أو رفضها كلياً أو جزئياً¹.

وتتجسد الإرادة في السلوك الظاهري من خلال قوتين اثنتين: قوة الغضب وقوة الشهوة، وتتخذ هاتان القوتان ثلاث حالات: الحالة الأولى؛ غضب يتحرك إلى المدى الذي يدفع العدوان عن النوع البشري، وشهوة تتحرك إلى المدى الذي يحافظ على استمرار بقاء النوع البشري. والحالة الثانية؛ غضب ضعيف لا ينمو إلى الحد الذي يدفع العدوان عن النوع البشري، وشهوة ضعيفة لا تتحرك إلى المدى الذي يحقق الاستمرار للأفراد والجماعات، والحالة الثالثة؛ غضب مفرط طاغي يتحرك إلى درجة العدوان على الأفراد والجماعات، وشهوة مفرطة طاغية تتحرك إلى الدرجة التي تهدد بقاء الأفراد والجماعات².

أما الغريزة: فهي سلوك فطري وتشمل تلك الأفعال المعقدة التي تحدث لأول مرة من غير خبرة سابقة بها، والتي ترمي إلى ما فيه مصلحة الفرد والاحتفاظ بجنسه، والتي هي ناشئة من

1 - ماجد عرسان الكيلاني، أهداف التربية الإسلامية، (في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية)، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، 1417هـ، 1997م، ص 137.

2 - المرجع نفسه، ص 138.

تفاعل مؤثرات خارجية وباطنية، والتي هي مشتركة بين أفراد الجنس جميعهم، وقابلة للتغيير والتعديل بإرشاد الخبرة والتجارب¹.

والغريزة هي: استعداد فطري نفسي يحمل الكائن الحي على الانتباه إلى مثيرات معينة يدركها إدراكا حسيًا، ويشعر بانفعال خاص عند إدراكها، أو الشعور بدافع العمل في شكل سلوك معين تجاه هذا الشيء، ومظاهرها معرفي ونزوعي وانفعالي². وهي سلوك فطري متحجر غريزي مركبا فينا منذ الولادة، وهي المحركات الأولى لأي نشاط حيوي حركيا كان أم عقليا فرديا كان أم جمعيا من قبل الكائن الحي، وللغريزة ثلاث جوانب الإدراك والوجدان والتزوع³.

وتعرف أيضا بأنها: الطبيعة المقابلة للعقل، وقال أحدهم إن الغريزة والعقل نمطان متوازيان من أنماط الفعل والمعرفة، وقد أدى التطور إلى تنوعها، وإلى اختصاص كل منهما بأنماط مختلفة معينة من الفعل، فالغريزة مختصة بوظائف الحياة، أعني: تكوين الآلات العضوية واستخدامها، وهي أساس الحدس، تعمل بلا تردد ولا تربية، أما العقل فهو مختص بالأشياء الصلبة، أعني صنع الآلات غير العضوية واستخدامها، وهو محتاج إلى التربية⁴، والإنسان - مثل الحيوان - يرث بعض الغرائز الفطرية، بغض النظر عن مسميات هذه الغرائز سواء سميناها ميولا أو حاجات أو حوافز أو رغبات، أو وحدات عمل نفسي، وهذه الدوافع تصاحب بنشاط انفعالي معين يجرر السلوك ويوجهه وجهة معينة، ويظل السلوك موجها نحو هذا الغرض حتى يتغلب على هذا الموقف الخارجي الذي سبب حالة التوتر عند الكائن الحي، حتى يحقق التوازن بين الكائن الحي والبيئة الخارجية أو مجاله السلوكي.

1 - لويد مرجن، سلوك الحيوان، نقلا عن: أمين مرسي قنديل، أصول علم النفس، ج2، ط2، المطبعة المغربية، 1927، ص 144.

2 - عبدالعزيز القوصي، أسس الصحة النفسية، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ط1952، 4م، ص 25، نقلا عن: أميرة محمد مغازي محمود، الغريزة ما لها وما عليها من منظور إسلامي، دار شتات للنشر، الإمارات ومصر، 2014، ص 43.

3 - عزت عبدالعظيم الطويل، معالم علم النفس المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط3، 1999، ص 171.

4 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1928، ص 128.

وهناك خلط شائع بين الغرائز والحاجات العضوية كما أن هناك خلطاً بين الغرائز والمظاهر التي تترجم بها، ولذلك اعتبر كثيرون أن الغرائز عديدة غير محصورة، مدعين أن هناك غريزة للتملك وغريزة للخوف وغريزة للجنس وغريزة للطعم.. إلخ، وهذا يعني أنهم لم يفرقوا بين الغرائز ومظاهرها، أي بين وجود طاقة حيوية في داخل الإنسان وبين مظاهر هذه الطاقة. فالطاقة الأصلية في التكوين البشري هي الغريزة وهي جزء من طبيعة الإنسان ولا يمكن إنكارها أو تجاوزها أو كبتها، وهي موجودة منذ تكوينه وخلقه، أما مظاهرها التي تتجلى بها فلا تؤلف جزءاً من ماهية الإنسان، ولذلك يمكن معالجة هذه المظاهر للغرائز أو محوها كما يمكن كبتها وتحويلها.

فعلى رأي "ماكدوجل" لا يطلق لفظ الغريزة إلا على كل ميل فطري معين تثيره مثيرات ومواقع خاصة، و يصحبه وجدان أو انفعال نفساني معين، كما أن ما يصدر عن هذا الميل من الأفعال والحركات يكون ذا شكل معين محدد أيضاً، فلها المظاهر الثلاثة التي للشعور: الإدراك والوجدان والتزوع، فالإدراك يثيرها (والتزوع مركز القوة الدافعة التي تنجم عنها الأفعال والحركات الغريزية) والوجدان هو الذي يميز الغريزة عن غيرها من الميول الفطرية كما يميز غريزة من أخرى¹.

وقد رأينا أن الطاقة الحيوية هي التي تدفع بالإنسان للبحث والتنقيب عن كل ما يمكن أن يؤمن له الحاجات العضوية وإشباع غرائزه، ولئن كانت الغرائز أقل خطراً من الحاجات العضوية إلا أن خطرهما شديد على حياة الإنسان، بحيث إذا لم يسارع الإنسان إلى تلبية حاجاته العضوية أو تنظيمها فإن مصيره الهلاك، وكذلك الحال بالنسبة إلى الغرائز فإن إشباعها يدفع بالإنسان إلى أحضان الشقاء، من هنا كان لزاماً على الإنسان إشباع الطاقة الحيوية فيه.

إن إشباع الطاقة الحيوية يتطلب تفكيراً في العيش، طريقة في العيش تتساق مع المعطيات التزوعية الداخلية، وهذا التفكير طبيعي وحتمي، ولذلك وجب أن يكون تفكير الإنسان في العيش مبنيًا على تصوره للحياة حتى يتسامى فكره، ويبقى في كنف من الطمأنينة الدائمة.

1 - أمين موسى قنديل، أصول علم النفس، مرجع سابق، ص 145.

وكل معنى في الحياة يترتب على ما نعطيهِ من معاني للأشياء من حولنا، معنى للكرامة الإنسانية التي تتحدد بشكل أساسي في تهذيب الغرائز وتوجيهها في سياقها المتجانسة مع العيش الكريم، والعيش الكريم هو تلك الحياة التي يرتفع فيها الوجدان الإنساني عن مظاهر القلق والتوتر والإحباطات والخوف واليأس، ومحاولة بناء نسق مجموع من بواذر السعادة التي يتحقق فيها معنى الإنسان من حيث هو كائن إيجابي يتعايش مع أفراد مجموعته وفق هدف مشترك قوامه الخيرية والإنسانية.

ولكن هذا الارتقاء- وإن كان موجودا في فطرة الإنسان- إلا أنه إذا ترك وحده دون أن يجعل له أساسا يبني عليه فإنه قد يحصر بنطاقه الفكري، ولا يتعداه إلى الغير، فتبقى الأنانية متحكمة في ذلك الفرد، ويظل الانحطاط بارزا في تصرفاته، أو في أي مظهر من مظاهر حياته، ولا يتعدى ذلك إلى الرقي، ولا إلى الاطمئنان الدائم¹، فالاطمئنان يتولد عبر وشائج الصلة بين الإنسان والإنسان، ليس في صراع يتمظهر في الحسد والغيرة والمقت، وإنما عبر تواصل مفيد في دائرة متصلة الأبعاد تستجيب لتطلعات كل المجموعة انطلاقا من تلبية حاجات كل فرد فيها في تشارك رحيم يطلق عليه التعايش.

يقول "مقداد يالجن": ".ولست هناك وسيلة لضمان سير الإنسان على النهج الذي رسمه الإسلام للإنسان في هذه الحياة، ولوضع زمام تلك الميول والدوافع في يد الإرادة الحكيمة البصيرة إلا تلك التربية التي تستطيع أن تجعل الإنسان صاحب إرادة قوية وعزيمة عظيمة، وتحرره من أن يكون عبدا لشهواته وأسيراً لأطماعه ودوافعه، كما تستطيع تلك التربية أن تجعل الإنسان يسير نحو هدف أسمي وغاية عليا.."²

1 - سميح عاطف الزين، علم النفس (معرفة النفس الإنسانية)، مج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1411هـ، 1991م، ص157.

2 - مقداد يالجن، جوانب التربية الإسلامية الأساسية، ج1، ط1، موسوعة التربية الإسلامية، 1406هـ، 1986، ص39.

المطلب الأول: الغريزة والعقل:

يتميز الإنسان على الكائنات الحية بسيادته على الكون، ومن مظاهر تلك السيادة جمعه بين العقل والغريزة في مساره الكوني، حيث يمتلك الإنسان القدرة على التكيف في المواقف المصاحبة لحركته في الحياة، فعملية التحليل والتركيب والمقارنة في سعيه المعرفي هي تجليات لمنظومة عقلية مرتفعة عن الغريزة التي تكون أكثر التصاقاً بالصفات الحيوانية المخلوقة وفق هذه الغرائز.

يقول "سميح عاطف الزين"¹ " ويستطيع الإنسان باستعمال أي قسم من أقسام الفكر وهو فكر سطحي: (النظر إلى الشيء والحكم عليه بدون فهم) ، وفكر عميق: (وهو النظر إلى الشيء وفهمه ثم الحكم عليه)، وفكر مستنير: (وهو النظر إلى الشيء وفهمه وما يتعلق به ثم الحكم عليه)، يستطيع إشباع غرائزه وحاجاته العضوية، ولكن تختلف طريقة الإشباع بالنسبة إلى عملية الفكر ونوعيته، لأننا لاحظنا الفرق بين الإنسان والحيوان، فوجدنا أن الإنسان يبدع ويرتقي ويتقدم باستمرار بينما الحيوان باق على حاله.. أما الإنسان فإنه يطلب الأسمى، ولديه قوة الربط بين الدماغ والإحساس والمحسوس والمعلومات السابقة والتي يطلق عليها علماء النفس بالاشعور .

ولقد فرق العلماء بين الغريزة والعقل بالصفات التالية:²

- 1- الغريزة فاعلية عمياء: ومعنى ذلك أنها لا تستطيع أن تؤلف شرائط البيئة السريعة التبدل، بل تبقى على حالها. فالعنكبوت يدافع عن شرنقته بشدة فإذا وضعت في أرجله كرة من الراتنج بدلا من الشرنقة دافع عنها كأنها شرنقته.
- 2- الغريزة متخصصة: العقل يستطيع أن يؤلف كل شيء أما الغريزة فمحدودة ومتخصصة، يقول "فاير": إن الغريزة لا تعرف الأشياء إلا بالطرائق الثابتة المرسومة لها، فالنحلة تقيس زوايا المسدسات المنتظمة التي تصنعها كأنها رياضي حاذق، ولكنها تعجز عن الخروج من قارورة وجه عنقها إلى جهة مقابلة لجهة النور.

1 - سميح عاطف الزين، الإسلام وثقافة الإنسان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط7، 1981، ص ص 20-21.

2 - جميل صليبا، علم النفس، مرجع سابق، ص 688.

3- الغريزة نوعية: إن الغريزة مشتركة بين أفراد الجنس وبين أفراد النوع الواحد، من ذلك الجنس من غير أن يكون هناك اختلاف بين فرد وآخر، أما أفعال العقل فتختلف باختلاف الأفراد، مثال ذلك إن لكل نوع من أنواع الحشرات صيدا خاصا، وكل نوع منها يختلف عن الآخر في تخدير فريسته...

وقد أعطى الله كل كائن حي نوعا من الإدراك والغرائز يتفق مع وظيفته في هذه الحياة ويسر له تحقيق ما خلق لأجله، وكان نصيب الإنسان من ذلك أوفر من سائر الكائنات الحية، ولهذا يتصرف بعقله ويضبط به الغرائز، ولما كانت غرائز النفس تبكر في ظهورها ويقظتها وتسرع في النمو والتأثير لأنها ترتبط بحفظها وبقائها ككائن حي فهي تدفع بدون شعور نحو تحصيل المطلوب للإنسان بما يحفظ عليه حياته ويصون بقاءه (وهذا التبكير في ظهور الغرائز لدى الإنسان مع السرعة في نموها وتأثيرها ويحفظ لها ميزة المبادأة بالفعل في المحيط الإنساني ويتيح لها فرصة - قبل العقل - للتأثير في توجيه الإنسان عن طريق تكوين عادات معينة تستتبع حتما أثرها الخاص في التصرفات والسلوك.. وكلما تأخر تدخل العقل - أو ما يسمى الشعور - في محيط الإنسان ودائرة تصرفاته وسلوكه، كلما قوي تأثير الغرائز في توجيه الإنسان، وكلما طال أمد هذا التأثير والعادات التي تتكون عن طريق الغرائز تتأثر في هذا التكوين بعد ذلك بظروف الحياة وأحوال البيئة التي يعيش فيها الإنسان نفسه)¹.

والإنسان ليس مجبرا في أفعاله لأن أفعاله مستندة إلى عقله وإرادته، وهو ليس أسير غرائزه كسائر الحيوانات، فهو محكوم بعقله لا بغرائزه، وهو أيضا ليس مختارا مطلقا وحرا بلا قيد، فهو في منزلة وسطى بين الاختيار المطلق والجبر..

ولدى التدبر في السلوك الإرادي للإنسان نلاحظ انه ينقسم إلى أنواع شتى:²

1- فمنه ما هو أثر من آثار خلق النفس محمود أو مذموم كالعطاء عن جود والإمساك عن شح والإقدام عن شجاعة والفرار عن جبن والإقبال عن طمع والكف عن عفة والاعتراف عن

1 - محمد البهي، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص ص 331-334.

2- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، ج 1، ط 3، دار القلم، دمشق، 1413هـ، 1992 م، ص ص 11-13.

- حب للحق والإنكار عن كبر وإفراط في الأنانية والإغضاء عن حلم والتحمل عن صبر وهكذا.
- 2- ومنه ما هو استجابة لغريزة من غرائز الجسد أو النفس الفطرية ضمن حدود الحاجات الطبيعية لها: كالأكل المباح عن جوع، والشرب المباح عن ظمأ، ومعاشرة الزوجة عن طلب ذلك، والنوم عن حاجة إليه، والسعي في اكتساب الرزق تلبية لداعي الفطرة، والاستمتاع المباح بالجمال تلبية لطلب النفس بشيء من مباحات اللهو واللعب وأمثال ذلك.
- 3- ومنه ما هو استجابة إرادية لترجيح فكري: كأن يرى الفكر مصلحة أو منفعة في سلوك ما، فتتوجه الإرادة لممارسته، أصاب الفكر في ذلك أو اخطأ كمعظم أعمال الناس اليومية في وجوه الكسب وغيره.
- 4- ومنه ما هو من قبيل الآداب الشخصية أو الاجتماعية كآداب الطعام والشراب واللباس والمشى والنظافة والنظام والآداب المتعلقة بالأناقة وإصلاح مظاهر الجسد كتنظيف الشعر وترجيله وتقليم الأظافر وغيرها، وإبداء كل حسن وجميل احتراماً لأذواق الناس وتكريماً لهم واسترضاء لمشاعرهم.
- 5- ومنه ما هو من قبيل العادات التي تتأصل في السلوك، وقد ترجع هذه العادات إلى موجه أخلاقي أو موجه غريزي أو موجه تكليفي، أو موجه اجتماعي ونحو ذلك. وقد لا تكون أكثر من ممارسات عبث استحكمت بالعادة.
- والفرق بين العقل والغريزة عند الإنسان أن الغرائز تصل إلى مرحلة الفعلية مع النمو الطبيعي للحيوان، ولا تحتاج في ذلك إلى التربية والتعليم، أما العقل فإنه ينمو على أثر التوجيهات القويمة في ظل التربية والتعليم والضبط والتهديب والدين، ويظهر كماله الباطني بصورة تدريجية وينتقل من القوة إلى الفعل.
- ثم إن الإنسان عدد غرائزه محدود، ويستطيع أن يتدرج في مراتب الكمال بفضل عقله وحرته، ولهذا شهد التاريخ الإنساني خطوات عملاقة في الترقى بفضل العقل والتفكير بعكس العالم الحيواني. لكن الإنسان لم يصل لحد الآن إلى تنظيم حياته الاجتماعية بشكل مشابه لما هو منطبع في غرائزه، ورغم هذا فإن قيمة العقل لا يمكن أن تقاس بالغريزة.

المطلب الثاني: الغريزة والقلب:

يطلق القلب عند الفلاسفة على معانٍ متعددة، فيطلق ويراد به النفس أو الروح، أو على تلك اللطيفة الربانية التي لها بالقلب الجسماني تعلق وهي حقيقة الإنسان التي يسميها الحكماء بالنفس الناطقة أو العقل.

يقول "الجرجاني": القلب لطيفة ربانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، ويسميها الحكيم النفس الناطقة والروح باطنه، والنفس الحيوانية المركبة، وهي المدرك والعالم من الإنسان والمطالب والمعاتب¹.

ووظيفة القلب عند الفلاسفة إدراك الحقائق العقلية بطريقة الحدس والإلهام لا بطريق الاستدلال والقياس، يقول أبو حامد الغزالي: (إذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر وتكشف له سر الملكوت، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة وتألأت فيه حقائق الأمور الإلهية)².

ولا يخفى أن مظاهر السلوك الإنساني تنحصر في القلوب والعقول والجوارح، فالقلوب قوة معنوية تتجلى في المشاعر والأحاسيس والعواطف، وللعقول توجيهات ومنازع، وللجوارح وظائف وأعمال، وهذه الثلاثة تستوعب كل ألوان النشاط للسلوك الإنساني، فالإنسان يتألف من شهوات أو غرائز وانفعالات وشعور كما يتألف من بنية داخلية تراوح اسمها بين (القلب) و(الضمير) بحسب علماء الدين وعلماء النفس. هذا الضمير أو الوجدان أو (القلب) هو عماد الأخلاق يهدي إلى ما تشابه منها، ويرغب في خيرها، وينهى عن شرها³.

وإذا كان القلب هو موضع الإيمان والنفاق، وموطن للنية والإخلاص وموطن للمحبة والبغض والكراهية فهو مفطور كحاسة داخل الكيان البشري، بمعنى أنه له القدرة على

1 - الجرجاني علي بن محمد بن علي الزين الشريف، التعريفات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ - 1983م، ص 156.

2 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مج3، تح: عبدالله الخالدي، ط1، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 1419هـ - 1998م، ص 18.

3 - يوسف القرضاوي، الإيمان والحياة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1977، ص5، ص 215.

التمييز، كما أنه قوة مكتسبة. بمعنى أنه ثمرة للتربية والتهديب، وهذين الادعاءين ليسا منفصلين تماما كما أنهما ليسا متفقين تماما.

فالقلب غريزة فطرية ولد الإنسان مزودا بها مثل سائر الكائنات الحية الأخرى، وبها يستطيع التمييز بين الخير والشر، وهذا يعني أن القلب غير مكتسب من البيئة، ولا علاقة له بها، ومن أنصار هذا الرأي:¹

"جان جاك روسو". يقول: "إن الضمير غريزة فطرية ولد الإنسان مزودا بها يحملها في نفسه منذ ولادته و بها يعرف طريق الخير والشر وهو ثقة لا يخطئ، وهو خير دائما وهو الوسيلة للهداية الإنسانية"

"إيمانويل كانت". يرى أن الضمير هاد موثوق به ومعصوم من الخطأ، وما عليك إذا أردت أن تسلك سلوكا خيرا إلا أن تستنصحه فإنه يرشدك ويدلك إلى الواجب دون تشريع.²

ولو تأملنا الواقع الإنساني لاكتشفنا عدم صوابية الرأيين لأننا نتعايش مع ضمائر وقلوب تختلف باختلاف الأشخاص، بل إنها تتمايز في الشخص الواحد بحسب الظروف والمواقف التي تصاحبه، ولو كان قوة فطرية وغريزة طبيعية لكان واحدا في جميع الظروف والأحوال، ولو تأملنا الأديان والشرائع السماوية وما تضمنته من نصوص توجيهية؛ لعرفنا أن الضمائر تتربى وتحتاج إلى تغذية روحية متواصلة لأن الإنسان لا يهتدي بفطرته مطلقا. ونحن في هذا لا نلغي سلطة الضمير الفطرية كما ألغاه أصحاب النظرة المادية الذين لا يعترفون بالفضائل الأخلاقية، ومنها النظرة النيتشوية التي ترى أن الأخلاق اختراع الضعفاء، وهي عملة يشتركون بها السعادة.

والضمير الإنساني غير معصوم في الإسلام، اعتبارا بالفروق العقلية بين البشر وكذلك في درجات الشعور التي تتفاقم عند البعض وتنتفي عند الآخرين، ولذلك نحى كثير من علماء المسلمين إلى تقسيم النفس إلى النفس اللوامة والنفس الأمارة والنفس المطمئنة والنفس المستنيرة، وأما كون الضمير الإنساني حاسة وغريزة فطرية، أو قوة مكتسبة فإن النظرة

1 - مبارك حسن حسين، تأملات في فلسفة الأخلاق والتصوف، مكتبة الرياض للطباعة، 1982، ص 111.

2 - نفس المرجع ونفس الصفحة.

الإسلامية تتجلى في قول النبي (ص): "البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك"¹. فالضمير ليس قوة فطرية غريزية يولد بها الإنسان مكتملة، وإنما هو استعداد فطري يولد به الإنسان ويتبلور هذا الاستعداد ويظهر أثره بالتربية والتهديب.

يقول "سميح عاطف الزين": (لا يجوز أن نترك العبادة للوجدان يقررهما كما يتطلب، أو يؤديها الإنسان كما يتخيل، بل لا بد وأن يشترك العقل معه لتعيين ما تجب عبادته، لأن الوجدان عرضة للخطأ، وكثيرا ما يدفع الإنسان لعبادة يجب تحطيمها، أو تقديس أشياء محتقرة، فإذا ترك الوجدان وحده يقرر ما يعبد الإنسان أدى إلى الضلال، ذلك أن الوجدان أو الضمير إحساس غريزي أو شعور يتراءى أمام واقع محسوس فيتجاوب معه، أو تفكير يثير هذا الشعور، ولذلك لا يجوز أن يضرب الإنسان بناء على دافع الوجدان وحده، بل لا بد من استعمال العقل وحده، ولا يجوز أن تكون عبادة إلا وفق ما يرشد إليه العقل)².

وكحوصلة مواضعائية للغريزة بين القلب والعقل يمكن أن نقول أن الضمير يختلف عن العقل والفكر اختلافا واضحا، فالضمير يصدر أحكامه بطريقة مبهمة دون أن يكون الإنسان على وعي من الأسباب والعوامل والمقدمات التي أدت إلى هذه الأحكام، وكأن أحكام الضمير إلهام رباني، أما العقل فيصدر أحكامه بناء على دراسة الأسباب والعلل وبحث المقدمات، ومن ثم تكون الأحكام العقلية قائمة على مقدمات فكرية، وأدلة منطقية، ويتضح الفرق بين الضمير والعقل عندما يتعارضان في أحكامهما، فكثيرا ما يصدر العقل حكما يشعر وفقه صاحبه شعورا داخليا بعدم الاطمئنان إلى حكم العقل.

وتعتبر كل الانفعالات والعواطف دوافع للسلوك الإنساني تشترك مع الغرائز في تحديد سلوك النفس البشرية، فهي امتداد لها وجزء منها، إلا أن الانفعالات والعواطف تصطبغ تصطبغ بالصبغة الوجدانية التي يشعر بها الإنسان، والتي تدور حول اللذة والألم.

1 - صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، حديث رقم 14.

2 - سميح عاطف الزين، الإسلام وثقافة الإنسان، مرجع سابق، ص ص 58-59.

إن فهمنا لطبيعة العملية التربوية للوجدان لا يكتمل دون الوقوف على تصور وافي لطبيعة الإنسان وخصائصه السيكلوجية؛ حتى يمكن لنا بناء منهج متكامل لعملية التربية وصياغتها بما يتوافق مع طبيعة الإنسان وغرائزه وحاجاته.

وقبل ذلك وجب علينا أن نتوقف عند الطبيعة الإنسانية في تصور الفلاسفة الغربية ذلك أن كل تصور يمثل بنية أساسية في بناء أي عملية تربوية. فالفلسفة هي رحلة الفكر الدائمة عبر الأزمنة والأمكنة، من أجل الوصول إلى الحقيقة، حقيقة الإنسان، وحقيقة الخالق، وحقيقة الكون، وحقيقة العلاقة التي تربط الإنسان بغيره من بني جنسه، وإذا كانت الفلسفة تنظيراً للحقيقة، فإن التربية تطبق لها وتجسدها، رغم أن هناك من يقول بأنه لا توجد فلسفة تربوية على الإطلاق، والتفكير في الفلسفة على أنها بداية للتربية يكون كوضع العربة قبل الحصان¹.

فالفلسفة انتقلت من طرح السؤال أو من فن التساؤل والتساؤل المفتوح الموعول في التأمل إلى كونها نشاطاً يعبر عن فاعلية في الحياة، ولذلك اعتبرت الحكمة التربوية قمة التفلسف كونها تقف على أهم مبادئ الفلسفة وهي اقتناص الحقيقة والتعبير عنها من خلال سلوك توافقي بين التصور الوجودي والتوجيه السلوكي.

وباختلاف الفلاسفة التي تتكئ عليها العملية التربوية برزت وجهات متعددة في عملية التربية، وكل اتجاه يحاول أن يقدم إجابة على مجموعة من التساؤلات: لماذا نربي؟ وهل تقوم عملية التربية على تطوير الذات أم هي من أجل الآخر؟ وإذا كانت التربية ذاتية فهل الاهتمام يقتصر على الجانب الجسماني أم العقلاني أم الوجداني؟ وهل نقوم بإنتاج معايير خلقية ثابتة أم معايير مستمرة؟ .

وفي محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات تتشكل الرؤية الفلسفية للتربية، والتي تستجيب للمحددات الثقافية والقيمية التي تختلف من تجمع إلى آخر. والحقيقة أن كل التصورات في فلسفة التربية تنفق في مبادئ الطبيعة الإنسانية، فلا تذهل عن حقيقتها عن تشكيل منظورها المميز بالأهداف والغايات.

1 - Brubccher.Jahn S.(Modern Philosophies of education) (third edition) New york, Mc grow Hill book company, irc.p.20

الفصل الثالث: الطبيعة الإنسانية في الفلسفة الحديثة والفكر الإسلامي

- 1- المبحث الأول: الفلسفة المثالية والطبيعة الإنسانية:
 - المطلب الأول: أفلاطون.
 - المطلب الثاني: المثالية المسيحية: القديس أوغسطين.
 - المطلب الثالث: المثالية الحديثة: كانط. هيغل.
- 2- المبحث الثاني: الفلسفة الطبيعية:
 - المطلب الأول: - جان جاك روسو.
 - المطلب الثاني: - توماس هوبز.
- 3- المبحث الثالث: الفلسفة الوجودية.
- 4- المبحث الرابع: -الفلسفة البراغماتية.
- 5- المبحث الخامس: الطبيعة الإنسانية في المنظور الديني الإسلامي:
 - المطلب الأول: الثنائيات المتقابلة المتكاملة في الطبيعة الإنسانية في الرؤية الإسلامية.

تمهيد:

كان تطور الإنسان من جميع الجوانب المادية والروحية متصلا بظروف الطبيعة وبتغير التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية وبتأثير الحضارة المتطور باستمرار أيضا، ومهما كانت المواقف الفلسفية التي نتعامل معها مع دراسة الإنسان فعلينا معرفة ما هي طبيعة الإنسان عموما وكيف تتغير نوعيا مع كل مرحلة تاريخية معينة.

إن الطبيعة تشكل نقطة انطلاق التطور الإنساني، فالإنسان هو جزء من الطبيعة، وهو لذلك بحاجة إليها كشرط طبيعي لوجوده. وفي تاريخ الإنسان نقف على تلك الطبيعة الإنسانية التي تراوحت بين الطبيعة الوحشية من سيطرة وتفتيل وتدمير للبيئة، وطبيعة إنسانية أخرى تجلت في إنجازات الحضارة عبر تاريخها الطويل. يقول "أبراهام ماسلو" عن الطبيعة الإنسانية أنها تبدو في الأصل شريرة وأن الحاجات والعواطف والطاقات الإنسانية هي بالأصل محايدة وإيجابية وخيرة، ولكن هذه الطبيعة ليست قوية وصلبة وليست معصومة عن الخطأ، وهي ضعيفة ورخوة ومن السهل أن تتغلب عليها العادة والاتجاهات الخاطئة وأنها تقع ضحية الميل إلى التخريب والقسوة والحقد إذا عانت من الاحباطات وفشلت في تحقيق الحاجات الأساسية.¹

ولأن كل عمل تربوي يقف على الأساس الفلسفي الذي يوجهه ويحكم عملياته الإجرائية فإنه يتوجب أن نقف على طبيعة الإنسان وأصله الفطري في كل منظور فلسفي، تمهيدا لبلورة رؤية واضحة عن متعلقات الوجدان بالطبيعة الإنسانية ومدى التباسه بالخصائص البشرية المختلفة.

وقد ساهمت الفلسفة التربوية تاريخيا مساهمة فعالية في توجيه الإنسان نحو أهدافه، ولا يمكن لأي عملية تربوية أن تحدث ما لم تنظر في حقيقة الإنسان وطبيعته، وعلى الرغم من اختلاف

1 - ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، ط2، 1419هـ - 1998م، مؤسسة الريان، بيروت، ص 443 نقلا عن:

Abraham Maslow, Toward a Psychology of Being. Valus and Peak
.-Experience. New York, 1978.p4

المبحث الأول: الفلسفة المثالية والطبيعة الإنسانية:

ارتبطت الفلسفة المثالية ببواكير التفكير الفلسفي في الحقبة اليونانية وخاصة عند أفلاطون.

المطلب الأول: أفلاطون :

يرى "أفلاطون" أن الإنسان مؤلف من جوهرين احدهما ينتسب إلى عالم المثل وهو النفس، والآخر إلى عالم الحس وهو البدن. ولأن النفس من عالم المثل فهي إلهية أزلية وأبدية، وهي أسبق في وجودها من البدن، وتبقى بعد الموت، وقد اقتبس هذه النظرية من تعاليم "فيتاغورس" وأغلب الظن أنه آمن بها إيمانا حقيقيا.¹

والإنسان كائن معقد يتكون من ثلاث قوى: القوة الشهوانية، التي تشمل الشهوات الجسدية والحسية، ومهمتها الإشراف على الوظائف الغذائية والجنسية، ويقسم أفلاطون هذه الشهوات على قسمين: شهوات ضرورية وشهوات غير ضرورية. فالشهوات الضرورية هي التي لا يمكن الاستغناء عنها، أما غير الضرورية فهي التي تعتبر ضارة مثل الشهوات المتوحشة، وتمثل الشهوة الجزء الأكبر من روح الإنسان، ولذا فإن الذين يعيشون لإشباع شهواتهم يشكلون السواد الأعظم من الجنس البشري²

وهناك القوة الغضبية وهي تشمل الغرائز النبيلة، ومهمتها حفظ كرامة الإنسان، وإذا كانت فضيلة القوة الشهوانية العفة، فإن هذه فضيلتها الشجاعة. وهذه القوة هي الجانب الصلب في الطبيعة الإنسانية، ولذا يصورها أفلاطون بالأسد وهي مصدر المنافسة والطموح وتأكيد الذات، و بها يقاوم الظلم ويدراً الخطر، وهناك أخيراً القوة العاقلة، وهي تعني قوة النظر والتأمل ووظيفتها إدراك الحقيقة، والسيطرة على القوة الغضبية والشهوانية، وفضيلتها الحكمة.

1 - فؤاد زكريا (ترجمة جمهورية أفلاطون)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م، ص 66

2 - فرنسيس عبد النور، التربية الأفلاطونية، المطبعة العثمانية، القاهرة، 1975م، ص 35.

الحكمة. وهذه القوة ضرورية لتحقيق الاتزان والانسجام في الطبيعة الإنسانية ، فإذا ما تحقق الانسجام داخل الفرد أمكن أن يتحقق داخل المجتمع.¹

ونلاحظ هنا أن أفلاطون يشدد على أهمية المعرفة والإدراك باعتبارها أساسا للتوازن الداخلي والخارجي، داخل النفس باعتبارها مبدأ للانطباع الخارجي الذي يتمظهر لاحقا داخل الجماعة، فالقوة العاقلة تحصل بمعرفة الحكمة والحكمة فضيلة السلوك.

والحديث عن بنية الإنسان وتكوينه يقود بالضرورة إلى الحديث عن بعد آخر من أبعاد الطبيعة الإنسانية وهو البعد الاجتماعي للإنسان، ومذهب أفلاطون في النفس هو توطئة للبحث في طبيعة المجتمع في تكوينه وأخلاقه وسياسته الاجتماعية.

وبالنسبة لجانب الخير والشر في الإنسان؛ فقد رأى أفلاطون أن الإنسان شرير بطبعه وما هبطت النفس من عالم المثل إلا لاقترافها الخبيثة، وما وجودها في الحياة إلا تكفير عن هذه الخبيثة. ومن ثم فقد أعلى من شأن العقل لأنه سبيل النفس إلى الخلاص من سجن الجسد سجن الظلمات. وهو في هذا يقول: الله في ذاته خير وما هو خير لا يمكن أن يكون ضارا، وما ليس بضر لا يضر، وما لا يضر لا يجلب شرا، وما لا يجلب شرا لا يمكن أن يكون علة أي شر.

وما دام الله خير فهو ليس علة كل شيء أو إنما هو علة أشياء قليلة فحسب، على حين أنه ليس علة ما يحدث للناس، إذ أن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير، فالخير ليس له مصدر سوى الله، أما الشر فليبحث له عن مصدر غيره.²

المطلب الثاني: المثالية المسيحية: القديس أوغسطين:

تعتبر المعتقدات اللاهوتية للقديس "أوغسطين" (354-432) عن معتقدات العصور الوسطى في طبيعة الإنسان وعلاقته بالله وفي تكوين العالم وطبيعة الخالق، وهي معتقدات أفلاطونية في تأسيسها الفلسفي إلى حد كبير، ولقد تكونت هذه المعتقدات من الوجدانية التي وردت في

1 - فرنسيس عبد النور المرجع السابق، ص36، وأيضا: فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، السابق، ص 55.

2 - فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 248، 249.

العهد القديم ومن التعاليم الأخلاقية للسيد المسيح كما وردت في العهد الجديد ومما كتبه آباء الكنيسة الأوائل وقد أضيفت إليها العناصر العقلية والعاطفية والصوفية ومن كل ذلك تكونت المعتقدات المسيحية.

وبصفة عامة فالمثالية المسيحية كانت ترى أن الطبيعة الإنسانية هي من خلق الله فلقد خلق الله الإنسان في الأرض وجعل هدفه النهائي تحقيق النجاة والخلاص من عالم الواقع، وخلق الله الإنسان وجعل له روحا خالدة تصله بالله. وزوده بالعقل والضمير والوجدان والإرادة الحرة ليجنب الشر.

وعموما كان هدف التربية المسيحية هو التهذيب الخلقي أو كما يقول "بول منرو": " كانت وظيفة التربية هي تنمية المعتقدات الدينية وزيادة ميل الطفل وحبه للكنيسة"¹، فكان الهدف التربوي يتجه أساسا لمعالجة الجانب الخلقي في الطبيعة الإنسانية، ولم تحفل المسيحية بالتربية الجمالية وكانت التربية الموسيقية يسمح بها فقط لارتباطها بترانيم العبادة أما وسائل الترفيه والتسلية فقد كانت مرفوضة لارتباطها بالحياة الرومانية والثنية عموما حيث كان ينظر لهذه الحياة على أنها إثم وخطيئة².

اعتنى "أوغسطين" بمشكلة الإنسان على أساس ارتباطه بمشكلة الله ومشكلة الوجود من حوله، وقال أوغسطين أن الإنسان جسم وروح وأن الروح جوهر خالد، والدليل على ذلك أن الإنسان لا يدرك ذاته إلا إذا فكر، وهو يعني إثبات وجود الذات. وفي حديثه عن الصلة بين الجسم والنفس أو الروح والبدن، كان أميل إلى "أفلاطون" وكان يفصل فصلا تاما بين الروح والجسم، كما كان يرى أنه لا بد من وجود جوهر وسط بين الجسم والروح.³

ويقسم "أوغسطين" النفس على غرار التقسيم القديم فيقسمها إلى نفس عاقلة، و غضبية، و شهوية، ويسميتها بأسماء أخرى فيقول: "أما تمثل الوجود، والمعرفة والإرادة ويقول أن هذا

1 - بول منرو، المرجع في تاريخ التربية، تر: صالح عبدالعزيز، ج2، مكتبة النهضة المصرية، 1963، ص 69.

2 - Willds Elmer Harrison, The foundations of modern education, U.S.A Halt, Rin Hart and winston, I.N.C 1975.P 148.150

3 - عبدالرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1969م، ص 33.

التقسيم هو بعينه الثالوث فأقنيم الثالوث تقابل تماما الأقسام الثلاثة التي للنفس وهذا ما ورد في سفر التكوين من أن الله صنع الإنسان على صورته، ولما كان مكونا من ثلاثة أقنيم كانت صورة الإنسان من أقسام ثلاثة¹.

المطلب الثالث: المثالية الحديثة:

- الفرع الأول: إيمانويل كانط :

يقول "كانط" (1724-1804م) بالنظرة الثنائية في تكوين الإنسان، فالإنسان من حيث بدنه يعد جزءا من الطبيعة أو ظاهرة من ظواهرها المحكومة بحدود الزمان و المكان أو من حيث عقله فإنه يعد كائنا واعيا حرا لا يتقيد بحدود الزمان والمكان. والإنسان كظاهرة هو الذي يملك بالطبيعة ثلاثة ميول أساسية:

- 1- الميل الحيواني وهذا الميل يشمل الرغبة في حب البقاء واستمرار النوع والحياة مع الآخرين.
- 2- الميل الإنساني، وهذا الميل يشتمل بصفة خاصة على الرغبة في المساواة مع الآخرين أو التفوق عليهم. وهذا الجانب هو الذي يصنع الثقافة والحضارة
- 3- الميل لبناء الشخصية، وهو يشمل الإرادة الخيرة والكمال الخلقى².

هذا عن الإنسان كظاهرة طبيعية، أما عن الإنسان ككائن واعى، فإن "كانط" ينظر للعقل على أنه له وظيفتين: وظيفة نظرية تبغي المعرفة، ووظيفة عملية تبغي الفعل. والعقل النظري هو الذي يقوم بصياغة المعرفة فيأخذ من الأشياء ظواهرها المختلفة ليخضعها لتصورات ذهنية قبلية. ويقوم بينها علاقات مختلفة وينتهي إلى وضع القوانين واستنباطها وبهذا يصنع العلم والمعرفة. أما العقل العملي- هو أداة الربط بين الواقع والمثال- فهو الذي يقوم على توجيه العقل لأعمالنا وسلوكنا، والتوجيه يتم على نحوين: أن يستفيد العقل من معطيات التجربة فيدرك العلاقات بينها ثم يأخذ في استثمارها والاستفادة منها، النحو الثاني أن يقدم العقل

1 - عبدالرحمن بدوي، المرجع السابق، ص34.

2 - Frankena William, K. Three Historical philosophies of Education op. cit. p.129

الإطار العام لما يجب ان يكون عليه السلوك، وهذا يسمى بالوجدان الأخلاقي الصحيح¹. وهو ما أطلق عليه بالأخلاق الكانطية التي تؤدي إلى "الذات الجمالية" أو "النفس الجميلة" وهي النفس التي تجد في جمال مشاعرها أداة للتوفيق بين الواجب والسعادة وتحاول أن توفق بينهما.

ويمكن تفسير مذهب "كانط" على أن الإنسان جزء من الطبيعة إذا اعتبرنا للجانب الجسمي لديه وباعتباره كائنا حرا واعيا عاقلا لو اعتبرنا للجانب العقلي منه، وبهذا فإن "كانط" يقف معتدلا بين الاتجاه التجريبي الذي تأتي منه الظواهر وبين الاتجاه العقلي الذي يقف على الذهن في وضعه لصور المعرفة.

- الفرع الثاني: فريدريك هيجل :

يتحدث "هيجل" (1770م-1831م) في كتابه "فينومينولوجيا الروح" عن الوعي الخير أو الضمير الطيب *bonne conscience* فيقدم لنا وعيا أخلاقيا جديدا يعرف ما هو مضمون فرديته، وهذا يعني أننا هنا إزاء ذات أخلاقي قد ارتد إلى ذاته فأصبح روحا عينيا استطاع أن يتجاوز كل فصل بين الوجود في الذات والوجود الفعلي في العالم الخارجي، ومن هنا فإن هذا الروح في وحدته المباشرة "ماهية أخلاقية" هي في سبيل التحقق كما أن الفعل الذي يصدر عنه هو بطريقة مباشرة صورة أخلاقية عينية².

ومن هنا فإن عملية تحقيق المثل الأعلى الأخلاقي قد أصبحت مهمة شخصية لا تنفصل عن عملية تحقيق الذات أو الفردية، فالإنية ذات تاريخية تحيا في صميم العالم، ولكنها في الوقت نفسه ذات متيقنة من نفسها، واثقة من معرفتها، لأنها ذات عاملة تعرف وتعمل على نحو مباشر ما هو حق في صميم الواقع العيني³. فالإنية قد أصبحت وجودا فعليا وحقيقة واقعية

1 - عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، ج1، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، 1378هـ 1958م، ص 342، 343.

2 - Hegel, la phénoménologie de l'esprit. Trad-Hppolite-Ed, Vrin, Paris, 1934. p171.

3 - Ibid-p.173

ولا شك أن الذات العاملة حين تجمع في صميم فرديتها بين الواجب المحض والوجود الفعلي فإنها تترد بذلك إلى الحضرة المباشرة للعالم الأخلاقي.

ومعنى هذا أن الذات المتيقنة من نفسها لا تتردد في اختيار ما ينبغي عمله وبالتالي فإنها ستعمل بمداية من ضميرها، فما يميز الإنية المقترنة بالوعي الخير إنما هو الفعل الصادر عن اقتناع ذاتي أو التصميم الحر النابع عن قرار شخصي، لكن العقبة التي تحول دون الوصول إلى هذه المرحلة هي الأخلاق الكانطية التي تؤدي إلى الذات الجمالية التي تحاول التوحيد بين الواجب والسعادة، لكن هذه الوحدة تنفي الواجب والأخلاق معا لأنها تنطلق من تناقض أساسي في فكر "كانط": وهو أن الذات لا يمكن أن تدرك الواقع لأنه "الشيء في ذاته" أي جوهر لا يمكن معرفته وبالتالي تنأى بنفسها عن تعقل الواقع والتوحد به، ولذلك فالنفس الجميلة مشغولة بذاتها، رافضة الإقدام على أي فعل للحفاظ على طهارتها الباطنية ولأن الفعل الحقيقي يتطلب من الذات التخلص من الاهتمام الزائد بنفسها، ولذلك تكتفي النفس الجميلة بالحكم على الآخرين وانتقاد أفعالهم دون محاولة القيام بأي فعل.

إن "هيجل" ينتقد النفس الجميلة التي تتسم بطابع تأملي صرف، ولأنها عاجزة عن الخروج عن ذاتها، ولم يعد في وسعها أن تحول فكرها إلى وجود، فليست النفس الجميلة سوى هروب من القدر، ورفض للعمل في نطاق العالم، وهذا ما يفضي إلى فقدان تام للذات¹.

ويرى "هيجل" أن ما ينقص الوعي الذاتي في مرحلة النفس الجميلة هو القدرة على اغتراب الذات كضرورة لتجاوز وسلب الحالة الراهنة لأننا إلى مرحلة أعمق وأكثر كلية. وينتقل "هيجل" إلى نوع جديد من الصراع بين النفس الجميلة والوعي الآثم أو بين اللامتناهي والمنتاهي. و "هيجل" يبدأ هذه المرحلة الجديدة من مراحل جدله بالحديث عن الوعي الآثم: فالذات المنتاهية تشعر في تحديثها وتعيينها الفردي بوجود الشر الأصلي الكامن في صميم وجودها ولذلك تشعر بالخطيئة والشعور بالإثم. والنفس الجميلة حين تدعي الوعي الآثم فإنها تقع في شر أخلاقي أفدح لأنها تعبر عن نفسها باللغة دون أي سلوك أو فعل حقيقي، وتصدر قرارات بالإدانة فقط، بينما الوعي الآثم يشعر بالمضمون الجزئي لأفعاله الفردية، ويسعى

1- Higel, la phénom de l'esprit. Ibid, p187-189

لاعتراف الآخرين بأفعاله، فيسعى للتعرف على ذاته من خلال الضمير الحاكم أو الوعي الحاكم، و يعترف بإثمه ويسعى نحو التصالح مع الضمير الآخر، ولا شك أن إقراره بذنبه هو اعتراف من جانبه بوجود استمرار أو اتصال بين ذاته، وذات ذلك الضمير الآخر¹.

كما تقف فلسفة "هيجل" على الروح المطلق ومظهره هو الطبيعة، وهو يقول أن الروح المطلق يحاول أن يستعيد نفسه من خلال نفسه، ولذا فهو يمر بثلاث تطورات:

- 1- الروح الذاتي ويمثله الفرد بمظاهره الشعورية التي يدرسها علم النفس.
- 2- الروح الموضوعي ويمثله المجتمع بنظمه وتركيبه.
- 3- الروح في ذاته ولذاته والمقصود به اتحاد الروح الذاتية بالروح الموضوعية أو جملة الحياة الروحية التي تتمثل في الفن والدين والفلسفة.

وهو يقول عن حقيقة الإنسان أنه روح ، أي شعور وحرية، والشعور والحرية على درجات ثلاث متفاوتة فهناك الروح المقارنة للجسم بإحساساته المبهمة وهذه جسمية الروح ويطلق عليها اللاشعور. وهناك الشعور بالواضح فيدرك الإنسان ذاته، ويدرك الأشياء من حوله، ويوفق بين هذين الإدراكين الفهم الذي وظيفته إدراج الإحساس تحت قوانينه الأولية، وجعلها موضوعية. وهناك أخيرا العقل ووظيفته أن يجعل من قوانين الشعور قوانين الحياة بمعنى أن النظر ينقلب عمليا حين يتخذ الروح ذاته موضوعا لإرادته. ويقابل المظاهر الذاتية الثلاثة (جسمية الروح - والشعور الواضح - العقل) مظاهر ثلاثة للروح الموضوعي وهي الحق والواجب والمؤسسات الاجتماعية التي تمثلها الأسرة والمجتمع والدولة.²

مما تقدم تبين لنا أن الفلسفة المثالية ترى الإنسان عقلا وروحا، والروح لها ذلك الحضور الواسع في القيمة الإنسانية، و العقل مظهر من مظاهرها، كما أن للبدن وظيفة متسقة مع توجيه الروح التي في باطنها الخير، والشر في الجانب الجسمي ، والإنسان متقلب بين الخير والشر.

11- Higel, la phénom de l'esprit - Ibid.193-198

2 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ، القاهرة، دط، دت، ص 269، 270.

المبحث الثاني: الفلسفة الطبيعية:

لقد رأت الفلسفة الطبيعية في الدين سلطة قمعية لا تقل عن السلطة الحاكمة - أيام القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر - وعرفت هذه الفلسفة بحركة التنوير، واتجهت آراؤها إلى الشك في الحواس والعقل، والاهتداء بالعواطف الإنسانية والمشاعر الصادقة.

وإن كانت هذه الحركة قد اعتمدت هذه الحركة أساسا على العقل في اعتباره الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الإنسانية، وفي تحريره وبناء الشخصية المستقلة عن نظم الكنيسة؛ فإنها اعتبرت العقل أيضا سلطة قمعية لا تختلف كثيرا عن الدين.

المطلب الأول: جان جاك روسو

ترجم "روسو" (1712-1778) الحركة الطبيعية ودعا إلى إيمان جديد بالإنسان وتجديد للفكر الديني على أساس من التوافق مع الطبيعة الإنسانية ودعا إلى الحب المطلق في سبيل تشكيل مجتمع جديد.

ومن الكتب التي جسد فيها طبيعة الإنسان كتاب "الاعترافات" .. ونود أن نشير إلى مقصد روسو من لفظ الطبيعة، فلهذا اللفظ دلالات عدة، فأحيانا يقصد به العالم المادي الفيزيقي، وأحيانا أخرى يقصد به الطبيعة الإنسانية، وأحيانا يقصد به الرغبات الحيوانية التي لم تمسها يد التهذيب والتوجيه. وروسو لا يحدد بوضوح مقصده من هذا اللفظ فهو يقول أن الحالة الطبيعية ليست سوى العادة، ولفظ العادة هذا لفظ يكتنفه الغموض، على أنه يمكن الوقوف على دلالة هذا اللفظ من خلال ما قاله في تربية الطفل من أنه يجب أن نعزله عن غير الناس ونذهب به إلى مكان عال مرتفع نحو خمسة آلاف قدم فوق مستوى البحر حتى لا يصاب بأمراض خلقية أو اجتماعية.¹ وهذا يعني أن روسو يقصد بلفظ الطبيعة ذلك العالم الواقعي الذي يعيش فيه المرء خبرات ذاتية حية، وفقا لميوله وطبيعة تكوينه دون أية عقبة خلقية أو اجتماعية قبلية من شأنها أن تفسد الانسجام بين الإنسان والطبيعة، وتقضي على ما يعيش به الإنسان في تواؤم مع الحياة الطبيعية.

1 - سعد مرسي أحمد، تطور الفكر التربوي، ط3، عالم الكتب، القاهرة، 1975م، ص394.

يقول روسو: " نحن نولد ضعفاء ونحن محتاجون إلى القوة، وكل ما ليس لدينا عند ولادتنا وكل ما نحتاج إليه إذا كان عظيماً فإننا نناله بالتربية وتأتينا هذه التربية من الطبيعة أو من الناس أو من الأشياء، ونشوء خصائصنا وأعضائنا نشوءاً باطنياً هو تربية الطبيعة وما نتعلمه من أعمال هذا النشوء هو تربية الناس وما نكتسبه بتجربتنا الخاصة بما يحيط بنا هو تربية الأشياء.. " ¹ ويرى "روسو" أن تتضافر هذه التربيّات الثلاث كما يرى ضرورة أن توجه تربية الناس والأشياء إلى التربية الطبيعية.

ومعنى هذا أن الطبيعيين يقولون بالمعاني الثلاث للطبيعة فهم يقولون بالغرائز والميول الفطرية ويعتبرونها محورا لعملية التربية .

المطلب الثاني: توماس هوبز:

أراد "هوبز" (1679 - 1855) أن يتخذ من الإحساس مبدأً يحاول به تفسير العمليات العقلية، فالإحساس حركة تحدث في ذرات الجسم الحاس لتنتقل إلى الدماغ ثم إلى القلب فالأعصاب، فتحدث رد فعل يتم على إثره الإدراك، والأفكار تتم وفقاً لتعاقب الأحاسيس واقتراها، كما تتم وفقاً للميل والعاطفة.

وقد كان يرى "هوبز" أن العلاج لحالة الفوضى والاضطراب هو الحكم الديكتاتوري وقال بأن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وأن الكل ضد الكل، وأن الجشع وحب الذات هو الذي يحمل القوى على الاستئثار بأكبر قدر ممكن يستطيع الحصول عليه فإذا عجز عن استخدام القوة لجأ إلى أسلوب الحيلة والنفاق. وقال بأن الحضارة هي ستار لهذا التزوع العدواني وإبراز له في شكل متأذب، فبدلاً من العنف المادي تكون النميمة، والانتقام في حدود القانون.²

"روسو" بهذا يقيم السلوك الإنساني على أساس طبيعي قوامه الصراع والعدوانية، والطبيعة الإنسانية كما تشتمل على هذا تشتمل على العقل، فالعقل يوجه إلى الأخذ بأسباب البقاء.

1 - جان جاك روسو، أميل أو التربية، دار المعارف، القاهرة، 1956، ص 29.

2 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديث، مرجع سابق ص 54.

وهكذا فإن الفلسفة الطبيعية تربط الوجود الإنساني من خلال طبيعته الخارجية ونشاطه الطبيعي بطريقة موضوعية بعيدا عن التوغل في الذات الداخلية للإنسانية.

المبحث الثالث: الفلسفة الوجودية:

ترى الفلسفة الوجودية أن المظهر الروحي في الإنسان هو الوعي أو الإدراك الشعوري، وبالوعي يمكن أن نبدأ عملية تحقيق الذات، والفلسفة الوجودية لا تهمل الجانب الجسماني في الطبيعة الإنسانية فالإنسان من أجل حياته ومسؤوليته فيها مطالب باستخدام جسده الذي يمكنه من مجابهة أعباء وجوده في الحياة. لكن الوعي هو الأصل أما الجسم فهو وسيلة للذات وأداة لها في تحديد ماهيتها وكيانه، ومن حيث الحرية والجبرية فقد أكدت الوجودية على حرية الإنسان وسوت بين وجود الإنسان وحرية فالحرية هي الإنسان والإنسان هو الحرية.

وقد ذكر الفيلسوف "جيريل مارسيل" (1889-1941) عندما ذكر أن الإنسان ذرات متجسدة والمرء لا يدرك نفسه إلا من خلال جسمه وأنه ذات متجسدة في بدن، فالجسم هو أداة الاتصال بين الذات المفكرة والعالم الخارجي، وحين يقول عن شيء ما أنه موجود فإنه يعني بهذا أن هذا الشيء قابل للاتصال بجسمه والتأثير عليه، فالذات تنفتح على العالم الخارجي من خلال الجسد وهو ما يسمى "بالوجود في العالم"¹.

ونفس هذا المفهوم أكده "جون بول سارتر" (1905-1980) أيضا فذكر أن الإنسان موجود في عالم مادي ولكي يصنع نفسه ويغير ذاته لا بد له أن يؤثر على التنظيم المادي من حوله، فليست المادة مجرد امتداد محض بل هي حقيقة بشرية فالإنسان وحده هو الذي يعطي للمادة الطابع البشري ويجعلها المحرك الأساسي للتاريخ، والإنسان ليس مجرد شيء بل الشيء هو الذي يكتسب خصائصه عن طريق الإنسان، الإنسان هو الحقيقة المادية التي تتلقى المادة عن طريقها شتى وظائفها البشرية².

1 - زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، ط1، مكتبة مصر، القاهرة، 1968م، ص 493، 494.

2 - المرجع نفسه، ص 511.

والطبيعة الإنسانية لا تقتضي التصنيف بين الخير والشر، فالخير والشر يقاس بمدى سلوك الإنسان ومدى مواجهته لمواقف الحياة، فالإنسان موقف أو سلسلة من المواقف وبقدر احتيازه للمواقف يحقق ذاته.

ومن حيث تأثير الوراثة والبيئة في الطبيعة الإنسانية تنفي الوجودية تأثير الوراثة، وترى في البيئة أثرا عكسيا على الإنسان، فالبيئة هي إحباط لحرية الإنسان والبيئة هي الغيرية وظهور الغير يحول عالم الأنا إلى عالم صراع ومناقشة واغتراب وتشويء، فالغير هو "الموت المتحجب لا مكانياتي" هو الذي يغتصب عالمي، ويجعلني موضوعا للتقوم، هو الذي يعطيني قيمتي فحالة كوني منظورا تجعل مني موجودا بلا أي دفاع ضد حرية ليست حريتي، وبهذا المعنى نستطيع أن نعد أنفسنا عبيدا من حيث أننا نظهر للغير¹.

وبإيجاز فإن الفلسفة الوجودية ترى الطبيعة الإنسانية طبيعة شعورية واعية حالة في جسم هو أداها في صراعها مع الواقع، وأن هذه الذات هي ذات حرة لا تخضع لتصنيف الخير والشر، و خيريتها أو شرها يتحدد بمدى إنجازها، كما تتأثر هذه الذات بالبيئة التي تؤثر فيها بشكل سلبي.

المبحث الرابع: الفلسفة البراغماتية:

ترى الفلسفة البراغماتية² أن الإنسان كل متكامل لا فرق بين جسمه وروحه فلا يمكن للجسم أن يعيش بمعزل عن الروح ولا يمكن للروح أن تستقل بذاتها، ولم تكن هذه الفلسفة مجرد تصحيح للفكرة القديمة وهي فكرة الثنائية وإنما كانت مناقضة لها تماما، إذ هي ترفض كل شيء في الفلسفة الكلاسيكية ترفض فيها الثنائية في شتى صورها، الثنائية في الطبيعة الإنسانية والثنائية في الفكر والعمل وتنكر على الإنسان قدرته في الوصول للحق المطلق،

1 - محمود رجب، سارتر فيلسوف الحرية والاعتراب، مجلة الفكر المعاصر، العدد 25، 1967، ص 46،47

2 - ماهو شائع أن هذا المذهب يرتد إلى ثلاثة من الفلاسفة الأمريكيين وهم "تشارلز بيرس" و "ويليام جيمس" و "جون

ديوي" وظهر في كنف الثورة الصناعية والتقدم العلمي غير أن مدلوله اللغوي يشير إلى الكلمة اليونانية الأصل

(PRAGMATIC) وتعني العمل، النشاط والفعل. نقلا: خلف الجراد، معجم الفلاسفة المختصر، ط1، 2007،

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، صص 71،72.

وتنكر القول بثبوت القيم وديمومتها وتقدم تفسيراً جديداً للإنسان من حيث طبيعته وإرادته الحرة.¹

لقد دعا "جون ديوي" (1859-1952) إلى تجديد الفلسفة من خلال معالجة قضايا الحياة الإنسانية المتغيرة، وفي هذا يقول: "فمن العمليات التي يجب أن تضطلع بها الفلسفة المحددة عملياً مؤداها أن نجمع ونعرض الأسباب التي تعلق زوال ما كان قائماً من فصل بين ماهو نظري وما هو عملي"² وهنا يستند لما قدمه "ويليام جيمس" 1842-1910 في تصوره لوظيفة الفلسفة والتي رأها لا تخرج عن العمل على تحرير عقول الناس من التحزب والهوى وتعمل على توسيع مدارك الناس للعالم الذي يحيط بهم وبهذا يظهر طموح "ديوي" في إزالة الثنائية التي طبعت الفلسفة التقليدية.

والإنسان الجديد الذي تحاول البراغماتية تحديد خصائصه هو إنسان الواقع بكل أبعاده ومؤثراته هو الإنسان الذي عليه أن يجابه الواقع بكل أبعاده ومؤثراته. إن التفاعل بين الفكر والواقع هو الذي يحقق النجاح وهو منطلق لكل فرضية أو فكرة براغماتية، وفي هذا يرى "جيمس" أن آية الحق النجاح وآية الباطل الإخفاق.³

لقد ذهب البعض إلى أن العقل وحده هو أفضل السبل في حل مشكلات الواقع بينما ذهب البعض الآخر إلى أن الغرائز وحدها أو المشيرات والاستجابات وحدها هي التي تمكن الإنسان من التغلب على مشكلات الواقع، وبالنظر إلى هذين الرأيين نظرة فاحصة يتضح الشك في مدى الأخذ بأي منهما، فمن المشكوك فيه يكون الذكاء وحده كفيلاً بإيجاد الحلول، كما أنه من المشكوك فيه أيضاً أن تكون الاستجابات الغريزية وحدها كفيلاً بإيجاد الحلول.

إن هناك وسطاً يلتقي عنده هذان الرأيان المتعارضان في شكل متكامل وصورة متسقة، وهذا الوسط هو ما قامت بتقديمه الفلسفة البراغماتية الحديثة، فهي تؤكد التناسق بين الذكاء وبين الغرائز، وتؤكد أن مدى النجاح الذي يحققه الإنسان في حله للمشكلة في البيئة يعتمد على

-
- 1 - بول وودرنج، نحو فلسفة للتربية، (تر: سعد مرسي، فكري حسن)، عالم الكتب، 1966، ص 62.
 - 2 - جون ديوي، تجديد في الفلسفة، تر: أمين مرسي قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية، 1947، ص ص 9، 10.
 - 3 - ويليام جيمس، البراغماتية، تر: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص ص 64، 65.

مدى التناسق بين المكونات العقلية وغير العقلية في طبيعته¹. يقول "ديوي": يصبح الذكاء ملكا لنا بالدرجة التي نستغله بها وبدرجة قبولنا للمسؤولية التي تترتب على نتائج أعمالنا². .. وهنا إشارة إلى الضمير وهو الرغبة الداخلية في الفرد لاتباع الحق، في توجه واضح نحو الأخلاق الإنسانية.

والفلسفة البراغماتية ترى الأخلاق هي أقرب المواد إلى الطبيعة الإنسانية وأكثرها إنسانية وهي ليست ميتافيزيقية أو لاهوتية " وكل ما يمكن معرفته عن العقل الإنساني والجسم الإنساني في علم وظائف الأعضاء وعلم الطب والأنثروبولوجيا وعلم النفس يكون مما يناسب البحث الأخلاقي، فالطبيعة الإنسانية تعيش وتعمل في بيئة وهي لا تكون في هذه البيئة كما تكون النقود في صندوق، ولكن كما يكون النبات في التربة وضوء الشمس"³.

وفي معرضه حديثه عن الديمقراطية وموقع الفرد في الحياة الاجتماعية يعرج "ديوي" على الضمير فيعتبره ليس مجرد إحساس داخلي خالص وإنما هو يعتمد على الذكاء في اختيار البدائل، على أن ضمان السلطة نفسه بحاجة إلى ضمان البصيرة، فالإنسان عندما يخضع في سلوكه الأخلاقي للسلطة خضوعا مطلقا فإنه يحس بالقهر والكبت، لكن إذا ما انضم لضمان السلطة ضمان البصيرة خف الشعور بالقهر واقتنع الفرد بسلوكه الخلقى وشعر بحريته فيه.. والمقصود بالنتائج كضمان خلقي هو أن نحتكم في تقديرنا للقيم الأخلاقية على النتائج التي تؤدي إليها فالأمانة مرغوب فيها لأنها تؤدي إلى الانسجام الاجتماعي والاتساق في الشخصية⁴.

والتربية هنا كفلسفة في الحياة تساعد الفرد على الاختيار بين البدائل الخلقية بما تزوده به من خبرة وما تنميه فيه من قدرة على حل المشكلات حلا علميا، ويمتد أثر التربية إلى مجال

1 - Peterfreund, Sheldon P. Denis, Theodor C. Contemporary philosophy.

Canada, New Delhi, 1967, p 120

2 - فيليب هـ. فينكس، فلسفة التربية، تر: محمد لبيب النجحي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965 ص 454.

3 - جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، تر: محمد لبيب النجحي، مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1963، ص 309، 310.

4 - المصدر نفسه، ص 44.

الفن أو المجال الجمالي باعتباره جانباً من جوانب البيئة الاجتماعية التي يعيشها الفرد ، والتربية هي التي تتولى تنمية هذا الجانب في الإنسان وهي التي تكسبه الذوق الجمالي عن طريق الخبرة الجمالية.

وبالتالي فإن الفلسفة البراغماتية تقف على أرضية علمية بأدوات منطقية تتجاوز فيها تلك الصور الميتافيزيقية أو الانطباعات الذاتية، فلسفة تؤمن بالتغير انطلاقاً من الواقع بتصور واضح عن أبعاد الطبيعة الإنسانية، طبيعة متكاملة لا مجال فيها للثنائية والمتقابلات .

المبحث الخامس: الطبيعة الإنسانية في المنظور الديني الإسلامي:

يتأسس مفهوم الكيان الإنساني في الإسلام وفي الرؤية الدينية بصفة عامة على مبدأ "وجود الله" المبدأ الممتد في الزمان والمكان، ويتصف بهذا المبدأ بأن ماهية الإنسان تقوم به.

والدين يتحدث عن أصل الإنسان كفعل إلهي يطلق عليه اسم الخلق، وهذا الخلق عملية متميزة عن الحيوانات الأخرى لها طبيعتها وأطوارها الخاصة، ومن هذه العملية تشكلت مكانة الإنسان وتحدت تنشئته وتربيته والتعامل معه.¹ فالتسوية الإلهية للإنسان ونفخ الروح فيه هي التي شرفت هذا المخلوق وجعلته كائناً عظيماً مكرماً ، وهذا التكريم يرجع إلى نفخ الروح فيه وما تبعه من عقل وفكر، لا إلى نسبة الأرضي المادي²، وهذه النفخة من الروح منحت الإنسان خصائص عديدة ومميزته عن غيره من المخلوقات بميزات كثيرة من أبرزها في هذا المقام³:

- 1- الفطرة السليمة التي تتجه للإيمان بالله وحده.
- 2- الإدراك الواعي بما وهبه الله من عقل.
- 3- الإرادة الحرة في اختيار طريق الخير والشر.
- 4- المسؤولية باعتبارها نتيجة للإرادة والقدرة.

1 - ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، مرجع سابق ص 425.

2 - أنس أحمد كرزون، منهج الإسلام في تركية النفس، ج1، دار ابن حزم، بيروت، 2012، ص 20.

3 - عبدالرحمان الهاشمي، لمحات نفسية في القرآن الكريم، ص49، نقلاً عن: أحمد كرزون، منهج الإسلام في تركية النفس، السابق، ص ص 20، 21.

وقد عرض القرآن الكريم للإنسان من جوانب كثيرة متعددة الأبعاد، ولعل الإنسان هو أبرز محور للموضوعات التي جاءت في القرآن الكريم، ذلك أن الإنسان هو محور الوجود ومركزه بعلاقاته المتعددة التي تشكل -: علاقة الإنسان بالله - علاقة الإنسان بأخيه الإنسان - علاقة الإنسان بنفسه - علاقة الإنسان بالكون أو الطبيعة.

أما علاقة الإنسان بالله فهي علاقة عبودية، فلا يجب الإنسان محبة كاملة تفضي إلى الطاعة الكاملة إلا إذا شهد الكمال في المحبوب، والمحبة هنا تتوجه إلى الله غاية الغايات ورأس أنواع السعادات، فيتحقق معنى العبودية التام باستئثار الله بالمحبة التامة النهائية المنقطعة إليه عبر الالتزام بأوامره واجتناب نواهيه، وهو المعنى الذي يقرب من الطاعة والخضوع.

ولذلك اشتمل مفهوم العبادة في التربية الإسلامية على ثلاثة مظاهر:¹ مظهر شعائري، ومظهر اجتماعي، ومظهر كوني.

وعلاقة الإنسان بالكون هي علاقة تسخير، والتسخير هو تطبيق المظهر الكوني للعبادة.. وتمكين الإنسان من استخدام مظاهر الكون في تطبيقات عملية نافعة للإنسان في مجالات حياته المختلفة.² فمحبة الكون وإعمارها والاستخلاف فيه وعدم الإفساد فيه يبني على رؤية مرتكزة على فهم متواصل للعبادة ومقتضياتها النبيلة؛ فيسعى الإنسان في حياته إلى إصلاح البيئة والتنبيه إلى مخاطر تعريضها للفساد، حيث إن المجال الكوني هو المجال الذي يعيش فيه الإنسان ويمارس حياته بها، فهي الوعاء الذي يبحث فيه الإنسان عن أدواره الأساسية.

وتتلخص أهداف التسخير في ثلاثة أهداف:³

الأول: هدف معرفي؛ غايته استيقان إنسان التربية الإسلامية بما تحب به آيات القرآن في صنع الخلق مما يفضي إلى إيقان هذا الإنسان بعلم الله المطلق وقدرته.

1 - ماجد عرسان الكيلاني، المرجع السابق، ص 85.

2 - المرجع نفسه، ص 124.

3 - نفسه، ص ص 125، 128.

الثاني: هدف إنساني ثمرته استمرار بقاء النوع البشري والتمتع بنعم الله وشهود نعمه وسعة رحمته.

الثالث: هدف اجتماعي ، وهو أن يرسخ إنسان التربية الإسلامية في فهم قوانين النفس والاجتماع الإنساني

أما علاقة الإنسان بالإنسان فهي علاقة عدل وإحسان: والإحسان هو التفضل والزيادة في المعاملة الحسنة، وهذه العلاقة هي التطبيق العملي "للمظهر الاجتماعي" لعلاقة العبودية أي علاقة الإنسان بالله.¹

كما جاء القرآن الكريم بفكر الإرادة وإرادة الفكر، وجاء في الفكر والحرية على منهاج يقوم على التواصل أو التكامل العضوي، كما أنه كشف عن أهم الأخطار أو الآفات التي تهدد الفكر والحرية، وقد عالجها وهي أربع آفات:

عبودية الشهوات - عبودية السلف - عبودية القوة - عبودية المادة.²

وفلسفة الإنسان في الإسلام على أنه موجود وفق بعدين، ويجب أن يكون له دين وفق بعدين أيضاً حتى يتمكن من تغذية كلا البعدين المتضادين، تغذية المجتمع الإنساني وروح الإنسان، وحتى يتمكن من العيش بسعادة بشكل متوازن ومتعادل.

يقول "عبد المجيد النجار" : ".وحينما يكون المقصود بالإنسان هو الإنسان المطلق فإن هذه الحقيقة تكون متعلقة بكل أفراد الإنسان، فما من فرد إنساني إلا وهو مخلوق لأجل أن يسعد وينعم. وحينما يستقر هذا المعنى العقدي في ذهن المؤمن به فإنه يرتبط عند الإنسان في أصل وجوده بسبب ذلك الوجود وهو سعادته، فإذا هو سعى بهذا الدافع العقدي لأن يرتبط في الواقع بين الإنسان وبين السعادة بالعمل التلقائي عل جلب ما به تكون السعادة ودفع ما به يكون الشقاء، ويستقر هذا المعنى في النفس حتى يصبح في مجموعة المسلمين نزوعاً راسخاً إلى

1 - ماجد عرسان الكيلاني، المرجع السابق ، ص 143.

2 - فرح موسى، الإنسان والحضارة في القرآن الكريم، ط2003، 1، دار الهادي، ص27.

إسعاد الإنسانية متمثلة في كل فرد منها بالسعي في إنقاذها من عوامل البؤس المادية والمعنوية..¹

وتتسم الرؤية الإسلامية للطبيعة الإنسانية بالانفتاح على العملية التربوية انطلاقاً من مفهوم الفطرة، والدين مبدأً ضروري من مبادئ الفطرة التي تقف عليها الحقيقة الإنسانية، والإنسان بفطرته يحتاج إلى إشباع حاجاته وغرائزه المختلفة.

أما تناول الإسلام للطبيعة الإنسانية في تكوينها فهو تناول شامل لكل جوانب هذه الطبيعة تناولاً محيطاً بخفاياها وطاقاتها وحتى تناقضاتها؛ وفق مبدأ الاستخلاف الذي هو مناط الوجود الإنساني في الأرض قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^٤ ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ..﴾^٥ ، فالإنسان مخلوق تصدر عنه الأفعال السيئة كما تصدر عنه الأفعال السيئة.

والمعروف في علم النفس أن السلوك مبعثه الحاجة، فالحاجة تعني حدوث خلل في التوازن والاستقرار داخل كيان الإنسان، مما يدفعه عن طريق السلوك إلى محاولة إعادة التوازن والاستقرار، فالجائع يظل قلقاً نشطاً حتى يشبع، والمهدد بالخطر يظل قلقاً باحثاً عن الأمن حتى يضمن الحياة². وهو يجمع بين نوازع الخير ونوازع الشر ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا..﴾^٢ فالأمشاج هي النوازع التي تعني نوازع الخير ونوازع الشر كافة، وهي التي تؤدي للاتجاهات المتباينة والأغراض المختلفة.

والطبيعة الإنسانية في القرآن الكريم وردت ككل متكامل بعيد عن التجزئة، وتتجمع في مجموعة من القوى نوجزها فيما يلي:

أولاً: الضعف والهوى والطمع طبيعة إنسانية:

شهوات الإنسان وغضبه تتزلان بالإنسان عن التسامي ، وقد راعى الله تعالى ضعف الإنسان فلم يكلفه إلا قدر استطاعته. قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ..﴾^{١٨٥}. وقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ

1 - عبد الحميد النجار، فقه التحضر، ط1999، 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص86.

2 - سميح عاطف الزين، الإسلام وثقافة الإنسان، ط4، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973، ص9.

مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ..
الروم: ٥٤ ﴿٥٤﴾. وقال تعالى: ﴿رُزِقَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ
وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ... آل
عمران: ١٤ ﴿١٤﴾.

وأساس هذا الضعف يكمن في التناقض بين النفس البشرية والنفس الإنسانية اللتين تكونان
الطبيعة الإنسانية وفي تناقض واختلاط حاجات كل منهما، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّا
خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا.. الإنسان: ٢﴾. وحين يحاول الإنسان إشباع
هذه الحاجات المختلطة المتناقضة يندفع في سلسلة غير متناهية من المعاناة ومكابدة التحديات
والإغراءات التي تؤثر في سلوكه وقراراته وتجعلها أيضا متناقضة متذبذبة¹.

ثانيا: من طبيعة الإنسان الهلع والجزع والحرص:

وذلك للتركيبة الخلقية فيه وغرض الحكمة الإلهية من التدافع والتعايش بين مجموع المخلوقين،
وهو من الابتلاءات التي تستبين فيها الدرجات.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾
إِلَّا الْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾ الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ ﴿٢٣﴾ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّائِلِ
وَالْمَحْرُومِ ﴿٢٥﴾ وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ.. المعارج: ٢٦ ﴿٢٦﴾.

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ وَلَئِنْ جَاءَ
نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ ۗ أَوَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ ﴿١٠﴾ وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ
آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ.. العنكبوت: ١١ ﴿١١﴾.

ثالثا: من طبيعة الإنسان الجهل والظلم وكفران النعمة والفرح بها واليأس عند زوالها:

فيستبشر الإنسان بالنعمة وقت رخائه لكنه يتعنت للشدة والضجر حين ترتفع وهذا نابع عن
جهله وعدم الاعتبار للعواقب و المآلات والتوسل بالحقائق والغايات. قال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ
لَظَلُومٌ كَفَّارٌ.. إبراهيم: ٣٤﴾، ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَىٰ.. العلق: ٦﴾ ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ.. العاديات: ٦﴾
وقال تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِن مَّسَّهُ الشَّرُّ فَيَسْأَلْ فَيُنَوِّطُ ﴿٤٩﴾ وَلَئِنْ أَدْقَنَاهُ رَحْمَةً مِّنَّا

1 - ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 439.

مِنْ بَعْدِ ضَرَاءَ مَسَّتَهُ لِيَقُولَنَّ هَذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَىٰ فَلَنُنَبِّئَنَّ
الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَكَلْبَفُنَّهُمْ مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ ﴿٥٠﴾ وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَىٰ الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا
مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ.. فصلت: ٥١ ﴿٥١﴾ . وقال تعالى: ﴿ وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِن
نُصِبْنَاهُمْ سَبْعَةً مِّمَّا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ.. الشورى: ٤٨ ﴾.

رابعاً: من طبيعة الإنسان العجلة والجدل:

والعجلة الإقبال على الشيء دون تريث وأناة وهي العجلة المذمومة، وأما المرء وهو الجدل
المذموم فهو طعن الإنسان في كلام غيره . قال تعالى: ﴿ خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا
تَسْتَعْجِلُونِ.. الأنبياء: ٣٧ ﴾ . وقال: ﴿ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا.. الكهف: ٥٤ ﴾.

ووفق التصور القرآني للطبيعة الإنسانية يمكن أن نعرف الإنسان من خلال طبيعته بما يلي:

- أن الإنسان مخلوق تسامى عن الكائنات الأخرى ولا يلحقه التفسير الحيواني باعتباره جزءاً من المخلوقات التي تتشابه بيولوجياً مع الإنسان، بعيداً عن تصنيف الغرائز والحاجات.
- وأن الإنسان مفطور على طاقات وإرادات تتساق مع غرضه النهائي في إيجاد الكون المسخر له وفق مبدأ عمارة الأرض والاستخلاف فيها، فله القدرة والقوة على الإدراك والعمل بما يضمن له هدفه الأسمى في الوجود.
- وأن الإنسان مفطور على نقاط ضعف عديدة هي الميل إلى الشهوات واتباع الهوى والتغاضي عن العهود وجمود النعم.
- وأن الإنسان مزدوج الطبيعة يتراوح بين السمو والحضيض، وهي خاصية يتفرد بها الإنسان عن باقي الكائنات، فيرتفع الإنسان إلى عالم الملكوت أحياناً ويتزل أخرى إلى الترابيات، أو بين عالم الروح وعالم الجسد، وهي طبيعته، فلا تنفصل طبيعته الروحية عن طبيعته المادية ولا طبيعته المادية عن طبيعته الروحية.

المطلب الأول: الثنائيات المتقابلة-المتكاملة في الطبيعة الإنسانية في الرؤية الإسلامية:

من عجائب التكوين البشري تلك الخطوط المتقابلة المتوازية كل اثنين منها متجاوران في النفس البشرية وهما في الوقت ذاته مختلفان في الاتجاه (الخوف والرجاء والحب والكره، الاتجاه إلى الواقع والاتجاه إلى الخيال، الطاقة الحسية والطاقة المعنوية، الإيمان بما تدركه الحواس والإيمان بما لا تدركه الحواس، حب الالتزام والميل للتطوع الفردية والجماعية، السلبية والإيجابية، والخير والشر في النفس البشرية، الانحراف والشذوذ، المادية والروحية، كل هذه الخطوط متوازية ومتقابلة في طبيعة الكيان الإنساني. وهي - باختلافها ذلك وتقابلها - تؤدي مهمتها في ربط الكائن البشري بالحياة، وتوسع أفقه، وتعدد جوانبه، وتفسح مجال حياته، فلا ينحصر في نطاق واحد، وبذلك يتحقق للإنسان كيان فريد في كل ما نعرف من مخلوقات الله، كيان يرجع في النهاية إلى النشأة الأولى قبضة الروح والطين¹.

والقرآن الكريم في تناوله للطبيعة الإنسانية يقر بأن الإنسان يتكون من مادة وروح. فيقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.. المؤمنون: ١٤﴾، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ.. الحجر: ٢٩﴾

والآيات هنا تشير إلى أن الإنسان مكون من جسم وروح، والخلق الآخر هو الروح التي ينفخها الله في الجسد، ويقول النبي (ص): " إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك. ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك يرسل الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات يكتب رزقه وأجله وشقي أو سعيد"².

فالقرآن والحديث يجتمعان على أن الطبيعة الإنسانية تتألف من الجسد والروح، ولفظ الروح يقصد منه المظاهر غير المادية التي تشتمل على العقل والوجدان أو العقل والقلب. ويمكن القول أن القرآن يقسم الطبيعة الإنسانية إلى قسمين: جسم وروح أو مادة وغير مادة،

1 - محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، ط5، دار الشروق، 1401هـ - 1981م، ص 327.

2 - صحيح مسلم، ج8، مطبعة علي صبيح القاهرة، ص44.

والروح تشمل العقل، أي أن أجزاء الطبيعة الإنسانية ثلاثة: الجسم، العقل، القلب. أجزاء متكاملة في خدمة غرض الاستخلاف الإنساني، فالعقل معرفة وعلم وإدراك، والقلب رغبة وإرادة، والجسم قدرة وتنفيذ.

والجزء المادي أو الجسم في الإنسان هو ذلك القسم البيولوجي بما يحتوي من رغبات وغرائز وانفعالات و عواطف، وما ماثلها مما يؤكد الجانب المادي منه، فالكائن البشري مدفوع لأن يتنفس لأن له طبيعة فيزيولوجية، ومن هذا المنطلق يأكل ويشرب ويتكاثر— إذ أن هذه الغرائز كلها تخضع للنواميس الطبيعية التي أودعها الله في طبيعته الإنسانية¹.

ومظاهر التكریم في التكوين المعنوي للإنسان أعظم منها في تكوينه المادي، إذ هو مشتمل على نفخة من روح الله، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾. الحجر: ٢٩. إنه نفخ مجهول الماهية، ولكن يدل على عنصر تكويني في الإنسان زائد على العنصر المادي هو عظيم القيمة رفيع الشأن.

ومن متعلقات هذا العنصر ما ركب في الإنسان من قوة العقل التي بها يعلو في سلم الترقى الذاتي، والترقي في استثمار الكون بحيث يحقق لنفسه العزة فيه، ومن متعلقاته أيضا النوازع الأخلاقية الفطرية، التي بها تعلق مشاعره وأحاسيسه لتحفظ عزة الآخرين وكرامتهم في التعامل معهم، وجملة هذا التكریم في تكوين الإنسان بعناصره المختلفة يلخصه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ.. التين: ٤﴾².

والقلب والعقل هما من مقتضيات التكوين المعنوي في الطبيعة الإنسانية، والاختلاف بينهما يقاس من ناحية إلى المادة ويقاس من ناحية إلى المثل الأعلى وهو الله، أما الروح فهي أقربها إلى الحياة الأخرى وأخفاها عن المدارك الحسية. ومن معجزات القرآن أنه وضعها الوضع الصحيح من الفلسفة والعلم، وجعلها أعضل العضلات التي يتساءل عنها الناس بغير استثناء، ويزيد في تقدير هذه المعجزة أن القرآن لم يستكثر على الفكر الإنساني أن يخوض في المسألة الإلهية، وأن يصل إلى الإيمان بالله عن طريق البحث والاستدلال والنظر في آيات الخلق

1 - سعيد إسماعيل، ديمقراطية التربية الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974، ص ص 88، 87.

2 - عبد المجيد النجار، مرجع سابق، ص 89.

وعجائب الطبيعة، فالعقل يهتدي إلى وجود الله من النظر في وجود الأشياء ولكنه لا يهتدي إلى حقيقة الروح من هذا الطريق¹.

وأما العقل فهو القدرة المدركة في الإنسان خلقها الله ليكون مسؤولاً عن أعماله (ولذا نجد آيات القرآن الكريم تفيد أن سبب الانحراف والضلال هو عدم العمل بمقتضى العقل². قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ.. الملك: ١٠﴾، وقال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ.. الأنفال: ٢٢﴾. وهذه القوة الشعورية أو القوة الفكرية التي تعطي الإنسان قوة التأمل والمراجعة والترجيح والحكم بين الأشياء أو الطرق والوسائل العديدة التي سيواجهها الإنسان عند الحصول على مطلوبه³ وتدير الدنيا إنما يقوم على خيال يتذكر به الإنسان الماضي وفكر يحذره من وقائع المستقبل وعقل يمزج هذا بذاك ويستخرج منهما قواعد الحياة ومناهج التدبير، فالخيال يتصور ولا مناص للإنسان من الانفلات عنه، والفكر يتنبأ ولا مفر للإنسان من التغاضي عنه، والعقل بينهما يقدر ويدبر وليس من سبيل للتحرر منه، وكل هذه الأمور الثلاثة تظل مشحونة بما تفور به الدنيا من أسباب الخير والشر و اللذائذ والآلام⁴.

ومادام للإنسان قدرة على الترجيح والحكم على الأشياء فهو كائن مكلف، والتكليف يقتضي أن يكون الأصل في الإنسان الخير، أما الشر فهو عارض على طبيعته، وانحداره إلى الشر راجع إلى قابليته للاختيار فهو ليس خيراً مطلقاً وليس شراً مطلقاً والمسافة بينهما هي مسافة العمل التربوي.

ومن شروط التكليف حرية الإرادة. وحرية الإرادة لا تعني مجرد الرغبة والميل، ولا هي تغني عن التفكير والاتجاه إلى عمل ما، وإنما تكون الإرادة حين تنقل النية إلى عمل ما، ويستقر

1 - عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1974م، ص 112.

2 - مفقداً يالجن، الانحياز الأخلاقي في الإسلام (دراسة مقارنة)، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1972، ص 170.

3 - محمد البهي، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، ط2، 1975، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 339.

4 - محمد سعيد رمضان البوطي، الإنسان وعدالة الله في الأرض، ط5، مؤسسة الرسالة، دمشق، 1403هـ، 1983م،

العزم عليه في تصميم مهما تكن العوائق¹ وقد وردت آيات عديدة تحيل إلى مفهوم الجبر والاختيار. في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ الإنسان: ٣٠، وقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ مَطْرًا وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ.. الشورى: ٢٠﴾.

وجملة القول أن الإنسان بملكة العقل والإرادة يتحرك في دائرة إرادته ودائرة إرادته هي دائرة صغرى ضمن دائرة الإرادة الإلهية التي جعلته في مجال يعبر فيه عن منشئه الأصلي الذي يُعزى إلى العمارة والاستخلاف، وبذلك يصبح كائنا فعالا إيجابيا يجري وفق نواميس كونية مستمرة، عن قصد وغاية.

يقول "محمد سعيد البوطي": "إن إرادة الله شاءت أن يكون الإنسان أعظم مظهر لألوهيته وأبين لسان ناطق بسر الوجود كله، والشكل الذي شاءت حكمة الله أن يظهر فيه ذلك كله هو عمارة الكون عن طريق ممارسة العبودية الصادقة له.. ولا تتم إلا بأن يكون الإنسان عبدا لله بالسلوك والاختيار، كما قد قضى عليه بالعبودية له بالخلق والاضطرار، أي بأن يعترف بحقيقة العبودية الكامنة في طبيعته البشرية ثم ينسق ويلائم بين هذه الحقيقة الكامنة في ذاته ومختلف تصرفاته الإرادية والسلوكية في حياته.. ويظهر ذلك التنسيق والتلاؤم بقبول التكاليف الواردة إليه من الله تعالى أي بقبول السير في طريق من الحياة فيها كلفة ومشقة، لا لشيء إلا ابتغاء الحصول على مرضاة الله عز وجل، ولا يتم شيء من ذلك إلا بتكامل أسباب الأهلية في الإنسان من عقل ورشد وسلامة تفكير بما يستتبعه ذلك كله من مخاوف وآمال.. ولما كانت مادة التكاليف مستمدة من الحياة وما فيها فقد كان لا بد إذا أن تكون الحياة مزيجا من المسرات والمتاعب والآمال.."²

1 - عائشة عبدالرحمن، مقال في الإنسان، دار المعارف، القاهرة، 1969، ص 106.

2 - محمد سعيد رمضان البوطي، المرجع السابق، ص 32-34.

الفصل الرابع: متعلقات الوجدان: النفس والروح

- 1- المبحث الأول: النفس: طبيعتها وقواها:
 - المطلب الأول: النفس بالمعنى الفلسفي.
 - المطلب الثاني: النفس الإنسانية في الرؤية الغربية.
 - المطلب الثالث: النفس بالمعنى الصوفي.
- 2- المبحث الثاني: الروح البشرية:
 - المطلب الأول: الروح بين الفلسفة والدين.
 - المطلب الثاني: الروح في الفكر الصوفي.
- 3- المبحث الثالث: موقع الوجدان بين النفس والروح (من منظور صوفي):
 - المطلب الأول: القلب.
 - المطلب الثاني: القلب والجمال والرؤية الوجدانية.

تمهيد:

تلتبس الظاهرة الوجدانية بمظاهر من داخل الكيان الإنساني ومن خارجه، ولعل أبرز ما يتعلق بتفسير الوجدان هو مدى تعلقه بالمظاهر النفسية والمظاهر الروحية، وبين النفس والروح اختلاف في التأثير والتصرف؛ وفهم عالم النفس قد يختلف عن فهم عالم الروح، ذلك أن النفس يمكن البرهنة عليها عن طريق الرؤية العلمية، إلا أن عالم الروح لم يتعرض إلا للنظر الديني الذي يستقي مفاهيمه من النصوص التراثية، وفهم عالم الروح والتباسه بالظاهرة الوجدانية هو مقدمة لبلورة رؤية تربوية للسلوك الوجداني انطلاقاً من مفاصلة ما بين عالم النفس وعالم الروح.

سنحاول في هذا الفصل أن نبين معنى النفس ومعنى الروح وأن نموقع للوجدان بينهما؛ من خلال التوسل بمفاهيم القلب والإدراك الجمالي.

المبحث الأول: النفس طبيعتها وقواها:

يعد البحث في النفس الإنسانية من أهم المباحث التي شغلت اهتمام المفكرين والفلاسفة عبر العصور بدءاً بالفلسفات الشرقية القديمة مروراً بالفلسفة اليونانية مع "سقراط" ومن بعده "أفلاطون" و"أرسطو" وغيرهم. وامتداداً لفلاسفة المسلمين حتى العصر الحديث، وقد ارتبط الاهتمام بالنفس بالأبحاث الماورائية التي تتعلق بالروحانيات وما تعلق منها بالأجساد وتصريف الخالق لها. والنفس الإنسانية سر الله في خلقه، على الإنسان أن يسعى في معرفة ماهية جوهرها الروحاني الذي يشع في داخله، فلا يقف عند حدود الجسد الذي يعيقه ويمنعه من النظر بعين الحقيقة.

المطلب الأول: النفس بالمعنى الفلسفي:

قد يكون البحث عن أحوال النفس بحثاً فلسفياً، وذلك إذا أريد منها المعنى الحسي للنفس بحيث يتناول النفوس الفلكية والإنسانية والحيوانية والنباتية، وقد يكون البحث عن أحوال النفس بحثاً علمياً، وذلك إذا أراد بها نفساً خاصة كالنفس الإنسانية مثلاً. ولذلك فالعلوم التي تبحث عن أحوال النفوس علوم متنوعة.¹ يقول "جميل صليبا": " وإذا وقفنا هذا الموقف لم يكن شيء أنفع لنا وأدل على استقلال علم النفس من فصله عن البحث في الروح والقوى النفسية، لقد كان الفلاسفة يقولون أن الفلسفة تبغي في هذا العلم بيان حقيقة النفس وماهيتها، فيذكرون أنها جوهر روحي بسيط مجرد عن المادة قائم بنفسه غير متحيز متعلق بالبدن للتدبير والتحريك إلا أنه مفارق له لا يفنى بفنائه ولا ينحل بانحلاله، بل يبقى بعد انحلال البدن خالداً، وهو الباعث على حدوث الإحساس والعاطفة والتفكير.."² ومما يشار إليه في قول "صليبا" ما ذهب إليه "الفارابي" في تعريف النفس الذي حذا فيه حذو "أرسطو" بأنها: "قوة تعين الجسم على بلوغ كماله ولكن هذه القوة العامة تتشعب فروعاً مختلفة (قوى ثانوية) تبعا للأفاعيل والحركات التي تصدر عنها.. بعض هذه القوى مشترك بين الكائنات

1 - أ.ع. عباس الرضوي، نظرية النفس عند إخوان الصفا، ط1، دار الهادي للنشر والتوزيع، 1430هـ، 2009م، 176.

2 - جميل صليبا، علم النفس، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1404هـ، 1984م، ص 64.

الطبيعية الحية جميعا (نبات، حيوان، إنسان) وبعضها مختص بالإنسان دون غيره.¹ وقد لخص "الفارابي" قوى النفس الإنسانية.. وذكر القوى المدركة: وهي القوى الظاهرة والإحساس الباطن، والمنتخيلة والوهم والذاكرة والمفكرة، والقوى الشهوانية والغضب التي تحرك الأعضاء، وكل واحدة من هذه القوى تنفعل بآلة...².

وإذا رجعنا إلى الفكر اليوناني في وصف النفس فإننا نعثر على أقوال متعددة، ومنها ما اعتبره "سقراط" أن النفس الإنسانية كانت موجودة قبل وجود الأبدان على نحو من أنحاء الوجود.. ثم اتصلت بالأبدان استكمالا واستدامة.. والأبدان قوابلها وآلاتها، فتبطل الأبدان بالموت، وترجع النفوس إلى كليتها³. أما "أفلاطون" فإنه يذهب إلى النفس قد وجدت قبل وجود الجسد، وأنها هبطت على كره إلى هذا العالم المحسوس، واتصلت بالجسد، فهي صورة من صور الملاء الأعلى⁴.

أما "أرسطو" فإنه يذهب إلى أن النفس ليست جسما، ولكنها صورة في الجسم وأنها لم تتصل بالبدن اتصال انطباع فيه ولا حلول، بل اتصلت به اتصال تدبير وتصرف، وأنها حدثت مع حدوث البدن لا قبله⁵.

ويعرف "أرسطو" النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، والذي يقصد منه أنه ليس للإنسان جوهران مستقلان هما النفس والجسم، بل جوهر واحد: الجسم مادته والنفس صورته. وعلى هذا الأساس فإن المادة لا تنفصل أبدا عن الصورة، إذ لا مادة بغير صورة، وهما معا يكوّنان جوهرًا واحدًا هو الكائن الحي، ومنه الإنسان، وكما لا يمكن فصل

1 - الفارابي محمد بن أوزلغ بن طرخان، المدينة الفاضلة، نشر المطبعة الكاثوليكية، 1959، ص 70.

2 - المصدر نفسه، ص 71.

3 - عبدالكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تح: عبدالعزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1378هـ، 1968م، ص 143/2.

4 - المصدر نفسه، ص 149/2.

5 - نفسه، ص 149/2.

التمثال عن الرخام إلا بتحطيمه كذلك لا تنفصل النفس عن الجسم والصلة بينهما على ذلك ذاتية لا عرضية..¹

ويرجع "ابن مسكويه"² قوى النفس إلى ثلاثة إذا قوي أحدهما أضر بالآخر:

- 1- القوة التي يكون بها الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور.
- 2- القوة التي يكون بها الغضب والنجدة والإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلط والترفع وضروب الكرامات.
- 3- القوة التي تكون بها الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ، التي في المآكل والمشرب و المناكح وضروب اللذات الحسية.

أما "الكندي" فإنه يعتبر النفس مستقلة عن الجسم فيقول عن النفس بأنها: "جوهر بسيط شريف الطبع، جوهرها من جوهر الله فيها روح منه، وهي نور من نوره، هي منه كالضياء من الشمس، مستقلة عن الجسم، تعارض القوتين الشهوانية و الغضبية، وتضبطهما عند حدود لا تصح مجاوزتها، فهي أشرف وأعلى ما في الإنسان، وهي النفس الناطقة، حتى وهي في البدن تتجاوز في المعرفة حدود البدن الضيقة، كما تتجاوز حدود العالم المحسوس، فتعلم الحقائق والأسرار، وذلك إذا تجرد صاحبها من الماديات وتفرغ للنظر والبحث، حتى إذا فارقت البدن انكشف لها جميع الحقائق أو صارت في عالم الحق"³. ولعلها إشارة صوفية ينطلق منها الكندي إذ يجعل شرط التحقق بالمعرفة هو الارتفاع عن الملابس المادية التي تقتضيها الطبيعة الإنسانية، والفكر الصوفي يجعل دائما المعارف قلبية تنشأ من مغادرة القلب الجسماني في سلوك الطريق الروحاني، وهو المعنى الذي يذهب إليه الكندي كما الفارابي في تقسيمات العقل من الهيولاني إلى العملي إلى الفعال ثم العقل المستفاد.

ولعل بعضا من المسلمين ارتفع عن القول بحقيقة النفس الإنسانية عن طريق البراهين العقلية، ومن ذلك ما رد به الراغب الأصفهاني حيث قال: "إن وجود النفس في الإنسان أمر لا يحتاج

1 - عبدالكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ط1، مكتبة وهبة، 1382هـ، 1963م، ص 45.

2 - أبي علي أحمد بن محمد ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق تح: قسطنطين رزيق، بيروت، 1966، ص15.

3 - الكندي أبو إسحاق يعقوب، الرسائل، تح: محمد الهادي أبو ريده، ص313

إلى دليل لوضوح أمره، فالنفس هي التي تحصل الحياة والحركة والحس والعلم والرأي والتمييز¹ ويقول "ابن مسكويه": "قد تبين بيانا واضحا أن النفس ليست بجسم ولا بجزء من جسم ولا حال في الجسم، وأما شيء آخر مفارق للجسم بجوهره وأحكامه وخواصه وأفعاله². وهو عين ما قال به "ابن سينا": "ولما كانت النفس الإنسانية تتميز عن غيرها بإدراكها للكليات وهي -أي الكليات- مجردة فيجب علينا إذا أن نحكم بأنها جوهر مجرد أو بعبارة أخرى "مفارق" لا يتحد بعضو من أعضاء الجسد وإن كان يقوم بتدبيره واستخدامه"³.

والنفس في اللسان العربي هي الروح، إلا أن بينهما فرقا، فالنفس الروح غير النفس ما يكون به التمييز، وشاهدتهما قول الله تعالى: "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها" - الزمر:42-. فالنفس الأولى (الروح) هي التي تزول بها الحياة، والنفس الثانية هي التي تزول بزوال العقل⁴. ولهذا جعل "ابن سينا" للنفس معنيين: النفس المتصلة بعالم الروح، والنفس المتصلة بعالم البدن. ويعتبر "ابن سينا" أول فيلسوف مسلم اعتم بالنفس بالزخم الذي يفوق كل من سبقه فقد خص لذلك رسائل عديدة في كتاب (الشفاء) وكتاب (النجاة).

وقد سعى "ابن سينا" إلى إثبات وجود النفس إثباتا واقعا من خلال أدلة عديدة ولعل أشهرها برهان الرجل المعلق في الفضاء وملخصه "لو تصورنا شخصا مكتمل القوى العقلية والجسمية ثم غطى وجهه فلا يرى شيئا، وترك في الفضاء يهوي هويًا بحيث لا يمس شيئا ولا يحس بأي احتكاك فإنه لا يشك على الرغم من هذا بأنه موجود ولا شأن للحس ولا للجسم في إثبات وجوده وإنما قاده إليه أمر آخر غير جسمي وهو النفس"⁵ ويحاول في

1 - الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 11، نقلا عن: أنس أحمد كرزون، منهج الإسلام في تركيبة النفس، ج1، دار ابن حزم، 2001م، ص 60.

2 - أبي علي أحمد بن محمد ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، مصدر سابق ص 9.

3 - نقلا عن: حمودة غرابية، ابن سينا بين الدين والفلسفة، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1972. ص 69.

4 - لسان العرب، ج2، مادة: نفس.

5 - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات (القسم الثاني) تح: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1960، ص 119.

قصيدته "العينية" أن يصور لنا رحيل النفس من عالم الروح والعقول المجردة إلى عالم البدن أو الجسد، وتعلقها بعالمها الجديد مع حنينها إلى عالمها القديم: ¹

هَبَطْتَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ ***** وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعٍ
 مَحْجُوبَةٌ عَنْ مُقَلَّةٍ كُلِّ عَارِفٍ ***** وَهِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَلَمْ تَتَبَرَّقِعْ
 وَصَلْتَ عَلَى كُرِّهِ إِلَيْكَ وَرَبِّمَا ***** كَرِهْتَ فِرَاقَكَ وَهِيَ ذَاتُ نَفَجِّعٍ
 أَنْفَتْ وَمَا أَلْفَتْ فَلَمَّا وَاصَلْتَ ***** أَنْسَتْ مُجَاوِرَةَ الْخَرَابِ الْبَلْقَعِ
 وَأَظُنُّهَا نَسِيَتْ عَهُودًا بِالْحِمَى ***** وَمَنَازِلًا بِفِرَاقِهَا لَمْ تَقْنَعِ
 إِذْ عَاقَهَا الشَّرِكُ الْكَثِيفُ وَصَدَّهَا ***** قَفَصٌ عَنِ الْأَوْجِ الْفَسِيحِ الْمُرْبِعِ
 وَعَدَّتْ مُفَارِقَةً لِكُلِّ مُخْلِيفٍ ***** عَنْهَا حَلِيفِ التُّرْبِ غَيْرِ مُشِيعِ
 سَحَعَتْ وَقَدْ كَشِفَ الْغِطَاءُ فَأَبْصُرَتْ **** مَا لَيْسَ يُدْرِكُ بِالْعُيُونِ الْهُجَّعِ
 فَلَبَّيْ شَيْءٍ أَهْبَطْتَ مِنْ شَامِحٍ ***** عَالٍ إِلَى قَعْرِ الْحَضِيضِ الْأَوْضَعِ
 إِنْ كَانَ أَهْبَطَهَا إِلَهُ لِحِكْمَةٍ ***** طُوِيَتْ عَنِ الْفَطْنِ اللَّيْبِ الْأُرْوَعِ

أما العقل والنفس في القرآن الكريم فالراجح أن النفس أقرب إلى الطبع والقوة الحيوية التي تشمل الإرادة كما تشمل الغريزة، وتعمل واعية كما تعمل غير واعية وتأتي في موضعها من الآيات الكثيرة مرادفة للقوة التي يدرکها النوم والقوة التي يزهقها العقل، والقوة التي تحس النعمة وتلهم الفجور والتقوى وتحاسب على ما تعمل، فهي القوة التي تريد مهتدية بهدى العقل أو منقادة لنوازع الطبع والهوى². وقد جاء لفظ نفس في احد معانيها في القرآن الكريم. بمعنى العقل كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ. البقرة: ١٣٠.﴾

وقد ربط "محمد إقبال" بين النفس والعقل، في معرض حديثه عن الصفة المميزة للنفس. وقال أن النفس تتكشف واحدة مما اصطللحنا على أن سميه الحالات العقلية، والحالات العقلية لا

1 - ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة، تح: محمد ثابت فندي، القاهرة، 1934، ص 9.

2 - نبيل محمد توفيق السمالوطي، الإسلام وقضايا علم النفس الحديث، ط1، دار النهضة، 1400هـ-1980م، ص 73.

توجد منعزلة بعضها عن بعض، بل كل حالة منها فيها معنى غيرها من الحالات، كما أنها تنطوي عليها، وهي توجد كوجوه أو كمظاهر لكل مركب يسمى العقل¹.

ويفصل "إقبال" في رؤيته للوحدة العقلية ويرهن عن مفارقتها لوحدة الشيء المادي التي يرى فيها العزلة بعضها عن بعض، بينما لا يمكن أن نعثر على التجزئة في الوحدة العقلية.. "على أن الوحدة الأساسية (العضوية) لهذه الحالات المتضايقة، أو فنقل، لهذه الحوادث هي نوع خاص من الوحدة، يختلف اختلافا أساسيا عن وحدة الشيء المادي، لأن أجزاء الشيء المادي قد توجد منعزلة بعضها عن بعض، أما الوحدة العقلية ففريدة تماما.."².

وبعد استعراض "إقبال" لخاصية الوحدة العقلية، يبين لنا الخاصية الثانية للنفس، وهي الخاصية الزمانية، ويرى أن النفس تستطيع التفكير في أكثر من نظام مكاني واحد، ويثبت أن مكان الشعور المستفيض ومكان الحلم ليس بينهما صلة متبادلة ففيما يتعلق بالجسم لا يمكن أن يوجد إلا في مكان واحد... ويصل إقبال إلى أن النفس تتقيد بالمكان بالمعنى الذي يتقيد به الجسم بالمكان وكذلك الحوادث العقلية والحوادث الطبيعية يوجد كل منهما في زمان، ولكن مدى زمان النفس يختلف اختلافا أساسيا عن مدى زمان الحادث المادي³.

ويورد "إقبال" خاصية ثالثة للنفس ويطلق عليها وحدة النفس، ويقول في شأنها: "وخاصية أخرى من خصائص وحدة النفس هي أنها منعزلة ومنفردة، وهذه العزلة هي التي تكشف عن تفرّد كل نفس، وانفرادها عن الأخرى"⁴. ثم يعضد رأيه بمجموعة من الحجج والأمثلة:⁵

وأولها بدهة مقدمات القياس والتسليم بصدقيتها حتى يتم الوصول إلى نتيجة ما. "فإذا كنت أنا أسلم بصدق القضية (كل إنسان فان) وكان عقل آخر يسلم بصدق القضية (سقراط فان) فإن أي استنتاج من هاتين المقدمتين يكون مستحيلا، وإنما يمكن الاستنتاج فقط إذا كنت أصدق أنا بالمقدمتين معا.

1 - محمد إقبال، تحديد الفكر الديني في الإسلام، تر: عباس محمود، ط2، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968، ص 113.

2 - المصدر نفسه، ص 113.

3 - المصدر نفسه، ص 114.

4 - المصدر نفسه، ص 114.

5 - نفسه، ص 114، 115.

ثانيا: إن رغبتى فى شىء معين هى رغبتى أنا أساسا، وتحققها يعنى استمتاعى الخاص، وإذا حدث أن رغب الناس جميعا فى الشىء نفسه، فإن إشباع رغبتهم لن يعنى إشباع رغبتى أنا، إذا لم أحصل أنا على الشىء المرغوب.

ثالثا: التأكيد على آنية الشعور وإثبات الذات من خلا لنسبة الأفعال كلها إلى ذات واحدة " وقد يعطف طبيب الأسنان على ألمى الناشئ عن وجع أسناني، ولكنه لا يستطيع معاناة شعورى بهذا الألم.. فمسررتى وآلامى ورغباتى هى كلها ملكى وحدى، وتكوّن جزءا لا يتجزأ من نفسى دون سواها، ومشاعرى وكراهيتى وحي وأحكامى وعزائمتى هى كلها ملكى وحدى".

المطلب الثانى: النفس الإنسانية فى الرؤية الغربية:

ترى الفلسفات المادية أن تطور الإنسان من جميع الجوانب المادية والروحية متصلا بظروف الطبيعة وبتغير التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية وبتأثير الحضارة المتطور باستمرار أيضا، ومهما كانت المواقف الفلسفية التى تتعامل معها فى دراسة الإنسان.. فالطبيعة تشكل نقطة انطلاق التطور الإنسانى والإنسان هو جزء من الطبيعة ولذلك هو بحاجة إليها كشرط طبيعى لوجوده.

يقول "ماركس": "إن الإنسان يعيش طبيعة، وهذا يعنى أن الطبيعة هى جسده الذى يتوجب على الإنسان البقاء معه أثناء عملية المعاشرة الدائمة لكى لا يموت.. إن كون الحياة الفيزيائية والروحية للإنسان مرتبطة بلا انفصام لا يعنى إلا أن الطبيعة موجودة فى رابطة غير منفصمة مع نفسها وذلك لأن الإنسان هو جزء منها¹ والإنسان من بين الكائنات الحية التى تتميز بالجمع بين العقل والغرائز فى حركة الحياة، ولذلك كانت له السيادة على ما عداها، وباستطاعته تدبير الوضع الذى يجعل منه منظما أو كاشفا إياه أو دافعا أو موجّها له فى حركته، فهو يملك طاقة التحليل والتركيب فى المعرفة وطاقة الهدم والبناء فى دنياه المادية.

(ويستطيع الإنسان باستعمال أى قسم من أقسام الفكر وهو -الفكر السطحي- الذى هو النظر إلى الشىء والحكم عليه بدون فهم، و-الفكر العميق- الذى هو النظر إلى الشىء

1 - Marx, Manuscits1844-Trad.Bouttigelli-Ed.soc.Paris1969, p 62

وفهمه ثم الحكم عليه، و-الفكر المستنير- الذي هو النظر إلى الشيء وفهمه وما يتعلق به ثم الحكم عليه.. يستطيع إشباع غرائزه وحاجاته العضوية، ولكن تختلف طريقة الإشباع بالنسبة إلى عملية الفكر ونوعيته لأننا لاحظنا الفارق بين الإنسان والحيوان، فوجدنا أن الإنسان يبدع ويرتقي باستمرار ولديه الربط بين الدماغ والإحساس والمحسوس والمعلومات السابقة والتي يطلق عليها علماء النفس باللاشعور¹.

وعطفا على المدرسة المادية والمدرسة التحليلية الفرويدية طرحت "المدرسة التكاملية" نفسها بديلا إذ رفضت حشر الإنسان في قضية واحدة كما فعل التحليليون ورفضت تحويله حسب تصورها إلى مجرد آلة تخضع للسيطرة والتحكم كما فعلت المدرسة السلوكية، وطلبت أن ندرس الإنسان ككل متكامل، ونبحث في معرض فهمنا للنفس الإنسانية دون أن نغفل أي جزء منها.. وبهذه الطريقة تفرد مدرسة التكامل لكل جانب من جوانب النفس عناية خاصة، ولا يقتصر بحثها على المثيرات الخارجية في البيئة ودورها في صياغة السلوك فقط؛ بل تغوص في دراسة العوامل الداخلية المكونة للنفس، والتي تشكل مخزوننا غنيا يكمن في أعماق كل ذات كان قد ورثه الإنسان في سياق تطوره الفريد، وتحاول أيضا أن تدرك المدى الواسع للسمات الإنسانية التي تجعل النفس الإنسانية على هذا القدر من الروعة والتألق والنشاط والسعي نحو الكمال.

تعرف مدرسة التكامل النفس الإنسانية بأنها مجموعة من الأحاسيس والعواطف والدوافع والمثل والقيم والنفس هي الأعصاب التي تمر من خلالها الطاقة الحيوية الروحية لتعبر عن ذاتها في الوجود، إنها أحد أهم مظاهر حركة الروح في الإنسان، إنها الدفق الداخلي الدافئ الذي يتركز في الذات، ويشعر باتصاله بالحياة². ويقسم "يونغ" -أبرز وجوه هذه المدرسة- النفس الإنسانية إلى أربعة أقسام رئيسية وبينها أربعة علاقات أساسية، أما الأقسام فهي: التفكير- الإحساس- الشعور- الحدس، وأما العلاقات فهي: التفكير القائم على التجربة، والتفكير التأملي الحدسي، الشعور الحسي، والشعور الحدسي.. ويبين "يونغ" أن الإنسان عادة يستخدم للأسف نوعا واحدا فقط من الأنواع الثمانية السابقة في اتصاله بذاته ومع

1 -سميح عاطف الزين، الإسلام وثقافة الإنسان، ط7، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1981م، ص20.

2 - نقلا عن: عبداللطيف حموش، قصة الإنسان (أصله، بنيته، دوره) ط1، دار الفكر، دمشق، 1997، ص 362.

الوجود من حوله، ويجعله يسود على باقي الأنواع، ويرجع ذلك غالباً إلى طفولة الإنسان ونمط التربية التي نشأ عليها وبالتحديد إلى نمط التربية الانفعالية التي خضع معظم الناس لها¹. إذ تُشدّد التربية الانفعالية على تعزيز الأنا الفردية الانعزالية وتقوية نمط واحد من الأنماط الثمانية آنفة الذكر، فتطيح بتوازن العقل والنفس وتلقي بالإنسان في متاهات الأناانية .. وبغض النظر عن العامل التربوي فإن النمو يتأثر بما يسود في المجتمع من الفلسفات كالتحرر أو التزمّت والتسامح والتعصب وغيرها، ولكن الحقيقة التي تكشف عنها الدراسات النفسية التجريبية أن الإنسان يتأثر بكل من مجموعة العوامل الوراثية الاستعدادية التي يولد مزوداً بها، ومجموعة العوامل البيئية. ولا يمكن إنكار تأثير أيّ من الجانبين.

وعلى ذلك فالإنسان بحق هو ابن البيئة والوراثة معاً، إنه محصّلة التفاعل بين العوامل الوراثية والبيئية وذلك لأن العلاقة بين الوراثة والبيئة هي علاقة تفاعل أي تأثير وتأثر، فالعوامل البيئية تؤثر وتتأثر بالعوامل الوراثية والإنسان هو نتاج كلا العاملين².

وقد استعرض "محمد إقبال" في حديثه عن حقيقة النفس ما قام به العالم "برادلي Bradly" من بحوث حول النفس . يقول: " أقام برادلي خير دليل في تاريخ الفكر الحديث على استحالة إنكار حقيقة النفس، ففي كتابه الموسوم (دراسات أخلاقية Ethical Studies) يفترض حقيقة النفس، وفي كتابه (المنطق Logic) يعد النفس فرضاً عملياً أي أنه صحيح النتائج، وأنه لم يقدّم عليه برهان، أما في كتابه الموسوم (الظاهر والحقيقة Apprience and Reality) فإنه يجعل النفس موضوعاً للبحث العميق"³.

ويرى "محمد إقبال" أن "برادلي" وقع في التناقض ويتجلى ذلك في الفصلين اللذين عقدهما عن معنى النفس وحقيقتها، واللذين يمكن اعتبارهما نوعاً من الفكرة الأوبانثادية الحديثة عن بطلان حقيقة النفس الإنسانية. ويشير إلى قوله: "إن الدليل على الحقيقة هو خلوها من

1 - عبداللطيف حموش، قصة الإنسان، المرجع السابق، ص 326.

2 - عبد الرحمن العيسوي، الإسلام والعلاج النفسي الحديث، مرجع سابق، ص 138.

3 - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، مصدر سابق ص 112.

التناقض، ولما كان الفحص يكشف عن المركز المتناهي للتجربة تشوبه متضادات غير قابلة للتوفيق بينهما من تغير ودوام ووحدة وكثرة، فإن النفس مجرد وهم وخداع¹.

ثم يضيف على لسان "برادلي": "وأيا كان رأينا في النفس فهي الشعور أم وحدة الشعور أم الروح أم الإرادة فإنها لا يمكن أن تفحص إلا بقوانين الفكر وهي اعتبارية بطبيعتها، وكل اعتباري يتضمن المتناقضات"². ويصل "إقبال" إلى القول بأنه على الرغم من تناقض وجهة برادلي في النفس فإنه يضطر إلى التسليم بأنها يجب أن تكون حقيقة بمعنى ما وأمر لا مشاحة فيه بوجه ما. ومهما يذهب الفكر في التحليل والتشريع فإن شعورها بالذاتية هو الشعور الذي تنتهي إليه، وقد بلغ من القوة مبلغا انتزع من الأستاذ برادلي التسليم بحقيقة النفس كرها³.

المطلب الثالث: النفس بالمعنى الصوفي:

لما كانت غاية الإنسان عند السادة الصوفية هي التحقق بالكمال والاتحاد الإنساني الكامل وجب على الإنسان إذا أراد الوصول إلى ذلك أن يطهر نفسه بمجاهدتها وتركيتها؛ بحيث تصبح قادرة على تلقي الكمالات بعد ذلك، وهذا يقتضي من ناحية أخرى معرفة النفس معرفة تامة من حيث خواطرها وبواعثها وعللها وأدويتها. وقد اهتم الصوفية بالنفس الإنسانية من خلال معرفتها ومعرفة أماراتها ومواطن الشر فيها، وكيفية الخلاص منها كذلك. كما كانت لهم دراية بالنفس ومعرفة أحوالها وأخلاقها على حد رأي "السهروردي البغدادي" الذي أطلق على التصوف اسم "علم النفس ومعرفتها ومعرفة أخلاقها"⁴. وعرف بعضهم النفس في سياق تعريف الحكمة: "التي هي تحصيل ما عليه الوجود، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يعمل من الأعمال ومما ينبغي لتصير النفس كاملة متضاهية مع العالم العقلي مستعدة للسعادة القصوى الأخروية بحسب الطاقة البشرية"⁵.

1 - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، مصدر سابق، ص 112.

2 - نفس المصدر ونفس الصفحة.

3 - نفسه، ص 112

4 - التفتازاني (أبو الوفا)، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، القاهرة، 1969، ص 149.

5 - محمد أبو الهدى الصيادي الرفاعي، أشرف الوسائل في تحقيق أدق المسائل، مرجع سابق، ص 83.

ويقول "أبو حامد الغزالي" أن لفظ النفس مشترك بين معان، ويجاول أن يضع النفس في معنيين:

أحدهما: أنه يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان، وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف، لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان، فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها.

المعنى الثاني: هي اللطيفة التي هي الإنسان بالحقيقة، وهي نفس الإنسان وذاته، ولكنها توصف بأوصاف مختلفة، بحسب اختلاف أحوالها، فإذا سكنت و زایلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس مطمئنة، وإذا لم يتم سكونها، ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية، ومعتزلة عليها سميت النفس اللوامة، وإن تركت الاعتراض سميت النفس الأمارة بالسوء.¹

ويطلق "عبد الكريم الجيلي" النفس بإطلاقين: أحدهما يشير به إلى الحقيقة الحمديّة أو الإنسان الكامل، وإلى ذلك الإشارة بقوله: "إن الله تعالى لما خلق محمدا (ص) وجعله مظهرا لجماله وجلاله خلق كل حقيقة في محمد (ص) من حقيقة من حقائق أسمائه وصفاته ثم خلق نفس محمد (ص) من نفسه، وليست النفس إلا ذات الشيء"². أما الإطلاق الثاني للنفس فيشير به إلى النفس الأمارة بالسوء، وهي نفس الإنسان، والتي تنطوي على الشرور والمعاصي، ولذلك فهو يعمد إلى تصوير هذه النفس بعد معصيتها وطردها من القرب الإلهي الروحي إلى البعد الجسماني³. وأتم أحوال النفس الشهوانية وجودها مع شهواتها من غير منغص، وأتم أحوال النفس الحيوانية وجود غرضها من القهر والرياسة، وأتم أحوال النفس الناطقة وجودها مدركة لحقائق الأشياء بالعلم والمعرفة، وهذه النفس لا يستأسرها الهوى، فإن أمالها طبعها أقامها فكرها و انتاشها من يده عقلها وفهمها، لأنها تتفكر فيما قد نالها فتتلمح منتهاه وترى

1 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مج3، مصدر سابق، ص 7_ 8 .

2 - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل (في معرفة الأوائل والأواخر) تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد عويضة، مطبعة بولاق، القاهرة 1203هـ، ج2، ص 29.

3 - المصدر نفسه، ص 301.

غايته.. والعارف بالله في السير لا يفتر ولا ينكر أن يقوى طبعه عليه في حال وتميل به المحبة في الصور أحيانا غير أنه لا يصير أسيرا وإنما يميل يسيرا.¹

وكغيره من المتصوفة يعمد "عبد الكريم الجيلي" إلى تقسيم النفس من حيث أحوالها ووظائفها إلى نفس مطمئنة ونفس لوامة ونفس أمارة.. لكنه يميلنا إلى مفهوم للنفس يستقيه من مفهوم الإلهام الإلهي ويعطينا مسمى "النفس الملهمة"، وهي عنده:² "ملهمة باعتبار أن كل ما تفعله هو ما يُلهمها الله تعالى به من الخير فكل ما تفعله النفس من الخير فهو بالإلهام الإلهي لها".

وعند "القشيري": النفس "تلك التي يراد بها ما كان معلولا من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله، وأشد أحكام النفس وأصعبها توهمها أن شيئا منها حسن، أو أن لها استحقاق قدر ولهذا عد ذلك من الشرك الخفي"³.

أما "سهل التستري" فيستعمل في بعض الحالات كلمة النفس لتعني ذات الإنسان الباطنية من غير أن تكون بالضرورة مرتبطة بالطبع الكثيف، ولكنه يحتفظ بالترقية الحاسمة بين النفس بهذا المعنى السابق وبين قمة الروح الأعلى، وهذه التفرقة تتمثل في كون النفس تتجه دائما إلى إثبات الذات والأناية الخاصة المتفردة المستقلة بين تسلم الروح ذاتها طبيعيا إلى الله سبحانه.⁴

ويرى "ابن عربي" أن النفس هي ما كان معلوما من أوصاف العبد بينما يعتبر الروح أنه يطلق إزاء الملقى من القلب من علم الغيب على الوجه المخصوص.⁵ ومعرفة النفس ومعرفة أحوالها وأخلاقها هو عين التصوف. إذ يطلق "السهورودي البغدادي" على التصوف اسم "علم النفس ومعرفتها ومعرفة أخلاقها".⁶

1 - ابن الجوزي، ذم الهوى، أبي الفرج عبدالرحمن ابن الجوزي، ذم الهوى، تح: أحمد عبدالسلام عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ، 1987م ص 243.

2 - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص 304.

3 - عبد الكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف (وعليها هوامش من شرح زكريا الأنصاري)، مكتبة علي صبيح وأولاده، القاهرة، دط، دت، ص 75.

4 - نقلا عن: عامر النجار، التصوف النفسي، دار المعارف، القاهرة، دط، دت، ص 43.

5 - نقلا عن: محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، مصدر سابق، ص 194.

6 - نقلا عن: التفتازاني أبو الوفا، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، القاهرة، 1969م، ص 149.

ويرى "الغزالي" في كتابه "معارج القدس في مدارج معرفة النفس" أن النفس (ويقصد بها الروح) جوهر قائم مستقل عن البدن، إلا أنه على صلة قوية به، فهي تؤثر فيه وتتأثر به، فالبدن لا يوجد إلا بالنفس (الروح)، لكنه يرى أن النفس (الروح) توجد بعد فناء البدن، فالموت لا يمتد إلى النفس، بل يصيب البدن وحده¹.

أما في كتاب "إحياء علوم الدين" فإنه يرى أن للنفس معنيين يتعلق أحدهما بالصفات الحيوانية المذمومة المضادة للقوى العقلية ويراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان، وهذا ما يتزع إليه كثير من المتصوفة فيما يتعلق بحقيقة الإنسان وذاته، فإن نفس كل شيء حقيقته أي جوهره الذي هو محل المعقولات. يقول الغزالي: "إن أول ما يخلق عند الطفل هي النفس الشهوية التي يشترك فيها مع الكائنات الحية الأخرى من نبات وحيوان، ثم تخلق له النفس الغضبية التي يشترك فيها مع الحيوان فقط، وأخيراً تخلق النفس العاقلة التي ينفرد بها عن الكائنات الحية الأخرى، ويكون التطابق على أساس مقابلة النفس الشهوانية مع النبات والغضبية مع الحيوان والعاقلة مع الإنسان².

وما يقارب تقسيم "الغزالي" نجد "محمد العيناوي العاملي"³ يقسم النفس إلى أربعة أنفس: النفس النامية النباتية، والحسية الحيوانية، والناطقة القدسية، والملكية الإلهية. ولكل واحدة من هذه خمس قوى وخصيتان:

- فالنامية النباتية لها خمس قوى: ماسكة وجاذبة وهاضمة ودافعة ومربية. ولها خصيتان: الزيادة والنقصان وانبعاثها من الكبد وهي أشبه الأشياء بأنفس الحيوان.
- والحسية الحيوانية لها خمس قوى: سمع وبصر وشم وذوق ولمس. ولها خصيتان: الرضا والغضب، وانبعاثها من الكبد، وهي أشبه بأنفس السباع.
- والنفس القدسية لها خمس قوى: فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة، وليس لها انبعاث وهي أشبه الأشياء بأنفس الملائكة، ولها خصيتان: التزاهة والحكمة.

1 - أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1975، ص46.

2 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص 15.

3 - محمد العيناوي العاملي، آداب النفس، تح: السيد كاظم الموسوي المياموي، مرجع تقدم ذكره، ص 17.

- والملكية الإلهية لها خمس قوى: بقاء في فناء، ونعيم في شقاء، وعز في ذل، وفقر في غناء، وصبر في بلاء، ولها خاصيتان: الحلم والكرم. والتي هي مبدؤها من الله وإليه تعود ﴿ فَفَحْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا ..التحريم: ١٢﴾ الأنبياء: ﴿٩١﴾ ، وأما عودها فقوله تعالى: ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً الفجر: ٢٨﴾.

وقد رأينا كيف عرف بعض المتصوفة النفس التي هي عندهم: ما كان معلولا ومذموما من أوصاف العبد وأحلاقه كالكبر والغضب والحسد والحقد والبخل وقلة الاحتمال، وما أشبه ذلك قابل للزوال بالمجاهدة وتعويد النفس خلاف ذلك.¹ ولذلك عمد كثير من المشتغلين - انطلاقا من الفكر الديني - بتقسيم النفس اعتبارا بأحوالها إلى ثلاثة أو أربعة أضرب: النفس الأمارة، والنفس اللوامة، والنفس المطمئنة.

يقول "يحيى بن معاذ الرازي": "ولما زكت النفس صارت لوامة فحمدها الله وأقسم بها في كتابه العزيز "ولا أقسم بالنفس اللوامة"، وهذه النفس هي نفس الإنسان أي ذاته وحقيقته العاملة بالله وبسائر المعلومات وهي المرحلة الأولى في مدارج الرقي إلى النفس الملهمة، فالمطمئنة، فالراضية، فالمرضية، فالكاملة.² ويفرق "الجيلي" بين "النفس الملهمة" وبين "النفس الأمارة" فيقول: " فكل ما تفعله النفس من الخير هو بالإلهام الإلهي، وكل ما تفعله من الشر هو بالاختصاص الطبيعي، وذلك الاختصاص منها بمثابة الأمر لها بالفعل فكأنها هي الأمارة لنفسها بفعل تلك المقتضيات، لهذا سميت أمارة، ولالإلهام الإلهي سميت ملهمة"³.

وعموم الصوفية يذهبون إلى روحانية النفس وبقائها، وذلك لأنها في نظرهم: "جوهر روحي مستمد من الله، وصورة من صورته في خلقه، ونوره في عبادته، هي الإنسان على الحقيقة، لأنها تميزه على سائر الكائنات، وما دامت من أصل علوي فإنها دائما تنزع إلى العودة إلى

1 - محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر شمس الدين الرازي، حدائق الحقائق، تح: سعيد عبد الفتاح ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1422هـ، 2002م، ص 332.

2 - يحيى بن معاذ الرازي، جواهر التصوف، تح: سعيد هارون عاشور، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2002، ص 172.

3 - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، مصدر سابق، ص 47.

الأصل الذي صدرت عنه حيث الصفاء والطهر، ولا يعوقها عن ذلك إلا أدراان الجسم وشوائبه¹.

وإصلاح النفس عند المتصوفة يمر بمرحلتين:²

المرحلة الأولى: عملية معرفية حتى يميز العبد في مجال الاعتقاد بين الحق والباطل، وفي مجال الأقوال بين الصدق وغيره، وفي مجال الأخلاق والأفعال بين ما حسنه الشرع وقبحه الشرع.

المرحلة الثانية ولها شقان:

1- عمل في الظاهر: وهو ترويض النفس على شؤون العبادة بإلزام الجوارح طاعة الله في العبادات والمعاملات، في افعل ولا تفعل بعزم وحزم واهتمام.

2- عمل باطني: وهو ترويض النفس على شؤون العبودية ويتم ذلك عن طريقين:

(أ) - تصحيح النيات: فيكون العمل كله خالصا لله، لا يقصد به إلا وجهه. قال تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا.. الكهف ١١٠﴾ .

(ب) - مراقبة النفس في سعيها إلى باريها ومتابعة التزامها بخلوص النية لله وحده في كل عمل أقل أو أجل، وهذا هو المعيار الحقيقي لعمل الظاهر.. لأن النفس لا تنفك عن طبيعتها المتقلبة.. فالنفس إن طهرت بالمجاهدة من الصفات الدنية كالحسد والبخل والرياء والحقد وغير ذلك تحولت الحرباء إلى حب الثناء من الناس وحسن المترلة عندهم.. كما لا يترك الاستعانة بالله أبدا وإن تراءى له سكون النفس فقد تهدأ بعض الوقت كبعض البراكين ثم تنور منفثة عما يعتلج في داخلها من نار وفوران.

ومن أساليب إصلاح النفس عند المتصوفة ما ذكره "عامر النجار"³ من أن " الحارث المحاسبي" قد عرف المنهج "الاستبطاني التحليلي"، الذي يعتمد على ملاحظة سلوك الآخرين ملاحظة دقيقة يكون كل همه فيها التعرف على مواطن الزلل والانحراف ودراسة مواطن الضعف والقوة في نفوس البشر، الأمر الذي يمكنه من تربية النفس وإعلاء غرائزها لدى

1 - إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق)، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1976، ج1 ص 131 .

2 - يحيى بن معاذ الرازي، مصدر سابق، ص ص 172، 173.

3 - عامر النجار، التصوف النفسي، دار المعارف، كورنيش النيل القاهرة، دط، دت، ص336.

المريدين، ومن ذلك ما اعتاد أن يأمر به مريديه بمحاسبة النفس ومراقبتها والتغلب على ميولها الشريرة فيما كان يسميه "ذبح النفس بسكين المخالفة". "فالنفس عبارة عن كل خلق مذموم قاطع عن طريق المحققين العارفين بالله"¹.

وقد جعل بعض المتصوفة غاية الحكمة في تكميل النفوس البشرية. فقالوا: "الحكمة ما عليه تحصيل الوجود، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يعمل من الأعمال، ومما ينبغي لتصير النفس كاملة متضاهية مع العالم العقلي مستعدة للسعادة القصوى الأخروية بحسب الطاقة البشرية.."².

وعليه يمكن اعتبار الإنسان ذا مجموعة من المكونات المتداخلة تتراوح بين الجسم والنفس والروح، كما يمكن الوقوف على ثنائية الجسم والروح بالمعنى الأكثر عمومية اعتباراً بالجانب المادي للجسم الإنساني (وهو الجانب المادي للنفس) الذي له صفاته الخاصة كما للروح من صفات تختص بها، غير أن النفس لها صفات تختلف عن الروح والجسد على الرغم من تداخلها في تشكيل الكيان الإنساني.

المبحث الثاني: الروح البشرية:

تناول العلماء والفلاسفة المسلمون موضوع الروح تحت عناوين مختلفة سواء انطلقت من التفسير القرآني أو من خلال قراءات التراث الفلسفي، وقد تباينت الرؤى حول مفهوم الروح بتباين الثقافات المختلفة التي تدخلت فيها المحددات الفكرية المستجدة.

ولعل سبب التباس البحث في مسألة الروح عند المسلمين هو القراءات المتباينة للآية: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا.. الإسراء: ٨٥﴾ .

إن تميز الإنسان ببعض المظاهر السلوكية عن الحيوان يدل على وجود حقيقة زائدة في طبيعة الإنسان على باقي طبيعة الحيوان، والأديان فسرت تلك الحقيقة بالروح التي نفخها الله في

1 - أبي بكر بن سالم السقاف، معراج الأرواح والمنهج الواضح، تح: أحمد فريد الزبيدي، ط1، دار ناشرون، بيروت، 1434هـ، 2013م، ص 465.

2 - محمد أبو الهدى الصيادي الرفاعي، أشرف الوسائل في تحقيق أدق المسائل، تح: عبدالحكيم بن سليم عبدالباسط، ددط، 1389هـ، ص 83.

الإنسان. وقد تساءل "ألكسيس كارل" عن سلوك الروح حينما وضعنا في مجموعة أسئلة علمية طارئة: ¹ كيف تتوافق جزئيات المواد الكيميائية فيما بينها لتكوين الأعضاء المعقدة الانتقالية للخلايا، وكيف تتحدد المورثات التي تحتوي عليها نواة البويضة المخصبة بميزات الفرد الذي ينبثق من هذه البويضة؟ وماهي العلاقة التي تربط بين الشعور والخلايا المخية وإلى أي حد يمكن أن يتغير الفرد بفعل الإرادة؟ وكيف تؤثر حالة الأعضاء في النفس؟ وماهي العلاقة بين نمو الهيكل العظمي والعضلات والأعضاء وبين نمو النشاط الروحي والعقلي؟ وماهي الأهمية النسبية لأوجه النشاط الفكري والخلقي والفني والصوفي؟.

المطلب الأول: الروح بين الفلسفة والدين:

تحدث فلاسفة اليونان عن العقل والروح والنفس، ورتبها حسب صفاتها وعلو جوهرها، فكان العقل عندهم أولها وأشرفها لأن جوهر العقل المطلق -حسب تصورهم- هو الله، والعقل الإلهي عندهم هو العقل الفعال المتزه عن المادة والهيولي، وعنه يصدر العقل الإنساني أو العقل المنفعل، ثم تأتي الروح بعد ذلك في الشرف، وعندهم الروح أقرب إلى عنصر النور والنفس أقرب إلى عنصر الهواء والتراب.

وقد احتار الأطباء والفلاسفة في تعيين مبدأ الروح، فكانت اجتهاداتهم تتراوح بين الافتراض العلمي والاستنتاج بما قدمه الآخرون من قبلهم، والسؤال الذي طرح وكانت الإجابات المفترضة عليه هو أين تقع الروح في الإنسان؟ وبأي فعل سلوكي يمكن العثور عليها، ولعل بعضا من المشتغلين بالطب ممن عبر عن التباس الروح بالجسد التباسا ماديا مباشرا في تجويف الدماغ وتأثرها بتغيراته فيه. يقول "ابن سينا": "ولأن الروح إنما تكمل استحالته عن المزاج الذي للقلب إلى المزاج الذي للدماغ، بأن ينطبخ فيه انطباخا يأخذ به من مزاجه، فهو أول ما يتأدى إلى الدماغ، يتأدى إلى جوفه الأول فينطبخ فيه ثم ينفذ إلى البطن الأوسط فيزداد فيه انطباخا ثم يتم انطباخه في البطن المؤخر والانطباخ الفاضل إنما يكون مخالطة

1 -مقداد الجان، فلسفة الحياة الروحية (منابعها ومشاربها ونشأتها ونشأة التصوف والطرق الصوفية)، ط2، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، 1410 هـ، 1989م، ص 12. نقلا عن: ألكسيس كارل، الإنسان ذلك المجهول، ص 23.

ومما رجة ونفوذ في أجزاء المطبوخ من أجزاء الطابخ كحال الغذاء في الكبد على ما نصفه فيما يستقبل..¹

وفي العصر الحديث اتجهت بعض الفلسفات إلى تفنيد الروح في الإنسان. فلجأ -مثلاً- أنصار الاتجاه الماركسي الذين يخللون الإنسان من خلال المنظور المادي الاقتصادي فوقعوا في الحتمية الفسيولوجية،²، والفلسفة المادية ارتأت وفقاً لوجهة نظرها في أصل نشأة الكون والكائنات أن حقيقة الإنسان حقيقة مادية فحسب، ومن ثم بدأت تهتم اهتماماً كلياً بالحاجات الحسية للإنسان ولم تعترف له بالحاجات الروحية، ولهذا اهتمت في تنظيمها لحياة الإنسان والمجتمع بالناحية المادية فحسب، وألغت الجوانب الروحية تماماً من هذه الحياة، لأنها تعتبر الإنسان مجرد ظاهرة طبيعية كما تعتبره مجرد كائن حي بيولوجي تطور عن الكائنات الحية التي هي أقل منه.³ والحقيقة أن افتقاد المنظور الشمولي للإنسان يظهر جلياً في تلك الفلسفات التي حصرت هذا المنظور وفق الحتميات المختلفة كالحتمية الجنسية والحتمية الاقتصادية، والتركيز فقط على أحد جوانب الحياة النفسية عند الإنسان، كما يظهر في تلك الصور المفتتة عن القوى النفسية كالطبائع والميول والذكاء وغيره.

إن الحياة الروحية ظاهرة من الظواهر التي يمتاز بها الإنسان عن الحيوان، وهذه الظاهرة لم تنشأ صدفة، ولم تكن أيضاً مجرد اختلاق من الإنسان كما اختلق بعض العادات والمصنوعات، بل إن هذه الظاهرة كانت لها منابع أساسية نشأت منها أو كانت هناك دوافع طبيعية دفعت الإنسان إلى هذه الحياة الروحية. وكانت أهم تلك المنابع هي المنبع الفلسفي والمنبع الإنساني الطبيعي وأخيراً المنبع السماوي⁴.

أما إذا انتقلنا إلى الإسلام فإننا نجد هذه القوى بحسب مدى اقترابها من الصفات الإلهية، وأدناها هي أبعدها عن هذه الصفات، والروح في الإسلام هي الجانب المخفي الغيبي من الإنسان، عبر عنها القرآن: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا.. الإسراء: ٨٥﴾

1 - نقلاً عن: عبدالحق بن رجب، ناجح المرينسي، تشريح الدماغ عند ابن سينا، مرجع سابق، ص 107.

2 - نبيل محمد توفيق السمالوطي، الإسلام وقضايا علم النفس الحديث، مرجع سابق، ص 47.

3 - مقداد الجرن، فلسفة الحياة الروحية، مرجع سابق ص 12.

4 - المرجع نفسه، ص 11.

قال "الجنيد": "الروح شيء استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحدا من خلقه ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود" وقال "أبو عبدالله الناجي": "الروح جسم يلطف عن الحس ويكبر عن اللمس ولا يعبر عنه بأكثر من موجود"، وقال ابن عطاء: "خلق الله الأرواح قبل الأجساد" وقال غيره: الروح لطيف قام في كثيف كالبصر، جوهر لطيف قام في كثيف، وأجمع الجمهور على أن الروح معنى يجيا به الجسد، وقال بعضهم: "هو روح نسيم طيب يكون به الحياة والنفس ريح حارة تكون بها الحركات والسكنات والشهوات".¹

والروح أمر غير جسماني لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام، وإذا كان الفساد والاضمحلال هو من صفات الأجسام فإن الشيء الذي ليس بجسم، ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم لا يتصور فسادة البتة وهو أمر إلهي رباني لا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه، بل يتوصل إليه به.²

ويقول "سيدي علي وفا" أن "الروح حقيقة مفارقة بالذات لحكم المواد الجسيمانية فهي نورانية لا تميل بذاتها إلا إلى الأمور العلية الربانية النورانية، والمادة الجرمانية سيما الصيصالية هي بماهي ظلمانية، فإدراك الروح بماهي هي نور رباني حكيم، وإذا تعلق الروح بهيكل جرمانى مادي جسماني التبتت ظلمة تلك المادة بإدراكها لموضع العلاقة، فإن غلب حكم تلك الظلمة المادية على حكم النورانية الروحانية صار إدراك الروح وهما بهيميا، وإن لم يغلب فله من الوهمية بحسب مخالطته، ومن العقلية بحسب نورانيته..."³

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا..﴾ النبأ: ٣٨: "الروح هو الحقيقة المدركة وقيامها هو تعيينها بمدركاتها من غير احتياج إلى تعلق بجرم يكون آلة لإدراكها وفعالها، والملائكة هي الصور المفارقة لحكم الهياكل المادية في الإدراك"⁴.

1 - نقلا عن: أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ، 2001م، ص 73.

2 - أبو بكر محمد بن طفيل، حي بن يقظان (فلسفة ابن طفيل ورسائله)، تح: عبدالحليم محمود، ط3، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، دت ص 53.

3 - سيدي علي وفا، الواردات الإلهية (المسمى الوصايا)، تح: محمد إبراهيم محمد سالم، مرجع تقدم ذكره، ص 37.

4 - المصدر نفسه، ص 35

أما "ابن القيم" فيرى في كتابه "الروح" أن: "الروح جسم نوراني متحرك من العالم العلوي مخالف بطبعه لهذا الجسم المحسوس، فسار فيه سريان الماء في الورد والدهن في الزيتون، ولا يقبل التبديل والتفريق والتمزيق يفيد الجسم بالحياة ودوافعها مادام صالحا لقبول الفيض وعدم حدوث السريان وإلا حدث الموت"¹. ويرى "ابن القيم" أن للروح معان متعددة، فتطلق على القرآن وعلى الوحي الذي أوحاه إلى أنبيائه، وسميت الروح روحا - في رأيه - لأن بها حياة البدن²، وقد قدم "ابن القيم" مئة دليل على أن الروح جوهر مستقل عن البدن³. فلا تطلق على البدن لا بانفراده ولا مع النفس.

أما "أبو حامد الغزالي" فيطلق عن الروح معنيين بين المادية والمعنوية:

المعنى الأول: جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني، فينشر بواسطة العروق الضواريب إلى سائر أجزاء البدن، وجريانه في البدن وفيضان أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم منها على أعضائها يضاهي فيضان النور من السراج الذي يدار في زوايا البيت، فإنه لا ينتهي إلى جزء من البيت إلا ويستنير به، والحياة مثلها النور الحاصل في الحيطان، والروح مثلها السراج، وسريان الروح وحركته في الباطن مثال حركة السراج في جوانب البيت بتحريك محركه، والأطباء إذا أطلقوا الروح أرادوا به هذا المعنى: وهو بخار لطيف أنضجته حرارة القلب.

المعنى الثاني: هو اللطيفة العاملة المدركة من الإنسان، وهو الذي أرادته الله تعالى بقوله ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾. الإسراء: ٨٥، وهو أمر عجيب رباني تعجز أكثر العقول والأفهام عن درك حقيقته.⁴

وفي رؤيته للآية الكريمة ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾. الأعراف: ٥٤؛ يقول "محمد إقبال" أن الطبيعة الأساسية للروح هي التصريف أو التدبير، لأنها تصدر عن قوة الله المدبرة، وإن كنا لا نعلم كيف يتصرف "الأمر" الإلهي في شكل وحدات روحية، وضمير

1 - ابن قيم الجوزية، الروح، تحقيق محمد أنيس عبادة، مكتبة نصير، القاهرة، 1979، ص 349.

2 - المصدر نفسه، ص 295.

3 - نفسه، ص 285.

4 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مج3، مصدر سابق، ص7.

المتكلم في كلمة ربي يلقي مزيدا من الضوء على طبيعة الروح وتصرفها، فالمراد به الإشارة إلى أن الروح يجب أن تعد أمرا فردا متميزا مع كل ما في وحدة الروح من تفاوت في المدى والاتزان والتأثير¹.

وتجدر الإشارة إلى أن "محمد إقبال" لا يضع فاصلا بين النفس والروح فهما كيان واحد ووظيفة واحدة، مستئنسا في ذلك بما ورد في القرآن الكريم، وتلك الوظيفة هي التدبير في قوله: "القرآن صريح في إظهار وظيفة النفس أو الروح في التدبير"². كما يشير أيضا إلى أخطاء "ابن رشد" التي يرى أنه ضلل بها كثيرا من مفكري الإسلام ومنها تفريقه بين لفظي "النفس" و"الروح" تقليدا لورودهما مفترقين في الاستخدام القرآني حسب المعنى الظاهر الذي يوحي أن هناك صراعا بين مبدئين في الإنسان متضادين³.

المطلب الثاني: الروح في الفكر الصوفي:

يذهب الصوفية إلى التمييز بين النفس والروح. إذ النفس إنسانية والروح إلهية، وإنما يتصارعان على استحواذ القلب، فتارة تملكه دواعي الروح، وتارة تسيطر عليه شهوات النفس⁴. ويخطط "سهل التستري" مستويات ومراتب للروح كما للنفس في تعليقه على الآية الكريمة: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.. الزمر: ٤٢﴾.

فالتوفي هنا على ثلاثة أوجه: أحدها الموت والآخر النوم والثالث الرفع، فالموت هو أن الله يخرج الروح النوري من لطيف نفس الطبع الكثيف. ويعني ذلك أن كلا من النفس والروح يتمتع بمستويين أو ناحيتين مختلفتين الأولى سامية والأخرى دون ذلك، وقمة الروح يطلق عليها "الروح النوري" وهو بالضبط ما يطلق عليه الصوفية المبدأ الخفي أو الروح الأقرب⁵.

1 - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، مصدر سابق، ص 188.

2 - المصدر نفسه، ص 118.

3 - نفسه، ص ص 128 - 129.

4 - نقلا عن: عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين، مرجع سابق، ص 56.

5 - نقلا عن: عامر النجار، التصوف النفسي، مرجع سابق، ص 56.

حيث تتعلق الروح بالطبيعة الإلهية باعتبارها تتسامى عن عالم الأشياء المتعلقة بها النفس، أي الجانب الدنيوي الذي يكون ألصق بالنفس.

في جواب "ابن عربي" عن مبدأ الروح يقول أن: "أهل الطريق يطلقون لفظ الروح على معان مختلفة ويقولون: فلان فيه روح أي أمر رباني يحيا به من قام به، يعني قلبه، ويطلقون الروح على الذي سئل عنه النبي (ص)، ويطلقون الروح ويريدون به الروح الذي ينفخ فيه عند كمال تسوية الخلق، والذي مدار الطريق عليه هو الروح الذي يجده أهل الله عن الانقطاع إليه بالهم والعبادة..¹ وبدأ الروح عند "ابن عربي" هو في نفوس أهله الذين أهلهم الله لتحصيله بالمجاهدات التي تعطيهم رؤية الأغيار.. فتهدب عليه من نفس الرحمن في باطنه ما يؤديه إلى رؤية وجه الحق².

يقول "الغزالي": "الروح هي البخار اللطيف الذي يصعد من منبع القلب ويتصاعد إلى الدماغ بواسطة العروق أيضا إلى جميع البدن، فيعمل في كل موضوع بحسب مزاجه واستعداده عملا، وهو مركب الحياة، فهي البخار كالسراج، والحياة التي قامت به كالضوء، وكيفية تأثيره في البدن ككيفية تنوير السراج أجزاء البيت، ويطلق ويراد به الصادر من أمر الله الذي هو محل العلوم والوحي والإلهام"³. ولعل "الغزالي" في توجيهه لمبدأ الروح وربطها بالدماغ يشايح ما ذهب إليه "ابن سينا" في تشريحه للدماغ حيث اعتبر الروح تسكن التجاويف في الجوهر المخي. يقول: "فأما تشريح الدماغ؛ فإن الدماغ ينقسم إلى جوهر حجابي وإلى جوهر مخي وإلى تجاويف فيه مملوءة روحا، وأما الأعصاب فهي كالقروع المنبعثة عنه لا على أنها أجزاء جوهره الخاص"⁴

وفي معرض تقسيمه لمكونات الإنسان يضعنا "ابن طفيل" في أطراف ثلاثة:⁵

أولها:- البدن المظلم الكثيف، ذو الأعضاء المنقسمة والقوى المختلفة والمنازع المتفننة.

1 - محي الدين بن عربي، أجوبة ابن عربي (على الحكيم الترمذي)، تح: أحمد عبدالرحيم السايح، توفيق علي وهبة، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1426هـ، 2006م، ص 51.

2 - المرجع نفسه، 52.

3 - أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مرجع سابق، ص 16.

4 - نقلا عن: عبدالحق بن رجب، ناصح المريني، تشريح الدماغ عند ابن سينا، مرجع سابق ص 61.

5 - ابن طفيل، حي بن يقظان، مصدر سابق، ص 52.

ثانيها: - ضباب هوائي لطيف مسكنه التجويف الفارغ بالقلب.

ثالثها: - روح من أمر الله تعالى، وهذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل وهو بمتزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم...

ويضيف أن الإنسان واحد بذلك الروح، وجميع الأعضاء إنما هي خادمة له، وامتزلة الروح في الجسد كمتزلة المحارب الذي يحمل السلاح.. وإدراك الإنسان الله ليس بالعين ولا بالأذن ولا بواسطة القوة الخيالية وإنما وإنما بالروح¹.

وفي مشاكلة لطيفة يضعنا "الغزالي" في وظيفتين متقابلتين لكيانين مختلفين وهما الروح والنفس، فيجعل مناط التسامي متعلقا بالروح، والخنوع متعلقا بالنفس، يقول في رسالة "أيها الولد": ".. اجعل الهمة في الروح، والهزيمة في النفس، والموت في البدن، لأن متزلك القبر، وأهل المقابر ينتظرونك في كل لحظة متى تصل إليهم، وإياك إياك أن تصل إليهم بلا زاد"². وفي معنى قريب منه يضعنا "القشيري" في معنى يجعل الروح مبدأ للترقي والنفس صورة لكل خلق مذموم كما يعطينا مفهوما للروح . يقول في الرسالة القشيرية: ³ .. وكون الروح والنفس من الأجسام اللطيفة في الصورة ككون الملائكة والشياطين بصفة اللطافة، وكما يصح أن يكون البصر محل الرؤية والأذن محل السمع، والأنف محل الشم، والفم محل الذوق، والسميع والبصير والشام والذائق إنما هي الجملة التي هي الإنسان، فكذلك محل الأوصاف الحميدة القلب والروح، ومحل الأوصاف المذمومة النفس، والنفس جزء من هذه الجملة، والحكم والاسم راجع إلى الجملة (ومن ذلك الروح) الأرواح مختلف فيها عند أهل التحقيق من أهل السنة، فمنهم من يقول إنها الحياة ومنهم من يقول أعيان مودعة في هذه القوالب..".

ومذهب "القشيري" في القول بأن محل الأوصاف الحميدة محلها الروح يؤيده أيضا "ابن طفيل" الذي يرى بالفطرية والجبلة، فيقول:⁴

لا يتعدى امرؤ جبلته ** قد قسمت في الطبيعة الرتب

1 - ابن طفيل، حي بن يقظان، مصدر سابق، ص 52.

2 - أبو حامد الغزالي محمد بن محمد، أيها الولد، تح: علي محي الدين علي القرعة داغي، دار الاعتصام، دط، دت، ص 92.

3 - عبدالكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية، مكتبة ومطبعة علي صبيح واولاده، القاهرة، دط، دت، ص 75.

4 - ابن طفيل، المصدر السابق، ص 44.

ثم يضيف "القشيري" في تعريف عجيب لمعنى الروح والتباسها بالبدن: ". أجرى الله العادة بخلق الحياة في القالب مادامت الأرواح في الأبدان، فالإنسان حي بالحياة، ولكن الأرواح مودعة في القوالب ولها ترق في حال النوم ومفارقة للبدن ثم رجوع إليه، وأن الإنسان هو الروح والجسد لأن الله سبحانه وتعالى سخر هذه الجملة بعضها لبعض والحشر يكون للجملة والمثاب والمعاقب الجملة... والأخبار تدل على أنها أعيان لطيفة (الأرواح) .. كما أن الأرواح محل للمحبة والقلوب محل للمعارف، وقالوا السر مالك عليه إسراف، وسر السر مالا اطلاع عليه لغير الحق، وعند القوم على موجب مواضعهم، ومقتضى أصولهم، السر ألطف من الروح والروح أشرف من القلب"¹ .. ولعل المتصوفة قد انغمسوا في الكشف عن جوانب الإنسان المختلفة، وكان علم النفس عندهم متأسسا على النظر القرآني . وتصوراتهم عن "النفس" وهي أحسن مبدأ في الإنسان وأعلى من "النفس" "القلب" و "الروح" ، وهذا التقسيم الثلاثي هو حجر الأساس لأنظمة معقدة قامت عليها فيما بعد بنجدها في تفسير جعفر الصادق للقرآن، ومن رأيه أن النفس لها نزعة "الظالم" والقلب له نزعة "المقتصد" والروح لها نزعة "السابق" .. وقد أخذ "أبو يزيد البسطامي" و"الترمذي" و"الجنيد" بهذا التقسيم الثلاثي، أما الخراز فإنه أدرج بين "النفس" و"القلب" عنصرا آخر هو "الطبع" وهو الوظائف الطبيعية في الإنسان² . أما "طه عبد الرحمن" فيرى أن السمة الأساسية للروح هي "العروج" بمعنى الارتحال إلى أعلى، وهو كناية عن الارتقاء في سلم الكمال، وهو ليس رتبة واحدة، وإنما رتب كثيرة قد لا تقف عند حد، كل رتبة تتزها الروح تمكنها من ولوج عالم غيبي واحد على الأقل على قدر هذه الرتبة، فتتعدد العوالم الغيبية بتعدد مراتب العروج³ .

وقد جاء عن "محمد بن أبي بكر شمس الدين الرازي" في مصنفه "حدائق الحقائق" أن النفس والروح في اللغة بمعنى واحد، والنفس أيضا بمعنى الجسد.⁴ ولا فرق بين النفس والروح كما قال أهل اللغة، وعند الأطباء: النفس قوة كلية مدبرة للبدن متصرفة في أنواع قواه الجزئية

1 - ابن طفيل ، المصدر السابق، ص 76.

2 - آنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد/ رضا حامد قطب، ط1، منشورات الحمل، كولونيا (المانيا) بغداد، 2006م، ص220.

3 - طه عبدالرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص39.

4 - محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر شمس الدين الرازي، حدائق الحقائق، مصدر سابق، ص245

والروح عندهم بخار الدم ولطيفه، وعند أهل الحقيقة: النفس والروح والقلب بمعنى واحد وهو الإرادة المتعلقة بالمضغة المعروفة¹. وعند أهل التحقيق: الروح هي الحياة، وعند بعضهم هي: عين لطيفة مودعة في هذه القوالب تلازمها الحياة عادة، ولها ترق في حالة النوم، ومفارقة للبدن، ثم الرجوع إليه في حالة اليقظة². بيد أن هناك من حاول أن يقارب بين الروح والجسد من خلال إذكاء وسيط جسماني.

والإنسان هو مجموع النفس والروح والجسد وقد سخر الله تعالى هذه الجملة بعضها لبعض، والحشر يكون للجملة وكذا الثواب والعقاب، والنفس بمعنى الجسد هو العالم الأصغر، وهو أتمودج و اضطراب لجميع ما في العالم الأكبر من الآثار العلوية والسفلية فيها من العجائب ما يدركه إلا الراسخون في العلم، وما إلى ذلك وقعت الإشارة الإلهية لقوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ.. الذاريات: ٢١﴾³. وقد عبر "جلال الدين الرومي" أيضا عن الإنسان حينما وصفه بأنه "اضطراب صفات الجلال"⁴ في إشارة منه قدرة الإنسان وقدرة الله التي ظهرت مثالا حيا في الإنسان، فنظام الخلق هذا لهو غاية تكريم الإنسان، حيث إن كل ناحية من نواحيه هي نتاج إلهي كامل.

وإذا تقرر أن الإنسان بفضل عقله وذاكرته ومخيلته ولا شعوره ورؤاه، يملك القدرة على الانفكاك عن العالم المرئي، إن قليلا أو كثيرا، فمن الواجب أن نسلم بأن الجسمية ولو بلغت نهاية شفوفها لا يمكن أن تستوعب كلية الإنسان، بل لا بد أن تزوج هذه الجسمية بشيء ليس من جسمها، حتى تقوم بالإنسان هذه القدرة العجيبة على مفارقة المرئي، ومنشأ هذه القدرة هو ما يعرف باسم الروح⁵. ومن يريد الرقي في سلم الكمال الإنساني محلقا بحرية بعيدا عن سجن الطبيعة بكل طينها وأدائها عليه أن يطهر نفسه من كثافات المادة وصدأ

1 - محمد بن أبي بكر الرازي، حقائق الحقائق، المصدر سابق، ص 245.

2 - نفس المصدر ونفس الصفحة.

3 - نفسه ص 246.

4 - آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مرجع سابق ص 216. نقلا عن: جلال الدين الرومي، المثوي (1234/1).

5 - طه عبدالرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص 35.

الشهوات الحيوانية حتى يمكن للروح أن تتخفف من كل ما يشدها إلى الأرض، وحينئذ يمكنها التحليق في عالم مفعم بالصفاء والنقاء في عالم يزخر بالطمأنينة والسلام¹.

وبينما تتركز بعض العقائد على ركيزة واحدة هي الروح، وتجنح بعض الأمم إلى العناية الفائقة بمطالب الجسد وإهمال مطالب الروح؛ نجد الإسلام يعمل على أساس وحدة النفس والجسم، ولا يفصل بين الماديات والروحيات. فالعبادة الإسلامية ليست سبحات روحية خالصة ولا تهويماً صامتاً في الملكوت، بل هي "حركات" جسمية في ذات الوقت الذي تتحرك فيه النفس من الداخل بشتى الانفعالات و الوجدانات، و ضرورات الجسد وأشواق الروح غير متنافرتين². والتشريع القائم على وجدان التقوى ومشاعر الخوف من الله تشريع يقوم في الوقت ذاته على القوة المادية اللازمة للتنفيذ، وهو ينظم مسائل الغذاء والكساء والجنس والتعاشيش بين البشر، وفي ذات الوقت الذي ينظم ارتباطاتهم الوجدانية بالحب في الله³.

المبحث الثالث: موقع الوجدان بين النفس والروح (من منظور صوفي):

باعتبار المشاكلة بين الإلهام الإلهي الذي يعطيه جل المتصوفة بعد إشراقها للمعرفة وبين محل الوجدان الذي هو القلب، وهو وسيلة للمعرفة وغاية لها في ذات الوقت، لأن غاية المعارف الصوفية تزكية الباطن وتطوير السلوك وفق مبدأ التخليية والتخليية، تلك المعرفة التي تسمى بالكشف وهو التحلي من غير الوسائط، والكشف منشؤه القلب، والقلب محل المعرفة اللدنية. "ومن جهل قلبه فقد كان بغيره أجهل... ومن لم يعرف قلبه ليراقبه ويراعيه ويترصده لما يلوح من خزائن الملكوت عليه وفيه فهو ممن قال الله تعالى فيه 'نسوا الله فأنساهم أنفسهم'. فمعرفة القلب وحقيقة أوصافه أصل الدين وأساس طريق السالكين"⁴.

1 - حسين أنصاريان، رحلة في الآفاق والأعماق (شرح دعاء كميل)، تر: كمال السيد، ط3، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، 2010، ص 265.

2 - محمد قطب، في النفس والمجتمع، ط2، مكتبة وهبة، 1962، ص 124.

3 - المرجع نفسه، ص ص 124، 125.

4 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مج3، مصدر سابق، ص ص 5، 6.

وبعد أن وقفنا على الاختلاف بين النفس والروح أمكننا من أن نضع تجليات الظاهرة الوجدانية في صورة يتكامل فيها المضمون الوجداني مع المضمون النفسي ثم المضمون الروحي، ولن يتأتى ذلك إلا من خلال استعراض معاني القلب والتباساته في الحياة الشعورية و تظاهراته العرفانية.

المطلب الأول: القلب:

قد يبدو الحديث عن القلب -لأول وهلة- في سياق المعرفة والأخلاق حديثا نسبيا بالنظر إلى أن تطور العلوم -بما فيها العلوم النفسية- كان العقل فيها مهيمنا على كل المنجزات، لكن المتأمل في إمكانية أن يكون العقل مستندا على توجيه قلبي يجد التبرير الكافي في إثبات ذلك؛ ذلك أن للقلب دورا في الإدراك فضلا عن توجيه المشاعر الإنسانية. وكل ما يتطلبه الأمر من العلوم الحديثة هو أن تتبنى بجدية دراسة مدى تأثير القلب على الأنشطة المعرفية والذهنية والعقلانية والعاطفية، والتي ترى الرؤية العلمية التقليدية أن أحداثها تجري داخل حدود الدماغ/العقل لا غير، إن ما ينبغي استقصاؤه هو درجة التأثير التي يمكن أن تكون للقلب فيما يجري داخل المخ البشري الذي ينبغي أن يكون تأثيره شموليا مهيمنا¹.

وبالرجوع إلى القلب ومعانيه في السياق الفلسفي والديني؛ فقد عرف القلب كثير من الفلاسفة والمتصوفة . ونحن نورد هنا تعريف الغزالي بإطلاقه للقلب معنيين أحدهما مادي والآخر معنوي :

أولهما: اللحم الصنوبري الشكل، المودع في الجانب الأيسر من الصدر، وهو لحم مخصوص وفي باطنه تجويف، وفي ذلك التجويف دم أسود هو منبع الروح ومعدنه..

المعنى الثاني: هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان، وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب.²

1 - محمود الذوادى، قراءة في كتاب (مفهوم العقل والقلب في القرآن لحمد علي الجوز)، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الأول ، السنة الأولى، ص 162.

2 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مج3، السابق، ص ص 6-7.

و إذا تحدثنا عن القلب فإننا نتحدث عنه منجذبا إلى العقل، ولو سلمنا باستقلالية العاطفة عن التفكير فإننا لا نستبعد سلوك العاطفة عن التعقل ، وذلك أن الإرادة التي يمثلها العقل هي نوع من التزوع الذي ترقى في النظر، والعاطفة التي يمثلها القلب لا تعدو أن تكون استجابة لتفاعلات تكونت في بنية تركيبية كان للعقل فيها دوره، ومرد الفصام بينهما هو مساحة الهيمنة بين سلطان العقل أو القلب.

وقد زحرت القرآن الكريم بآيات كثيرة تشير إلى المعنى المتداخل بين العقل والقلب فيرد القلب أحيانا بمعنى العقل ويرد العقل بمعنى العقل، كما يرد كلاهما في معنيين مختلفين. قال تعالى: "﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ..الحج: ٤٦﴾" ، فعمل القلب هنا هو التعقل والإدراك، والاستماع المذكور هو الانصات للنداء الوجداني الداخلي، والعمى المذكور يصيب القلب فيصيب إدراكه.

وهذا القلب ليس عقلا فقط إنما هو تلك القوة المدركة التي تقع خلف العقل والإدراك والتي سميت بالوجدان، وصورته تنبيه الذائقة وتوجيهها إيجابا أو سلبا. وطالما كان القلب كذلك أمكن لكثير من المتصوفة أن يعتبروه محلا للمعرفة ومجالا لها في كثير من الشواهد. فنرى مثلا عند "ابن قيم الجوزية" لما تحدث عن خاصية العقل واللب ذكر التمييز بين مراتب المحبوبات والمكروهات بقوة العلم والتمييز وإيثار أعلى المحبوبين على أدناها واحتمال أدنى المكروهين للتخلص من أعلاهما بقوة الصبر واليقين والمحبة والكره، وتمييز المحبة عمل قلبي¹.

وعن الإدراك وملكة التمييز يورد "أبو حامد الغزالي" نصا عجيبا: "إن القلب مستعد لأن تنجلي فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها، وإنما حيل بينه وبينها بسبب نقصه في ذاته² وكدره الشهوات على وجه القلب فهي كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة. وتجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها، والحجاب بين المرأتين

1- ابن قيم الجوزية، محبة الله عز وجل، تح: يوسف علي بدوي، ط2، دار اليمامة للطباعة والنشر، بيروت، 1423هـ، 1989م، ص 69.

2 - يقصد الغزالي النقص المادي من ناحية الشكل، مثل قلب الصغير فإنه لا يتسع بخصائصه لما في قلب الإنسان البالغ.

تارة يزال باليد وأخرى يزول بهبوب الرياح تحركه، وكذلك قد تهب رياح الألطاف وتكشف الحجب عن أعين القلوب، فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ، ويكون ذلك تارة عند المنام فيعلم به ما يكون في المستقبل..¹ . وعنى "أبو طالب المكي" بالقلب وشبهه بتشبيهات كثيرة واعتبره كالمرآة المجلوة ينعكس فيه ما تظهره أدوات الحس، وتارة هو كالملك و الجنود هي المعاني الباطنة التي تأتيه بالأخبار "فهو خزانة من خزائن الملكوت أودعه مقلبه من لطائف الرغبات والرهبوت وشعشع فيه من أنوار العظمة والجبروت ما شاء لأهل الرفيق الأعلى وذوي الملكوت الأدنى"² وإلى ذلك يشير أيضا "السهروردي" في تأكيده على دور تزكية الباطن بارتفاع الحجاب عن النفس والقلب معا. يقول: "وكما أن النفس لها حجاب ظلماني، فالقلب له حجاب نوراني، فإذا تحقق السالك بالقرب من غير حجاب النفس ومن غير حجاب القلب وكان في حال الفناء والبقاء انتفى عند ذلك حالي القبض والبسط وارتقى منهنما فكانت نفسه مطمئنة"³.

و القلب هو مركز جميع الإحساسات و الإدراكات والانفعالات في بدن الإنسان؛ ترد إليه هذه جميعا من أجهزة الجسم المختلفة فيصدرها إلى جميع أجزاء البدن، ولا يستطيع أي انفعال أو إدراك أن يغلب على الجسد حتى يمر خلال القلب، ودور القلب هو دور آلي ترد إليه التيارات المختلفة.. ومعنى هذا أن القلب مسيطر على الجوارح جميعا، فما غلب على القلب فقد غلب على جميع أجزاء البدن.

ويرى "الحكيم الترمذي" أن الحكم من الناحية الأخلاقية أو الايستمولوجية يرجع إلى مركز القلب، ثم يقسم المراكز المؤثرة إلى أربعة مراكز:⁴

أول المراكز غرائز الشهوة التي مركزها البطن يتجلى تيارها وقوتها في الهوى الذي يزعج النفس ويسعى للتغلب على القلب وهو يصعد من البطن إلى الصدر بما فيه من دخان وغيم

1 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص 27.

2 - أبوطالب المكي، قوت القلوب (الكتاب الجامع في التصوف وتربية المريدين)، ج2، تح: عبد المنعم الحفني، ط1، دار الرشاد، 1412هـ، 1991م، ص 52.

3 - أحمد عبد الرحيم السايح، عائشة يوسف المناعي، دراسات في التصوف والأخلاق، ط1، دار الثقافة، الدوحة، 1413هـ، 1995م، ص 128. السهروردي، نقلا عن: عوارف المعارف، ص 468.

4 - نقلا عن: عامر النجار، التصوف النفسي، مرجع سابق، ص ص 71-72.

وظلمة، فيطمس عين الفؤاد فلا يرى ما يدبر له، وهذا الهوى يعتبر شرا من ناحية الحكم الأخلاقي وهو يعطل المعرفة ويمنع العقل كما يمنع بقية أجهزة الإدراك انقيادا لتأثيره.

والمركز الثاني الذي يلي هذا المركز -في نظر الترمذي- في القوة والسلطان هو مجموعة العواطف ومركز القلب والكبد والطحال، وهي العدو الذي تسعى الشهوة للتغلب عليه، والقلب هنا يقوم بدوره باعتباره مركزا من مراكز العواطف بما وضع فيه من الحب والفرح والحياة، أما أمارته للجوارح فتكون له عن طريق الفؤاد وسيطرته على أجزاء البدن.

أما المركز الثالث من هذه المراكز هو النفس أو هي الحواس وهو أقل قوة من المركزين السابقين أو هو مركز تغلب عليه تارة الشهوات، ويستأثر به الهوى وتارة أخرى يغلب عليه القلب، أما الإحساسات في ذاتها بصرف النظر عن الذي يغلب عليها فليست خيرا ولا شرا، وليست موضوعها للحكم الأخلاقي، أما قوة هذه الحواس فترجع إلى الروح أو إلى النفس، فهي إذا انحازت إلى جانب السمو فهي ترجع إلى الروح وإلا فهي ترجع إلى النفس، أما الدور الذي تقوم به هذه الحواس فيقتصر على كونها مقدمة لأحد المركزين السابقين الشهوة أو العواطف.

والمركز الرابع هو الصدر أو هو مجموع الإدراك والعلم، وفيه الذهن والحفظ والفهم، وهذه المجموعة هي أشبه بقوة مستقلة قائمة بذاتها، فهي تستقبل المعلومات والتجارب وتحللها وتختزن بعد ذلك مستغلة بقية أجزاء البدن في عملها، ثم هي تكون بعد ذلك على استعداد لأن تعد القلب بما يحتاج إليه إذا طلب إليها ذلك، فالقلب يلحظ إلى الحفظ فيمده بما عنده إذا احتاج لذلك، فهي أشبه بقوة يستثيرها القلب، أما أثرها وعملها فلا يكون على الجوارح، أما الفعل فيكون للقلب والفؤاد.

وفي هذه الجزئية يقف "الترمذي" عند مركز آخر مستقل له كيانه الخاص وهو العقل، أما دوره الذي يقوم به فهو يختلف قليلا عن دور الحفظ والذهن والفهم، ذلك أن هذه المجموعة الأخيرة لا تعمل حتى يستدعيها القلب فهي قوة استشارية لا تعدو ذلك، وأما العقل فسواء استدعاه القلب أو أعرض عنه فإنه يرسل شعاعه بين عين الفؤاد ليبين الغي من الرشاد

للقلب.¹ وهي التي سماها "الغزالي" الإرادة وتوصيفها: أنه إذا أدرك بالعقل عاقبة الأمر وطريق الصلاح فيه انبعث من ذاته شوق إلى جهة المصلحة وإلى تعاطي أسبابها والإرادة لها.. وقلب الإنسان اختص بعلم وإرادة ينفك عنها سائر الحيوان². هذه الإرادة المرتبطة بالشوق الجواني عبرت عنه آيات القرآن بالكسب القلبي، فما يكسبه القلب هو ما يتحدد في مسؤولية الإنسان تجاه أعماله.. يقول تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ.. البقرة: ٢٢٥﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا.. الأحزاب: ٥﴾ .

وكسب القلب أو تعمده عملان إراديان يتصلان بأمر النفس والروح كلاهما، وبالتالي فمناطق المسؤولية الجزائية يتصل بالقلب اتصالاً مباشراً، ويعضد هذا ما ورد في الآية الكريمة: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ.. البقرة: ٢٨٣﴾ .

وللقلب دوره في تقوية الجانب الإيماني، كما له دوره في اضمحلاله باعتبار الرابطة المسؤولية المتعلقة به، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ.. المائدة: ٤١﴾ وقوله تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ التوبة: ٨﴾ .

يقول سيدي علي وفا: "ما سمي القلب إلا من تقلبه ولا يتقلب إلا ذو جهات منقسم، فظاهر القلب تعين به مالا ينقسم وهو غيبه وباطنه. والقلب بيت الرب ورب البيت يسكن باطنه ويتنزل إلى ظاهره فافهم"³. ذلك أن حالات القلب عجيبة، فما قد يبدو في لحظة مرغوبا فيه يستحيل إلى منبوذ في دفقة شعور واحدة، ولعل "النفاق" بأشكاله المختلفة هو تعبير عن حالة مضمرة تتغير وفق إملاءات الظروف والسياقات. وقد جاء توصيف هذه الحالة القلبية في القرآن بالمرض: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ٨﴾ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ٩﴾ في قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا.. البقرة: ١٠، فالربط في الآية بين آلة الشعور والقلب في الحالة الإيمانية هو تأكيد على أن السلوك

1 - عامر النجار، المرجع السابق، ص 72.

2 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مج3، تح: عبدالله الخالدي، ط1، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 1419هـ، 1998م، ص 13.

3 - سيدي علي وفا، الواردات الإلهية (المسمى الوصايا) تحقيق محمد إبراهيم محمد سالم، مرجع سابق، ص 71.

الوجداني له محل؛ وراء ما نتعرف به عليه عادة ، ولعل القلب هو المحرك الفاعل للحركة الوجدانية و تظهرها النفسية والبدنية.

يقول "ابن الجوزي" - في شرحه للحديث الذي رواه الترمذي عن النعمان بن بشير عن النبي (ص): "ألا وإن في الإنسان مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب" - : اعلم أن القلب في أصل الوضع سليم من كل آفة، والحواس الخمس توصل إليه الأخبار فترقم صفحته، فينبغي أن يستوثق من سد الطرق التي يخشى عليه من الفتن، فإنه إذا اشتغل بشيء منها أعرض عما خلق له من التعظيم للخالق والفكر في المصالح، ورب فتنة علق به شباها فكانت سببا في هلاكه.¹ وإشارة "ابن الجوزي" إلى الحواس إشارة لطيفة تجعل القلب مركزا في المعرفة، فالقلب له ولاية على النفس بما أشبع به من معرفة وإدراك.

وعلى حسب تأديب القلب للنفس يصبح للقلب ولاية وسلطانا، فإذا أشرفت الأنوار من القلب في الصدر وحلا الصدر من دحان الشهوات أبرز القلب سلطانه فانقادت النفس وسلسلت وألقت بيديها تسليما. يقول "السهروردي": " .. وذلك أن الوارد من الله تعالى يرد على القلب فيمتلئ القلب منه روحا وفرحا واستبشارا فتسترق النفس السمع عند ذلك وتأخذ نصيبها، فإذا وصل أثر الوارد إلى النفس طغت بطبعها وأفرطت في البسط.. فتقابل بالقبض عقوبة"². وإلى ذلك إشارة النبي "ص" عن أبي هريرة: " إن المؤمن إذا أذنب كانت نكتة سوداء في قلبه فإن تاب ونزع واستغفر صقل قلبه، وإن زاد زادت حتى تعلق قلبه، فذلك الران الذي ذكر الله عز وجل في كتابه: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾³ ..المطففين: ١٤

وكان بعض الحكماء يقول: إذا لم يستعمل القلب فيما خلق له من الفكر في اجتلاب المصالح في الدين والدنيا واجتناب المفساد تعطل فاستترت جوهريته فإذا أضيف إليه ذلك فعل

1 - أبي الفرج عبدالرحمن ابن الجوزي، ذم الهوى، مصدر سابق، ص 57.

2 - عائشة يوسف المناعي، دراسات في التصوف والأخلاق، مرجع سابق، ص 169. نقلا عن السهروردي، عوارف المعارف، ص 469.

3 - قال الترمذي حديث حسن صحيح.

مايزيده ظلمة كشرب الخمر وطول النوم وكثرة الغفلة صار كالحديد يغشاه الصدأ فيفسد.¹ ومن شأنه التباعد عن فعل كل شيء يميت قلبه ككثرة اللغو والغفلة فإن ذلك مجرب لموت القلب، وليس عمل الفقير (المريد) إلا بتحصيل حياة قلبه عن كل شيء يشغله عن الله تعالى، لأن قلب الإنسان كقلب الطاحون، فإذا فسد فسدت وإذا كان لها قلبان امتنعت عن الدوران.²

وفساد القلب يعني مغادرة العواطف النبيلة وضمور المشاعر الصادقة التي تترقى في الصفاء والعطف والتحنان و لواعج المحبة والشوق والأنس. فالقلب مسكن العواطف إيجابياً وسلبياً ، ومتى تدرج القلب في أفق الصلاح كان أقرب إلى الرحمة والتآلف واللين. قال تعالى: ﴿ وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ وَاذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ۗ آل عمران: ١٠٣ ﴾ ، وقوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۗ آل عمران: ١٥٩ ﴾ .

أما العواطف السلبية فهي تلك التي تنشأ نتيجة تبدل الأحاسيس نتيجة تظافر ظروف معينة لم يجد القلب فيها معناه الأصيل ، وقد عبر القرآن عن ذلك بالقسوة في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۗ الْبَقَرَةَ: ٧٤ ﴾ - ، وقوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ۗ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّن ذِكْرِ اللَّهِ ۗ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ ﴿ ٢٢ ﴾ .
اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي تَنفَعُ مَن جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۗ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَمَن يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ ۗ الزمر: ٢٣ ﴾ .

ويرجع "الترمذي" فساد القلب الفرح بغير الله. والقلب يخشع بما يتجلى له من عظمة الله عز وجل وبهيج من النفس والخوف والخشية والحياء منه فيوجل القلب، فإذا خافت النفس أو خشيت وجل القلب واستحى، ومسك القلب جوارحه. وإذا ترك الرياضة أحاطت بالقلب فوران الشهوات وحلاوتها وزيتها كالدخان والغيم فلم يستبين في الصدر إشراق الأنوار، وانكملت الأنوار بما فيها من السرور والبهجة والزينة والحلاوة واللذة فلم يتجل في الصدر

1 - ابن الجوزي، ذم الهوى، السابق، ص 60.

2 - عبد الوهاب الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ج 1، تح: طه عبد الباقي سرور، السيد محمد عبدالشافعي، مكتبة المعارف، بيروت، دط، دت، ص 85.

نور العظمة والسلطان، وافتقد صاحبه الخوف والخشية والحياء¹. قال "سهل بن عبد الله": "القلب رقيق تؤثر فيه الخطرات المذمومة وأثر القليل عليه كثير، فالقلب عمال لا يفتر والنفس يقظ لا ترقد، فإذا كان العبد مستمعا إلى الله وإلا فهو مستمع إلى الشيطان والنفس.."²

يقول "الغزالي": "وهذا القلب بعد طهارته من المهلكات يصير على القرب معمورا بالمنجيات من الشكر والصبر والخوف والرجاء والفقر والزهد والمحبة والرضا والشوق والتوكل والتفكير والمحاسبة، وهو القلب الذي أقبل الله عز وجل بوجهه عليه³. وهو القلب المطمئن المراد بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ الرَّعْدُ: ٢٨﴾. والاطمئنان هو سكينه القلب، والجوارح تبعاً لذلك، ويكون الإدراك بهذا مسدداً نحو كماله وبلوغ اليقين. يقول "أبو طالب المكي": "وكل قلب اجتمع فيه ثلاثة معان لم تفارقه خواطر اليقين، ولكن يضعف الخاطر ويخفى لضعف المعاني ودقتها، ويقوى اليقين ويظهر بقوتها، أحدها الإيمان وموضعه من اليقين مكان حجر النار، والثاني العلم ومكانه موضع الزناد، والثالث العقل وهو مكان الحراق، فإذا اجتمعت هذه الأسباب قدح خاطر اليقين في القلب⁴.

والقلب هو معدن النور أو معدن المعرفة ويوصف "الترمذي" هو مستقر سبع مدائن من مدائن النور تحيط بهذا النور الأول الذي يمجّد في مركز القلب، وكل مدينة من هذه المدائن قد فاضت عن هذا النور الأول الذي يوجد في مركز القلب. ولكل مدينة من هذه المدائن باب من النور يكشف عما في بطن هذه المدينة من الأنوار وعلى كل باب من هذه الأبواب ستر يحجب هذا النور أو يقوم بالحجابه على هذه المدينة التي يقوم بياها ولكل باب من هذه

1 - عامر النجار، التصوف النفسي، ص 78. نقلاً عن: الحكيم الترمذي، أدب النفس، ص 129

2 - عمر بن محمد بن عبد الله السهروردي، عوارف المعارف، تح: أديب الكمداني، محمد محمود المصطفى، ط1، المكتبة المكية، مكة، 1422هـ، 2001م، ص 32.

3 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص ص 57، 58.

4 - أبو طالب المكي، قوت القلوب (الكتاب الجامع في التصوف) تح: عبد المنعم الحفني، ط1، دار الرشاد، بيروت، 1412هـ، 1992م ص ص 55، 56.

الأبواب مفتاح يفتح به. وهذه المدائن السبع هي: مدينة الملك وهو القلب ولها ربض يحيط بها، أما هذه المدن من الخارج إلى الداخل ومن الظاهر إلى الباطن فهي:¹

- 1- الفؤاد؛ وبها نور الرحمة وحجاب هذا الباب وستره هو الجمال ومفتاحه الإقرار.
- 2- الضمير؛ وبها نور الرأفة وحجاب هذا الباب وستره هو الجلال ومفتاحه التوحيد.
- 3- الغلاف؛ وبها نور الجود وحجاب هذا الباب وستره هو السلطان ومفتاحه الإيمان.
- 4- القلب؛ وبها نور المجد وحجاب هذا الباب وستره هو الغيبة ومفتاحه الإسلام.
- 5- الشفاف؛ وبها نور العطاء وحجاب هذا الباب وستره هو القدرة ومفتاحه الإخلاص.
- 6- الحبة؛ وبها نور الرهبة وحجاب هذا الباب وستره هو العظمة ومفتاحه الصدق.
- 7- اللباب؛ وهو معدن النور أو المدينة الأولى وبها نور العطف وحجاب هذا الباب وستره هو الحياء وهو من ستر الملك ومفتاحه المعرفة.

المطلب الثاني: القلب والجمال والرؤية الوجدانية:

مما لا جدال فيه أن الصوفية - كغيرهم ممن تمتع بالجو الإسلامي - قد استلهموا الروح الإسلامية التي تجمع في حناياها شمول النظرة للجمال (جمال الخالق وجمال المخلوق) وإن شئت قلت الجمال بشقيه المطلق والمقيد، أو المحدود أو اللامحدود.

لقد اتخذ التعبير عن جمال الخالق وجمال المخلوق في الفكر الإسلامي طريقتين متميزتين أحدهما: ذلك الطريق الذي يحتفظ دائما بالحد الفاصل المميز بين الجمالين، وهذا الطريق يمثل السمت الأصيل لجوهر الإسلام القاضي بمبدأ التوحيد وتفرد الخالق بالجلال²، والقول بأن الإحساس بالجمال وتذوقه هو خالص في الذوقية المنفصلة عن التوابع هو قول يعوزه كثير من الصدق؛ ذلك أن القيمة الخلقية لها تحقق وثيق في الجمال ورؤيته. وهي نفسها - أي القيمة الخلقية - تحمل من الجمال ما يفيض على الكون بالجمال نفسه. وهنا نجد أنفسنا أما نص مبدع أورد فيه "طه عبدالرحمان" دستور الجمال للقيمة الخلقية، يقول: "لقد ساد الاعتقاد بأنه لا أخلاقية في الجماليات أو كما يقال: "لا أخلاق في الفن والإبداع" بحجة أن القيمة الخلقية قيمة موجهة وأمره تعتمد أساليب الردع والارتداع، بينما القيمة الفنية هي قيمة

1 - نقلا عن: عامر النجار، مرجع سابق، ص 80.

2 - محمد كمال جعفر، رحلة بين العقل والوجدان، دار الهلال، القاهرة، 1980، ص 115.

تستند إلى أحوال الشعور والوجدان وتتوسل بأساليب الذوق والإمتاع، لكن هذا الاعتقاد يكذبه التخلُّق المؤيد أبما تكذيب، ذلك أن الجمال عند هذا المتخلق لا يبنى على قيم أخلاقية فحسب، بل إن الأخلاق نفسها تصير عنده بمترلة قيم جمالية صريحة، والشاهد على ذلك أمران اثنان: أحدهما: أن العلاقة التي يصل المتخلق إلى إنشائها مع القيمة الخلقية ليست علاقة تقبل إلزامي أو امتثال قمعي، وإنما علاقة تأثر شعوري وتذوّق وجداني، والأمر الثاني ان القيمة الخلقية عنده هي أسمى من القيمة النظرية تقف عند حدود الأسباب الظاهرة للأشياء، بينما القيمة الخلقية تتعدى هذه الأسباب إلى ما يكمن فيها من معان خفية تعلو بهمة الإنسان.. وبإيجاز؛ إن التخلق المؤيد يولّد في صاحبه القدرة على تذوق الجماليات في نفسه وفي الآفاق من حوله"¹.

وإدراك الجمال بالقلب المفعم بالرؤية الخلقية المستمدة من أصول إجرائها الذوقي هو مقدمة لفهم الأسرار الكامنة في الخلق، وهذا عين فعل التذوّق. أي إن إدراك الجمال واستيعابه هو استيعاب لمضمون فعل الخلق والإنشاء، يقول "أبو حامد الغزالي" في بدء مصنفه "المهلكات" ضمن كتاب إحياء علوم الدين بعبارة تقف على معنى الإدراك الجمالي بالقلب وتصرفه في النفس: " الحمد لله الذي تتحير دون إدراك جلاله القلوب والخواطر، وتدهش في مبادي إشراق أنواره الأحداق والنواظر.."²، هذا الإدراك للجمال الإلهي سماه كثير من العارفين "المشاهدة" أو "وسع المشاهدة".

يطلق "الجيلي" على الكشف "وسع المشاهدة" لأن العارف يتسع قلبه بطبيعته لمعرفة الله، ويشير إلى هذا المعنى بقوله: "وسع المشاهدة، وذلك هو الكشف الذي يطلع القلب به على محاسن جمال الله تعالى، فيذوق لذة أسمائه وصفاته بعد أن يشهدها، فلا شيء في المخلوقات يذوق مالم الله تعالى إلا القلب فإنه إذا تعقل مثلاً علم الله بالموجودات، وسار في فلك هذه الصفة ذاق لذتها وعلم بمكانة هذه الصفة من الله تعالى، ثم في القدرة كذلك في جميع أوصاف

1 - طه عبدالرحمان، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص 88.

2 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مج3، مصدر سابق، ص 5.

الله تعالى وأسمائه، فإنه يتسع لذلك ويدوقه كما يذوق مثلاً غيره وقدرة غيره ليسير في أفلاكها"¹.

ونلاحظ هنا ذلك التوجيه إلى محاولة إدراك الجمال الإلهي إدراكاً بالقلب وفق معاني التذوق والمشاهدة التي لا تحصل للقلب إلا بعد السلوك في طريق المحبة والتعلق وبذل الوجد في سبيل إنشاء رابط توافقي بين الخالق والكون والإنسان. هذا الرابط يحضر فيه الإنسان بملكاته الوجدانية المتحدة مع مشاهد الجمال والجلال، فالإنسان يتطلع بفطرته إلى مظاهر التناسق الفني والأسرار المنبثقة عن الحسن والترتيب والتألق. "فالجمال الذي يشع من وجه الكون والروعة والإبداع في مجموع الكون كله يفتح نافذة لطيفة جداً أو نورانية ساطعة أمام العقول والقلوب اليقظة، ويتجلى منها ذلك الجميل ذو الجلال الذي له الأسماء الحسنى، وذلك المحبوب الباقي والمعبود الأزلي"² تتدرج إليه الروح في تسام وارتقاء وتشاكل مع المعاني الكلية للوجود، فالنفس الإنسانية تستقي معاني الجمال واللفظ من ارتقائها نحو المطلق وإقبالها عليه. يقول "سيدي علي وفا":

"المرتبة الرحمانية مبدأ الأرواح المجردة التي هي نظام الوجود والمرتبة الرحيمية الإنسانية مبدأ النفوس المفارقة التي هي نظام الإمكان.. فلكل صورة نفسانية إمكانية رحيمية حقيقة روحانية وجوبية رحمانية هي مبدأ ثبوتها البياني بحيث تسمى كلمة من كلمات الواجب في كل مقال بحسبه، وكل ما في دائرة الإمكان إنما هو مرتبة نفس إنسانية في دائرته، وإذا فهمت هذا فاعلم أن علوم هذه النفوس حدود كلية في صور جزئية وعلوم حقائقها ماهيات إحاطية في حدود كلية، وتسمى هذه النفوس إذا تعينت بحدودها أرواحاً أمينة نازلة على القلوب، وهي المتترلة بقضايا نظام الوجوب في مدارك نظام الإمكان، وإذا تنزلت بقضايا التنزيه سميت أرواح قدس في كل مقام بحسبه"³.. والنفس التواقفة ترتقي بطباعها الجبولة وتتوجه إلى إدراك العيان الجمالي بعد الحس والمشاهدة فتنشأ تلك الرابطة الإلهية في معارج الروح المأصولة على

1 - عبدالكريم الجيلي، الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص 17.

2 - عبدالكريم العكيوي وآخرون، الجمالية في الفكر الإسلامي المعاصر (النورسي أمودجا)، ط 1، 1427هـ، 2006م، دار سوزلر للنشر أكادير المغرب، ص 59.

3 - سيدي علي وفا، الواردات الإلهية (المسمى الوصايا)، تح: محمد إبراهيم محمد سالم، ط دار الكتب، 1425هـ، 2004م، ص 53.

تذوق الأسرار بملكاتها الوجدانية . يقول الغزالي: " والطباع السليمة قاضية باستلذاذ النظر إلى الأنوار والأزهار والأطيار المليحة والألوان الحسنة، حتى إن الإنسان ليتفرج عنه الهم والغم بالنظر إليها لا لطلب حظ وراء النظر".¹

وما أبلغ القول هنا أن "الطباع السليمة قاضية" فالطبع السليم الذي تربي على الجمال يحسن في ناظره التناسق الكوني فيفيض وجدانه محبة لبديع الصنع ويسعى إلى الاندماج مع ذلك الإبداع، أما الطباع الخبيثة فإنها لم تعتد على التنفس من الجمال فتتشظى عندها كل الصور الكونية، وتبدو عندها باهتة شاحبة.

ولا شك أن الصوفية في أدبهم لم يكونوا ليستشثروا الشعور لولا صلته بالذوق والأخلاق، ولذلك نرى أن أدبهم قد حل عمليا مشكلة العلاقة بين الفن والأخلاق، أو مشكلة التأثير الخلقى للفن، إذ لم يروا هناك تناقضا بين التأثير الجمالي والتأثير العملي.²

والجمال الباطن يزين الصورة الظاهرة، وإن لم تكن ذات جمال فتكسو صاحبها من الجمال والمهابة والحلاوة بحسب ما اكتست روحه من تلك الصفات، فإن المؤمن يعطى مهابة وحلاوة بحسب إيمانه، فمن رآه هابه ومن خالطه أحبه، وهذا أمر مشهود بالعيان، فإنك ترى الرجل الصالح المحسن ذا الأخلاق الجميلة من أحلى الناس صورة وإن كان غير جميل، ولا سيما إذا رزق حظا من صلاة الليل، فإنها تنور الوجه وتحسنه.³

وقد ذكر الأسيوطي في "الجامع الصغير" مما رواه ابن السني وأبو نعيم عن ابن عباس "أنه كان (ص) يعجبه النظر إلى الخضرة والماء الجاري" وذكر "المنائي" في شرح هذا الحديث قال: "أنه كان يحب مجرد النظر إليهما و يلتذ به، فليس إعجابه بهما ليأكل الخضرة أو يشرب الماء أو ينال منهما حظا سوى نفس الرؤية"⁴ ومفهوم الوجود يتأسس على مفهوم الجمال؛ جمال

1 - نقلا عن عبدالغني النابلسي، غاية المطلوب في محبة المحبوب، تحقيق: بكري علاء الدين، شيرين محمود دقوري، ط1، 2007م، دار شهرزاد الشام، ص 89.

2 - محمد كمال جعفر، رحلة بين العقل والوجدان، مرجع سابق، ص 119.

3 - محمد ابن أبي بكر ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تح: السيد الجميلي، ط2، دار الكتاب العربي، 1407هـ، 1987م ص 231.

4 - المصدر نفسه، ص 89.

الألوهية أولاً والعلم ثانياً، الأول مطلق وأزلي، أما الثاني فهو مقيد ونسبي، ومع ذلك فنسبته لا تنقص من جماليته لأن مبدأها هو الجمال الإلهي المطلق.

إن كونية الجمال الإلهي هي التي تفسر من جهة أولى كونية الحب، فالحب ليس مجرد انفعال بشري، بل هو قبل كل شيء حركة وجودية تحكم كل الكائنات على اختلافها لأن الله "جعل حقيقة الحب سارية في كل عين ممكن متصف الوجود، وقرن معها اللذة التي لا لذة فوقها فأحب العالم بعضه بعضاً حب تقييد من حقيقة حب مطلق"¹.. والإفراط في الحب سماه الله تعالى "بالهوى؛ سواء في الماديات أو المعنويات، وقد ذكر في القرآن مذموماً: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (٤٠) ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾.. النازعات: ٤١﴾.

والهوى يعني في اللغة التحطم والفساد والسقوط الحائر، ومعناه في النفس حركة مضطربة تجعل من الإنسان مضطرباً فاقداً لحالة الطمأنينة والهدوء والتوازن، وحيث تموج في النفس أحاسيس ومشاعر مختلفة من قبيل الحب والبغض والحقد والغضب والنفور، وإنسان في هكذا حالة نفسية لا يمكن له أن يخطو في طريق التكامل خطوة لأن من شروط السير في طريق الكمال هو الطمأنينة وسيطرة العقل.² والطمأنينة تشرف بشرف المطمئن به، فأفضل الطمأنينة؛ الطمأنينة بالله وذكره.³ قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾.. الرعد: ٢٨﴾.

والهوى ميل الطبع إلى ما يلائمه، وهذا الميل خلق في الإنسان لضرورة بقائه فإنه لولا ميله إلى المطعم والمشرب و المنكح ما أكل ولا شرب ولا نكح، فالهوى مستحث لها لما يريد، كما أن الغضب دافع عنه ما يؤذيه، فلا ينبغي ذم الهوى مطلقاً ولا مدحه مطلقاً، كما أن الغضب لا يذم مطلقاً ولا يحمى مطلقاً.⁴

1 - محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ط مطبعة بولاق، القاهرة، 1374 هـ، ص113.

2 - حسين أنصاريان، رحلة في الآفاق والأعماق (شرح دعاء كميل)، مرجع سابق، ص 260.

3 - العز بن عبد السلام عز الدين عبد العزيز السلمي، شجرة المعارف والأحوال، تح: إياد خالد الطباع، ط1، دار الطباع للطباعة والنشر، دمشق، 1410 هـ، 1989م، ص 87.

4 - ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، مرجع سابق، ص 467.

والطبع هو ما يقع بين النفس والقلب حسب وصف "الحرّاز"¹ وما تعلق بالطبع تعلق بالوظائف الطبيعية للإنسان.

وقد سمي "ابن القيم" القلب الهاوي بالقلب الميت وهو: القلب الذي لا حياة به، فهو لا يعرف ربه ولا يعبد به بأمره.. فهو لا يبالي إذا فاز بشهوته وحظه.. إن أحب أحب لهواه وإن أبغض أبغض لهواه، وإن أعطى أعطى لهواه.² ولما كان الغالب من مطيع هواه وشهوته وغضبه أن لا يقف فيه على حد المنتفع به أطلق ذم الهوى والشهوة والغضب لعموم غلبة الضرر، لأنه ينذر من يقصد العدل في ذلك ويقف عنده، كما أنه ينذر في الأمزجة المزاج المعتدل من كل وجه، بل لا بد من غلبة أحد الأخلاط³. ألا ترى أن الطفل يؤثر ما يهوى وإن أداه إلى هلاكه في الآخرة لضعف ناهي الدين، ومن لا مروءة له يؤثر ما يهواه وإن ثلم مروءته أو عدمها لضعف ناهي المروءة⁴.

وخلص القلب هو بالتمكين للهداية الإلهية وتكميل الباطن كما الظاهر. يعقب "ابن قيم الجوزية" عن قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ.. الأعراف: ٢٦﴾: زينة البدن باللباس وزينة القلب بالتقوى، زينة الظاهر والباطن وكمال الظاهر والباطن⁵. ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَتَّبِعْ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْتَقِي طه: ١٢٣﴾. يقول "ابن قيم الجوزية": فنفي عنه الضلال الذي هو عذاب القلب والروح والشقاء الذي هو عذاب البدن والروح أيضا فهو منعم القلب والبدن بالهدى والفلاح⁶.

1 - أنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، مرجع سابق، ص 220.

2 - محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إغاثة اللفهان من مصادد الشيطان، تح: علي بن حسن الحلبي، ط1، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الرياض، 1411هـ، 1991م، ص 36.

3 - ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، المصدر السابق، ص 467.

4 - نفسه، ص 468.

5 - ابن قيم الجوزية، إغاثة اللفهان من مصادد الشيطان، المرجع السابق، ص 119.

6 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الخامس: الانفعالات والعواطف البشرية:

- 1- المبحث الأول: الانفعالات:
 - المطلب الأول: الانفعال فسيولوجيا.
 - المطلب الثاني: اكتساب الانفعالات.
 - المطلب الثالث: عناصر السلوك الانفعالي.
 - المطلب الرابع: أنواع الانفعالات.
 - المبحث الخامس: أثر الانفعال على السلوك الإنساني.
- 2- المبحث الثاني: العواطف:
 - المطلب الأول: تربية العاطفة.
 - المطلب الثاني: العاطفة فسيولوجيا.
 - المطلب الثالث: توجيه الانفعالات والعواطف.
- 3- المبحث الثالث: الذكاء العاطفي:
 - المطلب الأول: وصف الذكاء الوجداني ومرتبطاته.
 - المطلب الثاني: الذكاء الوجداني وارتباطات الكفاءة والإبداع.
 - المطلب الثالث: مقارنة الذكاء الوجداني إسلاميا:
 - علم الفراسة.

تمهيد

في البدء تجب الإشارة إلى أن لفظ الوجدان قد يستخدم في بعض السياقات بلفظ الانفعال أو العاطفة. ولا يمكن الحديث عن رؤية تربوية للوجدان دون استعراض لمفاهيم الانفعال والعاطفة والذكاء العاطفي. والإشارة إلى أهمية دراسة الانفعالات والعواطف البشرية هو مقدمة لبلورة تصور واضح عن مدى أهمية الاعتناء بهذا الجانب البشري لما له من أثر على تحصيل الشخصية في كل المجالات التي ترتادها.

سنتحدث أولاً عن الانفعالات: ماهيتها الطبيعية وطرق اكتسابها، وأنواعها وأثرها على السلوك الإنساني، ثم نعرّج على العاطفة وكيفية تربيتها، لنصل إلى توجيه الانفعالات والعواطف. ولا يمكن أن نغفل عن الذكاء الوجداني، لما له من صلة قوية في العملية التربوية؛ حيث سنفرد له مبحثاً خاصاً نورد فيه: متعلقاته وارتباطاته، وطبعاً مقارنته إسلامياً بعد بحث موضوع الفراسة.

المبحث الأول: الانفعالات:

لدراسة الانفعالات تاريخ طويل ، فلقد اهتم اليونانيون بدراسة الانفعالات وربطها بعناصر الدم في الإنسان، ورأوا أن الانفعالات تزداد حدة أو ضعفا تبعا لتغلب أحد هذه العناصر في دم الإنسان.

وفي العصور الوسطى دعا المفكرون والفلاسفة إلى التحكم في الهوى غير المرغوب فيه، وشجعوا الانفعالات النبيلة كالحب الإلهي، واعتبرت الفلسفات القديمة أن الانفعالات تمثل الجانب الحيواني في الإنسان، ومن ثم كانت الدعوة لقمع هذه الانفعالات، أما وجهة النظر الحديثة فتتسم بالتسامح تجاه الانفعالات وغيرها من الجوانب المعقولة في الإنسان، على اعتبار أن الانفعالات ضرورية في الإنسان ولا بد من تصريفها أو التعبير عنها.¹ والانفعال هو حالة تنبه داخل الكائن العضوي لها مكونات فسيولوجية ومعرفية وموقفية، وتتسم بإحساسات وسلوك تعبيرية معين، وهي تتزع إلى الظهور فجأة ويصعب التحكم فيها²، وقد تكون الانفعالات نافعة وقد تكون ضارة، فالانفعال رد فعل طبيعي يصدر عن الفرد لمواجهة الطوارئ، والنقطة الهامة هي شدة الانفعال، فالانفعال حين يكون معتدلا فإنه يساعد الفرد على التكيف وحل مشكلاته، أما حين يكون شديدا فإنه يكون ضارا، ذلك أنه يشوه الإدراك ويعطل التفكير المنظم ويضعف قدرة الفرد على التذكر، ويقلل من قدرته على التوافق.³

يقول أحد علماء النفس في تعريفه للانفعال بأنه لفظ عام يشمل الحساسية واللذة والألم و الهيجان والعاطفة والميل والهوى وغيرها.

1 - عبدالرحمن العيسوي، الإسلام والعلاج النفسي الحديث، دار النهضة العربية، دط، دت، ص 158.

2 - لندا ل. دافيدوف، مدخل علم النفس، تر: سيد الطواب، محمود عمر، نجيب خزام ، ط3، دار ماكجروهيل للنشر، والدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص 480.

3 - حسين محمد حسين، منهج السنة النبوية في التربية النفسية، ط1، دار السلام، القاهرة، 1433هـ، 2012م، ص79، نقلا عن: جابر عبد الحميد وآخرين، مقدمة في علم النفس، (417/1).

ثم يضيف قائلاً: و للهيجان - لفظ مشتق من اللفظ اللاتيني ومعناه التحريك والإثارة، وترجم إلى العربية بلفظ الانفعال - ثلاث معان: ¹

- 1- قال "ريو": المقصود بالهيجان صدمة مفاجئة شديدة يغلب فيها العنف، مصحوبة بازدياد الحركات أو انقطاعها كالخوف والغضب ورعشة الحب المفاجئ.
- 2- وقد يطلق على جميع الظواهر النفسية الخوف والغضب ورعشة الحب المفاجئ، والعنف وعلى الحالات المزمنة التي تتولد من تكرار الهيجانات الصغيرة، فتولد في النفس استعدادا للتهيج، ويمكن تسميته بقابلية الهيجان.
- 3- وقد يطلق على جميع الظواهر الانفعالية أو على حالات أبسط من حالات الغضب والخوف وأعم منها كاللذات والآلام.

ويعرف الانفعال عالم النفس "جورج ميلر" G.A.Miller بأنه أي خبرة ذات شعور قوي يصاحبها تغيرات جسمية، كتغير الدورة الدموية والتنفس وإفراز العرق، كما يصاحبها أفعال قهرية عنيقة، ويعد الانفعال مقابلاً لحالة الهدوء والاسترخاء والسكون. ² و يدرك علماء النفس صعوبة تعريف الانفعالات تعريفاً جامعاً مانعاً، ولكنهم يتفقون حول بعض الظواهر التي يعتبرونها من قبيل الانفعالات كالخوف والغضب والاشمئزاز والشفقة والتعاطف والحب.

والواقع أن علماء النفس يجدون صعوبة في دراسة الانفعالات وإجراء التجارب عليها ومعرفة أسبابها أو مثيراتها في الإنسان، أي لماذا نحب أو نخاف أو نغضب .. الخ.

ولذلك يجد العلماء صعوبة في وضع نظرية علمية لتفسير الانفعالات الإنسانية وذلك لنقص المعطيات المستمدة من التجارب الواقعية، فالاعتبارات الأخلاقية الإنسانية تمنع إجراء التجارب على الانفعالات العنيفة كالكراهة أو الحزن أو الانتقام، وذلك لاستحالة إحداث هذه الانفعالات صناعياً في مختبرات علم النفس، ويشك كثير من علماء النفس أن يحاكي الانفعال "الصناعي" الذي يحدث في المختبر تجريبياً الانفعال الطبيعي الذي يتعرض له الإنسان في مواقف الحياة العادية.

1 - نقلاً عن: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ص 533-534

2 - نقلاً عن: عبد الرحمن العيسوي، الإسلام والعلاج النفسي، مرجع سابق، ص 157.

يضاف إلى هذا أن المنهج المستخدم في دراسة الانفعالات هو منهج الاستبطان أو التأمل الباطني، وهو منهج يعتريه الضعف من وجوه عدة، حيث يعتمد الباحث على ما يرويه المفحوص عما يشعر به أو يوجد بداخله من انفعالات، وتتأثر هذه الرواية بشخصية الراوي وعوامله الذاتية. ويذهب "جيمس درفر" J.Derver للقول بأن الانفعال حالة معقدة وليست حالة بسيطة، ومؤدى ذلك أن فيها تداخلا وتشابكا للعديد من العوامل العقلية والنفسية والجسمية والعصبية والغدية، ويرى "سان فورد" أن الخبرة الانفعالية تحتوي على خبرة شعورية، ولها جانبان جانب داخلي وآخر خارجي، وأن هذه الخبرة قد تسهل سلوك الإنسان وقد تؤدي إلى إعاقته، لأن المعروف أن الانفعالات الحادة تصيب وظائف العقل بالاضطراب¹.

ولعل هذا ما أشار إليه "الكسيس كارل" في دراسته "الإنسان ذلك المجهول" حينما قال أنه على الرغم من تقدمنا الهائل في المعارف الطبيعية فإننا نعجز عن فهم الإنسان ككل ذلك لأننا نعرفه على أنه مكوّن من أجزاء مختلفة -ابتدعتها وسائلنا- فكل واحد منا مكوّن من مركب من الأشباح تسير وسطها حقيقة مجهولة، والواقع أن جهلنا بالإنسان مُطبق لأن أغلب ما نطرحه من أسئلة تظل بلا جواب طالما أن هناك العديد من المناطق غير المكتشفة في دنيانا الباطنية.

المطلب الأول: الانفعال فسيولوجيا:

إذا رجعنا إلى تعريف الانفعالات يمكن أن نقول بأنها استجابات الفرد تجاه مثير أو دافع ما يؤدي إلى ظهور تغيرات شاملة في الفرد جسمية ونفسية تظهر في:

- 1- تبدلات فيزيولوجية كتسارع القلب واضطراب التنفس وارتفاع ضغط الدم وزيادة التعرق.
- 2- إحساسات وإثارة تؤثر في مشاعر الفرد وتبدي في سلوك تعبيرى معين.

وأثناء الحالات الوجدانية تتولد ردود الأفعال الفسيولوجية من الجهاز العصبي المركزي والجهاز العصبي المستقل والغدد الصماء.. وتقوم الدوائر الموجودة داخل الجهاز العصبي المركزي central nervous system باستشارة وتنظيم وتكامل الاستجابات التي

1 - عبد الرحمن العيسوي، الإسلام والعلاج النفسي، المرجع السابق ص 157.

تصدر أثناء الانفعال، وتشترك القشرة المخية (اللحاء) cerebral cortex أو القشرة cortex في تحديد البيانات الحسية والسلوك التالي لها، وتقويمها واتخاذ القرارات بشأنها، وتلعب كل من الأفكار والتوقعات، والمدرجات الناشئة هنا أدوار هامة في المحافظة على السلوك والمشاعر المصاحبة له، أو العمل على القضاء عليها وتلاشيها¹.

أما التكوين الشبكي Reticular formation وهو شبكة من الخلايا العصبية موجودة في جذع المخفيقوم بإثارة وتنبيه القشرة إلى المعلومات الحسية الهامة، ومن خلال الجهاز العصبي المركزي يتم ترشيح وتمييز أهمية البيانات المتعلقة بالأحداث المستثيرة للانفعال المحتمل، وعندئذ يقوم التكوين الشبكي ببحث القشرة التي تقوم بدورها بإعطاء الأمر انتباهها التام، وذلك لأننا يجب أن نكون منتبهين وعلى حذر عند مواجهة طارئ ما حتى تصدر الإجابة الملائمة له..²

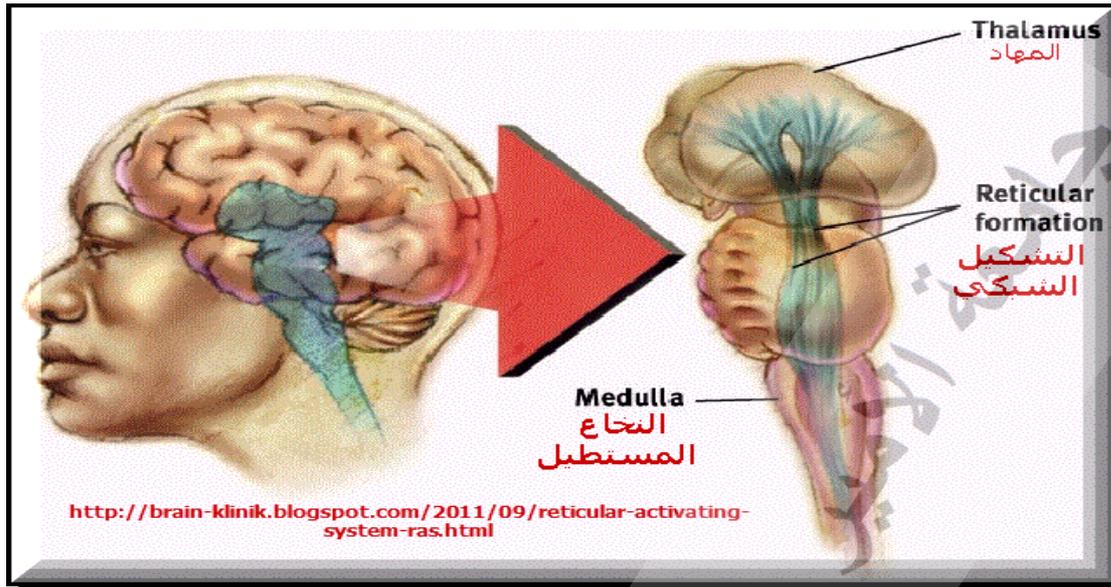
ومجموعة التكوينات تحت القشرية هي مجموعة من الدوائر ذات العلاقات المتبادلة فيما بينها، وتقع في الجزء المركزي من المخ، وتلعب دوراً تنظيمياً في كل من الانفعالات والدوافع..

وعلى الرغم من أن الوظائف الدقيقة لكل تكوين من هذه التكوينات غير واضحة حتى الآن؛ إلا أنه من المؤكد أن المعلومات الحسية تمر من خلالها وهي في طريقها إلى القشرة، وترسل القشرة بدورها الرسائل إلى أسفل (أي إلى تلك التكوينات)، ويعتبر المهيد (السرير التحتاني أو الهيبوثالاموس Hypothalamus) أحد هذه التكوينات مسؤولاً عن تنشيط الجهاز العصبي السمبتاوي أثناء حدوث الطوارئ، كما يلعب دوراً في مشاعر الخوف والغضب الشديد، بالإضافة إلى الجوع، والجنس، والعطش، والتكوينات تحت القشرية الأخرى مثل اللوزة Amidgala والساق Septum تلعب دوراً في الغضب الشديد، والسرور، والألم والخوف³.

1 - لندا ل. دافيدوف، مدخل علم النفس، مرجع سابق، ص 482.

2 - المرجع نفسه، ص 482.

3 - المرجع نفسه، ص 483.



وأهم التغييرات المصاحبة للإنفعال وأثرها في الجسم هي:¹

- تغييرات تحدث في ضغط الدم إما بانخفاضه مما يترتب عليه شحوب الوجه في بعض حالات الإنفعال كالخوف، وإما بارتفاعه في حالة الغضب فترى الوجه يحتقن ويشتد احمراره.
- سرعة دقات القلب (كانفعال الخوف أو الفرح المفاجئ أو في وداع أو لقاء من يجب الإنسان).
- سرعة التنفس؛ فتزداد معدلات الشهيق والزفير عن المعدلات الطبيعية.
- وقوف شعر الرأس عند الفزع والتوتر والخوف.
- اتساع في حدقة العين عند الغضب، والانقباض في حالة الرضا.
- توتر العضلات أو الارتعاش.
- جفاف الحلق والفم بسبب نقص إفراز اللعاب.
- اضطراب في المعدة والأمعاء فيؤدي إلى القيء أحيانا، والإسهال أحيانا أخرى أو توتر في جدران المعدة.

1 - عبد العزيز القوصي، أسس علم النفس، مرجع سابق، ص 138.

وفي أثناء الأزمات يقوم الجهاز السمبتاوي أيضا باستثارة الغدد الكظرية، والغدد الكظرية تقع أعلى الكليتين، وعندما تحدث الخبرات المثيرة للانفعال تفرز الغدد الكظرية هرمونات الأدرينالين والنورادرينالين، وتعمل حاملات الرسائل الكيمياوية تلك على استثارة كثير من نفس المراكز التي قام الجهاز العصبي السمبتاوي بتنشيطها بالفعل، ويستمر إفراز تلك الهرمونات مادام الجسم لا يزال يقظا ونشيطا بدرجة مرتفعة إلى أن تمر الأزمة أو يتوقف الإنهاك والتعب الشديد¹.

ويضيف أحد علماء النفس للتغيرات المصاحبة للانفعال في الجسم فيقول:

" وهناك تغيرات أخرى تعبيرية وسلوكية خارجية، كتغيرات الوجه وحركة اليدين والجسم، وكثيرا ما يتمكن الفرد من التحكم في سلوكه الخارجي فلا يعبر عن طبيعة الانفعال الذي يعانیه في داخل نفسه، مما أدى إلى اختراع العلماء لبعض الأجهزة التي تساعد على كشف حقيقة الانفعالات الداخلية التي يخفيها الأفراد بالأقنعة الكاذبة ومنها:

- جهاز السفيغموغراف: وهو يسجل ضربات الشرايين
- جهاز الكارديوغراف: وهو يسجل دقات القلب
- جهاز البلطيسموغراف: وهو يسجل تغيرات حجم الاعضاء
- جهاز البنوموغراف: وهو يسجل تغيرات حجم الصدر خلال التنفس².

وبما أن الانفعال يرتبط بإثارة دوافعنا (الفطرية والمكتسبة) فإن نوع الانفعال يتوقف على نوع العامل الدافع، كما يمكننا القول بأننا ننفعل حين يكون الدافع قويا، أو حين يجهض الدافع أو حين يستبعد الدافع فجأة.

والانفعالات هي الحالات الوجدانية المركبة التي تكون مصحوبة باضطرابات عضوية بارزة تشمل جميع أجهزة الجسم العضلي، والدموي، والنفسي، والغددي، والحشوي، فالانفعال في

1 - لندا.ل. دافيدوف، مدخل علم النفس، مرجع سابق، ص 484.

2 - جميل صليبا، علم النفس، ص 237، 238.

مظهره الخارجي مجموعة من الحركات الناتجة عن اختلال الاتزان، وخروج الإنسان عن حدود النشاط المعتدل السوي¹.

وقد أولع العلماء منذ أوائل القرن التاسع عشر بالبحث في تأثير الشروط الفسيولوجية في أحوال النفس، فعزوها إلى التبدلات المتعلقة بسطح الجسد، لا إلى التغيرات المركزية أو الدماغية، وقد قال (بيشا Bichat) سنة 1880: ليس للدماغ علاقة بالأهواء لأن الأحشاء تنفرد بها، وهي الكبد والرئتان والقلب والطحال². ولعل هذا التوصيف نعثر عليها في أغلب أدبيات أحوال النفس عند المفكرين المسلمين القدامى الذين يرون بتأثير القلب والكبد والطحال في صياغة الانفعال.

ويربط (هاربرت) الانفعالي بالعقلي، لأن الخوف عنده مسبوق بفكرة الخطر، ومتبوع بالظواهر الجسدية، ويعطي لنا مثالا: الأم تفكر في ابنها العليل، فيحزنها سوء حاله، فتبكي، والرجل يتذكر الإهانة التي لحقته، فيمتعض منها، ثم تبدو على وجهه علامات الغضب. فناصر الهيجان الانفعالي مرتبة على الصورة التالية: 1- الفكرة. 2- الهيجان. 3- الظواهر الفسيولوجية³.

إلا أن "ويليم جيمس" و "لانج" عكسا الطرح، فقالا: الأم تفكر في ابنها العليل، فتبكي عليه ثم تحزن، والفكرة تولد الظواهر الفسيولوجية، والظواهر الفسيولوجية تولد الهيجان، بحيث يكون تتابع الهيجان بحسب النظرية الفسيولوجية كما يلي: 1- الفكرة. 2- الظواهر الفسيولوجية. 3- الهيجان. ويقول "ويليم جيمس": "نظريتي هي أن التغيرات الجسدية تعقب مباشرة إدراك الحادث المنبه، وأن الهيجان هو الشعور بهذه التغيرات الحاصلة، يقول الناس: نحن نضيع ثروتنا فنغتم ثم نبكي، ونصادف دبا، فنحاف منه، ثم نلجأ إلى الهرب، ويشتمنا أحد أقراننا فنغضب منه، ثم بعد ذلك نضربه.. -يضيف-: أما أنا فأقول إن هذا التتابع غير صحيح، لأنه لا يمكن ان يتلو حادث نفسي حادثا نفسيا مباشرا من غير أن تفصل الظواهر الجسدية بينهما، والقول الفصل في ذلك هو أننا حزاني لأننا نبكي، وغضاب لأننا نضرب...

1 - يوسف مراد، مبادئ علم النفس العام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982. ص 108.

2 - نقلا عن: جميل صليبا، علم النفس، السابق، ص 244.

3 - المرجع نفسه، ص 244.

هل يبقى من الخوف شيء إذا زال الشعور بخفقان القلب، وارتعاد الفرائص، وذهب الإحساس بقشعريرة الجسد واضطراب الأحشاء....¹.

وليس فقط ما يحدث من تغيرات جسدية متوجه إلى الانفعال السلبي، بل حتى الظواهر الإيجابية التي تتعلق بالذائقة الوجدانية لها تأثير في التغيرات الفسيولوجية. يقول "جيمس": "يشعر الإنسان أمام روعة الجمال برعدة في الجسد، وطعنة في الصدر، وارتجاف في الأعضاء، ورعشة في القلب، وقشعريرة في الظهر، وتغرق عيناه في الدموع، فيصبح تنفسه عميقا، وقلبه مضطربا"².

وإذا أردنا أن نجمل هذه النظريات، فإننا نقول أن الفسيولوجيين يبنون نظريتهم على الموازنة بين التبدلات الجسدية والانفعال، ولكل انفعال تبدل جسدي خاص به وتلخيص النظرية قوامه:

- لا يوجد انفعال دون وسيط جسدي يحكمه ويعبر عنه.

- والانفعال هو شعور بالتغيرات الجسدية الطارئة .

- انقسام التغيرات الجسدية إلى نوعين: داخلية كالدورة الدموية وخارجية كظواهر الوجه وحركات الأعضاء.

ولو قيّمنا هذا الرأي لقلنا أنه لا يمكن المجازفة بإنكار العنصر الذهني أو إهماله، لأن أغلب العواطف تحدث نتيجة التصورات الناشئة، وتداعي الأفكار، ومن العسير تصور مقدمات للمشاعر منفصلة عن قوانينها الذهنية فانفعال الحزن يحدث نتيجة إدراك وتخيل، وانفعال الغضب يحصل بعد تصور لتصدع ما، وهكذا .. وبطبيعة الحال فإننا لا نستبعد النظرية الفسيولوجية لأن العلاقة وطيدة بين التغيرات الجسدية والانفعالات الحاصلة.

1 - جميل صليبا، علم النفس، مرجع سابق، ص 245.

2 - المرجع نفسه، ص 250.

المطلب الثاني: اكتساب الانفعالات وتصنيفها:

يتم اكتساب الانفعالات بثلاث طرق:¹

- المحاكاة والتقليد: "فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه" - المائدة:31-.

- الاقتران الشرطي: كما في تجربة "واطسن" الشرطية على أحد الأطفال حيث قدم له فأرا أبيضاً وصوتاً مرعباً، مما ولد لديه شعوراً بالخوف من الفأر ومن كل الحيوانات الفرائية.

- الفهم والإدراك: فانفعال الخوف يتغير تبعاً للعمر، فالخوف من الحيوانات يزداد من سن الرابعة حتى العاشرة، ويرافقه الخوف من الظلام والبقاء منفرداً وحيداً، وفي الطفولة المتأخرة يتركز خوف الطفل حول الموضوعات الخيالية مثل العفاريت ثم يتحول الخوف إلى الأشياء الواقعية كالتعرض لحادث أو غرق.. وفي مرحلة الشباب يكون الخوف من الفشل والرسوب، وفي مرحلة الكهولة يتركز حول المكانة الاجتماعية والحفاظ عليها وهكذا.

والانفعالات كثيرة ومتنوعة، بحيث لا تقع تحت حصر، ويصعب وضع حد فاصل بينها لتداخلها، على أنه يمكن تقسيمها إلى قسمين:²

1- انفعالات بسيطة مثل: الخوف - الغضب - الفرح

2- انفعالات مركبة مثل: الغيرة - الدهشة.

والانفعال حالة من الاضطراب والاستثارة تسبقها حالة سكون وانتظام، فهو تغير فجائي يصيب الكائن الحي، وتظهر آثاره في السلوك الخارجي، ويحدث عادة عندما يتهدد التوافق القائم بين ميول الفرد ودوافعه، وبين ظروف البيئة التي يعيش فيها، وهو حالة توتر في الكائن الحي تصحبها تغيرات فسيولوجية داخلية ومظاهر جسمانية خارجية، غالباً ما تعبر عن نوع هذا الانفعال.

ومن الصفات التي تميز الظاهرة الانفعالية عن الظاهرة العقلية اختلاف وظيفة كل منهما عن وظيفة الأخرى. فبالعقل نعرف أنفسنا، ونطلع على ما يحيط بنا، وبالحساسية نهتم بحياتنا

1 - أحمد محمد عامر، أصول علم النفس العام في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص203.

2 - المرجع نفسه، ص209.

وحياة أقراننا. بالعقل نكتسب قوة وبالْحَسَاسِيَّة نَمِيلُ إلى الفعل، ولولا الحساسة لما مال الإنسان إلى نفسه ولا إلى غيره. إن العواطف العذبة الكامنة في قلبه تدفعه إلى محبة الناس، وتولد فيه شغفا وولعا، والأحوال الانفعالية ذات أنغام داخلية وذات إيقاع شخصي وهي نزعات ولذات وآلام و رغائب تحقق الانسجام بين الإنسان والعالم، وتطلعه على تناسق الأشياء ونظام الوجود.¹

فالانفعال ما هو إلا حالة نفسية وجدانية ذات أثر معين يبدو في جسم الإنسان أو يظهر في تفكيره². وللانفعال صلة وثيقة باللذة والألم وشتى الغرائز والميول التي تصدر عن أعمالنا، وما من انفعال إلا ويكون مصحوبا بلذة أو ألم ماديين كانا أو معنويين. وقد بين هذه الحقيقة "أبو حامد الغزالي" حينما رأى أن الشعور الوجداني يرافق عددا من المظاهر النفسية مثل:

- الغرائز؛ يقول: " إذ أن كل غريزة ركبت لأمر هو مقتضاها بالطبع، فغريزة الغضب ركبت للتشفي والانتقام، فلا جرم لذتها الغلبة والانتقام، وغريزة شهوة الطعام خلقت لتحصيل الالتذاز، فلا جرم لذتها في نيله، ولا تخلو غريزة من ألم أو لذة"³.
- والسلوك بالمعنى العام لقوله: " وأما الشوق فإنه ينبعث بعد الفهم والتحقق بأن البيت بيت الله عز وجل فقاصده قاصد إليه، وزائر له فالشوق إلى لقاء الله يشوقه إلى أسباب اللقاء لا محالة"⁴.
- وكما يظهر في السلوك الصوفي وفي المقامات والأحوال خاصة، لأن كل سالك في الطريق تعثره حالات من الفرح والسرور بناء على ما يرد على القلب كحال الفرح الذي يرافق الشكر⁵.

1 - جميل صليبا، علم النفس، مرجع سابق، ص 192.

2 - محمود حب الله، مرجع سابق، ص 17.

3 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سابق، ص 211، 212.

4 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، ص 415.

5 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، ص 116.

المطلب الثالث: عناصر السلوك الانفعالي :

حتى يحدث الانفعال في سلوك الكائن الحي لابد من توفر شروط مكونة للسلوك الانفعالي التي إذا انتفت انتفى هذا السلوك بدوره، وهي:

- المنبه أو المثير.
- كائن حي يستقبل هذا المنبه بجهاز عصبي سليم.
- الاستجابة الانفعالية، وتشمل الجسم والنفس معا

أما المنبه أو المثير فقد يكون خارجيا، (كما يحدث للإنسان عندما يفاجئه حيوان ما)، وقد تكون هذه المثيرات محزنة أو مفرحة، وقد يكون المنبه أو المثير داخليا (كتوقع أمر يخشى وقوعه) لأن الخوف لا يتحقق إلا بانتظام مكروه، وكذلك من أهم المثيرات الانفعالية الشعور بعدم الأمن والخوف على ما يملكه الإنسان من مال، وما يتمتع به من جاه.

أما عن الكائن الحي الذي يستقبل المثيرات الانفعالية (المهذبة أو العنيفة) فيجب أن يكون من ذوات الأجهزة العصبية مهما كانت بسيطة لأنها هي التي تنقل الانفعال الذي تصاحبه حالة وجدانية من فرح أو حزن.

أما الاستجابة الانفعالية التي تحدث للكائن الحي بسبب المنبه أو المثير فإنها لابد وأن تحدث بمصاحبتها الوجدانية (كالفرح أو الحزن) ومصاحبتها الجسمية، كاضطراب دقات القلب، وإفرازات الغدد، وظواهرها السلوكية الخارجية كارتعاش الأطراف، والحركات المضطربة وغيرها.

وتوجد علاقة وثيقة بين الدافع والانفعال، فالانفعال يدفع الفرد إلى سلوك معين فالجوع مثلا يكون مصحوبا بحالة وجدانية مكدره، وإشباع الدافع يكون مصحوبا عادة بحالة وجدانية سارة، فتناول الطعام بعد الشعور بألم الجوع يصاحبه شعور باللذة والسرور¹. وقد أشار الرسول (ص) -أيضا- إلى الشعور باللذة والسرور أثناء إشباع دافع الجوع والعطش، وذلك فيما رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله (ص): "

1 - حسين محمد حسين، منهج السنة النبوية في التربية النفسية، مرجع سابق، ص79،

قال الله: كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فإنه لي وأنا أجزي به والصيام جنة، وإذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب، فإن سابه أحد أو قاتله فليقل: إني امرؤ صائم، والذي نفس محمد بيده؛ لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك، للصائم فرحتان يفرحهما: إذا أفطر فرح وإذا لقي ربه فرح بصومه¹.

وربما كان للإنفعالات آثار إيجابية في حياة الإنسان، فالخوف مثلا يعين المرء على الشعور بالأخطار وتداركها بدل أن تهدد وجوده، مما يجعل من الانفعالات عاملا هاما في المحافظة على بقاء النوع، إلا أن شدة الانفعال وكثرتها قد تسبب للإنسان آثارا سلبية على النفس والجسم معا، والانفعال حتمي الوقوع بالنسبة لجميع الأفراد الأسوياء، إلا أنهم يختلفون بعضهم عن بعض في استجاباتهم الانفعالية للمثير الواحد، وذلك حسب الطاقة الانفعالية في كل منهم، وحسب ظروفهم وحظهم من التربية، فالشريعة الإسلامية مثلا جاءت بضوابط لتربية النفوس على التحكم بانفعالاتها والسيطرة عليها سواء أكان انفعال فرح أو حزن، أو خوف أو حب... الخ، وتعجز الفراسة أحيانا عن تبين طبيعة الانفعال في وجه صاحبه نظرا للفروق الدقيقة بين الحالات المتقاربة (كالغيرة والمقت والحسد وغيرها) أو لما يستطيع الإنسان أن يتكلف من تغطية حقيقة انفعالاته بالمظهر الكاذب المخادع والتصنع والتمثيل.

المطلب الرابع: أنواع الانفعالات:

تعتبر الانفعالات ذات أهمية قصوى في توجيه السلوك الإنساني، باعتبارها دافعا قويا لأن الركود لا يمكن الإنسان من التغيير مما يفقد الفعالية والحيوية، فالانفعالات وفق مبدأ التغيير تنقلنا من حالة إلى أخرى، ويشعر الجانب السيء منها بقيمة الجوانب الطيبة في الحياة.

ويقسم علماء النفس الانفعالات إلى عدة أنواع، حيث قسّم "ماكدوجيل" الانفعالات من حيث علاقتها بغرائز النفس إلى انفعالات غريزية، وسمّاها بالانفعالات الأولية، وانفعالات ثانوية، وانفعالات مشتقة:²

1 - صحيح البخاري، حديث رقم (1904)، كتاب الصوم، باب: هل يقول أي صائم إذا شتم؟ (118/4).

2 - عبد العزيز القوسي، أسس علم النفس، مرجع سابق، ص ص 132-136، و محمود عطية، وآخرون، مقالات في علم النفس، مطبعة الشعبي القاهرة، 1957 ص 48.

(أ) - الانفعالات الأولية : أي التي لا يمكن تحليلها إلى أبسط منها، وهي التي تظهر في أول حياة الإنسان أي منذ طفولته، وهي انفعالات حادة جافة خشنة عنيفة، في حاجة إلى التلطيف بالعود على ضبط النفس بقوة الإرادة، وتتمثل في انفعال (الخوف والغضب والتقزز الدالة على ثورة غرائز الهرب والمقاتلة والنفور، ويصحب هذه الانفعالات هياج جسمي باطني يكون فيه للجهاز العصبي وللغديتين وغيرهما دور بارز، كما تصحبها تغييرات خارجية في حركات الأطراف وملامح الوجه، وكذلك الصياح والقيء، ومن الانفعالات الأولية - أيضا- انفعالات الاستغراب (التعجب)، والذلة والزهو المصاحبة لغرائز حب الاستطلاع، والخضوع والتسلط.

وتظهر آثار هذه الانفعالات يثير غرائزها مثير، مع ملاحظة أن هذه الانفعالات وقتية (محدودة) تزول بزوال المثير، أو بوصول الغريزة إلى مرحلة الإشباع.

ولما كانت الحياة العصرية ليست من السهولة والبساطة، بحيث تقتضي استعمال غريزة واحدة بل هناك من المواقف ماقد يثير أكثر من غريزة في نفس الكائن الحي؛ كان لابد من بيان النوع الثاني من الانفعالات.

(ب) - الانفعالات الثانوية المركبة: وهي التي تتكون من انفعالين أو أكثر، يمتزجان ويشيرهما موقف واحد، (كالحسد) فهو انفعال مركب من الغضب، والشعور السلبي بالذات (النفس)، إذ لا يكون هناك حسد إلا من المحروم أو الذي يحس بالحرمان، رغم ما يمتلكه يده، فيتمنى زوال النعمة عن المحسود.

ويؤدي عدم التنفيس عن انفعالات الغرائز بنوعيتها إلى ما يسمى بالعقد النفسية، وهي انفعالات مكبوتة تنحدر إلى اللاشعور، ثم يكون لها تأثير في الأحلام وفي سلوك الإنسان في حالات مخصوصة، فاضطراب الإنسان إلى إخفاء الخوف أو الاشمئزاز أو الغضب الشديد - لسبب قاهر - بسبب عقدة نفسية، أو غيرها من التوترات العصبية.

ج- الانفعالات المشتقة: وهي التي لا يمكن تحليلها إلى انفعالاتها الأولية، وإنما هي حالات وجدانية تصطبغ بها النفس، فتتأثر بها مدة طويلة تلازمها فيها، فتنظر على الحياة بمنظار الأمل والطموح، لا بمنظار اليأس والخيبة.

وهذه الانفعالات المشتقة تتصل بالعواطف (كالحب عاطفة يتصل بها العتاب أو الغضب أو الكره).

وما من حركة في النفس إلا لها أثر في النفس، وما من تبدل خارجيا كان أو داخليا إلا له عمل في سلوكنا. قال "جان جاك روسو": "تتبدل حواسنا وأعضاؤنا دائما فنحمل من غير أن نشعر آثار هذه التبدلات في أفكارنا وعواطفنا وأفعالنا. فالإقليم والفصول، والأصوات، والألوان، والظلام، والنور، والأغذية، والضجة، والحركة، والسكون، كل ذلك يؤثر في إحساسنا كما يؤثر في نفوسنا"¹، وقد أثبت "ريو" أن التعب العقلي ناشئ في الغالب عن التعب الفسيولوجي لأنه مصحوب بتبدل حركات القلب والتنفس وازدياد الحرارة وتناقص القوة العضلية، وضعف مقاومة الجسد، وهبوط الحساسية للمسية، وارتفاع الحدة، وقابلية الهيجان، والغضب.²

المطلب الخامس: أثر الانفعالات على صحة وسلوك الإنسان:

يجابه الإنسان مواقف عديدة تتبدى فيها انفعالاته بحسب مقتضى المثيرات المصاحبة ويحاول أن يكيفها بمجارة للعرف والعادة والقانون أو القيم الثقافية والدينية، وذلك في دائرة الانفعالات الهادئة، ولكن عند اشتداد الانفعالات الحادة تتجلى نوازع الإنسان الفطرية؛ مما يسبب ضررا على صحته العقلية والنفسية والجسدية.

ولعل أبرز تلك الآثار و الاختلالات ما يتعلق بالأمراض العصبية كالهستيريا، نتيجة مرض الإنسان بالكبت والعقد النفسية التي تكمن في اللاشعور، وقد تبعت أحيانا على الشلل النصفي نتيجة التوتر العصبي الحاد.

ومن الثابت في علم الطب أن الشلل النصفي سببه انفجار شريان فيحدث نزيف في المخ، أو انسداد شريان وحرمان جزء المخ الذي يغذيه من دمه، ومن الأسباب المباشرة لانفجار الشريان هو الانفعالات النفسية الشديدة.³

1 - نقلا عن: جميل صليبا، علم النفس، مرجع سابق، 82.

2 - المرجع نفسه، ص 83.

3 - الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، مرجع سابق، ص 28.

وقد تعتري الإنسان من جراء هذه الانفعالات (الأمراض السيكوسوماتية) التي تصيب الأطفال والكبار على وجه الخصوص، منها الربو والتهاب القولون، وقرحة المعدة، وتختلف هذه الأمراض باختلاف الحالة النفسية للطفل، ومنها أيضا المغص المتكرر والقيء وآلام البطن، والشعور بالغثيان وفقدان الوزن، وارتفاع الحرارة وغيرها¹.

وهناك عوامل انفعالية تؤدي إلى نشأة الأمراض السيكوسوماتية ويمكن إيجازها في ما يلي:

- حرمان الإنسان من الحب والعطف والحنان، وتشاهد هذه الحالات الانفعالية في الأشخاص المصابين بالقرحة المعدية.
- نزعات عدوانية، والثورة ضد السلطة، والتذمر من العمل، ومحاولة تجنب المسؤولية والصراع العنيف لمواجهة مشكلة وجدانية لا يمكن حلها كما في حالات ارتفاع الدم.
- الخوف من فقدان الأم أو ما يقوم مقامها كالزوجة-مثلا- كما في حالات الربو والسعال.

ويتضح من هذه الأعراض السيكوسوماتية أن الطبيب لا يلجأ إلى علاجها إلا عن طريق عرضها إلى التحليل النفسي للكشف عن العقد النفسية، وما تنطوي عليه من انفعالات مكبوتة، ومساعدة المريض على أن يزداد استبصارا بمشكلاته النفسية، وبالتالي على التخلص منها.²

ونريد هنا أن نعرض لمسألة جديدة كشفت عنها بحوث العلماء وهي مسألة الإفرازات الداخلية التي تنحدر من الغدة الدرقية Thyroides والنخامية Pituitaires والصنوبرية Pinéales وغيرها. فإن هذه الإفرازات المسماة هرمونات تنصب في الدم وتعمل على تنظيم الجسد وتنسيق أفعاله وتؤثر في شخصية الإنسان ونزعاته وانفعالاته، حتى لقد شاهد العلماء أن ضمور الغدة الدرقية يوقف النمو العقلي ويسبب البلاهة³. وقد كثرت بحوث العلماء في وظائف الغدد والإفرازات الداخلية وفي علاقتها بمجموع شخصية الإنسان.

1 - عبدالرحمن العيسوي، الإسلام والعلاج النفسي، مرجع سابق، ص 188.

2 - يوسف مراد، مبادئ علم النفس العام، مرجع سابق، ص 134.

3 - جميل صليبا، علم النفس، مرجع سابق، ص 83.

ويتساءل علماء النفس عما إذا كان الانفعال يسهل السلوك أم يعوقه، بمعنى هل يساعد الفرح أو السعادة أو الغضب أو الغيرة على أداء العمل المطلوب من الفرد أم يعوقه؟
والحقيقة الانفعال المعتدل أو الوردى يساعد على السلوك، ويحدث هذا بالنسبة لكافة الأنشطة، فلاعب الكرة حين يبدأ وهو مملوء بالشعور بالأمل في النصر والتحمس والتفاؤل، فإنه يبذل قصارى جهده، أما الشخص الثائر الغاضب المفعم عنفاً فإنه لا يستطيع أن يحل مشكلة رياضية أو يعيد تركيب ساعته، ومؤدى هذا أن السلوك الذي يتطلب القوة العضلية قد ينفعه الانفعال كالملاكم في حلبة المصارعة¹. أما السلوك الفكري أو الحركي الدقيق الذي يتطلب مهارة الأصابع أو اليدين وتآزرهما فإن الانفعال يعوقه، وعلى كل حال يلعب الانفعال في بعض الأحيان دور الدافع على الإتيان بالسلوك، فانفعال الخوف -مثلاً- يدفع الإنسان للهرب.

- المبحث الثاني: العواطف:

إذا أردنا ان نفصل بين العواطف والانفعالات فإننا نقارنهما بالأثر الذي يترتب عن كل منهما ومدى استجابة أحدهما للآخر. فالعاطفة تتكون من تجمع عدة انفعالات وانتظامها وتركزها حول موضوع العاطفة، إذ أن العاطفة والانفعال أصلهما واحد، لأنهما يمثلان الناحية الوجدانية من الحياة، والعاطفة مزيج من عدة انفعالات، والفارق بينهما في أن الانفعال وقتي يزول بزوال المؤثر، بينما العاطفة أدوم أثراً، وأبقى مدة، وتصحب صاحبها حتى الموت كالعاطفة الدينية².

ويشير "جميل صليبيا" في كتابه "علم النفس" إلى العاطفة في معرض حديثه عن الهيجانات، ويقسم الهيجان إلى قسمين:

1- الهيجانات المصادمة (Emotion -choc) 2- الهيجانات الحسية أو الوجدانية (Emotion -sentiment) يقول: ونحن نسمي الأول هيجاناً أو اضطراباً، والثاني

1 - عبد الرحمن العيسوي، الإسلام والعلاج النفسي، مرجع سابق، ص 159.

2 - أحمد فؤاد الأهواني، خلاصة علم النفس، 1954م، ص 66-67.

عاطفة¹. والهيجان (المصادم) يباغت النفس دفعة، وهو أسرع من البرق، وهو مصحوب بالدهشة والحيرة، كالجبان الذي يخاف من الخطر فيضطرب ويرتعش وترتعد فرائصه فرقا، أو كمن يفاجأ بموت صديق قديم فيغتم ويحزن، أو كمن تأتيه برقية غير منتظرة فيرتجف عند استلامها، فمن صفات هذا الهيجان أنه يستولي على النفس ويكسر في ذرع المرء، فيظل كالمتزول به، كأن في جسده موجة كهربائية ترتج لها أحشاؤه، وهو سريع العدوى كثير الانتقال والانتشار.

أما العاطفة في بطيئة الحدوث، بطيئة الزوال، كالغم والملاحة، والندم والأمل وغير ذلك.²

كما يرى في "المعجم الفلسفي" أن العاطفة بمفهومها الحديث تشمل المعاني التالية:

- 1- منهم من يطلقها على الانفعالات الناشئة عن أسباب معنوية لا عن أسباب عضوية.
 - 2- ومنهم من يطلقها على اللذات والآلام، وغريزة حفظ البقاء، والمشاركة الوجدانية، والحب، والكبرياء، والتواضع، والغريزة الجنسية، والمنازع الخلقية، والاجتماعية، والدينية والجمالية، والعقلية.
 - 3- ومنهم من يطلقها على الميول الغيرية دون الميول الأنانية والنفعية.
- فالعاطفة لفظ مشترك، وموضوع لمعاني كثيرة، وخير أساس لتحديد معناه:
- 4- العاطفة استعداد نفسي يتزع صاحبه إلى الشعور بانفعالات وجدانية خاصة، والقيام بسلك معين حيال شيء، أو شخص، أو جماعة، أو فكرة معينة، ففيها إذن انفعال، وتصور، وفعل، كالعواطف الدينية أو الخلقية أو الاجتماعية³.

والعاطفة استعداد نفسي ينشأ عن تركيز مجموعة من الانفعالات حول موضوع معين نتيجة لاتصال الفرد بالموضوع وتكرار اتصاله به. وذلك لأنه في خبرة الشخص ميول مختلفة، وعن طريق هذه الاستثارة يصبح الفرد مستعدا للاستجابة الانفعالية استجابة تختلف باختلاف

1 - جميل صليبا، علم النفس، مرجع سابق، ص 230.

2 - المرجع نفسه، ص 231.

3 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج2، ص 44.

المواقف، وعلى هذا فالعاطفة عبارة عن اتجاه وجداني نحو موضوع معين، مكتسب بالخبرة والتعلم، وهي متجمع سيكولوجي تحتشد فيه الانفعالات المختلفة¹.

والعاطفة تشبه الغريزة، لأن الغريزة استعداد نفسي يستثار في موقف معين، ويترتب على استثارتها انفعال وسلوك، وهذا السلوك يتطلب الموقف الذي كان عاملاً من عوامل استثارة الغريزة، وكذلك العاطفة استعداد يستثار بالمواقف التي تتضمن موضوعاً معيناً، ويترتب على الاستثارة انفعال وسلوك يتطلبهما هذا الموقف المعين، غير أن الغريزة استعداد فطري، والعاطفة استعداد مركب، ويترتب على استثارة كل منهما انفعال يختلف باختلاف الاستثارة، وسلوك يتفق والوقف المثير².

والانفعال إذا حاولنا أن نفرق بينه وبين العاطفة فإننا نتوصل بالقناة الوجدانية عبر الغرائز. وصلة العواطف بالغرائز تتضح إذا تذكرنا أن العاطفة إنما تنشأ من تطور الانفعال السار إلى حالة وجدانية باقية في النفس نسميها عاطفة، ولما كانت العواطف هي المظهر الوجداني للغرائز فيكون من البين أن الغرائز هي أساس العواطف المكتسبة³.

والعواطف عبارة عن نوع هام من الميول المكتسبة للسلوك، ويترتب على تكوينها تعديل السلوك وتنظيم الغرائز الفطرية، وتوجيهها وجهات معينة مقيدة بقيم تتحدد بعناصر البيئة المحيطة. كما أن العواطف تكسب الإنسان قسطاً كبيراً من الثبات والاستقرار وتجعله قادراً على التنبؤ بسلوكه⁴.

وإذا كانت العواطف موجهة للميول الفطرية؛ فإن تربيته ضرورية لتكييف عقل الإنسان نحو البيئة التي تعبر عنه، من خلاله اندماجه الكوني وفق مقدراته النفسية الضرورية.

وبالحديث عن العقل فإن التقسيم الثنائي إلى عاطفي ومنطقي من التمييز الشائع بين العقل والقلب، فحين يعرف الإنسان بقلبه أن هذا الشيء صحيح فهذا يختلف عن الاقتناع، نوع من المعرفة أعمق من اليقين وأكثر من التفكير فيه بالعقل المنطقي. فهناك علاقة طردية بين

1 - عبدالكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين، مرجع سابق، ص 263، 264.

2 - عبدالعزيز القوصي، أسس علم النفس، مرجع سابق، ص 219.

3 - عبده فراج، الفلسفة التوجيهية، مطبعة مصر، 1949، ج 2، ص 55.

4 - عبدالعزيز القوصي، المرجع السابق، ص 103.

سيطرة العواطف وسيطرة المنطق على العقل، فكلما كانت المشاعر أكثر حدة زادت أهمية العقل العاطفي وأصبح العقل المنطقي أقل فاعلية¹.

المطلب الأول : تربية العاطفة:

تتكون الشخصية من مجموعة متفاعلات متداخلة تنسجم في اتحاد مع الفطرة أحيانا وتتشظى عن فطريتها أحيانا أخرى، كما تتلاءم مع مكتسباتها في ظروف معينة وتزور عنها في مواقف أخرى، وهذا ما يظهر في أدبيات الشخصية السوية والشخصية غير السوية، ويمكن تعريف الشخصية السوية بأنها تلك التي تتلاءم فيها المعطيات النفسية - بما فيها العواطف - مع المواقف الخارجية إيجابيا.

وخلق النظام المتوازي مع الغايات السلوكية عبر القناة الوجدانية فعل متواصل تربويا، حيث تخضع الشخصية إلى تهذيب سلوكي يلعب فيه توجيه العاطفة دوره الحاسم.

يقول أحمد فؤاد الأهواني: " ومكونات العاطفة تقوم على طبيعة الشخص، وعلى انتظام الانفعالات حول موضوع معين، وعلى الظروف الخارجية للشخصية، فللغرائز الفطرية أثر كبير في تكوينها، فغريزة الأمومة هي الأصل في عاطفة الأمومة، ولما كانت الغرائز تختلف بين الناس قوة وضعفا وزمانا، اختلفت العواطف - أيضا - لأنها تقوم على أساس عن الغريزة، فإذا قويت غريزة حب الاستطلاع عند شخص تمكنت منه العاطفة العلمية.. والعاطفة تستمد أصولها أيضا من الطبائع الخاصة التي يرثها الفرد كالميل إلى الرياضة والموسيقى وغيرها، وتعديل هذه العواطف حسب الظروف الاجتماعية التي يصادفها صاحبها في طريقه، فكأن الإنسان مسوق بالطبيعة إلى تكوين العواطف التي تتركب منها حياته"². فالإنسان مجبول على الإقبال على كل ما يمنحه أسباب السعادة والراحة واللذة حسية ومعنوية، وما خالف ميوله الفطرية كان أبعد عن الإقدام عليه، ويلعب تكوينه الخاص دورا في اكتساب ذائقته الوجدانية التي تمكنه من اختيار أسباب اللذة والسعادة، وما تعلمه الشخص من وسائل في تهذيب ميوله وتوجيهها هو الكفيل بتنمية العواطف الإيجابية وصلها.

1 -دانييل غولمان، تر: ليلي الجبالي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2000، ص 25.

2 - أحمد فؤاد الأهواني، خلاصة علم النفس، مرجع سابق، ص 65.

ولا نغفل دور الجانب الاجتماعي في تكوين العاطفة وإبدائها، فالوسط الاجتماعي هو المجال المفتوح لممارسة العاطفة والتعبير عنها، والثقافة الاجتماعية بما تمثله من قيم وعادات مشتركة هي من تحدد سلوك هذه العواطف وتوجيهها على الأقل في الفضاء العام. فيإظهار مشاعر الغضب والخوف مثلا يتعرض للمواقف الاجتماعية المحيطة التي تعمل على تنميط العاطفة وفق ما يخدم أغراضها الكلية.

يقول "دولاكروا Dolacroix": "إن لبعض الحضارات لغة حقيقية للتعبير عن العواطف، وهي مجموع الحركات والأفعال التي يجب على الشخص أن يقوم بها، كما أن لبعض الأحوال رسوما ورموزا يضعها المنظمون ويصحونها. فعلى الإنسان أن يظهر عواطفه للآخرين وفق صور معينة مقيدة. وعليه أن يظهرها لنفسه بالتعبير عنها للآخرين وفي سبيل الآخرين، فمظاهر الحزن وإشارات الألم ليست أعمالا فسيولوجية أو نفسية فقط، وإنما هي في الوقت نفسه رسوم اجتماعية منظمة، وألفاظ أو قواعد لغة مؤلفة"¹. فعواطفنا وأن كانت تبدو ذاتية فإنها تخضع أيضا لسلطة ضبئية مشكّلة للسلوك الجماعي المتوافق مع مصالح الجماعة ومقتضياتها.

ويمكننا القول بأن تربية العاطفة تخضع للمقدرات الداخلية الذاتية إضافة إلى تطويرها الذاتي متصلا بالبناء الشخصي العام الذي يأخذ في الحسبان وسائل الارتباط الجماعي.

المطلب الثاني: العاطفة فسيولوجيا:

لسنا بصدد التفريق التام بين العاطفة والانفعال من خلال البعد الفيسيولوجي كونهما يتطابقان في السلوك الخارجي، لكننا نحاول هنا أن نضع ما أورده علماء عن مركز العواطف والانفعالات في جسم الإنسان وكذا الاتصال بين المادي واللامادي.

يقول العلماء أن مركز الانفعالات يقع في التوء اللوزي من المخ أو ما يُعرف بالأميغدالا Amygdala وهو أحد مراكز المخ الحوفي Lambic Brain... تبدو على شكل لوزة تتكون من تراكيب متداخلة تقع أعلى جذع المخ بالقرب من قاعدة الدائرة الحوفية، وفي المخ

1 - جميل صليبا، علم النفس، مرجع سابق، ص 254. نقلا عن: Dolacroix; Le langage et la pensee; p

أميكدالتان كامتتان؛ واحدة في كل جانب من جانبي المخ في اتجاه طرفي الجمجمة. وهذا التواء اللوزي في مخ الإنسان أكبر من نظيره في أقرب الثدييات منا .. فعندما ترسل الأميكدالا إنذارا من نوع ما في حالة الخوف مثلا فإنها تبعث برسائل عاجلة إلى معظم أجزاء المخ التي تثير إفرازات في في الجسم عبارة عن هرمونات، وتجنّد مراكز الحركة -اضرب أو اهرب- وتنشط الجهاز الدوري والعضلات والقناة الهضمية. كما تبعث دوائر كهربية أخرى من "الأميكدالا" إشارة إفراز عاجلة إلى "هرمون النوريباينفرين" لوضع مناطق المخ الرئيسية في حال استعداد بما فيها تلك المناطق التي تجعل الأحاسيس أكثر يقظة مما يؤثر في المخ ويدفعه إلى حافة الانفعال¹.

وتبعث "الأميكدالا" بإشارات إضافية إلى جذع المخ فيستقر على الوجه تعبير الفرع وتتجمد الحركات غير المتصلة بالعضلات وتتسارع ضربات القلب، ويرتفع ضغط الدم ويبطؤ التنفس، وهناك إشارات أخرى تلفت الانتباه الشديد إلى مصدر الخوف وتجهز العضلات لرد الفعل وفقا لما يقتضيه الموقف، وبالتزامن تتحول أجهزة الذاكرة القشرية (Cortical memoy system) لاستدعاء أي معرفة متصلة بالحالة الطارئة الراهنة ليكون لها الأسبقية قبل استجماع خيوط التفكير².

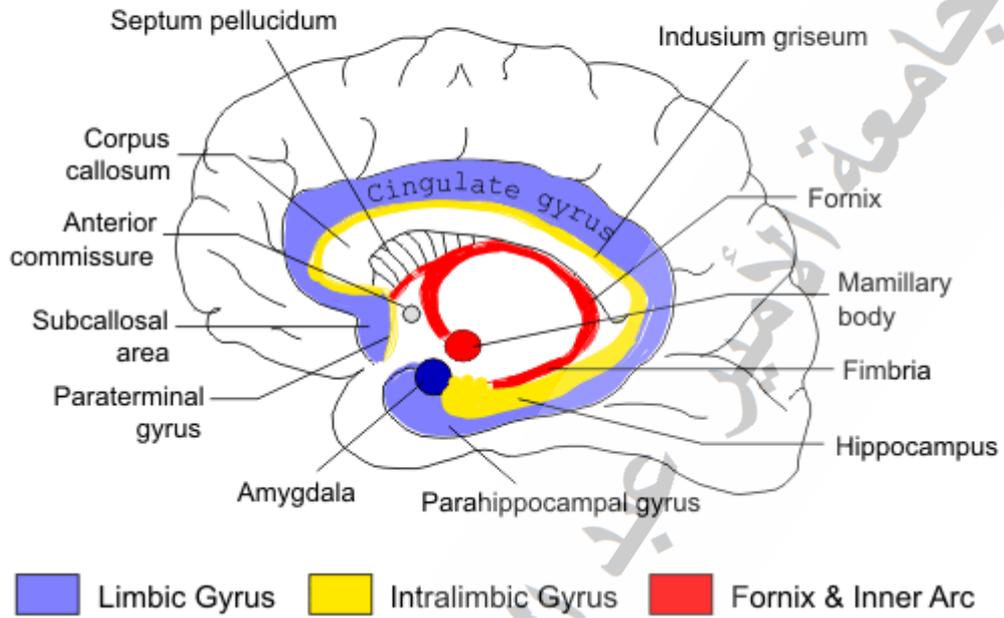
ومن أكثر الاكتشافات قوة حول العواطف (في عقد الثمانينيات) الاكتشاف الذي توصل إليه "جوزيف لو دو Joseph le doux" وأظهر به كيف منح المخ "الأميكدالا" مركزا متميزا كحارس عاطفي قادر على القيام بتجنيد وظائف الدماغ، فقد بيّن بحثه أن الإشارات الحسية القادمة من العين أو الأذن تسير أولا في المخ متجهة إلى المهاد (Thalmus) ثم تتجه عبر اتصال منفرد إلى "الأميكدالا" وتخرج إشارة ثانية من المهاد لتستقر في القشرة الجديدة أي العقل المفكر³.

1 - دانييل غولمان، الذكاء العاطفي، تر: ليلي الجبالي، عالم المعرفة، 2000م، ص 33.

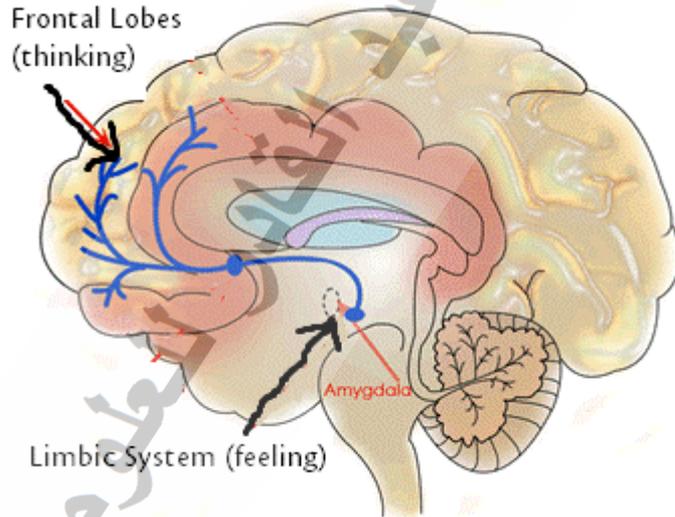
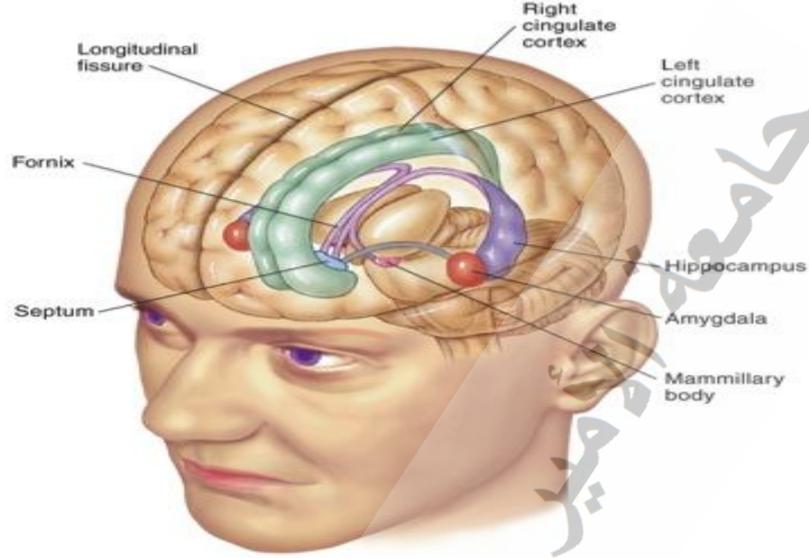
2 - دانييل غولمان، المرجع السابق، ص 36.

3 - دانييل غولمان، المرجع السابق، ص 37.

The Limbic System



<http://spinwarp.ucsd.edu/neuroweb/Text/br-800epi/br-800epi.gif>



<http://mikeclaffey.com/psyc2/images/organization-limbic.jpg>

http://i1187.photobucket.com/albums/z386/marlacummins/frontallobean_dlimbicsytem_zps6d656b45.gif

أشكال توضيحية لمنطقة الأميغدالا **Amygdala** و مراكز المخ الحوفي **Lambic Brain**

المطلب الثالث: توجيه الانفعالات والعواطف:

إذا كانت الانفعالات ظاهرة عامة وطبيعية في الإنسان إلا أنها تختلف من مجتمع إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى.. وللجانب الانفعالي أهميته القصبوى كونه يمثل دافعا قويا يكمن وراء جميع الإنجازات الإنسانية في العلم والفن والشعر والأدب والابتكار والخلق والإبداع، فالعالم أو الفنان لا بد له من لحظة انفعال تقدح ذكاه وتلهم عبقريته وتؤكد موهبته وحماسه.

ومن ثم كانت دعوة الإسلام إلى اجتناب الانفعالات الضارة أو السلبية كالغضب والكره والانتقام والحسد والحقد والغيرة والبغض والضيق والسخط والضجر والتبرم والعصيان والنفور، بينما كانت هناك الدعوة للأمل والرجاء والتفاؤل والتوكل والاعتماد على الله والشكر والقناعة والزهد والصبر والتقوى والورع والخشوع والطاعة والمحبة والمودة والرحمة والشفقة والعطف والحنان والجهاد والرفق وطلاقة الوجه وطيب الكلام والسماحة وغير ذلك من الانفعالات الايجابية ذات الأثر الطيب على صحة الفرد العقلية، وعلى سلامة المجتمع وصحة تماسكه وتضامنه وتأخيه.

وعلى الرغم من اعترافنا بقدرة النظريات العلمية على فسخ المجال للمنهج العلمي وأدواته في سبر أغوار النفس البشرية إلا أن هناك ما يدفعنا إلى بحث جديد في أعماق الوجدان لدراسة أطواره وتقلباته ومن ثم العمل على توجيهه ورعايته.

وإذا كانت القدرة العلمية تستدعي الثناء فإن الأحوال النفسية المصاحبة من اعتراف بالقصور وشحن للهمة واعتداد بالنفس وحرص على النجاح كل ذلك لا يجوز إهماله¹ فالوجدان حالة عاطفية يمكن تتبع ظواهرها من خلال متعلقاتها غير العلمية بعد الوقوف على الحالات المصاحبة من لذة وألم وفرح وصفاء... الخ، ومن بين المتعلقات تلك الملابس الجسدية التي تتأثر بذلك سلبا أو إيجابا.

فالجسد يتأثر بالحالات العاطفية والانفعالية يقول "البوطي": "على أنى لست أقصد بهذا أن

1 - محمد الغزالي، الطريق من هنا، ط2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1415هـ، 1994م، ص 16.

الحن الظاهرة على الجسم من مصائب وهمية لا سلطان لها على النفس وإنما أريد أن ألفت النظر إلى أن العبرة بما تشعر به النفس وبما قد تتلون به حالة القلب، وأن أوضح بأن المصائب التي قد يكون لها سلطان على المشاعر ليست محصورة في هذا الذي تراه متلبسا بمظهر بعض الناس فترق لحالمهم أو تتألم لما هم فيه..¹ ثم يضيف: "ليس الشقاء الذي قد يتزل بأحد الناس نابعا من وقع المصيبة ذاتها مهما اختلفت وتنوعت وإنما هو نابع من عدم اتساع النفس لها واستعلائها عليها.."².

وقد ميّز "الحكيم الترمذي" بين أربعة أنواع من الانفعالات: أولا لحظ القلب، والثاني حس النفس والثالث الشهوة الخفية، والرابع الانفعال الشهواني الظاهر.

والترمذي حين يفرق بين الظواهر الجسمية والنفسية فإنه من ناحية أخرى يصف أنواع الانفعالات والأخلاق التي تنتج عن الشهوة وفرحها والقلب وفرحه "أما الشهوة فتكون عنها الكزازة واليبوسة والشعونة فيكون عنها البخل والضيق والحدة والعجلة والحقد والحرص وما أشبه ذلك من كزازة النفس، وأما القلب وما فيه من رحمة ولين ولطف فيكون عنه سهولة النفس وطيبها ويكون عنه الجود والسماحة والسعة واللين والتؤدة والتأني والرفق. وفي رؤية دقيقة للانفعال ومتعلقاته يضعنا "الترمذي" في وسط التعريف: "فأما القلب يكون منه الحب والاطمئنان أما الشهوة أو الغريزة فيكون عنها البغض والقلق... فإذا خطرت الخاطرة في الصدر بين عيني الفؤاد نظر العقل فإن رآها حسنة وأمرأ رشيدا قبلها وإن رآها سيئة وغيا نفاها من الصدر، ففي هذا الوقت يحصل للنفس منازعة على القلب والهوى مع العقل في هذه الخاطرة، النفس تشتهي والهوى يزعج النفس ويشجعها والعدو يزين ويمني ويعز، فإذا جاءت الأخلاق بطل تزيين العدو وأمانيه وانكشف غروره وأدبر الهوى قهقري والنفس أقبلت على الإنسان بتهمة مودة أفرطت أو فسدت، وإذا أقبلت بحرب وحمية وغضب أهلكت ودمرت والحبة لازقة بالقلب لأنها تخلص إلى حبة القلب أي باطنه.."³

1 - محمد سعيد رمضان البوطي، الإنسان وعدالة الله في الأرض، ط5، مؤسسة الرسالة، دمشق، هـ 1403، 1983 ص 25.

2 - المرجع نفسه، ص 26.

3 - عامر النجار، التصوف النفسي، مرجع سابق، ص 448. نقلا عن: الحكيم الترمذي، نوادير الأصول، ص 358.

من هنا تظهر لنا أهمية التربية الوجدانية انطلاقاً من رؤية اتساع النفس وضيقها، فالنفس البشرية لا تتسع إلا بمقدار الوعاء الإيجابي الذي اتسعت فيه وفق أبجديات بث الروح القادرة على تجاوز المثبطات الانفعالية ذات الأثر السلبي، فيتربى الوجدان الإنساني وفق ذلك على تحفيز الإرادة وتنمية الذوق وتوطيد المحبة والإقبال على الغايات. ولا يتأتى ذلك للنفس البشرية إلا من خلال عملية متواصلة ذات بعد تكاملي يجمع بين المقومات الداخلية والخارجية وتسعى إلى توطين المقاصد النبيلة في الضمير الوجداني المفتوح على كل عملية تربوية.

إن العمل الديني هو أرقى روافد إذكاء الروح الوجدانية وتعديل مساراتها بما يتوافق مع النظم المثالية، حيث يوجه الشعور الديني الضمير الإنساني إلى التوازن الانفعالي الذي يضمن له التعايش داخل ذاته وخارجها، وبذلك تتحقق عنده كل المعاني المحرمة تمهيداً لبثها في مسيرة الفعل الحضاري الذي تتضامن فيه كل المقدرات البشرية.

ولو تتبعنا بنية الفكر الإسلامي لوجدنا أن مرجعيته الكبرى قد أحالت إلى المضامين الوجدانية وأكدت على استقصاء بنيتها بغرض خدمة الحقيقة الدينية وربطها بمفهوم السعادة، وهو مفهوم متجمل لدى كثير من الفلاسفة المسلمين الذين أبدوا اهتماماً بمبدأ السعادة وروافدها انطلاقاً من النفس البشرية وأحوالها.

ولعل أبرز تيار اعتنى بالتربية الوجدانية من حيث الماهية والمضمون والأسس والقواعد هو التيار الصوفي. بمختلف مشاربه وأعلامه، كونه يفسح المجال للحياة الشعورية الداخلية ويعطيها الدور الأمثل للتحقق بالتدين والممارسة كما سنرى في فصول لاحقة.

المبحث الثالث: الذكاء العاطفي:

لقد تراوح البحث السيكلوجي منذ انطلاقه بين النظرة التقليدية التي تطبق على السلوك والنظرة التجديدية التي ترى الفرد كوحدة من خلال تفاعل كل من أفكاره ومشاعره وانفعالاته وسلوكياته... وقد صاحبت هذه النظرة الجديدة اهتمام المعرفيين بالجانب النفسي الانفعالي الذي يتصل بالجوانب الإبداعية الممكنة.

و على اعتبار أن العلاقة بين الجانب الانفعالي والجوانب الأخرى هي علاقة تأثير متبادل، حيث يؤثر تفكير الفرد في مشاعره كما تؤثر المشاعر والانفعالات في عمليات التفكير تبرز أهمية الذكاء الوجداني في حياة الإنسان مما يتطلب وعيه بذاته - بمشاعره وانفعالاته - من حيث معرفتها وإدراكها والشعور بها والسيطرة عليها، ومن ثم السعي إلى فهم مشاعر وانفعالات الآخرين، وهذا هو جوهر بناء التربية الوجدانية التي تتساقق في معطياتها الإجرائية مع المضامين الدينية والثقافية بتأثيراتها في التشكيل والتوجيه.

من هنا كان مفهوم الذكاء الوجداني - كبنية متأصلة في الرؤية العلمية- من الموضوعات المهمة التي وجب على المربين وعلماء النفس والاجتماع بدراستها والبحث فيها؛ لما له من انعكاسات على كثير من المجالات التربوية والاجتماعية والدينية التي تتصل بمناهج التعليم الأكاديمي والديني وكذا العلاقات الاجتماعية والسياسة بين الأفراد.

وتنتيجة أن مفهوم الذكاء الوجداني - تاريخيا- مفهوم أصيل في التراث السيكولوجي الإسلامي، ومفهوم مستجد في الدراسات الأجنبية التي تحيل معناه إلى الجانب المعرفي من الشخصية (المتغيرات العقلية) ومدى ارتباطه بالمجال الانفعالي من الشخصية (سمات الشخصية) لتحديده تحديدا دقيقا ولإعداد المقاييس المقننة لقياسه وتقديره. بما في ذلك المباحث التي تتصل به كمبحث الذكاء الوجداني أو الانفعالي والعاطفي.

في الوقت الذي نجد فيه أن هذا المفهوم متأصل في بنية الفكر الإسلامي من خلال إشارات النصوص الإسلامية والممارسات المرجعية لها؛ اعتبارا لمدلول المفهوم والمصطلح بعيدا عن التزعة الاسمية، كما ظهر ذلك في بعض كتابات المسلمين كأبي حامد الغزالي وابن عبد البر وغيرهما، مع الاعتراف بقصور في تناول الناحية الوجدانية في كثير من الدراسات .

وسبب ذلك يرجع في الأغلب إلى أن اهتمامهم أول الأمر كان متجها إلى دراسة العالم الخارجي أكثر من اتجاههم إلى دراسة العالم النفسي الداخلي الذي حينما وجهوا إليه عنايتهم ظلوا متأثرين بالتزعة الأولى ، فاهتموا بدراسة الظواهر الإدراكية والظواهر التروعية¹.

1 - محمد عثمان نجاتي ، الإدراك الحسي عند ابن سينا (بحث في علم النفس عند العرب) ، ط3 ، دار الشروق القاهرة ،

ومن هنا تبرز العلاقة بين التربية الوجدانية والتفكير العلمي تقويًا وممارسة وتلقينا ولذلك
وجب أن يكتسب التفكير العلمي معنى وبصيرة بالتعلم من خلال إيجاد ارتباطات بين
اكتساب المعرفة والمهارات اللازمة لذلك ، وتعلم الاتجاهات والمشاعر وهي الارتباطات التي
تمكن المتعلم من إدراك المعنى الشخصي العميق للمعرفة، ومن ثم لا تصبح معرفة خاوية،
فالوجدان يمنح الفرد معلومات مهمة يتفاوت الأفراد فيما بينهم في القدرة على الوعي بها
وتفسيرها والاستفادة منها في عصر تتضاعف فيه المعرفة في شتى المجالات .

وعلى الرغم من أن معظم الإنجازات العلمية التي تحققت تعتمد بدرجة كبيرة على التفكير
المنطقي والرياضي فإن هناك حاجة للتفكير الذي يدعو إلى عملية ضبط الوجدان؛ حيث
تتدخل المشاعر في صناعة المعرفة وصياغتها بما يتوافق مع النموذج الحضاري المنشود. ولعل
إلقاء نظرة بسيطة إلى واقع الصحة النفسية في العالم الإسلامي نستشف وراءها اضمحلالاً
واضحاً في الفعل الإرادي الذي يقصر عن تفعيل الإبداع وتطويره. "إن غياب الخطاب
النفسي العلمي التربوي الذي لا بد منه لبناء نفسية المتعلم قد أدى إلى خلل في تكوين البعد
النفسي الوجداني لدى المسلم مما جعله ينمو إنساناً بالغاً مفتقداً لدفع البعد الوجداني الفعال
اللازم لتحريك الطاقة وبذل الجهد وتوفير الأداء الإيجابي (الإرادة) الذي يعد شرطاً
ضرورياً لتملك القدرة على التصدي للتحديات التي تواجه الأمة بشكل فعال" ¹.

وقد أكد "هنري برغسون" بأن الإبداع هو انفعال أسمى من العقل، فالطابع الوجداني يضفي
لونه على كل جهد عقلي يبذله الإنسان، ولهذا فالذكاء الانفعالي هو جزء من الذكاء
الوجداني، ومن مكونات هذا الذكاء الوعي بالذات والوعي بالانفعالات والمشاعر
والأحاسيس والأفكار ².

المطلب الأول: وصف الذكاء الوجداني ومتعلقاته:

يعد الذكاء العاطفي أو الانفعالي Emotional intelligence وإن كان من أحدث
أنواع الذكاءات التي ظهرت في علم النفس مع منتصف تسعينات القرن الماضي؛ نظراً للتطور
الذي يحدث للعصر الذي نعيش فيه والذي يتطلب رؤية غير تقليدية لمفهوم الذكاء وما يتطلبه

1 - عبد الحميد أبو سليمان ، أزمة الإرادة والوجدان المسلم ، دار الفكر العربي دمشق، 2005 ، ص 18 .

2 - دانييل غولمان، الذكاء العاطفي، مرجع سابق، ص 57.

الفرد من قدرات عقلية، حيث يشير ماير وسالوفي (Salovey1997&Mayer) إلى أن أصول الذكاء الانفعالي ترجع إلى القرن 18 حيث قسم العلماء العقل إلى ثلاثة أقسام متباينة:¹

القسم الأول: المعرفة والإدراك cognition: ويشمل العديد من الوظائف مثل الذاكرة والتفكير واتخاذ القرار ومختلف العمليات المعرفية وما ينبثق فيها.

القسم الثاني: العاطفة Effect: ويشمل الانفعالات والنواحي المزاجية والتقويم ومختلف المشاعر مثل الفرح والسرور والغضب والخوف والقلق والتبرم وعدم التحمل، وأبسط أشكال الانفعالات ما يسمى باللون الانفعالي للأحاسيس.

والذكاء الانفعالي مرتبط بكل من القسم الأول والثاني بطريقة أو بأخرى، أي أنه متغير مستعرض بين المعرفة والعاطفة (الانفعال) ويحدث تكامل بينهما.

القسم الثالث: الدافعية (Motivation) ويشتمل على الدوافع البيولوجية أو المتعلمة أو الأهداف التي يسعى الفرد لتحقيقها.

وقد تطور مفهوم الذكاء الوجداني بعد "ماير" و"سالوفي" على يد "دانييل غولمان" الذي يعتبر أول من عبّر عن مفهوم الذكاء الوجداني من خلال تأسيسه على العواطف الإنسانية المختلفة، ويعتبر كتابه "الذكاء العاطفي" أشهر ما قدّم في تاريخ علم النفس في جوانب العاطفة والانفعال البشري حيث قدم "غولمان" مفهومًا واسعًا لكيفيات متابعة الانفعالات ومعرفتها وعلاجها بأسلوب يتوافق مع مقتضيات العصر.

¹ - Mayer .J.D.Caruso,D.Salovey,P (2001), Emotional intelligence, (key reading in Mayer & Salovey model) Dude publishing. New York. 2004.pp 4-7.

وتفترض نظرية غولمان في الذكاء الوجداني أن " القدرة على السيطرة على الانفعال هي أساس الإرادة وأساس الشخصية، وعلى النحو نفسه فإن أساس مشاعر الإيثار إنما يكمن في التعاطف الوجداني مع الآخرين، أي في القدرة على قراءة عواطفهم.."¹ ويُعزى غولمان خبرة القراءة هذه إلى المحاولة السابقة المتمثلة في قراءة مشاعرنا نحن، أي أن الاستبطان الذي يمثل القراءة الراجعة هو أرضية لفهم تقلبات مشاعر الآخرين، ومن ثم التعامل الجيد مع المشاركة الاجتماعية وفق تقلباتها في الحياة. "فالوعي بالذات تأثيره في المشاعر أكثر قوة، لأن الإنسان الغاضب إذا أدرك أن ما يشعر به هو الغضب؛ فهذا يوفر له درجة كبيرة من الحرية ليختار عدم إطاعة هذا الشعور.."² يقول غولمان: " هذا الفيض من البيانات العصبية يجعلنا نفهم بوضوح أكبر بكثير من أي وقت مضى كيف تحركنا مراكز المخ الخاصة بالعاطفة فنشعر بالغضب أو نبكي بالدموع، وكيف توجه أجزاء المخ الأقدم والتي تدفعنا إلى أن نخوض حربا أو إلى أن نمارس الحب إلى الأفضل أو إلى الأسوأ... الواقع أن كل الانفعالات في جوهرها دوافع لأفعالنا، هي الخطط الفردية للتعامل مع الحياة التي غرسها التطور في كياننا الإنساني.."³ حيث إن العجز عن امتلاك هذه القدرات مثل التحكم في النفس والتعاطف يلقي بنا في غيابات العنف الاجتماعي، وتكرار النكسات وزيادة المشكلات بين أفراد المجتمع، فالمشاركة الوجدانية (التمص الوجداني) تعتبر ميكانيكيا أساسيا في الإيثار والأحكام الأخلاقية الحسنة. فالغضب العاطفي الذي سماه "جون ستيوارت ميل" "حارس العدل" يحول التعاطف مع الآخرين إلى فعل أخلاقي، وبدون ضمان مثل هذا التعاطف فقد تهددنا الأمراض النفسية والاجتماعية وانتشار الفوضى في المجتمع.⁴

وبالتالي فإن قدرات الذكاء الانفعالي هو أن تكون قادرا على حث نفسك على الاستمرار في مواجهة الإحباطات والتحكم في النزوات وتأجيل إحساسك بإشباع النفس وإرضائها،

1 - دانييل غولمان، الذكاء العاطفي، مرجع سابق، ص 11.

2 - المرجع نفسه، ص 75.

3 - المرجع نفسه، ص 10 - 21.

4 - إبراهيم محمد المغازي، الذكاء الاجتماعي والوجداني والقرن الواحد والعشرين، مكتبة الإيمان، القاهرة، 2003، ص 60.

والقدرة على تنظيم حالتك النفسية ومنع الأسى أو الألم من شل قدرتك على التفكير، وأن تكون قادرا على التعاطف والشعور بالألم¹.

إن قدرة الفرد على التكيف ومواجهة الحياة بنجاح تعتمد على التوظيف المتكامل لقدراته العقلية والانفعالية، وأن النجاح في العلاقات الشخصية يعتمد على قدرة الفرد في خبرته الانفعالية والمعلومات الانفعالية والاستجابة بوسائل متوافقة انفعاليا. ويعرّف الانفعال وفق نموذج بار-أون المختلط كما يلي: "إنه منظومة من القدرات الانفعالية الشخصية والاجتماعية تلك التي تمنح القدرة على التكيف مع الصعوبات المحيطة والضاغطة"².

وقد توصل "سالوفاي وماير" إلى أن الذكاء الانفعالي يتكون من ثلاث عمليات عقلية هي:

- إدراك الانفعالات والتعبير عنها.
- تنظيم الانفعالات.
- استخدام الانفعالات بطرق تكيفية.

ويظهر أن نظرية "ماير وسالوفي" اهتمت بكيفية تفاعل الجوانب المعرفية الانفعالية، ونظرت إلى الذكاء الانفعالي على أنه قدرة Ability، ونظرية بار-أون بالرفاهية الذاتية وركزت على الجوانب غير المعرفية للأداء، ونظرت إلى الذكاء الانفعالي على أنه نظام من الإمكانيات والمهارات، أما نظرية "غولمان" فإنها نظرت إلى الذكاء الانفعالي على أنه يتضمن مجموعة من الكفاءات لها أهمية كبيرة في نجاح الفرد في مجالات الحياة المختلفة تفوق ما للذكاء المعرفي من أهمية³.

كما تلعب ميكانيزمات الجهاز العصبي وتفاعلاته دورا مهما في تشكيل الذكاء الانفعالي، وكلما كان الجهاز العصبي قويا صحيا ومنتظورا كلما كان سلوك الأفراد يشير إلى أنهم

1 - دانييل غولمان، المرجع السابق، ص 55.

2 - نقلا عن: سهاد المللي، الذكاء الانفعالي وعلاقته بالتحصيل الدراسي لدى عينة من المتفوقين والعاديين، مجلة جامعة دمشق، مج:26، العدد: الثالث، 2010، ص 138.

3 - نقلا عن: آمال جوده، الذكاء الانفعالي وعلاقته بالسعادة لدى طلبة جامعة الأقصى، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، مج: 21 (3)، 2007، ص 704.

يتمتعون بميزات جيدة من جميع الوجوه التربوية والنفسية والبدنية.¹ فقد أكدت أبحاث "ماير" أن المزاج الشخصي عموماً يؤثر في تفكير الأفراد، فذوو المزاج الجيد يفكرون بطريقة جيدة عن غيرهم من ذوي المزاج السيء الذين يميلون إلى الاعتقاد بأنهم مرضى، وتظهر العلاقة بين الانفعال والتفكير جلية واضحة عندما يغضب الفرد فإن قراراته وأحكامه يجانبها الصواب، كما أن التفاعلات الوجدانية تعمل على ترقية الذكاء وتطويره؛ بتحويل الانتباه الشخصي من المثيرات الطبيعية والعادية إلى الأهم، لذا فالانفعالات لها الأسبقية على المعرفة، فهي إمكانيات تسهم في ترقية التفكير أفضل من كونها تشوش عليه وتعوقه، ومن المفترض أن الانفعالات ينتج عنها معارف عن علاقات الشخص بمعامله الخارجي، فانفعال الخوف دليل على مواجهة الفرد لتهديد خارجي أو قوة خارجية يصعب التحكم فيها.²

المطلب الثاني: الذكاء الوجداني وارتباطات الكفاءة والإبداع:

لقد أكد "هنري برغسون" بأن الإبداع هو انفعال أسمى من العقل، فالطابع الوجداني يضفي لونه على كل جهد عقلي يبذله الإنسان، ولهذا فالذكاء الانفعالي هو جزء من الذكاء الوجداني، ومن مكونات هذا الذكاء الوعي بالذات والوعي بالانفعالات والمشاعر والأحاسيس والأفكار.³

ويرى "روبنسون وسكوت" أن هذا الوعي بالانفعالات والمشاعر هو الكفاءة الوجدانية الأساسية التي يبنى عليها غيرها من الكفاءات الشخصية. ويقدر ما تدفعنا مشاعر الحماسة والاستمتاع بما نقوم به من عمل، وكذلك مشاعر القلق المتزن الإيجابي فإننا نحقق العديد من الإنجازات في حياتنا، وهذا ما نعنيه حين نقول إن الذكاء الوجداني طاقة تؤثر بشدة وبعمق على كل القدرات الأخرى إيجاباً أو سلباً تيسيراً أو إعاقاً.⁴

¹ - إبراهيم محمد المغازي، الذكاء الاجتماعي والوجداني، مرجع سابق، ص 64.

² - أحمد معتوق النمري، الذكاء الوجداني وعلاقته بالسلوك القيادي لدى مديري المدارس الثانوية. بحفاظة الطائف، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم علم النفس، 1430هـ، ص 12.

³ - إبراهيم محمد المغازي، الذكاء الاجتماعي والوجداني والقرن الواحد والعشرين، السابق، ص 57.

⁴ - آمال جودة، الذكاء الانفعالي وعلاقته بالسعادة لدى طلبة جامعة الأقصى، السابق، ص 698.

وقد وضع عدد من المشتغلين أنماطا عديدة من المهارات التي تتوفر في الذكاء الوجداني، ولعل أشهرها النموذج الذي تقدم به بار-أون . ويتلخص النموذج المختلط للذكاء الانفعالي خمس كفاءات حسب بار-أون:¹

1- مهارة الكفاءة الشخصية ، وتضم خمس مهارات هي:

أ)- فهم الذات الانفعالية: قدرة الفرد على فهم مشاعره وانفعالاته والتمييز بينها لمعرفة أسبابها وخلفياتها.

ب)- التوكيدية: قدرة الفرد على التعبير عن مشاعره ومعتقداته وأفكاره والدفاع عن حقوقه بأسلوب بناء.

ج)- تقدير الذات: احترام وتقبل الذات كما هي، وتقبل الجوانب الإيجابية والسلبية؛ وهذا مرتبط بالشعور بالأمن الداخلي، وقوة الذات والثقة بها، فالشخص المقدر لذاته متقبل وراض عن نفسه.

د)- تحقيق الذات: مهارة الفرد في تحقيق إمكاناته الكامنة، إنها عملية تقدم مستمرة للسعي بأقصى جهد ممكن لتنمية إمكانات الفرد ومواهبه، ويرتبط تحقيق الذات بالمشاورة لتحسين الأداء والنشاط والدافعية القوية للإنجاز، وإن مهارة تحقيق الذات مرتبطة بالرضا عن الذات.

ه)- مهارات الاستقلالية: هي القدرة على التوجيه ذاتيا ونحكم الفرد ذاتيا بتصرفاته وتفكيره، والابتعاد عن الاعتمادية في التخطيط أو اتخاذ القرارات الهامة، وتقوم الاستقلالية على درجة ثقة الفرد بنفسه، وإمكاناته الداخلية، والرغبة في مواجهة وتحدي التوقعات والالتزامات.

2- مهارة الكفاءات الاجتماعية:

أ)- مهارة التعاطف: هي مهارة وعي وفهم مشاعر الآخرين وتقديرها ومراعاتهم والاهتمام بهم والاندفاع لمساعدتهم.

1 - نقلا عن: سهاد المليلي، الذكاء الانفعالي وعلاقته بالتحصيل الدراسي، مرجع سابق، ص 139، 140.

(ب) - مهارة العلاقات الاجتماعية: هي مهارة إقامة علاقات تفاعلية مُرضية والحفاظ عليها مع الآخرين مضافا إليها مشاعر الطمأنينة والراحة والتوقعات الموجبة في السلوك الاجتماعي.

(ج) - مهارة المسؤولية الاجتماعية: مهارة الفرد في أن يكون متعاوناً ومشاركاً وعضواً بناءً في جماعته الاجتماعية، وتتضمن هذه المهارة التصرف بأسلوب مسؤول ووعي اجتماعي واهتمام بالآخرين، والشعور بالمسؤولية تجاه المجتمع ككل.

وترتبط المسؤولية الاجتماعية بتقبل الآخرين والتصرف تبعاً لما يمليه الضمير الفرد والقواعد الاجتماعية، فالفرد الذي يفقد هذه المهارة يظهر اتجاهات غير اجتماعية، ويصعب عليه العمل ضمن فريق عمل.

3- مهارة إدارة الضغوط:

(أ) - تحمّل الضغوط: وهي مهارة تحمّل الأحداث غير الملائمة والمواقف الضاغطة دون تراجع، والتعامل معها بإيجابية وفاعلية دون الاستغراق فيها.

(ب) - مهارة ضبط الاندفاع: وهي مهارة مقاومة الحافز الانفعالي للسلوك والتصرف الاندفاعي، ويتميز الفرد الذي يملك هذه المهارة بتقبله للاندفاعات العدوانية والهدوء والسيطرة على السلوك العدواني، بينما الفرد الذي يفقد هذه المهارة أقل تحملاً للإصابات وأكثر اندفاعية، وسلوكه الانفعالي سلبي.

4- مهارة التكيف:

(أ) - إدراك الواقع: مهارة الفرد في تقدير التطابق بين خبراته الانفعالية مع ما هو موجود موضوعياً مع الابتعاد عن المغالاة في الخيالات والأوهام، وهذه المهارة ترتبط بدرجة الوضوح الإدراكي في التعامل مع المواقف وتقديرها وتفحص الأساليب المستخدمة لذلك.

(ب) - المرونة: مهارة الفرد في تكيف انفعالاته وسلوكه مع المواقف والشروط المتغيرة.

(ج) - حل المشكلات: هي مهارة الفرد في تحديد المشكلة وتوليد الحلول الفعالة، وتنفيذ هذه المهارة يتطلب من الفرد أن يكون منضبطاً منهجياً ومنظماً التفكير ودؤوباً على معالجة المشكلات بدلاً من تجنبها.

5- مهارة كفاءة المزاج العام:

(أ) - مهارة التفاؤل: هي رؤية الجانب النير في الحياة، والأخذ بالاتجاه الموجب نحوها حتى عند مواجهة الظروف غير الملائمة.

(ب) - مهارة ممارسة السعادة: هي الرضا عن الذات والاستمتاع بمجريات الحياة. وترتبط السعادة بالرضا العام عن الذات.

المطلب الثالث: مقارنة الذكاء الوجداني إسلامياً:

شكّل المنظور الإسلامي للذكاء الانفعالي محورا مهما في مفاهيم دينية أصيلة متعددة كمفهوم الإخاء والتكافل والتراحم والرفق واللين والدعوة بالحسنى، وهي مفاهيم تقع في إطارها الاجتماعي الذي يتّسم بمبدأ التشارك الرحيم المفضي إلى السعادة.

وإذا كان مفهوم السعادة يتجلى في إنقاذ النفس البشرية من غلواء الأمراض العاطفية فإن محاولة فهم النفس وسير أغوارها يضمن معالجة النفس؛ وهو من صميم العمل الديني الذي يقتضي تهذيب النفس والتسامي بها في مدارج العلوّ. وقد سُمّي بعض الصوفية علم التصوف بـ: "علم النفس ومعرفتها ومعرفة أخلاقها"¹.

ويمكن اعتبار مسيرة العمل الديني هي نفسها المسافة في فهم الذات البشرية وفهم مشاعر الآخر في أفق فعل التدبّن، إذ إن انتقال الذات من النفساني إلى الروحاني يتطلب فهما أعمق لمطالب النفس البشرية وما يتعلق بها من عواطف، ولا تتعلق هذه العواطف فقط بالجانب العمودي، فالدين نفسه يفرض توسيع هذه العاطفة أفقياً حتى يحدث التكافل الحمود والتكامل المنشود. وقد رسخ الإسلام قيم المشاركة العاطفية ودعا إليها في كثير من النصوص كقوله (ص): "ابتسامتك في وجه أخيك صدقة". وهذا الحديث يمكن الانتباه إلى عمقه حين نتأمل تجربة محاكاة المشاعر. وفي دراسة أجراها "أولف ديمبرغ Ulf Dimberg" الباحث السويدي في جامعة "أوبسالا" Uppsala وجد أن الناس حين

1 - التفتازاني أبو الوفا، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، مرجع سابق، ص 164.

يرون وجها باسم أو غاضبا تظهر على وجوههم الحالة النفسية نفسها من خلال تغيرات طفيفة في عضلات الوجه كما لو كانت تتم بأجهزة استشعار إلكترونية¹

وإذا رجعنا إلى تعريف الذكاء الانفعالي أو إلى أهدافه؛ فإننا سنتمكن من العثور على نمط خاص استأثرت به الأدبيات النفسية في الرؤية الإسلامية، تلك الأدبيات المتمثلة في كل التراث الصوفي الذي يقف على مبدأ معرفة النفس وتحليلتها وتحليلتها. أما عن قراءة مشاعر الآخر فإن التراث الإسلامي قد عرف مبدأ نفسانيا فكرانيا جذابا ألا وهو الفراسة أو فن الفراسة.

الفرع الأول: علم الفراسة:

سئل "الجنيد" عن الفراسة فقال: هي مصادفة الإصابة، فليل له: هي للمتفرس في وقت المصادفة أو على الأوقات، قال: لا، بل على الأوقات لأنها موهبة، فهي معه كائنة دائمة².

وقد قعد "الجنيد" للناس في الجامع، فانتشر في الناس أن "الجنيد" قعد يتكلم على الناس فوقف عليه غلام نصراني متنكرا وقال له: أيها الشيخ مامعنى قول رسول الله "ص": "اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله تعالى، فأطرق "الجنيد" .. ثم رفع رأسه وقال: أسلم. فقد حان وقت إسلامك فأسلم الغلام³.

ولو رجعنا إلى وصف الفراسة عند أهل النظر فهي في اللغة: التثبت والنظر، وفي اصطلاح أهل الحقيقة هي: مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب، وقيل: هي مطالعة الغيوب بنور اطلاع الله

1 - نقلا عن: دانييل غولمان، الذكاء العاطفي، مرجع سابق، ص 171.

2 - الجنيد البغدادي، تارح العارفين، تج: سعاد الحكيم، ط2، دار الشروق القاهرة، 1426هـ، 2005م، ص 183.

3 - النص من القشيرية 493/2، والبداية والنهاية لابن كثير 114/11، كما جاء في الكواكب الدرية للمناوي 582/1، كما ورد في شذرات الذهب لابن عماد الحنبلي 228/2، كما ورد في وفيات الأعيان لابن خلكان ص 374، كما جاء في كرامات الأولياء للنبهاني ص 384، كما نشر في نشر المحاسن اليافعي ص 54. الجنيد البغدادي، السابق، ص 183.

تعالى على القلب.¹ وإلى ذلك النور أشار النبي "ص" بقوله: "اتقوا فراسة المؤمن فإنه يرى بنور الله"².

وقيل: هي خاطر يهجم على القلب فينفي ما يصاده، وله على القلب حكم اشتقاقه من فراسة الأسد. وقيل: هي من سواطع أنوار تلمع في القلوب وتمكين معرفة بجمل السرائر في الغيوب... والفراسة على حسب قوة الإيمان تولدت من قوله تعالى: ﴿وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي.. ص: ٧٢﴾ ، فمن كان حظه من ذلك النور أتم كانت فراسته أهدى وأصدق، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ.. الحجر: ٧٥﴾ أي للمتفرسين. وقال بعضهم في قوله تعالى: ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ.. الأنعام: ١٢٢﴾ أي ميت الذهن فأحياه الله بنور الفراسة، "وجعلنا له نورا يمشي به" أي نور التحلي والمشاهدة³. و يقول "أبي محمد الحسن بن محمد الديلمي": "والفراسة أيضا نتيجة اليقين وطريق المؤمنين.. والتفرس من خواص أهل الإيمان سطعت في قلبه أنوار فأدرك بها المعاني، ومن غض بصره عن المحارم وأمسك نفسه عن الشهوات وعمّر باطنه بصفاء السريرة ومراقبة الله تعالى وظاهره باتباع الكتاب والسنة، ولم يدخل معدته الحرام وحرس لسانه من الكذب والغيب ولغو القول لم تخطئ فراسته"⁴

وعلم الفراسة علم قديم اشتغل به العرب وغير العرب. وعند غير العرب يسمون هذا العلم **Physionomy** وهو اسم يوناني الأصل مركب من لفظين معناهما معا "قياس الطبيعة أو قاعدتها" والمراد به هنا الاستدلال على قوى الإنسان وأخلاقه من النظر إلى ظواهر جسمه⁵.

1 - محمد بن أبي بكر الرازي، حقائق الحقائق، تح: سعيد عبدالفتاح، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1422هـ، 2002م، ص251.

2 - حديث رقم (321) 79/1 من جامع الأحاديث، وقال السيوطي: رواه البخاري في تاريخه، والترمذي عن أبي سعيد الحكيم وسمويه والطبراني وابن عدي عن أبي أمامة وابن جرير عن ابن عمر رضي الله عنه.

3 - محمد بن أبي بكر الرازي، المرجع السابق، ص 248.

4 - أبي محمد الحسن بن محمد الديلمي، إرشاد القلوب، ط4، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1398هـ، 1978م، ص 130.

5 - جرجي زيدان، علم الفراسة الحديث، ط2، دار الجيل، بيروت، 1408هـ، 1987م، ص 5.

على أن الفراسة لم تدوّن وتعتبر علما مستقلا قبل ما كتبه "أرسطو" في القرن الرابع قبل الميلاد، فقد خصص لهذا العلم ستة فصول؛ فذكر في الإنسان علامات تدل على قوته أو ضعفه، على ذكائه أو غباوته، على حذقه أو بلاذته، واستدل على ذلك أيضا من الملامح والألوان وأشكال الشعر والأعضاء والقامة والصوت..¹ وفي العصر الحديث أخذ هذا العلم نصيبه من الاهتمام فقد نُظر إلى هذا العلم بعين العلم الطبيعي المبني على المشاهدة والاختبار، فألف الإيطالي "بيتيستابورتا" في أواخر القرن السادس عشر رسالة في الفراسة الإنسانية يبين فيها حقيقة هذا العلم، وفرّق بينه وبين ما أدخلوه فيه من الأوهام.. وفي عام 1778م ظهر كتاب العالم الألماني "جون كسبار لافاتر"، وقد بحث في هذا العلم بحثا طبيعيا مبنيًا على الفسيولوجيا والتشريح ونواميس الأخلاق وزينه بالرسوم العديدة..²

وقد اهتم المسلمون قديما بعلم الفراسة وأفردوا له مجالا في تصنيفهم للعلوم، فـ"ابن سينا" يعرفه بغرضه: "الغرض منه الاستدلال من الخلق على الخالق"³. أما "ابن الأكفاني" فقد أدرجه ضمن فروع العلم الطبيعي وقرنه بالمزاج البشري ويعتبر أحسن من عبّر عنه مقاربا للذكاء الوجداني، فقال عنه: "علم الفراسة علم يتعرف منه أخلاق الإنسان من هيئته ومزاجه وتوابعه، وحاصله أنه الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن"⁴. أما "طاش كبرى زادة" فقد قرنه بالطب النفسي ووضعه تحت علم البيطرة والبيطرة فقال: "والذي لذي النفس العاقلة هو الإنسان، وذلك إما في حفظ صحته واسترجاعها وهو الطب. أو أحواله الظاهرة الدالة على الأحوال الباطنة فالفراسة..⁵

ومن أشهر المخطوطات في علم الفراسة عند المسلمين "السياسة في علم الفراسة" لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أبي طالب الأنصاري "المتوفي سنة (737 هـ)؛ وفيه أحكام علم الفراسة منسوبة إلى أصحابها بأحرف يرمز كل حرف إلى اسم القائل، ومخطوط في علم الفراسة

1 - جرجي زيدان، المرجع السابق، ص 6.

2 - المرجع نفسه، ص ص 8-9.

3 - ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، طبعة القاهرة، 1326هـ - 1908 م الرسالة الخامسة، ص 75

4 - ابن الأكفاني محمد بن ابراهيم ساعد الأنصاري، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، تحقيق عبد المنعم محمد عمر، دار الفكر العزي، دط، دت، ص 176.

5 - طاش كبرى زادة أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ط1، دار الكتب العلمية لبنان 1405/1985هـ، ج1، ص 302.

"لحمد غرس الدين ابن غرس الدين بن محمد بن خليل"، وكتاب خطي اسمه "البهجة الأنسية في الفراسة الإنسانية" للعارف بالله زين العابدين محمد العمري المرصفي¹. ويعتبر مصنف "فخر الدين الرازي" (544-606 هـ) بعنوان "الفراسة، دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنهم كتاب مفتوح مفتوح" من أوفى الرسائل التي ألفت في هذا الباب.

يبتدئ "الرازي" كتابه بتعريف علم الفراسة، وبعد الفراغ منه يذهب إلى تعداد علامات الأمزجة الكاملة حتى يتوسل بمعرفتها إلى معرفة الاعتدال والاختلال. ويعتبر أن "المزاج: إما أن يكون هو النفس، وإما أن يكون آلة للنفس في أفعالها، وعلى كلا التقديرين فالخلق الظاهر، والخلق الباطن لا بد وأن يكونا تابعين للمزاج، فإذا ثبت هذا كان الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن جارياً مجرى الاستدلال بحصول أحد المتلازمين على حصول الآخر، ولا شك أن هذا نوع من الاعتبار صحيح"².

ثم يقسم الرازي هذا العلم إلى قسمين³:

القسم الأول: أن يحصل خاطر في القلب أن هذا الإنسان من حاله وخلقه كذا وكذا من غير أن يحصل هناك علامة جسمانية، ولا اشارة محسوسة، والسبب فيه ما ثبت أن جواهر النفوس الناطقة مختلفة بالماهيات (الجوهر والماهية: الحقيقة والذات) فمنها ما يكون في غاية الإشراق والتجلي، والبعد عن العلائق الجسمانية، ومنها ما لا يكون كذلك. وكما أن النفس تقدر على معرفة الغيوب وقت النوم، فكذلك النفس المشرقة الصافية قد تقدر على معرفة المغيبات حال اليقظة، والنفوس التي شأها ذلك تكون أيضاً مختلفة في هذا المعنى بالكم والكيف.

القسم الثاني: هو الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة فهو علم يقيني الأصول ظني الفروع. وقد سئل بعض الصوفية عن الفرق بين هذين القسمين، فقال: "الظن يحصل بتقلب القلب في الأمارات، والفراسة تحصل بتجلي نور جبار السماوات والأرض، ومن قوى فيه نور الروح المذكور في قوله: " ونفخت فيه من روحي"-الحجر:29- قويت فيه هذه الفراسة.

1 - جرجي زيدان، علم الفراسة الحديث، مرجع سابق، ص ص 7-8.

2 - فخر الدين الرازي، الفراسة (دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنهم كتاب مفتوح مفتوح)، تح: مصطفى عاشور، مكتبة القرآن للطبع والنشر، القاهرة، دط، دت، ص ص 20،21.

3 - فخر الدين الرازي، المصدر السابق، ص 23.

ثم يعود "الرازي" فيبرّر كيفية الوقوف على الطبائع من خلال الأمزجة، وتأصيل منطقي يقول الرازي: "اعلم أن الاستدلال على حصول الشيء: تارة بما يكون علة له، وثانيا بما يكون معلولا له، وثالثا بما يكون معلولا لعلته... وهذا هو المسمى "بالاستدلال بأحد المعلولين على المعلول الثاني" فههنا أيضا الأمر الذي يتوصل إلى معرفة الأخلاق الباطنة التي في الإنسان تارة: يكون بعلته الموجبة له وهو "المزاج البدني"، وتارة بمعلوله وأثره وهو "الأفعال الصادرة" عن الإنسان، وثالثا: بسائر الأحوال التي هي كالمعلولات للمزاج الأصلي للإنسان"¹. ولعل "الرازي" يشير هنا إلى مبدأ الاستبطان الذي يتم أولا بمعرفة تصرفات النفس وأمزجتها انطلاقا من خبرتنا الانفعالية ذاتها، والفراسة لا تتم إلا من خلال إدراك وثيق لأسرار النفوس وما تكتنزه من عواطف وانفعالات ومكائنها وبواعثها، والمتفرّس عليه أن يحيط بكل ذلك كما يشير "الرازي" بقوله: "فيجب على صاحب علم الفراسة أن يعرف أن أثر كل واحد من الأركان والأخلاق والأمزجة أي خلق هو؟ وأن يعرف أن أثر كل هواء أي خلق هو؟ وأن يعرف أن أثر كل غذاء أصلي أي خلق هو؟ وكذلك يعرف الأخلاق التي هي مقتضيات الأسنان، والأجناس والسحنات والألوان، والعادات، فإذا أحاط علما بعلامات الأخلاق والأمزجة أمكنه أن يستدل بها على معرفة الأخلاق الباطنة"². وحديث "الرازي" عن الأمزجة هو حديث سابق عن العواطف الإنسانية، فمعرفة الحالات النفسية عبر قناة الذكاء الوجداني في العصر الحديث يتشكل أيضا- في بعض مراحل- عبر تتبع أثر العاطفة على الجانب المادي من الإنسان، فما يستتبع الأثر الفسيولوجي هو حركة داخلية تتغير حالاتها وتتطور بتطور الظروف والمثيرات. يقول "الرازي": "فإذا عرفنا في الإنسان كونه غضوبا عرفنا أنه لا بد وأن يظهر على وجهه تلك الهيئة المخصوصة، وإن شاهدنا أولا تلك الهيئة المخصوصة حاصلة في وجهه عرفنا أن الغالب عليه هو الغضب، فهذا قانون صحيح.. وهذا هو تحقيق قول من يقول: إن الذي يكون شكله مشتبهًا بشكل الغضب يجب أن يكون غضوبا، والذي يكون شكله شبيهاً بشكل الخائف يجب أن يكون الخوف غالبا عليه"³. فالملاح لها تفسير واضح لحالة الانفعال المصاحب فالدهشة والغضب والإعجاب والتوتر

1 - المصدر نفسه، ص 26.

2 - فخر الدين الرازي، السابق، ص 27.

3 - المصدر نفسه، ص 40.

والفتور والخوف والحزن.. الخ، لها آثارها العميقة في وجه الإنسان، ومنها إشارات القرآن الكريم في آيات عديدة: "﴿وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِیَضَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾.. يوسف: ٨٤ . وقوله تعالى: ﴿فَرَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا﴾.. طه: ٨٦ أي غضباناً شديداً الغضب من أثر ما يرى عليه. وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمُ الزمر: ٢٣﴾، أي تقشعر من الجلال. يقول جرجي زيدان: "ومعلوم أن لكل عاطفة من عواطف الإنسان تأثيراً خاصاً في ملامح وجهه، فإذا غضب أحدنا أو حزن أو فرح أو اهتم ظهر أثر كل من هذه العواطف على وجهه، وعندنا علامة للغضب وأخرى للفرح وأخرى للاهتمام، ومعنى هذا التأثير طيباً يحدث في عضلات الوجه تحت الجلد فتتكمش أو تنقبض أو تنبسط تبعاً للتأثير الذي أصابها فتتغير ملامح الوجه، ومن النواميس الطبيعية أن الأجسام الحية تنمو وتكبر بالاستعمال وتضعف وتندثر بالإهمال.. فلو تعود أحدنا الغضب كل يوم فإن العضلة التي تنقبض للغضب يزداد نموها، وقد يدوم انقباضها حتى تظهر هيئة الغضب على الوجه في غير حال الغضب"¹. ولذلك كانت سنة التوافق الاجتماعي مبنية على تقارب الأمزجة وتشابه الطباع، فالتأثيرات المصاحبة للتدافع البشري جعلت الطباع النفسية تحدد مسار التجمعات و المشاركات الاجتماعية، وبناء على دائرة التقارب النفسي تنشأ الجماعات من خلال فهم كل عنصر فيها للعنصر للآخر وفق ما تقتضيه الحاجات المختلفة.

إن فن الفراسة يعتمد على عامل مهم وهو عامل الوعي بالذات البشرية، ودون إدراك لمبدأ "اعرف نفسك" -الذي جعله النفسانيون عصب الذكاء الوجداني- فإننا لا يمكن بأي حال من الأحوال فهم الآخر، ومن دون فهمنا للآخر فإننا -بالتأكيد- لن نتوصل إلى حالة من التعاطف الإيجابي والبناء، إذا يقوم عامل التحضر على المشاركة الفاعلة وفق مبادئ التراحم والمحبة والتنازل، وحاجات الآخرين -في المبدأ الإسلامي- مقدمة على حاجاتنا كذوات فاعلة في مسيرة الرشد. إن فهمنا للآخر هو فهم لأنفسنا؛ لذواتنا، وكل رؤية مقتصرة على الذات وحدها هي رؤية قاصرة عن الحياة محكومة بالفناء في عالم رشيد.

1 - جرجي زيدان، علم الفراسة الحديث، مرجع سابق، ص 19.

الفصل السادس: الصفات الوجدانية

1- المبحث الأول: الضمير:

م1- تعريف الضمير. م2- حقيقة الضمير وطبيعة تكوينه - م3- الضمير الديني

م4- تربية الضمير الأخلاقي وتوجيهه.

2- المبحث الثاني: الحب:

م1- الحب في السياق الفلسفي م2- الحب في الإسلام بين الفلسفة والدين

م3- الحب في القرآن الكريم م4- المحبة في التراث الصوفي.

3- المبحث الثالث: الغضب والحلم:

م1- الغضب م2- الحلم وتجنب الغضب.

4- المبحث الرابع: الخوف:

م1- الخوف في الدراسات النفسية الحديثة م2- علاج الخوف م3- الخوف في الرؤية الإسلامية م4- الخوف ودرجاته في القرآن الكريم.

5- المبحث الخامس: القلق:

م1- القلق: وصف وتعريف. م2- فيسيولوجية القلق وتأثيره الصحي

م3- علاج القلق-العلاج الديني.

6- المبحث السادس: الحزن والاكتئاب:

م1- تعريف الحزن والاكتئاب م2- أعراض الحزن والاكتئاب م3- وصف المرض وطرائق

العلاج م4- التصور الإسلامي للحزن والاكتئاب م5- الحزن في القرآن الكريم- الصبر كعلاج للحزن.

7- المبحث السابع: الحسد. م1- تأثيرات الحسد.

تمهيد:

يتشكل المضمون الوجداني من عناصر متضافرة تنسجم مع المتطلبات الروحية والنفسية والبدنية، ولا يمكن التعبير عن هذه العناصر إلا من خلال مقتضياتها التي تظهر على مستوى السلوك الأخلاقي باعتبار أن الحكمة العملية في الأصل مبنية على حالات وجدانية تتراوح بين القوة والضعف، وبين الترقى والاضمحلال أو الضمور الوجداني، أو بين التوهج والانطفاء، ولأن البنية الإنسانية بنية تربوية تترقى في مدارجها الذات من طور إلى طور كان الاعتناء بالصفات الوجدانية مطلباً ضرورياً للذات كمدخل شرطي لبلوغ الكمالات البشرية في دائرة الدين؛ وما تمثله من التزام بالتعاليم، والأخذ بأسباب التشارك الاجتماعي الرحيم الذي تكفله الصفات الوجدانية بدءاً بتسوية الضمير، وبذل المحبة، والاستئناس بالحلم على سورة الغضب، والأخذ بأسباب التكافل بعيداً عن الحسد والأنانية المفرطة، بتهديب الطاقة الوجدانية وتوجيه فطرتها مثل اللذة والألم والحزن وغيرها.

- المبحث الأول: الضمير:

لعل أول حاسة وجدانية يمكن الاعتناء بها هي الضمير، كونه يتجلى فيه المضمون الحقيقي للوجدان، وهو معنى من معانيه التي تتصافر فيها المفاهيم الدينية والنفسية وتتقاطع فيها البنيات الروحية مع الجسدية، فالضمير هو الصوت الحي الذي يعبر عن قيمة الإنسان كمخلوق سامي متدرج في الكمالات.

فالإنسان تكتنفه قوة محايدة في كيانه باستعداد عقلي أصلي؛ يجد فيها نفسه مراقبا متهيبا من قاض داخلي، وهذا الاستعداد العقلي الأصيل والأخلاقي (لأنه تصور للواجب) الذي يسمى الضمير يتصف بخاصية أنه على الرغم من أن الإنسان لا يكون في شأن وإياه إلا مع نفسه، فإنه يرى نفسه مع ذلك مرغما بعقله على الفعل كما لو كان من شخص آخر، لأن المجادلة التي نتحدث عنها هنا هي مجادلة بقضية قضائية، لأن الضمير هو القاضي الداخلي الذي يفصل في كل الأفعال الحرة، ولما كان مثل هذا الكائن الأخلاقي يجب أن يملك في نفس الوقت أن يملك كل قوة (أرضية وسموية) وإلا لما استطاع أن يزود قوانينه بالتأثير المناسب لها (وهو أمر ينتسب بالضرورة إلى وظيفته القضائية)، وليس معنى هذا أنه مخول للإنسان ولا أنه ملزم بهذه "الفكرة" التي يقوده إليها ضميره قطعا ملزم بأن يقر بوجود مثل هذا الكائن الأعلى بوصفه موجودا فعلا خارج ذاته.

وقد احتل الضمير جانبا كبيرا من اهتمام الأخلاقيين في كل العصور، وليس البحث فيه قاصرا على علماء الأخلاق فحسب بل إنه يشغل الفلاسفة أيضا والقانونيين فضلا عن رجال الدين، وكذا عديد الباحثين في مجالات أخرى، وعلى الرغم من الغموض الذي يحيط بفكرة الضمير الأخلاقي حاول الباحثون تحديده كأساس لا غنى عنه في علم الأخلاق إن تصرّحا أو تلميحا، وقد حاول الباحثون العودة بالضمير إلى نشأة علم الأخلاق، أما نحن هنا نحاول ربطه بالعنصر الوجداني خاصة أن "الضمير" من بين مرادفات الوجدان، أو على الأقل مظهر من مظاهره خاصة أنه يتعلق بالمتزع الشعوري الداخلي.

المطلب الأول: تعريف الضمير:

من الثابت أن الإنسان هو الكائن الوحيد من بين الكائنات المخلوقة الذي زود بجانب الغرائز - التي يشاركه فيها غيره من الحيوانات- بحاسة باطنية تحكم على تصرفاته بالخيرية أو الشرية، بل لا تقف عند هذا الحد، وإنما تتجاوزه إلى حمله على فعل الخيرات وتجنب الشرور والآثام، فإن ترك الأولى وفعل الثانية انبعث من داخله صوت ما يؤنبه ويحمل عليه بالملامة والعتاب.

وإن كان العكس صحيحا بأن فعل الأولى وترك الثانية أشعرته بالطمأنينة والراحة النفسية، تلك القوة الكامنة في أعماق الإنسان هي التي نستطيع أن نسميها باسم "الضمير" وهذه القوة تعرف بآثارها الخارجية وهي ثمرة وجودها في الإنسان ككائن أخلاقي.

وحين نرجع إلى اللغة نجد أن لفظ الضمير يعني السر داخل الخاطر، وأضمير في نفسه أمرا أي أخفاه والجمع ضمائر.¹

ولم يجد البحث في الضمير مجالاً عند الفلاسفة المسلمين ولا عند أدباء العرب مما يتطلب أن يخصص بعناية أكبر لأنه من الموضوعات الأخلاقية الهامة، ولذلك نجد للضمير تعريفات منها: ملكة التمييز بين الخير والشر، ويعرفه "بوراراك": معرفة الخير والشر، وهو عند لوسن: ملكة الإقرار والاستهجان.²

وقد جاء في المعجم الفلسفي للمفكر الفرنسي "لالاند" مايلي:³

*الضمير الأخلاقي؛ هو خاصية العقل في إصدار احكام معيارية تلقائية ومباشرة عن القيمة الأخلاقية لبعض الأفعال الفردية المعينة، وحين يتعلق هذا الضمير بالأفعال المقبلة فغنه يتخذ

1 - انظر: يعقوب المليحي، الأخلاق في الإسلام (مع المقارنة بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية)، مؤسسة الثقافة الإسلامية 1405 هـ - 1958 م، ص 247. وأيضا: محمد عبدالستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، ط1، دار القلم، الكويت، 1402 هـ - 1972 م، ص 152.

2 - عبدالرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات بالكويت، 1975، ص 53.

3 - نفسه، ص56، نقلا عن: محمد عبدالستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، المرجع السابق، 186.

شكل صوت يأمر أو ينهى، وإذا تعلق بالأفعال الماضية فإنه يترجم عن نفسه بمشاعر السرور(الرضا) أو الألم (التأيب).

والتلقائية والمباشرة هنا يقصد بهما ما يقصد بالأمر الفطرية التي يولد الإنسان مزودا بها، أعني أن الشعور بها لا يحتاج إلى تأمل وإعمال فكر، وقد أشبع أنصار مذهب "الحاسة الخلقية" هذه المسألة بحثا ودراسة فقرروا أن مدلولها يختلف عن مدلول حواسنا الظاهرة، لأن وظيفة هذه الحواس، هي إدراك أعراض المحسوسات.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن "الضمير" لم يعرف كمصطلح مستقل بذاته ضمن الدراسات الأخلاقية إلا في أزمنة متأخرة، فكلمة conscience التي عرفتها اللغة اللاتينية لم تتضمن المعنى المقصود بالضمير الأخلاقي كملكة التمييز بين الخير والشر إلا في سنة 1225م، وظل هذا المعنى غريبا عن اللغة العربية حتى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حين بدئ في ترجمة conscience الأجنبية إلى كلمة "ضمير" في العربية، وحتى هذه الترجمة العربية كانت مثار غموض لاستخدامها تعبيراً عن الضمير الخلقى والنفسي معا¹.

ووعورة البحث في الضمير تكمن في أنه أمر غيبي، فالبحث فيه إنما يبني على الحدس حيناً أو على النظر المجرد حيناً آخر، ولذلك فليس الغموض قاصراً على تعريفه، وإنما يزداد كذلك بالنسبة للبحث في كنهه وطبيعته. وقد ميز الغريون بين الضمير الخلقى والضمير النفسي، وحتى من المسلمين من اعتبر أن بالإنسان ضميران: يفصل أحدهما في الأحكام الخلقية، ويتولى الآخر في الأحوال النفسية. والذي نراه أن التفرقة بينهما ممكنة على أساس أن الضمير إذا كان يراد به الرقابة على النفس وتوجيهها فإن المسائل التي تخضع للقواعد الأخلاقية هي من وظيفة الضمير الخلقى، وأما أحوال النفس التي لا صلة لها بالأخلاق فهي وظيفة الضمير النفسي، وذلك مثل الأحوال الوجدانية كالرضا أو الغضب أو الندم أو الحزن لغير سبب خلقي، مع أن النتائج والآثار في النوعين واحدة أي بالنسبة للضمير الخلقى أو الضمير النفسي.

1 - Gabriel Madiniar; Conscience la morale; F.Paris P.U 1963. P 7.9

المطلب الثاني: حقيقة الضمير وطبيعة تكوينه:

ربما يرجع الخلاف حول مسألة الضمير بين المشتغلين بالأخلاق إلى اختلاف مذاهب التفكير والاستثناس بالتخصصات العلمية الأخرى. يقول أكثر علماء النفس بالضمير الأخلاقي الفطري ويرون أنه غير الضمير الأخلاقي المكتسب بالتربية لأن للضمير الأخلاقي جذورا طبيعية في الإنسان وأن البشر مجبولون عليه بصورة متساوية، فالناس جميعا -في نظرهم- على اختلاف قومياتهم وعناصرهم يميزون عن طريق الهداية التكوينية بين مبادئ الفضيلة والرذيلة، ويعرفون الحسن والإنصاف والوفاء بالعهد وأداء الأمانة كما يعرفون القبح والخيانة وغيرها.. ومنشأ هذه المعرفة هو الضمير الأخلاقي الفطري.

وإلى جانب الضمير الأخلاقي الفطري يوجد الضمير الأخلاقي المكتسب، كما أن لكل مجتمع له ضمير خاص به وفق الأعراف والمحددات الاجتماعية، وكثيرا ما يجد الضمير المكتسب مجتمع أمرا من الأمور قبيحا وسيئا بينما يكون الأمر محمودا لدى مجتمعات أخرى، ومن القائلين أنه كسبي أنصار الاتجاه الواقعي في فلسفة الأخلاق وهم من يسمون أصحاب النزعة التجريبية في الأخلاق، تلك النزعة التي نشأت في القرن السابع عشر، وتطورت حتى بلغت أوجها في مذهب المنفعة العامة والنفعية التطورية عند الانجليز، ثم في فلسفة الوضعيين من الفرنسيين خاصة، وقد اتصلت جهود أصحابها في الفلسفة العملية البراغماتية عند الأمريكيين، وكان أبرز ما يميزها إرجاع الأخلاق أو الضمير إلى التجربة وتعليقه على نتائج الأفعال، ورد الخير والشر إلى وجدان اللذة والألم أو المنفعة والضرر، والقول بذاتية الأحكام الخلقية ونسبية القيم وتغيرها بتغير الزمان والمكان، كما يدخل أيضا في هذا الاتجاه التجريبي فيما يتعلق بتكوين الضمير المدرسة النفسية والمدرسة الاجتماعية.

وإذا استعرضنا آراء المفكرين في حقيقة الضمير فإننا لا نجد إلا آراء مختلفة بعضها عن بعض:

- نجد أولا من يبحث في الضمير من الناحية الخلقية أو التكوينية. بمعنى البحث عما إذا كان فطريا أو أنه يتكون بمرور الزمن وتعاقب المواقف والتجارب، فإذا سلمنا بأنه فطري لم يكن للمواقف والمؤثرات التي تمر بالإنسان دخل في تكوينه.¹

1 - يعقوب المليحي، مرجع سابق، ص 248.

ووفقا لهذا المعنى يتكون الضمير بفضل تداعي المعاني والعادة والوراثة، وهو ما يقول به علماء النفس الذين يرجعون تكوين الضمير إلى قوانين نفسية وبيولوجية على أساس أن الإنسان في الأصل يعمل وفقا للذة التي تنفصل شيئا فشيئا عن الفعل الجالب لها في أفق نقل القيمة.

- ويقابل هذا الرأي رأي آخر يرى أصحابه أن الضمير حاسة مكتسبة وليست فطرية في الإنسان، وممن قال بهذا الرأي: الفرنسي "مونتاني" والانجليزي "جون لوك" والكاتب الفرنسي "ديدرو" وغيرهم. وحجتهم في ذلك هو الواقع المشاهد، ذلك لأن الناس منذ فجر التاريخ ليسوا سواء في انبعاث الحاسة من داخلهم، فقد تكون قوية عند بعضهم ضعيفة عند الآخرين، كما أن حكمها على الأشياء بالخيرية أو الشرية مختلف جدا، ولا شك أن هذا كله مرجعه إلى أثر البيئة الاجتماعية في هذه الحاسة، وهذا بدوره دليل قوي على أنها قوة مكتسبة وليست فطرية في الإنسان.¹

- أما "فرويد" ومدرسة التحليل النفسي فعندهم أن الضمير هو حاصل أو ثمرة الضغوط الأبوية على الطفل، وهي ضغوط تتألف من أوامر ونواه و تحريمات يتكون منها ما يسمونه الأنا الأعلى الذي يسبق تكوين الضمير الأخلاقي، ولا يتكون الضمير الأخلاقي إلا من سن الثامنة عشر في رأيهم. ولكن لعلماء الاجتماع رأي آخر خلاصته أن الضمير حصيلة الضغوط الاجتماعية على الفرد من المنزل والمدرسة والعرف والتقاليد الاجتماعية وسلطان الثقافة والحضارة.²

- أما أنصار الضمير الأخلاقي فلا يرضيهم شكل الضمير الذي تبناه كل من علماء النفس أو علماء الاجتماع لأن كلا منهما فيما رأوا يعتبر صورة للقهر، وذلك لأن كلا الضميرين يفتقر إلى الجانب الذاتي النابع من ذات الإنسان، والذي على أساسه يلتزم الإنسان بهذا أو ذاك من الأفعال. يرى "مادينييه" أن الفرد مهما يكن طيعا لأوامر الجماعة فإنه ينبغي عليه أن يصادق عليها باطنيا، إذا شاء أن يفعل بوصفه كائنا أخلاقيا وأن لا يكون مجرد عضو في آلة كبيرة وانخرطنا في المجموع الاجتماعي يجب على الأقل أن يكون عن موافقة منا ومن ثم فإن مجموع الضغوط الاجتماعية طبقا لهذا الاتجاه فهي إن بدت مقدسة فهي كذلك عند الأطفال

1 - محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، مرجع سابق، ص191.

2 - Emile Durkheim; Sociologie et philosophie;alcan Paris;1925; p36

أو البدائيين، ولا ينبغي أن تكون كذلك عند الرجال العقلاء إلا بوصفها مستمدة من القيم العقلية¹.

- وأصحاب النزعة العقلية يذهبون إلى القول بفطرية الضمير الأخلاقي، وفي نفس الاتجاه يسير "كانط" في تصويره للضمير وإن كان لم يطلق عليه هذا الاسم وسماه "الإرادة الخيرة" أو "العقل العملي" فقد رفض كل ما هو تجريبي وأكد على ما سماه بـ "القَبلي" "Apriori" وينبه إلى الخطر الناجم عن تقديم نماذج كمال لا يمكن بلوغه²، لأن كل قدوة يجب أن يحكم عليها مقدما وفقا لمبادئ الأخلاقية حتى يعرف هل تصلح أن تكون نموذجا. وبهذا فالقانون الأخلاقي قانون قبلي أي سابق على التجربة، موجود في طبيعة العقل، وصالح لكل الكائنات العاقلة، ولا يمكن أن يستمد من التجربة بل هو سابق منطقياً عليها، ولا يعني هذا أن القدوة غير مفيدة.. ولهذا يمكن أن يقال إن "الضمير" عند "كانط" هو العقل العملي الذي يضع قانونا قبليا للأخلاق³. ويكون للنموذج المقدم تأثيره الأخلاقي إن دل على فضيلة مبرأة من كل منفعة أو دافع مرتبط بالسعادة. "فالأخلاقية يكون لها من التأثير على القلب الإنساني بقدر ما تمثل أظهر، ومن هنا فإنه إذا كان للقانون الأخلاقي وصورة القداسة والفضيلة أن تؤثر على نفوسنا فإنها لا تستطيع ذلك إلا إذا قدمناها كدافع محض مبرأ من كل اعتبار لسعادتنا الشخصية، لأنه في الأمل لم تتكشف عن سموها"⁴.... ويقول "كانط": "أمران يملآن القلب بإعجاب وإجلال متجددين دائما ومتزايدين أبدا بقدر ما تعلق بهما التفكير وعليهما عكف: السماء المرصعة بالنجوم من فوق والقانون الأخلاقي في داخلي"⁵ يقول "عبدالرحمن بدوي": وهذا المنهج في التنشئة الأخلاقية هو الذي ينبغي توجيه الانتباه إليه في هذا العصر - عصر كَنت- بل وفي كل عصر الذي يزعم فيه أن المؤثر هو هذه النماذج التي تنفخ القلوب وتشيع فيها الرخاوة، أو ذوات الادعاءات المملوءة بالطموح والكبرياء، والتي من شأنها أن تفسد القلوب لا أن تقويها⁶.

1 - Gabriel Madinier; la conscience morale; P.U.F Paris; 1963; p14

2 - عبدالرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص 165.

3 - عبدالرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، مرجع سابق، ص 68.

4 - إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ص 286، نقلا عن: عبدالرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط، السابق، ص 165

5 - المرجع نفسه، ص 169.

6 - عبدالرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط، المرجع السابق، ص 166.

إن المتأمل في هذه الآراء سيعثر -لامحالة- على توجيه تنسجم فيه الحجج المقدمة، فحاسة الضمير هي تقع بين الفطرة والاكْتساب معا، فالإنسان يخرج إلى هذا العالم مزودا باستعدادات فطرية سرعان ما تؤثر البيئة في تلوينها، وبالتالي فالأثر الاجتماعي يظهر على مستوى توجيه تلك الفطرة المتعلقة بالضمير.

ولعل اختلاف الطبائع النفسية بين المجتمعات يؤكد على أن الطبع أكثر تأثيرا على الاكْتساب، كما أن طور الغرائز على المستوى الفردي أو الجماعي، فتظهر أهمية الضمير في إيقاظ الحاسة التي تعالج الغريزة.

ولعل أحسن من عبر عن هذا هو المفكر "مالك بن نبي" حينما قال بإخضاع الغرائز إلى عملية شرطية **conditionnement**، هذه العملية الشرطية ليس من شأنها القضاء على الغرائز ولكن تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية فالحيوية الحيوانية التي تمثلها الغرائز بصورة محسوسة لم تلغ ولكنها انضبطت بقواعد نظام معين¹. ولعل الضمير الديني هو أرقى نوع يمكن أن يساهم في تهذيب الغريزة وتوجيهها وجهتها المستقيمة.

المطلب الثالث: الضمير الديني:

لقد أودع الخالق العظيم في مدارك الأفكار وفي مشاعر الوجدان الفطرية ما تدرك به فضائل الأخلاق ورذائلها، ونستطيع أن نسمي ذلك "الحس الأخلاقي"، وهذا ما يجعل الناس يشعرون بقبح العمل القبيح وينفرون منه ويشعرون بحسن العمل الحسن ويرتاحون إليه وبذلك يمدحون فاعل الخير ويذمون فاعل الشر.

وينبغي أن لا يغيب عن بالنا أن كثيرا من الأحكام الدينية هي أحكام أخلاقية لأن الدين الحق يأمر بمكارم الأخلاق وينهى عن رذائلها كما أن كثيرا من أحكام العادات والتقاليد هي أحكام أخلاقية أيضا، وكثير من السلوك الأخلاقي مشمول أيضا بأحكام ذوقية جمالية، فهو من جهة ارتباطه بالأخلاق له حكم أخلاقي، ومن جهة ارتباطه بالجمال له حكم جمالي يدخله في باب الآداب.

1 - مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي، عبدالصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1406هـ، 1986، ص 67.

كما تجدر الإشارة إلى أن الضمير الديني يختلف عن الضمير الفلسفي - إن صح التعبير - على مستوى المنهج في كون أن الضمير الديني يستمد مقوماته من مقتضيات الشرع بما يمثله من قانون سماوي بينما الضمير الفلسفي يقف على مقتضيات النظر العقلي، وكلاهما له غاية واحدة هي تهذيب الإنسان بما يتوافق مع المقاصد الخيرية .

يقول في هذا "أبو حامد الغزالي" : "اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولم يثبت بناء ما لم يكن أس، وعلى هذا فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل، وهما متعاضان، بل متحدان، ولكونهما متحدين قال تعالى: نور على نور، أي نور العقل ونور الشرع"¹.

وقد استعمل المسلمون لفظ القلب أو الباطن أو السريرة بدل الضمير، ويرى البعض أن اصطلاح الضمير بمعناه الراهن هو وليد العصر الحديث، وأن العرب المسلمين استعملوا بدلا عنه كلمة "زاجر" التي تؤدي معناه بعض الأداء، فقالوا: من لم يكن له من نفسه زاجر لم تنفعه الزواجر"، والإسلام قد اهتم بتكوين الضمير وأبان أهميته، وأنه صلاح الشخصية كلها، وعبر عنه بتوصيفات مختلفة لعل أبرزها "القلب" ابتداء بأن للنفس الإنسانية حسا خلقيا بالإثم، وهذا الحس الأخلاقي هو الضمير. وإن كانت اللغة العربية قد عرفت "الضمير" تعبيرا عن "السريرة" أو "داخل الخاطر" أو "ما هو مضمّر في النفس" ولذلك نجد الفلاسفة والمتصوفة المسلمين وإن اهتموا اهتماما كبيرا بالتحليل الدقيق لكثير من العواطف النفسية والانفعالات الوجدانية التي تتصل بالأخلاق فإنهم لم يتعرضوا لكلمة "ضمير"، هذا من الناحية اللفظية، أما من الناحية المعنوية فقد عنى الفكر الإسلامي باستخدام الضمير الأخلاقي كمعنى وقوة لا غنى عنها في الأخلاق، وإن كان قد استخدم للتعبير عنها ألفاظا أخرى غير كلمة الضمير، أما القوة التي تقوم بهذه الوظيفة فقد ظلت في الفكر الإسلامي غير محددة، وقد كان القرآن - المرجعية الكبرى لهذا الفكر - سببا في عدم هذا التحديد، وذلك لاستخدامه ألفاظا متعددة للتعبير عن هذه القوة التي تقوم بوظيفة الضمير بمعناه الأخلاقي كما نفهمه اليوم، فتارة يعبر عن الضمير بالنفس اللوامة، وتارة بالروح، وتارة أخرى بالقلب، كما عبر به القرآن عن الإرادة الحرة التي تعني القدرة على فعل الخير أو الشر، وأخيرا يأتي التعبير

1 - أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مصدر سابق، ص 59.

بـ"العقل" رابطا بينه وبين الجزاء والاستحقاق. يقول تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ .. الملك: ١٠﴾ كما ربط القرآن بين عمل القلب وطريق الهداية. قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ .. آل عمران: ٨﴾، والقلب تكرر في القرآن في مواضع كثيرة كمناط للتوجيه من حيث أهليته في السلامة كمقدمة لسلامة العمل. قال تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ .. الشعراء: ٨٩﴾.

وقد أرشدت النصوص الإسلامية إلى وجود هذا الحس الأخلاقي في الضمائر الإنسانية، وأحالت المسلم إلى استفتاء قلبه في حكم السلوك الذي تميل قد نفسه إلى ممارسته. يقول تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا الشمس: ١٠﴾.

فالنفس الإنسانية منذ تكوينها وتسويتها أهدت في فطرتها إدراك طريق فجورها وتقواها، وهذا هو الحس الفطري الذي تدرك به الخير والشر، ولذلك كان على الإنسان أن يزكي نفسه ويطهرها من الإثم حتى يظفر بالفلاح وإلا خاب سعيه. يقول تعالى: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ .. وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ .. القيامة: ١٥﴾. فالإنسان لديه بصيرة يستطيع أن يحاسب بها نفسه محاسبة أخلاقية على أعماله ومقاصده منها، ولو حاول في الجدل اللساني الدفاع عن نفسه وإلقاء معاذيره. يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ ﴿٤﴾ أَيْحَسِبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ ﴿٥﴾ يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُبَدًا ﴿٦﴾ أَيْحَسِبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ ﴿٧﴾ أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ﴿٨﴾ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴿٩﴾ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ .. البلد: ١٠﴾، فالإنسان كما لديه أدوات الحس الظاهرة لديه حس باطن يدرك به طريقي الخير والشر وهما النجدان الممتدان في أرض حياته الدنيا، وهذا الحس الباطن يشمل ما تدركه الأفكار السليمة بموازينها التي فطرها الله عليها، ويشمل ما تحس به الضمائر بمشاعرها الوجدانية التي فطرها الله عليها ومن ذلك يتكون في الإنسان حسه الأخلاقي.

روى الإمام مسلم عن النواس بن سمعان عن النبي "ص" قال: "البر حسن الخلق والإثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس" ¹.

1 - صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب البر والصلة، حديث رقم 2553.

فهذا الحديث يدل على أن في النفس الإنسانية حسا خلقيا بالإثم ولذلك يكره فاعل الإثم أن يطلع عليه الناس لأنه يعلم أنهم يشعرون بمثل ما يشعر وذلك بحس أخلاقي موجود في أعماق نفوسهم، وهذا الحس الأخلاقي هو ما اكتشفه الفلاسفة وأسموه الضمير.

روى الإمام أحمد و الدارمي بإسناد حسن عن وابصة بن معبد قال: أتيت رسول الله "ص" فقال: "جئت تسأل عن البر" قلت: نعم. فقال: "استفت قلبك البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك"¹.

ففي الحديث تبيان واضح للحس الأخلاقي، ولا مانع أن نسميه الضمير الأخلاقي. وعلى الرغم من أن النفس هي مجمع الغرائز والأهواء والشهوات والمخاوف والمطامع فإنها تستحسن محاسن الأخلاق وتستقبح مساوئها، وأما القلب الذي هو مركز التفكير مع العواطف فمن الطبيعي أن يشتمل على هذا الإحساس لأن عمدته الفكر السليم والفطرة الصافية وحين نرجع إلى ضمائرنا نشعر بذلك.

ويدل عليه أيضا ما رواه الترمذي عن الحسن بن أبي طالب قال: حفظت من رسول الله: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة" قال الترمذي: حديث حسن صحيح. أي دع ما يحدث في قلبك الاضطراب والقلق والشك بسوء العاقبة والوقوع في الشر والإثم، إلى ما لا يحدث في قلبك شيئا من ذلك بل يحدث في قلبك الطمأنينة والراحة والأمن.

وظاهر في هذا الحديث التنبيه على الحس الأخلاقي الموجود في ضمير الإنسان، وهذا الحس الأخلاقي يتمثل في بعض أحواله بالشك والتردد، وحينما يوجد هذا الريب المقلق للنفس فالحكمة تقضي بالبعد عما يحدث الريب، والأخذ في الطريق الذي لا ريب فيه، مادام يوجد أمام الإنسان طريق فيه طمأنينة وراحة للنفس وأمن.

فالضمير مرآة الإنسان ينعكس عليها خيره وشره، فعمل الضمير لا يقتصر على الإنباء بأخلاقية العمل أو عدم أخلاقيته عند الإقدام عليه أو البعد عنه فحسب، بل يجازي الإنسان على فعله في كلتا الحالتين بالسرور النفسي في حالة الخير والتأنيب في حالة الشر.²

1 - ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1422هـ، 2001م، ص 93.

2 - مقداد يالجن، علم الأخلاق الإسلامية، الرياض، 1413هـ - 1992م. ص 294.

ولما كان الإنسان مزودا في فطرته بحس أخلاقي كاف لإدراك الخير والشر والحق والباطل كان قادرا على أن يحاسب على عمله حسابا دقيقا.

المطلب الرابع: تربية الضمير الأخلاقي وتوجيهه:

إذا سلمنا بقول أن الضمير فطري في الإنسان - وهو الراجح - "فألهمها فجورها وتقواها" فهذا لا يعني أن الالتزام بالواجب الخلقي هو مطلق الفطرية، فلو تأملنا في الجوانب الداخلية للإنسان لوجدنا أن كثيرا من النوازع تغيرت بفعل ظروف التعايش ومقتضيات التوجيه، ولو وضعنا الضمير الخلقي في باب النظر لوجدنا أنه يخضع لعملية توجيه أيضا يتم وفقها التدرج في تكميل كيانه الخلقي. يقول "أبو الحسن علي الندوي": "يجب أن نقر بوجود شعبة من الدين و ركن من أركان الإسلام يحسن أن نعبر عنه بالتركيبية أو الإحسان أو فقه الباطن ونقر بأنه روح الشريعة ولب لباب الدين، فلا كمال للدين ولا صلاح للحياة الاجتماعية ولا لذة بالمعنى الحقيقي في الحياة الفردية إلا بتحقيق هذه الشعبة في الحياة"¹.

والتربية عملية مستمرة. وهي طريقة لتعليم الحكمة العملية وغرسها وبالتالي يخضع الضمير الأخلاقي الفطري لأصول التربية وقواعدها، إذ هو قابل للتنمية بممارسة عواطف الخير وبدراسة كمال فضائل الأخلاق، وما تعطيه من ثمرات فردية واجتماعية -عاجلة وآجلة- ومواعظ الهداية الدينية والنصائح والوصايا الربانية وبوسائل الترغيب والترهيب والقُدوة الحسنة وقصص البطولات الأخلاقية وغير ذلك من وسائل تربوية. وإهمال تربية الضمير الأخلاقي مما يضعفه ويجعله يضمحل ويتناقض حتى يفسد الحس النبيل ثم يموت. وقد يفسد ويتحول بوسائل التربية المفسدة .

ولو أردنا أن نجمل الأساسات التربوية في تهذيب الضمير وتوجيهه فإننا نتوسل بأربع مقومات أساسية:

أولاً: معرفة النفس وأحوالها وأطوارها وبيان مكانم ضعفها، فالحكم على الشيء فرع عن تصوره، فلا يمكن الحديث عن توجيه للضمير دون معرفة ملابساته المتعلقة بالنفس والعقل.

1 - أبو الحسن علي الحسن الندوي، ربانية لا رهبانية، ط1، دار الفتح للطباعة والنشر، 1386هـ، 1966م، ص 12.

يقول "ابن مسكويه" في تصديره لكتابه "تهذيب الأخلاق":¹ " غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقا تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي، والطريق إلى ذلك أن نعرف أولا نفوسنا ما هي وأي شيء هي، ولأي شيء أوجدت فينا يعني كمالها وغايتها وما قواها وملكاها التي إذا استعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية وما الأشياء العائقة لنا عنها و ما الذي يزيكها فتفلسح وما الذي يدسيها فتخبب فإن الله عز وجل يقول: ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها".

ومعرفة النفس أيضا مقدمة لفهم العالم وتعقله والاندماج الفعال في حركة الكون، ومن ثم معرفة الله، يقول "صدر المتألهين": " ..ومنها طريق معرفة النفس وكونها جوهرًا ملكوتيا خارجا من حد القوة والاستعداد إلى حد الكمال العقلي، فلا بد لها من مكمل عقلي مخرج لها من القوة إلى الفعل ومن النقص إلى الكمال، فلا بد وأن يكون عقلا بالقوة وإلا لكان معطي الكمال قاصرا عنه، وأيضا لاحتاج إلى مخرج آخر، فإما أن يتسلسل أو يدور وهما مستحيلان أو ينتهي إلى عقل وعقل بالفعل وهو إما الباري أو ملك مقرب من مبدعاته، فالنفس صراط الله الذي يفضي لسالكه إليه تعالى وباب الله الأعظم"².

ثانيا: بيان معنى الفضيلة وصورها في التأثير وتحصيل السعادة المرتبطة بخدمة الآخر والتنازل لصالحه في أفق التشارك الرحيم بعيدا عن الرذائل المعيقة للتواصل الإنساني الرشيد.

والفضيلة هي نفسها ليست واجبا، وإن كان من الواجب امتلاكها، لكنها تأمر وتصحب أمرها بقسر أخلاقي ممكن تبعا لقوانين الحرية الباطنة، هذا القسر يقاس بدرجة العقوبات التي تثيرها للإنسان ميوله.³ والفضيلة تقتضي طمأنينة النفس. والقوة الحقيقية للفضيلة هي طمأنينة النفس مع التصميم الراسخ التأملي لتنفيذ القانون.⁴

1 - أبي علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق، مصدر سابق، ص3.

2 - أحمد بمشني، مباحث الإلهيات عند ابن سينا، تر: حبيب فياض، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1418 هـ، 1997م، ص 372.

3 - عبدالرحمن بدوي بدوي، الأخلاق عند كانط، مرجع سابق، ص 176.

4 - المرجع نفسه، ص176.

ولا يتحقق معنى الفضيلة إلا من خلال وسط حيوي يعبر عنها وهو المشاركة الاجتماعية وتقاطعاتها العضوية. يقول "ابن مسكويه": ". ولما كانت هذه الخيرات الإنسانية كثيرة، وملكاها التي في النفس كثيرة، ولم يكن في طاقة الإنسان الواحد القيام بجميعها جماعة كثيرة منهم، ولذلك وجب أن تكون أشخاص الناس كثيرة، وأن يجتمعوا في زمان واحد على تحصيل هذه السعادات المشتركة ليكمل كل واحد منهم بمعاونة الباقين له فتكون الخيرات مشتركة والسعادة بينهم، بمعاونة الجميع الكمال الأنسي"¹.

و إذا تأملنا في مقتضيات الفطرة الإنسانية حسا ووجدانا وفكرا والتي عبر عنها النبي "ص": الحلال بين والحرام بين" فإنه يمكن أن نبني قواعد في مقاربة الفضيلة التي هي وسط بين رذيلتين - بالتعبير الأرسطي - وذلك من خلال:

- معاملة الآخر بالحسنى " تحب لغيرك ما تحب لنفسك"
 - اتقاء الشبهات "استبراء للعرض والدين"
 - الفعل والترك بمقتضى حديث " حفت النار بالشهوات وحفت الجنة بالمكاره".
- فالإسلام ابتغاء إصلاح النفس الإنسانية ينظر إليها من ناحيتين:²
- أن فيها فطرة طيبة تهفو إلى الخير وتسرع بإدراكه وتأسى للشر وتحزن من ارتكابه، وترى في الحق وجودها وصحة حياتها.
 - وأن فيها إلى جوار ذلك نزعات طائشة تشرد بها عن سواء السبيل وتزين لها فعل ما يعود عليها بالضرر ويسف بها إلى منحدر سحيق.

فهذا التوجيه قائم على فكرة إرشاد السلوك الأخلاقي ومخالفة هوى النفس هو في الوقت ذاته باعث على الفضيلة والارتقاء بالنفس عن عقباتها الكؤودة؛ التي لا يمكن تجاوزها إلا بالصبر وسعة الصدر وقوة الإرادة وتحميل النفس بما لا تشتهيهِ وإصلاح الجانب العميق في الإنسان وهو قلبه الذي إذا صلح صلح جسده كله فهو النواة الباعثة على الحب والإقبال والبذل.

1 - ابن مسكويه، مصدر سابق، ص 15.

2 - محمد الغزالي، خلق المسلم، منشورات الإتحاد العالمي للمنظمات الطلابية، 1406هـ، 1986م، ص 34.

ثالثاً: تربية الذائقة الجمالية. فالضمير الحي يقف على أرضية متناسقة بين المعاني المحمودة ومنتسقة مع معطيات الوجود الخارجي، والإنسان عنصر من عناصر الكون يتفاعل إيجابياً مع كل معطياته ويسهم فيها بتأثير جمالي ينتج عنه ويعود إليه.

إن هناك صلة بين المبدأ الأخلاقي وذوق الجمال تكوّن في الواقع علاقة عضوية ذات أهمية اجتماعية كبيرة¹. يقول "ابن طفيل" في نص لطيف يبين فيه أثر العناية الجمالية بالجسد وتأثيرها على النفس والروح: " فإذا ما التزم الإنسان في مسألة الغذاء والكساء ما تدعو إليه الضرورة في بقاء الروح؛ وإذا ما نظم الإنسان نفسه من هذه الجهة كان عليه أيضاً أن يلتزم النظافة التامة فيتطهر ويتزكى جسمانيا مستعملاً في ذلك الروائح الطيبة حتى يصل إلى أن يتألاً حسناً وجمالاً ونظافة وطيباً، فذلك أبعث للروح أن تنتعش وللعاطفة أن ترق، وللإستعداد أن يصفو"². ولو ألقينا نظرة على النصوص الدينية التي توجه الإنسان إلى الاعتناء بالمظهر الجمالي للذات والبيئة لعرفنا مقدار أهمية العناية الجمالية في حراسة الفطرة السليمة وتهذيب الأهواء الطائشة، فالتغذية الجمالية تتوجه إلى الترفي بالوجدان كفاعل ضمن الفعاليات الأخرى، كما يتغذى البدن بالطعام وتتغذى الروح بالأوراد والعبادات.

ويمكن للبشر أن يخلصوا إلى تلك النتائج المطلوبة باستعادة الذوق الجمالي إن وقعوا تحت طائلة الملوثات الفكرية والنفسية، فيكون لفت النظر إلى الجمال لفت نظر إلى أهمية الذوق الجمالي من جهة، ومترلة الصحة النفسية والفكرية في صحة النظر الجمالي من جهة أخرى³. يقول "مالك بن نبي": " لا يمكن لصورة قبيحة أن توحى بالخيال الجميل، فإن لمنظرها القبيح في النفس خيالاً أقبح... فالجمال الموجود في الإطار الذي يشتمل على ألوان وأصوات وروائح وحركات وأشكال يوحي للإنسان بأفكاره ويطبعها بطابعه الخاص من الذوق الجميل أو السماحة القبيحة. فبالذوق الجميل الذي ينطبع فيه فكر الفرد يجد الإنسان في

1 - مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق ص100.

2 - أبو بكر محمد بن طفيل، حي بن يقظان، مصدر سابق، ص38.

3 - عمار جبدل وآخرون، الجمالية في الفكر الإسلامي المعاصر (النورسي أنموذجاً)، ط1، دار سوزلر للطباعة والنشر، 1427هـ، 2006م، ص178.

نفسه نزوعاً إلى الإحسان في العمل، وتوخياً للكرام من العادات. والإحسان صورة نفسية للجمال¹.

كما يشير "ألكسيس كاريل" بأن عاطفة الحاسة الخلقية والجمالية والتقديس هي التي تجلب لنا القوة والبهجة وهي التي تمب الفرد قدرة الخروج من نطاق نفسه والاتصال بالآخرين وحبهم والتضحية من أجلهم².

رابعاً: تربية الطفل على التحسين والتقبيح وتكوين الإرادة: ويتم ذلك أولاً من خلال مخاطبة العقل بتبيان الحسن والقبح وعواقب الأشياء، ثم التدرج في تبيان التوجيه الشرعي، لأن عقل الطفل - في طوره التركيبي - يمايز بين الأشياء بحاسة فطرية بعيدة أن أي إدراك للعواقب، ولما كان لكل فطرة منازعتها فإن الإدراك يكون سابقاً عن المنازع. فالفكرة تأتي أولاً ثم تنفعل بها النفس، فإذا قوي الانفعال إلى درجة معينة أي إلى التزوع كان العمل الإرادي.. وما تنفعل له النفس أكثر يقدم عليه. يقول "ابن باجة" معلقاً على قول "المعري":

قالت لي النفس إني في أذى وقذى ** فقلت صبراً وإجمالاً كذا يجب

يقول: " .. والمخالفة في "قلت" على القوة الفكرية وما توجيه الروية والتحرك في الإنسان ليفعل فعلاً إنسانياً إنما يحصل عند الفكر كما يحصل الخيال عند الحس، فالحرك هو الرأي والخيال، والمتحرك هو الجزء التزوعي الذي هو صورة في الروح الغريزي الذي هو جسم، فقد ظهر أن المحرك الأول مؤلف من أمرين: أحدهما وهو المحرك وهو الرأي أو الخيال والآخر الذي به يحرك، وهو التزوع، إلا أن هذين ليسا بأجسام، لكن نسبة الرأي إلى التزوع نسبة المحرك إلى الآلة التي يحرك بها.. " ³.

ويسهل على الغريزة أن تغلق الغموض الذي يكتنف الضمير بأن تستثير نشاطاً خيالياً مفعماً بالحماسة مشحوناً بالعاطفة، وهذا الأثر واضح في الضمير الذي يقول به أصحاب المذهب المطلق سواء في ميدان الدين أم في الفلسفة العقلية، وهو واضح أيضاً في عاطفة الحب ففي

1 - مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق ص 91.

2 - مقداد الجهن، فلسفة الحياة الروحية، مرجع سابق، ص 59. نقل عن: ألكسيس كارل، تأملات في سلوك الإنسان، ص 161.

3 - ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تح: ماجد فخري، دار النهار للنشر بيروت، 1968م، ص 126.

هذه الميادين نرى أن المرء يجعل من الشيء المنشود فريدا محمدا مختلفا عن غيره، ويخلع عليه عواطفه ويجعله محط اهتمامه. وتصهر حرارة العاطفة شتى عمليات الإرادة بحيث لا يظهر في وعيه سوى هذا الشيء الفريد الذي يقدهس والذي يقع تحت تأثيره.¹

وما تجدر الإشارة إليه أن الميل غير الإرادة، كما نرى في الميول المتعرضة، والميل المتغلب هو الرغبة. والرغبة في طورها نحو التصميم تسمى الإرادة، لذلك كان لزاما التوجه إلى تكوين الإرادة بمعالجة الرغبة وتنشئتها لدى الطفل بما يتوافق مع مقاصد الخيرية.

ومسؤولية الإرادة هي القصد أو التصميم، فليس من الضروري العمل المادي الظاهر ليكون الإنسان مسؤولا، بل إن العزم على فعل شيء بمحض الإرادة كاف لتحمل مسؤوليته، إن خيرا فخير وإن شرا فشر.²

المبحث الثاني: الحب:

تنبني حياة الإنسان على مجموعة من المؤثرات الداخلية والخارجية التي تساهم في صياغة شخصيته العامة وتكفل له الدور الإيجابي لوظيفته في الحياة، بما يحقق له أسباب السعادة القصوى. ولما كان التفاوت بين الأفراد في تلك المؤثرات فإن أسباب السعادة تتفاوت بينهم تبعاً لذلك، ولعل منشأ السعادة ينطلق من القوى الإنسانية الداخلية أولاً على اعتبار أن الحياة القلبية هي التي تفيض بالشعور الإيجابي تجاه كل ما يحيط بالإنسان أو ما يتطلع إليه. يقول صاحب كتاب "مشارك أنوار القلوب": "اعلم أن مطلب ذوي العقول الكاملة والنفوس الفاضلة نيل السعادة القصوى.. وهذه السعادة لا تحصل إلا لئفس زكية قد سبقت لها في الأول العناية الربانية بتيسيرها لسلوك الطرق العلمية والعملية المفضيات بها إلى المحبة الحقيقية، وبحصول هذه السعادة تحصل للنفوس العارفة من اللذة والابتهاج مالا عين رأت.."³

1 - جورج سانتيانا، الإحساس بالجمال (تخطيط النظرية في علم الجمال)، تر: محمد مصطفى بدوي، الهيئة السورية العامة للكتاب، 2001، ص 74.

2 - مقداد الجهن، علم الأخلاق الإسلامية، مرجع سابق، ص 256.

3 - عبدالرحمن بن محمد الأنصاري (ابن الدباغ)، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تح: هـ ريتير، دار صادر، بيروت، دط، دت، ص 4.

ولو تناولنا العواطف الإنسانية التي يمكن بها مقارنة مفهوم السعادة فإننا يمكن أن نتوسل بعاطفة الحب كشعور إنساني يتأثر بنوازع النفس و كرافد مهم في تحقيق أسباب السعادة؛ ذلك أن النفس في نزوعها إلى الحب تحاول تحقيق الرضى الشعوري وتكميل النقص الذي يعترى جوانبها بسبب شعورها بالاغتراب. "فالحب والعمل هما الإمكانيتان اللتان تدلان على النضج"¹.

والحب كشعور إنساني يتمظهر في صلب الحياة الإنسانية بما تستقيه الثقافات الاجتماعية والتراث الشعبي، ولعل ارتباطه بالمرأة كموضوع له جعل التساؤل يبدو جليا في محاولة فهم مضمونه الوجداني الذي تنمهي فيه التجربة النفسية مع مقدراتها إيجابا أو سلبا. ويلعب العامل الشعوري دورا حاسما في معالجة أسباب الاغتراب الوجداني الذي يكتنف الإنسان في تكيفه مع الآخر، والمحبة هي التكيف الملائم للتواصل الإيجابي مع الآخر، أما الاغتراب فهو تشظي الذات وإعاقتها عن المشاركة العاطفية المتوازنة.

ويمكن تعريف الاغتراب في علاقته بالحب بأنه ذلك العجز الذي يظهر على الجانب الشعوري في العلاقة بالآخر (فردا ومجمعا) أولا، ثم العجز على الجانب الخارجي ومظهره السلوكي.

وليس غريبا أن يصبح الاغتراب موضوعا مهما في الثقافة الحديثة أي منذ أن أعلن "هيغل" أن الإنسان أصبح عاجزا في علاقاته بنفسه ومجتمعه ومؤسساته، بل استحال الاغتراب موضوعا مهما عند كل من "ماركس" و"نيتشه" و"كيركغارد" و"هيدغر" فانشغل هؤلاء بموضوعات الفراغ والعجز والقلق والرفض واللامعنى والتمرد والانفصال والعزلة².

وعاطفة الحب ليست واحدة في سائر النفوس لتباين طبائعها بتأثيرات بعضها صادر عنها وبعضها فاعل فيها كالوراثة والبيئة والمزاج ، وقد أولى علماء الاجتماع مشاعر الحب اهتماما

1 - دانييل غولمان، ذكاء المشاعر، تر:هاشم الحناوي، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2004، ص 253. نقلا عن: جزء من محاوره فرويد مع تلميذه إريك إيريكسون، د ص.

2- حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية (مناهات الإنسان بين الحلم والواقع)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م.

خاصا، ودرسوا أثره في المجتمع وأثر المجتمع فيه باعتباره نشاطا يغذي المجتمع ويبحث فيه الحيوية والديمومة والاستمرار¹.

وباعتبار عاطفة الحب ظاهرة نفسية فقد حاول علماء النفس فهم ظواهر الانجذاب وعلاقاته الجسدية العضوية، فالالتباسات بين الجسد والنفس والروح هي مشغلة تبتاها الكثير- كما أسلفنا- في سياق التعرف على الظواهر الوجدانية المختلفة. والذي يدرس ظاهرة الجاذبية من داخلها (وإن كان لا يصل إلى كنهها، فتلك من المجهيل التي لم تكشف للإنسان) ويعرف سلوك الامواج الكروميسية (الكهرومغناطيسية) التي تسبب التجاذب والنفور، ثم يرقب "الأمواج الشعورية" التي تختلج بها النفوس فتكره أو تحب².

والذي يدرس هذه الظاهرة وتلك يجد مشاهد عجيبة بين عالم الإشعاع في الكون وبين النفوس البشرية، حتى ليعجب: هل الحب والكراهة- في صورتيهما النفسية- ميراث وراثته النفس من عالم النور والإشعاع. ويضرب لنا "محمد قطب" مثلا عن التواصل بين النفسي والجسدي عبر ما نسميه القنوات الوجدانية، وهو البعد المفصلي الغائب في التداول السيكلوجي كون أن الظاهرة الوجدانية هي الرابط المتفاعل بين الصورة المادية والصورة النفسانية. يقول: "و.. والذي يدرس التنويم المغناطيسي- وهو ظاهرة معترف بها- ويرقب كيف تنتقل الأفكار والمشاعر والأحاسيس من نفس إلى نفس مع الأمواج المحسوسة الصادرة من المنوم إلى المنوم يعجب لهذا الامتزاج الحسي بين الحسي والعضوي في كيان الإنسان³.

المطلب الأول: الحب في السياق الفلسفي:

يعتبر "أفلاطون" أول من أورد الحب في محاوراته الفلسفية، حيث ربط في فلسفته المثالية بين الحب والفضيلة، وفصل بين الحب المادي الذي يرتبط بالجسد والحب المثالي.

وقال أفلاطون بأن الحب تأمل دائم في الجمال تهتدي به الروح إلى المعاني الإلهية، وتكتسب به الحياة معنى جليلا لأنه يفتح أمام الإنسان طريق الخلود في حياة أسمى من هذه الحياة، وقد

1 - - coon carleton; The History of man. (From the first human to primitive Culture and Beyond) New york; 1954.P 120.

2 - محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، ط10، دار الشروق، القاهرة، 1414هـ، 1993 م، ص 86.

3 - محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، المرجع السابق، ص 87.

أدلى أفلاطون بآرائه في محاورة مفتوحة مع جماعة من المفكرين (384-391 ق.م) جمعتهم جلسة وهم في حالة من الألفة والمودة؛ عرفت بالمأدبة¹.

في هذا الحوار وغيره قسم أفلاطون الحب إلى أنواع ومقاصد، وناقش موضوع النفس وأمزجتها والرغبة وأمورا أخرى في الألفة والمحبة، ويتدرج الحب بدءا بالحسيات وانتهاء بالمثل.

وتعتبر نظرية المثل هي أساس الحب الأفلاطوني الذي يستنتج أن الجمال في الأشياء واحد وأن حب الجمال قائم على أساس طبيعة الإنسان لا من ناحية العاطفة، وإنما من حيث هو عاقل، وفي الانتقال من حب الأشياء الجميلة سواء كانت الأشياء عموما أو النفوس أو العلوم ثم الانتقال إلى مثال الجمال ومنه إلى إدراك عالم المثل.

يقول "ولتر ستيس": " .. وإن مرأى الشيء الجميل يذكرنا بمثال الجمال حيث يكون الموضوع نسخة منه، وهذا ينطبق على البهجة الصوفية والعاطفة والفرح عندما نبتهج بمرأى الجميل.. ولما كانت النفس قد تعلمت أن تحب الشيء الجميل الواحد فإنها تنتقل إلى حب الأشياء الجميلة الأخرى، ثم تدرك أنه الجمال نفسه الذي ينكشف في كل هذه الأشياء، وهي تنتقل من حب الأشياء الجميلة إلى حب النفوس الجميلة، ومنها إلى حب العلوم الجميلة، وهي تكف عن الارتباط بالأشياء العديدة كأشياء، أي بما هو حسي محيط بمثال الجمال، إن الحب ينتقل إلى معرفة مثال الجمال نفسه، ومن هذا إلى معرفة عالم المثل بصفة عامة"². هذا الانتقال في المحبة هو فعل لا إرادي ناشئ عن رغبة داخلية، ومادام الحب رغبة فهذا يلزم أنه فعل لا عقلائي. يقول "أفلاطون": " .. والحب ينشأ من تلك الرغبة اللاعقلانية التي تخضع ميل الرأي نحو الحق وهذه الرغبة بالتمتع بالجمال وخاصة الجمال الشخصي تحملها الرغبات التي تكون من أصلها وطبيعتها التي تخصها.. أقول إن تلك الرغبة الأبرز تعزز وتدعم وتتلقى اسما من هذه القوة بالتحديد، وهذا الاسم هو: الحب"³.

1 - أفلاطون، المأدبة، تر: وليام الميري، ط1، مطبعة الاعتماد، القاهرة، 1954م، ص 8.

2 - ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد مجاهد، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1987، ص 138.

3 - أفلاطون، المحاورات الكاملة، تر: شوقي تماراز، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، 25/5.

ويتحدث "الكسيس كاريل" عن الحب والخوف فيقول: " وليس هناك سوى عاطفتين قادرتين على البناء وهما عاطفة الحب وعاطفة الخوف، فالحب وحده هو الذي يملك القدرة على نسف الأسوار التي تتحصن أثرتنا من خلفها وفي وسعه أن يلهب فينا الحماس ويجعلنا نسير مبتهجين في طريق التضحية الأليم، لان التضحية أمر لا بد منه للسمو بالحياة، فحب الطفل الصغير لأمه هو الذي يدفعه إلى حب الإستقامة تبعاً لأمرها، والمؤمن بدينه يخضع لأشق النظم الخلقية من أجل حبه لربه"¹

وقد قدم فلاسفة ومفكرون آخرون تنظيرات أخرى للحب متأثرة بمثالية أفلاطون مثل آراء "أرسطو" و "بلوتارك" أو مناقضة لها كآراء "أبيقور" الحسية المادية (مبدأ اللذة)².

وبعد تطور العلوم وانتقالها التيس موضوع الحب بعلم النفس والطب وعلم الاجتماع وغيرها.

أما علماء النفس فقد واجهوا مهمة صعبة في تعريف الحب والبحث عن مصادره وتحديد ماهيته واختلفوا في ذلك، فمنهم من يرى أنه انفعال، ووسيلة فعالة للمشاركة في وجود الآخر، حبا لهذا الوجود بذاته، ومنهم من يقول أنه ليس انفعالا بل هو معرفة تدرك بواسطتها ماهية أو جوهر شخص آخر³. ويرى "فرويد" أن الألفة والحب يمثلان غريزة الحياة التي تقابلها غريزة مناقضة هي غريزة الموت، وقد اتسمت بعض آراء "فرويد" في تحليلاته العلمية بالمبالغة في ربط مشاعر الحب والغريزة بتكوين الشخصية الإنسانية، إذ يرى أن هناك غريزتين أساسيتين في الإنسان تتصادمان وتتعارضان هما غريزة الجوع وغريزة الحب الأولى تبغي حفظ النفس والثانية تبغي حفظ النوع⁴.

وعبر "إيريك فروم" عن جذور الحب فقال أن الإنسان كان يعيش في الماضي بصلة وثيقة مع الطبيعة ونتيجة لانفصاله عنها تولد لديه إحساسا بالعزلة فأصبح يبحث عن مصدر يؤمن له

1 - مقداد يالجن، جوانب التربية الإسلامية الأساسية، مرجع سابق، ص 171، نقلا عن: ألكسيس كارل، تأملات في سلوك الإنسان، ص ص 139، 140.

2 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1958، ص 26.

3 - قاسم حسين صالح، الإبداع في الفن، جامعة بغداد، 1988، ص 229.

4 - سيغموند فرويد، ما فوق مبدأ اللذة، تر: إسحاق رمزي، دار المعارف، القاهرة، 1969م، ص 38.

علاقة للدخول في اتحاد مع الآخر¹. ولو حاولنا أن نقارب بين الفهمين لكل من "ايريك فروم" في الاغتراب، و"فرويد" في الغريزة؛ أمكننا الإدعاء بأن صورة الحب لا تقع إلا عبر الشكل القطري الذي أريد له أن يكون، وهو وفق نمطين متساويين: الاندماج الكوني وتحقيق الذات، ولو بحثنا في كيفية التحقيق الفعلي لهذين الفاعلين الحيويين لم نجد أبعد من الزواج في تفعيل هذه المقاربة. ولعل أكثر من يدعم هذا الرأي ما ذهب إليه "كيندي هازان Kindy Hazan" وهو اختصاصي نفسي في "كورنل Cornell" يذكر لنا أن هناك ثلاثة أنواع من الحب: "الأول هو حب الآخر الذي يمنحنا الراحة والتقبل والمساعدة، والذي يدعم الثقة لدينا ويوجهنا مثال ذلك حب الأطفال لوالديهم، والنوع الثاني يتمثل في حبنا للآخر الذي يعتمد علينا في هذه الإمدادات ويتمثل في حب الآباء لأبنائهم، أما النوع الأخير فهو الحب الرومانسي والذي يجعل من الآخر (المحبوب) شخصا مثاليا؛ فيضفي على قواه وفضائله قيمة مثالية ويقلل من أهمية عيوبه، فإذا تأملنا الزواج من هذه الزاوية نجد أنه يتفرد في كونه النظام الذي يمنحنا الأنواع الثلاثة من الحب تحت مظلة واحدة، تلك هي الخاصية التي تجعل الزواج ناجحا بالشكل الذي يبدو به لنا"².

ونلاحظ في كثير من الدراسات التي تناولت مسألة الحب باعتباره قضية إنسانية تتصل بكل القضايا الفكرية والأطياف المذهبية التي تتناول مسائل الإنسان ومترقاته بالتحليل والنظر؛ كثير من تلك الدراسات كانت في شكل تحليلات نفسانية بتبيان درجات الحب وأمراضه وعلائقه الجسدية.

1 - From.E: The Art of loving; New York 1956; P63. - 1

2 - مارتين سيليمان، السعادة الحقيقية (استخدام الحديث في علم النفس الإيجابي)، تر: صفاء الأعسر وآخرون، ط1، دار العين للنشر، القاهرة، 2005، ص 234.

المطلب الثاني: الحب في الإسلام: بين الفلسفة والدين:

الحب شعور إنساني يتأثر بنوازع النفس ويتولد في الطبيعة ويتعايش مع العرف الاجتماعي ويتداخل مع الموروث والتقاليد. والمحبة في الإسلام أمل دائم وسكينة وسلام، والمحبة في الإسلام مدرسة متكاملة من مظاهرها ما يتعلق بمعرفة النفس ودراسة حالاتها. ويرى أغلب الباحثين أن الحب أرقى عملية يمارسها الإنسان، لأنه من خلالها تستطيع مكوناته النفسية والعقلية والجسمية جميعاً أن تمارس أعلى وظائفها وأعمقها تغلغلاً في كيان الإنسان.

والحب الذي يشعر به الإنسان نحو الناس كافة هو حب فطري عميق، وهو يعمل على موازنة الكره فلا يطغى على الإنسان، وإذا قيمنا النظرة الفرويدية فالطفل أو الإنسان يكره الآخرين لأنه يحب ذاته ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ.. العاديات: ٨﴾، ﴿وَأَحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ .. النساء: ١٢٨﴾ وهو الغل الذي تحدث عنه القرآن الكريم الذي سيكون رفعه جزاء للمؤمنين المصدقين ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ.. الحجر: ٤٧﴾.

ولو تحدثنا عن المسافة بين فطرة الحب و الغل المأصول في نفس الإنسان فإننا أيضاً نتوسل بالقناة الوجدانية التي تكفل عملية "نمو المشاعر" ، فانتقال المشاعر ومحامرتها للذات الإنسانية من الفطرة والتطبع هي عملية ينأى بها العمل التربوي، والعمل التربوي يتدرج في انتشار الذات من عالمها الفردي إلى عوالمها الجماعية؛ من خلال الانخراط في القيم الجماعية والكونية، فينتقل الإنسان من طور المشاعر المكروهة إلى طور بذل النفس في أفق الرحمة والعدل والبذل والجمالية الذوقية بمحبة صادقة.

ومحبة الله في الإسلام من أرقى المحبات وعلى قدر العناية بالقربات ترتقي المحبة نحو العناية الإلهية، وإذا انتقلنا إلى الفلاسفة المسلمين نجد أن أهمية موضوع الحب تكمن في ما صورته واشتغل به عدد من الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن مسكويه والجاحظ وغيرهم كثير...

يؤكد "الكندي" على المعنى الوظيفي للمحبة ويعطيها بعدا في الطبيعة والنفس فيرى أن المحبة "علة اجتماع الأشياء.. والمحبة مطلوب النفس ومتممة القوة التي هي اجتماع ويقال هي علاقة النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها"¹.

وعلى أساس الوظيفة الآلية لعاطفة المحبة أيضا يقسم الفارابي المحبة إلى:

محبة بالطبع: مثل محبة الوالدين للولد. ومحبة الإرادة: مبدؤها أشياء إرادية تتبعها المحبة.

وينقسم الحب الإرادي إلى ثلاثة أنواع: "أحدها بالاشتراك في الفضيلة، والثاني: لأجل منفعة، والثالث لأجل اللذة"².

ولا يخفى التوجه الاجتماعي في تقسيم الفارابي في سعيه إلى المدينة الفاضلة التي ترتقي من خلال بناء التآلف الاجتماعي بالمنفعة السياسية والمنفعة التواصلية في حفظ النوع واستمرار الخيرية في أفق تحصيل السعادة.

كما عني "ابن سينا" بالحب بنظرة فلسفية مبنية على تحليل تجريبي متوصلا بذلك مع رؤيته التي تمزج بين النظر العقلي الفلسفي والاستنباط التجريبي، وقد خصص للعشق رسالة منفردة تحدث فيها عن العشق في الجواهر الجسمية ووجود العشق في الجواهر الحيوانية وسريان العشق في كل الموجودات وعشق النفوس الإلهية.

يرى "ابن سينا" أن أصل الذات هو التوسط بين الكمال والنقص، والنفس بطبيعتها تميل إلى الكمال، والكمال موجود بالطبع، وأما النقص فهو عارض، والنفس تعشق الكمال عند فقدانها له فالخير معشوق بذاته، وكلما زادت الخيرية زاد استحراق المعشوقية وزادت العاشقية للخير³.

كما يرى "ابن سينا" أن موضوع العشق -الذي لا خلاف فيه- هو الجمال، والصورة الجميلة تشغل كل القلوب لأن فيها ظهر للأثر الإلهي⁴. ولا يتجاوز "ابن سينا" موضوع

1 - أبو يعقوب الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تح: محمد الهادي أبوريدة، 1950، 168/1.

2 - أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، تح: فوزي نجار، بيروت، 1971، ص 70.

3 - ابن سينا، رسالة في العشق، تح: حسن الصديق، رواية جاموس، دار الفكر، دمشق، 2005، ص 53.

4 - المصدر نفسه، ص 54.

العشق الإلهي فيتصوره على أساس إرجاع الخيرات المتعددة إلى الخير المطلق، وكذلك جميع الكمالات تعود إلى الكمال المطلق، فهو العلة الأولى، لأن الكمال المطلق هو سبب كل الموجودات الجميلة، والمعشوق الحق للنفوس البشرية الملائكية هو الخير المحض، والخير الأول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان محتجبا عن جميع الموجودات بذاته غير متجل لها لما عُرف ولا نيل منه¹. لكن "إخوان الصفا" خالفوا النظرة التي تقول بعشق الجمال وبرروا ذلك باختلاف الأمزجة والحواس فقالوا:² "العشق لا يكون دائما للأشياء المستحسنة بسبب اختلاف أوجه الاتفاق بين كل عاشق و معشوقه، فالعين لا تشتاق إلى الألوان والأشكال، ولا تستحسن إلا أفضلها، ولما كانت تراكيب أمزجة الحواس والمحسوسات كثيرة التغير غير ثابتة على حالة واحدة؛ صارت القوى الحساسة في إحساسها لمحسوساتها متغيرة، فنجد واحدا من الناس يستلذه في وقت ما شاء، ويستحسنه في وقت آخر ويكرهه ويتألم منه، كل ذلك بحسب التراكيب وفنون الأمزجة.

أما "ابن مسكويه" فقد عاد إلى الذات من بوابة فلسفته الأخلاقية ، وهي الفلسفة التي أقامت جسرا بين الفلسفة والدين والفطرة ، وعلى أساس الرؤية الأخلاقية يعبر عن المحبة بـ "الفضيلة العامة" لتحقيق محرك المحبة وهو الأنس من خلال تشريع العبادات ليحصل الأنس الطبيعي ويتحدد بين كافتهم وتشملهم المحبة الناظمة لهم³. أما محبة العبد لخالقه فهي عنده محبة لا تشوبها الانفعالات ولا تطرأ عليها الآفات وليس يرتقي إلى مرتبتها شيء من المحبات الأخر⁴.

والحبة في دائرة الدين أصل كل عمل. وكل إرادة تمنع كمال الحب لله ورسوله (ص) وتزاحم هذه المحبة أو شبهة تمنع كمال التصديق فهي معارضة لأصل الإيمان أو مضعفة له⁵. يقول "ابن القيم": "وكل حركة في العالم العلوي أو السفلي أصلها المحبة.. وإذا عُرف ذلك فجميع

1 - ابن سينا، رسالة في العشق، المصدر السابق، ص 82.

2 - رسائل إخوان الصفا، المطبعة العربية، 1928. ج1، ص 19.

3 - ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، مصدر سابق، ص129.

4 - المصدر نفسه 133.

5 - ابن قيم الجوزية، محبة الله عز وجل، يوسف علي بديوي، ط2، اليمامة للطباعة والنشر، بيروت، 1423هـ،

2002م، ص 66.

تلك المحبات والحركات والإرادات والأفعال إنما هي عبادة منهم، فلولا الحب ما دارت الأفلاك ولا تحركت الكواكب النيرات، ولا هبت الرياح المسخرات ولا مرت السحب الحاملات ولا تحركت الأجنة في بطون الأمهات، ولا انصدع عن الحب أنواع النباتات، ولا اضطربت أمواج البحار الزاخرات، ولا تحركت المدبرات والمقسمات، ولا سبحت بحمدها فاطر السماوات وما فيها من أنواع المخلوقات..¹ ثم يضيف: " .. إذا عُرف هذا فأصل كل فعل وحركة في العالم من الحب والإرادة فهما مبدأ لجميع الأفعال والحركات، كما أن البغض والكراهية مبدأ كل ترك وكف².

المطلب الثالث: الحب في القرآن الكريم:

تميز الخطاب القرآني في معالجته للعواطف البشرية بتأكيد على المبدأ الفطري الإنساني المشمول بالرعاية والتوجيه، وقد كانت عاطفة الحب في التوجيه القرآني ذات عناية سامية كونها تتوجه نحو المقاصد الإلهية المتضمنة للتعلم بالمبدأ الأول للوجود.

وقد صاغت ألفاظ القرآن عاطفة الحب باشتقاقها المختلفة وميادينها المتفحة منها والمتضادة عبر التأكيد على المعنى الإيجابي لها وتوجيهها الوجهة الصحيحة ومخالفة مقتضياتها السلبية التي تؤدي بالنفس نحو غياهب ضياع والتمزق والتفكك والاعتراب.

وقد ورد الحب في القرآن وفق ثلاثة أوجه يلخصها "الراغب الأصفهاني"³:

الوجه الأول: محبة اللذة: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ .. آل عمران: ١٢﴾.

الوجه الثاني: محبة النفع، مثل القوة والنصر ﴿وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ ۗ وَبَشِيرٌ الْمُؤْمِنِينَ .. الصف: ١٣﴾.

1 - ابن قيم الجوزية، محبة الله عز وجل، المصدر السابق، ص 68.

2 - نفسه، ص 69. وكذلك في: روضة المحبين للمؤلف: ص 73 وما بعدها، وأيضاً: إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان: للمؤلف: ص 390.

3 - الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن الكريم، تح: عدنان داوودي، ط1، دار القلم، بيروت، 1995، ص 214.

الوجه الثالث: محبة الفضل للتكامل ﴿ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ .. التوبة: ١٠٨ ﴾ .

وقد أسدى الله تعالى لذاته وصف المحب في القرآن الكريم للدلالة على تبجيل هذه العاطفة وبثها في النفوس البشرية والإقبال عليها، فوصف الله ذاته بالحب ، ولا يكون الحب إلا متفاعلا بين طرفين فكان الطرف المقابل للحب الإلهي هو المؤمنين به من عباده الذين سماهم القرآن بالمحسنين . ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ البقرة: ١٩٥ ﴾ ، وسماهم التوايين والمتطهرين ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ .. البقرة: ٢٢٢ ﴾ .

وعاطفة الحب ترد في القرآن دائما في سياق خطاب موسيقي يهيئ النفس لاستقبال المعاني الجميلة بما يفتح لقارئه ذائقته الوجدانية ويتلقى تغذية عاطفية تلمس شغاف قلبه. يقول تعالى موجهها نبيه (ص): ﴿ فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ .. آل عمران: ١٥٩ ﴾ .

ويمكن إجمال ألفاظ القرآن عن عاطفة الحب في الاشتقاقات التالية:

المودة: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا .. مريم: ٩٦ ﴾ .

الشغف: ﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ .. يوسف: ٣٠ ﴾ .

الهوى: " وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى " -النازعات: 40- . ﴿ أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا .. الفرقان: ٤٣ ﴾ .

الهيام: ﴿ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ﴾ ﴿ ٢٢٤ ﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ .. الشعراء: ٢٢٥ ﴾ .

الألفة: ﴿ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا .. آل عمران: ١٠٣ ﴾ ﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ .. الأنفال: ٩٣ ﴾ .

المطلب الرابع: المحبة في التراث الصوفي :

تقوم النزعة الصوفية على أساس الحب المطلق والجمال المطلق اللذان يقتضيان الوجود كله، ونظرية " الحب الإلهي " التي تشكل مذهب الصوفية تستند على مقتضى الجمال والمشاهدة الكونية، فالحب الإلهي هو سر خلق العالم.

والحب عندهم بكل ما يحويه من إلهام وإشراق و فيوضات ونفحات لا يمكن الإحاطة به إحاطة تامة. إنما الحب عندهم يجد باللفظ وباللفظ فقط ويعرّف بالكلمات، أما الوصول إلى معرفة كنهه وتعريف حقيقته والغوص عن معناه في شمول وإحاطة فذلك فوق الطاقة إذ الحب يُحس ولا يوصف ويعرّف ولا يعرف¹. فعلامة كمال الحب دوام ذكره في القلب بالفرح والسرور إليه والأنس به، وأثر محبة نفسه والرضا بكل ما يصنع.. وهو طمأنينة وسكون إليه ووجد حلاوة منه واستراحة².

والحب الإلهي عند عموم المتصوفة يعني أن الله هو المحبوب حبا أزليا لا خوفا منه ولا طعما برضاه، ويمكن عدهم لذلك ممن طوروا حالة الخوف من الله إلى حب خالص³. فقد روي عن ابن الحسن القيسي (ت149هـ) قوله: "أراك معذبي وأنت قرّة عيني يا حبيب قلباه"⁴.

ويعبر "ابن مسكويه" عن الحب الإلهي المفارق للحب الطبيعي في صيغته المادية برؤية صوفية في قوله: "الجواهر البسيطة إذا تشاقلت واشتاق بعضها إلى بعض تألفت وإذا تألفت صارت شيئا واحدا لا غيرية بينها إذ الغيرية تحدث من جهة الهيوالي، فأما الأشياء ذات الهيوالي وهي الأجرام فإنها وإن اشتاقت بنوع من الشوق إلى التآلف فإنها لا تتحد ولا يمكن ذلك فيها، وذلك أنها تلتقي بنهاياتها وسطوحها.. وهذا الالتقاء سريع الانفصال إذ كان التآحد فيها ممتنعا... والجوهر الإلهي الذي في الإنسان إذا صفا من كدورته التي حصلت فيه من ملابسة الطبيعة.. اشتاق إلى شبهة ورأى بعين عقله الأول المحض الذي لا تشوبه مادة فأسرع

1 - محمود بن الشريف، الحب في القرآن، ط1، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1983، ص 48.

2 - الجنيد البغدادي، تاج العارفين، مرجع سبق ذكره، ص 100.

3 - كامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، القاهرة، 1969م، ص 297.

4 - المرجع نفسه، ص 320.

إليه. فحينئذ يفيض نور ذلك الخير الأول فيلتذ به لذة لا تشبهها لذة ويصير إلى معنى الاتحاد الذي وصفناه..¹.

وقد اقترن الحب الإلهي في التراث الصوفي بأسماء لمتصوفة كثيرين لعل أبرزهم "رابعة العدوية" التي أفاضت في ذكرها لمحبوها في مواقف عديدة ومن نماذج ذلك أبياتها الشهيرة:

أحبك حين حب الهوى	وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له	فكشfk للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

وفسر "أبو طالب المكي" (حب الهوى) بأنه المحبة عن مشاهدة عين اليقين بالقرب منه والهروب إليه والاشتغال به والانقطاع عن سواه، وفسر (الحب الذي هو أهل له) بالكشف والعيان في محل الرضوان، وهذا هو التفضل الذي يحمد عليه المحبوب.²

- الحارث المحاسبي:

ومن اشتغل بالحب الإلهي من المتصوفة "الحارث المحاسبي" وأقواله في المحبة الإلهية، فقد أورد في هذا رسالة عنوانها "في المحبة" لم يبق منها إلا شذرات ذكرها "أبو نعيم الأصفهاني" ومنها: "نور الشوق من نور المحبة وزيادته من نور الوداد، فإذا أسرج الله ذلك السراج في قلب عبد من عباده لم يتوهج في فجاج قلبه إلا استضاء به، وليس يطفئ ذلك السراج إلا النظر إلى الأعمال بعين الآمال"³. وفي موضع آخر يرى أن الحب هو الشوق بالنظر إلى مادة الشوق وهو رغبة الالتحاق بالحبيب.. يقول: " .. فلا فرق بين الحب والشوق إذا كان الشوق فرعاً من فروع الحب الأصلي، وقيل أن الحب يعرف بشواهد على أبدان المحبين وفي ألفاظهم وكثرة الفوائد عندهم دوام الاتصال بمحبيهم فإذا واصلهم الله أفادهم فإذا ظهرت

1 - ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، مصدر سابق، ص 139.

2 - أبوطالب المكي، قوت القلوب، مصدر سابق، ص 113.

3 - أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مصر، 1932. 45/10.

الفوائد عرفوا بالحب لله ليس للحب شبح مائل ولا صورة فيعرف بجبلته وصورته وإنما يعرف الحب بأخلاقه وكثرة الفوائد التي يجريها الله على لسانه بحسن الدلالة عليه وما يوحى إلى قلبه¹.

- طيفور البسطامي :

كان "طيفور البسطامي" حديثه عن الحب الإلهي متضمنا للرمز والشطح، وبعيدا عن تقييم ما ذهب إليه؛ فقد وصف حبه لله ومعراجه إليه بأنه يسبح في فضاء اللاهائية متحررا من قيود الزمان والمكان يطير في سماء الصفاء ويدخل في فلك "التزيه" ويشاهد شجرة الوجدانية، له جناحان من الديمومة يطير بهما في ميدان الأزلية². والبسطامي بالغ في حبه وتعلقه حتى قال بالحب الاتحادي تجاوز فيه اللحظات الوجدانية. يطالعنا في حوار مفترض بقوله: " نظرت إلى ربي بعين اليقين بعدما صرفني عن غيره وأضاءني بنوره فأراني عجائب من سره وأراني هويته فنظرت بهويته إلى أنائي فزال نوري بنوره وعزتي بعزته وقدرتي بقدرته ورأيت أنائي بهويته.. وأزالني عن هويتي بهويته.. حتى أن الله أنشأ لي علما من علمه ولسانا من لطفه وعينا من نوره فنظرت إليه بنوره.. ثم قال لي توحد بوجداني وتفرد بفرداني وارفح رأسك بتاج كرامتي .. وأخرج بصفاتي إلى خلقي، أرى هويتي في هويتك، ومن رآك رأني ومن قصدك قصدني يا نوري في أرضي.."³. هذا العشق الاتحادي يفترضه "البسطامي" عبر الاستقالة عن الذات "رأيت رب العزة في المنام فقلت: كيف الطريق إليك؟ قال: اترك نفسك وتعال"⁴. وقوله: " خرجت من بايزيديتي كما تخرج الحية من جلدها ونظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد لأن الكل واحد في عالم التوحيد"⁵. والقول بالعشق الإلهي ليس قولاً لعموم المشتغلين بالنظر فعلى سبيل المثال يذكر "محمد بن أبي بكر الرازي" أنه " لا يوصف العبد بالعشق لله تعالى، لأن العشق مجاوزة الحد في المحبة، ولا يجاوز أحد في محبة الله تعالى قدر

1 - نقلا عن: جوزيبي سكاتولين، أحمد حسن أنور، التحليات الروحية في الإسلام (نصوص صوفية عبر التاريخ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008، ص 127.

2 - عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، الكويت، 1987، ص 208.

3 - البسطامي أبويزيد، المجموعة الصوفية الكاملة، تح: قاسم محمد عباس، ط1، دار المدى، دمشق، ص ص 41، 42.

4 - المصدر نفسه، ص 62.

5 - نفسه، ص 83.

استحقاقه، بل لا يبلغ إلى ذلك القدر ولو اجتمعت له محبة الخلق كلهم¹، و"ابن القيم" يعرف العشق بالتباسه البشري فيرى أنه: "امتزاج الروح بالروح لما بينهما من التناسب والتشاكل، فإذا امتزج الماء بالماء امتنع تخليص بعضه من بعض، ولذلك تبلغ المحبة بين الشخصين حتى يتألم أحدهما بتألم الآخر، ويسقم بسقمه وهو لا يشعر..²

- عمر ابن الفارض:

ومن عشاق الحب الإلهي "عمر ابن الفارض" الذي لقب بسلطان العاشقين الذي قال في ذلك:³

وحياة أشواقني إليك وتربة الصبر الجميل
ما استحسنت عيني سواك ولا صبت إلى خليل

وحب ابن الفارض متناغم منسجم مع عناصر الطبيعة ومشاهد الجمال، التي تستقيها ذاتته الوجدانية في سعيها إلى الكمال المطلق، فتتلون أشعاره بموسيقى عذبة يطرب إليها الناظر ويستأنس بها الخاطر. يقول:⁴

تراه إن غاب عني كل جارحة في كل معنى لطيف رائق بهج
في نغمة العود والنادي الرخيم إذا تآلفا بين ألحان من الهزج
وفي مسارح غزلان الخمائل في برد الأصائل والاصباح في البلج
وفي مساقط أنداء الغمام على بساط نور من الأزهار منتسج

1 - محمد ابن أبي بكر بن عبد القادر شمس الدين الرازي، حقائق الحقائق، مصدر سابق، ص 228.

2 - ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تح: السيد الجميلي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، 1987م، ص90.

3 - عمر ابن الفارض، الديوان، تح: إبراهيم السامرائي، المطبعة البهية، القاهرة، 1353هـ. ص 108.

4 - المصدر نفسه، ص 84.

وعن لوعة الحب والاندماج في لظاه، والانخراط في سبحاته الوجدانية، وتقاسيمه الفياضة؛
يسرح بنا ابن الفارض نحو عوالم متسامية عن التعلق المادي:¹

خذ بقية ما أبقيت من رمق لا خير في الحب إن أبقى على المهج
من لي بإتلاف روعي في هوى رشاً حلو الشمائل بالأرواح ممتزج
من مات فيه غراما عاش مرتقبا ما بين أهل الهوى في أرفع الدرج
ودعت قبل الهوى روعي لما نظرت عيناى من حسن ذاك المنظر البهج
لله أجفان عين فيك ساهرة شوقا إليك وقلب بالغرام شج.

ونلاحظ في توجه "ابن الفارض" إلى وصف الطبيعة ذلك التعلق الصوفي المفتتن بأسرار الجمال، وهي نزعة صوفية تستغرق كثيرا من المشتغلين بالممارسة الصوفية التي يكتنفها الرمز ودلالاته الروحية، والاتجاه إلى الطبيعة هو تذكير للوعي الصوفي بأسبقية الاندماج مع مشاهد الجلال الكوني الذي يطابق الجلال الإلهي في نسقه الطبيعي، ولو تأملنا "ابن الفارض" على مستوى الحرف الظاهر لبرزت إلينا مشاعره وهي مسطورة في تجاذب قطبي بين جمال الباطن المتواري خلف الجمال الظاهري .

- محي الدين بن عربي:

أما إذا رجعنا إلى "محي الدين بن عربي" فنجده يؤصل للمحبة واشتقاقها اللغوية ومعانيها الوظيفية. فهو يعرف العشق مثلا بأنه: "إفراط المحبة .. والعاشق والعشق التفاف الحب على المحب حتى خالط جميع أجزائه واشتمل عليه اشتمال الصماء.."². وأما الود فهو "ثبات الحب أو العشق أو الهوى أية حالة كانت من أحوال هذه الصفة"³.

1 - ابن الفارض، الديوان، المصدر السابق، 85.

2 - ابن عربي، الفتوحات المكية، تح: أحمد شمس الدين، دار صادر، بيروت، دت، 318/2.

3 - المصدر نفسه، ص 332.

- ثم يأتي إلى تقسيم الحب في رده على سؤال: ما شراب الحب؟. فيراه على ثلاث مراتب:¹
- حب طبيعي؛ وهو حب العوام، وغايته الاتحاد في الروح الحيواني فتكون روح كل واحد منهما روحا لصاحبه بطريق الالتذاذ وإثارة الشهوة ونهايته من الفعل النكاح، فإن شهوة الحب تسري في جميع المزاج سريان الماء في الصوفة، بل سريان الماء في المتلون.
 - حب روحاني نفسي؛ وغايته التشبه بالمحبوب مع القيام بحق المحبوب ومعرفة قدره.
 - حب إلهي؛ وهو الله للعبد وحب العبد ربه، كما قال (يحبهم ويحبونه) -المائدة:54-، ونهايته بين الطرفين أن يشاهد العبد كونه مظهرا للحق وهو لذلك الحق الظاهر كالروح للجسم باطنه غيب فيه لا يدرك أبدا ولا يشهده إلا محب.
- ومذهب "ابن عربي" في الحب مشتق من مذهبه في وحدة الوجود، فالوجود في حقيقته وجوهه كما يراه ابن عربي شيء واحد متعدد متكثّر في النظر والاعتبار، ولهذا يرى ابن عربي أن المحبوب على الحقيقة في كل ما يجب إنما هو "الحق" الذي يتجلى في ما لا يتناهى من صور الجمال سواء أكانت حسية أم معنوية أم روحية.²
- وقد أراد ابن عربي أن يوسع جانب المفهوم لمسألة الحب فاستعان بالتفسير القرآني والشعر والروايات التاريخية وحاول أن يعطي صورة شاملة للحب ومراتبه وأنواعه. وتكلم في وسع عن ظاهرة الحب الطبيعي واستفاض فيها شارحا أطوارها النفسية والتباساتها.
- ويصف "ابن عربي" مظاهر الحالة الوجدانية في الحب الطبيعي ويرصد أثرها البدني والسيكولوجي بقوله: " ..ثم إن القوة المصورة تكسو تلك الصورة في الخيال حسنا فائقا وجمالا رائقا يتغير لذلك الحسن صورة الحب الظاهرة، فيصفر لونه وتذبل شفته وتغور عينه، ثم إن تلك القوة تكسو تلك الصورة قوة عظيمة تأخذها من قوة بدن الحب ضعيف القوى ترعد فرائصه"³. فابن عربي يصور التغيرات الفسيولوجية مقترنة بالمظهر النفسي وهو أول تغير يحيل الظاهرة الوجدانية من بنيتها الجسمية إلى بنية روحية. "فقوة الحب في الحب تجعله

1 - ابن عربي، أحوبة ابن عربي (على أسئلة الحكيم الترمذي)، تح: أحمد عبدالرحيم السايح، توفيق علي وهبة، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1426هـ، 2006م، ص 185.

2 - ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، 225/1.

3 - المصدر نفسه، ج2، ص 111.

يجب لقاء محبوبه ويجبن عند لقائه لأنه لا يرى في نفسه قوة للقائه، ولذلك يغشى على الحب إذا لقي المحبوب .. ويعتريه عند لقاء محبوبه ارتعاد وخبلان.. ثم إن قوة الحب الطبيعي تشجع الحب بين يدي محبوبه له لا عليه، فالمحب جبان شجاع مقدام، فلا يزال هذه حاله مادامت تلك الصورة موجودة في خياله إلى أن يموت أو تزول عن خياله فيسلو"¹. وفي تحليل سيكولوجي لظاهرة الانفصام عند المحبين يضعنا ابن عربي في إشارة توجيهية من خلال تشخيصه للأثر النفسي للرجبة التي تتحول من كونها طبيعية إلى رغبة نفسية متجذرة وجدانيا سرعان ما تتفاقم مَرَضِيًا بسبب انتقال تلك الرغبة من الموضوع الواقعي إلى المجال المتخيل الذي يستحضره العاشق على الدوام، وهذا عين الانفصام الشخصي عند الهائم ؛ الذي يبدأ عشقا وينتهي خبالا ومرضاً . يقول "ابن عربي": "ومن الحب الطبيعي أن تلتبس تلك الصورة في خياله فتلتصق بصورة نفسه المتخيلة له، وإذا تقاربت الصورتان في خياله تقاربا مفرطاً يطلبه المحب في خياله، فلا يتصوره ويضيع ولا ينضبط له للقرب المفرط، فيأخذه لذلك خبال وحيرة مثل ما يأخذ من فقد محبوبه.." ثم يضرب مثالا عن قصة "قيس وليلى" : "ألا تراه حين جاءت من خارج فلم تطابق صورتها الظاهرة الصورة الباطنة المتخيلة التي مسكها في خياله منها فرآها كأنها مزاحمة لتلك الصورة فخاف فقدها، فقال لها: إليك عني فإن حبك شغلني عنك يريد أن تلك الصورة (المتخيلة) هي عين الحب"²... ويوافق ابن عربي في تصويره للسلوك الوجداني وتحليله له ما ذهب إليه "أفلاطون"³ في أن غريزة الحب تعبر عن مترع نفسي قوامه رغبة الامتلاك، فالحب ينشأ عن رغبة في التحكم " فالمحبوب لا يكون له رياضة إلا بوجود هذا المحب فيعشقه على قدر عشقه رياسته، وإنما يتيه عليه الطمأنينة الحاصلة في نفس المحبوب بأن المحب لا يصبر عنه وهو طالب إياه فتأخذه العزة ظاهرا وهو الطالب له باطنا، ولا يرى في الوجود أحدا مثله لكونه ملكه فالمحب لا يعلل فعل المحبوب لأن التعليل من صفات العقل ولا عقل للمحب"⁴. وهذا التوصيف للمترع النفسي تعتربه الإرادة، والإرادة

1 - ابن عربي، الفتوحات المكية المصدر السابق، ص 111.

2 - المصدر نفسه، ص 112.

3 - يرى أفلاطون بأن نزعة الحب هي ممارسة الوصاية على المحبوب " ..والحب سيفرح لرؤية المحبوب محروما مما حوله ومن الثروة .. وإن أطول مدة يقضيها بدون هذه الأشياء هي المدة الأفضل" - انظر: أفلاطون، المحاورات الكاملة، تر: شوقي ترمز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، 44/5.

4 - ابن عربي، أحوبة ابن عربي (على أسئلة الحكيم الترمذي)، مصدر سابق ص 188.

تنفصل عن الأصل الطبيعي الذي قوامه الغريزة الشهوانية، وبالتالي يمكن أن نفهم أن "ابن عربي" يفصل بين الإرادة والشهوة في مقارنته لما سماه بالحب الروحاني. "الذي يبعث في الإنسان ميلا إلى غير أمر طبيعي كميله إلى إدراك المعاني والأرواح العلوية والكمال ورؤية الحق والعلم به"¹.

ويأتي "ابن عربي" في تقسيمه للحب إلى مرتبة الحب الإلهي ويعتبر أنه يصدر عن صفة الجمال الإلهي الذي أشرق على الكائنات في حالة ثبوتها الأزلي، فأخرجها من بطونها داخل العلم الإلهي إلى ظهورها الوجودي، ولذلك جاء وجودها مظهرا للجمال الإلهي الأزلي " والحب المنسوب إلينا من حيث ما تعطيه حقيقتنا ينقسم قسمين: قسم يقال فيه حب روحاني، والآخر حب طبيعي، وحبنا الله تعالى بالحبين معا، وهي مسألة صعبة التصور.. فلا يحسن الاشتراك"².

ويريد "ابن عربي" هنا أن يفاضل بين الحب الإلهي وما سواه، فبعد مواضعته لأقسام الحب وبيان صورته؛ عاد في صورة نسقية لبيان أن الحب المتعلق بالجانب الإلهي هو مبدأ مدرج في الكمالات المترتبة، ووفق رؤية شمولية يضعنا "ابن عربي" في صورة الحب الإلهي المتضامن مع الكونية المختصة بالجمال الإلهي: " وكذلك الحب، ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدنيا والدرهم والجاه وكل محبوب في العالم.. والعارفون لم يسمعوا شعرا ولا لغزا ولا مديحا ولا تغزلا إلا فيه من خلف حجاب الصورة، وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يُحَبَّ سواه، فإن الحب سببه الجمال، وهو له لأن الجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال، فيحب نفسه فعلى وجه ما مُتَعَلَّقَ المحبة إلا الله"³.

وهكذا يضع "ابن عربي" التجربة الإنسانية في اختبار ذوقي. والتجربة في الحب الطبيعي هي تجربة متغايرة لما عليه التجربة في الحب الروحاني، وانطلاقا من مبدأ التدرج في الاكتمال يتم

1 - ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ص 339.

2 - المصدر نفسه، 329.

3 - نفسه، ص 330.

الترقى إلى الحب الإلهي عبر مدارج الاندماج الكوني وفق أفق أوسع، والتزوع إلى مطلقة الجمال الإلهي استثناسا بالبحث عن الله في ما يبثه في العالم من أسرار خلقه.

- أبو حامد الغزالي:

ولو توسلنا برؤية "أبو حامد الغزالي" فإننا نجدده يربط المحبة بالمعرفة والإدراك "ولا تتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك إذ لا يحب الإنسان ما لا يعرفه، ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جماد، بل هو من خاصية الحي المدرك"¹. ثم يربط الغزالي بين طبيعة المدركات والطباع البشرية - بما فيها الحواس - وبين المحبة في معرض تقسيمه للمحبة وربطها باللذة والألم. يقول: "فكل ما في إدراكه لذة وراحة فهو محبوب عند المدرك، وما في إدراكه ألم فهو مبغوض عند المدرك، وما يخلو عن استعقاب ألم ولذة فلا يوصف بكونه محبوباً ولا مكروهاً.. وللطبع بسبب تلك اللذة ميل إليها، فكانت محبوبات عند الطبع السليم، فلذة العين في الإبصار، وإدراك المبصرات الجميلة والصور المليحة الحسنة المستلذة، ولذة الأذن في النغمات الطيبة الموزونة، ولذة الشم في الروائح الطيبة، ولذة الذوق في الطعوم، ولذة اللمس في اللين والنعومة"². و"ابن تيمية" يطابق قول الغزالي في هذا بقوله: "ومن المعلوم أن كل محبة وبغضة فإنه يتبعها لذة وألم، ففي نيل المحبوب لذة وفراقه يكون فيه ألم، وفي نيل المكروه ألم، وفي العافية منه تكون فيه لذة، فاللذة تكون بعد إدراك المشتهى، والمحبة تدعو إلى إدراكه"³.

ثم يعقد "الغزالي" فصلاً بعنوان "بيان ان المستحق للمحبة هو الله وحده" ويقول فيه أن حب الله يرجع إلى معان باطنة يجوز أن يذكر بعضها في الكتب وبعضها لا يجوز أن يسطر بل يترك تحت غطاء الغيرة حتى يعثر عليه السالكون إذا استكملوا شرط السلوك.. ثم يذكر أن هذه المناسبة لا تظهر إلا بعد المواظبة على النوافل⁴.

1 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مج:8، (ربيع المنجيات - القسم الثاني)، ط1، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة السعودية 1432هـ، 2011م، ص 372.

2 - المصدر نفسه، ص 373.

3 - ابن تيمية، قاعدة في المحبة، تح: محمد رشاد سالم، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة د.ط. دت، ص 45.

4 - نفسه، ص 405، 406.

ويتكئ عموم المتصوفة المسلمين على مبدأ "التقرب بالنوافل" في طريق الوصول إلى محبة الله، ولعل الحديث القدسي: (ما زال عبدي تقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها..) أحد أبرز أعمدة العلم اللدني كتجلٍ للمحبة بين العبد وربّه.

وعلى قدر العناية بالمحبة يفتح باب الوصول إلى معرفة الله، فإذا هو حظي بنصيب من هذه المحبة تولت الإرادة الإلهية جميع أقواله وأفعاله وجميع حركاته وسكناته، فخلعت عنه أوصاف التأييد التي تعزز وصف العينية بوصف "الحقيّة" ووصف العبدية بوصف "المحبوبية"، حتى لا يرى شيئا إلا ويرى الحق فيه ولا يعرف شيئا إلا ويعرفه به¹.

- عبد الكريم الجيلي:

ويتحدث "عبد الكريم الجيلي" عن المحبة أيضا في سياق حديثه عن المعرفة فيرى أنه من بين غايات المعرفة هي المحبة، حيث تنعقد المحبة لله أولا ثم تكون اتحادا بالإنسان الكامل، فتتحقق بعدها السعادة للسالك، لأن السعادة هي غاية نهائية للطريق الصوفي حيث أنها ثمرة المعرفة بالله.

ويقسم المعرفة إلى نوعين: محبة الله ومحبة الحقيقة المحمدية، فهي أولا تكون منعقدة لله تعالى ثم تنعقد للإنسان الكامل فيحصل الإتحاد ويكون الإنسان الكامل واسطة في نيل المعرفة وتحقيقها. وقد أشار إلى هذه المحبة بقوله: "وأما القسم الأدنى من الشهادة الكبرى فهو انعقاد المحبة لله تعالى من غير علة، فتكون محبته لله تعالى لصفاته وكونه أهلا أن يجب"².

ويواصل "الجيلي" وصفه للمحبة حيث يراها تقوم على أنواع يختص كل نوع منها بصفة معينة من المحبين ولذلك فقد فصل بينها بحيث تبدو متميزة بعضها عن بعض وأولها محبة فعلية ثم محبة صفاتية، ومحبة ذاتية، ويذهب في شرحه لهذه الأنواع للمحبة فيقول: "فالمحبة الفعلية محبة العوام؛ وهو أن يحب الله تعالى لإحسانه عليه وليزيده مما أسداه إليه، والمحبة الصفاتية محبة الخواص، وهؤلاء هم يحبونه لجماله وجلاله من غير طلب كشف لحجاب ولا رفع لنقاب،

1 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000م، ص153.

2 - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص281.

بل محبة لله خالصة من علل النفوس، لأن تلك المحبة ليست لله خالصة، بل هي لعلة نفسية، فالحب المخلص منزّه عن ذلك، والمحبة الخاصة هي التعشق الذاتي الذي ينطبع بقوله في العاشق بجميع أنوار المعشوق، فيبرز العاشق في صفة معشوقه كما يتشكل الروح بصورة الجسد للتعشق الذي بينهما، فمحبة العوام محبة فعلية، ومحبة الشهداء محبة صفاتية، ومحبة المقربين محبة ذاتية"¹.

ولعل هذا التقسيم عند "الجيلي" يوحي بعملية تربوية يتدرّج ويتجرّد فيها السالك على السواء في مسار بلوغ الكمالات الإنسانية، فالمرتبة العامية يزرع تحتها الإنسان تحت علل النفس وانفعالاتها القادحة، وهي بذلك تعيق تدرجه في مسالك القدسية، وهي مسالك الخواص الذين يعتبرون للجمال والجلال أكثر من الاعتبار لمزيد النعمة والفضل.. وهنا يبرز الأثر التربوي الذي ينتقل بالوجدان من النفعية إلى الجمالية عبر مسافة تربية العشق. وتمثّل صفات المعشوق ذاتيا. وإن كانت دلالة لفظ العشق اختلف في توصيفها وأحقيّة صاحبها وهل تختص بما دون الله وتزيهه عنها.

و"الجيلي" هنا حينما أكد على بروز العاشق في صفة معشوقه كان يقصد بذلك الفناء، وهو الاندماج الكلي في صفة المحبوب وهو الله غاية الغايات ورأس أنواع السعادات. ولعلنا في هذا المقام نستأنس بما شرحه الشيخ "أحمد زروق" على مقطعات "الششتري" حينما قال: "وقوله الحب أفناني: يعني أنه لا علة للفناء إلا الحب، لأن المحبة لا تبقى في الحب فضلة لغير محبوبه، فيصير ميتا في صورة حي، إذ لا انتفاع له بنفسه كما لا ينتفع بالميت. يعني أنه حين نظر إلى كماله في ذاته وقع حبه على ذاته فطلب كمالها فوجده في فنائها بمحبوبها، فلم تبقى بقية إلا له"².

وبهذا التداخل يصبح الحب هو المعيار للحقيقة الدينية ويصبح الحب نفسه هو الذي يمنح للدين حقيقته وبعده الروحي، ويتراجع التعريف العقدي الوثوقي لصالح التعريف العرفاني الذي يتحقق فيه جوهر الله نفسه؛ ألا وهو المحبة، فتتلاشى كل الأشكال الظاهرية، وتبدأ

1 - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، المصدر السابق، ص 282.

2 - أحمد زروق، تعليق على مقطعات الششتري، تح: مصطفى لغفيري، دط، المطبعة والوراقة الوطنية الداوديات، مراكش 2012م، ص 61.

رحلة الباطن وتجربة المفارقة، وفي هذه اللحظة نجد الانفعالات كلها متناغمة مع الفكرة المركزية في كل حال فهي إما خوف أو فرح أو حزن.

والدين فيه معنى الإذلال والخضوع والقهر وفيه معنى الذل والخضوع والطاعة، فلذلك يكون من الأعلى إلى الأسفل، كما يقال دنته فدان أي قهرته فذل، والدين الباطن لا بد فيه من حب الخضوع كالعبادة سواء بخلاف الدين الظاهر فإنه لا يستلزم الحب وإن كان فيه انقياد وذل في الظاهر، وقال صاحب المنازل: المحبة تعلق القلب بين الهمة والأنس¹.

والحب العرفاني في حقيقته انتقال من الوهم إلى حقيقة الوجود كله.. وتصبح تجربة الحب هي تجربة الخلاص نفسه، تجربة الخلاص التي تحكيها أيضا العرفانية المسيحية تيريزا الصغيرة²:

" إلهي لكم هي رائعة قبلة المسيح تلك على روعي، إنها لم تكن مجرد نظرة، بل اتحادا، لم يكونا اثنين، تلاشت تيريز كما قطرة ماء في عمق المحيط بقيت وحيدة فكان الرب والمملك".

وإذا كانت غاية الحب الصوفي هي الالتحام بالأصل الأول بمبدأ الوجود فإن كل حب لا يقتنص المبدأ الأول في المحبوب لن يكتمل.. إن الرغبة الحقيقية في كل حب هي الرغبة في مطلق الجمال الإلهي الذي يتخلل كل مشهد وكل كائن ويستغرق حياة الصوفي الوجدانية بكاملها. فقيمة الحب الصوفي تكمن في توجيه الإنسان نحو الانفتاح على الأصل الوجودي بما فيه الطبيعة والإنسان متجاوزا تلك العلاقة الصورية التي تتحدد في علائقية نمطية بين كائنين متجاوزين. فتصور الحب الإلهي ليس فقط ترجمة لعاطفة أو إحساس ديني ولكنه رابط وجودي يتجاوز الانفعال الوجداني إلى محاولة تحقيق الكينونة الوجودية .

1 - ابن قيم الجوزية، محبة الله عز وجل، تح: يوسف علي بدوي، ط2،، اليمامة للطباعة والنشر، بيروت، 1423هـ. 2002م ، ص 115.

2 - رشيد سعدي، الدين بين الحقيقة الحصرية والعرفان الصوفي (أوهام الهوية الدينية)، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011، ص 91. نقلا عن: Thérèse de Lisieux; citée par François Chénique; Sagesse choétienne et mystique orientale: Ed Dervy; Paris; 1996. P 175.

المبحث الثاني: الغضب والحلم:

قد لا نستطيع فهم كثير من الظواهر التي تحتاج منظوتنا النفسية بسبب تعقدها وتشابكها؛ بيد أننا يمكن صياغتها والوقوف على أهم سلوكاتها. وربط الظواهر الوجدانية بالعمليات العقلية والآثار الجسدية هو مقدمة لفهم متعلقاتها الضرورية وبنياتها المشابهة لها في صفات وجدانية أخرى.

المطلب الأول: الغضب:

وإذا تحدثنا عن ظاهرة الغضب - كصفة وجدانية- فإننا لا نعزله عن مكانه النفسية الباعثة عليه، فارتباطه بالرغبة (كمظهر نزوعي) يوحي بتأثيرات جسدية ملازمة. وقد وضع "دانييل غولمان" التباس مشاعر الغضب بالرغبة بإيعازه إلى أحد الأقوال¹: يقول إيزاموس: يقف العقل بمفرده في مواجهة اثنين من الطغاة هما الرغبة والغضب، وقدرته على السيطرة على هاتين القوتين معا تتضح لنا بقوة من الحياة التي نراها حولنا. فالعقل لا يفعل إلا ما يقدر عليه وهو أن يبيح صوته في تكرار أحكام الفضيلة بينما تدفعه القوتان الأخريان إلى شنق نفسه وبتزايد صحبهما وعدائيتهما إلى أن تجهدا هذا الحاكم وتدفعانه إلى الإستسلام أو التسليم.

ويصف لنا "فرويد" شيئاً مشابهاً بأن هناك دافعين أساسيين للبشر هما إيروس وزاناتوس (الحياة والموت/ الرغبة والغضب) وتحمل هاتان القوتان بجموح داخل اللاشعور، ومن موقعهما الخفي تحكمان معظم تصرفاتنا².

وتقول "تاييس" في إحدى دراساتها أن الغضب هو أسوأ الحالات النفسية التي يصعب السيطرة عليها، والغضب هو أكثر هذه الحالات غواية وخطأً على العواطف السلبية³ فالغضب هو الانفعال النفساني المقارن لغريزة الكفاح والمقاتلة، وهو المظهر الايجابي لغريزة الدفاع عن

1 - دانييل غولمان، ذكاء المشاعر، مرجع سابق، ص 7.

2 - نفس المرجع ونفس الصفحة.

3 - إبراهيم محمد المغازي، الذكاء الاجتماعي والوجداني و القرن الحادي والعشرين، مكتبة الإيمان، القاهرة، 2003، ص

النفس، أو لغريزة حفظ البقاء الفردي¹. ومظاهره: الصراع، والضرب باليدين أو القدمين، والعض والصراخ.. ومن مظاهر الغضب تقطع الصوت، وخشونته، وقسوته، وشدة التنفس، وازدياد الحركات، وتسمم الإفرازات، وازدياد الدورة الدموية تحت الجلد، وانتفاخ أوردة الوجه..². كما أبرز باحثون في جامعة "ييل" أن الغضب وحده قد لا يكون سبب ارتفاع معدل خطر الوفاة بأمراض القلب، إنما الانفعالية السلبية المكثفة من أي نوع كانت هي التي تؤدي إلى انبعاث هرمونات التوتر بانتظام في الجسم، وعموما ترجع أقوى الروابط العملية بين الانفعالات وأمراض القلب إلى الغضب³.

ولو حللنا ظاهرة الغضب سنجد أن هناك رغبة بتاحتنا رغبة في جدارة الذات واستحقاقها لإتيها والغضب هو تلك القوة الدافعة لإعادة السيطرة على مكتسبات الذات عن طريق استنفار المقدرات النفسية والجسدية. والغضب جمة في القلب تذهب عند مشيرها من حق أو باطل، فإذا كان صاحبها محقا لم يقم لغضبه شيء لقوة البساط الذي وقع منه انبعائه، وإن كان مبطلا لم يزل أمره في خمود حتى يضمحل⁴.

وإذا ما جئنا إلى صورة الغضب عند مفكري المسلمين فإننا نكاد نجزم أن "الغزالي" هو العمدة في هذا الباب حيث أورد فصولا متعددة في معالجة الغضب بنظرة علمية وأخرى شرعية دينية. ويرى "الغزالي" أن قوة الغضب محلها القلب، ومعناها غليان دم القلب لطلب الانتقام، وإنما تتوجه هذه القوة عند ثورها إلى دفع المؤذيات قبل وقوعها، والانتقام قوت هذه القوة وشهوتها وفيه لذتها ولا تسكن إلا به⁵. ويرجع حدوث الغضب لسببين أحدهما داخلي والآخر خارجي:

1 - جميل صليبا، علم النفس، مرجع سابق، ص 257.

2 - جميل صليبا، علم النفس، المرجع السابق ص 257.

3 - دانييل غولمان، الذكاء العاطفي، مرجع سابق، ص 245.

4 - أحمد زروق الفاسي، قواعد التصوف، مرجع تقدم ذكره، ص 169.

5 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مج 5 (ربع المهلكات/القسم الأول)، ط دار المنهاج، مرجع سابق، ص 597. وأيضا: ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، مصدر سابق، ص 193. حيث يعرف الغضب بأنه: حركة في النفس يحدث بها غليان دم القلب شهوة للانتقام. فإذا كانت هذه الحركة عنيفة أحجت نار الغضب وأضرمتها فاحتد غليان دم القلب، وساء حال العقل وضعف فعله..

أما السبب الداخلى فهو انه ركبته من الحرارة والرطوبة، وجعل بين الحرارة والرطوبة عداوة ومضادة، فلا تزال الحرارة تحلل الرطوبة وتجففها وتبخرها حتى تنفشى أجزاؤها بخارا يتصاعد منها، فلو لم يتصل بالرطوبة مدد من الغذاء يجبر ما انحل وتبخر من أجزائها.. لفسد الحيوان.. أما الأسباب الخارجية التي يتعرض لها الإنسان فكالسيف والسنان وسائر المهلكات، فافتقر إلى قوة وحمية تثور من باطنه فتدفع المهلكات عنه.. ولما تشتعل نار الغضب تثور ثوراناً يغلي منها دم القلب وينتشر في العروق، ويرتفع إلى أعالي البدن كما ترتفع النار، وكما يرتفع الماء الذي في القدر، فلذلك ينصب إلى الوجه، فيحمر الوجه وتحمّر العينين، والبشرة لصفائها تحكي لون ما وراءها من حمرة الدم، كما تحكي الزجاجاة لون ما فيها... ومعدن الفكر الدماغ؛ يتصاعد من عند شدة الغضب من غليان دم القلب دخان إلى الدماغ مظلم يستولي على معادن الفكر، وربما يتعدى على معادن الحس، فتظلم عينه حتى لا يرى بعينه¹.

ويرى "ابن مسكويه" أن من دواعي الغضب العجب والافتخار والمراءى واللجاج والمزاح والتهيه والاستهزاء والغدر والضيم وطلب الأمور التي فيها عزة ويتنافس فيها الناس ويتحاسدون عليها، وشهوة الانتقام غاية لها، لأنها بأجمعها تنتهي إليه². وأما أثره في القلب مع المغضوب عليه فالحقد والحسد وإضرار السوء والشماتة بالمساءات، والحزن بالسرور، والعزم على إفشاء السر وهتك الستر، والاستهزاء وغير ذلك من القبائح³. وقد ورد عن النبي "ص" حديثاً يذكر فيه الصفات الوجدانية والمظاهر السلوكية للمسلم، وهو حديث توجيهي ودستور أخلاقي يمنع فيه النبي "ص" عن المؤمن صفة الغضب، وقد أورده "أبو حامد الغزالي" أيضاً:

" من علامات المسلم قوة في دين، وحزم في لين، وإيمان في يقين، وعلم في حلم، وكيس في رفق، وإعطاء في حق، وقصد في غنى، وتحمّل في فاقة، وإحسان في قدرة، وتحمل في رفاقة، وصبر في شدة، لا يغلبه الغضب، ولا تجمح به الحميّة، ولا تغلبه شهوته، ولا يفضحه بطنه، ولا يستخفه حرصه، ولا تقصر به نيته، ينصر المظلوم، ويرحم الضعيف، ولا ييخل ولا يبذر،

1 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر نفسه، ص 596، 597.

2 - ابن مسكويه، المصدر السابق، ص 195. وأيضاً: الغزالي، المصدر السابق، ص 613، 614.

3 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المصدر السابق، ص 601.

ولا يسرف ولا يقتّر، يغفر إذا ظلم، ويعفو عن الجاهل، نفسه منه في عناء، والناس منه في رخاء"¹.

المطلب الثاني: الحليم وتجنب الغضب:

لأن الغضب جمة تتقد في القلب، وتدعو إلى السطوة والانتقام والتشفي، فإذا ما ضبط الإنسان نفسه عند الغضب وكبح جماحها عند اشتداد سورته فإنه يحفظ على نفسه عزتها وكرامتها وينأى بها عن ذل الاعتذار، ومغبة الندم ومذمة الانتقام. عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: جاء رجل فقال يا رسول الله أوصني فقال: لا تغضب، ثم ردد مرارا قال: لا تغضب"².

وقوة الشخصية عامل مهم في مجابهة غلواء المشاعر السلبية، ومالم يكن العقل بصيرا بحقيقة المواقف السلوكية فإن العواقب تظهر ليس فقط على المستوى الجسدي بل تتباين تأثيراتها على الحياة الشعورية وعلى توازن الصحة النفسية بما فيها اتزان الشخصية وفقدانها لمقدّراتها التراكمية. يقول "أبو الحسن الماوردي: "فينبغي لذي اللب السوي والحزم القوي أن يتلقى قوة الغضب بحلمه فيصدها ويقابل دواعي شرته بحزمه فيردها ليحظى بأجلّ الخبرة ويسعد بحميد العاقبة"³.

ولن تتحقق فترة تهدئة الغضب إذا استنفذ هذا الوقت بالانشغال بسلسلة الأفكار التي استنفرت الغضب لأن كل فكرة من هذه الأفكار هي في حد ذاتها محفز صغير لمزيد من موجات الغضب، هذا لأن قوة الإلهاء تكمن في إيقاف هذا التسلسل في الأفكار الباعثة على الغضب"⁴.

وقد عدّ "ابن مسكويه" الغضب من الأمراض التي تضاد الفضائل .. وتحت عنوان الصحة النفسية أورد ما يمكن به تجنب الغضب والانخراط في أسبابه بقوله: " ويثبني لحافظ الصحة

1 - رواه ابن أبي الدنيا في "ذم الغضب" (إتحاف 8/8)، نقلا عن: الغزالي، السابق، ص 594.

2 - رواه البخاري، 99/7 عن أبي هريرة.

3 - أبي الحسن الماوردي، أدب الدين والدنيا، تح: محمد كريم راجح، ط4، دار إقرأ، بيروت، 1405هـ، 1985م، ص267.

4 - دانييل غولمان، الذكاء العاطفي، مرجع سابق، ص 97.

على نفسه ألا يحرك قوة الشهوية ولا قوته الغضبية بتذكر ما أصاب منهما فوجد لذة بهما، بل يتركهما حتى يتحركا بأنفسهما .. وتحريكهما صورة من يثير بهائم عادية ويهيج سباعا ضارية ثم يلتبس معالجتها والخلص منها، وليس يختار العاقل لنفسه هذه الحال، بل هو من أفعال المجانين الذين لا يميزون بين الخير والشر .. وستجد من باعث الطبيعة ما يغنيك عن بعثهما بالفكر والروية..¹. ويشير في رؤية تربوية كيفية تأصيل فضيلة مجانبة الغضب، والتذكير بأهمية التلقين في المراحل العمرية الأولى، ذلك أن النفس البشرية تتوحد فيها معالم الشخصية في مراحلها العمرية الأولى والمتوسطة، وباعتبار الغضب حالة وجدانية فإن فهم ملاساتها يقتضي أيضا فهم كيفية التصرف في سلوكها واستخدامها إيجابيا أو تجاوزها باعتبار تأثيرها الصحي المباشر . يقول "ابن مسكويه" : " .. ومن تعود في مبدأ نشوئه وحدثان شبابه ضبط نفسه عن شهواته والحلم عند ثورة غضبه وحفظ لسانه واحتمال أقرانه خف عليه ما يثقل على غيره ممن لا يتأدب بهذه الآداب .. ومن أنكر من نفسه كسلا في ذلك فليعاقب نفسه بالسعي في مشقة أو كد وتعب.."². وقرىبا من هذا المعنى في توطين النفس وتعويدها أشارت "تاييس" أن تهدئة الغضب في مهده هو الأكثر فعالية، يأتي بعدها مواجهة الشخص مسبب الغضب بسلوك بناء وأكثر وثوقا.. ومما يروى أن "شوجيا ترونجا" وهو معلم من التبت عندما سئل ما أفضل وسيلة للتعامل مع الغضب؟ قال: لا تقهره، ولكن إياك أيضا أن تطيعه³.

وقد فصل "الغزالي" - في تصور لم يقل به غيره⁴ - بين الحلم وكظم الغيظ، ورأى بأن كظم الغيظ هو: عبارة عن التحلم، أي: تكلف الحلم، ولا يحتاج إلى كظم الغيظ إلا من هاج غيظه، ويحتاج فيه إلى مجاهدة شديدة، ولكن إذا تعود ذلك مدة صار ذلك اعتيادا ، فلا يهيج الغيظ، وإن هاج فلا يكون في كظمه تعب، وهو الحلم الطبيعي، وهو دلالة كمال العقل واستيلائه، وانكسار قوة الغضب وخضوعها للعقل، ولكن ابتداءه التحلم وكظم الغيظ

1 - ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، مصدر سابق، ص 185.

2 - المصدر نفسه، ص 187.

3 - دانييل غولمان، الذكاء العاطفي، مرجع سابق، ص 99.

4 - شارل بلا، رسالة في الحلم، ط1، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1973، ص 140.

تكلفاً¹. ويمكن اعتبار قول الغزالي أيضاً أن قوله بكمال الخلق هو من كمال العقل ، أي ربط الجوانب العلمية بالجوانب الأخلاقية، فكلما تدرّج العمل التربوي في الاستئناس بالكمالات العقلية كان الأثر في توجيه السلوكي، والقيمة التربوية الناشئة هي مدى القدرة على تسخير العقل للمقتضيات الخلقية.

وهذا المعنى الذي يشير إلى عقلنة المشاعر والتصرف فيها كما عبّر عنها "الغزالي" نجدها عند "زيلمان" مقترنة بفكرة "التقييم"؛ تقييم مثير الغضب. حيث يرى "زيلمان" طريقين رئيسيين متداخلين: طريق يلفظ الغضب بالسيطرة عليه ووقف الأفكار التي تثير اندفاعاتها وكبحها، حيث إن التقييم الأولي لمثير الغضب هو الذي يثيره في البداية، وإعادة تقييم المثير التالية هي التي تجعله يحتدم والزمن عامل مهم، فبقدر ما تأتي دورة الغضب مبكرة فإنها تكون أكثر فعالية، وبالتالي من الممكن وضع حد للغضب تماماً إذا أتت المعرفة المهدئة قبل بداية انفلات الغضب².

وعن الحلم أيضاً جاء عن "الجاحظ": "الحلم اسم جامع لكل فضل وسلطان العقل القامع للهوى، فليس قمع الغضب وتسكين قوة الشر وإسقاط طائر الخرق بأحق بهذا الاسم ولا أولى بهذا الرسم من قمع فرط الرضى وغلبة الشهوات والمنع من سوء الفرح والبطر ومن سوء الجزع والهلع وسرعة الحمد والذم وسوء الطبع والجشع وسوء منازعة الفرصة وفرط الحرص على الطلبة وشدة الحنين والرقّة وكثرة الشكوى والأسف وقرب وقت الرضى من وقت السخط ووقت السخط من وقت الرضى ومن اتفاق حركات اللسان والبدن على غير وزن معلوم ولا تقدير موصوف وفي غير نفع ولا جدوى"³. فالعقل هنا - في اعتبار الجاحظ - يمكن تعريفه بأنه الميزان القيمي الذي يتظافر مع البنى الشعورية في تحصيل المواقف الإيجابية، فيمكن بسهولة العثور على رؤية واضحة للذكاء الوجداني في صورته الذاتية الذي عبّر عنه الجاحظ في توسّع في كثير من المواضع دون أن يشير إلى اصطلاحه المعاصر.

1 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مج 5، المصدر السابق، ص 628.

2 - دانييل غولمان، المرجع السابق، ص 95.

3- الجاحظ أبي عمرو، مجموع رسائل الجاحظ، تح: كراوس والحاجري، القاهرة، 1934، ص 40، نقلاً عن: شارل بلا، رسالة في الحلم، مرجع سابق، ص 145.

وقد ورد من الأثر ما يوجه إلى معالجة الغضب وكبحه ومنع أسبابه، ويمكن أن نجمل ما جاء في ذلك عن طريق الوظائف التالية:

(أ) - ذكر الله عز وجل وتذكر غضبه والعلم بمقتضى مراده : فإن ذلك يدعو إلى الخوف منه ويبعثه الخوف منه على الطاعة له، فيرجع إلى أدبه، ويأخذ بنديه، فعند ذلك يزول الغضب. قال تعالى: ﴿وَأذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ... الكهف: ٢٤﴾. قال عكرمة: يعني إذا غضبت¹. وفسر عكرمة أيضا قوله تعالى: ﴿..وَسَيِّدًا وَحَصُورًا.. آل عمران: ٣٩﴾. أن السيد هو الذي يغلب غضبه حلمه، وجهله علمه².

(ب) - تغيير الحال المكاني: فإن وطأة الغضب تخف بتغيير المكان ومغادرة الحيز إلى حيز آخر فصورة المكان الذي انقدحت فيه شرارة الغضب تبقى مصاحبة للحالة الوجدانية المصاحبة. "وفي سير العجم أنها كانت إذا غضبت استلقت، وإذا أعيت رفعت رجلها فإن سكن غضبه وحدته بذلك، وإلا توضأ أو تبرّد بالماء.."³.

(ج) - أن يتورّع على التنفيذ: فالغضب يظهر على السلوك ويكون أثره سيئا عند الإقدام على الفعل، فإذا غضب الشخص عليه أن يسعى في مراقبة فعله وقوله في صورة تكاملية بين القلب والعقل.

(د) - تدريب المشاعر على مقتضى السكون: فدرجات المشاعر تختلف وتباين باختلاف مدى تقبل المواقف المصاحبة، وبالتالي كلما كانت قوة التحكم في المشاعر أقوى كلما كانت السلامة في القول والفعل أجدى وأصوب. فالنفس المختلفة تثير الفوضى في أحكم النظم، وتستطيع النفاذ منه غلى أغراضها الدنيئة، والنفس الكريمة ترقع الفتوق في الأحوال المختلفة، ويشرق نبلها من داخلها فتحسن التصرف والمسير وسط الأنواء والأعاصير⁴.

1 - الماوردي، المرجع السابق، 268.

2 - نقلا عن: محمد العينائي العاملي، مرجع سابق، 438.

3 - المرجع نفسه، ص 436.

4 - محمد الغزالي، خلق المسلم، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، 1406هـ - 1986م، ص 33.

ه) - استحضار قيمة العفو: لأن العفو فضيلة إنسانية سامية، ترفع النفس عن مقتضى شهواتها الانتقامية، وتوطدها على كسر أوارها وإطفاء نارها. "ثم اعلم أن الغضب يحدث في المرء من السكر فوق ما يحدثه شرب الخمر، وأن حال الغضبان بعد الرضا حال السكران إذا صحا، فيجب كلما يبتدىء بك الغضب وتحس من نفسك بالغلب أن تضع في نفسك تأخير العقوبة لتعب ليلة ونجم عشية فإنك في مثلها تصحو عن سكرها وتسكن عن بوادي فورها"¹.

المبحث الرابع: الخوف:

مما لا شك فيه أن الخوف إذا ما استبد بالإنسان في حياته وتمكن من اعماقه أدى إلى انفعالات مؤثرة في السلوك والإدراك، ولو تأملنا في الوجود الإنساني وتفحصنا القيم الإنسانية لوجدنا أن الكائن المسكون بالخوف هو كائن غير منتج وغير فعال في النسيج الاجتماعي الذي يعيش في دائرته.. فالخائف مقطوع عن الإبداع وعن المشاركة الاجتماعية، باغتيال تهديد الخوف لكل قيمه. ويرى علماء النفس أن الخوف من الموضوعات الهامة والحيوية، وقد قام علم النفس بدراسته وتبين أن الإنسان يرث استعداد عاما للخوف، وهو فطري زود الله به الإنسان ليحمي نفسه. فلغريزة الدفاع عن النفس مظهران أحدهما إيجابي يعبر عنه بالغضب، والثاني سلبي يعبر عنه الحيوان بالخوف، فالخوف انفعال نفسي فطري يتجلى في الهرب من الأخطار والابتعاد عنها، ومما لا شك فيه أن حياة الإنسان المعاصر لا تخلو من المخاطر التي تهدد ذاته ومحيطه، وبالتالي فإن تكوينه الوجداني كفيلاً بأن يتجاوز به العقبات النفسية والاجتماعية ويسعى في تفاعل لتحقيق أسباب السعادة.

المطلب الأول: الخوف في الدراسات النفسية الحديثة:

الخوف هو توقع لمكروه عن أمانة مظنونة أو معلومة². وهو في علم النفس انفعال فطري تجاه الخطر يدفع صاحبه إلى الابتعاد عنه أو الهرب منه، ولذلك فرق علماء النفس بين الخوف الغريزي المتولد عن غريزة البقاء، وهو متقدم على كل تجربة فردية، وبين الخوف المكتسب

1 - محمد العيناوي العاملي، المرجع السابق، ص 438.

2 - الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوت عدنان داوودي، ط4، دار القلم، دمشق، 1430هـ، 2009م، ص303.

الذي يتولد من التجربة¹. وقد عرفه "جميل صليبا" بأنه انفعال نفسي فطري يتجلى في الهرب من الأخطار والابتعاد عنها². وعرفه "عبدالعزیز القوصي" بأنه حالة انفعالية داخلية طبيعية يشعر بها الفرد في بعض المواقف ويسلك فيه سلوكا يحاول به الابتعاد عن مصدر الضرر³.

كما عرفه "أسعد رزق" بأنه "هو أحد الانفعالات البدائية العنيفة يتملك المرء فيشله عن الحركة ويحمد نشاطه، ويتصف الخوف بحدوث تغيرات واسعة المدى في الجسم، كما يتصف بسلوك لدى الشخص قوامه الهرب أو الفرار أمام المثير الخارجي"⁴.

ويبين العلماء أن هناك خوفا غريزيا متقدما على كل تجربة فردية، وخوفا كسبيا متولد من التجربة. أما الخوف الأول فيتجلى في هرب الحيوان من عدوه، وأما الخوف الثاني فينشأ عن تأثير التربية والتجربة. وأسباب الخوف عند الطفل كثيرة⁵:

- 1- إن اثنين وتسعين بالمائة من الأطفال يخافون من الظلام، وهذا الخوف متصل بمخاوف أخرى كالخوف من اللصوص، والأشباح، والطيوف، والجن.
- 2- من أسباب الخوف الضوضاء والأصوات العالية المفاجئة، والرعد القاصف، والبرق الخاطف، والعواصف الشائنة.
- 3- المخاوف الناشئة عن غريزة النفور والتقزز؛ كالخوف من الحيوانات الصغيرة، والفئران والديدان، والدم والجثث.
- 4- ومن مخاوف الاطفال ما ينشأ أيضا عن خطر وهمي يتخيلونه، فترتعد فرائصهم عند خروجهم من البيت خوفا من سكران قد يصادفهم في الطريق، أو لص محتبئ وراء الجدار.
- 5- بعض المخاوف تنشأ عن ذكريات بعض الحوادث أو المصائب القديمة.

1 - سميح عاطف الزين، علم النفس (معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة)، مج1، ط دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1411هـ، 1991م، ص 163.

2 - جميل صليبا، علم النفس، مرجع سابق، ص 252.

3 - عبدالعزیز القوصي، أسس الصحة النفسية، دار النهضة المصرية، 1948 القاهرة، ص 329.

4 - نقلا عن: إبراهيم وجيه محمود، مدخل إلى علم النفس، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص 50.

5 - جميل صليبا، علم النفس، مرجع سابق، ص 256.

فالخوف ظاهرة طبيعية فطرية وسوية، ولا ينمُّ عن مرض نفسي أو على انحراف في الشخصية طالما أن هناك أسبابا معقولة لما يبديه الشخص من مخاوف، وطالما أن القدر الذي يبديه الفرد من الخوف يتناسب مع حجم المثير للخوف، ولكن الخوف إذا لم يكن له ما يبرره أو إذا كان مبالغا فيه من أشياء لم يكن لها مبرر فإن هذا يتعدى الخوف الطبيعي إلى الخوف المرضي.

والخوف الطبيعي من الانفعالات البسيطة القائمة بذاتها، ومن الممكن أن ذلك الخوف يمتزج بانفعال آخر مثل انفعال الدهشة فيكون انفعالا جديدا مركبا يسمى الرهبة.

وليس من شك في أن الإنسان الذي تستبد به مخاوف الفشل، أو مخاوف الجهول، أو مخاوف المستقبل... إلخ بعيد أن يكون "شخصا متكاملا" يمكن الركون إليه أو شخصية متزنة يمكن الاعتماد عليها، ولكن لا بد من التفرقة بين نوعين من المخاوف "مخاوف سوية" نلاحظها لدى العاديين من الناس، كالخوف من الخطر، والخوف من المستقبل، والخوف من الموت، والخوف من المرض أو العدوى... ومخاوف مرضية.. لا نلتقي بها إلا لدى الشواذ أو العصائيين أو المنحرفين من الناس كالخوف من الغرباء، والخوف من النساء، والخوف من المجتمع، والخوف من العمل، والخوف من المسؤولية.. إلخ¹.

ونشير هنا إلى أن آراء علماء النفس قد اختلفت في العلاقة بين الخوف والقلق؛ إذ يرى البعض أنهما مختلفين ويرى البعض الآخر أنهما مترادفان، وإذا أردنا التفريق بينهما يمكن اعتبار الخوف على أنه الشيء الذي له مؤثر في الواقع الخارجي، أي أن هناك مثيرا خارجيا لداخل الكائن الحي من الخوف.. أما القلق فيعرف بأنه الشيء الذي ليس له أساس في الواقع الخارجي، وهو عبارة عن خوف عصابي.

وقد عرفت "عواطف بكر" الخوف على أنه انفعال ودافع يتضمن حالة من حالات التوتر التي تدفع بالخائف إلى الهرب من الموقف الذي أدى إلى استثارة خوفه حين يزول التوتر والانفعال قد تفيد محاولة الهرب، أما القلق فهو حالة وجدانية وجود الفرد، ويصعب تحديدها وتجنّبها، والقلق قبل كل شيء حالة خوف واضطراب، بل هو نوع خاص من الخوف².

1 - باسمة كيال، سيكولوجية الطفل، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر، بيروت، 1413هـ، 1993م، ص 177.

2 - عواطف عبدالوهاب بكر، اختبار الخوف للأطفال، (بحث في سلوك الشخصية) ط دار المعارف بمصر 1981، ص

وقد اختلفت تعاريف الخوف عند المفكرين الأجانب من حيث درجات الخوف وأسبابه ،
فوجد أن "مكدوجيل Macdogel" عرّف الخوف بأنه : الانفعال المصاحب لغريزة الهرب،
وينشأ الخوف عند الطفل الصغير من الأصوات العالية المفاجئة أو فقدان الدعامة حين لا
يسنده الكبار فيختل توازنه، ويتعرض للوقوع أو نتيجة للحرمان من الحب والرعاية¹.

وعند "ألفريد أدلر Alfred Adler" أن "الخوف هو كل ما أطلق عليه عقدة النقص، وأن
السبب في إرادة الهرب هو الخوف من الهزيمة"².

أما "أرنوف ويتج Arnof Watj" فقد عرّف الخوف على أنه "استجابة لبعض المثيرات
المنتجة له، مثل الشك والتردد والفرع والاشتمزاز، وتثار هذه الاستجابات بحدوث بعض
الأشياء التي قد توصف بصفات متعددة مثل مخيفة محذرة واستجابة الخوف قد تؤدي إلى
استثارة سلوك آخر مثل الهرب أو الذعر أو الهجوم"³.

من هذه التعاريف السابقة التي ركزت على أن الخوف هو انفعال أمام المواقف الخطرة، أو
انفعالية غريزة الهرب، أو عقدة النقص بالطفولة نجد ان أقرب تعريف يمكن الاستئناس به هو
المشمول للجانب الفطري والاكسابي معاً.

ومن الذين قالوا بأن الخوف فطري هو "عبدالعزیز القوصي" : "الخوف حالة انفعالية طبيعية؛
يشعر بها الإنسان في بعض المواقف وهذا كله ينشأ عن استعداد فطري أوجده الخالق في
الإنسان"⁴. وبذلك يتعد هذا التعريف عن القول بأن الخوف نكتسبه من البيئة، وهذا
التعريف يوافق ما جاء به "جميل صليبا" الذي اعتبر الخوف انفعالا نفسانيا فطريا يتجلى في
الهرب من الأخطار والابتعاد عنها، وهذا ما يبدو من غرائز الطفل إذ أنه لا يبلغ الأسبوع
السادس من عمره حتى تبدو عليه ظواهر الخوف بوضوح تام⁵.

1 - نقلا عن: وليم الخولي، الموسوعة المختصرة في علم النفس، دار المعارف، 1976، ص 198.

2 - ألفرد أدلر، العصاب، تر: أحمد الرفاعي، مكتبة الهلال، بيروت، 1982، ص 139.

3 - أرنوف ويتج، مقدمة في علم النفس، تر: عزالدين الأشول، دار ماكجروهيل، 1977، ص 134.

4 - عبد العزیز القوصي، السابق، ص 328.

5 - جميل صليبا، السابق، ص 679.

أما الرأي القائل بأن الخوف مكتسب فقد أيده بعض من علماء النفس ، ومنهم "أرنوف ويتج" حيث يرى بأن الخوف مكتسب لأنه استجابة لبعض المثيرات المنتجة له¹، كما يرى "إبراهيم وجيه محمود" أن الخوف منشؤه البيئة، ولذلك فهو مكتسب لأنه ينشأ عن مؤثرات خارجية فليس عند الكائن الحي دوافع تدفعه للخوف². وذكرت "سلوى الملا" عن "جورج ميللر" بأن الخوف مكتسب لأن الخوف المثار والدافع نحو غزالة الخوف لا يختلفان عن الجوع المثار والدافع نحو إزالة ألم الجوع³.

ومن القائلين بالخوف المكتسب "علي أحمد علي" حيث رأى بأن كثيرا من الانفعالات قد تكتسب وتتعلم عن طريق المعاشة، فالفرد الذي يعيش في ظل والدين يسرفان في انفعالاتهما في مواجهة مختلف المواقف عادة ما يشبه هذا الفرد على الإسراف في الانفعالات والتطرف في استخدامها كما أن كثيرا من الانفعالات تكتسب عن طريق الارتباط الشرطي مثل الخوف⁴. وقد بين "ألفرد بينه" أن عدوى الخوف تتم بصورتين؛ فإما أن تكون سريعة كانتقال الخوف من شخص إلى آخر عند مواجهة الخطر، وإما أن تكون بطيئة كانتقال الخوف بطريق الأحاديث والروايات وغيرها⁵.

ويصحب الخوف كثير من الظواهر الفسيولوجية كالهرب، وحركات الدفاع عن النفس، والصراخ، والارتجاف، وتوسع الحدقتين، واضطراب التنفس، واصفرار الوجه، وخفقان القلب، والبكاء، وشلل الأرجل، والجمود والإغماء، واضطراب الجهاز الهضمي، وتوقف إفراز اللعاب، وانقطاع إفراز العصارة المعدية، وقد تنشط بعض الإفرازات كالصفراء والبول، والعرق البارد، والأدرينالين، وقد يصل التأثير إلى الكبد فيرسل إلى الدم كمية عظيمة من السكر الحيواني⁶.

وللخوف تأثير شديد في وظائف النفس والجسد، وقد يسبب التأتأة، والفأفة، والحرس والفالج، ويمنع الإنسان من توكيد ذاته، لذلك كانت التربية المبنية على الخوف فاسدة

1 - أرنوف ويتج، السابق، ص 134.

2 - إبراهيم وجيه محمود، السابق، ص 50.

3 - سلوى الملا، السلوك الإنساني، مكتبة عين شمس، القاهرة، 1979، ص 120.

4 - علي أحمد علي، الصحة النفسية، الصحة النفسية، مكتبة عين شمس، القاهرة، ص 120.

5 - جميل صليبا، علم النفس مرج سابق، ص 275.

6 - المرجع نفسه، ص 257.

وضارة، ولذلك أيضا كانت النظم الاجتماعية المستندة إلى الإرهاب مضادة لكرامة الإنسان ونمو شخصيته¹.

المطلب الثاني: علاج الخوف:

ورد في أدبيات الطب النفسي عدد من أنماط العلاج لمحاصرة ظاهرة الخوف والتصرف فيها إيجابيا. بما يكفل تنمية سوية للشخصية، وتعددت هذه العلاجات تبعا لتوجه المشتغلين بها ورؤى كل طرف، ومن بين تلك العلاجات: العلاج البيئي والعلاج الجماعي والعلاج الديني.

الفرع الأول: العلاج الجماعي للخوف:

يتركز هذا النمط العلاجي حول تطوير التفاعل الاجتماعي من خلال إدماج الخائفين مع أفراد جدد بصفة دورية. يقول "ماك جي Mcgee": العلاج الجماعي هو علاج عدد من المرضى الذين يحسن أن تتشابه مشكلاتهم واضطراباتهم معا في جماعات صغيرة، ويستغل أثر الجماعة في سلوك الأفراد، أي بين ما يقوم بين أفراد الجماعة من تفاعل و تأثير متبادل بين بعضهم البعض، بينهم وبين المعالج، ويؤدي ذلك إلى تغيير سلوكهم المضطرب، وتعديل نظرهم إلى الحياة وتصحيح نظرهم إلى أمراضهم². بمعنى أن التفاعل الجماعي يؤثر على سلوك المريض، فيستحيل خوفه أو يقل، أو وضع حاجز بينه وبين ما يثير خوفه، وشرط هذه الجماعة أن يشترك أعضاؤها في نوع الاضطرابات وحتى المناخ العام.

وهذه الطريقة التي تضع المريض في وسط جماعة تشابهه هي طريقة فاعلة في جعل الجانب الاجتماعي كوسيط علاجي، حيث إن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع لديه حاجات يشبعها اجتماعيا بالضرورة، إضافة إلى أن هذا النمط العلاجي يجعل المريض يتقاسم مخاوفه مع جماعته في تفاعل مشترك يجعل المريض لا يشعر بأنه غريب أو شاذ عن الباقي.

1 - جميل صليبا، علم النفس، المرجع السابق، ص 257.

2 - باسمة كيال، سيكولوجية الطفل، مرجع سابق، ص 193 نقلا عن: Mcgee If ; Commehsive preparation; p126.

الفرع الثاني: العلاج البيئي:

من المعلوم أن الوسط البيئي هو وسط مؤثر في زيادة المخاوف أو التقليل منها، ولذلك كان للعلاج البيئي دوره الحاسم في علاج الخوف؛ من خلال تغيير وضبط البيئة الاجتماعية التي أدت إلى الاضطراب النفسي، ويفترض هذا العلاج نقل المريض مؤقتاً أو بصورة دائمة إلى بيئة اجتماعية أخرى سواء كانت تلك البيئة المدرسة أو الأسرة أو المجتمع ككل، أو ضبط البيئة الاجتماعية أو تغييرها.

ولعل كثيراً من المظاهر السلبية داخل الأسر أو المؤسسات التربوية تبعث على مظاهر الخوف والرهاب، عبر العنف والقسوة ومظاهر الشجار والانفعالات المصحوبة بالشتيم والضرب وغيرها، وبالتالي كان لزاماً - عبر هذا العلاج - تكييف البيئة بما يتوافق مع التربية السليمة أو تغيير هذه البيئة بما يكفل تربية متكاملة للشخصية.

الفرع الثالث: العلاج الديني :

يعتبر الدين رافداً مهماً في الضبط الاجتماعي، حيث يعمل على ترشيد السلوك الاجتماعي وتقويمه بما يخدم الأغراض النبيلة التي ترجوها الجماعة، والتعاليم الدينية تمثل مرجعية مبدئية في توجيه السلوك ابتداءً بالحياة الشعورية من خلال تنميتها وتهذيبها و تكوينها، واستبعاد مظاهرها السلبية التي تحول دون الارتقاء بها نحو أفق السعادة.

وبهذا المعنى كان لزاماً علينا فهم الدين كرسالة سامية تتوافق مع المقاصد والغايات النبيلة، من خلال إضفاء الطابع الفني والجمالي على تلك التعاليم السماوية، التي تسعى إلى إذكاء الوسيط الروحي في نفسية الأفراد، وكل فرد تكتنفه المعاني الروحية لا بد أن تشرق فيه معاني الجمال والفن والراحة والسكينة والأمن.

وللأسف فإن بعضاً من التفاسير الدينية أحالت المفاهيم الدينية إلى مشاريع عدائية تنطلق من التخويف والرهبنة، وتصل إلى تفسيرات أقرب إلى الرعب والقسوة منها إلى المقاصد الحقيقية التي يكون فيها الخوف مقترناً بالتبجيل والعظمة وإثبات القدسية.

فالخوف الإيجابي في المظهر الديني هو شعور فطري قوامه الاستئناس بالقوى المطلقة ، ومن خلاله يشعر الفرد وهو في دائرة القدسية بأمنه الذي يعثر عليه في التسليم المطلق .

المطلب الثالث: الخوف في الرؤية الإسلامية:

وفي الفكر الإسلامي يرتبط الخوف بالعبادة ويعطي لها بعدا يتصل بالعظمة والتبجيل من جهة، ومراقبة النفس وتحذيرها من الوقوع في المخالفة. سُئل "الجنيد" عن الخوف فقال: هو توقع العقوبة على مجاري الأنفاس، والخوف من الله واجب لقوله تعالى: ﴿ وَخَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ..آل عمران: ١٧٥ ﴾ ، وقوله تعالى: ﴿ وَإِنِّي فَأَرْهَبُونَ .. البقرة: ٤٠ ﴾¹ ويقول "عبدالعزیز بن أحمد بن سعيد الديرى": " .. وينبغي للمؤمن أن يكون كثير الفكر فيما بين يديه من الأهوال وعد جنایات نفسه ليدوم بذلك خوفه، فإن الخوف إذا فارق القلب حرب، والغالب على النفس الفتور والكسل عن الطاعات والميل إلى الشهوات ودواء ذلك الخوف... فأما من دام عليه الخوف حتى مال إلى القنوط واليأس من رحمة الله فينبغي أن يداوم بالرجاء .. فمثال الخوف والرجاء كمثال الحرارة والبرودة، فمن غلب عليه أحدهما حتى خيف عليه الانحراف والتلف يداوي بالآخر حتى يرفع إلى حد الاعتدال"².

وقيل: الخوف للمذنبين، والرهبنة للعابدين والخشية للعالمين، والوجل للمحبين، والهيبه للعارفين، لأنهم لا خوف لهم، قال الله تعالى: ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ يونس: ٦٢ ﴾. فالعارف له هيبه ودهشة في مقام الجلال وحضرة الكمال لأنه إذا تجلّى الحق في مرآة سريره لا يبقى فيها خوف ولا رجاء، لأن الخوف والرجاء من آثار الإحساس بالبشرية فعند تلاشي صفاتها يتلاشى الخوف والرجاء. يقول أبو "سليمان الداراني": " ينبغي للقلب أن لا يكون الغالب عليه إلا الخوف، فإنه إذا غلب الرجاء على القلب فسد القلب.. بالخوف ارتفعوا فإن ضيعوه نزلوا"³.

1 - محمد بن أبي بكر شمس الدين الرازي، حدائق الحقائق، مصدر سابق، ص 73.

2 - عبدالعزیز بن أحمد بن سعيد الديرى، طهارة القلوب والخضوع لعلام الغيوب، تح: إبراهيم رمضان، دار القلم للطباعة والنشر، بيروت، د.ط.د.ت، ص 84.

3 - محمد بن أبي بكر الرازي، حدائق الحقائق، المرجع السابق، ص 75.

وذكر "القشيري" ¹: "الخوف معنى متعلق في المستقبل، لأنه إنما يخاف أن يحل به مكروه أو يفوته محبوب.. وقال: سمعت محمد بن الحسين يقول: سمعت أبا القاسم بن أبي موسى يقول: حدثنا محمد بن أحمد قال حدثنا علي الرازي سمعت إبراهيم بن شيبان يقول: إذا سكن الخوف القلب أحرق مواضع الشهوات منه وطرده رغبة الدنيا عنه، وقيل الخوف قوة العلم بمجاري الأحكام، وقيل الخوف حركة القلب من جلال الرب..

ويقول "إبراهيم الموسوي الزنجاني": "الخوف منزلة من منازل الدين، ومقام من مقامات الموقنين، وهو أفضل الفضائل النفسانية، إذ فضيلة الشيء بقدر إعانته على السعادة، ولا سعادة إلا سعادة لقاء الله والقرب منه، ولا وصول إليها إلا بتحصيل محبته والأنس به، ولا يحصل ذلك إلا بالمعرفة، ولا تحصل المعرفة إلا بدوام الفكر، ولا يحصل الأنس إلا بالحبّة ودوام الذكر، ولا تحصل المواظبة على الفكر والذكر إلا بانقلاص حب الدنيا من القلب، ولا ينقلع ذلك إلا بقمع لذاتها وشهواتها، فالخوف من الله أفضل الفضائل، ومن كان أعرف بربه كان منه أخوف" ².

وقال "أبو علي الدقاق" الخوف على مراتب: الخوف والخشية والهيبه، فالخوف من قضية الإيمان لما يكون من النص، والخشية من قضية العلم لقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ.. فاطر: ٢٨﴾ ، والهيبه من قضية المعرفة، وقيل: أول الخوف الوجع، والخوف فرع تجف له الأعضاء فإذا جفت صارت هيبه فإذا صحبه العلم ودلّه على الصبر صار خشية ³.

المطلب الرابع: الخوف ودرجاته في القرآن الكريم:

لقد ورد في القرآن الكريم آيات عديدة فيها ذكر للخوف. منها قوله تعالى: ﴿تَتَخَفَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ.. السجدة: ١٦﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَمَنْ خَافَ

1 - عبدالكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، مكتبة ومطبعة علي صبيح وأولاده، القاهرة، دط، دت، ص103.

2 - إبراهيم الموسوي الزنجاني، فلسفة الأخلاق الإسلامية، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1402هـ، 1982م، ص220.

3 - نقلا عن: محمد بن أبي بكر الرازي، حدائق الحقائق، سابق، ص75.

مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّانٍ .. الرحمن: ٤٦ ﴿﴾. والخوف هنا لا يراد به الشعور الذي ينتاب الإنسان عند استشعاره الخطر، وإنما يراد به الإقبال على الطاعة وترك ما يغضب الله من المعاصي. والتخويف من الله هو الحث على التحرز، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهَ بِهِ عِبَادَهُ .. الزمر: ١٦﴾. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ذِكْرُ الشَّيْطَانِ يُخَوِّفُ أَوْلِيَائِهِ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ .. آل عمران: ١٧٥﴾ .

وجاء مدح الله للأنبياء والأولياء في القرآن مقترنا بالخوف. يقول تعالى: ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۗ وَالْأَنْبِيَاءَ: ٩٠﴾، وقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۗ .. النحل: ٥٠﴾ ، وقوله: ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ .. السجدة: ١٦﴾، وقال: ﴿وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ .. الرعد: ٢١﴾.

وقد اقترن الخوف بالرجاء في كثير من آيات القرآن الكريم اعتبارا باستبعاد كل المخاوف الفاسدة، وبتبع القرآن الكريم نجده يعبر عن خوف النفس السوية التي تستبعد كل ما يرهق كاهلها من مخاوف زائفة ويبدد طاقتها. يقول تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ. الذاريات: ٢٢﴾. إشارة إلى الرعاية والتسخير، وقوله: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ .. التوبة: ٥١﴾، وقوله تعالى: ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ البقرة: ٢١٦﴾. في إشارة إلى النتائج المجهولة المبنية على الحاضر المعلوم.

والرجاء في اللغة: الأمل، وهو عند أهل الحقيقة: تعلق القلب بحصول محبوب في المستقبل، وقيل: هو قرب القلب من لطف الرب، وقيل: هو سرور الفؤاد بحسن الميعاد، وقيل: هو حياة القلب بالأمل¹. ومن أقوى الأدلة على تقوية الرجاء قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ .. الزمر: ٥٣﴾ .

وهكذا يتناول القرآن الكريم كل المخاوف البشرية الزائفة واحدا واحدا فيفضها عن النفس ويرفع عنها إصرها ليطلقها تواجه الحياة قوية عزيزة مطمئنة إلى قدر الله. إن قوى الأرض كلها لا تخيف أو لا ينبغي أن تخيف - لأنها قوى مسخرة لا تستمد من نفسها، ولا تملك لنفسها ضرا ولا نفعا، والقوة التي ينبغي أن تخاف هي القوة التي بيدها كل شيء، الخوف أن

1 - محمد بن أبي بكر شمس الدين الرازي، حقائق الحقائق، مصدر سابق، ص 79.

يكون من الله ومما يخوف به الله.¹ والخوف يكون على درجات منها الفزع والرعب والرهبة.²

فالفزع هو انقباض في النفس ناتج عن تفكير الإنسان لما يعتريه من الشيء المخيف، قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوُّهُ دَاحِرِينَ..﴾ النمل: ٨٧ ﴿وقال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ..﴾ سبأ: ٢٣. أي حتى إذا أزيل عنها الفزع. والرعب هو الانقطاع من امتلاء الخوف، يقال رعبته فرعب رعباً فهو رعب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَفْتَلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا الْأَحْزَابِ: ٢٦﴾.

والرعب دائر في حالات القلب لا ينفك عنه، وفي كلمة "مُلَّت" دليل على أن القلب كالوعاء يملأ، والرعب هنا ليس الخوف وإنما مكانة أعلى من الفزع، لأن الفزع انقباض و نفاذ يعترى الإنسان من الشيء المخيف.³ وأما الرهبة فهي مخافة مع تحرز واضطراب، قال تعالى: ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ..﴾ الحشر: ١٣، وقال تعالى: ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهْبًا ۗ وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ..﴾ الأنبياء: ٩٠، أي تدعون الله تعالى رغبا في رحمته ورهبا من عذابه، وقوله تعالى: ﴿وَأَيُّ آيَاتِي فَارْهَبُونَ..﴾ البقرة: ٤٠. ولذلك كان معنى الرهبانية: غلو في تحمل التعب من فرط الرهبة، قال تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا..﴾ الحديد: ٢٧.

وقد نقل "سيرج دي بوركايل serge de beaurceuil" عن "عبدالله الهروي الأنصاري" معنى قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ..﴾ النحل: ٥٠، الخوف هو الانخلاع عن طمأنينة الأمان بمطالعة الخبر وهو على درجتين:⁴

1 - محمد عبدالفتاح المهدي، العلاج النفسي في ضوء الإسلام، ط1، 1411هـ، 1990م، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ص 55.

2 - سميح عاطف الزين، علم النفس، مرجع سابق، ص 165.

3 - سلمان زيد سلمان اليماني، القلب ووظائفه في الكتاب والسنة، ط1، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، 1414هـ، 1994م، ص 388.

4 - جوزيبي سكاتولين، التحليلات الروحية في الإسلام (نصوص صوفية عبر التاريخ)، ترجمة: أحمد حسن أنور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2008، ص 386.

الدرجة الأولى: الخوف من العقوبة؛ وهو الخوف الذي يصح به الإيمان وهو خوف العامة، وهو يتولد من تصديق الوعيد، وذكر الجناية ومراقبة العامة.

الدرجة الثانية: خوف المكر في جريان الأنفاس المستغرقة في اليقظة المشوبة بالحلاوة، وليس في مقام أهل الخصوص وحشة الخوف إلا هيبية الإجلال، وهي أقصى درجة يشار إليها في غاية الخوف، وهي هيبية تعارض المكاشف أوقات المناجاة، وتصون المشاهد أحيان المسامرة، وتقصم المعاین بصدمة العزة.

وما يشبه هذا الرأي ذهب إليه "الرازي" بقوله:¹ قال أصحاب الحقائق: الخوف على قسمين: خوف العقاب وخوف العظمة والجلال، أما خوف العقاب فهو للعصاة، وأما خوف الجلال والعظمة فهو لا يزول عن قلب أحد من المخلوقين؛ سواء كان ملكا مقربا أو نبيا مرسلا، وذلك لأنه تعالى غني لذاته عن كل الموجودات، وما سواه من الموجودات فمحتاجون إليه، والمحتاج إذا حضر عند الملك الغني يهابه ويخافه، وليست تلك الهيبية من العقاب، بل مجرد علمه بكونه غنيا عنه وكونه محتاجا إليه يوجب تلك المهابة وذلك الخوف. فإذا تحقق الخوف من الله انعدم الخوف مما سواه.. وتوجيه طاقة الخوف إلى الخوف من ذات الخالق عز وجل في أكثر الحالات نفاء على المستوى النفسي، فتتحقق الطمأنينة ويصير الخوف من الله منبعا لسعادة الإنسان، ويكون الخوف وفق هذا متشاكلا مع المحبة، مستفيضا لها عبر واسطة الرجاء، والمؤمن لا يرجو إلا من يجب.

فالخوف أفضل الفضائل النفسانية، إذ إن فضيلة الشيء بقدر إعانتة على السعادة، ولا سعادة إلا سعادة لقاء الله والقرب منه، ولا وصول إليها إلا بتحصيل محبته والأنس به، ولا يحصل ذلك إلا بالمعرفة، ولا تحصل المعرفة إلا بدوام الفكر، ولا يحص الأنس إلا بالمحبة ودوام الذكر، ولا تحصل المواظبة على الفكر والذكر إلا بانقلاع حب الدنيا من القلب، ولا ينقلع ذلك إلا بقمع لذاتها وشهواتها، فإذا الخوف من الله، أفضل الفضائل، ومن كان أعرف بربه كان منه أخوف².

1 - حسين محمد حسين، منهج السنة في التربية النفسية، ط1، دار السلام للنشر والتوزيع، القاهرة، 1433هـ، 2012م، ص 442. نقلا عن: الرازي، التفسير الكبير (95/15)،

2 - إبراهيم موسوي الزنجاني، فلسفة الأخلاق الإسلامية، ط1، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، 1402هـ، 1982م، ص 220.

المبحث الخامس: القلق:

يعتبر القلق ظاهرة عامة في حياة البشر، وهو كظاهرة وجدانية لا يختلف كثيرا عن الظواهر الأخرى التي تتعلق بالجانب الانفعالي والعاطفي، ولا يرتبط القلق فقط بالعيادات النفسية بل يمكن أن نعثر عليه في كل مجالات العلوم الإنسانية ومنها الدينية.

المطلب الأول: تعريف القلق ووصفه:

والقلق حالة نفسية مؤلمة تنتج عن شعور الإنسان بالعجز والدونية في مواقف الإحباط والصراع، وتؤدي إلى التطير والوله والتوتر والكدر¹. يقول "فرويد" في تعريفه للقلق: " .. القلق هو أولا شيء نشعر به، وإنما نسميه حالة وجدانية بالرغم من أننا نجعل أيضا ما هو الوجدان، والقلق من حيث هو شعور وجداني حالة مكدرّة جدا، ولكن ليس الكدر هو كل كيفية القلق، وليس كل كدر يمكن أن يسمى قلقا، فهناك مشاعر وجدانية أخرى لها كيفية الكدر... ولا يعني ذلك أن القلق يتميز بشكل استثنائي عن الحالات الوجدانية الأخرى.. فالحالات الوجدانية الأخرى هي استعادة لخبرات مبكرة جدا.."². ويعرّف القلق بأنه الشعور الذي ليس له تحقق في الواقع الخارجي وهو عبارة عن خوف عصائي. وقد ذهب البعض في تفسير القلق على أنه "العزم الذي يتكلفه المرء ثمنا لإرادته الحرة"³. وهو عبارة عن خبرة انفعالية مؤلمة جارحة قاسية قد تظهر وتتجسد في صورة وقتية تزول بزوال انفعالها أو بعدها بقليل.⁴

وقد اهتم ببحث مشكل القلق علوم وتخصصات عدة منها علم النفس، والفلسفة والموسيقى والفن والدين وغيرها.. وبرزت مشكلة القلق في هذا العصر مسيطرا على الإنسان الحديث في مختلف مناحيها، فيصف الأديب الفرنسي "البير كامبي" القرن العشرين بأنه "قرن الخوف"، كذلك قام "أودن" بوضع عمل شعري حساس سماه "عصر القلق"، كما اتخذ "بيرنشتاين"

1 - محمد عودة محمد، كمال إبراهيم مرسى، الصحة النفسية (في ضوء علم النفس والإسلام)، ط1، دار كوييس القاهرة، ص 140.

2 - سيجموند فرويد، الكف والعرض والقلق، تر: محمد عثمان نجاتي، ط4، دار الشروق، القاهرة، 1409هـ، 1989م، ص ص 106، 108.

3 - باسمة كيال، سيكولوجية الطفل، مرجع سابق، ص 200.

4 - المرجع نفسه، ص 204.

عنوانا لسيمفونيته الثانية التي وضعها حيث سماها "عصر القلق"، وكذلك استلهمت فرقة حديثة للباليه مديرها "روبتز" أعمالها الفنية من موسيقى "بيرنشتاين" وقصيدة "أودن" عن "عصر القلق".¹

وإذا رجعنا إلى القلق في المفهوم الطبي وجدنا في مدلوله أكثر من جانب، فهو ظاهرة طبيعية ومشكلة مرضية أحيانا أخرى، ويمكن تعريفه على الوجه التالي:²

أولاً: القلق انفعال غير محبب إلى النفس أو محتمل، ولو أننا كثيراً ما نتطلبه ونحتاجه، (إذ يثيره البعض في نفوسهم عندما يتبارون على رياضة خطيرة يتساوى فيها اللاعبون والنظارة الذين يذهبون للاستمتاع بمشاهدة اللعب).

ثانياً: القلق انفعال لاحق، أي متعلق بما سيحدث مستقبلاً، على عكس الانفعالات (الماضية) مثل الندم والشعور بالذنب.

ثالثاً: للقلق مسميات متشابهة مترادفة مثل الضيق، الاضطراب، الكرب، الغم، الخشية، الجزع، الذعر، إلى غيرها من "لغة" الانفعالات.

ومما تجدر الإشارة إليه أن كثيراً من علماء النفس فرّقوا بين الخوف والقلق، فالخوف أسبابه معروفة، أما القلق فتبقى أسبابه غالباً مجهولة وغير متاحة للنظر والتفكير. فالإنسان القلق حين يفكر في مشكلة ما بمعنى توظيف التأمل البناء فيما يبدو توتراً يمكن أن يتبدى حلاً للمشكلة، والواقع أن رد الفعل الذي يكمن وراء القلق هو توحّي الحذر من خطر محتمل³. وقد حاول "فرويد" أن يربط القلق بصورة العجز في حالة الخطر في قوله: "فالقلق إذاً هو من جهة توقع وقوع صدمة، وهو من جهة تكرار للصدمة في صورة مخففة، وعلى ذلك فإن خاصية القلق تنشأ من مصدرين مختلفين، فعلاقة القلق بالتوقع ترجع إلى حالة الخطر.. بينما أن عدم تحديد القلق وعدم وجود موضوع له يرجعان إلى حالة الصدمة التي يسببها العجز، وهي الحالة التي يتوقع حدوثها في حالة الخطر.. وإذا نظرنا إلى هذا التسلسل: القلق - الخطر -

1 - أحمد محمد عبدالحالقي، قلق الموت، ط عالم المعرفة، الكويت، 1987 ص 25.

2 - باسمة كيال، سيكولوجية الطفل، المرجع السابق، ص 200.

3 - دانييل غولمان، الذكاء العاطفي، مرجع سابق، ص 100.

العجز (الصدمة) فإننا نلخص ما سبق قوله في ما يلي: إن حالة الخطر هي حالة عجز يدركها الفرد، ويتذكرها ويتوقعها، والقلق هو الاستجابة الأصلية للعجز في حالة الصدمة..¹

ويرى "عبدالسلام الهيثي" أن هناك أوجه اختلاف بين الخوف والقلق من حيث الموضوع، ومن حيث شدة كل منهما، ومن حيث الاستمرارية، والصراع الداخلي، ومن حيث أيضا معرفة المثير أو عدم معرفته. يقول: "الخوف والقلق يختلفان في بعض الأمور فالمرء الذي يعاني من القلق يكون في حالة من التشتت والضياع وعدم الاطمئنان، ولا يكون لديه علم بمصدر هذه الحالة الغريبة المفزعة، ومتى تزول وتضمحل، أما في حالة الخوف فإن مصدر التأزم الذي يؤدي إلى عدم الارتياح يكون معروفا، فالمرء يعلم جيدا مم يخاف وما عمق المخاطر التي تنتج عن اصطدامه بهذا المصدر، ولذلك يحاول الابتعاد عنه وتجنبه"². وإذا نظرنا إلى هذا التوصيف فإنه أمكننا العثور على تصرف هذه الظاهرة في كونها تنطبع بصفة الاستمرارية والدوام كون عدم معرفة كنه أسبابها وتعدد حالتها، عكس انفعال الخوف الذي يظهر مؤقتا غالبا ولا يستمر مثل صفة القلق.

أما "أحمد عبدالحالق" فقد أوعز إلى النفساني "ليف Leef" تفريقه بين الخوف والقلق من حيث الملامح السيكلوجية في عدة نقاط من حيث الموضوع والتهديد والتعريف والصراع والدوام، عندما قال: "يختلف الخوف عن القلق من حيث الموضوع، فالقلق غير معروف موضوعه، أما الخوف فموضوعه معروف، ومن حيث التهديد فالخوف مثيره خارجي، منشؤه بعيد عن شخصية الخائف، أما القلق فيكون مثيره داخلي نابع من داخل الشخص... ومن حيث التعريف فالخوف تعريفه محدود ومعروف، أما القلق فتعريفه غامض وغير مفهوم.. ومن حيث الدوام فالخوف يزول بزوال المؤثر، أما القلق فهو مزمّن ومستمر، ومن حيث الصراع فالقلق صراع داخلي، أما الخوف فلا يصاحبه صراع دائم بل وقي"³.

1 - سيجموند فرويد، والكف والعرض والقلق، مرجع سابق، ص ص 147، 148.

2 - مصطفى عبد السلام الهيثي، القلق، مؤسسة دار السلام، بغداد، 1975، ص 46.

3 - أحمد محمد عبدالحالق، قلق الموت، مرجع سابق، ص 28.

ويعتقد "فرويد" أن القلق على نوعين: قلق موضوعي وقلق عصبي، ويرد القلق الموضوعي إلى الخوف ويكون مصدره واضح المعالم في ذهن المصاب. أما القلق العصبي فمصدره غريزي، فإذا زاد التوتر الغريزي زيادة كبرى، وزاد ضغط الذات العليا اعتبر ذلك مصدرا للضغط على الأنا، وبعبارة أخرى أن القلق ينتج من الصراع بين قوتين في النفس؛ قوة الغرائز التي يعبر عنها (بالهو) والقوة المقابلة لها وهي قوة المعايير الأخلاقية والتي تعتبر قوة رادعة معاقبة، والتي يعبر عنها بالذات العليا¹. وفي هذه الحالة يكون (الأنا) تجاه (الهو) وتجاه الذات العليا، أي أن الشخص نفسه يشعر بالضعف والعجز عن التصرف السليم والتوافق مع الواقع الخارجي نتيجة وقوعه تحت ضغط قوتين متصارعتين: الذات العليا و (الهو) وهما يمثلان قوة الغرائز غير المهذبة وقوة الضمير وينتج عن صراع القوتين حالات القلق...².

والقلق العصبي يمكن تعريفه على أنه: "انفعال غير سار، وشعور مكدر بتهديد أو هم مقيم، وعدم راحة واستقرار، وهو كذلك إحساس بالتوتر والشدة، وخوف دائم لا مبرر له من الناحية الموضوعية، وغالبا ما يتعلق هذا الخوف بالمستقبل والمجهول. كما يتضمن القلق استجابة مفرطة لمواقف لا تعني خطرا حقيقيا، والتي قد لا تخرج في الواقع عن إطار الحياة العادية، لكن الفرد الذي يعاني من القلق يستجيب لها غالبا كما لو كانت ضرورات ملحة، أو مواقف تصعب مواجهتها"³.

وفي نهاية الستينيات من القرن العشرين توصل "ر. كاتل" و "شيلبرجر" إلى نظرية القلق الحالة - السمة - ميزا فيها بين القلق الذي نشعر به في موقف التهديد، والاستعداد للقلق في مواقف التهديد، وأطلقا على الأول حالة القلق **state anxiety** وعلى الثاني سمة القلق **trait anxiety**، وعرف "شيلبرجر" حالة القلق: حالة انفعالية مؤقتة يشعر بها الإنسان في مواقف التهديد فينشط جهازه العصبي المستقل، وتتوتر عضلاته، ويستعد لمواجهة هذا التهديد، وتزول هذه الحالة بزوال مصدر التهديد، فيعود الإنسان جسميا ونفسيا إلى حالته

1 - سيجموند فرويد، الكف والعرض والقلق، مرجع سابق، ص 145.

2 - نفسه، ص 46.

3 - أحمد عبدالحال، المرجع السابق، ص 27.

العادية¹. أما سمة القلق فهي استعداد سلوكي مكتسب في معظمه، يظل كامناً عند الإنسان حتى تنبهه وتنشطه منبهات داخلية أو خارجية، وتوجد سمة القلق -أي الاستعداد للقلق- عند جميع الناس بدرجات متفاوتة، فتوجد عند قلة من الناس بدرجة منخفضة، وعند أخرى بدرجة عالية، وعند الغالبية بدرجة متوسطة أو قريبة من الوسط².

ومما لا شك فيه سواء أكان القلق في مستوى الحالة الموضوعية أو الصفة السلوكية فإنه في أكثر الحالات تظهر آثاره على سلوك الشخص الاجتماعي، كما يمكن ملاحظة آثاره في تغيرات كيميائية أو اختلال في توازن إفرازات الإنسان المصاب بمرض القلق، ذلك التوازن الكيميائي الذي يستمر تتابعه في حالات الصحة الجسدية.

وإذا كان القلق والدفاعات المقاومة ضده هي ضرورية للعصاب؛ لا بد من أن نجد من الضروري توضيح مشكلة القلق التي قال عنها "فرويد"³ في وقت ما: إنها ناتجة عن إخفاق الحوافز الليبيدية، لأن النشاط الليبيدي المكبوت يتحول إلى قلق أو يفرغ بشكل قلق. فبعض الناس يعون مشاعر القلق وبعضهم لا يعي منها شيئاً، بالرغم من أنهم ربما يشعرون باضطراب أو هبوط في الحياة الجنسية، وقد يمكن إخفاء القلق بوسائل مختلفة كالغضب والارتياح أو الشعور بالعجز، وكثيرون من الناس يصرفون وقتاً طويلاً في محاولتهم تجنب القلق. هذا الاضطراب في فهم مشاعر القلق يدعونا إلى الوقوف على أنواع القلق.

وقد تحدثنا سابقاً عن القلق السوي و القلق العصبي، أو ما يسميه الأطباء النفسانيون: القلق الفيزيولوجي (الوظيفي) والقلق الباثولوجي (المرضي).

ويعتمد التمييز بين النوعين على عدة أسس منها:⁴

- محددات القلق أو نوعية المواقف التي تسببه.
- شدة الأعراض.

1 - محمد عودة محمد، كمال إبراهيم مرسى، الصحة النفسية (في ضوء علم النفس والإسلام)، مرجع سابق، ص 142.

2 - المرجع نفسه، ص 143.

3 - سيغموند فرويد، السابق، ص 205.

4 - أحمد عبد الخالق، قلق الموت، مرجع سابق، ص 27

- دوام هذه الأعراض على امتداد الزمن.

والقلق السوي فقد يكون موضوعيا خارجيا أو ذاتيا داخليا بحيث يعزى إلى موقف محدد كما يحدث في زمن معين، ويعد حينئذ استجابة سوية لمواقف طبيعية تسبب القلق في الحقيقة لدى معظم البشر، ومن أوضح الأمثلة لهذا النوع من القلق ما يخبره الطالب قبل الامتحان، أو ما يشعر به الأب والأم لدى مرض ابنهما.

وقد لا نستطيع أن نفهم أسباب القلق حتى نضع أنواعا شاملة له إلا أننا يمكن أن نضع بعضا من أنواعه المشهورة، وهي كما حددها "أحمد عبد الخالق" في أربعة أنواع:

(أ) - قلق الامتحان. (ب) - قلق الجنس. (ج) - القلق الاجتماعي. (د) - قلق الموت.¹ ويمكن أيضا إضافة القلق الوجودي وهو القلق الذي يرتبط بالاكئاب ومفاده تلك الأسئلة التي تحيل مفهوم الوجود إلى العيشة واللاجدوى من الحياة، ويصاحب هذا الشعور نوع من الملل وفقدان المعنى، وبالتالي يجد الفرد ذاته قلقة من كل ما ينجزه في دائرة وجوده.

ولو تناولنا القلق الاجتماعي فإننا لا نغفل دور الأسرة في توطين القلق في نفسية الطفل منذ مراحلها الأولى (الحرمان العاطفي المبكر). فالجو العاطفي يبقى العنصر الأساسي للطمأنينة عند الطفل، فالطفل يستجيب بشكل غير ملائم لقلق الأم، فالأم القاسية في ملاحظة الأنظمة الغذائية والمهتمة بشكل هاجسي بقواعد الصحة والعديمة المهارة في عملها أو غير القادرة على فهم المؤشرات والحركات والإشارات اللاكلامية التي يعبر بها الطفل عن انزعاجه الفيزيولوجي، هذه الأم تشيع جوا من القلق ينعكس على الطفل.² وهذه الآلية النفسية والتي تأخذ شكل الحلقة المفرغة تعتبر الأساس في عدم تكيف الطفل الاجتماعي والسبب في ميول الانحراف. وأصحاب التحليل النفسي للولد حسب هذا التفسير يعتبرون أن سبب الشذوذ والانحراف للولد سببه قسوة ووحشية وطغيان الأنا الأعلى.³

1 - أحمد عبد الخالق، قلق الموت، المرجع السابق، ص 32، 34.

2 - فؤاد حيدر، الشخصية في الإسلام وفي الفكر الغربي، ط1، دار الفكر العربي، بيروت، 1990، ص 81.

3 - فؤاد حيدر، المرجع السابق، ص 85.

المطلب الثاني: فزيولوجية القلق وتأثيره الصحي:

عندما يحرك الخوف المخ الانفعالي يعمل جزء من القلق الناتج عن هذا الخوف على تركيز انتباه المخ على الخطر المائل، في الوقت الذي يستحوذ على العقل اضطرابا هاجس البحث عن كيفية التعامل مع هذا الخطر، وتجاهل أي شيء آخر في ذلك الوقت.. ومهمة القلق هي التوصل إلى حلول إيجابية لمخاطر الحياة باستباق الأخطار قبل حدوثها¹. و يوصف القلق بأنه اضطراب في المزاج ينجم عن أسباب متعددة، لكن التبدلات الفيزيولوجية الحادثة متشابهة مهما كان السبب المؤدي إلى القلق.

وتتأثر بعض المناطق الدماغية أكثر من غيرها في آلية القلق، وتشمل:

- التشكلات الشبكية في جذع الدماغ.
- الجهاز الحوفي.

ويضم الجهاز الحوفي تراكيب عميقة في الدماغ تشمل اللوزة والحُصين، وقبو المخ أو مثلث المخ. وكان يطلق عليها سابقا اسم الدماغ الشمي لاعتقادهم أنها تفيد في حاسة الشم، ثم وجد مؤخرا أن هذه المنطقة الواسعة في الدماغ لا يمكن أن يكون عملها محصورا من أجل حاسة ضئيلة، حيث تم اكتشاف دلائل تشير إلى تورطها في العواطف الإنسانية².

لذا فإن الدائرة التشريحية التي تشمل قبو المخ والتلفيف الحزامي والأجسام الحلمية والوطاء واللوزة المخية والحُصين إنما هي عبارة عن دائرة كهربائية تنغذى باستمرار من التشكلات الشبكية في جذع الدماغ، وهذه التشكلات الشبكية تنشط بالتنبيهات العاطفية وبالقلق بعد أن يتم تحليلها بواسطة قشر الدماغ الذي يتعرف على مصدر هذه المثيرات.

1 - دانييل غولمان، الذكاء العاطفي، مرجع سابق، ص 100.

2 - أسامة إسماعيل قولي، العلاج النفسي بين الطب والإيمان، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1427هـ، 2006م، ص 192.

وبعد أن يتم تنشيط التشكلات الشبكية من خلال المراكز الدماغية العلوية؛ يتفعل الجهاز الودي وتظهر استجابة "المقاومة أو الفرار" التي تضم:¹

- زيادة الصيب الدموي القلبي، فتزداد قوة التقلصات العضلية الإرادية.
- تحول الدم من الأحشاء إلى العضلات الإرادية.
- التعرق.
- زيادة سرعة التنفس وعمقه.

ويكون الفرد واعياً لهذه التبدلات التي تتجلى بخفقان القلب، والرجفة في اليدين، وتوتر العضلات، وزيادة التعرق، وضيق النفس، وهي تبدلات مزعجة لا سيما عندما تكون استجابة المقاومة أو الفرار غير ملائمة للموقف المثير أو المنبه لها.

وهذه التبدلات النفسية والجسدية التي تحدث لها تأثير راجع يلقم المراكز القشرية الدماغية مما يزيد من حدة القلق.

ولو جئنا إلى تأثيرات القلق الصحية فإننا سنعثر على آثار سلبية واضحة على مستوى أعضاء الجسد العامة. فقد تبين أن هناك علاقة مباشرة بين القلق والقرحة.. والواضح أن ضحايا القرحة عندهم استعداد طبيعي للاستجابة إلى التوتر بزيادة الإفرازات المعوية، وهذا الاتجاه مرتبط لديهم بزيادة نسبة الببسينوجين Pepsinogen وهي مادة تفرز بواسطة الغدد المعوية في المعدة، ويتحول فيما بعد إلى مادة الببسين Pepsin وهي من العناصر الأساسية في العصارات الهضمية.. وتدلل الأبحاث على أن الإصابة بالقرحة يسببها غالباً زيادة في إفراز الببسينوجين.²

والقلق والتوتر منبعا واحداً، فالقلق هو توتر عصبي يتسم بآثار مصاحبة على مستوى الجهاز العضلي، أو مختلف الأجهزة الأخرى في البدن. ويمكن أن نعتبر بأن الاضطرابات العضوية الفيزيائية ناجمة عن أحد سببين: إما زيادة التوتر في الجهاز العضلي الذي يتجلى بالظواهر التالية:

1 - أسامة إسماعيل قولي، العلاج النفسي بين الطب والإيمان، المرجع السابق، ص 192.

2 - لندا.ل. دافيدوف، مدخل علم النفس، مرجع سابق، ص 504.

- فرط الحركة مع رجفة.
 - استعداد المنعكسات الوترية العميقة.
 - صداع جبهي أو صدغي.
 - تشنج في عضلات العمود الفقري.
- أو فرط نشاط الجهاز العصبي المستقل: والأعراض طويلة جدا حسب الأجهزة المتأثرة.
- جهاز الهضم: جفاف الفم، كثرة التغوط...
 - جهاز التنفس: صعوبة في التنفس، زيادة عدد حركات التنفس..
 - جهاز الدوران: تسرع القلب، شعور بالنبضات في الرقبة..
 - الجهاز البولي التناسلي: بوال، ضعف الانتصاب، وفقد الرغبة الجنسية، واضطراب الحيض.
 - الجهاز العصبي: الطنين وتشوش الرؤية والشعور بالدوار والشعور بالوخز..

أما الأعراض الأخرى المرافقة فتتلخص في: الاضطراب الدائم للنوم بشكل نموذجي في عصاب القلق، حيث يبقى مريض القلق يتقلب في فراشه مع قلق وأفكار مضطربة، وعندما يخلد للنوم يصحو لأقل حركة، و يترافق نومه مع أحلام مزعجة، ويستيقظ منهكا وكأنه لم ينام أبدا، أما الاستيقاظ باكرا فلا يحدث في القلق كما هي الحال في الكآبة، فالاستيقاظ الباكر يدل على أن القلق هو ثانوي في مرض الكآبة¹.

وقد لاحظ السيكلوجي "بروس ماكوين" بجامعة بيل في بحث نشر عام 1993 حول العلاقة بين التوتر والمرض، لاحظ مجموعة كبيرة من التأثيرات، ووجد أن وظيفة المناعة قد تغيرت إلى درجة يتسارع فيها العامل المسبب للسرطان، وزادت سرعة التأثير بالعدوى الفيروسية كما تفاقم تكون الصفائح المسببة لتصلب الشرايين وتجلط الدم المؤدي إلى الذبحة الصدرية، كما عجل القلق أيضا ببداية مرض السكري وأثر في نتيجة علاجه، وزاد من نوبات الربو..

1 - أسامة إسماعيل قولي، العلاج النفسي بين الطب والإيمان، مرجع سابق، ص 200.

ويتعرض المخ ذاته نتيجة لتأثير التوتر المستمر للإجهاد الشديد الذي يضرن قرن آمون، وبالتالي يضر الذاكرة نفسها¹.

ولعل أخطر تأثير للقلق هو ما يتم على مستوى القلب، حيث يتسبب في النوبات القلبية، بسبب التغيرات البيوكيميائية التي تسهم في إحداث مشكلات للقلب، وكثيرا ما تؤدي تلك النوبات القلبية إلى الوفاة المباشرة نتيجة تفاقم مشكلات الضغط الدموي وتعلقها بالقلق الذي يأخذ أبعادا مركبة في وقت لاحق.

المطلب الثالث: علاج القلق :

يرى علماء النفس والتأهيل أن هناك أربع طرق رئيسية في ثقافتنا للتغلب على القلق وهي: إما تبريره أو إنكاره والهروب منه أو تحذيره أو تجنب الأفكار والمشاعر والبواعث والحالات التي قد تثيره.

أما التبرير فينطوي على تحويل القلق إلى خوف منطقي. فالأم الجزعة والتي تفرط في العناية بأولادها وتبالغ في الاهتمام بهم في كل مناسبة تحول قلقها إلى خوف من أن يكون أولادها في خطر دائم من هذا الأمر أو من ذلك².

والهروب يتم بأن يفرق العصبي همومه وقلقه اللاشعوري في شرب الكحول والعقاقير أو الانغماس الشديد في العمل، أو الجنس أو النوم، وجميعها أعراض تساعد على التهرب من الواقع.

كما أن التجاهل والتجنب يحذف مصدر القلق من الشعور، ويتجنب العصبي جميع الظروف والأفكار التي قد تسبب له القلق، وعندما يتمكن هذا النوع من الجهاز الدفاعي في المرء، ويعمل أوتوماتيكيا لا شعوريا نسميه (الكبت)³.

1 - نقلا عن: إبراهيم محمد المغازي، الذكاء الاجتماعي والوجداني والقرن الحادي والعشرين، مرجع سابق، ص 77.

2 - مصطفى غالب، نقطة الضعف، ص ص 47، 50، نقلا عن: باسمة الكيال، سيكولوجية الطفل، مرجع سابق، ص 209.

3 - باسمة كيال، سيكولوجية المرأة، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1413هـ، 1993م، ص 74.

ولو تناولنا العلاج الطبي لظاهرة القلق فإننا لا نعدو أن نتحدث عن الأدوية المسكنة، وهي أدوية يصفها الأطباء لتخفيف حالات التوتر وهي غالبا ما تكون علاجية مؤقتة، تزول أعراض العلاج بزوال مفعول تلك الأدوية التي غالبا ما يدمن عليها المرضى بسبب أو بغير سبب.

ولو توصلنا ببعض الآليات التي يمكن بها مقاومة القلق وبعض المظاهر الوجدانية الأخرى؛ فإنه يمكن لنا استعارة طريقة "العلاج بالمعنى"¹ وهي طريقة ابتكرها "فكتور فرانكل" ويقوم هذا الأسلوب على أساس أنه إذا كانت المحنة جزءا لا ينفك عن أجزاء الحياة، فيجب أن يكون هناك معنى خفيا فيها.. وإذا استطاع الإنسان أن يمنح محنته معنى؛ فإن تلك المحنة لن تكون مؤذية بعد ذلك.

ويعتقد "فرانكل" بأن على الإنسان أن يمنح ألمه معنى من أجل الخلاص من معاناته الروحية، لكن الإنسان وحده- لا سواه- هو الذي يمكن منح حياته هذا المعنى، لأن معنى الحياة يختلف في كل مكان، وفي كل مقطع زمني، ووظيفة الطبيب هي أن يجعله ماهرا في هذا الأمر. وليس أسلوب منح المعنى إبداعا جديدا لأننا قد تعودنا منذ القدم أن نقول لمن يواجه خسارة مادية: لقد كان ذلك قضاء وعسى أن يدفع الله به الشر عنك، فاشكر الله تعالى².

وقد احتل الدين مكانة عالية في طريقة "فرانكل" العلاجية.. فانتقد بمرارة أصحاب اتجاه التحليل النفسي الذين يعزون كل أنواع النشاطات الإنسانية حتى أكثرها نبلا إلى الدوافع اللاشعورية والعمليات الدفاعية النفسية، وتوضح العبارة التالية لفرانكل وجهة النظر هذه:³ " إن بحث الإنسان عن معنى لحياته قوة أولية في حياة الإنسان وليس تبريرا ثانويا لدوافعه الغريزية، وهذا المعنى متفرد وخاص، ويجب أن يصل إليه ويحققه الشخص نفسه، وبهذا فقط تتحقق أهميته وترضى هذه الحاجة إلى المعنى لدى الشخص، وهناك بعض الكتاب يؤكدون على أن المعاني والقيم ليست إلا عمليات دفاعية نفسية، وتكوين رد فعل وتسامي، ولكن عن

1 - نقلا عن: جمال الهاشمي، رسالة الإلهام (بين مدرسة جلال الدين الرومي وعلم النفس الحديث)، ط1، دار الهادي للنشر والتوزيع، بيروت، 1426هـ، 2015م، ص 308.

2 - جمال الهاشمي، رسالة الإلهام، المرجع السابق، ص 309.

3 - نقلا عن: محمد عبدالفتاح المهدي، العلاج النفسي في ضوء الإسلام، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، 1411هـ، 1990م، ص ص 83-84.

نفسى فأنا لا أستطيع أن أعيش فقط في سبيل دفاعاتي النفسية، وليس عندي استعداد أن أموت في سبيل "تكوين رد الفعل" ولكن الإنسان يستطيع أن يعيش وأن يموت في سبيل مثله وقيمه".

وفضلا عن علماء النفس فقد أشار كثير من المفكرين الغربيين في العصر الحديث إلى أن أزمة الإنسان المعاصر إنما ترجع أساسا إلى افتقار الإنسان إلى الدين والقيم الروحية. فقد أشار المؤرخ "أرنولد توينبي" إلى أن الأزمة التي يعاني منها الأوروبيون -مثلا- في العصر الحديث إنما ترجع في أساسها إلى الفقر الروحي، وأن العلاج الوحيد لهذا التمزق الذي يعانون منه هو الرجوع إلى الدين¹.

الفرع الأول: العلاج الديني:

إن أسلوب إنتاج المعنى هو فكرة دينية قوامها التفكير في الوجود والغاية منه وتذكر العناية الإلهية التي ساقطت كل مناحي هذا الوجود، وليس إنتاج المعنى هو عمل ستاتيكي بحت؛ يستتبع عملا تقنيا طارئا، بل هو رؤية كلية سابقة وناظم معرفي قبلي تتأسس فيه الرؤية الكونية على فكرة الإيمان المستنير، الإيمان المستبصر بالحقائق الكلية.

وكلما كان الأساس العلمي المعتمد عليه في الإيمان قويا؛ كلما كان الإيمان قويا، فالعلم عصمة من الانحراف الإيماني، والراسخون في العلم هم أقرب الناس إلى الإيمان الصحيح؛ لأنهم يقفون على أرض صلبة؛ يستكشفون من فوقها عالم الغيب فلا يعلمونه وإنما يؤمنون به إيمانا صحيحا². إيمانا بفاطر حكيم أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، فإذا انتهى الباحث من ذلك إلى يقين سليم انسكب له من ذلك ضياء اليقين إلى الحلقات الفرعية الأخرى³.

والقلق ظاهرة تتسم بالاضطراب النفسي والعقلي، ويمكننا أيضا أن نسمها بالاضطراب التصوري قياسا على المنظور الديني الذي يرى بأن كل حاجات الإنسان تقع في دائرة "العناية

1 - ديل كارنيجي، دع القلق وابدأ الحياة، تر: عبدالمنعم الزبيدي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1956، ص 286.

2 - إبراهيم أحمد عمر، العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، ط 3، ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي 1415هـ، 1995 م، ص 46.

3 - محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ص 130-131.

الإلهية" أو "الابتلاء" كمفهوم يتجاوز المعاناة البشرية، ويعطيها بعداً إيمانياً في دائرة تمكينية لأسباب السعادة ومقتضياتها الباطنية والسلوكية.

وقبل أن نُقارب علاج الظاهرة إسلامياً، نذكر بعض ما جاء في الأدبيات المسيحية التي نعثر فيها على بعض الاعتناء بعوامل القلق وبعض الصفات الوجدانية الأخرى، حيث يرتبط مفهوم الخلاص بالتسليم المطلق ومعرفة مكامن النفس ومحاولة ضبطها.

ونورد هنا رؤية في معالجة القلق كما ذكرها القس "صموئيل حبيب" الذي وضعنا في مجموعة من المبادئ العلاجية في شكل تجهيزات نلخصها في:¹

1- مواجهة القلق بصراحة، فليس القلق في حد ذاته خطيئة، والقلق لا يعني قلة الإيمان أو عدمه، فالقلق حالة وجدانية توجد في كل إنسان.

2- في حالة وجود خطأ فالاعتراف هو الحل، وإن تعلق بأشخاص فالاعتراف لهم هو الطريق الصحيح. "الشجاع هو الذي يعترف، فالحزن الذي بمشيئة الله ينشئ توبة لخلاص بلا ندامة" (كورنثوس 7:10)، وقال الرسول يعقوب (5:16): "اعترفوا بعضكم لبعض بالزلات وصلوا بعضكم لأجل بعض".

ويتبع الاعتراف الثقة في غفران الله، فالله المحب يغفر لنا، لأنه يعرف ضعفاتنا، وكثير يتعثرون لأنهم فقدوا القدرة على أن يغفروا لأنفسهم، فتعيش المشكلة معهم أعواماً طويلة، ومتى تمكن الإنسان من أن يغفر لنفسه وهو متأكد من غفران الله أنقذ نفسه من القلق.

3- اقبل نفسك كما هي، فكل واحد له شخصيته التي تكونت عبر حياته بما فيها من عيوب ومميزات، ومشكلة الإنسان أن تكون صورته عن نفسه Self-image صورة هزيلة مشوهة، هذه الصورة تضخم عنده شعوره بالنقص، وتزيد من إحساسه بعيوبه أكثر من إحساسه بميزاته.

4- ضبط النفس وبناء الذات، عن طريق تقوية الإرادة الصالحة وتوجيه الفكر الإيجابي البناء، إلى جانب تدعيم الإيمان العميق في الله، "فالمؤمن حجر حي" (بطرس الأولى 2:5)،

1 - صموئيل حبيب، القلق (حالة وجدانية تبني أو تهدم)، ط1، دار الثقافة والهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، 1994م، ص ص 35، 40.

يحتاج الإنسان أن ينمي ذاته بالفكر والدراسة الروحية، ويدرب نفسه على مواجهة المواقف الصعبة كإنسان سوي.

5- تحويل القلق إلى طاقة بناءة؛ وقدرات إبداعية كالدفاع عن المظلوم وخدمة المحتاج، وذلك كفييل بأن يقلل من سحق الإنسان على نفسه وتزويد من احترامه لذاته.

6- ثق بأن الله معك، في حركاتك وسكناتك وكل نشاط تؤديه.

أما إذا انتقلنا إلى الرؤية الإسلامية في توصيف ظاهرة القلق وعلاجها فإننا نعثر على كثير من التوجيهات لمحاصرة الظاهرة وتناولها في شكلها المنبوذ الذي لا يعبر عن شخصية المؤمن، فالهدوء والسكينة والأمن النفسي هي عناوين الإنسان المؤمن الذي يربط كل سعيه ونشاطه في الحياة بالمبدأ الإلهي الذي يتجاوز العجز والقصور. وباعتبار أن القلق هو إرث لتعطيل الثقة في الله فإن كل ما يستبعده - كظاهرة سلبية - يقع ضمن دائرة الإيمان الصحيح ، ولا يحصل الإيمان في الرؤية الإسلامية إلا باستنفاذ المقدرات النفسية في أفق تحقيق السعادتين (الدنيا والآخرة).

وتعتبر عبادة الصلاة أرقى فعل تعبدي يتضمن سلوكا علاجيا للقلق، ورافدا من روافد بث السكينة والأمن والطمأنينة، ولذلك كان من شروط تمام الصلاة التزام الطمأنينة؛ وهي الهدوء التام للجوارح وتصفية الذهن بالخشوع، والتوجه الصادق بالفكر والشعور إلى القوة المطلقة مع استصحاب الثقة والتسليم والإقرار بالعجز وتوكيل الأمور كلها للذات الإلهية المتصرفة في المقادير كلها.

إن فعل الصلاة المتجدد في اليوم بتوقيت متقارب يربط الإنسان برسالة كونية مدارها أن وجوده هو لغاية ترتبط به في الحال والمآل، ووعيه لهذه الرسالة يتمظهر في توكله الذي يتمظهر بدوره في تأدية عقد الترابط العمودي بينه وبين بارئه وبارئ الكون الذي يدور في فلكه، ولذلك كان المؤمن أقرب إلى السكينة بهذا الاعتبار الذي يحمل عنوان: كل شأنك موكول إلى بارئك.

ولو تأملنا في عبادة الصلاة بحركاتها وسكناتها لوجدنا أنها تستغرق كل الحياة النفسية للإنسان، فأثناء الصلاة يستبعد المؤمن كل ما يتعلق بشأن الدنيا ويستدعي إنسانا يتجدد ويسترخي في كل لحظة يقف فيها بين يدي تأمله الإلهي. وتمدنا الصلاة خمس مرات في اليوم بأحسن نظام للتدريب على الاسترخاء وتعلمه ، وإذا تعلم الإنسان عادة الاسترخاء فإنه

يستطيع أن يتخلص من التوتر العصبي الذي تسببه ضغوط الحياة ويوميئها، وقد كان رسول الله (ص) يقول لبلال: "أرحنا بها يا بلال" وفي الحديث أن النبي (ص) إذا حزبه أمر صلى ، وقال النبي (ص): " .. وجعلت قرة عيني في الصلاة".¹

وقبل الصلاة يقوم المسلم بتهيئة أجواء الخشوع للعبادة؛ فيتوجه إلى الوضوء وهو تطهير الأعضاء الجسمية البادية بالماء على نحو مشروط، ولا نغفل أهمية الوضوء في الاسترخاء وخفض معدلات التوتر، إذ النفس البشرية مفطورة على النظافة والحسن، والنظافة لا تتوقف على البدن فقط بل تخص أيضا مكان العبادة الذي تستوجب فيه تهيئة كل شروط الطمأنينة وسكينة العقل والروح. والسكينة تنفي القلق وتستبعد كل ما يثير المخاوف. يقول ابن القيم: " السكينة هي ما يترله الله في قلب عبده عند اضطرابه فلا يترعج بعد ذلك لما يرد عليه ، ويوجب له زيادة الإيمان، وقوة اليقين والثبات"². يقول تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ ۗ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۗ ۝٤﴾.

ولا تتعلق الصلاة فقط بأداء الركعات والتلاوة ضمنها؛ بل تتعداها إلى الأذكار والدعاء دُبر كل أداء حيث يجلس المتعبد في تأمل رוחي مشبع باليقين، ويتصل بعالم رוחاني تتسامى فيه النفس وتتأدب في الطلب والرجاء والذكر، ويتبدى لها من لزيد المناجاة ما تقر به العين ويأنس له الفؤاد ويطرب.

والدعاء هو بث الأوجاع والمشاعل إلى عالم الملكوت الأعلى مع استصحاب اليقين والتوكل. يقول "عثمان نجاتي": " إن مجرد تعبير الإنسان عن مشكلاته التي تزعجه وتقلقه هو وهو في هذه الحالة من الاسترخاء والهدوء النفسي يؤدي أيضا إلى التخلص من القلق ، وهو تكوين ارتباط شرطي جديد بين هذه المشكلات وحالة الاسترخاء والهدوء النفسي، فتفقد هذه المشكلات قدرتها على إثارة القلق تدريجيا ، وترتبط ارتباطا شرطيا بحالة الاسترخاء والهدوء النفسي، وهي حالة معارضة للقلق."³.

1 - نقلا عن: عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، ط7، دار الشروق، القاهرة، 1421هـ، 2001م، ص 286.

2 - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين (من منازل إياك نعبد وإياك نستعين)، تح: رضوان جامع رضوان، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، 2001م، ج2، ص 208.

3 - عثمان نجاتي، المرجع السابق، ص 288.

وفي حديثنا عن القلق والطمأنينة؛ لا يغفل الإسلام الدور الإبداعي للشخصية المسلمة، فتحرير النفس من غلواء الصراع النفسي شرط أساسي للدفع الحضاري الذي يتطلب نفوساً مبدعة تواقّة، متحررة من أسباب تكبيل الإرادة والإحجام والخوف والقلق السلبي وكل أشكال التردّي والفشل.

المبحث السادس: الحزن والاكتئاب:

يعتبر الحزن من أشد الصفات الوجدانية إيلاماً كونه يتعلق بحالة داخلية تعبّر عن العجز في مجابهة شعور الفقد، ويتمظهر هذا الشعور في شكل كمد متواصل غير متقطع الحال، ويصاحبه تغيرات في الجسد وعجز في الأطراف وحال من الجمود في الحركة، وفي تطوره يستحيل إلى اكتئاب يختلف بحسب الحالات والمواقف.

المطلب الأول: وصف الحزن والاكتئاب:

ويمكن تعريف الحزن بأنه انكسار في القلب وعلامته: انكسار الجوارح الظاهرة عن الانبساط لانكسار الباطن¹. وبقدر إيلام شعور الحزن فإن له وظيفة في الجانب النفسي. أما الوظيفة الرئيسية للحزن فهي مساعدة الحزين على التوافق النفسي في حالة فقدان شخص عزيز كأحد أقربائه، أو إصابته بحبيرة أمل كبيرة، والحزن يؤدي إلى هبوط في الطاقة وفي الحماسة لممارسة الأنشطة الحياتية، وخاصة في مجال اللهو والترفيه عن النفس، فيما يعمق تراجع النشاط والشعور بالحزن الذي يقترب من الاكتئاب.. ويبطئ من عملية التمثيل الغذائي في الجسم². هذا الانسحاب الذاتي يخلق فرصة التفجع على الفقيد أو الشعور بالأمل المحبط وما يترتب عليه في حياة الحزين ليخطط لبداية جديدة حين يسترد قدراته، وحين يفقد الشخص الحزين أو الشدائد الحساسة نشاطه وقدراته؛ نجده يعزل نفسه في بيته حيث يشعر بالأمان³. أما الاكتئاب فله معانٍ مربكة؛ إذ يشير الاستخدام الشائع للكلمة إلى أعراض تتراوح بين الشعور بالإحباط والقلق، وهي مشاعر تصيب الكثيرين في الحياة اليومية. ويصف "ويليام

1 - محمد بن أبي بكر الرازي، حدائق الحقائق، مصدر سابق، ص 85.

2 - دانييل غولمان، الذكاء العاطفي، مرجع سابق، ص 23.

3 - دانييل غولمان، السابق، ص 23.

ستايرون" في كتاب "طلمة جليّة" أن الألم الذي يسببه الاكتئاب لا يمكن تخيله من جانب من لم يجربه، وقد يؤدي في النهاية إلى الانتحار لأن المرء لا يستطيع تحمله لفترة طويلة¹. ومن خصائص الاكتئاب كذلك فقدان الاهتمام بأي نشاط وعدم الاستمتاع بأي شيء، وثمة خاصية أخرى تميز الاكتئاب وهي اضطراب النوم، والنوم من غير داع، وشدة الاكتئاب في الصباح الباكر، ولذلك يرتبط عادة بالاستيقاظ مبكراً².

ولو تأملنا الواقع الإنساني اليوم لرأينا أن نسبة كبيرة من الناس مصابون بنوع من أنواع الاكتئاب الذي تختلف تعبيراتهم عنه، وفي أغلب الحالات يكون التعبير عنه بشكل فيزيوكيميائي من خلال عبارات "المعنويات منخفضة" أو "منحطة" و "متوسطة" أو باستخدام مدلولات أخرى مغايرة كالاشتمزاز Degouter، مما يضطر الشخص إلى البحث العشوائي عن سبل الانعتاق من هذه الحالة التي تأخذ أشكالاً متباينة.

وتوصلت "ديان تاييس" إلى أن الناس يتحولون إلى مبدعين في محاولاتهم الهروب من الكآبة واليأس.. ومن الطبيعي ألا يحاول الناس الهروب من كل أنواع الحزن، ذلك أن قدراً منه قد يكون مفيداً، فالحزن لفقدنا إنساناً عزيزاً له تأثيرات معينة لا تتغير لفقدنا إنساناً عزيزاً له تأثيرات معينة لفقدنا اهتمامنا بالتسلية والمرح، وتركيز تفكيرنا على الإنسان الذي فقدناه، ونقص قدرتنا على البدء في محاولات جديدة..³ خلاصة القول أن الحزن يعزز نوعاً من التفكير في الماضي الذي يعرقل مسيرة الحياة العملية، يتركنا الحزن في حالة توقف عن العمل ننعى الفقيد ونفكر ملياً في معنى الفقدان، لكننا في آخر الأمر نتكيف مع أنفسنا ونبدأ في وضع خطط جديدة تسمح لنا بمواصلة الحياة، فالإحساس بالفجعة في حد ذاته مفيد، لكن وطأة الاكتئاب المرضي ليست مفيدة⁴. وتوصيف الحزن والاكتئاب على أنه حالة مرضية اعتباراً بأهمها عبارة عن خلل في المزاج، مثلما يصنف السرطان على أنه خلل في الخلايا..

1 - نقلاً عن: لويس ولبرت، الحزن الخبيث (تصريح الاكتئاب)، تر: عبلة عودة، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والسياحة، أبو ظبي، 1435هـ، 2014م، ص 25.

2 - المرجع نفسه، ص 29.

3 - دانييل غولمان، الذكاء العاطفي، مرجع سابق، ص 106.

4 - دانييل غولمان، السابق، ص 106.

وهناك مصطلح آخر للإشارة لاختلال المزاج وهو "الخلل العاطفي" ويستخدم كلاهما للتعبير عن الحالة ذاتها، ويشار كذلك إلى مشاعر الخوف والحزن أنهما حالات عاطفية¹.

-المطلب الثاني: أعراض الحزن والاكتئاب:

يشكّل سلوك الحزن أو الاكتئاب صورة شاذة عن الحالة الطبيعية باعتباره يطرأ على الإنسان بصورة مؤلمة تفاجئ مساره الطبيعي في الحياة ويستمر بفرض أعراضه على الجانب المادي والنفسي للذات البشرية. ويمكن بسهولة ملاحظة تلك الأعراض التي تطرأ أولاً على الجانب الإدراكي للمصاب فيتغير وعيه بالظواهر من حوله. ويؤكد عدد متزايد من العلماء السلوكيين على دور الإدراك الواعي في خلق الاكتئاب والحفاظ عليه، فقد استنتج الطبيب "آرون بك" من ملاحظاته الإكلينيكية أن الأفراد المكتئبين كثيراً ما يفكرون بطريقة غير منطقية، فالمكتئبون - كما وجد- يحولون المشكلات غير الهامة نسبياً إلى كوارث، ويقللون من شأن الإنجازات ومواطن القوى، ويبالغون في تجسيم الفشل ومواطن الضعف² وقد قدم "ويليام ستايرون William stayron" وصفاً بليغاً لأعراض هذا المرض من بينها "كراهية النفس" أو "الإحساس بانعدام القيمة" أو "الإحساس القاتم بعدم الابتهاج بشيء" والكآبة والفرع والاعتراب.

وبعد هذه الأعراض النفسية تأتي الأعراض العقلية (التشوش وعدم التركيز الذهني وضعف الذاكرة) ثم تسود العقل في مرحلة متأخرة تشوهات فكرية فوضوية وإحساس بأن عمليات التفكير تغمرها موجة مسمومة يصعب تسميتها تحول دون استجابة مبهجة للحياة. يأتي بعد ذلك التأثير الجسدي المتمثل في الأرق وعدم القدرة على النوم، وإحساس هذا المريض بأنه ميت أعيد إلى الحياة، فاقد الشعور والمبالاة، كما يشعر أيضاً بالوهن والهشاشة الغريبة مع قلق عصبي كئيب، وأخيراً يفقد الإحساس بالسرور تماماً. أما الطعام فهو مثل أي شيء آخر من خلال منظور الأحاسيس بلا أي طعم أو مذاق، وفي النهاية يفقد الأمل تماماً، ويفضي به الإحساس بتراكم الفراغ إلى اليأس، إحساس ملموس مثل الألم الجسدي الذي يصعب احتماله مما يجعل الانتحار يبدو كأنه نوع من الحل³.

1 - لويس ولبرت، الحزن الخبيث، مرجع سابق، ص 45.

2 - نقلاً عن: لندا ل. دافيدوف، مدخل علم النفس، مرجع سابق، ص 675.

3 - نقلاً عن: دانييل غولمان، الذكاء العاطفي، مرجع سابق، ص 106.

وهناك مرضى آخرون قد يشعرون بأعراض مختلفة مثل الغضب السريع والاهتياج لأقل الأسباب، كما يعاني مرضى الاكتئاب الحاد اضطرابات في النوم والتعب وفقدان الطاقة، وقد يصاب بعض المرضى بالأوهام، كما يصاب كل المرضى تقريبا بحالة فقدان التركيز، وتنعدم قدرتهم على اتخاذ القرارات، ويرافق ذلك شعور باليأس وينخفض شعورهم بتقدير الذات، وغالبا ما يكون القلق هو الشعور المسيطر على المريض¹.. وقد ترافق ذلك أوهام وهلاوس في حالة الاكتئاب الحاد حين يتخيل المريض أنه السبب في وقوع كوارث بعيدة عنه، وكثيرا ما يشعر مريض الاكتئاب أنه على حافة فقدان قواه العقلية، ويظل يطلب المكتئب المساعدة دائما ويظل يرثى لحاله باستمرار لكنه لا يقتنع بأي حل، كما يخطئ من يظن أن المكتئب يبدو دائما سلبيا ومنسحبا من كل مواجهة، فالغضب والعدوانية وسرعة الهياج هي من الأعراض الشائعة بين مرضى الاكتئاب².

ف نجد الكئيب يسيطر عليه المزاج الاكتئابي ويفقد الاهتمام والمتعة لجميع نشاطاته اليومية تقريبا، وتصاحبه متلازمة الإرهاق الدائم، بالإضافة إلى ذلك لا بد من توافر خمسة أعراض من الأعراض التالية:³

- اكتئاب في المزاج معظم اليوم.
- تقلص في الشعور بالاهتمام والاستمتاع.
- زيادة ملحوظة أو نقصان ملحوظ بالوزن.
- اختلاف عدد ساعات النوم بالزيادة والنقصان.
- نقص القدرة على السيطرة على حركات الجسم.
- الإرهاق.
- الشعور بالتفاهة أو الذنب.
- فقدان القدرة على التفكير أو التركيز.
- التفكير بالموت أو الانتحار.

1 - لويس ولبرت، الحزن الخبيث، مرجع سابق، ص 29.

2 - المرجع نفسه، ص 51.

3 - المرجع نفسه، ص 53.

-المطلب الثالث: وصف المرض وطرائق العلاج:

يميل مرضى الاكتئاب إلى الانعزال عن الناس يغيريهم بها شعورهم بالإحباط، هذه العزلة تزيد- في معظم الأحيان- إحساسهم بالوحدة والحزن. وقد يفسر هذا جزئياً لماذا اكتشفت "تايس" أن أكثر الأساليب شيوعاً لمحاربة الاكتئاب هي الاندماج في المجتمع مثل أن يتناول المكتئب طعامه خارج المنزل، أو يشاهد المباريات الرياضية أو الأفلام، أي باختصار أن يشارك أصدقاءه أو أسرته في أي عمل¹.

ووفقاً لقول "سوزان نولن هوكسمان Susan nolen hoeksman" العالمة السيكولوجية بجامعة "استانفورد" التي درست اجترار الحزن عند مرضى الاكتئاب يرير المكتئبون أحياناً هذا النوع من اجترار التفكير بقولهم: "نحن نحاول فهم أنفسنا بصورة أفضل" ، لكن الواقع أنهم يشغلون أنفسهم بمشاعر الحزن دون اتخاذ أي خطوات يمكن أن تخلصهم بالفعل من حالتهم النفسية الكثيرة². والحقيقة أن عدم فهم ظاهرة الحزن راجع إلى عدم فهم متعلقات الذات البشرية، فلو فهمنا سلوك الروح لكان التصرف في كل ما يطرأ عليها بالإيجاب . يقول "لويس ولبرت" : " لو كانت أجسادنا تنضوي على أرواح - مع أي لا أو من بوجود الروح من منطلق مادي بحت- لكان أفضل تعبير عن الاكتئاب هو فقدان الروح لما يستدعيه المرض من حزن وتعاسة، إذ يفرغ العقل والجسد من الروح التي يفقد المرء بفقدانها اهتمامه بأي شيء عن ذاته"³. وقد يكون من الممكن أن يساعد اجترار التفكير في علاج حالة الحزن إذا عكس بعمق أسباب الاكتئاب ليصل إلى مرحلة الفهم الثاقب، أو أدى إلى أفعال تغير الحالة النفسية التي أدى إليها الاكتئاب، لكن الاستغراق السلبي في الحزن يؤدي ببساطة إلى مزيد من سوء الحالة النفسية.

1 - دانييل غولمان، الذكاء العاطفي، مرجع سابق، ص 107.

2 - المرجع نفسه، ص 108.

3 - لويس ولبرت، الحزن الخبيث، مرجع سابق، ص 32.

ويفترض علماء النفس السلوكيون أن الاكتئاب يحدث حينما تنسحب من حياة الإنسان مصادر التعزيز المعتادة (كالزوج مثلاً أو الوظيفة المرضية أو النجاح المادي) ويستجيب الأفراد للخسارة والفقْدان بإبطاء معدل نشاطهم، وإذا لم يتم تعزيز الجهود التالية لهم فإن معدل نشاطهم يقل أكثر بكثير، ولكن هذا النمط من عدم النشاط أحياناً ما يقوى بواسطة التعاطف والاهتمام من قبل الآخرين¹. ويقوم التعاطف مع المكتئب بمحاولة فهم أسباب مرضه، ومحاولة دمج مع الأفكار الطبيعية وحتى استدعاء نمطه الشخصي السابق وتذكيره به، فحالة الاكتئاب هي حالة مركبة من الأفكار السلبية المثبطة.

ومن السهل على مرضى الاكتئاب التزوع إلى خلق شبكة قوية تربط بين هذه الأفكار؛ مما يزيد من صعوبة السيطرة عليها وإخضاعها فور حدوث انحطاط الحالة النفسية.. ومن مفارقات القدر أن الأشخاص الذين يعانون من الاكتئاب يستخدمون موضوعات تبعث على الاكتئاب لإلهاء عقولهم عن الموضوعات الأخرى التي يريدون الهروب من التفكير فيها، والتي تحرك لديهم انفعالات أكثر سلبية².

وقد تبين في بعض الدراسات أن "العلاج بالمعرفة" الذي يهدف إلى تغيير هذه النماذج من التفكير يكافئ علاج الاكتئاب الإكلينيكي الخفيف بالعقاقير، بل يتفوق عليه في منع عودة هذا الاكتئاب، وهناك خطتان فاعلتان في هذه المعركة على وجه الخصوص:

الأولى: أن تتعلم كيف تتحدى الأفكار المستقرة في مراكز الاجترار وتساءل عن صحتها وفعاليتها، وتفكر في بدائل أكثر إيجابية، والخطة الأخرى هي تنظيم جدول مقصود للقيام بأحداث سارة جذابة تصرف الذهن عن الأفكار الاكتئابية.. ومن الأسباب التي تجعل صرف الذهن عن الأفكار الاكتئابية مفيداً إنما ما إن تقتحم الذهن لا تتوقف إذا حاول المكتئبون قهرها، ولا يمكنهم التوصل إلى بدائل أفضل في غالب الأحيان مادامت موجة الاكتئاب قد بدأت بالفعل وصار لها تأثير مغناطيسي على سلسلة تداعي الأفكار.. وعلى سبيل المثال عندما طلب من بعض المكتئبين ترتيب جمل تتكون من ست كلمات غير مرتبة لوحظ أنهم

1 - لندا ل. دافيدوف، مدخل علم النفس، مرجع سابق، ص 675.

2 - دانييل غولمان، الذكاء العاطفي، مرجع سابق، ص 110.

نجحوا في ترتيب جمل مثيرة للاكتئاب مثل (المستقبل يبدو قائما تماما) أكثر من ترتيب جمل مبهجة مثل (بيدو المستقبل مشرقا)¹.

هناك أيضا ترياق لعلاج الهموم والأحزان وهو الترفيه عن النفس بالمتع والمسرات الحسية، وتدرج الوسائل الشائعة بين الناس للتخفيف عن النفس بداية من أخذ حمام ساخن إلى تناول الأطعمة المفضلة إلى الاستماع إلى الموسيقى إلى الجماع...²

ومن الأساليب الناجعة في معالجة الاكتئاب هو رؤية الأمور من منظور مختلف أو ما يطلق عليه "تغيير الإطار المعرفي" وإن كان استخدامه قليلا، فمن الطبيعي أن يشعر الإنسان بالحسرة على انتهاء علاقة حميمة، وأن يجد متعة في الإشفاق على نفسه، وأن تراوده أفكار مثل "أن ذلك يعني أن أصبح وحيدا" .. وهذا ما يكثف بالتأكيد إحساسه باليأس، ومهما كان الأمر؛ فإذا أعاد التفكير في العلاقة السابقة وتذكر أنها لم تكن علاقة على الوجه الأكمل وأنها لم تكن متكافئة فإن ذلك يعني بعبارة أخرى أنه نظر إلى فقدان هذه العلاقة بمنظور مختلف وفي ضوء أكثر إيجابية، وهذا في حد ذاته ترياق للحزن³. ويعتقد "مارتن سيلجمان" في الدور الهام الذي يلعبه النشاط المعرفي في الاكتئاب، ولكن نمطه التفكيرى يختلف اختلافا طفيفا، فهو يعتقد في أثر الخبرات السابقة حيث تؤدي بالمكتئبين إلى أن ينظروا لأنفسهم على أنهم عاجزون، فحينما يواجه الأفراد العاجزون موقفا طارئا فإنهم يشعرون بعدم كفاءتهم ويحل الاكتئاب عندهم محل القلق⁴. وهذا ما ينبه إلى الأثر التربوي الفعال؛ حيث إن تربية الثقة في النفس هي عامل مهم في الوقاية من أثر الصدمات الانفعالية التالية، فكل شعور بالنقص قد يؤدي إلى ارتكاسة في الصحة النفسية وبالتالي إعاقه في عملية التفكير التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الشعورية، ومهما يكن من أمر فإن تحصين الأمن النفسى ضروري في كل ما يتعلق بوجود الإنسان.

وهناك أيضا عامل فعال يساعد على التخلص من الاكتئاب وهو مساعدة الآخرين، وبما أن الاكتئاب يغذي اجترار الأفكار والانغماس الكامل في النفس نجد أن مساعدة الآخرين تأخذنا بعيدا عن الانهماك في أنفسنا فقط بتعاطفنا مع غيرنا ممن يتعذبون بهمومهم الخاصة،

1 - دانييل غولمان، السابق، ص 108.

2 - المرجع نفسه، ص 110.

3 - المرجع نفسه، ص 112.

4 - نقلا عن: لندا.ل. دافيدوف، مدخل علم النفس، مرجع سابق، ص 676.

فالانشغال بعمل تطوعي مثل تدريب مجموعة صغيرة، أو أن تكون بمرتبة أخ أكبر، أو أن تطعم المشردين من أقوى الوسائل لنقل الحالة النفسية كما جاءت في دراسة "تايس"¹. وقد توصل الباحثون غلى أن الأمل يمنح الإنسان أكثر من مجرد قليل من المواساة وسط الأحزان، بل يلعب دورا فاعلا في الحياة بصورة مدهشة، فالأمل يوفر ميزات في مجالات متنوعة مثل: تحقيق النتائج الدراسية الجيدة وتحمل المهام الشاقة، والأمل بالمعنى الفني هو أكثر رؤية مشرقة توحى بأن كل شيء أصبح جيدا، وقد حدد "سنايدر" معنى الأمل بدقة: " إنه اعتقادك بأنك تملك الإرادة والوسيلة لتحقيق أهدافك مهما كانت الأهداف"، والأمل يعني من منظور الذكاء الاجتماعي أنك لن تستسلم للقلق الشامل أو للموقف الهزيمي أو الاكتئاب في مواجهة التحديات أو النكسات، والواقع أن الناس الذين يحتضنون الأمل في حياتهم بما يحقق لهم الوصول إلى أهدافهم.. إنهم- بصفة عامة- أقل قلقا وأقل من يتعرضون للمشاكل الانفعالية².

والتفاؤل مثل الأمل يعني أن يتوقع المرء توقعاً قويا أن الأمور عموما سوف تتحول في الحياة دائما إلى ما هو سليم على الرغم من النكسات والاحباطات، والتفاؤل بمفهوم الذكاء العاطفي موقف يحمي الناس من الوقوع في اللامبالاة وفقدان الأمل والإصابة بالاكتئاب في مجريات الحياة القاسية³.

وقد أشار المضمون الديني الإسلامي إلى صياغة وعي متكامل للشخصية المتزنة وحرص على التزامها بكثير من المحددات؛ من بينها التفاؤل والأمل والثقة في المستقبل المشرق، تحت الرعاية السامية لواجب الوجود، ولن يحصل الوعي الإيماني للشخصية المسلمة إلا إذا آمنت بتصاريف المقادير كلها اعتبارا لحكمة إيجادها ومن ثم التوكل على موجدتها، والتسليم له في النفع والضرب.

1 - دانييل غولمان، المرجع السابق، ص 113.

2 - نفسه، ص 130.

3 - المرجع نفسه، ص 131.

المطلب الرابع: التصور الإسلامي للحزن والاكتئاب:

ورد الحزن في التراث الإسلامي في صورتين متغايرتين: محمودا ومذموما، فقد جاءت الآيات القرآنية في مجملها تصف الحزن كحالة كدرية مؤلمة، بينما استأثر التراث الصوفي-خاصة- بتفضيل الحزن كشعور مطلوب تتحقق به كل نفس مؤمنة بالحساب. يقول "القشيري": "الحزن حال يقبض القلب عن التفرقة في أودية الغفلة، والحزن من أوصاف أهل السلوك. وقال ابن حفيف: الحزن حصر النفس عن النهوض في الطرب"¹.

ولو تأملنا في ما كتبه المشتغلون بخصوص شعور الحزن لتباينت آراؤنا في وجهة المادة التي قدمها هؤلاء لأن الكثير منها أغفل جانب السعادة البشرية التي اعتبر لها أغلب الفلاسفة المسلمون وكثير من الأئمة.

ينقل الحافظ "ابن أبي الدنيا" في كتابه "الهم والحزن" بعضا من أقوال الأئمة في الحزن: قال "إبراهيم بن أدهم": "الحزن حزنان؛ فحزن لك وحزن عليك، فالحزن الذي هو لك حزنك على الآخرة وخيرها، والحزن الذي هو عليك حزنك على الدنيا وزينتها"².

وقال "مالك بن دينار": "الحزن حزنان؛ فحزن حائل، وحزن جامد.. والحزن الجامد ما جمد في البدن ورتع فذاك الذي ترى صاحبه إلا كئيبا محزوننا مغموما حيث ما رأته يطلب قلبه، لو علم أن قلبه يصح على مزبلة لأتاها، فذاك الحزن النافع"³.

كما يشير إلى اقتران العمل الصالح بالحزن، وبقطع الفرح، وأن كل محزون هو في القرب أفضل في قول عن "مالك بن دينار" -أيضا-: "إن لكل شيء لقاحا، وإن هذا الحزن بلقاح العمل الصالح، إنه لا يصير أحد على هذا الأمر إلا يحزن، والله ما اجتمع في قلب عبد قط حزن الآخرة وفرح الدنيا إن أحدهما ليترد صاحبه"⁴. وعن الحسن قوله: "والذي نفسي

1 - عبدالكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 110.

2 - نقلا عن: الحافظ بن أبي الدنيا، الهم والحزن، تح: مجدي فتحي السيد، ط1، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، 1412هـ، 1991م، ص 43.

3 - نفس المرجع نفسه، ونفس الصفحة.

4 - المرجع نفسه، ص 44.

بيده ما أصبح في هذه القرية من مؤمن إلا وقد أصبح مهموما محزوناً، ففروا إلى ربكم وافزعوا إليه فليس لمؤمن راحة دون لقائه"¹.

هذه الرؤية عن الحزن تحيل إلى مفهوم شاق في الممارسة الإسلامية، فظاهرة الحزن هي ظاهرة مثبطة للعمل، وما يتهم به التراث الصوفي هو أنه تراث يبعث على الخمول والانكفاء على الذات، حتى أن توصيف الحزن في الآيات القرآنية تم حمله على مقتضى هذا الفهم الخاص. فمثلاً ينقل "ابن أبي الدنيا" قولاً عن "ابن عباس" في تفسير آية "الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن" -فاطر: 34- قال: حزن النار. وعن الخليل بن عمرو عن عبدالله بن إدريس عن أبيه عن عطية: "الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن" قال الموت"².

وقال بعضهم: الحزن من آثار الخوف من الله تعالى، والفكر كذلك، وبهما عبارة القلوب كما ان بالفرح والغفلة خراهما. قال تعالى ﴿ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ۗ الْقَصص: ٧٦ ﴾ وقال النبي (ص): "إن الله يحب كل قلب حزين"³.

يقول صاحب كتاب "إرشاد القلوب": "والذي يجلب الحزن ثلاث خصال: التفكير في الذنوب الماضية- والتفكير في الموت- والنظر إلى من هو أبقى من الإنسان، وقال "الفضيل بن عياض": زكاة القلب طول الحزن"⁴.

وسئل أبو عثمان المغربي عن الحزن فقال: الحزين لا يتفرغ للسؤال عن الحزن ولا للجواب عنه، وقال بعض السلف: أكثر ما يجده المؤمن في صحيفته من الحسنات: الهم والحزن، ويعضد هذا القول ما روي عن النبي (ص) أنه قال: "ما من شيء يصيب المؤمن من نصب

1 - الحافظ بن أبي الدنيا، الهم والحزن، السابق، ص 50.

2 - نفسه، ص 41.

3 - رواه الطبراني في معجمه الكبير، والحاكم في المستدرک عن أبي الدرداء، انظر: السيوطي، جامع الاحاديث رقم: 5595/2. 348/2.

4 - نقلاً عن: أبي محمد الحسن بن محمد الديلمي، إرشاد القلوب، ط4، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1398هـ، 1978م، ج1، ص 112.

أو وصب أو حزن إلا كفر الله عنه من سيئاته¹، وقوله (ص): "إذا كثرت ذنوب العبد ألقى الله عليه الهم والحزن ليكفر بها عنه"².

واتفق الناس على أن الحزن بسبب الآخرة محمود، وبسبب الدنيا مذموم (والدنيا سجن المؤمن)³، ومن كانت الدنيا سجنه طال حزنه، فإن السجن دار الأحزان. قال الله تعالى: "وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم" وما كان حزنه إلا عبادة الله تعالى لا جزعا، وروى أن النبي (ص) كان دائم الفكر متواصل الحزن من أوصاف الصالحين، وأن الله تعالى يحب كل قلب حزين، وإذا أحب الله قلبا صب فيه نائحة من الحزن، ولا يسكن الحزن إلا قلبا سليما، وقلبا ليس فيه الحزن خراب، ولو أن محزوننا كان في أمة لرحم الله تلك الأمة⁴.

-المطلب الخامس: الحزن في القرآن الكريم:

ورد الحزن في القرآن الكريم - كما أشرنا سابقا - مقترنا بالحالة الوجدانية المكدرية التي تنتفي عن النفس مطمئنة المفتحة على أسباب السعادة الإنسانية، وهي الحقيقة التي ينبغي أن تتطلع إليها الشخصية الإسلامية، كون أن وظيفة المسلم هي في إسعاد نفسه وبث أسباب السعادة لغيره، ولن يتم هذا الفعل إلا باقتناص عمل تربوي أصيل نابع من أصوله المرجعية.

ومن الآيات القرآنية التي جاءت على ذكر الحزن؛ ما ورد عن قصة النبي يوسف وحزن أبيه يعقوب -عليهما السلام- قال تعالى: ﴿وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يَوْسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٨٤﴾ قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يَوْسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ ﴿٨٥﴾ قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.. يوسف: ٨٦﴾.

وفي خطاب القرآن الكريم للنبي محمد (ص) ورد ما يبعث السلوى عن الحالات الوجدانية المكدرية التي كان يمر بها النبي (ص) كبشر تعروه من الصفات ما تضيق به نفسه.. قال تعالى:

1 - رواه الترمذي بهذا اللفظ عن أبي سعيد رضي الله عنه، والحديث له روايات كثيرة، جامع الأحاديث رقم (18810) 585/5 والأحاديث التي قبله مباشرة.

2 - أورده السيوطي في جامع الأحاديث بزيادة: " فلم يكن له من العمل ما يكفرها ابتلاه الله بالحزن ليكفرها عنه" وقال: رواه الخطيب عن أنس رضي الله عنه، الحديث رقم (1775) 344/1. "تخریج الأحاديث نقلا عن المحقق كتاب إرشاد القلوب)

3 - أورده السيوطي في جامع الأحاديث بلفظ "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر" وقال: رواه أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه كلهم عن أبي هريرة، ورواه الطبراني في الكبير والحاكم في المستدرک عن سلمان، ورواه البزار في كتابه عن ابن عمر. انظر الحديث رقم (12179) 159/4.

4 - أبي محمد الحسن بن محمد الديلمي، إرشاد القلوب، السابق، ص 112.

﴿قَدْ نَعَلِمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بآيَاتِ اللَّهِ يَحْحَدُونَ.. الأنعام: ٣٣﴾ -33- ، وفي قوله تعالى: ﴿فَلَا يَحْزُنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ.. يس: ٧٦﴾ ، وعن تكرار حالات الحزن بسبب تعنت الكفار وعدم استجابتهم ذكر القرآن مظهرها وجدانيا للنبي (ص) مقترنا بالسلبية، فجاءت الآيات حاثّة على الارتفاع عن تلك الحالة واستبدالها من جهة، وكتخفيف على صاحب الرسالة السماوية. قال تعالى: ﴿وَلَا يَحْزُنُكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا.. التوبة: ١٧٦﴾ . وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزُنُكَ كُفْرُهُ إِنَّا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ.. لقمان: ٢٣﴾ .

والحزن في القرآن حالة سلبية تصيب النفس البشرية فتزحج بها تحت المعاناة والشدة، ووطأة الحزن لا تزول إلا بفعل معاكس لأصل الحالة المكدره، وإزالة أسبابها شرط للانعتاق أو التخفيف منها، يقول الله تعالى في قصة أم سيدنا موسى لما ألتقت ابنها في البحر خوفا من بطش الحاكم: ﴿فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ.. طه: ٤٠﴾ ، وقوله تعالى: ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ.. القصص: ١٣﴾ .

وإذا تفحصنا الآيات المذكورة نجد أن التوجيه القرآني يقتضي حض النفس على التخلص من المشاعر السلبية في محاولة لدفع الذات البشرية إلى تحقيق كيانها عبر استكناه مضامين وشروط الصحة النفسية، ومنها انتفاء حالات الاكتئاب والحزن التي تعيق الذات الفاعلة على اكتساب الشرط الأساسي في التحضر، لأن كل عملية سعي واكتساب تتضمن أجدديات خاصة من بينها الاستعداد النفسي الإيجابي.

المطلب السادس: العلاج الديني للحزن والاكتئاب في النظر الإسلامي:

كما أشرنا سابقا فإن مبدأ العلاج المعرفي والعلاج بالمعنى يعدّان مسلكان مهمّان في تقوية الجانب العلاجي لظاهرتي الاكتئاب والحزن، وافترض العلاج المعرفي هو العودة إلى أسباب الحالة الوجدانية المكدره وبمحت تفاصيلها وتشكيل منظور مغاير لتفاصيل تلك الأسباب نفسها، ولو عدنا إلى الرؤية الإسلامية في العلاج المعرفي لأمكننا التعرف على مضمون آخر للعلاج المعرفي وهو البحث عن "ما قبل الأزمة الوجدانية" وافترض أسئلة من قبيل "لماذا أحزن؟ ولماذا أكتب" عوضا عن "كيف أتخلص من الحزن والاكتئاب"، هذا التساؤل يجرنا إلى تسأل وجودي قوامه "ما معنى أن أكون حزينا" و "ما معنى الحزن في دائرة وجودي"، ودونما تأمل عميق ستدرك الذات شرط وجودها في الحياة ، وهو أن كل ما هو مخلوق في

الكون هو لحكمة وغاية، فلو لم يكن الحزن لم يكن هناك إدراك لقيمة السعادة، ولا يُعرف طعم للذة ما لم يكن هناك إحساس بالألم، وساعة العُسرة والمصيبة تعطي الذات وعيا باستثمار ساعات البهجة والوُسع. والإنسان في هذا يعيش بأمل "فهو خليفة عن خالقه تنفجر منه العزة، والأمل في الحياة الآخرة بما يكون قد ألقى به داخل هذه الحياة، لكن إلى اجل قريب: في طريق العودة إلى بيته إلى جوار خالقه"¹.

وبالعودة إلى العقيدة الإسلامية؛ فإنه من مقتضيات الإيمان بالله هو التسليم له في المقادير كلها وفي الحوادث كلها، فالاعتقاد الصحيح هو مبعث التوازن بين المقتضيات العقلية والمعطيات الوجدانية. والعقيدة متى استقرت بمعناها الروحي الصحيح فإنها تعمل كقوة محرّكة، وفي ذات الوقت تدعم الشخصية تدعيماً متصلاً من خلال علاقة الفرد بالله، وهذا هو السر الكامن وراء نجاحها في حياة الناس وفي تأثيرها على حالتهم الصحية.. وبالرغم من أن العقيدة لها درجات متباينة فإن العقيدة الروحية تخلق في الإنسان شعوراً بالرضى والسعادة². وهو جوهر "العلاج بالمعنى" فالإيمان يتجاوز شكل المقدس إلى الفعل والتفاعل، ويعطي الإيمان تلك الدفقة الروحية الكامنة التي تعمل على شحذ التواصل بين الإنسان والكون، فيكشف ذاته ومحيطه وكل علاقاته أفقياً وعمودياً. يقول "عبد الجبار الرفاعي": "و..وكما أن نمط إنتاج الآلات ووسائل الإنتاج المادية مادي، فإن نمط إنتاج الدين روحي، يرتبط بالمعنى، أي إنه يخلع معنى لا يمكن أن تمنحه الوسائل الأخرى التي يمتلكها الإنسان، ويتنوع هذا المعنى بحسب تنوع الظروف والأحوال، واستعداد الأشخاص الروحي، ومستوى اطلاعهم على الفكر الديني، بعبارة أخرى؛ إن المعنى الذي يخلعه الدين على الحياة يتوقف في تفسيره وأبعاده على رؤيتنا للوجود البشري"³. والرؤية الكونية التوحيدية الإسلامية تقتضي أن يكون الإنسان عنصراً فاعلاً في الكون في علاقة تفاعلية مع مختلف أجزائه، ومتى وعى الإنسان ذاته فإنه يعي كل العناصر المشكّلة لمادة الكون، وبالتالي ينتفي كل فراغ في الوجود، ويصبح كل شيء ذا معنى.

1 - مراد هوفمان، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، تر: عادل المعلم ونشأت جعفر، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1422هـ، 2002م، ص 104.

2 - محمد عبد الفتاح المهدي، العلاج النفسي في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 87.

3 - عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ الرّعة الإنسانية في الدين، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2013، ص 19.

ويستعير "مالك بدري"¹ مفهوم "فرانكل" عن الفراغ الوجودي وعن العدم ويرى يجب أن يذكر علماء المسلمين بآيات القرآن الكريم التي تصف مأزق الحياة بدون اعتقاد في الله كحال من العدم الروحي، والتي يفقد فيها الملحد صلته بنفسه لأن الله في الإنسان هو الحقيقة الوحيدة الواقعة والتي يعتبر الإنسان مجرد انعكاس لها، ولهذا فإن نسيان الله هو اغتراب الإنسان عن نفسه وعن أصل وجوده، والقرآن يقول في ذلك: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ.. الحشر: ١٩﴾.

ومن خلال هذه المقاربة في العلاج بالمعنى الديني يمكننا القول بأن كل الحالات الوجدانية المكدره - ومنها الاكتئاب والحزن - تضحل في أفق صياغة الشخصية المترنة ذات البعد التكاملي في إنتاج إنسان الحضارة، وكل علاج للحزن والاكتئاب ينبغي أن يصاحبه بعد جمالي يتأسس على فضائل أخلاقية أخرى يمكن أن نعثر عليها في التراث الإسلامي أيضا "كالصبر" الذي احتفت بها قطاعات واسعة من هذا التراث.

الفرع الأول: الصبر:

إذا تحدثنا عن الصبر كفضيلة دينية؛ وجب علينا أن نتحدث عنه كقيمة عملية؛ نظرا لما لهذه الصفة من أثر بالغ على الحالات الكدرية التي تصيب النفس الإنسانية، ولعل الصبر بصورته تلك يمثل قيمة تربوية يحتاجها الإنسان لمجاهة أعباء الأعطاب الوجدانية ومنها الحزن والضيق. وإذا نتحدث عن مفهوم الصبر فإننا نورد عددا من التعاريف التي يمكن أن نستشف بها المدلولات التي يمكن التوسل في فهم الظاهرة.

ورد عن بعض المتصوفة أن الصبر هو كف الشكوى على مرارة البلوى، وعقد اللسان عن الحكاية عن كف الأذى، وتوطين النفس على المكروه، وهذا في طريق الخاص حجاب لأنه منازعته، فإن أصل هذا كتمان الشكوى، والحقيقة الخروج عن الشكوى في التلذذ باختيار المولى، والذهاب به عن كل حال وارد بمر أو حلو ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ.. الحديد: ٢٣﴾²

1 - محمد عبد الفتاح المهدي، العلاج النفسي في ضوء الإسلام، مرجع سابق، ص 87. نقلا عن: Malek Badri; Dielemma of Muslem Psychologists.p60

2 - نقلا عن: جوزيبي سكاتولين، التحليلات الروحية في الإسلام (نصوص صوفية عبر التاريخ)، تر: أحمد حسن أنور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008، ص 389.

والصبر في اللغة الحبس، وكل من حبس شيئاً فقد صبره.. والصابر حابس لنفسه عما تنازع إليه من المشتتهى، أو شكوى ألم، وسمي الصابر في المصيبة صابراً لأنه حبس عن نفسه الجزع¹.

وقد سئل "عبد الرحمن السلمي" عن الصبر فقال: تجرّع المرارة من غير تعيس². وقال "الطبري" الصبر منع النفس محابها وكفها عن هواها، وقال "ابن عطاء": "الصبر الوقوف مع البلاء بحسن الأدب" وقال "ابن الدقاق": "حقيقة الصبر ألا يعترض على المقدور"³. وعند "أبي بكر الرازي" أيضاً: "هو استقبال البلاء بالرضى والثبات"⁴.

وقد أمر الله تعالى بالصبر ومدح الصابرين فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.. آل عمران: ٢٠٠﴾ ، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ الأنفال: ٤٦﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ.. الشورى: ٤٣﴾ .

قال "أبو بكر الرازي" في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ.. ص: ٤٤﴾: "لم يقل صبورا، والصبور أبلغ في معنى الصبر من الصابر، لأنه لم يمكن جميع أحواله الصبر، بل كان في بعض أحواله يلتذ بالبلاء ويستعذبه، فلم يكن في تلك الحال صابرا، لأن الصبر لا يكون إلا مع المشقة والبلاء"⁵.

هذه التعاريف تضعنا أمام معينين متحققين للصبر وهما: أن الصبر هو ضدُّ للألم بتدريب النفس على مداراته، وأن الصبر يتعلق أساسا بالمشاعر الإنسانية، أي من دائرة فهم الذات وفهم سلوكها، فلا يستقيم أي فعل في إطارها إلا بتوجيه سابق.

والصبر من معالم العظمة وشارات الكمال، ومن دلائل هيمنة النفوس على ما حولها، والصبر من عناصر الرجولة الناضجة والبطولة الفارعة⁶. حيث إن النفوس المهية بإطار تربوي

1 - عبد الرحمن بن الجوزي، ذم الهوى، تح: أحمد عبد السلام عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ، 1987م، ص 52.

2 - نقلا عن: عبدالكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 144. وأيضا مثله عند: محمد بن أبي بكر الرازي، حقائق الحقائق، مصدر سابق، ص 105.

3 - نقلا عن: محمود محمد الخزندار، هذه أخلاقنا، ط4، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1420هـ، 1999م، ص 80.

4 - محمد بن أبي بكر الرازي، حقائق الحقائق، مصدر سابق، ص 105.

5 - المصدر نفسه، ص 105.

6 - محمد الغزالي، خلق المسلم، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، 1406هـ، 1986م،

وجداني لا تتكلف أفعالها، فكلما ارتقت النفس في مدارج التكميل كانت أجدى في مجابهة الأعباء.

ولو عدنا إلى تحليل الصبر فهو شد النفس عن الانصراف إلى الاستسلام، ومتى استسلمت النفس إلى العجز كانت أقرب إلى الدعة والهوان، ولذلك كان للصبر معنى، وإنتاج المعنى في الصبر يعتمد على تصوّر الأحوال بمنظور إيجابي، ووفق القوانين الكونية فإنه لا يوجد حال مستقر وبالتالي كل ما ينغص الوجدان هو زائل. فالصبر في حقيقته ليس أكثر من تعلق الأمل بخير متوقع.. فإذا لم يكن ثمة أمل فلا صبر، بل لا معنى عندئذ للصبر، وليس معنى تحمل الضر عندئذ إلا الخضوع القسري لعذاب لا ثمرة له ولا مناص منه¹.

يقول "البوطي": "ليس صبرا لا نهاية له على عذاب دائم خانق، وإنما هو صبر في طريق لا بد منها إلى الغاية التي لا شك في وجودها ولا مرية في انتهاء الإنسان إليها، وبمقدار ما أمر الخالق عباده بالصبر؛ أكد لهم حقيقة الأمل وجزم لهم أن مضمونه حقيقة واقعة لا ريب فيها.. وعلى الذي يشكو ظلام السرداب الذي يسير فيه أن يشكو من جحوده بالنهاية التي تنتظره وراء الظلام."² . فصناعة الأمل وظيفية دينية و إنسانية تنوء بها النفوس المتوهجة، النفوس التي ارتوت من معين سابق يهيئها لما يستقبلها من العطب.

والصبر يعتمد على حقيقتين خطيرتين:³

أما الأولى فتتعلق بطبيعة الحياة الدنيا، فإن الله لم يجعلها دار جزاء وقرار بل جعلها دار تمحيص وامتحان، والفترة التي يقضيها المرء بها فترة تجارب متصلة الحلقات يخرج من امتحان ليدخل في امتحان آخر.

أما الحقيقة الأخرى فتتعلق بطبيعة الإيمان، فالإيمان صلة بين الإنسان وبين الله عز وجل، وإذا كانت صلوات الصداقة بين الناس لا يعتد بها ولا ينوه بشأنها إلا إذا أكدها مرّ الأيام، وتقلب الليالي واختلاف الحوادث، فكذلك الإيمان لا بد أن تخضع صلته للابتلاء الذي يحصها.

1 - محمد سعيد رمضان البوطي، الإنسان وعدالة الله في الأرض، مرجع سابق، ص 44.

2 - المرجع نفسه، ص 44.

3 - محمد الغزالي، المرجع السابق، ص 220، 222.

المبحث السابع: الحسد:

يعتبر الحسد من المواضيع الشائعة التي يختلف توصيفها من بيئة إلى أخرى، وتتداخل أبعاده مع الغضب والخوف وقد عرّف بتعاريف كثيرة أبرزها:

ما ذكره "ابن منظور" بأن الحسد هو أن يرى الرجل لأخيه نعمة فيتمنى أن تزول عنه وتكون له دونه، و الغبط أن يتمنى أن تكون له مثلها ولا يتمنى زوالها عنه¹.

وذكر "المنائي" أن الحسد يطلق مجازاً على الغبطة، وهي أن يتمنى أن يكون له مثل ما لغيره من غير أن يزول عنه².

ولو تأملنا شعور الحسد فإنه يتعلق بالطباع الفطرية التي جبل عليها الإنسان، فلا يتصور أن يكون هذا الشعور خارجاً عن أصل الحلقة، وإنما التفاوت في درجته هو نابع عن مسؤولية التربية التي تأخذ على عاتقها تنميط تلك الفطرة والاعتناء بما يمكن من تهذيبها.

يقول النبي (ص): " ثلاث لم تسلم منها هذه الأمة: الحسد والظن والطيرة، ألا أنبئكم بالمرحج منها؟ إذا ظننت فلا تحقق، وإذا حسدت فلا تبغ، وإذا تطيرت فامض " ³.

وإذا كان شعور الحسد متأصل في حلقة الإنسان فإن هناك ضوابط لتوجيهه. وجعل الحسد الغبطة في الإسلام ضابطان يصونانه من الانحراف إلى مالا خير فيه، وهذان الضابطان هما:⁴

- أ- أن تكون النعمة التي يغبط عليها مما يمكن اكتسابه بالسعي والعمل.
- ب- أن تكون النعمة مما ينفع الإنسان في آخرته ويكسبه مرضاة ربه.

1 - ابن منظور، لسان العرب، دار الحديث القاهرة، 2003، 438/2.

2 - المناوي، التوقيفات على مهمة التعريف، دار الفكر، بيروت، 1410 هـ، مادة حسد

3 - السيوطي، الجامع الصغير، تح: محمد عبدالله الدرويش، ط2002، حديث رقم: 3481.

4 - عبد الرحمن حبنكة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، ط6، دار القلم، دمشق، 2002، ج1، ص 789.

المطلب الأول: تأثيرات الحسد:

نظرا بأن صفة الحسد تصيب النفوس الضعيفة فإن تأثير الحسد فيها أشد، ذلك لأن الظالم الذي تنطلع عينه إلى قهر الآخرين يعاني من قهر ذاتي ينازع وجدانه ولا يلبث أن يفيض في متابعة الآخرين، وتمني تعميم حالته الوجدانية على الآخرين، فالحاسد هو كائن منشطر على فصلين فصل يتمنى به تعميم ذاته، وفصل يتمنى به انحسار كل من يتجاوز ذاته.

وفضلا على أن الحاسد في جوهره إنسان بحيل مانع للبذل والعطاء؛ فإن آفة نفسه هي مركبة غير بسيطة، يصعب الوقوف على مكامنها وتصرفاتها في دهاليز مضامينه الشعورية، وتأثيراته أيضا مركبة لا يمكن حصرها في المجال المرئي اعتبارا للأثر البالغ الذي يحدثه في الآخر.

وقد أشار النبي (ص) إلى خطورة هذا الشعور بقوله: "الحسد يأكل الحسنات كما يأكل النار الحطب"¹، وهي إشارة إلى المكونات الشعورية للحسد، فالحاسد ظالم، غاضب، حقود، قلق، حائف متوجس. قال "الحسن البصري": "ما رأيت ظالما أشبه بمظلوم من حاسد، نفس دائم، وحزن لازم، وعبرة لا تنفذ"².

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: " قيل لرسول الله (ص) أي الناس أفضل؟ قال: كل محموم القلب صدوق اللسان، قالوا: صدوق اللسان نعرفه، فما محموم القلب؟ قال: هو التقي النقي لا إثم فيه، ولا بغي ولا غل ولا حسد"³. والحسد نابع من اضطراب في الشعور، وشقاء النفس هو في انتفاء سكينتها، وكل قلب خال من أسباب السعادة لا بد له من منغصات تنخر سكينته.

1 - ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، رقم 4210.

2 - ابن عبد ربه، العقد الفريد، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1965، 319/2.

3 - المصدر نفسه، رقم 4216.

وقد يتعدى ضرر الحاسد في ذاته، فينسحب ما في قلبه على ما في جسده. يقول "الرازي": لما يعرض الحسود من طول السهر وسوء الاغتذاء، وينشأ عن ذلك رداءة في اللون وسوء في السحنة وفساد المزاج¹.

والحاسد بسبب كثرة انفعالاته يشعر بالضيق والألم وتحتاحه نوبات الصداع والأرق والإرهاق والتعب، وفقدان الشهية للطعام والرغبة في الانسحاب وغيرها..، كما تظهر عليه أعراض آلام المعدة وأمراض القلب وغيرها.

أما عن تأثيرات الحاسد في الحسود فقد تباينت آراء العلماء قديما وحديثا في ذلك الأثر الناجم عن القوى الإنسانية الخفية، ولا زالت أبحاث علماء الباراسيكولوجيا جارية في رصد كيفية ذلك الأثر الذي تضحل به قوى الإنسان الحسود في شكل تأثير مباشر في النظام العصبي (الذهني) والجانب الجسدي.

وقد أكد "ابن القيم" على شر الحاسد في نفسه، وأرجع شره ذلك إلى أفعال الروح لا الجسد، وذلك لأنه فعل خفي، وأفعال الجسد مشاهدة محسوسة، أما أفعال الروح فلا نشاهد إلا آثارها.

يقول "ابن القيم": "ولا يمكن لعقل إنكار تأثير الأرواح في الأجساد، فإنه أمر مشاهد محسوس، وأنت ترى الوجه كيف يحمر حمرة شديدة إذا نظر إليه من يحتشمه ويستحي منه، ويصفر صفرة شديدة عند نظر من يخافه إليه... فإن النفس الحبيثة الحاسدة تتكيف بكيفية حبيثة، وتقابل الحسود فتؤثر فيه بتلك الخاصية"². أي أن قوة مشاعر الحاسد تنطلق قوية ملتبسة بالمظاهر الجسدية في الانطلاق والوصول، وتأثيرها تام وجلي.

ويرى "ابن سينا" أن النفس مادامت غير مطبوعة في البدن، وأنها منفصلة عنه، فلا نستبعد أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها البدن المتصلة به إلى سائر الأجسام الأخرى، وهذا يعني أن أرواح البشر تمتلك قدرات فطرية متفاوتة، وهذه القدرات يمكن توجيهها إما للخير أو

1 - محمد نزار الدقر، روائع الطب النبوي، ط1، دار المعاجم دمشق، 1999، 172/4. نقلا عن: الطب الروحاني للرازي.

2 - ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ط4، مؤسسة الرسالة، بيروت، 153/4، 154.

للشر، وعمل الإنسان هو الذي يحدد مرتبة هذه القدرات واتجاهها للعلو نحو الكمال الروحي، أو للانحطاط إلى دركات الشياطين¹.

وقد ورد في الطب النبوي ما يرد أثر الحسد، ويقلل من ضرره، ومنها كتمان أمر النعمة وعدم البوح بها والتفاخر بها . قال النبي (ص): "استعينوا على قضاء حوائجكم في السر والكتمان، فإن كل ذي نعمة محسود"².

1 - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، دت، ص 850.

2 - الطبراني، المعجم الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دت، رقم 7476.

الفصل السابع: معالم نظرية تربوية إسلامية في الأردن

- 1- المبحث الأول: الإنسان في الرؤية التربوية:
المطلب الأول: العناية بالإنسان.
المطلب الثاني: توجيه تربية الإنسان نحو التنمية.
- 2- المبحث الثاني: رؤية الظاهرة الوجدانية في الوسط التربوي.
المطلب الأول: موقع الأردن في السياسة التعليمية.
- 3- المبحث الثالث: ميادين التربية الوجدانية في الإسلام.
المطلب الأول: العبادة.
المطلب الثاني: تنمية الذائقة الجمالية.
- 4- المبحث الرابع: تصور مقترح لتفعيل التربية الوجدانية في الفضاء الإسلامي
المطلب الأول: أولوية فهم المشاعر.
المطلب الثاني: التمكين العاطفي وبناء الوجدان.
المطلب الثالث: التوجه نحو الإبداع.
المطلب الرابع: التربية الوجدانية كمادة دراسية.

تمهيد:

تهدف النظرية التربوية للوجدان إلى صياغة إنسان الحضارة ذو الأبعاد المتجانسة، حيث يمثل نموذج الشخصية المسلمة بعدا تكوينيا متأصلا في المنظومة الحضارية التي تعنى بإنتاج الفرد القادر على تحمل أعباء البناء الحضاري، وقد اتسمت النظرية التربوية للوجدان في الإسلام باتساقها مع الجذر الديني الذي اعتنى -في مجمل ما اعتنى به- بتهيئة الإنسان في جميع مشاعره الفطرية، ووجه العاطفة الإنسانية إلى المقتضيات الإيجابية التي تكفل التعايش الرحيم وفق مبادئ الفطرة، ولعل أهم ما يميز النظرية التربوية في الإسلام هو جمعها بين القانوني والحمالي وفق صيرورة تتجه أفقيا وعموديا بين التشارك الإنساني وبين مبدأ التعبد كشرط للاستخلاف، ومن ثم تحقيق شرط الوجود.

المبحث الأول: الإنسان في الرؤية التربوية :

مما لا شك فيه أن انحسار مقومات التنمية في العالم الإسلامي راجع إلى قصور في الرؤية إلى مختلف البنات المؤسسة للاعتناق، ولعل من بين أسباب ضعف التوجيه هو ترهل المنظومة التربوية الذي انعكس بشكل سلبي على أداء الأفراد بدءا بالمؤسسات التربوية وانتهاء بمختلف المؤسسات الاجتماعية الأخرى، ولعل تحديد الإشكالية هو أول خطوة في وضع أساسات الاعتناق عبر بلورة تصور رشيد يضع الأسباب في إطارها الموضوعي بعيدا عن التحيزات غير المررة.

المطلب الأول: العناية بالإنسان:

إن الاعتناء بالجذر التربوي المتصل بالإنسان هو أول خطوة وأبرزها في وضع مقومات بناء الشخصية الفاعلة القادرة على تجاوز القصور في كل أعمال التنمية التي ترزح تحتها قطاعات واسعة من العالم الإسلامي، وأكثر ما يشكل مضمون الإنسان هو جانبه الانفعالي الذي يؤثر في الأداء والفعالية تأثيرا مباشرا، وكل عمل يتوجه إلى الجوانب الداخلية للإنسانية سيتصل لا محالة بالأداء المنبثق عن الحياة الشعورية المصاحبة لكل فعل.

لقد أنتجت لنا المدنية الحديثة إنسانا مفككا يريزح تحت الاغتراب الوجداني الذي قوامه الإنتاج المادي، والتسابق نحو السيطرة، وفي غمرة هذا الشعور تمزق الإنسان بحثا عن حياة أفضل تضمن له السلامة والسكينة.

إن مساءلة الأنماط التربوية هو فعل يضع نفسه بقوة في غمرة التشكيلات الحديثة للمدنية، و رؤية الإنسان الجديد هو مطلب ملح في سياق التسابق المادي الذي يجتاح العالم، فغربة الإنسان تعني فقدان أي معنى للحياة، وبالتالي فإن كل عمل لا ينتهي بسعادة الإنسان لا جدوى منه في عالم موبوء.

فقد بات واضحا أن العالم يغدّ السير نحو التدمير الذاتي والهلاك، وقد شعرنا بذلك شعورا صارخا منذ السبعينات الميلادية من القرن العشرين، وكان بإمكاننا إذ ذاك أن نستثمر خيارات أوسع نطاقا لإصلاح الحال، لكن تلك الخيارات تقل بمرور الزمن ويتفاقم الوضع من سيء إلى أسوأ¹.. وكل تلك البلايا التي جلبها الإنسان الحديث على نفسه ودينه ومستقبله قوّت شوكته البهيمية غير المحدودة، وأضعفت إحساسه الإنساني، وخنقت رافة الإنسان القوي بأخيه الضعيف، وخلقت مجتمعا تنافريا تصادمية، جشعا قتالا للجميع.. هذه الصورة المشوهة للإنسان الحديث الطماع الأحمق لا تليق بالإنسان المكرم المستخلف في الأرض². وقد حاولت المذاهب الفكرية (الإيديولوجيات) توفير الأخلاقيات-مثل الفلسفة النفعية-الماركسية-الفاشية-الليبرالية- وقد فشلت كلها جميعا في السيطرة على أدنى غرائز الإنسان بما يكفي لتجنب الكوارث الهائلة³.

ومما ينبغي الوقوف عليه هنا هو أن النظام التربوي الإسلامي قد حمل من أسباب صياغة الشخصية ما يكفل مجابهة كل الارتكاسات التي مني بها إنسان ما بعد الحداثة، ولا نركز فقط على الجانب التراثي للإسلام، فالإسلام يفتح على التجربة الإنسانية بشكل عام طالما

1 - أحمد الصيداوي، البحث العلمي بنماذجه الأساسية: مقدمة المقدمات للبحوث التربوية الاجتماعية، ط1، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2001، ص 249.

2 - المرجع نفسه، ص 250.

3 - مراد هوفمان، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، تر: عادل المعلم، نشأت جعفر، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1422هـ، 2002م، ص 105.

هناك رؤية في إصلاح الإنسان. والإنسان باعتباره كائناً أخلاقياً؛ قد أوكلت إليه مسيرة من خلال طريق محدد (الشريعة).. ووظيفة الشرع الإلهي أن يحيا الإنسان في وئام مع خالقه وبيئته ونفسه¹.

إن الإسلام عن طريق التربية ينطلق من الفطرة فيصوغها في إطار أخلاقه الفاضلة بالتهذيب الذاتي القائم على القناعة الإيمانية والإرادة الحرة، فهو في هذا الصدد أقدر من غيره على التعايش النفسي العميق وأقوى على صقل النفوس وتهذيبها وإمدادها بالقناعة الإيمانية ثم يرقى بها من حال الإلهام والتلقي - كتنقل ذاتي - إلى حال الاقتناع والاختيار فيالي الاطمئنان والسكينة حيث يصل بها إلى قمة الإخلاص والإحسان، وعندئذ تستقر النفس على بساط الفضيلة، قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا.. الشمس: ١٠﴾².

ولا نغفل أن بعض الاجتهادات يجب أن تطرأ على النظام التربوي باعتبار التغيرات الحاصلة على كل المستويات. فمازالت الحاجة قائمة على بلورة - فلسفة تربوية إسلامية - تسهم في تحقيق أمرين اثنين هما:³

الأول: - تقديم التربية الإسلامية - كرسالة إصلاحية - غايتها مواجهة التحديات التي تواجه العالم الإسلامي المعاصر وتلبي حاجاته وتطلعاته.

الثاني: - إعداد المسلم المعاصر لدخول معترك الفكر التربوي العالمي الذي يبحث عن نظريات تربوية جديدة تخرجه من أزماته الإنسانية الراهنة، وتساعد على المضي قدماً في مسيرته.

وهكذا؛ فإن النظرية التربوية في الإسلام تتجه رأساً نحو الإنسان. فموضوع التربية الإسلامية هو الإنسان بكل ما تتضمن كلمة الإنسان من معان واستعدادات وتصورات في

1 - مراد هوفمان، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، السابق، ص 105.

2 - عباسي مدني، مشكلات تربوية في البلاد الإسلامية، ط2، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، 1409هـ، 1989م، ص 165.

3 - ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 69.

نظر الإسلام، ففي نظر الإسلام يوجد في طبيعة الإنسان كل الاستعدادات لحياة خلق من أجلها، وأن على التربية أن تأخذ بعين الاعتبار تلك الاستعدادات من بداية مراحل التربية إلى نهايتها، وأن تغذي كل استعداد وتنميه وتراعيه حتى يصل كل استعداد إلى كماله¹. تمهيدا لصياغة إنسان قادر على فرض ذاته في عالم التحديات، فعمل التربية الإسلامية غير اعتباطي إذ يهدف إلى تهيئة إنسان فعال يفهم أسس عملية التنمية وشروطها وحيثياتها، وبالتالي فإن فعله في إطار التنمية هو تعبير عن ذاته كإنسان مسلم.

المطلب الثاني: توجيه تربية الإنسان نحو التنمية:

يعتبر العمل التربوي أبرز عمل يمكن من خلاله تعريف الإنسان، ولا تعرف مكانة الإنسان إلا بما يحمله من مستويات تربوية تعمل على الارتقاء به وتطويره بما يتلاءم مع مقتضيات التنمية في مختلف المجالات، وليست التربية إلا ذلك المجال الذي يحدد كفاءات سعي الإنسان في تطبيق كماله البشرية استعدادا لتطوير محيطه الذي ينتمي إليه وفق عملية دائرية تبدأ منه وتنتهي إليه.

والتربية -مفهوما الذي يتصل بالأداء المستمر- تتجذر في تلك الصور المتعلقة بالمرونة والعمل والإنتاج والانفتاح. ولا يمكن للتربية الحقة أن تتخذ طابعا مقفل المسارات، منفصلا مع الأحداث، مغتربا على الواقع، بل هي دائما صورة من صور الانفتاح الإيجابي على الكون، في أكثر جوانبه الأخلاقية والإنسانية المضيئة عبر أنساق رؤية فلسفية تجوب الآفاق بحثا لا ينقطع عن المعرفة الإنسانية التي تقارب الكمال وتدانيه².

وإذا تحدثنا عن التنمية فإننا لا نقصر مفهومها على الجانب الاقتصادي، فالتنمية حركة شاملة وفاعلة تنخرط فيها جميع مكونات المجتمع وتتفاعل معها،.. "فالتنمية عملية حضارية شاملة لمختلف أوجه النشاط في المجتمع، بما يحقق رفاه الإنسان وكرامته، والتنمية أيضا بناء

1 - مفداد يالجن، معالم بناء نظرية التربية الإسلامية، ط2، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، 1411هـ، 1991م، ص 97.

2 - علي أسعد وطفة، أصول التربية (إضاءات نقدية معاصرة)، لجنة التأليف والتعريب والنشر، جامعة الكويت، الكويت، 2011، ص 7.

للإنسان وتحرير له، وتطوير لكفاءته وإطلاق لقدراته للعمل البناء، والتنمية كذلك اكتشاف لموارد المجتمع وتنميتها والاستخدام الأمثل لها، من أجل بناء الطاقة الإنتاجية القادرة على العطاء المستمر¹. وبالتالي؛ فإن التنمية تبدأ بالجمال الذاتي وما يكتنفه من شروط نفسية وأخرى إبداعية مستمرة، فالإنسان محور كل عملية تنمية، ومركزها الذي يتحكم في الشروط الواجب اتباعها في مسيرة الإصلاح الذاتي والإصلاح الكوني.

والعلاقة بين التربية والتنمية تختلف بحسب اختلاف المراحل التاريخية التي يمر فيها الإنسان بظروف معينة تتصل بأدائه فيها. فالمفهوم الجديد الشامل للتنمية طرح مفهوما موازيا للتربية ويتضمن كل من المفهومين شروطا بنائية وثقافية خاصة حتى يمكن أن تقوم علاقة جدلية فاعلة تدفع من خلالها التربية بعجلة التنمية، وهيء التنمية في إطار كل فرص النجاح للتربية وبناء الإنسان الجديد². وعملية بناء إنسان التنمية هي عملية تنموية في الأصل، تبتدئ بفهم الإنسان وفهم نوازعه والعمل على تنميط قدراته بعد الوقوف على ماهياتها وأشكالها المختلفة مع عدم إهمال مقدرته الوجدانية كبادرة نحو العمل الإبداعي.

والإسلام كنظام تربوي لما وجه الطاقة البشرية نحو السعي في الأرض وبذل النفس في سبيل التحضر كان يعترف بطاقات هذه النفس البشرية. والمتأمل في وظيفة التربية يستطيع أن يلحظ بكل سهولة إمكانية (تغيير)، بل إننا نستطيع القول أن التغيير هو لب العمل التربوي، وبالتالي؛ فإن بيان أهمية ومظاهر وأسس الطاقة التغييرية والتطويرية في الإسلام يبرز لنا طاقة ضخمة تستطيع التربية الاعتماد عليها بلا حدود³.

والوعي بقدرات الإنسان وفهم مشكلاته الأساسية يعنى به المربون أكثر من غيرهم، وعيا يتسم بالمعرفة والمرافقة العلمية في كل أطوار دراسة الإنسان وما يتصل به في حياته النفسية وكذا في أنشطته وأعماله. لقد أدركت الأمم والشعوب المتحضرة أن المربين يحتاجون إلى تغذية فكرية مستمرة ومتجددة ذات طابع شمولي، تمكنهم من استشراف أبعاد العملية

1 - محمد العمادي، مشاكل التنمية في المنطقة العربية، المجلة العربية للإدارة، 1980، ص 51.

2 - حسن حسين البيلاوي، رؤية نقدية للتربية والتنمية في العالم العربي، مركز البحوث التربوية، جامعة قطر، دط، دت، ص 398.

3 - سعيد إسماعيل علي، أصول التربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 66.

التربوية واختبار متاهاتها.. وليس لشيء أن يبقى ويستمر في الوجود ما لم ينطو في ذاته على أسباب نموه وتطوره¹.

ورؤية أبعاد التربية وفق فهم الظواهر الشعورية يتوجه إلى استحضار الشروط الواجب توفرها في توجيه المقدّرات النفسية بدءاً بفحص النظام التربوي والوسائط التربوية، وانتهاء بمعالجة المؤسسات المنوطة بالعمل التربوي. إن العلاقة بين التربية والتنمية من وجهة نظر علمية جديدة لا تقوم ولا تتم بطريقة آلية، فتمه شروط موضوعية ينبغي توفرها في النظام التربوي من جهة، وفي مؤسسات الإنتاج والوسط الاجتماعي والثقافي الذي تقوم فيه.. ومن خلال هذه العلاقة من جهة أخرى².

وبين فهم الإنسان و الضرورات القصوى في محاولة التطوير؛ تظهر الحاجة إلى تتبع المؤسسات التي تحمل على عاتقها تطوير الإنسان وما يتصل بحياته النفسية، فلا يمكن التعامل مع مخرجات العملية التربوية دون فحص الوسط التربوي كفضاء تعليمي.

المبحث الثاني: رؤية الظاهرة الوجدانية في الوسط التربوي:

يقوم النظام التعليمي في بيئاتنا الإسلامية على شحذ قدرات المتعلمين بالإمكانات المادية التي يمكن بها فهم العالم وتفسير ظواهره، إضافة إلى تعزيز الإمكانات البشرية بما تمثله من قيم أخلاقية معنوية، وبالتالي فإن مخرجات النظام التعليمي المثالي تنبني على الموازنة بين المقدرات البشرية والمعطيات المادية الممكنة.

والمدرسة - كفضاء تربوي تعليمي - لها أهمية كبرى بعد الأسرة في ترسيخ المبادئ والقيم السلوكية "والمدرسة تتيح الفرصة للطفل لتوسيع علاقاته الاجتماعية من خلال تفاعله مع جماعة جديدة من التلاميذ وجماعة جديدة من المعلمين، وتوسيع دائرة اتصالاته بالعالم الخارجي من خلال الخبرات التعليمية التي يكتسبها ويستمد منها أنواعاً مختلفة من القيم والمثل التي تؤثر شعورياً أو لا شعورياً في سلوكه وعاداته، وفي المدرسة يتعلم التلميذ المزيد من

1 - علي أسعد وطفة، أصول التربية (إضاءات نقدية معاصرة)، مرجع سابق، ص 7، 9.

2 - حسن حسين البيلاوي، رؤية نقدية للتربية والتنمية في العالم العربي، مرجع سابق، ص 398.

المعايير الاجتماعية، فيعرف معاني الحقوق والواجبات، وضبط الانفعالات والتوفيق بين حاجاته وحاجات الغير، والتعاون مع الآخرين والمنافسة في الإنجاز"¹.

ولو تأملنا واقع الممارسة التعليمية في الفضاء الإسلامي للاحظنا خلافاً في استتباع المخرجات بما يوفر لها الأداء الصحيح للمفاهيم التي تدرّجت عليها في أطوارها التعليمية.

إن الأنماط التقنيّة التي نشأ عليها المتعلم خلقت نوعاً من الميكانيكية الرتيبة الموعلة في التجريد، فلم يع المتعلم من وراء التعلم إلا ما استقبله ذهنه وفق أدوات صارمة تعتبر للنتائج أكثر ما تعتبر للوظائف الأساسية للعملية التربوية، فنشأ لدينا تلميذ يحفظ واجباته ويؤديها بإتقان ويستعرضها بحرص؛ دون أن يصاحب أداءه تعلقاً بالهدف وحبا لما يشغل عليه واطمئناناً لما ينجزه ويسعى إلى إنجازه.

المطلب الأول: موقع الوجدان في السياسة التعليمية:

على الرغم من أن التعليم يبدأ مع الإنسان في أطواره المبكرة؛ إلا أن رؤيته إلى عالم الأشياء والأفكار تتخذ الصورة الجدية في أطوار التعليم المدرسي، وبشكل أكبر في مراحل التعليم المتوسطة التي يكون فيها في سن المراهقة؛ التي يعرف فيها اضطراباً سلوكياً وتحولات في البنية النفسية والجسدية.

و مرحلة المراهقة المتوسطة وهي فترة انتقالية بين الطفولة واكتمال النضج، حيث يشهد المتعلم فيها تغيراً نفسياً واجتماعياً وتربوياً؛ يرتقي خلالها التلميذ من مرحلة التعليم الابتدائي إلى مرحلة التعليم الثانوي، ولهذا المرحلة خصوصياتها ومميزاتها عن باقي المراحل التعليمية سواء من حيث المناهج أو الأهداف المراد تحقيقها، ومن الجانب النمائي تتجسد في هذه المرحلة ملامح شخصيته، ويصاحب ذلك العديد من التغيرات الفسيولوجية والنفسية والانفعالية والاجتماعية والمعرفية والدينية، كما يتحدد مسار النمو وخصائصه بتأثير عوامل الأسرة والمدرسة، والظروف الاجتماعية لتشكيل كيان المراهق وشخصيته، ونموه متكاملًا منتظمًا، وتظهر في هذه الفترة عند المراهق الكثير من الحاجات وتواجهه جملة من المشاكل

1 - علي عبد الحميد أحمد، التحصيل الدراسي وعلاقته بالقيم الإسلامية التربوية، ط1، مكتبة حسن العصرية، بيروت، 1430هـ، 2010م، ص 383، نقلاً عن: مصطفى متولي وآخرون، أصول التربية الإسلامية، ص 242.

وعوائق الحياة قد تؤثر على مساره الدراسي، وعلى علاقته بأسرته وأصدقائه ومدرسته ومجتمعهم، مما يجعله بحاجة إلى المساعدة، والتوجيه والإرشاد حتى يحقق مطالبها ويتفادى الكثير من المشكلات التي تعترض حياة تلاميذ هذه المرحلة والتي من شأنها أن تلقي بظلالها على حياتهم اليومية، وبالتالي على مستقبلهم ككل، لذا فالتلميذ أثناء هذه الفترة يكون بحاجة إلى الرعاية والتكفل حتى يتمكن من إدراك وفهم البيئة التي يعيش وسطها.

ولو تأملنا ما تقدمه المؤسسة التعليمية في هذه المرحلة بخصوص المظهر الوجداني-باعتبار الأهمية المرحلية القصوى له- لوجدنا ذلك منعدماً استثناساً بما سبقه في المراحل التعليمية الأولى، حيث تتم نفس الممارسات التعليمية دون أي اعتبار للتغيرات العاطفية المصاحبة للمرحلة العمرية.

إن تفهم حاجات المراهقين المتمدرسين وتحقيق مطالبهم النمائية يساعد القائمين على المؤسسات التعليمية على حسن التعامل معهم لتخفيف من متاعبهم وحل مشكلاتهم، ولذا فإنه من الواجب توفير الرعاية للمتعلّم في مرحلة التعليم المتوسط، وفي جميع المجالات الصحية والبدنية والعقلية والاجتماعية والانفعالية وفق رؤية فلسفية تنبني على الارتقاء الوجداني في أفق إنتاج الشخصية السوية القادرة على مجابهة الأعباء.

والحقيقة التي لا تغيب عن الأذهان هي أن جميع العقد النفسية التي تنشأ تكون في هذه الفترة العمرية التي يجب التعامل فيها بحذر مع التقلبات الوجدانية للمراهق؛ الذي نجد عنده صفة القلق مصاحبة لتغيراته البدنية، كما يطرأ على إحساساته الهيجانات المختلفة كالغضب والتوتر مصاحبين للإجهاد والتعب الشديدين، وفي بعض الأحيان الشعور بالاكتئاب كرد فعل لحوادث متعلقة بالثقة والاعتزاز بالذات.

- الفرع الأول: فهم المراهق وتعزيز حاجاته:

إن للتحويلات الهرمونية والتغيرات الجسدية في مرحلة المراهقة تأثيراً قوياً على الصورة الذاتية الاجتماعية فظهور الدورة الشهرية عند الإناث يمكن أن يكون لها ردة فعل معقدة، تكون عبارة عن مزيج من الانزعاج والابتهاج أحياناً، وذات الأمر قد يحدث عند حدوث القذف المنوي الأول.

إن الملاحظ والمتبع في هذه الفترة يثير انتباهه للاتجاه نحو الذات الذي يصل عند بعض المراهقين إلى حد التمرکز حول الذات، لأن المراهق يكون قد بلغ من النمو العقلي والنضج الاجتماعي ما يؤهله للتمييز بين ذاته والذوات الأخرى، ويهدف خلال هذا المظهر السلوكي إلى معرفة أسباب التحولات التي يتعرض لها، ويأخذ شعور المراهق بذاته صوراً كثيرة، حيث نجد يعنى بمظهره الخارجي وملبسه وعلاقاته مع الآخرين، كما أنه يعقد مقارنات بينه وبين غيره ممن هم في سنه مما يشعره بالقلق، إذ يشعر أن ذاته الجسمية ليست كما يتصورها، ولذا فمن الطبيعي أن يتأثر المراهق بنظرائه من نفس فئته العمرية لدرجة تجعلهم يقلدهم في الحديث والملبس وفي كثير من جوانب سلوكهم .

والقلق حالة نفسية عامة تدل على اضطراب شخصية المراهق والشاب وغيرهما، ولا يكون القلق حالة مرضية إلا في حالة الاضطراب الشديد الذي يفقد المرء اتزانه وثباته، والقلق ينشأ عادة من توقع حصول مكروه غير محدد المعالم والأطر¹.

ومن مظاهر نمو الذات لدى المراهق تفادي مشاركة الآخرين اهتماماتهم ومشاكلهم وعدم إنشاء أسراره والتذمر والضيق بمشاكله وانشغالاته، وكثرة لأساليب المعاملة الوالدية المنتقصة من قيمته

والشعور بالذات يؤدي بالمراهق إلى تغيير عاداته وسلوكه الاجتماعي وعلاقاته الاجتماعية، فهذا النمو يعني أن المراهق أصبح كبيراً، وبناءً عليه يشعر بعدم الرضا عن المعاملة التي يتلقاها من الأسرة، والتي لا تتغير بنفس السرعة، ويشعر المراهق بالوحدة فهو لم يعد ينتمي إلى عالم الأطفال ولم يصل إلى عالم الكبار.

لذلك فمن المهم وضع برامج موجهة لتلاميذ مرحلة التعليم المتوسط تعمل على :

— تشجيع التلميذ على اختيار ألوان النشاط الرياضي الذي يرغب فيه، أو مساعدة على تنمية مواهبه.

1 - محمد السيد محمد الزعبلوي، تربية المراهق بين الإسلام وعلم النفس، ط1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1414هـ، 1994م، ص 475.

_ كما يحتاج في هذه المرحلة إلى الفحص الطبي الدوري للوقوف على مشكلات صحية يمكن أن يعاني منها.

_ العمل على ربط المدرسة بالمجتمع ومؤسساته وخصوصاً أولياء الأمور لمواجهة احتياجات ومشكلات التلاميذ.

_ مساعدته على تقديم خدمات يمكن أن يؤديها كمواطن في بيئته كأن يتطوع في عمل خيري وتشجيعه على الانضمام في جماعات لها أهداف وبرامج طبقاً لميوله ورغباته احتياجاته.

_ تنمية شعوره بالمسؤولية، واستقلال تصوراته وآرائه دون قطعها عن الخصائص الدينية والثقافية التي تحكم المجتمع.

_ تنمية الإحساس بحاجات الآخرين وغرس مفهوم القيمة الدينية كعامل مهم .

- التعرف على أنماط السلوك غير الفعالة أو المحبطة له، و تعلم مهارات اجتماعية جديدة بديلة عن ما يتعلمه من أقرانه، وذلك بغرس الوعي الديني ومراقبة السلوك .

هذه العوامل المتصلة بالإصلاح العام لذات المتعلم كلها لها مداخل في تعزيز الجانب الوجداني، فالمشاركة الاجتماعية والتعاون تفسح المجال لبناء الثقة والاطمئنان، كما أن

المراقبة الصحية تجنب المتعلم الصدمات النفسية جراء أعطابه العضوية، وبالطبع فإن البناء العاطفي الإسلامي يجمع كل المقدرات البشرية وما يتصل بكيان الإنسان.

ولعل أفضل الأساليب التربوية للمراهق هي تربية تنمية الوازع الديني، لما للأثر الديني من صورة إيجابية على الجانب النفسي والسلوكي. وتعويد المراهق على ممارسة النقد الذاتي هو عملية يقوم بها المراهق مع نفسه يستعرض فيها سلوكه بسلبياته وإيجابياته وبسيئاته وحسناته، ويقدر فيها موقفه من القيمة الإنسانية التي قرر أن يحققها لنفسه، يزن أعماله بميزان الأخلاق الإسلامية، ثم يقرر في النهاية ما ينوي عمله لإصلاح نفسه وتنمية شخصيته نحو الكمال المنشود¹.

والمراهق المتمدرس في هذه المرحلة مثله مثل باقي التلاميذ في كل المراحل التعليمية فهو بحاجة ماسة إلى خدمات الإرشاد، حتى يتمكن من مواجهة المشكلات التي يمكن أن تسيطر على نشاطه وسلوكه العام نتيجة الفترة النمائية التي يمر بها، وجملة التغيرات التي تؤثر على مزاجه وعلى علاقاته الاجتماعية، وتلميذ هذه المرحلة يميل إلى الطفولة ويحن إليها لرغبته في الحصول على كفايته من العطف والرعاية من جانب الكبار الذين يتعامل معهم، ويميل في الوقت ذاته إلى أن يعامل معاملة الراشدين، وينتظر ممن حوله الاعتراف برجولته؛ لأنه أصبح من وجهة نظره شخصا مستقلا وناضجا، كما يتصف تلميذ هذه المرحلة بالحساسية الزائدة وينفعل بسرعة، و يثور لأتفه الأسباب، ويوجه غضبه وثورته

1 - محمد جمال الدين علي محفوظ، التربية الإسلامية للطفل والمراهق، دار الاعتصام، القاهرة، دط، دت، ص 182.

للأفراد والجماعات التي يعيش معها، وتتشكل شخصيته حسب الجو الاجتماعي الذي يعيش فيه.

وباستلهاهم الرؤية الدينية في تربية المراهق؛ فإننا سنتمكن من الوصول إلى نتائج معتبرة.

وقد ثبت بالتجربة العملية أن تربية المراهق على النقد الذاتي يحقق المزايا التالية:²

- تربية الضمير السليم لدى المراهق و غرس روح المحاسبة في نفسه.
- حرص المراهق على تقوية سلوكه الايجابي وعدم ارتكاب الأخطاء.
- تقبله للنصح والتوجيه بصدر رحب، وتقبله للعقاب المناسب إذا وقع عليه بصورة موضوعية وبأسلوب لا يؤدي إلى مضاعفات نفسية.
- إن فهم المرحلة العمرية ومتطلباتها يفسح المجال واسعا نحو تبني رؤية فعالة في التعليم، ولن يتم تحصيل البنى التعليمية دون مصاحبة للحياة الوجدانية التي تعتبر وعاء كل عملية تعليمية تستهدف تنمية الجوانب المختلفة للشخصية، ولا يستتبع الشحن العاطفي سوى الوقوف على أهداف العملية التربوية التي من مهامها الأبرز إنتاج فرد متكامل فعال ذو قدرة تامة على الخوض في معارك التنمية وتطوير المجتمع.

2 - محمد جمال الدين علي محفوظ، التربية الإسلامية للطفل والمراهق، مرجع سابق، ص 183.

المبحث الثالث: ميادين التربية الوجدانية في الإسلام:

يشكل العامل الديني دافعا قويا في توجيه أنماط التربية، حيث تبني النصوص الدينية على رؤية في التوجيه والتشكيل، وباعتبار الجانب الفطري في الإنسان فقد سعت تلك النصوص على تهذيب العواطف - كما رأينا سابقا -.

والتدين غريزة طبيعية ثابتة، وشعور بالحاجة إلى الخالق المدبر، بغض النظر عن تفسير هذا الخالق المدبر، وقد وجد بوجود الإنسان، سواء كان مؤمنا بوجود الله تعالى الخالق، أو كافرا به، وسواء أكان مؤمنا بالمادة أو الطبيعة أو بعض أشياء هذه الطبيعة، أو غير مؤمن بها¹. وبالتالي فإن توسل التربية العاطفية في الإسلام بالوازع الديني هو مبدأ تتخذ منه مجالات التربية العاطفية أساساتها المختلفة في البناء والتوجيه.

والرؤية التربوية على هذا الأساس الديني تستند أيضا على اعتبار مكونات الإنسان الفطرية بما فيها الجانب المادي. فالإنسان قد تركب من قوتين متفاوتتين هما الجسم والروح، فله جانب سماوي وآخر أرضي، فهو أبدي خالد وهو فان ميت أيضا². كما يعرف النظام التربوي في الإسلام الإنسان بواجباته وتكاليفه أكثر من مدرسة تربوية أو أخلاقية. وأن هذه المدرسة مجموعة من قوانين عامة وخاصة كلية وجزئية للحياة الفردية والاجتماعية بأبعادها المادية والمعنوية، تضمن إنقاذ البشر وانتصارهم، وبذلك يتمكن أفراد المجتمع من أن يصبحوا باتباعها من السعداء ذوي القيم السامية³.

ومن مجالات التربية العاطفية في الإسلام:

- المطلب الأول: العبادة:

تشكل العبادة محورا أساسيا في الارتقاء الوجداني بالإنسان حيث تلعب الشعائر المشكلة للعبادة دورها في استحضار المكونات الإيجابية التي تساهم في صياغة الشخصية المتوازنة بين متطلبات الفطرية واستحقاقات التعبدية.

1 - سميح عاطف الزين، علم النفس (معرفة النفس الإنسانية)، مرجع سابق، ص 192.

2 - مجتبي موسوي اللاري، رسالة الأخلاق، ط1، الدار الإسلامية، غدير، 1410هـ، 1989م، ص 10.

3 - المرجع نفسه، ص 11.

والعبادة تعني لغويا كمال الطاعة لكمال المحبة، أما اصطلاحا فهي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال، والأفكار والمشاعر والعواطف في حياة الأفراد والجماعات، وفي جميع الميادين الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكرية وغير ذلك¹.

ولا يكفي الوجدان وحده في ترجيح العبادة، حيث يتدخل العقل في فهم السلوك التعبدي ومن ثم إضفاء المعنى على صورة هذا السلوك. ذلك أن الوجدان أو الضمير إحساس غريزي أو شعور يتراءى أمام واقع محسوس فيتجاوب معه، أو هو تفكير يثير هذا الشعور، فإذا أحدث الإنسان رجعا لهذا الشعور بمجرد وصوله دون تفكير، فرمما أدى ذلك إلى الخطأ والضلال². وهناك قول شائع بأن العقل يمثل الإرادة وأن القلب يمثل العاطفة، وأنه إذا تحرك القلب بطل عمل العقل، ولكن هذا القول لا تؤيده النصوص القرآنية التي ورد فيها الحديث عن القلب وخصائصه وصفاته. فأحيانا نلمس من تلك الآيات الكريمة أنها تتحدث عن صورة من صور العقل أو عن العقل ذاته، وأحيانا نشعر أننا أمام العاطفة والأحاسيس والمشاعر، وأحيانا نجد أنفسنا أمام جانب يجمع بين الجانبين العقلي والعاطفي ويزيد عليهما عمقا وبعدا آخر³.

ولو توجهنا إلى مضمون العبادة والفعل التعبدي فإننا لا نقصر المجال فقط حول الجانب النفسي بل حتى الجوانب الاجتماعية التي تتصل بالسلوك في الفضاء العمومي الذي يعرف بالفعل الأخلاقي، ولا يتصور مفهوم للسلوك دون رؤية إلى الأثر الشعوري الداخلي.

والتربية الإسلامية تؤكد على وجوب تكامل مظاهر العبادة ووحدهما لإسهام كل مظهر في تحقيق هدف معين، فالمظهر الشعائري ثمرته "التوازن النفسي"، والمظهر الاجتماعي ثمرته "التطبيق العملي"، والمظهر الكوني ثمرته "القناعة العقلية"، والمحصلة النهائية هي اليقين في النفوس والاستقامة في السلوك والعلاقات⁴. والتجاوب المتسق مع المجالات الثلاث هو

1 - ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 85.

2 - سميح عاطف الزين، علم النفس (معرفة النفس الإنسانية)، مرجع سابق، ص 194.

3 - محمد علي الجوزو، مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، مرجع سابق، ص 158.

4 - ماجد عرسان الكيلاني، المرجع السابق، ص 87.

صورة ثمرة الفعل التعبدية المنشود، ذلك أن التعبد ليس سبحات روحية غرضها الخشوع الآني، وإنما يتجاوز ذلك إلى خشوع في الجوارح وتبني السلوك الحضاري البناء.

والتربية الإسلامية تعتبر المبادئ والمعتقدات الخاصة بمفهوم الوجود وطبيعته وبعلاقة جوانبه المختلفة بعضها مع بعض جزءاً من محتويات فلسفتها التي تسترشد بها وتقيم عليها غاياتها، وأهدافها الأساسية تمكن من تتوجه إليهم من البشر أفراداً أو جماعات من تمكين الإيمان لديهم بالوجود الإلهي وما يرتبط بهذا الوجود من عقائد إيمانية أخرى لا غنى للمؤمن عن الإيمان بها¹

يقول "السيد مجتبي الموسوي اللاري": "إن تكامل الإنسان وعظمته لا ترتبط بأمر مادية لا تحدث أثراً سوى بعض الأثر في مشاعره.. إن لفكرة الكمال المطلوب جذوراً عميقة في نفس الإنسان وإلا لما كان يفتش عنه وهو في دور الطفولة، وإن أشعة القيم السامية من الجاذبية بحيث ينحذب إليها الإنسان بإرادته واختياره، إن حب الكمال ينبثق من عمق الباطن ثم يبدأ السعي وراءه للحصول عليه، كل هذا أن لحب الكمال قاعدة في باطن الضمير، وما أن يجد فرصة مناسبة يبدأ بالتجلي والظهور.. إن عضلات الجسم تتقوى بالرياضة، والخصائص النفسية كذلك.. إذا أردناها أن تتقوى كان علينا أن نعملها على الرياضة وبذل الجهد"².

وقد تختلف صور التعبد بين الناس اعتباراً بوسائل تعزيزها وتربية النفس عليها، فحتى العادات النفسية تتدخل في تفعيل أنماط التخشع والسكينة، ولا معنى للتعبد دون استحضار للمكانم النفسية بصورة تجعل التوافق بين صورة الطقس التعبدية وثمرته على الجوارح وبالتالي استكناه المعنى الذي لا بد له أن يكون متحققاً في كل السلوك. وهذا ما يسميه "مقداد يالجن": تكوين الرغبة في الاعتقاد وملخصه:³ أنه من لا يرغب أولاً في الاعتقاد لا يعتقد ولو ذكرت له جميع الأدلة العقلية والعلمية، ويستشهد بقول للفيلسوف "باسكال" الذي يقول: "إن معرفة الإنسان بالله تابعة لإرادة الإنسان لا لعقله" ويقول "وليم

1 - سعيد إسماعيل علي، أصول التربية الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993، ص 19.

2 - السيد مجتبي موسوي اللاري، رسالة في الأخلاق، مرجع سابق، ص 18.

3 - مقداد يالجن، جوانب التربية الإسلامية الأساسية، مرجع سابق، ص 152، 153.

جيمس": "الرغبة في نوع معين من الحقيقة هي التي توجد هنا ذلك النوع المعين منها"،
ووسائل تكوين الرغبة في الاعتقاد بيان المصلحة البشرية، وأن الإنسان بحاجة إل ذلك
الاعتقاد. قال تعالى: "ومن يؤمن بالله يهد قلبه وكان الله بكل شيء عليم"

- المطلب الثاني: تنمية الذائقة الجمالية:

لا يمكن الحديث عن الرؤية الجمالية دون استقصاء للذوق الإنساني للجمال، حيث إن تربية
الذائقة الجمالية وحدها الكفيلة بالوقوف على مظاهر التناسق والتألق في المشاهد الكونية
المختلفة، وباعتبار أصل الخلق فإن النفس البشرية مفضولة على الانجذاب نحو الزينة
والتناسق، إلا أن الاختلاف بين الطبائع هو ربط المظاهر الجمالية بالقيمة والخلق وبالمحصلة
بالفهم. يقول "كانط": أن الإحساس بالجمال يكمن في انسجام الفهم والمخيلة بفضل حرية
تحرك هذه الأخيرة، فضلا عن ذلك أن العبقرية المبدعة للأفكار الفنية والتي بدونها قد لا
يرى النور أي صنيع فني تكمن هي نفسها في الانسجام بين الفهم والمخيلة هذا الانسجام
تفسره جميع الخواطر الجمالية¹.

إن تنمية الذائقة الجمالية شرط أساسي في تقويم الوجدان بما يكفل له التهيئة الواجبة في
التعامل مع المقتضيات الكونية، وأي مسار يتم فيه الارتقاء الوجداني وحب العناية به
والتأكيد عليه، فالوجدان في هذا يندمج مع الأسباب المادية ويعطي لها الانطباع الحسن في
النفوس.

وقد ارتبط الحديث عن الجمال في الإسلام بالجمال العاطفي؛ حيث نجد النصوص القرآنية
تقدم مشاهد الجمال في صورة تمييزية للكيان العاطفي بما يذكي الذائقة ويحافظ عليها،
يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ
بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَابِيٌّ سُودٌ﴾ (٢٧) ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ﴾ (٢٨) ﴿إِنَّمَا
يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (٢٨) ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ...﴾ فاطر: ٢٨، حشد من الصور الجمالية
لإستنفار العقل والقلب في تهيئة لطيفة مبدؤها الانبهار بالتألق ومشاهد الحسن والبهاء، وفي
هذا استخدام للتشويق الذي يعمل في النفس بمبدأ حب الاقبال والتطلع. ولا يمكن استنفار

1 - ديني هوبن، علم الجمال، تر: ظافر الحسن، ط2، الشركة الوطنية للتوزيع والنشر، الجزائر، 1975، ص61.

الحس الجمالي إلا بإيقاظ الشعور الكامن في مبدأ النفس وهو ما يتعلق بالوجدان كقوة ذواقة.

وفي وصف الجنة في القرآن؛ نعثر على صور أخرى تؤكد على أهمية الذوق وتأصيل الفطرة التواقفة إلى الحسن. يقول تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ﴾ ﴿٧٠﴾ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِّنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ^ط وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ^ط وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٧١﴾ وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ .. الزخرف: ٧٢﴾.

والجمال لا يقتصر فقط على التناسق في مظاهر الطبيعة ومشاهدها وإنما يتعداها حتى إلى السلوك وطبائع التصرف وطرائق الكلام . وقد قسم "ابن القيم" الجمال إلى قسمين: ظاهر وباطن، فالجمال الباطني هو المحبوب لذاته، وهو جمال العلم والعقل والجود والعفة والشجاعة، أما الجمال الظاهر فزينة خص الله بها بعض الصور عن بعض، وهي زيادة الخلق التي قال الله تعالى فيها: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ^ط إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.. فاطر ١﴾ قالوا: وهو الصوت الحسن والصورة الحسنة^١.

وفي تأكيده على المضمون الداخلي؛ يمكن أن نعتبر أن تكميل الوجدان هو تكميل المعاني العفة والشجاعة والجود وسائر الأخلاق المنبثقة عن الرؤية المتوازنة بين المعاني الجمالية والمقتضيات الخلقية. يقول "أبو حامد الغزالي": "...واعلم أن كل جمال محبوب عند مدرك ذلك مدرك ذلك الجمال إن كان بتناسب الخلقه وصفاء اللون أدرك بحاسة البصر، وإن كان الجمال بالجلال والعظمة وعلو الرتبة وحسن الصفات والأخلاق وإرادة الخيرات لكافة الخلق وإضافتها عليهم على الدوام إلى غير ذلك من الصفات الباطنية أدرك بحاسة القلب، ولفظ الجمال قد يستعار أيضا لها، فيقال إن فلانا حسن وجميل، ولا تتراد صورته، وإنما يعني به أنه جميل الأخلاق محمود الصفات حسن السيرة، حتى قد يجب الرجل بهذه الصفات الباطنة استحسانا لها كما تحب الصورة الظاهرة... ولا جمال ولا محبوب في العالم إلا وهو حسنة من حسناته وأثر من آثار كرمه وغرّفه من بحر جوده، بل كل حسن وجمال في العالم

1 - ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، مصدر سابق، ص 221.

أدرك بالعقول والأسماع والأبصار وسائر الحواس من مبتدأ العالم إلى منقرضه ومن ذروة الثريا إلى منتهى الثرى فهو ذرة من خزائن قدرته ولعة من أنوار حضرته¹.

- الفرع الأول: الجمال ومعيار الذوق:

تعتبر قضية الجمال أو التربية الجمالية من القضايا المهمة التي يجب الاعتناء بها نظرا للارتباطات العضوية بين الفكر والشعور، فأى وصف لتطویر الجوانب الإنسانية يجب ان يتواصل مع كل المكونات التي تتصل بالإنسان، ولعل أهم رافد يتعلق بالمكون الإنساني من الناحية الجمالية هو ما يتعلق بالإبداع، ذلك أن مشاهد الإبداع في الكون تُعمل في الذهن البشري نمطا من التخلُّق الإبداعي فيتوجه الإنسان إلى المحاكاة الكونية بين الذهنية والسلوكية.

واصطلاح الذوق في الرؤية الجمالية نابع من الرؤية الشعورية الداخلية، فليست كل نفس تستأنس بمظاهر الكمال والحسن، وبالتالي لا "تذوق" تلك المظاهر سوى النفوس مكتملة الحياة الوجدانية؛ التي تدرجت في فهم معاني الصنعة والإبداع.

ولا يمكن الحديث عن الإبداع في الرؤية الجمالية دون الاعتبار للمجال الفني، فالفن هو المنتج الذي يتوجه إليه الإدراك الجمالي بما يمثله من قيمة إبداعية خلاقة تبدأ بالمعطيات المادية وتنتهي في الانطباعات الإيجابية داخل النفس البشرية.

وقد زخر الفضاء الإسلامي بزخم من الفنون ما يعبر عن روح ذلك الدين. وصورة الإسلام في العالم لا تتمثل فقط في العقيدة التي يحملها من توحيد وصلاة وغيرها، وإنما يضاف إلى ذلك بقدر ما تأتي به الصور الانطباعية التي يتركها الفن الإسلامي في نفوس وأعين غير المسلمين². فالجمال سبب من أسباب الإيمان وعنصر من عناصره، والقيم الجمالية الفنية تحمل على جناحيها ما يعمق هذا الإيمان ويقويه ويجعله وسيلة للسعادة والخير

1 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج2، ص280.

2 - شاكر مصطفى، عناصر الوحدة في الفن الإسلامي، أعمال الندوة الدولية المتحدة في استانبول (1983)، دار الفكر، دمشق، 1989، ص140.

في هذه الحياة¹. فالنفوس الطيبة تستكين بلذة النظر وتطرب بشدو السمع وتتطلع إلى أسرار الصنع والتشكيل ومظاهر التناسق بعقل منفتح ووجدان متسع، ثم تسعى تلك النفوس إلى ترسيخ تلك المبادئ الجميلة بتوجيه في إبداعي يحفظ تلك الرسالة ويجدد فيها ذلك النَّفْس.

والفنان المسلم بحكم إسلامه يخضع لشريعة الله وعلى دراية بأنه ليس هو الذي يبدع الجمال أو يخلقه، ولكن العمل الفني جميل بقدر طوابقه للنظام الإلهي العام، ومن ثم فإنه يعكس بديع صنع الله، وهذا الوعي لا يقلل بأي حال من الأحوال من متعة الإبداع الفني كما تشهد بذلك الأعمال الفنية، بل ويضفي على الفن الإسلامي طابع السكينة والموضوعية، إذ من وجهة النظر الإسلامية يذكر الفن الإسلامي الإنسان بالله تعالى، خاصة عندما يكون ذلك الفن متسماً بميسم الموضوعية شأنه في ذلك شأن القوانين التي تحكم حركة الأجرام السماوية². وقد أبدع المسلمون طيلة المسار الحضاري في إبداء منتج إبداعي اتسم بروعة في الإتقان، وبلسمات فنية غاية في التألق بقيت شاهدة على تلك الاستجابة الفعلية لدواعي الروح الجمالية التي تعد من المتطلبات الأساسية للتحضر.

ومن بين المجالات الفنية التي أبدع فيها المسلمون:

(أ) - فن العمارة:

يمكن اكتشاف الروح الإسلامية من خلال جولة استطلاعية عبر الشواهد التي تحكم النمط العمراني الإسلامي، حيث تُظهر معظم دُور العبادة دور المسلم في استنطاق مكانه الروحية وبثها عبر رؤية أصيلة للإبداع، فتظهر أشكال القباب والمآذن والمساحات المحيطة بالمساجد ولواحقها مستوحاة من تصور إيماني يبعث على السكينة ويستحضر معاني الجلال في أرقى صورته.

1 - نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، كتب الأمة: مركز البحوث والدراسات، الدوحة، 1407هـ، ص 91.

2 - محمد مراح، إسلامية الفنون، من خلال إسهامات مجلة المسلم المعاصر، مجلة إسلامية المعرفة، ع: 11، السنة الثالثة، ص 126. نقلاً عن: إبراهيم تيتوس بير كيهارت، دور الفنون الجميلة في التعليم الإسلامي، تر: إلى الإنجليزية: سيد حسين نصر، تر، ع، عبد الحميد الخريبي، دار عكاظ للنشر السعودية، 1984، ص 68.

ولا يمكن أن نعزل تأثير العمارة الإسلامية بغيرها في بداياتها، إلا أننا لا يمكن أن نعزل تلك العجائب التي أنجزها المسلمون في الأندلس وفي تركيا وفي مصر وبلاد المغرب وغيرها، ولا يقتصر المعمار الإسلامي على دور العبادة فقط، فالمساكن ما زالت شاهدة على ذلك الإبداع، ونجد أن العمارة الإسلامية لها نمط خاص في بناء القصور والساحات، حيث نجد في كل بيت فناء تتوسطه نافورة الماء وحواليه شرفات الغرف المطلة على الفناء الكبير، بأشكال هندسية أقرب إلى الدوائر المشابهة، أما أبواب البيوت فهو تخصص فريد أبداع فيه المعمار الإسلامي حيث يؤكد على القيمة الرمزية لباب البيت أو المسجد، ولو تحدثنا عن أسوار المدينة وأبوابها الكبيرة فإننا نتعجب من كيفية القياسات وقوة إنجازها.

(ب) - فن الزخرفة:

استقى المسلمون فن الزخرفة من البيزنطيين والساسانيين لكنهم طوروه إلى أبعد مدى، حيث أصبح هذا الفن لا يعرف إلا بالمسلمين، وقد تركزت الزخارف الإسلامية خاصة في البناءات الرسمية سابقا، وكذا في الأماكن المقدسة، وجلبت لها عديد الأشكال والتصاميم المبهرة فائقة الدقة والجمال، أما مضمون تلك الأعمال الفنية فكان -على عكس زخرفة غير المسلمين - مقتصرًا على الرسم النباتي بعيدا عن التجسيد الحيواني والإنساني ولعل ذلك راجع إلى بعض التفسيرات الدينية التي تحظر تجسيد تلك الصور.

وتتمثل بنية الأعمال الفنية للزخرفة في تلك التشكيلات المختلفة للأشكال الهندسية الساكنة والمفتوحة؛ والتي يغلب عليها التصوير النباتي بما تمثله من زهور وأوراق وأغضان، أو بما تمثله من أشكال مختلفة للطبيعة كالماء والسماء والسحاب والكواكب، وتظهر الزخرفة والفسيفساء في كثير من الأغراض التي يستعملها المسلم أو حتى التي يلبسها، فبعض الأواني ومعدات الصيد والحرب، والسروج والسيوف، وكذلك ما تستعمله المرأة من حلي مشوب بزخارف مستوحاة من بيئتها.

إن الزخرفة كفن أصيل رافد جمالي يتخلل حياة الإنسان حيث لا تقع عينه إلا جميل فيستشعر ذوقا وصفاء في ذاته الوجدانية حيثما وقعت عينه عليه، وبالتالي كان الاعتناء بالزخرفة لازما من لوازم صياغة الشخصية الفنية.

(ج) - الخط العربي:

عرفت الحضارة الإسلامية - في أرقى صورها - تاريخاً مشرقاً في الاعتناء بالخط العربي، حيث أولي له اهتمام منقطع النظير، وتسابق في احترافه الكثير من أبناء تلك الحضارة، فأنتجوا بذلك تراثاً جذاباً مبهرًا . وتقوم صناعة الخط على مجموعة من القواعد التي تتحكم في رسم الخط وفق هندسية تمازج بين الصرامة والإتقان وبين التصرف في روعة التشكيل بما تستحسنه العين وتلتذذ به النفس.

وربما لا يوجد فن آخر يؤكد شخصيته بقوة كبيرة أكثر من فن الكتابة الإسلامية، فالكتابة الإسلامية أولاً وقبل كل شيء هي منهج جمالي للتعبير عن طريقها.. والكتابة في حد ذاتها فن إسلامي حيث تتقابل الروحانية الأصلية والإبداع الجمالي للمسلمين في اتجاه مثمر.. وعن طريق فن الكتابة العربي حاول العقل المسلم أن ينفذ التعبير الجمالي لكلمة الله¹

كما أنشأ رواد الحضارة فروعاً لصناعة الخط العربي، وقسموه بحسب تصنيفه الهندسي إلى أنواع كثيرة منها: الرقعة والثلث والنسخ والديواني والفارسي وجلي الديواني وغيرها من التصنيفات المحددة للشكل الهندسي الذي يكتب به في كل مناسبة أو حال يتطلبه، وتقوم القيمة الجمالية للخط العربي على جودة التناسق بين الحروف المختلفة وأداء رسمها.

وقد استهدف الخط العربي - بشكل خاص - كتابة الآيات القرآنية التي أبدع فيها الخطاطون إلى جانب الفسيفساء التي زين بها هؤلاء تفهم الفنية، إضافة إلى بعض الأحاديث والخطب وكذا بعض الأبيات الشعرية، فكانت تلك الصنعة محبذة إلى غاية اليوم في استمالة النفوس التواقفة إلى الطرب من خلال استعراض معاني الجمال في الآيات القرآنية بكتابة بديعة أنيقة.

(د) - الموسيقى:

اقتترنت الموسيقى في العالم الإسلامي بأسماء كثيرة لعل أبرزها "الفارابي" الفيلسوف الذي أتقن صناعة الموسيقى، أو علم الموسيقى كما صنفه الفلاسفة المسلمون، وهو علم يوناني

1 - سيد منظور، تفوق الإسلام في مجال الفنون المرئية ودور الشباب المسلم في حفظ وتنشيط التراث، (وقائع اللقاء الرابع للإسلام والحضارة والشباب المسلم)، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط1405، ص 295.

يعرّف الموسيقى بأنها عدد ونغم، واعتباراً بأن للسمع تأثيراً على الوجدان فقد ابتكر المسلمون ألواناً من الألحان التي تغنوا فيها بشعرهم، وبغض النظر عن التصنيف الفقهي الذي ضبطت فيه السماعات وآدابها؛ فإننا نعثر داخل التراث الإسلامي على بعض الكيفيات التي تستخدم لتهديب النفس وصقل طباعها.

ويدخل ضمن الألحان ما يتصل بطرق تلاوة القرآن وتكرار المدائح والقصائد الدينية التي لها أثرها في تصرف الوجدان. ويجدر التنبيه إلى أن الألحان الدينية تعد بصفة أساسية عملاً منفرداً غير مصحوب بعزف على الآلات، وتعد كل من تلاوة القرآن والأذان دائماً أداءً صوتياً منفرداً غير مصحوب بالعزف على الآلات¹. وتعرّف "لومياء الفاروقي" اللحن في السياق الإسلامي بأنه: "ذلك الفن أو العلم الذي يجمع بين الأصوات البشرية أو الأصوات الآلية - أو كليهما - وما يصدر عنهما من نغم لكي تكون تشكيلة متنوعة من التعبيرات الجمالية أو المشبعة للعاطفة من نظام عقائدي كامن في أساس ثقافة معينة، وتمتد مظلة هذا التعريف عادة لتشمل كل أنواع هذه التعبيرات الجمالية السمعية بغض النظر عن وظيفتها أو سياق أدائها"².

وبهذا يمكننا أن نعيد نظرنا إلى مفهوم الموسيقى في سياق تهديب الوجدان انطلاقاً من توصيف لأدبيات السماع نفسه، فبعض الألحان التي تصيب النفس بالطرب والانتشاء ليست هي نفسها التي تدفع غلواءها بالشهوة والطيش، واختيار أعذب الألحان التي تندمج فيها العاطفة في سباحات روحية خالصة هي ما ينبغي الاعتناء به، وفي الوقت التي تفتح فيه مستشفيات للعلاج بالموسيقى ينغلق آخرون على مفهوم شاذ لوظيفة اللحن كرافد لترقية الذوق والتسامي به عن الرذيلة.

1 - محمد مراح، المرجع السابق، ص 134، نقلاً عن: لمياء الفاروقي، وضع الموسيقى في العالم المسلم، مجلة المسلم المعاصر، ع: 29، 1402، 1982، ص 109.

2 - المرجع نفسه، ص 134، نقلاً عن لمياء الفاروقي، نفسه، ص 114.

المبحث الرابع: تصور مقترح لتفعيل التربية الوجدانية في الفضاء الإسلامي:

تتميز العملية التربوية الناجعة بالمرونة والتوازن، انطلاقاً من بنائها على الأسس المعرفية، وكل عمل يتخذ الإنسان مجالاً لنشاطه كان ابتناؤه على القواعد المعرفية شرطاً ضرورياً لفهم الظاهرة ومن ثم التصرف فيها بما يكفل لها العمل الإيجابي، والتربية الوجدانية - كما رأينا - هي إحدى الروافد الأساسية في إنتاج إنسان الحضارة بما يمثله من قيم نفسية شعورية تسهم في الأداء السليم لعملية التحضر.

إن الظاهرة الوجدانية أو المشاعر من أهم مقومات الشخصية، وهي ذات بعد رئيسي في عملية النمو، - وللأسف - يتجاهل أهميته المربون في تركيزهم على أنماط النمو كالجانب الجسمي واللغوي... الخ.

وللتعامل مع الظاهرة الوجدانية في أفقها التربوي؛ نقف على معنيين أساسيين هما:

- بناء المشاعر الإيجابية.
- معالجة الاضطرابات المزاجية الناجمة عن المشاعر السلبية أو القصور في التعامل مع المشاعر.

هذين العنوانين هما مقدمتان للإصلاح التربوي؛ على اعتبار تهيئة مستقبلات البنات التربوية المختلفة، وعليه يجب أن نتوجه أولاً إلى عملية بناء المشاعر، في خط يتماشى مع عملية متواصلة لمعالجة الاضطرابات المزاجية التي تعيق فعل البناء. ولعل أول المراحل العمرية للإنسان يتم التركيز فيها على البناء الإيجابي للمشاعر، وتقوية بعض الصفات الوجدانية كالحب والفرح والسكينة والتراحم والألفة والإيثار والشعور بالآخر بصفة عامة.

وقد يطرأ على المشاعر في مراحل عمرية متقدمة بعض الآثار السلبية نتيجة الاحتكاك بالفضاء العام بما يحمله من صور مشوهة للتفاعل الاجتماعي، وينتج عن هذا انحسار لبعض المتغيرات العاطفية الإيجابية، فينطبع في اللاشعور مظاهر سلبية تسهم فيما بعد في إكساب

الفرد صفات التوتر والقلق والغضب والتوتر والاكتئاب وغيرها. فتكون معالجة الاضطرابات الوجدانية مطلبا ملحا في محاصرة التفاقم السلبي لها.

المطلب الأول: أولوية فهم المشاعر:

لا يمكن تعريف الإنسان بمعزل عن شعوره، فطالما أن الإنسان يشعر فهو إنسان، والنشاط الإنساني يتجلى وفق شعوره وسلوكه، وكل تصرفاته هي نابعة من حركة مشاعره الداخلية التي تتغير وفق المواقف المصاحبة أولا ووفق نمط التربية السابق تاليا، تلك المشاعر -التي لا يمكن إدراكها ماديا بواسطة حواسنا العادية- هي نفسها التي تؤثر في حالاتنا العامة فنغضب ونفرح ونبكي ونغتم ونبتسم.. الخ.

إن عدم الوقوف على الصورة المادية للوجدان لا يعني أننا لا ندركه؛ فنحن نتحكم في هذه القدرة الداخلية فينا ونتصرف فيها بناء على معرفتها ومعرفة تقلباتها.. والحديث عنها يمكننا من فهمها وفهم تأثيرها على أنماط أفكارنا وأقوالنا وتصرفاتنا. وبالتالي وجب علينا التعبير دائما عن حالاتنا الوجدانية في صورة تداولية متواصلة.

والحياة الوجدانية -بما تمثله من صورة للإنسان- نقف على كنهها من خلال الإجابة على مجموعة الأسئلة المتعلقة بالمشاعر:

- كيف نستطيع تسمية مشاعرنا؟ وكيف نميزها رغم تقاطعها مع الصفات الأخرى؟

- وكيف نتفهم مشاعر الآخرين؟ وكيف نتصرف إزاء بعض المشاعر؟

- كيف يمكن التعبير عن مشاعرنا كي يفهمنا الآخر؟

- وكيف نستطيع تقوية المشاعر الإيجابية والتخلص من المشاعر السلبية؟

إن تحديد الإطار العام الذي يمكن به فهم الحياة الوجدانية؛ يمكننا من فهم الآليات التي يمكن بها اكتساب المهارات الوجدانية البناءة، فمعرفة الكيفيات التي تتحرك وفقها المشاعر على اختلافها يضع التقدير الملائم لحركتها ومن ثم الاستجابة السليمة للمواقف المختلفة، بشكل يوفر الأداء السليم لكل سلوك.

وبفهم المشاعر المختلفة يكتسب الذكاء الوجداني قوته التي تعمل على تحصيل أسباب التفوق والنجاح في بناء التوازنات المختلفة للحياة، وبالتالي يمكن أن نعتبر أن الذكاء العاطفي يبني على فهم الذات كقوة شعورية متواصلة مع أسباب تحقيق التوازن السلوكي.

وإدراك المشاعر هو تعقل للذات واعتباراً لمبدأ الخلق والتكوين، حيث إن الإنسان هو كتلة شعورية متميزة، تصطبغ بالروح المتواصلة مع عوالم الخلق والأزلية، رغم أن هذه الكتلة الشعورية تنقسم إلى قسمين: إيجابية وسلبية؛ كمظهر جلي لحقيقة الإنسان الذي خلق ضعيفا في سعي دؤوب إلى تكميل ذاته وفق عملية متصلة مبدؤها الله وغايتها الله.

ولا يتم التعامل مع كل صفة وجدانية إلا من خلال تقبلها وفهم أطوار تقبلاتها، ومن ثم معرفة كيفية التصرف حيالها، بما يهيئ التعامل الصحيح واستتباع ظروف التواصل المبني على العدل و الرحمة والإحسان، وفي هذا الإطار فإن الرؤية الدينية لا تنفك عن التصرف بتحسين الصفات الوجدانية في اقتدار نابع من أصول إجرائية ذات قيم سامية؛ عبرت عنها نصوص القرآن ومواقف السنة في كثير من المواضع.

وباستحضارنا للفهم الصحيح للمشاعر؛ فإن معرفة أسباب الظواهر الوجدانية هو عمل لا بد منه، فحتى يتم التعامل مع التقلبات المفاجئة للحالات الشعورية فإن فهم الأسباب الطارئة يؤدي إلى التوظيف الجيد عند الحاجة إليها، والحياة لا تتم إلا وفق مبدأ المشاركة الاجتماعية التي تتداخل فيها الظروف النفسية والاجتماعية.

والتعامل مع المشاعر مسألة تتعلق بالمسؤولية الذاتية؛ وكون المشاعر هي استجابات طبيعية إلا أن سلوكياتنا الناجمة عن مشاعرنا هي سلوكيات اختيارية، مهما تعددت الأسباب وتفاقت، وبالتالي تشكل المسؤولية عن إبداء المشاعر بعدا تربويا آخر ووجب الوقوف عليه، حيث تمتلك الذات وحدها قرار إبداء المشاعر أو كبتها وفق ما يلائم أوضاعها وظروفها.

المطلب الثاني: التمكين العاطفي وبناء الوجدان:

يعتبر فقدان المتعلم لمقومات السلامة العاطفية أمرا خطيرا بالنظر إلى النتائج التي تنبئ على فقدانه لمظاهر الثقة والحب والرحمة.. الخ، فالظاهرة الوجدانية التي تعبر عن حقيقة الإنسان تنشط إلى مقومين لها وهي إما في الجانب الإيجابي أو في الجانب السلبي، ولا يستطيع أي منهج تربوي القيام بأعباء التربية العاطفية دون استئناسه بالقيم الجمالية التي تمهد السبل في إنتاج المعاني الإيجابية للسلوك.

والميدان الذي يتلقى فيه المتعلم التوجيه العاطفي هو المدرسة التي يجب أن تقف على هذا الإطار " إذ تتحمل مسؤولية إعطاء التلاميذ فرصة ممارسة خبراتهم التخيلية وألعابهم الابتكارية التي تعتبر الأساس لحياة طبيعية يتمتعون فيها بالخبرة والحساسية الفنية"¹.

إن فقدان الطفل لأي توجيه عاطفي يؤدي إلى خلل في أبعاد الشخصية، وذلك أمر لا ينفصل عن باقي الأزمات الطارئة، ولعل أبرز ما يواجهه العالم الإسلامي اليوم هو أزمة الشخصية. بمضمونها النفسي والهوياتي، ويعد الاغتراب اليوم سمة أساسية لكثير من الشباب الذي فقد أي ثقة في حاضره ومستقبله انطلاقا من عدم ثقته في ذاته فضلا عن تمزقها .

ولا يمكن تصور أي مظهر علاجي دون الوعي بالمشكلات الأساسية، حيث إن الاغتراب الوجداني الذي يطبع الكثير مردّه إلى غياب في التشعّث العاطفية بدءا بالمراحل التعليمية الأولى وصولا إلى مراحل متقدمة، وفي هذا الإطار كان لزاما تتبع مطبات الخلل في القصور التربوي للظاهرة الوجدانية؛ والذي نعثر عليه من خلال اكتشاف أن المادة العلمية المتوجهة إلى المتعلمين لا تستهدف أي نشاط يتعلق بالعاطفة الإنسانية إلا في حالات نادرة وبصفة متقطعة.

إن الوعي بأننا ملزمون ببث روح التعاطف هو أول مراتب الإصلاح النفسي، وهو وعي نابع من تصور وجب أن يتضمن بؤادر التكوين الوجداني وفق آليات مقصودة ومحكمة التوظيف؛ تتجه إلى كل المراحل العمرية من خلال فهم أبعاد كل مرحلة بتمييزاتها

1 - المختار عنقا الإدريسي، (المسرح والتنشيط)، مجلة آفاق تربوية، المغرب، العدد: 11، 1996م، ص 92.

ومشكلاتها، حيث يختلف البناء الوجداني في الطفولة عنه في المراهقة وكذا في مرحلة الشباب، لكن اقتناص المراحل التربوية الأولى له أهميته القصوى في بلورة الشخصية المتزنة والمتكاملة الأبعاد.

وسنحاول هنا أن نستعرض بعض الأنشطة التربوية التي يمكن بها بناء الوجدان لدى الطفل، وتعزيز قدرته وبناء ثقته بنفسه:

1- الخطاب العاطفي:

تزخر الرؤية التربوية للعاطفة بأساليب عديدة تتراوح بين الفعل والتفاعل والصورة والخيال، ولا يتم للمنهج التربوي صورته إلا من خلال التقدير الدقيق للأسلوب الملائم في تفعيل الصفات الوجدانية الإيجابية التي تظهرها الاستعدادات الفطرية للمتعلم، لأن الطفل في أول مراحل العمرية يستهدف تشكيل سلوكه انطلاقاً من عوالمه الداخلية.

ويقوم الخطاب العاطفي على استفزاز مجال اللاوعي للطفل عبر أساليب متعددة أهمها القصة والخيال التصويري، وتسمية المشاعر كلها بغية تعريف المتعلم عليها ووصفها بدقة ووصف آثارها الإيجابية والسلبية مما يضع الطفل في صورة ذاته، والانطلاق في تعريف ذاته وواجباته عبر مشاعره المتنوعة، حيث يكون الشحذ العاطفي للطفل في أرقى صورته الممكنة.

يقوم خيال الطفل بجذب الصور المتعلقة بالمشاعر الإيجابية، فهو يبحث دائماً عن عناصر التسلية في أي نشاط يقوم به، "هذا الأسلوب له دور في عملية التربية أعظم من عملية مجرد التلقين، لأنه يثير في النفس العواطف والمشاعر وعن طريق ذلك يدفع الإنسان إلى الالتزام بالمبادئ عملياً، هذا لأنه يساعد على تصوير المعاني وتجسيدها في الذهن وعن طريق ذلك يسهل الفهم وتثبيت المعاني في الذاكرة واسترجاعها عند الحاجة."¹ و الخيال الطفولي بصفة عامة هو نفسه عالم المشاعر والاستجابات في نفس الوقت، فمخاوفه تنبع دائماً من عالمه المتخيل الذي يدفعه إلى صياغة ردود الفعل المختلفة، وبالتالي فإن صناعة المتخيل الإيجابي للطفل يعد ضرورة قصوى في تفعيل الطاقة الوجدانية، ولا يتم هذا إلا عبر

1 - مقداد بالجن، توجيه المتعلم (في ضوء التفكير التربوي والإسلامي)، ط1، دار المريخ، الرياض، 1402هـ، 1982م، ص198.

أساليب القصة، وصناعة النموذج Modeling، والتقمص الوجداني¹، مثل اختيار شخصية من التاريخ الإسلامي والتاريخ الإنساني عموماً مع التركيز على بعض الأحداث وملاحظتها بدقة واستخلاص العبر الواجب عرضها بصورة جمالية تعمل على الشدذ المتواصل للمشاعر الكامنة.

ويجب أن تكون التربية بالحنان والتلطف، فقالبوة لا تحقق شيئاً ولا تنتج الاستمرار. وهذا الذي قيل للنبي موسى "عليه السلام": ﴿ اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴾ [٤٣] ﴿ قَوْلًا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ۚ ٤٤ ﴾. اذها إلى فرعون الطاعني فاجعلوه إنساناً لكن خاطبوه بلين وتلطف إذ لربما تذكر لو خاطبتموه بذلك أما لو لم تخاطبوه باللين فإنه لن يتغير، لذا في المرتبة الأولى من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -الذي هو تكليف الجميع- أنه يجب أن يكون باللسان الطيب وخصوصاً التربية وبالأخص تربية الشباب².

والخطاب العاطفي لا يتعلق بفتة عمرية، إذ إن الإنسان بصفة عامة يستحسن كل مظاهر اللين والاستكانة، وضرورة التعايش العاطفي تبدو ملحة في عالم تتقاذفه الوحشية والحشونة في الطباع والمعاملات، وصورة التعاطف هي بذل النفس في صورة أنيقة أنيقة الأفكار التي تحمل والمشاعر التي تحتوي.

2- التربية بالتسلية:

لكل فئة عمرية حاجاتها وخصائصها المتنوعة، وحاجات الطفل -باعتبار المرحلة- تختلف عن حاجات البالغين، فالطفل يحتاج إلى الرعاية أكثر من غيره، وأكثر ما يصيب الطفل يقع تحت مسميات: الضجر، والملل، واللامبالاة، والاستهتار، فضلاً عن بعض مظاهر الغضب غير المبرر والحالات الهستيرية المصاحبة للبكاء.

إن الوعي بالحاجات الأساسية للطفل هو مقدمة في سبيل صياغة المضمون التربوي الفعال ومن ثم توجيه حاجاته بما يتوافق مع أنماط التربية المختلفة، ولعل أبرز نمط يتلاءم مع

1 - صناعة النموذج والتقمص الوجداني عبر الأسلوب القصصي هو استكناه مضامين نموذج لشخصية بطولية، تتميز بالتأثير العاطفي وتحمل الصفات الوجدانية الراقية، وهذا ما يحاكي التربية بالقدوة في الأدب النبوي .

2 - الأستاذ مظاهري، تربية الطفل في الإسلام، ط1، دار المحجة البيضاء، بيروت، 1413هـ، 1993م، ص243.

حاجات الطفل هو التربية عن طريق التسلية Entertainment method، أو طريقة اللعب، حيث تؤدي إلى التعامل مع الحاجات النفسية للطفل بطريقة علاجية متواصلة مع جانبه الإبداعي، حيث تؤدي إلى تفرغ شحناته العاطفية السلبية واستهلاك أكبر قدر من الشحن الإيجابي، وفق توجيه مقصود يقوم على خطة واعية بالنتائج المتوخاة .

وللألعاب التربوية أنواع عديدة نذكر منها على سبيل المثال:

الدمى: مثل أدوات الصيد، السيارات والقطارات، العرائس، أشكال الحيوانات، الآلات...

الألعاب الحركية: والتي تهدف إلى تنشيط اللياقة البدنية وتعمل على تنشيط البدن والذهن، ويراعى اختيار الألعاب المناسبة للسن وميولهم وعاداتهم: مثل ألعاب الرمي، السباق، القفز، التوازن والتأرجح، الجري، ألعاب الكرة.

ألعاب الذكاء: مثل الكلمات المتقاطعة، ألعاب الرياضيات،... الخ

القصص والألعاب الثقافية: المسابقات الشعرية، بطاقات التعبير.

الألعاب الورقية: من خلال استخدام الورق في إبداع أشكال فنية مختلفة¹.

وقد طرأت في السنوات الأخيرة وسائل جديدة للعب، أكثرها الألعاب الالكترونية التي يكفل بها الطفل أيما كلف نظرا لجاذبية الجانب التكنولوجي، وما تقدمه تلك الألعاب من تنافسية في قالب فني مليء بالصور المتحركة.

إن الألعاب الالكترونية لا تقدم فقط الجوانب الإيجابية بل إن خطرها أكبر من منفعتها، حيث تقدم الألعاب الحربية نموذجا للكراهية والعنف، فضلا عن تربية التوتر المصاحب للقلق، لذا فإن معالجة مادة هذه الألعاب هو ضرورة بيداغوجية ملحة قصد محاصرة التفاهم السلبي للظواهر الوجدانية.

1 - محمد الحيلة، الألعاب التربوية وتقنيات إنتاجها، دار الميسرة، عمان، 2003، ص 15.

ولا تنحصر طريقة التربية بالتسلية فقط في الألعاب المسلية، بل تتعداها إلى داخل الدرس التربوي، حيث يقف المتعلم على إدراك المضامين التعليمية عبر صورة من صور المرح، فالمعلم الذي يبتسم في الغالب ويتمكن من أساليب الطرفة والنكتة قادر على بث المرح في نفوس المتعلمين، فينتج القوالب الإيجابية التي تستحيل إلى روافد للمضامين التعليمية.

3- تنمية الذوق:

يتأسس المنظور الجمالي على الرؤية الفنية لمظاهر الإبداع الكوني، والوعي بمظاهر التناسق في الفضاء العام، وعيا مصاحبا للشعور الفني المتضامن مع البناء النفسي الإيجابي، هذه الرؤية للجمال لا تنفك عن فنية مبنية على ميكانيزمات مترسخة أساسا في عملية تربوية تهتم بتكوين الذوق وتعمل على صيانتها وفق أبعاد ثقافية محددة.

إن رؤية الجمال في الفضاء الإسلامي تتحدد وفق الإطار العام للمُسلّمات الدينية المنفتحة على الإنسان بما يمثله من قيم شعورية ولا شعورية، وتنمية الذائقة الوجدانية شرط أساس في الوعي بالجمال كشاهد على الوجود الإلهي وروعة صنعه. يقول "كانط" -مؤيدا هذه الفكرة من الناحية التربوية: " يجب أن نعلم الصبيان أن التفكير في جمال الله عز وجل يجب أن يملأ قلوب الناس بالاحترام والتبجيل في أي وقت يسمعون ذكره، ومن توقيره سبحانه ألا يذكر اسمه إلا قليلا على شرط أن يكون مع التعظيم والإجلال"¹.

و لذلك كان الاعتناء بتنمية الذوق هو عمل ديني أصيل يستجيب لتطلعات التصور الإسلامي في إنتاج الشخصية المتوازنة. -وكما رأينا سابقا- فإن تنمية الذائقة الوجدانية لا يحصل إلا بتنوير المتعلم في الجوانب الفنية وتعليمه صنعة المشاهدة والاستماع وتذوق الروعة في الجوانب المختلفة للأعمال الفنية.

1 - مقدار يالجن، جوانب التربية الإسلامية الأساسية، مرجع سابق، ص 176.

المطلب الثالث: التوجه نحو الإبداع:

لا يمكن الحديث عن تنمية للجانب الوجداني دون الحديث عن ثمرة التطوير الوجداني، فالاهتمام بالظاهرة الوجدانية هو ذو بعد مقاصدي يستهدف تحصيل شرط الإبداع في الشخصية، وبالتالي خلق فعل التحضر الكامن في النفس البشرية، وإنتاج سلوك توافقي يضمن تأدية المهام العلمية والعملية، والإبداع هو خلق رؤى وأساليب وآليات جديدة في الجوانب المختلفة للحياة، ولا يتم أي عمل إبداعي بعيدا عن الشروط النفسية؛ التي تعتبر الطاقة المتقدمة للفعل الإبداعي والجدوة المتوهجة فيه.

و تتأسس الإبداعية التربوية على أربعة عوامل أساسية:

العوامل المعرفية: تتمثل في قدرة المتعلم على طرح أفكار جديدة، وتوظيف ملكته الكفائية بشكل إيجابي، والقدرة على التطبيق والتحليل، والاستنتاج، والتقييم، والمقارنة، أو القدرة على التفكير والتركيب، أو القدرة على الفهم والتفسير والتأويل.

عوامل الإثارة: تتعلق بتفرد شخصية المتعلم فكريا، ووجدانيا، وحسيا-حركيا، وتميزه عن أقرانه الآخرين بالموهبة والذكاء والخلق، وتفرده بأرائه وميوله ورغباته النفسية، واستعمال أساليب متميزة في المعرفة والتحفيز.

العوامل الوجدانية: تتعلق بالجوانب الشعورية والذاتية والانفعالية، والعاطفية التي تحفز المتعلم على الإبداع والابتكار، والتجديد والتميز، معرفيا وعلميا وأدبيا وتقنيا.

عوامل المحيط: تسهم عوامل المحيط والوسط كالأُسرة والشارع والمدرسة والجامعة.. في تكوين الفرد المبدع من جميع النواحي النفسية والمعرفية والسلوكية، ونجاحه في الحياة الدراسية أو المهنية أو الإبداعية، إما بطريقة مباشرة، وإما بطريقة غير مباشرة¹.

والتربية الإبداعية في إطار الإسلام نقصد بها -أيضا- تنمية الإحساس والشعور بالجمال والإبداع الموجود في الطبيعة: في السماء والأرض والجمال الموجود في الزهور والأشجار

1 - جميل حمداوي، نحو نظرية تربوية جديدة (البيداغوجيا الإبداعية)، ط1، مكتبة المثقف، 2015، ص54. نقلا عن:

Lubart.I; La psychologie de la créativité; p 31-84.

والفواكه والحيوانات حتى يستطيع الناشئ أن يبصر تلك القدرة الإبداعية الإلهية الفائقة التي تفوق كل قدرة فنية.. كما نقصد من هذه التربية تكوين القدرة على الإبداع والإبتقان والابتكار لدى الناشئ كما أبدع الله ما خلق وأتقن ما صنع¹

ونحن - في هذا الصدد - نتناول ما يتعلق بالعوامل الوجدانية، وليس في هذا استبعاد لتأثير الجوانب الأخرى، بل إن التقاطع بينها هو ما يمنح للظاهرة الوجدانية مجالها الحيوي. ويمكننا ذكر بعض الحوافز الإبداعية التي تتعلق بالمتعلمين انطلاقاً من تصور لخلق عناصر الإبداع داخل العملية التعليمية عبر عدد من النشاطات التي تسهم في بناء ثقة المتعلم بنفسه ومن ثم تطوير عناصر الإبداع فيه:

-الفرع الأول: التفاعل بالحوار:

تعتبر عملية الإلقاء بالمشاعر ومشاركة تفاصيلها مع الآخرين خطوة مهمة في فهم المشاعر أولاً وفي تحسين أدائها تالياً، وتبتدئ عملية الحوار عادة بتحفظ عن بعض الشعور المصاحب لبعض الصفات الوجدانية، لكن عملية التماثل التي تحدث بين المتحاورين حول صفة وجدانية يجعل كل فرد في دائرة التحوار مرتاحاً لوصف تقاسيم الظاهرة، فيقبل كل فرد في المجموعة -التي تأخذ طابع التداول- على استنطاق ذاته فيما يبدو أنه يستنطق الصفات الوجدانية، وبالتالي تعمل عملية التحوار هذه على اكتشاف الذات من خلال إضاءات الآخرين عبر مشاركة نفس التجربة.

وتأخذ عملية الحوار في جانبها الشكلي طابعاً خاصاً حيث يمكن صياغة أشكال متعددة كالمائدة المستديرة حينما يكون عدد المتحاورين كبيراً، أو في شكل مثلث هرمي يتخذ فيه المحاورون الثلاثة نمط الحكم والخصمين في صورة متداولة تنتهي بفهم مستوعب للذات وللآخر.

إن بث المشكلات العاطفية هو أول طريق في إصلاحها والإبداع في فهمها والتصرف فيها، ومعظم الانفعالات قد لا نفهم أسبابها إلا من خلال محك النظر والتمحيص، وما يراه الغير

1 - مقدار يالجن، جوانب التربية الإسلامية الأساسية، مرجع سابق، ص 489، 490.

قد لا تراه الذات، والتوافق الشعوري يلزمننا بوضع خطة للتطوير، ومن ثم في صياغة منظور متجانس للأسس والبنىات التي يمكن بها التصرف بانفعالاتنا.

الفرع الثاني: التفاعل بالكتابة والرسم:

لا يمكن فهم كل الصفات الوجدانية إلا وقت الشعور بها، فتصرف الظاهرة حال وقوعها يختلف وصفه الدقيق حال انحسارها، وبالتالي؛ فإن مسألة التصرف بالمشاعر تتطلب معاينة ذاتية، وتفاعلا خاصا نعبر عنه هنا بالكتابة والرسم.. والكتابة في جانبها الشكلي لا نعول عليها هنا في تفاعل المشاعر، بل إن مضمونها هو ما نقف عليه في تفسير الظواهر الوجدانية، حيث يمكن بث تصرفات المشاعر بصورة نسخية متوافقة، وهي آلية تعبر حقيقة عن رؤية في الإبداع من منظور مقارنة الذات المقارنة، أين يمكن العثور على الذات بين السطور المكتوبة والرسوم المشكّلة، فيسهل تتبع الظواهر من حيث تعريفها واستعراض أشكالها وفهم تناقضاتها.

وبإثبات ذلك؛ يمكننا معرفة كيفيات وضع بعض الصفات الوجدانية:

فالخوف مثلا كصفة وجدانية سلبية؛ نتجه إليه وفق هذه الآلية من خلال طرح مجموعة أسئلة كتابية من قبيل: ما هو الخوف؟ في عنوان كبير يكتبه المتعلم الذي يشعر بالخوف. ثم يجيب هو نفسه بمجموعة من الإجابات المختلفة في شكل افتراضات هو يمر بها في نفس اللحظة.. كأن يكتب: هو الشعور بالرعب من المستقبل، أو: هو الاستعداد لحالة مريعة، أو: توقع أمر سلبي قريب الحدوث.. وغيرها من الإجابات.

حينما يكتب المتعلم هذه الإجابات سيشعر بنوع من المشاركة الذاتية، وهي افتراض ذات ثانية داعمة له عاطفيا، في تلك اللحظة ينتقل فيها السؤال إلى نمط آخر وهو: متى تشعر بالخوف؟ تتحدد فيه الإجابة في شكل نقاط متعددة: حينما يقترب موعد الليل - حينما لا يعود أبي من العمل - حينما يقترب موعد الامتحان.. الخ، وهذه الإجابات تجعل المتعلم يعي جيدا مخاوفه ويحددها بدقة.

وكدعم إضافي يُطلب من المتعلم محاولة رسم حالته وهو خائف سواء برسم شكله أو أي شكل يقترب من وصف حالته، وتلوين الأشكال المرسومة بما يتوافق مع استحضار صور خوفه.. وهو نوع من الانفصال عن حالته ومراقبتها، تمهيدا لمخاطبتها عاطفيا.

في هذه الأثناء يُطرح على المتعلم وضع لائحة بمرادفات الخوف، وسيكتشفها بديهية ويرصفها رصفا، فيكتبها في شكل سمات مَرَضِيَّة، يصل بعدها إلى تعريف شامل لحالة الخوف؛ يمكن به المشاركة مع غيره..

ثم يطلب من المتعلم وضع لائحة باللحظات التي يشعر بها بالخوف، ولائحة أخرى يضبط فيها متى يكون الخوف إيجابيا وضروريا.. ومن ثمة يُعرض عليه بعض المواقف التي قد تسبب له الخوف ويُطلب منه اختيار ما يؤثر فيه. ثم يعاد رسم صورته وهو في حالته المرعبة ليضفي على نفس الصورة علامات البهجة انطلاقا من اللوائح التي كتبها في تعريف الخوف، فيحذف المخاوف غير المبررة، وهو يواصل تلوين الصورة بما يضفي عليها مظاهر البهجة.. وهكذا.

ولا تتم استحالة المظاهر الوجدانية السلبية إلا باستحضار قوة الشعور الديني، فالذات الإنسانية مفتقرة إلى قوة أكبر منها، وكلما استشعرت الذات تلك القوة كلما كانت أقرب إلى السكينة، وبالتالي فمثل معالجة حالة الخوف إبداعيا غير منقطعة عن تضمين تلك الصور بأن هناك قوة غيبية متجلية في الكون تتكفل بما تعانیه الذات، والله سبحانه قد جعل لكل شيء أمرا وقدرًا، وكل شيء إلى زوال. والاتكال على الذات في فهمها هو أول مراتب حسن التصرف فيها، والتوكل على الله يجلب أسباب السعادة من خلال تذكر أن كل كدر إلى زوال، والسعادة مطلب كل حي..

وتماشيا مع استحضار الصورة الدينية يتساءل المتعلم في شكل كتابي: ماذا يمكنني أن أفعل كي أكون سعيدا؟ أو بماذا يمكنني أن أتجاوز هذه الحالة؟ وكيف تجاوزت حالات سابقة؟ ومن خلال إجاباته هو يرسم طريقا للسعادة سيتبعه في شكل خطوات يرسمها هو بنفسه ويتكل عليها طالما هي نتائج لفهمه المضبوط لحالته.

المطلب الرابع: التربية الوجدانية كمادة دراسية:

بعد استعراضنا الطويل لمفاهيم الوجدان والتربية الوجدانية ورؤيتنا لطبيعة الظاهرة الوجدانية وما يتعلق بها من انفعالات وصفات، وبعد عرضنا لميادين التربية الوجدانية، وصور تناول الظاهرة الوجدانية في الأوساط التعليمية؛ أمكننا أن نقول أنه بات من الواجب علينا تبني تصور شامل لمادة دراسية تُعنى بها الأطوار التعليمية في كل مراحلها، نظرا لحالة الترهل التربوي في النواحي المتعلقة ببناء الذات الفنية، حيث تسود حالة من الكساد العاطفي في صور متعددة، ولعل ما يحدث من عنف في الوسط المدرسي وفي أوساط المجتمع الأخرى دليل واضح على الانفصام بين المقررات الدراسية والذات المتوجه إليها بالتعليم.

إن فقدان أي تنمية للذات من النواحي الذوقية الجمالية، دون تعبئة روحية أخلاقية هو تدمير للطاقة البشرية في مهدها، ولا يتم أي تطوير لأي مجال دون السفر العميق في أعماق الروح الإنسانية واستنطاق مكانها الوجدانية، والسعي الدؤوب في إنتاج المعاني الجميلة وإضافتها على الإنسان بما يمثله من محور رئيسي في أي عمل متحضر.

وعلاقة التربية الوجدانية بالمقررات الدراسية هي علاقة شرطية نظرا للتداخل البيداغوجي بين المضامين النفسية والبنى التعليمية الأساسية، ولا يتصور أي مخرجات علمية مقطوعة عن التكوين الجمالي الذوقي، ومبتورة من أي تشكيل عاطفي متوازن.

ولبلورة عناوين المادة الدراسية للتربية الوجدانية؛ وجب أن نستفيد من التراث الإسلامي بما يمثله من مادة هائلة - كما رأينا سابقا - في الرؤية والتوجيه للعواطف، حيث تستعرض المادة الدراسية صور بعض الصفات الوجدانية وحيثياتها مقارنة بعلم النفس الحديث، ومن ثم التعرض لتفاصيل الظواهر الوجدانية المختلفة ومكامن القوة والضعف فيها، و كيفيات تطويرها بما يتلاءم مع الفئات العمرية المستهدفة.

واستهداف الكفايات واضح في درس التربية الوجدانية، فهو يعمل على الترقية المتصاعدة من درس إلى آخر، ومن مستوى إلى المستوى الذي يليه في صورة تطبيقية تعنى بالوسائل العامة التي تتوفر في كل بيئة ومؤسسة تعليمية، وواضح أن نوعية الدروس المقدمة تختلف حسب كل مرحلة؛ حيث تتركز الدروس عند الفئات الصغرى حول تثبيت العواطف

وتعريفها بشكل أساسي، أما لدى الفئات المتقدمة فتأخذ النمط العلاجي الذي يستهدف المعالجة والتطوير، وتعزيز بعض القدرات الإبداعية، من خلال بث الروح الجمالية عبر الوسائط الفنية كالرسم والنحت والشعر والموسيقى والسياحة والرحلة وغيرها كثير من وسائل الشحن العاطفي.

إن درس التربية الوجدانية هو درس يقع بين مجموعة من دروس العلوم التطبيقية، تلك الدروس التي ترهق كاهل المتعلم وتؤثر على مردوده الذهني والجسدي، حيث يصل المتعلم إلى درجات من الإرهاق والتالي يضعف أداؤه المستمر، لذلك فإن رؤية الجانب العاطفي وسط تلك الوضعية أمر لا بد منه في سبيل استئناف المردود الإيجابي لاستقبال أي درس مختلف.

ودرس التربية الوجدانية ليس درسا تلقينيا ينحصر مجاله في التلقي؛ إنما هو ورشة مفتوحة تتجاوز فيه الأطراف المتعلمة الشحنات العاطفية عبر المشاركة في الأنشطة والدورات المختلفة التي يجب أن تؤطرها كل مؤسسة تربوية بإشراف كادر تأهيلي يعمل على ترسيخ القيم العاطفية لجميع المتعلمين، متفوقين أو متأخرين دراسيا، بمراعاة فروقهم الفردية ومؤهلاتهم السلوكية، مع اقتناص الحالات الوجدانية بدقة لكل فرد.

ولا تتم التعبئة الوجدانية عبر هذه المادة الدراسية إلا بالاشتراك مع البيئة الأسرية التي يعيشها المتعلم، فيتم عبر ذلك استكمال كل المقومات الممكنة في التطوير أو المعالجة، ومع ذلك فإن عناصر التربية الوجدانية تتحدد بما يملكه المتعلم من استعدادات فطرية تحكمه وتعب عنه، لذلك فإن مقياس التربية الوجدانية يجب أن يقف على أرضية علمية تأخذ طابعا فلسفيا متجذرا في أصوله الثقافية ومستلهما منه حيثياته الإجرائية.

خاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خاتمة

ينطلق مفهوم التربية الوجدانية من تجزئة الظاهرة الوجدانية والوقوف على تصرفاتها المتعددة عبر العمل العلمي الذي يفتح على الرؤى والتصورات المختلفة ذات البعد العلمي والفلسفي وكذا الديني، ولا تتم الإحاطة بإجراءات التربية الوجدانية إلا من خلال فهم عميق للظواهر البشرية المصاحبة للحياة النفسية والسلوك الإنساني بما في ذلك المتعلقات اللاشعورية والروحية وما يتصل بالذهن البشري كمناط للفكر والسلوك، ولا يمكن صياغة نظرية تربوية للوجدان البشري إلا عبر المحددات الثقافية التي تحكم النشاط الإنساني في البيئة المفتوحة، ومن هنا كانت أبعاد النظرية التربوية للوجدان في المنظور الإسلامي التي انطلقت عبر تصور إنتاجي لإنسان الحضارة في توافق مع مبادئ الفطرة بمنظور واقعي يجمع بين المرجعية الدينية والمشارك الإنساني.

وبعد أن عرضنا مفاهيم التربية والوجدان واستعرضنا مفهوم الإنسان والطبيعة الإنسانية، وما يتصل بذلك من مناظير فسيولوجية، وتعمقنا في مفاهيم النفس والروح عبر استحضار الرؤى المتباينة والمتشابهة، أمكننا أن نبلور تصورا عن مفهوم نظرية التربية الوجدانية في المنظور الإسلامي من خلال هذه الدراسة التي كان من أبرز نتائجها:

- الوجدان عبارة عن قوة مدركة في النفس الإنسانية، يمكن أن نموضعه في شكل قوتين "وجدان الطبيعي" و "وجدان أخلاقي" تتعلق الأولى بفطرة المعرفة والأخرى بفطرة تمييز الخير من الشر .
- الوجدان ككل ملكات الإنسان ينمي بالتربية ويضمحل نتيجة إهماله، وضمور الوجدان من ضمور العوامل المؤدية إلى تعزيزه، مثل تنمية الذائقة الجمالية، ولما كان الوجدان القوة الحيوية التي تساعد الإنسان على البقاء، وكان العامل الأول في تكوين شخصيته، وتحديد سلوكه، وتوجيه إرادته، كان أقرب قواه إليه، وأكثرها أهمية في حياته.

- إن الصور الوجدانية التي تتخلل الإنسان هي من أصل الخلق الذي فطر عليه، وبالتالي فإن كل صورة لها تصرفاتها وعلاقتها، والوقوف على تصرفات الظاهرة الوجدانية يدخل في صميم تعريف الإنسان. بما يمثله من صورة جسدية ونفسية وروحية، والاشتغال على الظاهرة الوجدانية أيضا هو عمل فلسفي باعتبار السؤال الوجودي الذي يضع الإنسان في محددات من أنا؟ ، إضافة إلى أن البحث عن الوجدان يتجاوز الفلسفي أيضا إلى العلمي؛ في صورة العلاقات بين الكائن المتعضي والكائن الروحاني.
- إن الوجدان بوصفه ظاهرة طبيعية لا ينحصر فقط في اللذة والألم وإنما يمتد إلى كل المساحة الشعورية التي يختص بها الإنسان، بحث يدشن أول طريقه نحو التعقل، فالعاطفة لا تصارع العقل وما بينهما من انفصام هو ظاهري فقط، فالإنسان وحدة شاعرة حاسة عاقلة، تكتل شعوري مفتوح القنوات بين الوجدان والتعقل، وهو كائن عاقل مخلوق ومدرك.
- اشتغال الحاسة الفلسفية بقضية الوجدان له مبرراته التي تنظر في أهمية الوجدان. بما يمثله من توجيه للذاتة نحو تعقل الكون وإدراكه ثم الإبداع فيه، ولأن الإنسان المعاصر قد اضمحلت فيه بعض النوازع التي تؤدي به إلى الخيرية والجمالية فإنه مطالب في طريقه نحو المعرفة بالوقوف على تلك النوازع الداخلية التي تتسم بها شخصيته وتتكامل في أفق عالم غير مضطرب.
- الوجدان بوصفه حالة نفسية طبيعية غير ملتفت إليه في سياق العلم الطبيعي الذي أحجم إلا عن الظواهر الفيزيقية ذات البعد المادي، هذه التزعة الوضعية المتطرفة هي التي أملت على الكثير استبعاد الفن وكل ما يتعلق بالمشاعر والعواطف والأحاسيس من دائرة المعرفة البشرية بحجة أنها تعبيرات ذاتية ورغبات غير قابلة للفهم ولا تحمل أي دلالة للتواصل.
- إن مجموع الأسئلة الحائرة التي تطرح حول موقع الوجدان سواء في الطبيعة السلوكية المصاحبة للتغير المادي أو الذهنية المتعلقة بالعقل في طوره المرتفع عن المخ أو بعوالم أخرى متوسلة بالروح كوسيط بين النفس والجسد، تجعلنا -بشكل طارئ- إزاء نظرة

الدين الذي يعبر المجال الفلسفي بإجابات نهائية غير تلك التي نعثر عليها في الفلسفة كنسق مفتوح.

- يضعنا التصور الإسلامي إزاء مقارنة الظاهرة الوجدانية في صورة يتكامل فيها المضمون الوجداني مع المضمون النفسي ثم المضمون الروحي، عبر وسيط شفاف هو القلب؛ الذي يعطيه المتصوفة بعدا إشراقيا ملتبسا بالمعاني الشعورية، ولا يتجاوز التصور الإسلامي الطبيعة البشرية التي يقف عندها وقفة عميقة عبر اشتغال عدد كبير من مفكري المسلمين، الذين جمعوا بين الرؤية الداخلية للدين والمعاني الجمالية البديعة كواسطة ارتقائية نحو الممارسة الدينية وما تمثله من قيمة جمالية رفيعة.

- إن الانفعالات و المكونات العاطفية المختلفة التي يكتسبها الإنسان عن طريق التعود كما عن طريق التربية؛ يتصل بالبناء الشخصي العام الذي تتدخل فيه كل الظروف والعوامل التي يتعايش معها الإنسان، وبالتالي فإن الدين يجب أن يتدخل - كونه أحد المكونات - في صياغة العواطف والانفعالات.

- كان لمفهوم الذكاء الوجداني صدهاء في التراث الإسلامي عبر اشتغال عدد من المسلمين على موضوع الفراسة، ولأن مفهوم الذكاء العاطفي - الذي طوره علماء الغرب في القرن العشرين- يتطلب خبرة بمشاعر الإنسان كمقدمة لعلاج الاضطرابات فيها؛ فإن الاعتناء به يعد من الأهمية بمكان لما له من انعكاسات على كثير من المجالات التربوية والاجتماعية والدينية التي تتصل بمنهج التعليم الأكاديمي والديني وكذا العلاقات الاجتماعية والسياسة بين الأفراد، ومن هنا تبرز العلاقة بين التربية الوجدانية والتفكير العلمي تقويما وممارسة وتلقينا ولذلك وجب أن يكتسب التفكير العلمي معنى وبصيرة بالتعلم من خلال إيجاد ارتباطات بين اكتساب المعرفة والمهارات اللازمة لذلك ، وتعلم الاتجاهات والمشاعر وهي الارتباطات التي تمكن المتعلم من إدراك المعنى الشخصي العميق للمعرفة.

- إن تقسيم الظاهرة الوجدانية إلى صفات مختلفة وفهمها وفهم أبعادها يضعنا في صورة النظرية، حيث تقف أي نظرية علمية على مبادئ مثل التصنيف و المقارنة واستقراء

الظواهر الجزأة ، لذلك وجب فهم بعض المداخل للظاهرة الوجدانية مثل الضمير الذي يأخذ معنى الوجدان في بعض مظاهره.

- فهم صفات الاكتئاب والحزن والغضب والخوف . الخ هو مقدمة للمعالجة، حيث تتحدد أنواع العلاج بين المعرفي والديني والاجتماعي وغيرها، وقد شكّل المنظور الإسلامي مرجعية خاصة في متابعة الصفات الوجدانية ومعالجتها، وذلك عبر رافدين أساسيين: التفهم العميق للصفة الوجدانية وفهم التبايناتها ثم تقديم المعاني الأساسية للإصلاح الوجداني .

- تتصل التربية الوجدانية بمبادئها الأساسية بما في ذلك الوسط التعليمي الذي يجب أن تتشكل فيه رؤية تعليمية واضحة للحياة العاطفية، هذا البعد الذي لا تغيب عنه النظرية الإسلامية التي تتخذ من مجالات: العبادة، وتنمية الذائقة الجمالية عبر وسائط متعددة كالحضارة العاطفي الذي وجب فيه إعادة النظر في أفق إنتاج المعنى لإنسان الحضارة.

- إن دراسة موضوع التربية الوجدانية كمدخل علمي تأسيسي ضمن مجالات الفلسفة وعلم النفس من الأهمية بمكان كونه يتعلق أساسا بالجزء التربوي الذي هو الإنسان وما يمثله من قيمة لعملية التحضر ، وبالتالي فإن البحث فيه لا يزال مفتوحا على كل جديد يمكن من فهم الظاهرة فهما يتماشى مع المقتضيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإذ توصي الدراسة على البحث في مجالات: الضمير الإنساني وأبحاث الروح البشرية والجنوم البشري كمدخل جديد لفهم إنسان ما بعد القرن العشرين.

- كما توصي الدراسة بتتبع المظاهر السلبية للظاهرة الوجدانية وتأثيراتها على أنماط التفكير، في جوانب تطبيقية على عينات من المجتمع كالمجتمع الجزائري مثلا .

- وتوصي الدراسة بإلحاح- كما جاء في آخر مبحث لها- بتبني مقرر دراسي متواصل يعنى بالتربية الوجدانية كمجال مهم لتنمية الحياة النفسية وتطوير القدرات الإبداعية.

قائمة المصادر والمراجع

*القرآن الكريم . برواية حفص عن عاصم.

(أ) - مراجع الفكر الإسلامي:

- 1- إبراهيم أحمد عمر ، العلم والإيمان مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام ، ط3 ، ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي 1415هـ، 1995 م .
- 2- أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1965.
- 3- أحمد ابن حنبل، المسند، ط2، دار صادق، 1414هـ ج 5.
- 4- الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 11، نقلا عن: أنس أحمد كرزون، منهج الإسلام في تزكية النفس، ج1، دار ابن حزم، 2001م.
- 5- سميح عاطف الزين، الإسلام وثقافة الإنسان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط7، 1981.
- 6- سلمان زيد سلمان اليماني، القلب ووظائفه في الكتاب والسنة، ط1، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، 1414هـ، 1994م.
- 7- سليمان بن أحمد الطبراني ، المعجم الكبير، تح: حمدي السلفي ، ج8، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، 1983.
- 8- سيد قطب، في ظلال القرآن، ط17 دار الشروق، بيروت، القاهرة، 1412هـ، مج4
- 9- سيد قطب، هذا الدين، دار الشروق ، بيروت، 1968.
- 10- سيد منظور، تفوق الإسلام في مجال الفنون المرئية ودور الشباب المسلم في حفظ وتنشيط التراث، (وقائع اللقاء الرابع الإسلام والحضارة والشباب المسلم)، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط1405.
- 11- عائشة عبد الرحمن، مقال في الإنسان، دار المعارف، القاهرة، 1969.
- 12- عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1974م.
- 13- عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2013.

- 14- عبد الحميد أبو سليمان ، أزمة الإرادة والوجدان المسلم ، دار الفكر العربي دمشق، 2005 .
- 15- عبدالرحمن بن الجوزي، ذم الهوى، تح: أحمد عبدالسلام عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ، 1987م.
- 16- عبد الرحمن بن شهاب الدين ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1422هـ، 2001م.
- 17- عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تح: عبدالعزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1378هـ، 1968م.
- 18- عبد الكريم العكيوي وآخرون، الجمالية في الفكر الإسلامي المعاصر (النورسي أمودجا)، ط1، دار سوزلر للنشر أكادير المغرب . 1427هـ. 2006م،
- 19- عبد المجيد النجار، فقه التخصر، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1999 .
- 20- علي بن محمد أبي الحسن الماوردي، أدب الدين والدنيا، تح: محمد كريم راجح، ط4، دار إقرأ، بيروت، 1405هـ، 1985م.
- 21- عمار جيدل وآخرون، الجمالية في الفكر الإسلامي المعاصر (النورسي أمودجا)، ط1، دار سوزلر للطباعة والنشر، 1427هـ، 2006م.
- 22- فؤاد حيدر، الشخصية في الإسلام وفي الفكر الغربي، ط1، دار الفكر العربي، بيروت، 1990.
- 23- فرح موسى، الإنسان والحضارة في القرآن الكريم، ط1، دار الهادي، 2003.
- 24- مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي، عبدالصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1406هـ، 1986.
- 25- محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر: عباس محمود، ط2، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968.
- 26- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1348هـ، ج7.

- 27- محمد بن محمد أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين، تح: عبدالله الخالدي، ط1، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 1419هـ، 1998م.
- 28- محمد بن محمد أبو حامد الغزالي ، أيها الولد، تح: علي محي الدين علي القرعة داغي، دار الاعتصام، دط، دت.
- 29- محمد البهي، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
- 30- محمد بن يزيد أبو عبد الله بن ماجه ، سنن ابن ماجه، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.
- 31- محمد الغزالي، الطريق من هنا، ط2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الكويت، 1415هـ، 1994م.
- 32- محمد الغزالي، خلق المسلم، منشورات الإتحاد العالمي للمنظمات الطلابية، 1406هـ، 1986م.
- 33- محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ محمد عبده، ج1، مطبعة المنار، القاهرة، 1931.
- 34- محمد رياض، الإنسان (دراسة في النوع والحضارة)، ط2، دار النهضة، بيروت، 1974م.
- 35- محمد سعيد رمضان البوطي، الإنسان وعدالة الله في الأرض، ط5، مؤسسة الرسالة، دمشق، 1403هـ، 1983م.
- 36- محمد ناصر الدين الألباني، السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض ب.ت
- 37- محمود بن الشريف، الحب في القرآن، ط1، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1983.
- 38- محمود حب الله، الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، دار إحياء الكتب العربية، 1948.
- 39- محمود محمد الخزندار، هذه أخلاقنا، ط4، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1420هـ، 1999م.
- 40- مراد هوفمان، خواء الذات والأدمغة المستعمرة، تر: عادل المعلم ونشأت جعفر، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1422هـ، 2002م.
- 41- مسلم بن حجاج أبي الحسن النيسابوري، مختصر صحيح مسلم، تح: ناصر الدين الألباني، هـ1398، 1988م.
- 42- يوسف القرضاوي، الإيمان والحياة، مكتبة وهبة، القاهرة، 1977.

- 43- نجيب الكيلاني، مدخل إلى الأدب الإسلامي، كتب الأمة: مركز البحوث والدراسات، الدوحة، 1407هـ.
- 44- الندوي أبو الحسن علي الحسن، ربانية لا رهبانية، ط1، دار الفتح للطباعة والنشر، 1386هـ، 1966م.

(ب) - مصادر ومراجع الأخلاق و التراث الصوفي:

- 45- أحمد أمين، كتاب الأخلاق، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1974.
- 46- أحمد بن محمد أبي علي ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق تح: قسطنطين رزيق، بيروت، 1966.
- 47- أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مصر، 1932.
- 48- أحمد زروق البرنسي الفاسي، قواعد التصوف (على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة ويصل الأصول والفقه بالطريقة)، تح: عثمان الحويمدي، ط1، دار وحي القلم، بيروت.
- 49- أحمد زروق، تعليق على مقطعات الششتري، تح: مصطفى لغفيري، دط، المطبعة والوراقة الوطنية الداوديات، مراكش 2012م.
- 50- أحمد عبد الرحيم السايح، عائشة يوسف المناعي، دراسات في التصوف والأخلاق، ط1، دار الثقافة، الدوحة، 1413هـ، 1995م.
- 51- آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، ط1، منشورات الجمل، كولونيا (المانيا) بغداد، 2006م.
- 52- أنس أحمد كرزون، منهج الإسلام في تزكية النفس، ج1، دار ابن حزم، بيروت، 2012.
- 53- عز الدين عبد العزيز السلمي، شجرة المعارف والأحوال، تح: إياد خالد الطباع، ط1، دار الطباع للطباعة والنشر، دمشق، 1410هـ، 1989م.
- 54- إبراهيم الموسوي الزنجاني، فلسفة الأخلاق الإسلامية، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1402هـ، 1982م.

- 55- البسطامي أبويزيد، المجموعة الصوفية الكاملة، تح: قاسم محمد عباس، ط1، دار المدى، دمشق.
- 56- التفتازاني (أبو الوفا)، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، القاهرة، 1969.
- 57- تقي الدين ابن تيمية، قاعدة في المحبة، تح: محمد رشاد سالم، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة ط.د.ت.
- 58- جمال الهاشمي، رسالة الإلهام (بين مدرسة جلال الدين الرومي وعلم النفس الحديث)، ط1، دار الهادي للنشر والتوزيع، بيروت، 1426هـ، 2015م.
- 59- الجنيد البغدادي، تاج العارفين، (الأعمال الكاملة)، تح: سعاد الحكيم، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1426هـ، 2005م.
- 60- جوزيبي سكاتولين، أحمد حسن أنور، التجليات الروحية في الإسلام (نصوص صوفية عبر التاريخ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008.
- 61- الحسن بن محمد الديلمي أبي محمد، إرشاد القلوب، ط4، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1398هـ، 1978م.
- 62- حسين أنصاريان، رحلة في الآفاق والأعماق (شرح دعاء كميل)، تر: كمال السيد، ط3، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، 2010.
- 63- رشيد سعيدي، الدين بين الحقيقة الحصرية والعرفان الصوفي (أوهام الهوية الدينية)، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011.
- 64- السقاف أبي بكر بن سالم، معراج الأرواح والمنهج الواضح، تح: أحمد فريد المزيدي، ط1، دار ناشرون، بيروت، 1434هـ، 2013م.
- 65- سيدي علي وفا، الواردات الإلهية (المسمى الوصايا)، تح: محمد إبراهيم محمد سالم، دار الكتب، 1425هـ، 2004م.
- 66- شمس الدين ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تح: علي بن حسن الحلبي، ط1، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الرياض، 1411هـ، 1991م.
- 67- شمس الدين ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ط4، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- 68- شمس الدين ابن قيم الجوزية، محبة الله عز وجل، تح: يوسف علي بدوي، ط2، دار اليمامة للطباعة والنشر، بيروت، 1423هـ، 1989م.
- 69- شمس الدين ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين (من منازل إياك نعبد وإياك نستعين)، تح: رضوان جامع رضوان، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، 2001م.
- 70- شمس الدين ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تح: السيد الجميلي، ط2، دار الكتاب العربي، 1407هـ، 1987م
- 1990م.
- 71- شمس الدين ابن قيم الجوزية، الروح، تحقيق محمد أنيس عبادة، مكتبة نصير، القاهرة، 1979.
- 72- عبدالرحمن ابن الجوزي أبي الفرج ، ذم الهوى ، ، ذم الهوى، تح: أحمد عبدالسلام عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ، 1987م
- 73- عبد الرحمن بن محمد الأنصاري(ابن الدباغ)، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تح: هـ ريتز، دار صادر، بيروت، دط، دت، ص 4.
- 74- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، الأخلاق الإسلامية وأسسها، ج1، ط3، دار القلم، دمشق، 1413هـ، 1992م.
- 75- عبدالعزيز بن أحمد بن سعيد الديري، طهارة القلوب والخضوع لعلام الغيوب، تح: إبراهيم رمضان، دار القلم للطباعة والنشر ، بيروت، دط.دت.
- 76- عبد الغني النابلسي، غاية المطلوب في محبة المحبوب، تحقيق: بكري علاء الدين، شيرين محمود دقوري، ط1، دار شهرزاد الشام ، 2007م.
- 77- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل (في معرفة الأوائل والأواخر) تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد عويضة ، مطبعة بولاق القاهرة 1203هـ.
- 78- عبد الوهاب الشعراني، الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ج 1 ، تح: طه عبد الباقي سرور، السيد محمد عبدالشافعي، مكتبة المعارف، بيروت، دط، دت.
- 79- عبد الكريم بن هوزان القشيري ، الرسالة القشيرية في علم التصوف (وعليها هوامش من شرح زكريا الأنصاري)، مكتبة علي صبيح وأولاده، القاهرة، دط، دت.

- 80- عمر بن محمد بن عبد الله السهروردي، عوارف المعارف، تح: أديب الكمداني، محمد محمود المصطفى، ط1، المكتبة المكية، مكة، 1422هـ، 2001م.
- 81- كامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، القاهرة، 1969م.
- 82- الكلابذي، أبي بكر محمد بن إسحاق، التعرف على مذهب أهل التصوف، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ، 2001م.
- 83- مبارك حسن حسين، تأملات في فلسفة الأخلاق والتصوف، مكتبة الرياض للطباعة، 1982.
- 84- مجتبي موسوي اللاري، رسالة الأخلاق، ط1، الدار الإسلامية، غدیر، 1410هـ، 1989م.
- 85- محمد أبو الهدى الصيادي الرفاعي، أشرف الوسائل في تحقيق أدق المسائل، تح: عبدالحكيم بن سليم عبدالباسط، ط1، دون دار طبع، 1389هـ.
- 86- محمد بن إسحاق أبو بكر الكلابذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ، 2001م.
- 87- محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي (مصطلحات التصوف كما تداولها خاصة المتأخرون من صوفية الغرب الإسلامي)، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1423هـ، 2002م.
- 88- محمد بن أبي بكر الرازي، حدائق الحقائق، تح: سعيد عبدالفتاح، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1422هـ، 2002م.
- 89- محمد بن علي أبوطالب المكي، قوت القلوب (الكتاب الجامع في التصوف وتربية المريدين)، ج2، تح: عبدالمنعم الحفني، ط1، دار الرشاد، 1412هـ، 1991م.
- 89- محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، ط1، دار القلم، الكويت، 1402هـ 1972م.
- 90- محمد عبدالرؤوف المناوي، التوقيفات على مهمة التعريف، دار الفكر، بيروت، 1410هـ.

- 91- محي الدين بن عربي، أجوبة ابن عربي (على الحكيم الترمذي)، تح: أحمد عبدالرحيم السايح، توفيق علي وهبة، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1426هـ، 2006م.
- 92- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ط مطبعة بولاق، القاهرة، 1374 هـ .
- 93- مقدار يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام (دراسة مقارنة)، ط1، 1972، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- 94- مقدار يالجن، علم الأخلاق الإسلامية، الرياض، 1413هـ 1992م.
- 95- مقدار يالجن، فلسفة الحياة الروحية (منابعها ومشاربها ونشأتها ونشأة التصوف والطرق الصوفية)، ط2، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، 1410 هـ، 1989 م .
- 96- يعقوب المليحي، الأخلاق في الإسلام (مع المقارنة بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية)، مؤسسة الثقافة الإسلامية 1405 هـ 1958 م.
- 97- يحيى بن معاذ الرازي، جواهر التصوف، تح: سعيد هارون عاشور، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2002م.

ج- المراجع الفلسفية:

- 98- إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق)، ط3، دار المعارف، القاهرة، 1976.
- 99- أحمد بهشتي، مباحث الإلهيات عند ابن سينا، تر: حبيب فياض، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1418 هـ، 1997م.
- 100- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، المطبعة العربية، 1928.
- 101- أفلاطون، المحاورات الكاملة، تر: شوقي تراز، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
- 102- أفلاطون، المأدبة، تر: وليام الميري، ط1، مطبعة الاعتماد، القاهرة، 1954م، ص 8.
- 103- برغسون هنري، المدخل إلى الميتافيزيقا، نقلا عن: عبدالرحمن بدوي، مدخل إلى الفلسفة، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975.

- 104- بنروي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ت: عبدالرحمن بدوي، ج2، القاهرة. 1967.
- 105- الجاحظ أبي عمرو، مجموع رسائل الجاحظ، تح: كراوس والحاجري، القاهرة، 1934.
- 106- جون ديوي، تجديد في الفلسفة، تر: أمين مرسي قنديل، مكتبة الأنجلو المصرية، 1947.
- 107- الحسين بن عبد الله ابن سينا، الإشارات والتبهمات (القسم الثاني) تح: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1960.
- 108- الحسين بن عبد الله ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، طبعة القاهرة، 1326هـ - 1908م.
- 109- حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية (مناهات الإنسان بين الحلم والواقع)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م.
- 110- حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1972.
- 111- خلف الجراد، معجم الفلاسفة المختصر، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 2007.
- 112- ديني هويمن، علم الجمال، تر: ظافر الحسن، ط2، الشركة الوطنية للتوزيع والنشر، الجزائر، 1975.
- 113- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، ط1، مكتبة مصر، القاهرة، 1968م.
- 114- شفيق جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، ط1، معهد الدراسات الحكيمة، 2004
- 115- طاش كبرى زادة أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ط1، دار الكتب العلمية لبنان 1405/1985هـ.

- 116- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000م.
- 117- طه عبد الرحمان، روح الدين، (من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية)، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2013.
- 118- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000م.
- 119- عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، ج1، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، 1958. 137م.
- 120- عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات بالكويت، 1975.
- 121- عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.
- 122- عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ط3، دار الثقافة، بيروت لبنان، 1973.
- 123- عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، الكويت، 1987.
- 124- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1969م.
- 125- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975م.
- 126- عبد اللطيف حموش، قصة الإنسان (أصله، بنيته، دوره) ط1، دار الفكر، دمشق، 1997.
- 127- عبده فراج، الفلسفة التوجيهية، مطبعة مصر، 1949
- 128- علي زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية (الفلسفة في ميدان الفعل والمعيار والعلائق الاجتماعية)، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1988.
- 129- فؤاد زكريا (ترجمة جمهورية أفلاطون)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م

- 130- فيليب هـ. فينكس، فلسفة التربية، تر: محمد لبيب النجيجي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965 .
- 131- الكندي أبو إسحاق يعقوب، الرسائل، تح: محمد الهادي أبو ريذة، دط، دت.
- 132- محمد العمادي، مشاكل التنمية في المنطقة العربية، المجلة العربية للإدارة، 1980.
- 133- محمد بن ابراهيم ساعد الأنصاري ابن الأكفاني ، إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم ، تحقيق عبد المنعم محمد عمر ، دار الفكر العربي ، دط ، دت .
- 134- محمد بن أوزلغ بن طرخان أبو نصر الفارابي ، المدينة الفاضلة، نشر المطبعة الكاثوليكية، 1959.
- 135- محمد بن أوزلغ بن طرخان أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، تح: فوزي نجار، بيروت، 1971.
- 136- محمد بن عبد الملك أبوبكر ابن طفيل ، حي بن يقظان (فلسفة ابن طفيل ورسالته)، تح: عبدالحليم محمود، ط3، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، دت .
- 137- محمد بن يحيى أبوبكر ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تح: ماجد فخري، دار النهار للنشر بيروت، 1968م.
- 138- محمد عثمان نجاتي ، الإدراك الحسي عند ابن سينا (بحث في علم النفس عند العرب) ، ط3، دار الشروق، القاهرة ، 1980 .
- 139- محمود رجب، سارتر فيلسوف الحرية والاعتراب، مجلة الفكر المعاصر، العدد25، 1967.
- 140- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد مجاهد، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1987.
- 141- ويليام جيمس، البراغماتية، تر: محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965.
- 142- يعقوب بن إسحاق أبو يوسف الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تح: محمد الهادي أبو ريذة، 1950.
- 143- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ، القاهرة، دط، دت.

144- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1958.

مراجع علم النفس وعلوم التربية:

145- إبراهيم تيتوس بير كيهارت، دور الفنون الجميلة في التعليم الإسلامي، تر: إلى الانجليزية: سيد حسين نصر، تر، ع، عبد الحميد الخريبي، دار عكاظ للنشر السعودية، 1984.

146 - إبراهيم محمد المغازي، الذكاء الاجتماعي والوجداني و القرن الحادي والعشرين، مكتبة الإيمان، القاهرة، 2003.

147- إبراهيم ناصر، أسس التربية، ط2، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، 1428هـ، 2007م.

148- إبراهيم وجيه محمود، مدخل إلى علم النفس، دار المعارف، القاهرة، 1980.

149- أحمد الصيداوي، البحث العلمي بنماذجه الأساسية: مقدمة المقدمات للبحوث التربوية الاجتماعية، ط1، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2001.

150- أحمد محمد عبد الخالق، قلق الموت، ط عالم المعرفة، الكويت، 1987.

151- أختار عباس الرضوي، نظرية النفس عند إخوان الصفا، ط1، دار الهادي للنشر والتوزيع، 1430هـ، 2009م.

152- أرنوف ويتج، مقدمة في علم النفس، تر: عز الدين الأشول، دار ماكجروهيل، 1977.

153- أسامة إسماعيل قولي، العلاج النفسي بين الطب والإيمان، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1427هـ، 2006م.

154- ألفرد أدلر، العصاب، تر: أحمد الرفاعي، مكتبة الهلال، بيروت، 1982.

155- أميرة محمد مغازي محمود، الغريزة ما لها وما عليها من منظور إسلامي، دار شتات للنشر، الإمارات ومصر، 2014.

156- باسمة كيال، سيكولوجية الطفل، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1413هـ، 1993م.

- 157- باسمه كيال، سيكولوجية المرأة، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1413هـ، 1993م.
- 158- بول منرو، المرجع في تاريخ التربية، تر: صالح عبدالعزيز، ج2، مكتبة النهضة المصرية، 1963.
- 159- بول وودرنج، نحو فلسفة للتربية، (تر: سعد مرسي، فكري حسن)، عالم الكتب، 1966.
- 160- جرجي زيدان، علم الفراسة الحديث، ط2، دار الجيل، بيروت، 1408هـ، 1987م.
- 161- جميل حمداوي، نحو نظرية تربوية جديدة (البيداغوجيا الإبداعية)، ط1، مكتبة المثقف، 2015.
- 162- جميل صليبا، علم النفس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1404، 2هـ، 1984م.
- 163- جورج سانتيانا، الإحساس بالجمال (تخطيط النظرية في علم الجمال)، تر: محمد مصطفى بدوي، الهيئة السورية العامة للكتاب، 2001.
- 164- جون جاك روسو، أميل أو التربية، دار المعارف، القاهرة، 1956.
- 165- جون ديوي، الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، تر: محمد لبيب النجيجي، مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1963.
- 166- الحافظ بن أبي الدنيا، الهم والحزن، تح: مجدي فتحي السيد، ط1، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، 1412هـ، 1991م.
- 167- حامد الحازمي خالد، أصول التربية الإسلامية، ط1، دار عالم الكتب للطباعة والنشر: المدينة المنورة، 2000.
- 168- حسن حسين البيلاوي، رؤية نقدية للتربية والتنمية في العالم العربي، مركز البحوث التربوية، جامعة قطر، دط، دت.
- 169- حسين المظاهري، تربية الطفل في الإسلام، ط1، دار المحجة البيضاء، بيروت، 1413هـ، 1993م.
- 170- الحسين بن عبد الله ابن سينا، رسالة في العشق، تح: حسن الصديق، راوية جاموس، دار الفكر، دمشق، 2005.

- 171- الحسين بن عبد الله ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة، تح: محمد ثابت فندي، القاهرة، 1934.
- 172- حسين محمد حسين، منهج السنة النبوية في التربية النفسية، ط1، دار السلام، القاهرة، 1433هـ، 2012م.
- 173- الحيارى حسن، أصول التربية في ضوء المدارس الفكرية، دار الأمل للنشر والتوزيع، (د.ط)، 1413هـ، 1993.
- 174- دانييل غولمان، الذكاء العاطفي، تر: ليلي الجبالي، عالم المعرفة، الكويت، 2000م.
- 175- دانييل غولمان، ذكاء المشاعر، تر: هاشم الحناوي، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2004.
- 176- ديل كارنيجي، دع القلق وابدأ الحياة، تر: عبد المنعم الزيايدي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1956.
- 177- سميح عاطف الزين، علم النفس (معرفة النفس الإنسانية)، مج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1411هـ، 1991م.
- 178- سعد مرسي أحمد، تطور الفكر التربوي، ط3، عالم الكتب، القاهرة، 1975م.
- 179- سعيد إسماعيل علي، أصول التربية الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993.
- 180- سعيد إسماعيل، ديمقراطية التربية الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974.
- 181- سلوى الملا، السلوك الإنساني، مكتبة عين شمس، القاهرة، 1979.
- 182- سيغموند فرويد، الكف والعرض والقلق، تر: محمد عثمان نجاتي، ط4، دار الشروق، القاهرة، 1409هـ، 1989م.
- 183- سيغموند فرويد، ما فوق مبدأ اللذة، تر: إسحاق رمزي، دار المعارف، القاهرة، 1969م.
- 184- شارل بلا، رسالة في الحلم، ط1، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1973.
- 185- صموئيل حبيب، القلق (حالة وجدانية تبني أو تهدم)، ط1، دار الثقافة والهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1994م.
- 186- عادل العوا، الوجدان، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، 1381هـ - 1961م.

- 187- عامر النجار، التصوف النفسي، دار المعارف، كورنيش النيل القاهرة، دط، دت.
- 188- عباسي مدني، مشكلات تربوية في البلاد الإسلامية، ط2، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، 1409هـ، 1989م.
- 189- عبد البديع الخولي، الفكر التربوي العربي الإسلامي، الأصول والمبادئ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987.
- 190- عبد الخالق بن رجب، ناجح المرينسي، تشريح الدماغ عند ابن سينا، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، 2002م.
- 191- عبد الرحمن العيسوي، الإسلام والعلاج النفسي الحديث، دار النهضة العربية، القاهرة، دط، دت.
- 192- عبد العلي الجسماني، علم التربية وسيكولوجية الطفل، الدار العربية للعلوم، بيروت ط1414، 1994هـ.
- 193- عبد العزيز القوصي، أسس الصحة النفسية، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، 1952.
- 194- عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص، ط1، مكتبة وهبة، 1382هـ، 1963م.
- 195- عثمان نجاتي، القرآن وعلم النفس، ط7، دار الشروق، القاهرة، 1421هـ، 2001م.
- 196- عزت عبد العظيم الطويل، معالم علم النفس المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط3، 1999.
- 197- علي أسعد وطفة، أصول التربية (إضاءات نقدية معاصرة)، لجنة التأليف والتعريب والنشر، جامعة الكويت، الكويت، 2011.
- 198- علي عبد الحميد أحمد، التحصيل الدراسي وعلاقته بالقيم الإسلامية التربوية، ط1، مكتبة حسن العصرية، بيروت، 1430هـ، 2010م.
- 199- علي أحمد علي، الصحة النفسية، الصحة النفسية، مكتبة عين شمس، القاهرة. دط، دت.
- 200- عمر بن الفارض، الديوان، تح: إبراهيم السامرائي، المطبعة البهية، القاهرة، 1353هـ.

- 201- عواطف عبد الوهاب بكر، اختبار الخوف للأطفال، (بحث في سلوك الشخصية) ط دار المعارف بمصر 1981.
- 202- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1975.
- 203- فاخر عاقل، معالم التربية (دراسات في التربية العامة والتربية العربية)، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1981.
- 204- فخر الدين الرازي، الفراسة (دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنهم كتاب مفتوح)، تح: مصطفى عاشور، مكتبة القرآن للطبع والنشر، القاهرة، دط، دت.
- 205- فرنسيس عبد النور، التربية الأفلاطونية، المطبعة العثمانية، القاهرة، 1975م.
- 206- قاسم حسين صالح، الإبداع في الفن، جامعة بغداد، 1988.
- 207- لندال دافيدوف، مدخل علم النفس، تر: سيد الطواب، محمود عمر، نجيب خزام ، ط3، دار ماكجروهيل للنشر، والدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988.
- 208- لويد مرجن، سلوك الحيوان، نقلا عن: أمين مرسي قنديل، أصول علم النفس، ج2، ط2، المطبعة المغربية، 1927.
- 209- لويس ولبرت، الحزن الخبيث (تشریح الاكتئاب)، تر: عبلة عودة، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والسياحة، أبوظبي، 1435هـ، 2014م.
- 210- ماجد عرسان الكيلاني، أهداف التربية الإسلامية، (في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية)، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، 1417هـ، 1997م.
- 211- ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية، ط2، مؤسسة الريان، بيروت. 1419هـ - 1998م .
- 212- مارتين سيلينمان، السعادة الحقيقية (إستخدام الحديث في علم النفس الإيجابي)، تر: صفاء الأعسر وآخرون، ط1، دار العين للنشر، القاهرة، 2005.
- 213- محمد الحيلة، الألعاب التربوية وتقنيات إنتاجها، دار الميسرة، عمان، 2003.
- 214- محمد السيد محمد الزعبلوي، تربية المراهق بين الإسلام وعلم النفس، ط1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1414هـ، 1994م.

- 215- محمد العيناوي العاملي، آداب النفس، تح: السيد كاظم الموسوي المياموي، ط1، منشورات الأعلمي للمطبوعات، 1415هـ، 1995م.
- 216- محمد الفقي سعد، النفس أمراضها وعلاجها في الشريعة الإسلامية، مكتبة ومطبعة محمد علي، القاهرة، 1390هـ، 1970م.
- 217- محمد تقى فلسفي، الطفل بين الوراثة والتربية، تر: فاضل الحسين الميلاني، ج 1، دط، دت، دار التعاون للمطبوعات للمطبوعات، بيروت.
- 218- محمد جمال الدين علي محفوظ، التربية الإسلامية للطفل والمراهق، دار الاعتصام، القاهرة، دط، دت.
- 219- محمد عبد الفتاح المهدي، العلاج النفسي في ضوء الإسلام، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، 1411هـ، 1990م.
- 220- محمد عودة محمد، كمال إبراهيم مرسي، الصحة النفسية (في ضوء علم النفس والإسلام)، ط1، دار كوبيس القاهرة.
- 221- محمد فائز المط، التشريح الوصفي، ج3، مطبعة جامعة دمشق، 1970.
- 222- محمد فوزي عبد المقصود، الفكر التربوي للأستاذ الإمام محمد عبده (وآلياته في تطوير التعليم)، دار الكتب العربية، القاهرة، دط، دت.
- 223- محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، دار الشروق، ط5، 1981.
- 224- محمد قطب، في النفس والمجتمع، ط2، مكتبة وهبة، 1962.
- 225- محمد كمال جعفر، رحلة بين العقل والوجدان، دار الهلال، القاهرة، 1980.
- 226- محمد نزار الدقر، روائع الطب النبوي، ط1، دار المعاجم دمشق، 1999.
- 227- المختار عنقا الإدريسي، (المسرح والتنشيط)، مجلة آفاق تربوية، المغرب، العدد: 11، 1996م.
- 228- مصطفى عبد السلام الهيثي، القلق، مؤسسة دار السلام، بغداد، 1975.
- 229- مقداد ياجن، معالم بناء نظرية التربية الإسلامية، ط2، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، 1986.

- 230- مقداد يالجن، توجيه المتعلم (في ضوء التفكير التربوي والإسلامي)، ط1، دار المريخ، الرياض، 1402هـ، 1982م.
- 231- مقداد يالجن، جوانب التربية الإسلامية الأساسية، مكتبة المعارف الرياض، ط 1406هـ.
- 232- نبيل محمد توفيق السمالوطي، الإسلام وقضايا علم النفس الحديث، ط1، دار النهضة، 1400هـ-1980م.
- 233- وليم الخولي، الموسوعة المختصرة في علم النفس، دار المعارف، 1976.
- 234- يوسف مراد، دراسات في التكامل النفسي، ط1، مؤسسة الخانجي للنشر، القاهرة 1958.
- 235- يوسف مراد، مبادئ علم النفس العام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982.

المراجع باللغة الأجنبية:

المراجع باللغة الإنجليزية:

- 236 -Bergman,L.R, Stadying processes, **Some Methodological considerations**. In L. pulkkinen and a .Caspi (Eds) , Paths so successful developement. Personatity in the life course.Univer Cambredge.England.
- 236-Brubccher.Jahn S. **Modern Philosophies of education**, (third edition) New york, Mc grow Hill book company york,Mc Graw Hill book company, 1973.
- 237- coon carleton, **The History of man**. the first human to primitive Culture and Beyond) New york, 1954.
- 237-El-Rakhawy,M.J,**Neuro- Anatomy**, Cairo, Al-Ahram press, 1977.
- 238- Frankena William, K.**Three Histerical philosophies of Education**, op. cit. Ed.soc.Paris1969.

- 239- From.Eric , **The Art of loving**, New York 1956.
- 240- Langer susanne k, **Mind**, (An Essay of human feeling), Vol 1, the johns hopkins press, Baltimore 1966.
- 241- Langer susanne k, **philosophical skeicher** , the johns hopkins press, Baltimore 1962.
- 242- Mayer .J.D.Caruso,D. Salovey, **Emotional intelligence**, (key reading in Mayer & Salovey model) Dude publishing. New York. 2004.
- 243-Magnusson ,D..**Interactionism and the person aproach in developmental Psychology** , Europien journal of adoliscant psychiatry 5(supl.1). 1996
- 244-Streaker,M.P, **Precise development from imprecise rule** , home science.(1994).
- 244-Richard Schacht, **Classical Modern Philosophers**, London, 1984.
- 245-Willds Elmer Harrison, **The foundations of modern education**, U.S.A Halt, Rin Hart and winston, I.N.C 1975.
- 246- Winer. H, **The denamics of the organism**; Implications of recent biological thought for Psychomatic Theory and research , Psychomatic Medicine .(1989).

المراجع باللغة الفرنسية:

- 247 - Gabriel Madiniar, **Conscience la morale**, F.Paris P.U 1963.
- 248 -Emile Durkheim, **Sociologie et philosophie**,alcan Paris, 1925
- 249-Gabrial Madinier , **la conscience morale**, P.U.F Paris, 1963.
- 250-Hegel,**la phénoménologie de l'espri** ,t.Trad-Hppolite-Ed,Vrin,Paris,1934
- 251-Thérèse de lisieux; citée par françois chenique; **Sagesse choétienne et mystique orientale**:Ed Dervy,Paris; 1996.

252-Merlaeu ponty, **Phénoménologie de la perception**, Tell Gallimard, 1945.

252-Jacop.p. **Le problème de rapport du corps et du l'esprit aujourd'hui**, Essai sur les forces et les faiblesses du fonctionnalisme ,D.Introduction aux sciences cognitives, Folio essais, Gallimard, 1992

المعاجم:

- 253- أحمد بدوي، معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية، ط مكتبة لبنان، بيروت 1986.
- 254- الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن الكريم، تح: عدنان داوودي، ط1، دار القلم، بيروت، 1995.
- 255- جمال الدين أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت 1388هـ 1988.
- 256- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ، 1982.
- 257- عبد العاطي عطية شعبان وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، لبنان، ط4، 2004.
- 258- علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ 1983م.
- 259- لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط2، 2001.
- 260- محمود بن عمر أبو القاسم الزمخشري ، أساس البلاغة، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، 1991.
- 261- محمود بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: نعيم العرقسوس، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط6، 1998.
- 262- مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية: القاهرة، (د.ط) 1982.
- 263- وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة: القاهرة، (د.ط)، 2007.

الدوريات:

- 264- إبراهيم محمد المغازي، الذكاء الاجتماعي والوجداني والقرن الواحد والعشرين، مكتبة الإيمان، القاهرة، 2003. - سهاد المللي، الذكاء الانفعالي وعلاقته بالتحصيل الدراسي لدى عينة من المتفوقين والعاديين ، مجلة جامعة دمشق، مج:26، العدد: الثالث، 2010.
- 265- أحمد معتوق النمري، الذكاء الوجداني وعلاقته بالسلوك القيادي لدى مديري المدارس الثانوية بمحافظة الطائف، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم علم النفس، 1430هـ.
- 266- آمال جودة، الذكاء الانفعالي وعلاقته بالسعادة لدى طلبة جامعة الأقصى، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، مج: 21 (3)، 2007.
- 267- شاكر مصطفى، عناصر الوحدة في الفن الإسلامي، أعمال الندوة الدولية المتحدة في استانبول (1983)، دار الفكر، دمشق، 1989.
- 268- محمود الذواودي، قراءة في كتاب (مفهوم العقل والقلب في القرآن محمد علي الجوز)، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الأول ، السنة الأولى.
- 269- محمد مراح، إسلامية الفنون، من خلال إسهامات مجلة المسلم المعاصر، مجلة إسلامية المعرفة، ع: 11، السنة الثالثة.
- 270- وفاء عبد الحليم محمود ، مفهوم الأخلاق بين ديكارت واسبينوزا وجون لوك، رسالة ماجستير غير منشورة، الاسكندرية 1988.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

1 - الآيات القرآنية

السورة والرقم	مقطع الآية	الصفحة
-البقرة: 74-	ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ﴿٧٤﴾	136
-البقرة: 109-	وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ... ﴿١٠٩﴾	29
-البقرة: 112-	بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾	29
-البقرة: 130-	وَمَنْ يَرْغَبْ عَنِ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ ۚ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا ۗ وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ	109
-البقرة: 185-	يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾	95
-البقرة: 216-	كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ	29
-البقرة: 222-	﴿٢١٦﴾	
-البقرة: 225-	إِنِ اللَّهُ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾	214
-البقرة: 283-	لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ ۗ وَاللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿٢٢٥﴾	134
-البقرة: 283-	﴿٢٢٥﴾	
-البقرة: 283-	﴿٢٨٣﴾	134
-آل عمران: 8-	﴿٢٨٣﴾	
-آل عمران: 8-	رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۗ إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴿٨﴾	197
-آل عمران: 12-	زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ ﴿١٢﴾	213/95
-آل عمران: 31-	قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾	28
-آل عمران: 39-	﴿٣١﴾	
-آل عمران: 39-	.. وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴿٣٩﴾	233
-آل عمران: 103-	وَأذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا... ﴿١٠٣﴾	214

28	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خِيَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ	- آل عمران: 118-
214	فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ﴿١٥٩﴾	- آل عمران: 159-
29	فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾	- آل عمران: 170-
243	إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٧٥﴾	- آل عمران: 175-
271	وَلَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُوا اللَّهَ شَيْئًا ﴿١٧٦﴾	- آل عمران: 176-
29	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٢٠٠﴾	- آل عمران: 200-
210	وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِن تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٢٨﴾	- النساء: 128-
29	فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوْءَ أَخِيهِ ... ﴿٣١﴾	- المائدة: 31-
134	يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ ﴿٤١﴾	- المائدة: 41-
271	قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَكَ يَكْذِبُونَ وَلَسَكِنَّ الظَّالِمِينَ بآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾	- الأنعام: 33-
182	أَوْ مَن كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ ﴿١٢٢﴾	- الأنعام: 122-
143	يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوَاتِكُمْ وَرِيثًا وَلِبَاسَ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ... ﴿٢٦﴾	- الأعراف: 26-
124	قَدْ آتَى لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾	- الأعراف: 54-
29	وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُوسَى الْعُضْبُ أَخَذَ الْأَلْوَابَ وَفِي نُسُخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ ﴿١٥٤﴾	- الأعراف: 154-
100	إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ	- الأنفال: 22-
275	إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٤٦﴾	- الأنفال: 46-
214	وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ... ﴿٩٣﴾	- الأنفال: 93-
134	كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَا ذِمَّةً	- التوبة: 8-

243	قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾	-التوبة: 51-
213	فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ	- التوبة: 108-
241	أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَأَخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾	- يونس: 62-
243	وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ ﴿٢١﴾	-الرعد: 21-
137	الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾	-الرعد: 28-
64	وَلَا تَحْسِنَنَّ اللَّهُ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ ﴿٤٢﴾	-إبراهيم: 42-
98	فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ	-الحجر: 29-
210	وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ	-الحجر: 47-
182	إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴿٧٥﴾	-الحجر: 75-
29	يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٥٠﴾	-النحل: 50-
50	إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٥﴾	-يوسف: 5-
29	إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٨﴾	-يوسف: 8، 9-
29	قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبِرْ حَمِيلًا وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾	-يوسف: 18-
214	وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٣٠﴾	-يوسف: 30-
186	وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَأَبْيَضَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزَنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٨٤﴾	-يوسف: 84-
97	خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأَرِكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ ﴿٣٧﴾	-الأنبياء: 37-
243	إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا	-الأنبياء: 90-
51	وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ﴿١٣﴾	-الإسراء: 13-
120/124	وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾	-الإسراء: 85-
29	فَلَعَلَّكَ بَاحِعٌ تُفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا ﴿٦﴾	(الكهف: 6)

232	وَإِذْ ذَكَرَ رَبُّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا ﴿٢٤﴾	-الكهف:24-
97	وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴿٥٤﴾	-الكهف:54-
118	فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا... ﴿١١٠﴾	- الكهف:110-
214	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا	- مريم:96-
143	فَمَنْ أَتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾	- طه:123-
186	فَرَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا ﴿٨٦﴾	-طه:86-
29	فَأَوْحَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَىٰ ﴿٦٧﴾	-طه:67-
307	أَذْهَبْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقَوْلًا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾	-طه:44-
272	فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمَمِكَ كَيْ تَفَرَّ عَيْنَهَا وَلَا تَحْزَنَ ﴿٤٠﴾	-طه:40-
32	فَإِنَّهَا لَا تَعْمَىٰ الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَىٰ الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾	-الحج:46-
50	وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾	- المؤمنون:12،14-
214	أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾	الفرقان: 43الجاثية: -23-
50	لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَدُولًا ﴿29﴾	-الفرقان: 29-
197	يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ	- الشعراء: 89 -
214	وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ﴿٢٢٤﴾	- الشعراء: 224-
244	وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ۗ وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاحِرِينَ ﴿٨٧﴾	-النمل:87-
270	إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ﴿٧٦﴾	-القصص: 76-
96	وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ	- العنكبوت:10- -11.
95	اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً	-الروم:54-
271	وَمَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزُنكَ كُفْرُهُ ۗ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٢٣﴾	- لقمان:23-
134	..وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥﴾	-الأحزاب:5-
64	وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا	-الأحزاب:10-

244	وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ﴿٢٦﴾	-الأحزاب:26-
50	الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾	-السجدة: 7-9-
242	تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿١٦﴾	-السجدة:16-
244	حَتَّىٰ إِذَا فَرَغَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴿٢٣﴾	-سبأ:23-
297	يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	-فاطر:1-
29	فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٨﴾	-فاطر:8-
296	أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا..	-فاطر: 26-27-
242	كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِن عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾	-فاطر:28-
271	فَلَا يَحْزَنكَ قَوْلُهُمْ ۚ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٦﴾	-يس:76-
243	ذَٰلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ ۗ يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ ﴿١٦﴾	-الزمر:16-
64	اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مّتَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ﴿٢٣﴾	-الزمر:23-
124	اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَامِهَا ۗ	-الزمر: 42-.
243	قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ۗ ﴿٥٣﴾	-الزمر:53-
182	فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ	-ص:72-
96	لَا يَسْأَمُ الْإِنسَانُ مِن دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِن مَّسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ	-فصلت: - 51/49-
101	مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ ۗ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ ﴿٢٠﴾	-"الشورى:20-
29	وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ ۖ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنَ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴿٤٣﴾	-الشورى:43-
97	وَإِنَّا إِذَا أَدْقْنَا الْإِنسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا ۗ... ﴿٤٨﴾	- الشورى:48-
297	ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ ﴿٧٠﴾ يطاف عليهم..	-الزخرف:69- -73-
260	هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ ۗ... ﴿٤﴾	-الفتح:4-
50	وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوسَّوسُ بِهِ نَفْسُهُ ۗ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِن حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾	-ق:16-

31	إِن فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾	ق:37-
128	وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾	-الذاريات:21-
243	وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾	-الذاريات:22-
242	وَلِمَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ ﴿٤٦﴾	-الرحمن:46-
274	لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿٢٣﴾	-الحديد:23-
244	لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ .. ﴿١٣﴾	-الحشر:13-
274	وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١٩﴾	-الحشر:19-
197/100	وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ	-الملك:10-
96	إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾	-المعارج:19-
197	بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ	-القيامة:14-15-
213	وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ ﴿١٣﴾ وَبَشِيرٌ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٣﴾	-الصف:13-
47	هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا	-الإنسان:1-
96	إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٢﴾	-الإنسان:2-
101	وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا	-الإنسان: -30
123	يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا ﴿٣٨﴾	-النبأ:38-
142	وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾	النازعات:40- -41
135	كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾	-المطففين:14-
50	فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾	-الطارق:5-7-
117	يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾	-الفجر:27-28-
50	لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ ﴿٤﴾	-البلد:4-
96	كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ ﴿٦﴾	-العلق:6-
283	وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا	-الشمس:-

	﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿١٠﴾	7,8,9-
99	لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾	-التين:04-
95	لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿٥﴾	-التين:4-5-
96	إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ ﴿٦﴾	-العاديات:6-
210	وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾	-العاديات:8-

2- الأحاديث النبوية

الصفحة	الحديث
30	إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد أن أطيلها حتى أسمع بكاء الصبي مما أعلم من شدة وجد أمه من بكائه
30	تدمع العين ويحزن القلب، ولا نقول ما يسخط الرب...
30	يا فلان أتحب أن ابنك عندك الآن كأجر الصبيان نشاطاً، أتحب أن ابنك عندك الآن كأجر الغلمان جراءة
31	من خاف أدلج ومن أدلج بلغ المنزل ألا إن سلعة الله غالية ألا إن سلعة الله الجنة
31	" لا تقاطعوا ولا تداربوا ولا تحاسدوا وكونوا عباد الله إخواناً
31	من أحب لله وأبغض لله فقد استكمل الإيمان
31	يا رسول الله أي الناس أشد بلاء قال: الأنبياء، قلت: يا رسول الله ثم من، قال: ثم الصالحون،
98	" إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك..."
135	ألا وإن في الإنسان مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب
135	إن المؤمن إذا أذنب كانت نكتة سوداء في قلبه فإن تاب ونزع واستغفر صقل قلبه، وإن زاد زادت حتى تعلق قلبه
156	وإذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب
197	"البر حسن الخلق والإثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس

198	استفت قلبك البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب...
198	"دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة
201	الحلال بين والحرام بين
260	وجُعلت قرّة عيني في الصلاة
270	"ما من شيء يصيب المؤمن من نصب أو وصب أو حزن إلا كفر الله عنه من سيئاته"
270	"إذا كثرت ذنوب العبد ألقى الله عليه الهم والحزن ليكفر بها عنه"
277	"ثلاث لم تسلم منها هذه الأمة: الحسد والظن والطيرة..."
278	"الحسد يأكل الحسنات كما يأكل النار الحطب
278	قيل لرسول الله (ص) أي الناس أفضل؟ قال: كل محموم القلب صدوق اللسان، قالوا: صدوق اللسان نعرفه
279	"استعينوا على قضاء حوائجكم في السر والكتمان، فإن كل ذي نعمة محسود"

3- فهرس الأعلام

الصفحة	الإسم	الصفحة	الإسم
33،132،278،260،2 18،212،142،296،2 79	ابن القيم	269،19	ابن عباس
43	-محمد الفقي	1،23561،20	جميل صليبا
34	-أحمد أمين	20،180	- اندريه لالاند
194-37	عبد الرحمن بدوي	10-64	- إيمانويل كانت
37،38،173،177	هنري برغسون	21	- جيمس ميل
43	بايتنديك	21	- إبراهيم مذكور
43	اسبينوزا	21	بد العلي الجسماني

44-43	ديكارت	21	- مراد وهبة
44	رتشارد شاخت	21	- محمد عبده
138، 48، 127	طه عبد الرحمان	21، 213	- الراغب الأصفهاني
53	استريكر	22	- علي زيعور
-55 63، 107، 120، 125، 2 11، 279	ابن سينا	69، 295-24	- مقداد يالجن
58	ماسو	34، 24	- عادل العوا
68	ماكدوجل	25	- عبد البديع الخولي
75-70	سميح عاطف الزين	25، 26	- ابن منظور
73	الجرجاني	25، 26	- الزمخشري
125، 123، 116، 115، 113، 73، 126، 131، 1 ، 33، 137، 139، 140 155، 196	أبو حامد الغزالي	26، 32	- الجنيد
297، 232، 231، 228، 223	أبو حامد الغزالي	26	- أبا سعيد الخراز
84	جان جاك روسو	37، 126	- محمد العيناثي العاملي
78	أبراهام ماسلو	28	- أحمد زروق
79، 80، 81، 197، 208 ، 231،	أفلاطون	31	الكلابادي
81	بول منرو	80، 81	أوغسطين
83، 84، 85، 92، 205	فريدريك هيغل	82، 83، 194، 309	إيمانويل كانط
87	توماس هوبز	86، 87، 159	جان جاك روسو
88	جون بول سارتر	88	جيريل مارسيل

90,158,295	ويليام جيمس	90,91	جون ديوي
101,169,271	محمد سعيد البوطي	94	عبد المجيد النجار
104,105,182,208	أرسطو طاليس	104	جميل صليبا
105,106,200,201,231,230,219,215,212	ابن مسكويه	104	أبي نصر الفارابي
124,112,98,109,113	محمد إقبال	106,211	الكندي
111	يونغ	110,206	كارل ماركس
113,115,132,135	السهروردي	112,113	برادلي
115,126,127,242,268	عبد الكريم القشيري	114,139,117,115,223	عبدالكريم الجيلي
115,125,219,220,221,222	ابن عربي	115,124	سهل التستري
118	عامر النجار	117	يحيى بن معاذ الرازي
119,148,203,208	ألكسيس كارل	118	الحارث المحاسبي
120	النباجي أبو عبدالله	120,127,181	الجنيد
124	ابن رشد	122,134,140	سيدي علي وفا
127	أبو يزيد البسطامي	125,202	ابن طفيل
128	جلال الدين الرومي	127,275	محمدأبي بكر الرازي
127,132,133,136,170	الحكيم الترمذي	132,137,216	أبو طالب المكي
136	سهل بن عبدالله	135	ابن الجوزي
157,236	ماكدوجيل	148	جيمس درفر

165	دولاكروا	164	أحمد فؤاد الأهواني
172	ابن عبد البر	166	جوزيف لو دو
174,176	سالوفي	174,176,177	ماير
175	جون ستيوارت مل	184,185	دانييل غولمان
181	أولف ديمبرغ	187	روبنسن وسكوت
183	ابن الأكفاني	183	بتيستابورتا
183	أبي عبدالله الأنصاري	183	طاش كبرى زادة
184	زين العابدين العمري	184,185,245	فخر الدين الرازي
186	لالاند	186	جرجي زيدان
193	جون لوك	203	موتاني
193	مادينييه	193	ديدرو
195,203	مالك بن نبي	193,208,209,218, 246,247,248,250	سيغموند فرويد
200	صدر المتألهين	199	أبو الحسن الندوي
206	كيركغارد	203	ابن باجة
206	محمد قطب	206	هيدغر
207	ولتر ستيس	206	نيتشه
208	أبيقور	208	بلوتارك
209	كيندي هازان	209	إيريك فروم
216	رابعة العدوية	212	إخوان الصفا
216	أبو نعيم الأصفهاني	215	ابن الحسن القيسي
217	محمد الرازي	216	الحارث المحاسبي
218,219	ابن الفارض	217	طيفور البسطامي
232	زيلمان	230	الماوردي
235	أسعد رزق	232	الجاحظ

236	عواطف بكر	235،237	عبدالعزیز القوصی
237	ألفريد أدلر	237	أرنوف ویتج
238	ألفرد بینه	238	علي أحمد علي
238	سلوی الملا	238	جورج میللر
241	سليمان الداراني	239	ماك جي
242	أبو علي الدقاق	241	عبدالعزیز الديری
244	عبدالله الهروي	242	إبراهيم الزنجاني
254	بروس ماكوين	249	شبيبلر جر
257	أرنولد توينبي	256	فكتور فرانكل
260	عثمان نجاتي	259	صموئيل حبيب
262	ديان تاييس	261	ويليام ستايرون
263	ويليام ستايرون	263	آرون بك
265	لويس ولبرت	265	سوزان هو كسمان
268	سنايدر	267	مارتن سيلجمان
269	إبراهيم بن أدهم	269	ابن أبي الدنيا
270	الفضيل بن عياض	269	مالك بن دينار
273	مالك بدري	273	عبد الجبار الرفاعي
265	ابن الدقاق	265	عبد الرحمن السلمي
267	المناعي	266،16	ابن منظور
292	لومياء الفاروقي	285	مجتبي الموسوي

4- فهرس الموضوعات

- 1- الفصل الأول: مفاهيم التربية والوجدان.....ص 18
- المبحث الأول: التربية في الفكر الإسلامي.....ص 19
- المطلب الأول: التربية لغة واصطلاحاً.....ص 19
- المطلب الثاني: تعريف التربية الوجدانية.....ص 24
- المبحث الثاني: الوجدان.....ص 25
- المطلب الأول: المعنى اللغوي والاصطلاحي.....ص 25
- المطلب الثاني: الوجدان في القرآن الكريم.....ص 28
- المطلب الثالث: الوجدان في السنة النبوية.....ص 30
- المبحث الثالث: تعريف الوجدان في الفكر الديني.....ص 31
- المبحث الرابع: الوجدان بين العلم و الفلسفة.....ص 36
- 2- الفصل الثاني: الإنسان من منظور حيوي.....ص 45
- تمهيد.....ص 46
- المبحث الأول: الإنسان.....ص 47
- المطلب الأول: القوى الإنسانية والارتقاء الإنساني.....ص 51
- المطلب الثاني: الفروق الفردية.....ص 53
- المبحث الثاني: التركيب الفيسيولوجي والبناء النفسي للإنسان.....ص 55

- المطلب الأول: الجهاز العصبي.....ص57
- تصنيف الجهاز العصبي المركزي.....ص59
- الجهاز العصبي المستقل.....ص61
- المبحث الثالث: الطبيعة الإنسانية والطاقات الحيويةص66
- المطلب الأول: الغريزة والعقل.....ص69
- المطلب الثاني: الغريزة والقلب.....ص73
- 3-الفصل الثالث: الطبيعة الإنسانية في الفلسفة الحديثة والفكر لإسلامي.....ص77**
- تمهيد.....ص78
- المبحث الأول:الفلسفة المثالية والطبيعة الإنسانية.....ص79
- المطلب الأول: أفلاطون.....ص79
- المطلب الثاني: المثالية المسيحية: القديس أوغسطين.....ص80
- المطلب الثالث: المثالية الحديثة.....ص82
- إيمانويل كانط.....ص82
- فريديريك هيغل.....ص83
- المبحث الثاني: الفلسفة الطبيعية.....ص86
- المطلب الأول:جان جاك روسو.....ص86
- المطلب الثاني: توماس هوبز.....ص87
- المبحث الثالث: الفلسفة الوجودية.....ص88

- المبحث الرابع الفلسفة البراغماتية..... ص 89
- المبحث الخامس: الطبيعة الإنسانية في المنظور الديني الإسلامي.....ص 92
- المطلب الأول: الثنائيات المتقابلة-المتكاملة في الطبيعة الإنسانية في الرؤية الإسلامية... ص 98
- 4-الفصل الرابع: متعلقات الوجدان: النفس والروح.....ص 102**
- تمهيد..... ص 103
- المبحث الأول: النفس طبيعتها وقواها..... ص 104
- المطلب الأول: النفس بالمعنى الفلسفي..... ص 104
- المطلب الثاني: النفس الإنسانية في الرؤية الغربية..... ص 110
- المطلب الثالث: النفس بالمعنى الصوفي.....ص 113
- المبحث الثاني: الروح البشرية.....ص 119
- المطلب الأول:الروح بين الفلسفة والدين..... ص 110
- المطلب الثاني:الروح في الفكر الصوفي.....ص 124
- المبحث الثالث: موقع الوجدان بين النفس والروح (من منظور صوفي).....ص 129
- المطلب الأول: القلب..... ص 130
- المطلب الثاني:القلب والجمال والرؤية الوجدانية.....ص 130
- 5-الفصل الخامس: الانفعالات والعواطف البشرية..... ص 144**
- تمهيد.....ص 145
- المبحث الأول: الانفعالات.....ص 148

- المطلب الأول: الانفعال فسيولوجيا.....ص 148
- المطلب الثاني: اكتساب الانفعالات وتصنيفها..... ص 154
- المطلب الثالث:عناصر السلوك الانفعالي.....ص156
- المطلب الرابع: أنواع الانفعالات.....ص 157
- المطلب الخامس: أثر الانفعالات على صحة وسلوك الإنسان.....ص 159
- المبحث الثاني:العواطف.....ص 161
- المطلب الأول: تربية العاطفة.....ص 164
- المطلب الثاني: العاطفة فسيولوجيا..... ص 165
- المطلب الثالث: توجيه الانفعالات والعواطف..... ص 169
- المبحث الثالث:الذكاء العاطفي.....ص 171
- المطلب الأول:وصف الذكاء الوجداني ومرتبطاته..... ص 174
- المطلب الثاني: الذكاء الوجداني وارتباطات الكفاءة والإبداع..... ص 177
- المطلب الثالث:مقاربة الذكاء الوجداني إسلاميا..... ص 180
- علم الفراسة ص 181
- 6- الفصل السادس الصفات الوجدانية.....ص 187
- تمهيد.....ص 188
- المبحث الأول: الضمير.....ص 189
- المطلب الأول: تعريف الضمير.....ص 190

- المطلب الثاني: حقيقة الضمير وطبيعة تكوينه..... ص 192
- المطلب الثالث: الضمير الديني ص 195
- المطلب الرابع: تربية الضمير الأخلاقي وتوجيهه..... ص 199
- المبحث الثاني: الحب..... ص 204
- المطلب الأول: الحب في السياق الفلسفي..... ص 207
- المطلب الثاني: الحب في الإسلام: بين الفلسفة والدين..... ص 210
- المطلب الثالث: الحب في القرآن الكريم..... ص 213
- المطلب الرابع: المحبة ؛ في التراث الصوفي..... ص 215
- المبحث الثالث: الغضب والحلم..... ص 227
- المطلب الأول: الغضب..... ص 227
- المطلب الثاني: الحلم وتجنب الغضب..... ص 230
- المبحث الرابع: الخوف..... ص 234
- المطلب الأول: الخوف في الدراسات النفسية الحديثة..... ص 234
- المطلب الثاني: علاج الخوف..... ص 239
- العلاج الجماعي للخوف..... ص 239
- العلاج البيئي..... ص 239
- العلاج الديني..... ص 240
- المطلب الثالث: الخوف في الرؤية الإسلامية..... ص 241

- المطلب الرابع: الخوف و درجاته في القرآن الكريم.....ص 242
- المبحث الخامس: القلق.....ص 246
- المطلب الأول: تعريف القلق ووصفه.....ص 246
- المطلب الثاني: فزيولوجية القلق وتأثيره الصحي.....ص 252
- المطلب الثالث:علاج القلق.....ص 255
- المطلب الرابع:العلاج الديني.....ص 257
- المبحث السادس: الحزن والاكتئاب.....ص 261
- المطلب الأول: وصف الحزن والاكتئاب.....ص 261
- المطلب الثاني: أعراض الحزن والاكتئاب.....ص 263
- المطلب الثالث:وصف المرض وطرائق العلاج.....ص 265
- المطلب الرابع: التصور الإسلامي للحزن والاكتئاب.....ص 269
- المطلب الخامس الحزن في القرآن الكريم.....ص 271
- المطلب السادس:العلاج الديني للحزن والاكتئاب في النظر الإسلامي.....ص 272
- الصبر.....ص 274
- المبحث السابع:الحسد.....ص 277
- تأثيرات الحسد.....ص 278
- 7- الفصل السابع:معالم نظرية تربوية إسلامية في الوجدان.....ص 281
- تمهيد.....ص 282

- المبحث الأول: الإنسان في الرؤية التربوية ص 282
- المطلب الأول: العناية بالإنسان..... ص 283
- المطلب الثاني: توجيه تربية الإنسان نحو التنمية..... ص 285
- المبحث الثاني: رؤية الظاهرة الوجدانية في الوسط التربوي..... ص 288
- المطلب الأول: موقع الوجدان في السياسة التعليمية..... ص 289
- فهم المراهق وتعزيز حاجاته..... ص 288
- المبحث الثالث: ميادين التربية الوجدانية في الإسلام..... ص 294
- المطلب الأول العبادة..... ص 295
- المطلب الثاني: تنمية الذائقة الجمالية..... ص 297
- المطلب الثالث: الجمال ومعيار الذوق..... ص 299
- المبحث الرابع: تصور مقترح لتفعيل التربية الوجدانية في الفضاء الإسلامي... ص 304
- المطلب الأول: أولوية فهم المشاعر..... ص 305
- المطلب الثاني: التمكين العاطفي وبناء الوجدان..... ص 307
- الخطاب العاطفي..... ص 308
- التربية بالتسلية..... ص 309
- تنمية الذوق..... ص 311
- المطلب الثالث: التوجه نحو الإبداع..... ص 312
- التفاعل بالحوار..... ص 313

- التفاعل بالرسم والكتابة.....ص 314
- المطلب الرابع: التربية الوجدانية كمادة دراسية.....ص 316
- خاتمة.....ص 318
- فهرس المصادر والمراجع.....ص 323
- الفهارس.....ص 344
- فهرس الآيات القرآنية.....ص 345
- فهرس الأحاديث النبوية.....ص 351
- فهرس الأعلام.....ص 352
- فهرس الموضوعات.....ص 357

ملخص الدراسة

ينطلق التصور الإسلامي للتربية الوجدانية من تجزئة الظواهر النفسية المختلفة للإنسان، حيث يرتبط المجال العاطفي بالأساس الديني الذي يعتبر مرتكزا نهائيا في بناء أي سلوك، وبالتالي فإن الصفات الوجدانية تتربى في إطار ديني يجمع بين الحقيقة البشرية ومقتضيات العقيدة الإسلامية التي ركزت على الدور الإيجابي والفعال للإنسان في الكون. والوجدان في التصور الإسلامي لا يقترن فحسب بالشعائر وإنما يتصل أيضا بالمجال الاجتماعي باعتبار علاقة الإحسان التي أكدتها العقيدة الإسلامية كما حرصت على البعد التواصلي الرحيم بين بني البشر وفي بيان الصفات الوجدانية ورد في كتب التراث الإسلامي ما يمكن به صياغة نظرية في التربية الوجدانية تتجاوز ما قدمته بعض نظريات علم النفس الحديث حول الوجدان، وكذلك ورد في كتب التراث الإسلامي ما يمكن الحكم به على تلك النشاطات التي تدعي العلمية، كعلم البرمجة اللغوية العصبية (NLP) وغيرها من علوم تنمية الذات التي عرفت انتشارا واسعا، وبالتالي فإن الاعتبار للنظرية الإسلامية في تربية الوجدان يضع الأساس لتطوير العملية التربوية بدءا بالاعتبار لحقيقة الذات البشرية، ومن ثم ربطها بالتفاعل الإيجابي مع مختلف مظاهر الكون، تمهيدا لوضع أساس حضاري راسخ مرتبط بالله غاية الغايات ورأس أنواع السعادات.

Abstract

The Islamic conception of emotional education stems from the fragmentation of the various psychological phenomena of the human being, where the emotional field is linked to the religious basis, which is a final factor in the construction of any behavior; Thus, the emotional qualities are raised in a religious framework that combines the human truth with the requirements of the Islamic faith that focused on the positive and effective role of man in the universe. The sentiment in the Islamic conception is not only associated with rituals, but also relates to the social sphere, considering the relationship of charity affirmed by the Islamic faith, as well as the compassionate communicative dimension among human beings and the statement of sentimental qualities in the books of the Islamic heritage. Modern psychology theories about conscience, As well as in the books of Islamic heritage what can be judged on those activities that claim scientific, such as the NLP and other self-development sciences that have been widely known, and therefore the consideration of the Islamic theory in the culture of conscience sets the basis for the development of the educational process, To the reality of the human self, and then linked to the positive interaction with the various aspects of the universe, a prelude to establish a solid cultural basis linked to God the ends and the top types of happiness

تاريخ المناقشة: 15 ماي 2017

Algerian People's Democratic Republic

The Ministry of Higher Education and Scientific Research

Emir Abdelkader University
of Islamic Sciences in Constantine

Faculty of Religion basics
departement of religion
and comparative of religion

Emotional education of comparative Islamic Perspective

-Subject at philosophy of science-

Thesis submitted a doctoral degree in science industry philosophy of science

Realized by:

Amar Benboudina

Advisor:

Dr. Abdelmalek Benabbes

discussion Committee

<u>Name and surname</u>	<u>University Corporation</u>	<u>character</u>
Pr.Dr. said ALIOUAN	Emir Abdelkader University	President
Dr. Abdelmalek Benabbes	Emir Abdelkader University	Advisor and scheduled
Pr.Dr.Rabeh MERRADJI	8 May 1945_University Guelma	Member discussing
Pr.Dr.Zoubida BENMISSI	High school teachers of constantine	Member discussing
Dr.Hessen BERAMA	Emir Abdelkader University	Member discussing

UniversitySeason:

2017/2016--1438/1437

Date of discussion:

15 May 2017