[redacted]
القوصى ،عبد العزيز
علم النفس والاخلاق
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
01002018

170
H12pA

علم النفس والأخلاق

تحليل نفسي للخلق

تأليف

ج . ا . هادفيلد

ترجمه

محمد عبد الحميد أبو العزم

المدرس بمعهد التربية للمعلمين

بجامعة إبراهيم

وراجعه

الدكتور عبد العزيز القوصي

عميد معهد التربية للمعلمين

بجامعة إبراهيم

وزارة المعارف العمومية

إدارة الترجمة

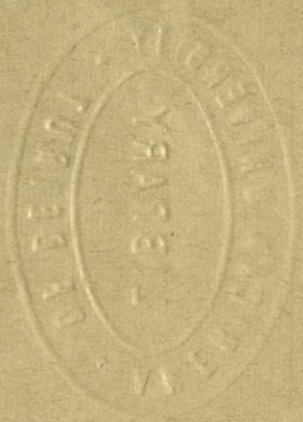
إدارة الثقافة العامة

ملتزمة الطبع والنشر :

مكتبة مصر

شارع كامل صدقي باشا

cat. 18 sept. 53



تقديم

بقلم حضرة الأستاذ الدكتور عبد العزيز القوصى

عميد معهد التربية للبنين بجامعة إبراهيم باشا الكبير

كان هذا الكتاب من أوائل المؤلفات التى وضعها الأستاذها دفيلد ، وهو من الإنجليز القليلين الذين كانوا روادا فى حركة العلاج النفسى بانجلترا . وهو ممن قادوا دراسات الأمراض النفسية ، ووضعوا أسس الصحة النفسية . وتقرب سنه الآن من السبعين عاما . وما زال يواصل عمله فى عيادته الخاصة فى « هارلى ستريت » بلندن بنشاط متواصل ، وما زال يلقى محاضراته العامة ومحاضراته الأسبوعية فى جامعة لندن . وأذكر أنى كنت أحضر له محاضرتين متتابعتين كان يلقيهما فى مساء أيام الجمعة فى كلية الملك (King's College) وكان يدخل قاعة المحاضرة فيخلع معطفه ويضعه على الكرسى ثم يفيض فى الحديث عن الأمراض النفسية والعلاج النفسى والصحة النفسية . وكانت محاضراته حية شائقة ؛ وكان السر فى هذا أنه لم يكن يلخص أقوال غيره ، وإنما كان يتحدث إلينا من خبرته الشخصية المباشرة ، وكان يشير فى كثير من الأحيان إلى الحالات التى كان قد رآها فى يوم المحاضرة نفسه .

ولمؤلفات هادفيلد نفس الطابع الذى لمسناه فى محاضراته ؛ فأغلبها يقوم فى أمثلته أو فى تصنيفاته على خبرته الشخصية . وليس معنى هذا أن «هادفيلد» لايلم بما نشره « فرويد » أو «يونج » أو « أدلر » أو « مكدوجل » أو غيرهم ؛

فهو يلم بنظرياتهم ومؤلفاتهم إلماما تاما دقيقا ، ويعرف اتجاهاتهم معرفة عميقة ، غير أن خبرته العملية المنقطعة النظير صَهرَت كل هذه المعلومات ، فأصبحت لا ترى « هادفيلد » تابعا « لمكدوجل » بالرغم من كونه قد درس عليه فى « أكسفورد » ، ولا تراه تابعا « ليونج » أو « أدلر » أو « فرويد » برغم اتصاله بهم جميعا اتصالا شخصيا مباشرا ، وإنما تراه مدرسة قائمة بذاتها.

بدأ « هادفيلد » حياته بدراسة الطب فى جامعة « أدنبرة » ونال شهادتى الطب والجراحة ، ثم اتجهت به ميوله إلى دراسة علم النفس ، فدرسه على « مَكْدُوجل » فى جامعة « أكسفورد » ثم بدأ يمارس مهنة العلاج النفسى فى عيادته الخاصة ، وفى بعض المستشفيات والعيادات العامة ؛ غير أن أغلب خبرته جاءته من عيادته الخاصة ، فقد تكاثر عليه مُريدوه لدرجة جعلته غير قادر على تناول كثير من الأعمال خارج عيادته . وفى أثناء ممارسته لمهنته قام بالتدريس بعض الوقت فى جامعة لندن ، وقام بالإشراف على الدراسات فى معهد (تافستوك) وهو من أكبر معاهد العلاج النفسى فى إنجلترا[1] وكان بسبب انشغاله المستمر بحالاته قليل الكتب ، فلم ينشر حتى الآن غير ثلاثة كتب ، هى : —

(1) Psychology and Morals.
(2) Psychology of Power.
(3) Psychology and Mental Health.

وله عدد كبير من المقالات والمحاضرات التى كان يدعى لإلقائها فى المؤتمرات والمناسبات العامة والخاصة .

ويختلف «هادفيلد» عن غيره من الباحثين فى كثير من النقط الجوهرية. فرأيه فى المسائل الجنسية يختلف عن رأى «فرويد» . فيرى فرويد أن الجنسية

---

(١) وقد تغير اسمه فى السنوات الأخيرة إلى « معهد العلاقات الإنسانية » .

تبدأ منذ الولادة ، والمسألة كلها مسألة مراحل ، تتميز فى كل مرحلة منطقة دون الأخرى فهناك المرحلة الفَمّية : حيث يتلذذ الطفل عن طريق الفم ؛ فالفم فى الصغر أداة الحب وأداة الاعتداء . وهناك المرحلة الشرجية : فالشرج كذلك منطقة يحتفظ فيها الطفل بإنتاجه ، ويستعملها للعناد والاعتداء ؛ وما إلى ذلك . ولا يحدث تركيز فى المنطقة التناسلية إلا فى دور المراهقة . ويرى « هادفيلد » أن التلذذ عن طريق الفم فى المرحلة الأولى له حكمة بيولوچية صرفة : فالوظيفة المفيدة من الناحية البيولوچية تصحبها لذة تسهّل حدوثها . والامتصاص مفيد للطفل بيولوچيا ، فهو لذيذ ؛ والتبرز مفيد للطفل بيولوچيا ، فهو لذيذ . وإذا تأملنا نجد أن كثيرا من الصواب يرتبط بهذه الفكرة : فتناول الطعام لذيذ فى حالة الجوع مثير للاشمئزاز بعد الشبع . والعملية الجنسية لأن لها القيمة الأولى فى حفظ النوع ، ولأن حفظ النوع من أهم الظواهر البيولوجية فى حياة النوع الإنسانى . . . لذا كان لها ما يرتبط بها من مظاهر اللذة ومظاهر قوة الدافع ، وكان لها تبعا لذلك ما يرتبط بها من قواعد التنظيم وأساليب الكبت ، وكان كثير من المشكلات النفسية مرتبطا بالناحية الجنسية . ولا يرى «هادفيلد» ضرورة للتمسك بفكرة «الرَّمزية الفُرويدّية» فهو لا يلجأ إليها فى تفسيراته النظرية ولا فى أساليبه العلاجية .

وقد تأثر « هادفيلد » بدراساته البيولوجية تأثرا كبيرا . وتجد هذا واضحا فى تأثره بفكرة الوراثة والبيئة ، وبفكرة الدوافع الغريزية ، وما إلى ذلك .

وقد حاول « هادفيلد » فى كتابه الذى بين يديك أن يثبت أن كل مرض نفسى نجد فى أساس نسيجه عيبا خلقيا ، فنجد أعراضه تكون نتيجة لتردد بين اتجاهين أو مبدأين ، أو نجده يقوم على الإيمان بمبدأ خلقى عال مع الانجذاب

نحو هوى من أهواء النفس . على أن هذا الضعف الخلقى أو هذا النقص فى التكامل النفسى يكون نتيجة للنمو النفسى من الطفولة فى مراحلها الأولى، فمرجعها إلى جانب التراث النفسى هو معاملة الوالدين وجو الأسرة وما إلى ذلك. فكأن الكتاب يقوم فى ناحية الوصف الأخير للمرض النفسى على أساس عيب خلقى يكون فيه الإنسان غير راض عن نفسه وغير قادر على البت فى اتجاهاته لضعف مقاومته لأهوائه أو لأن محاولته إرضاء مثله العليا يعترضها انجذابه نحو هواه، أو غير ذلك مما نصفه عادة بضعف فى الخلق . وكان المؤلف فى اتجاهه هذا مزيجا عجيبا من بعض اتجاهات (مكدوجل) و بعض اتجاهات (فرويد) . ويُعد (هادفيلد) ذا طريقة خاصة فى العلاج النفسى ، اسمها « التحليل البسيط المباشر » : " Direct Reductive Analysis "

وتتلخص فى أن المحلل يَتتبع العَرَض المرَضى إلى أصله التاريخى فى عهد الطفولة ، ويكتشف العقدة الانفعالية التى نشأ عنها العَرَض ، مفترضا فى ذلك أن الصراع الانفعالى لا يزال باقيا وأنه سبب العَرَض المستمر ، وأخيرا يضع عناصر العقدة فى وضعها الصحيح بإخضاعها لسيطرة شعورية من الإرادة . أى أن المحلل يتسلسل فى الانتقال من الخبرات الحالية إلى خبرات الطفولة ، ويعيد الخبرات الانفعالية التى هى سبب العَرَض المَرَضى ، ثم يوجه الطاقة الانفعالية توجيها عاليا تحت هيمنة الإرادة .

والكتاب فريد فى بابه ، فريد فى معالجته لهذه النظرية . وقد كان من أكثر مؤلفات علم النفس شيوعا فى إنجلترا ؟ .

معهد التربية للبنين
فى ١٩٥٣/١/٢٧

عبد العزيز القوصى

مقدمة المؤلف

مادة هذه الفصول سلسلة من المحاضرات ، ألقيتها بكلية « مانزفيلد » بجامعة أكسفورد سنة ١٩٢٠.

وقد تحاشيت الخوض فى مناقشة النظريات التى يثور حولها الجدل فى علم النفس الحديث ؛ واقتصرت على ما استقرت عليه آراء الأطباء النفسانيين وعلماء النفس ، كالصراع والكبت وما إليهما . ولم أعرض لمدرسة فرويد فى التحليل النفسى ،ولا لمدرسة «يونج» فى علم النفس التحليلى — لم أعرض لهما بالتحبيذ أو المعارضة ، حتى لا نشق مناقشتى على الذين لم يظهروا على اتجاهات هاتين المدرستين ؛ وإن كان إدراك الفروق بينهما ليس عسيرا على من له بهما دراية .

وعلى الرغم من أننى اصطنعت الأسلوب التقريرى حبا فى الإيجاز ، فلا معدى لى من أن أذكر أن هذا الكتاب من الناحية النظرية — كتاب مبدئى إيحائى . وهو فى هذا يعرض وجهة نظر ، ولا يحاول أن يكون رسالة منسقة فى النظرية الأخلاقية التى هى مجال الفيلسوف ورجل الدين ؛ وإنما يهتم بإبراز ما كشف عنه علم النفس الحديث من الحقائق والمبادىء وبخاصة ما يتعلق بتطبيقها على الأمراض العصبية . وإن بعض البصر بتلك الحقائق والمبادىء لذو أهمية حيوية للآباء والمعلمين ورجال الدين والأطباء وغيرهم ممن يستدعون لإبداء التوجيه أو لإسداء النصح فى مشكلات الحياة ومسلك الناس فيها . وقد اجترأت بين الحين والحين — فى عملى هذا — على أن أبين الكيفيات التى بمقتضاها قد تعدل حقائق علم النفس ومبادئه مدلول النظرية

الأخلاقية بشكل ما ، إن لم يتناول التعديل جوهرها أيضا . وإننى — كطبيب مجرب — لا أدعى القدرة الكاملة على عرض منهج عقلى صارم للفلسفة الأخلاقية، ولا أرانى ملزما بذلك — ومع هذا فلا بد لعالم النفس من أن يتحدث عن حقائق لا يقوى على تجاهلها الفيلسوف أو الواعظ أو المعلم .

وكيفما كان تناول الموضوع من الناحية النظرية فإن المبادىء التى أحاول عرضها ، قد ثبتت صحتها بالتجربة العملية . وليست هذه المبادىء نتيجة القراءة أو ملازمة المعمل ، ولكنها محصلة خبرات السنوات العديدة التى قضيتها مضطلعا بما يعرض للرجال والنساء من الحاجات والمشكلات العملية .

والحالات المرضية التى أثبتها هنا قد استؤذن أصحابها فى نشرها ، أو قد استبعد كل مايمكن أن يعين أشخاصهم ؛ فإليهم وإلى شتى الأصدقاء الذين عاونونى فى إخراج هذا الكتاب ، أقدم شكرى .

وإلى والدتى التى هدتنى سبيل الحرية ، وزوجتى وأولادى الذين أشعرونى بالمسرة والسعادة — أقدم هذا الكتاب .

چ . ا . هـ .

الفصل الأول

تمهيـــدى

إذا أتيح لامرىء أن يزور أحد مستشفيات « صدمات الحروب »[1] ويدخل إحدى قاعاته ، فإنه يرى أناسا مصابين بالشلل أو فقد البصر أو الصمم أو البكم ، وآخرين يقاسون أنواعا مختلفة من الأوجاع ، كآلام الصداع الحادة وغيرها . وقد يبدو غريبا — وإن كان حقا — أن هؤلاء الناس جميعا مصابون باعتلالات مهما تكن أعراضها بدنية فهى لا ترجع إلى الجسم فى شىء ، وإنما تتصل بالنفس ، ومردّها فى الواقع إلى اضطرابات فى الانفعالات . فإذا انتقل المرء إلى مستشفى غير هذا فإنه قد يرى أناسا تظهر عليهم الأعراض السابقة — كالشلل والعمى — ، ولكن المرض فى هذه الحالات تختلف طبيعته اختلافا كليا ؛ إذ يرجع إلى ما أصاب الجسم نفسه من إصابة أو مرض . أما الحالات الأولى فهى اختلالات ذات أصل نفسى ، أى أنها اختلالات ترجع إلى العقل ، وتُعرف « بالعُصاب النفسى » أو « بالاختلالات العصبية الوظيفية » أو « بالأمراض العصبية » فى التعبير الشائع ، وتشمل الفوراسيثنيا والهستريا والقلق العصبى والمخاوف المرضية والانحصارات النفسية ، وغيرها من الحالات التى تنشأ عن اضطراب فى الحياة الانفعالية . ولا يكون المرض

---

(١) آثرنا أن نضع « صدمات الحروب » ترجمة للكلمة Shell-shock لأن التعبير العربى أكثر دلالة على المعنى الذى يقصد إليه المؤلف ، والذى قصد إليه غيره من علماء النفس . [المترجم]

فى العُصاب النفسى انحرافا فى البنية بل فى الوظيفة أولا وبالذات ، على حين أن الأمراض العضوية تتميز عن الأمراض الوظيفية بأنها جسمية فى أصلها ، وسببها اختلال فى بنية الجسم نفسه .

ومن الحقائق التى تثبتها الملاحظة العادية العابرة أن الاضطرابات الانفعالية قد ينتج عنها تغيرات فسيولوجية . فكثيرا ما يقال — ويؤيد الواقع ذلك — أن إنسانا ما أعماه الغضب ، أو أخرسه الفزع والحزن ، أو شلّه الهول ، أو أعلّه التقزّز . وهكذا تكون الأمراض العصبية ، وهكذا يمكن إرجاعها إلى اضطراب فى الانفعال . وبينما تكون أعراض المرض فى الأحوال العادية مؤقتة ، تزول بطبيعتها عندما تنتهى حدة الانفعال ، كما يصاب الإنسان بالغثيان لرؤية منظر بشع مثلا ، فإن الأمراض العصبية أكثر استمكانا وثباتا ؛ كأنما هناك مَعِين كدر يفيض منه الانفعال المكبوت فيضانا دائما ، ولذلك يستمر المرض ملازما الجندى الذى أصيب بإحدى صدمات الحروب ، حتى بعد أن تضع الحرب أوزارها بأمد طويل .

وإذا تعمقنا فى البحث ، وفحصنا عن منشأ الأمراض العصبية فإننا نجدها فى أكثر الأحيان مرتبطة بمشكلات خلقية فى جوهرها . فالجندى الذى أصابته « صدمة الحروب » فى ساحة القتال ، فانهار ، إنما نشأ مرضه نتيجة لصراع بين الإحساس بالواجب والمحافظة على الذات . وهكذا ترجع الآلام العصبية واللَّزَمات العصبية والمخاوف المرضية والشلل والتعب إلى ألوان من الصراع ، كذلك الذى يحدث بين الواجب والخوف ، أو بين الإحساس الخلقى والرغبة الجنسية ، أو بين حب الظهور والتواضع ، أو بين حب السيطرة والخضوع . وقد ظهر أن الشلل الوظيفى الذى أصاب ساق الجندى سببه إخفاق إرادته فى ضبط خوفه المكبوت ، وأن آلام الظّهر التى كانت تنتاب

إحدى النساء إنما كانت تعبيرا عما كبتته من رثائها لنفسها . و بعبارة أخرى، إن هذه الأعراض الجسمية والعقلية ترجع إلى انحرافات فى الخُلق .

ولا بد للطبيب الذى يضطلع بعلاج الأمراض العصبية من أن يواجه المشكلات الخلقية التى تكمن وراء هذه الأمراض . وهو لا يقتصر عمله على علاج المشكلات الخلقية التى تكمن وراء الأمراض العصبية ، وإنما يتناول بالعلاج المباشر، الأمراض الخلقية ، كعدم القدرة على ضبط النفس والانحرافات الجنسية والسرقة والقسوة والخوَر والنّزق والغرور . هذه الأمراض التى سنفرق فيما بعد بينها و بين الخطايا ، ليست جسمية بأى معنى من المعانى ، ولكنها خُلقية فى أصلها وفى مظهرها . ومع هذا فإن المصابين بها كثيرا ما يعرضون أنفسهم على الطبيب البشرى المختص بالعلاج العضوى بدلا من التماسهم المساعدة من رجل الدين أو من رجل الأخلاق . وهم لا يختارون هذا المسلك بمحض الصدفة ، لأنهم يشعرون — إن خطأ أو صوابا — أن رجل الأخلاق سيأخذهم باللوم والتقريع ، أو يطلب إليهم أن يستخدموا إرادتهم ؛ و يحسون — مصيبين أو مخطئين — أن حالاتهم لا تستأهل اللوم والتقريع . ثم إنهم قد استخدموا إرادتهم فعلا فلم يظفروا بطائل ؛ وقد قوبلوا باللوم والمؤاخذة والتهديد ؛ وقد عوملوا بالعطف والحب ؛ وكل ذلك بدون جدوى . وعندئذ بدءوا يعتقدون أنهم مصابون بأمراض خلقية ، فهم يذهبون إلى طبيب يعالجهم باعتبارهم مرضى لا باعتبارهم مذنبين .

والطبيب النفسانى يحرص على معالجة الأمراض الخلقية بعناية واهتمام ؛ وهو لا يحجم عن شىء ، ولا يتحرج من شىء ، ولا تنبس شفتاه بكلمة تقريع .

وإنا لنجده يسير فى علاج الأمراض العصبية — كالنوراستنيا وصدمات الحروب — على نظام خاص ، هو نظام الطب النفسى الذى يتجه مباشرة إلى أنواع الصراع الانفعالى الذى تنشأ عنه هذه الأمراض . وقد أتاح الإلمام بهذه الطريقة ، والدربة عليها فى علاج الأمراض العصبية ، أتاح ذلك للطبيب النفسانى أن يستخدمها فى علاج الأمراض الخلقية والشراسة والانحصارات الجنسية والمخاوف المرضية . وتختلف هذه الطريقة من نواحى كثيرة عن الطريقة التى يسير عليها الواعظ الدينى ، ولكنها تعتبر إحدى السبل الناجحة فى علاج الأمراض الخلقية والعصبية على السواء . ويهدف هذا الكتاب إلى عرض موجز لهذه الطريقة وما تقوم عليه من الأسس والمبادىء .

إن نزول الطبيب إلى ميدان الأخلاق يقابل بكثير من الاعتراضات :

(١) فيرى رجل الأخلاق والمشتغل بعلم النفس الخالص أن العالم النفسانى بوصفه هذا لا علاقة له بالمسائل الأخلاقية .

والواقع أن العالم النفسانى لا تعنيه مقاييس الخطأ والصواب أو الخير والشر . فعلم النفس علم وصفى يتناول العمليات العقلية بالملاحظة والوصف وتقرير النتائج العامة ، ولا يهتم بما هو صواب أو بما ينبغى أن يكون . فى حين أن علم الأخلاق علم معيارى يتناول المسلك الخلقى ؛ فهو مقيد بالسعى إلى تحديد ماهية الخير والشر أو الصواب والخطأ ، كما أنه يرسم السبيل إلى ما ينبغى أن يكون عليه مسلكنا فى الحياة . وبعبارة أخرى إن اصطلاح « الأخلاق » يشمل كل ما يتصل بمقاييس مسلك الناس فى الحياة وأهدافهم العليا . والصراع الأخلاقى — من الناحية السيكولوجية — عبارة عن صراع بين الإرادة والاندفاع ، أو عبارة عن صراع بين اندفاعين . وقد تنشأ الأمراض الجسمية أو الخلقية عن هذا الصراع . وعلى أى الحالين فإن الطبيب النفسانى الذى يتولى علاج الأمراض

العصبية لا بد له من أن يواجه المشكلات الخلقية ويتولاها بالعلاج إذا أراد لمريضه الشفاء . فهو والحالة هذه يسعى لاتباع طريقة علمية لحل هذه المشكلات ، مستهدفا مستوى صحيا معينا للأفراد .

ولا يستطيع هذا الطبيب أن يقف بمعزل عن المقاييس الخلقية فى الحياة ، ولا أن يطرحها إطراحا تاما ، مهما تكن هذه المقاييس مقررة أو غير مقررة من المجتمع فى مجموعه . وهو عندما يقول للمريض يجب ألا تكبت ، يجرد نفسه — فى لحة عين — من دنيا العلم الخالص تماما . إذ أنه — على عكس المشتغل بعلم النفس الصرف — يستهدف صحة الفرد دائما . ولما كان هدف الطب النفسى هو علاج الشواذ فقد وضع لذلك مقياسا أو معيارا . ولكننا قبل أن نتحدث عن الفرد الشاذ يجب علينا أن نحيط علما بالفرد العادى .

فممارسة الطب النفسى إذن تعقد حلقة الصلة بين علم النفس الخالص وعلم الأخلاق .

(٢) وهناك اعتراض ثان يوجه إلى الطبيب النفسانى الذى يعنى بالمشكلات الخلقية ؛ إذ يقال : إن عمل الطبيب النفسانى يقتصر على الشذوذ فى الرجال والنساء ، عندما يتصدى لمشكلات الأخلاق ؛ وإن استخلاص المبادىء وتكوين الأحكام بدراسة الحالات الشاذة سينتهيان بنا إلى نتائج مشوهة غير صحيحة . ولكن هذا الاعتراض ليس خطيرا كما يبدو لأول وهلة ، إذ من عسى أن يكون الفرد السوىّ بيننا ؟ ! إن المشقة الشاقة فى دراسة سيكولوچية الفرد السوىّ هى الاهتداء إلى هذا الفرد . فكثيرا ما نُستدعى — من حين إلى آخر — لتحليل أطباء وأناس آخرين ، يعتبرون سويين تماما ، ويعتبرون أنفسهم سويين كذلك ، ولكنهم يسعون إلى أن نتناولهم بالتحليل النفسى للدربة على ممارسة الطب النفسى . وقد يأتى هؤلاء الناس

إلينا كأفراد سويين ، ولكنهم لايلبثون على هذه الحالة طويلا . والحق أننا نجد هؤلاء الأصحاء لديهم من العقد النفسية والأمور المكبوتة والانحرافات الخلقية مالا يختلف كثيرا عما عند المرضى من هذه الحالات ، حتى إننا فى الواقع — سرعان ما ننسى أنهم ليسوا من المرضى — فالتفرقة بين رجل مريض ورجل سليم تفرقة عملية تعتمد على مدى قدرة المرء على مواجهة المسئوليات البيولوچية فى الحياة

ولتأكيد دراسة الأحوال الشاذة فى الناحية الخلقية يحسن أن نشير إلى أنه كثيرا ما تؤدى دراسة الحالات المرضية فى العلوم الطبية إلى اكتشاف نواح جديدة فى العمليات السوية وإلى إنماء معارفنا عنها . وخير مثل يضرب لذلك هو كشف وظيفة الغدة الدرقية . فقد ظل علم وظائف الأعضاء لايعرف شيئا عن قيمتها حتى أمكن الاهتداء إليها بدراسة الأمراض التى يمكن إرجاعها إلى هذه الغدة ، كالعَتَه والمَيْكسِديما ، فكان لهذا الكشف فائدة كبيرة فى علاج حالات ضعف العقل . وهكذا ساعدتنا دراسة الشواذ مساعدة كبيرة فى معرفة الدوافع الأساسية للمسلك عند الأفراد السويين ، وفى الاهتداء إلى الظروف الضرورية للصحة العقلية والقوة الخلقية . وبعد فإن أنواع الشذوذ فى المسلك هى التى تجعل موضوع الخُلُقية موضوعا ذا أهمية ما ، كما أن قرب الإنسان من الشذوذ أو بعده عنه يعتبر سببا فى كونه محل عناية واهتمام .

(٣) ومما يعترض به أيضا أن الطبيب النفسانى تقتصر دراسته على الفرد وسعادته ، فى حين أن علم الأخلاق يبحث عن مقياس موضوعى للخير والشر يمكن تطبيقه على الناس جميعا فى كل زمان . وقد يجد الفرد فى بعض القواعد الأخلاقية أو فى نظام من نظم الحياة ما يحقق له الصحة والسعادة ، وإن لم يتفق ذلك مع المثل الأعلى الخلقى باعتباره أمرا اجتماعيا فى جوهره .

ونحن بخلاف هذا نرى أن أنجع وسيلة لحل المشكلات المتعلقة بصحة المجتمع وسعادته فى مجموعه ، إنما تكون بدراسة صحة الفرد وسعادته . إن الإنسان ليس فى حقيقة الأمر مجرد فرد : إنه عالَم ومجتمع مصغّر . فهو قد أقيم بناؤه على غرائز وانفعالات وعواطف وعقد لا تختلف فى شىء عما يسود المجتمع فى مجموعه من العواطف والانفعالات . والمجتمع لا يعدو أن يكون صورة للفرد منعكسة على مرآة مقوسة تظهر فيها الصفات الأساسية بشكل مكبر و بقوى مختلفة . وحتى الغرائز التى تعتبر اجتماعية فى جوهرها — كغريزة القطيع أو غريزة الأمومة — فإنها فى حقيقة أمرها غرائز فردية و إن كانت لا تعمل ولا تعبر عن نفسها إلا فى الحياة الاجتماعية ، ولا وجود لها بمعزل عن الفرد . إن غريزة القطيع ليست غريزة للقطيع ، ولكنها غريزة فى الفرد تُلزمه أن يعنى بآراء القطيع ومطالبه . ولولا هذه الغريزة التى تدفع الفرد إلى الخضوع لكانت المطالب الخلقية للمجتمع على الفرد — تلك المطالب التى تحظر السرقة والقتل والكذب — ضئيلة الأثر . ومن الحق أننا قد نستطيع أن نعرف الكثير عن هذه الغرائز بدراستنا لعملها فى حياة المجتمع والأسرة ، ولكننا قد يكون علمنا عنها أغزر وأكثر بدراستنا المباشرة لمنابعها فى نفس الفرد حيث نستطيع أن نلاحظ جميع خمائرها النشيطة التى لا تنى عن التكاثر والتبريز فى حياة الكون . فنفس الفرد بمثابة المعمل الذى قد نستطيع أن نلاحظ فيه من القوى الانفعالية ماله أهمية كونية ، بل إننا قد نستطيع أن نخضع هذه القوى للتجربة العملية . إن البخل والغرور والطمع والميل الجنسى والخوف ، وغيرها من الانفعالات العنيفة التى تسيطر على عقل الفرد لا تختلف عن تلك الانفعالات التى تثير البغضاء بين الناس وتعكر صفو السلام فى المجتمع . وهى فى الفرد يمكن أن تدرس دراسة مباشرة مثمرة . ونحن لا نستطيع أن نعالج

الثورات علاجا كافيا إلا إذا أحطنا علما بنواحي شذوذ الشخص الثورى وبسيكولوچيته ؛ كما أننا لا نستطيع حل مشكلة الشر فى العالم إلا إذا أحطنا خبرا بالاندفاعات التى يصدر عنها الشر فى الفرد . ومن جهة أخرى : إن المثل الأعلى الذى يمكن أن يحقق للفرد سعادته عن طريق التوفيق بين جميع غرائزه وجعلها خاضعة لسلطان إرادته ، هو بعينه المثل الأعلى الذى يمكن أن يحقق السعادة للمجتمع . ولو استطعت أن أجعل أحد مرضاى سعيدا سعادة كاملة بإحداث هذا التوافق التام فى نفسه ، إذن لحصلت على مفتاح السعادة والخير فى العالم . وهكذا تكون المشكلات الاجتماعية والخلقية سيكولوچية فى جوهرها .

إن دراسة الفرد هى أضمن طريق لحل مشكلات المجتمع . ولا سبيل إلى محاربة الأوبئة التى تعصف بالإنسانية إلا بدراستها تحت المجهر فى صورها المصغرة . فنحن لا نبنى القناطر إلا بعد تجربة نماذجها المصغرة ، ولا نطلق المدافع الكبيرة إلا بعد المرانة على إطلاق المدافع الصغيرة . فلابد لنا إذن من دراسة سيكولوچية الأفراد ومشكلاتها قبل وضع قوانين المجتمع وقبل علاج أمراض الجنس البشرى .

ومهمة هذا الكتاب أن يتناول المشكلة الخلقية باعتبارها مشكلة الفرد ، ويبرز العوامل النفسية التى تكون الخلق ، ويبسط أسباب القلق الروحى ، ويقترح الأساليب التى بمقتضاها يمكن أن تنجاب العلل وتتحرر النفوس وتتجه إلى تحقيق السعادة فى مجتمع يتصف أفراده بالخلق السوى .

الفصل الثانى

مُقوِّمات الخُلُق : عامل الوراثة وعامل البيئة

العامل الوراثى

يقال بصفة عامة إن قانون الوراثة يصدق على الناحية العقلية صدقه على الناحية الجسمية ، وأن الابن لا يرث ملامح أبيه وحدها ، ولكنه يرث أيضاً عادات أبيه العصبية وخصاله الخلقية . وقد أصبح هذا الادعاء الآن محل ارتياب وعدم تصديق إلى حد كبير .

وكثيراً ما قيل عن عادة أو عن صفة خلقية معينة : « لقد كانت عند أبى من قبل ، ولا بد من أن أكون قد ورثتها عنه » أو : « إن عنده ميلا إلى القسوة ، وطَبْعاً مرذولا ومزاجاً وضيعا ، طول حياته ، فلا بد من أن يكون قد وُلد هكذا . » ولكن القول بأن هذه الصفات قد لازمت امرءا طوال ما تعيه ذاكرته من حياته الماضية ليس دليلا على أن صفة خلقية ما ، تكون موروثة أو وِلَادِيّة . على أن مثل هذا القول كان مقبولا قبل قيام علماء النفس المحدثين باستكناه السنوات الأولى من حياة الأفراد . فكثير من الأمور التى تحدث لنا فى السنوات الأربع أو الخمس الأولى لا نتذكرها ، ولكنها مع ذلك قد تؤثر فينا طول حياتنا . وقد أصبح من الممكن استحياء السنوات الأولى من الحياة وإرجاعها إلى حيز الشعور (الوعى) وألا تظل نسياً منسياً ، وذلك بفضل تقدم طرق البحث ، كالتنويم المغناطيسى والتحليل النفسى .

وقد أدى كشف الغطاء عن تجاربنا فى السنوات الأولى من الحياة إلى الإيقان بأن كثيراً من تلك الأعراض المرضية والصفات التى كانت تعتبر وراثية فيما مضى ، ترجع فى الواقع إلى الظروف البيئية الأولى . والحق أن البحث الحديث يشجعنا على الاعتقاد بأن حالات العُصَاب النفسى والنقص الخلقى لا ترجع إلى الوراثة ، وأنه إذا وجد منها ما يعتبر موروثاً فإنه يكون نادرا ، ويكون مع ذلك فى حاجة إلى أن يضطلع من يرون إرجاعه إلى الوراثة بإقامة الدليل على ما يرون . وإنه لمن غريب الأمر أن يُتَّخذ إحصاء الصفات الخلقية فى أسرة ما دليلا على ذلك[1] .

ومن الأمثلة التى توضح ما نقول أن رجلا لازمته منذ طفولته رعشة تنتاب يده عقب أى مجهود يبذله سواء أكان مجهوداً جسمياً أم عقلياً . وقد كان يظن أن هذه الرعشة وراثية لأنها كانت تلازم أباه من قبله . ولكن التحليل كشف الغطاء عن حادثة وقعت لهذا الرجل المريض فى سن الثالثة . فقد أصيبت قدمه إصابة شديدة أدت إلى استدعاء أحد الجراحين . وقام أبوه بمساعدة الجراح ، وذلك بأن أمسك يدى ابنه فى أثناء قيام الجراح بتنظيف الجرح وتضميده . فانتقلت الرعشة إلى يد الطفل ، وارتبطت فى عقله ارتباطاً وثيقا بصراع انفعالى يتمثل فيه كفاحه التافه ضد قوة لا قبل له بها . وقد نسيت الحادثة ، ولكن الارتباط بين هذا الإحساس بالكفاح ضد المقدّر وبين رعشة اليدين ظل باقياً . وأخذت يده ترتعش فيما بعد كلما واجه حادثاً أو موقفا يستلزم بذل الجهد ، وذلك عن طريق الترابط ولم تكن هذه الحالة

---

(١) يجب أن نذكر جميع حالات « الضعف العقلى » التى تنجم عن اختلال عضوى فى بنية الأعصاب كعدم نمو المخ أو أى انحراف عضوى آخر . فهذه الحالات وإن قيل إنها « عقلية » هى فى الواقع فسيولوجية ، وهى فى العادة وراثية أو ولادية . [المؤلف]

وراثية على الرغم من أنها كانت تلازم أباه من قبل ، وعلى الرغم مما قيل من أنها كانت تلازمه « طول حياته » فقد ظهر أنها ترجع إلى هذه التجربة البيئية المبكرة التى ألمّت به[١] .

وقد ظهر أن الصفات الخلقية والعادات العصبية ترجع بالمثل إلى تجارب الحياة المبكرة . فقد حاول أحد المرضى أن يتخلص مما أصيب به من صلف شديد ، فذهبت محاولاته مع الريح . وكان يظن أنه « ولد مستكبرا » مستعليا ، يحتقر غيره من الناس . ولكن ، تبين أن هذه الحالة ترجع إلى أنه كان مُدلَّلا مُرفَّها فى عهد الطفولة ، وكان هيابا ؛ ومن ثم شجعه أبواه المولَعان به على أن يعتقد أن السبب فى ذلك أنه مخلوق يتميز عن سائر الناس بطينته وحساسيته ودمه الأزرق ، فليس من المتوقع منه أن ينخرط فى نشاط الناس وألعابهم العنيفة . وقد احتفظ بهذا التعليل الموحَى به إليه ، فى أثناء رجولته بطريقة لا شعورية لتغطية جبنه الذى يخفى عليه ، ولتبريره أيضا . فهو إذن لم

---

(١) ومن هذا القبيل أن رجلا فى الثامنة والعشرين من عمره كان ينفر من اللبن ولا يستطيع تناوله ، كما أنه كان لا يستطيع تناوله فى حياته الماضية التى يتذكر حوادثها . وكان ذلك يعزى إلى جبلة ولادية شاذة فى تكوينه الفسيولوجى . فلما أجرى عليه التحليل النفسى تحت تأثير التنويم المغناطيسى اتضح أنه ، وهو فى سن الثالثة وضع له مسحوق طبى فى لبن ليتناوله ، وكان طعمه كريها غير سائغ . فتعذر عليه تجرعه على الرغم من محاولات الطبيب ، وفى المحاولة السادسة ، بمجرد أن وضع المزيج فى فمه ، أمسك الطبيب فكيه وأغلق فمه ليرغمه على تجرع هذا الدواء ، فتعذر عليه التنفس لوقوف المزيج فى القصبة الهوائية ، وكاد يختنق ، وكان ذلك سببا فى ارتباط طعم اللبن والمسحوق فى عقله بهذا الفزع . وجر النسيان ذيوله على هذه الحادثة ، ولكن حلقة الارتباط ظلت باقية تحول بينه وبين تعاطى اللبن حيلولة مطلقة . ولما اهتدى المحللون إلى الارتباطات المرضية قاموا بحلها وتحطيمها ، حتى أنه حدث قبل أن يغادر الرجل غرفة التحليل أن قدم إليه كوب من اللبن فأقبل على شربه بشهية وهو يقول : « ياللعجب ! إن طعمه ليس كطعم اللبن على الإطلاق ! »

فهذه الجبلة مصدرها بيئى لا ولادى . [المؤلف]

« يولد مستكبرا مستعليا » ، ولـكن الاستكبار أُلقى عليه إلقاء عن طريق آله الحمق .

من الجائز أن تنتقل أمثال هذه الحالات من الآباء إلى الأبناء . ولـكن، إذا حدث هذا ، فإن الانتقال لا يكون عن طريق الوراثة و إنما يكون عن طريق التقليد والإيحاء فى فجر الحياة ؛ وقد يُظهِر التحليل نقطة البداية فى هذا الانتقال بالضبط . ومثَل انتقال هذه الحالات مثل بعض الأمراض التى كان يظن أنها تنتقل إلى الأبناء انتقالا وراثيا — كالسل مثلا — . إننا قد نرث استعدادا لمرض من الأمراض ، ولـكننا لا نرث المرض . وهكذا يتجه البحث الحديث إلى التخفيف مما كان ينسب إلى الوراثة من أهمية مبالغ فيها ، و إلى تأكيد أهمية المؤثرات البيئية باعتبارها العامل الفعال فى تقرير الخُلق . ومن الحق الذى لا يحتاج إلى توضيح أو تأكيد أننا لا نرث الشراسة والـكبرياء والضَّعة والإدمان على الخمر والانحرافات الجنسية .

و يعتبر هذا المبدأ ذا أهمية كبرى من الناحية العملية : فلو كان المرض العصبى أو الخلقى مرضا متأصلا ، لصار المريض أسير العلّة عبد المرض ، ولـكان أمله فى التحرر والشفاء ضئيلا جدا . والحق أنه ليس أدعى إلى جعل هذه الانحرافات مستمرة بصفة دائمة مثل الاعتقاد الزائف بأنها متأصلة منذ الولادة وأنها ربما تصمنا .

ولـكننا من الناحية الأخرى — إذا أخذنا بالرأى الذى نعرضه هنا ، وهو أن الانحرافات الخلقية والعصبية إنما هى نتيجة لظروف البيئة فى السنوات الأولى من الحياة ، فلابد من أن ننظر إلى الفرد باعتباره مريضا ، وعلى ذلك لا يُلقى عليه عبء المسئولية كاملا . و بما أن مرضه لم يعد متأصلا منذ الولادة ،

فإننا نستطيع أن نجعله يأمل فى الشفاء . إن نظرية « الخطيئة الأصلية » قد فقدت مكانها من كتب العقائد ، وهذا أوان فرارها من كتب الطب .

ولئن كنا نؤكد هذه الحقيقة ، وهى أننا لا نرث أمراضا ذات صفة خلقية أو نفسية ، فلا بد من أن نذكر أن هناك عوامل وراثية « مُمَهِّدَة » ليست مَرَضيَّة فى ذاتها ، ولكنها تلعب دورا هاما فى نشأة الصفات الخلقية الشاذة وهذه العوامل هى :

(ا) المزاج العصبى . (ب) الغرائز .

المزاج العَصبى

تسرى الحالات العصبية فى الأسر ، فيولد بعض الناس بمزاج عصبى والعصبية قبل كل شىء ، ليست مرضا ؛ ولكنها تصبح مرضا إذا استخدمت الأعصاب استخداما مَرَضِيًّا فحسب . ثم إنها ترجع إلى عوامل فسيولوجية أكثر من رجوعها إلى عوامل نفسية ؛ وهى على هذا لا تناقض المبدأ القائل : إن العُصاب النفسى والأمراض الخلقية ليست موروثة بحال » .

(ا) إن المزاج العصبى — أو الاستعداد الحاد المرهف — يعتمد على الحساسية المرهفة للأعصاب ، وهو فسيولوجى فى أصله . فالتيَّار العصبى يواجه مقاومات معينة أثناء انتقاله فى العصب ، وبخاصة عند الوصلات العصبية . وتكون المقاومة شديدة عند بعض الناس ، فيستغرق التيار وقتا لاجتياز طريقه فى العصب : ولهذا يكون الواحد من هؤلاء بطىء التفكير بَلغمِىَّ المزاج ، ولكنه يكون ذا خُلق متزن يُعتمد عليه ؛ لا يأتى الصغائر ولا يجىء بالمعجزات . ونجد أصحاب المزاج العصبى ، على العكس من هؤلاء ، وصلاتهم العصبية مفتوحة ممهَّدة ، فينتقل التيار بسرعة فى ممرات العصب . أولئك

العصبيون هم أصحاب التفكير السريع ، الذين يحدث الانفعال عندهم مقترنا بالتفكير دائما . وهم حسّاسون ، ولكنهم لا يكونون دائما معقولين ، قَلِقُون ، كأنما رُكّب استعدادهم على زئبق ، مضطربون فى الخلق ، ثوريّون فى النواحى السياسية . وهم الخياليون سريعو الخاطر المندفعون ، من أمثال « مِيتَرلِنْك » و « وَيلْد » و « بيتَر » على الترتيب . وكثيرا ما يستحوذ أولئك العصبيون على الأتباع ، ولكنهم لا يستطيعون قيادتهم وتوجيههم . ومن ثم يتحول جمهور التابعين المجاهدين إلى جمهور من المعجبين عُبَّاد البطولة . هؤلاء العباقرة يكونون مُهَيَّئين للأمراض الخلقية والعصبية . ومن السهل أن تنقلب عبقريتهم إلى جنون ، لأن كلا من العبقرية والجنون يقوم على الاضطراب أو عدم الاتزان فى التكوين العصبى .

(٢) والمزاج العصبى ليس فى حد ذاته مرضا ؛ والأمر فى ذلك يتوقف على كيفية اصطناعنا إياه . ففى الأسرة العصبية يكون كلا الأبوين فى حالة توتّر . أما الأبناء فمنهم من يصير فنانا ، ومنهم من يصير مصابا بمرض عصبى ، ومنهم من يصير شاعرا يُقدم على الانتحار ، ومنهم من يصير مدمنا على الخمر ، ومنهم من يصير ناسكا أو راهبا . وقد يكون صاحب المزاج العصبى مرهف الحس بمآسى الحياة ومتاعبها ، ولكنه يكون فى الوقت نفسه مرهف الحس بمسرات الطبيعة ومباهجها . على حين أن صاحب المزاج البلغمىّ لا يتلقى هذه الأمور إلا بفتور يشبه بلادة البقر . ولئن كان العصبيون بمثابة الأوانى الخزفية فى هذه الدنيا فإنهم أيضا بمثابة الملح الذى لا غنى عنه . وكثيرا ما يكون فى العصبى عبقرية كامنة .

الغـــرائز

وبالإضافة إلى المزاج العصبى فإننا نرث الغرائز كذلك . وهى المادة الأولية الأساسية فى تكوين الخُلق ، لأن المؤثرات البيئية لا يمكن أن يكون لها أى تأثير فى حياتنا إذا لم توجد الغرائز التى تنبعث لملاقاتها ، فامتزاج العوامل البيئية بالغرائز الموروثة أمر جوهرى لحدوث الخبرة[١] .

وأهم ما يعنينا من الغرائز هو غريزة الخوف والهرب ، والغريزة الجنسية ، والاستطلاع ، والوالدية ، وغريزة القطيع أو الغريزة الاجتماعية ، وحب الظهور ، والمقاتلة ، والسيطرة ، والطمع . وليس فى نيتنا أن نتناول طبيعة الغرائز ، ولكن ما سنعرض له من البحث يستلزم أن نذكر بعض خصائص الغرائز بوجه عام فيما يلى : —

(١) إن الغرائز تورث ولا تكتسب . والحق أن هذا هو وجه الاتفاق الوحيد بين جميع تعاريف الغريزة أو السلوك الغريزى ؛ فلا يمكن والحالة هذه أن نُعتبر مسئولين عما ورثناه .

---

(١) يثور الجدل فى هذه الأيام حول طبيعة الغرائز وماهيتها ، ويدور البحث فيما إذا كانت هناك غرائز كتلك التى نعرفها ، أو أنه ينبغى أن يقتصر الكلام على النشاط الغريزى أو السلوك الفطرى فى جملته ، وسوف نعتمد فى هذا الكتاب على رأى الكثرة من علماء النفس ، فنعترف بوجود غرائز فطرية تدفع إلى السلوك الغريزى وفوق هذا فإننا سوف نتبع تقسيم « مكدوجل » للغرائز الأولية ، ذلك التقسيم الذى عرضه فى كتابه « علم النفس الاجتماعى » لما فى اتباعه من تسهيل للبحث . [المؤلف]

ملاحظة :

وعلى خلاف ما ذكر المؤلف تدور المباحث الحديثة حول التمييز بين الغريزة والنشاط الغريزى، أو بين الغريزة والسلوك الغريزى، دون اهتمام بمحاولة التمييز بين النشاط الغريزى والسلوك الغريزى . وقد نشرت مناقشات لفكرة الغرائز اشترك فيها « ثورندیك » و « برت » و « بير » و « فلوجل » و « دريفر » فى خلال السنوات العشر الأخيرة على صفحات المجلة البريطانية لعلم النفس التعليمى وخلاصتها تدعو إلى زيادة الإيمان بفكرة « مكدوجل » فى جملتها . [المراجع]

(٢) وكل فرد لديه جميع الغرائز ، إذا استثنينا ضعفاء العقول . وكثيرا ما يقال عن أحد الناس : « إنه مجرد من الخوف » ، وعن إحدى النساء : « إنها مجردة من الغرائز الجنسية » ، وقد يكون هذا القول صحيحا طالما كانت غرائزهما لا تُفصح عن نفسها فى الحياة الشعورية ، فتخفى معرفتها على الناس . ولكن جميع الغرائز على الرغم من هذا موجودة ، وهى فعّالة فى كل حياة عادية . وقد يظهر تأثيرها فى المسلك بصور مُقَنَّعة خادعة ، كما يظهر الخوف الذى يكبته أحد الناس بإسرافه فى ادعاء الشجاعة ، وكما تكشف إحدى النساء عن تَطلعها الجنسى بإظهار احتشامها ، وقد يؤدى كبت الغرائز إلى ظهور الأمراض العصبية والخلقية . وفى مثل هذه الحالة يمكن بواسطة التحليل النفسى أن يُزال عنها الكبت ، ومن ثم تظهر ، وتبدو واضحة فى الحياة الشعورية .

(٣) ولئن كان من الأمور المحققة وجود الغرائز لدى كل فرد عادى ، فإن وجودها بدرجات متساوية عند كل فرد مسألة أخرى . والأمر الذى يشوق بحثه بصفة خاصة ، هو معرفة ما إذا كان هناك فرق بين الذكور والإناث فى ميزان الغرائز ، وما إذا كان تفوق الرجال على النساء يعتبر أمرا « طبيعيا » غريزيا .

ومع ذلك ، فكثيرا ما وُجد عند ظهور غريزة ما — كالمقاتلة أو التملك مثلا — بقوة زائدة ، وُجِد أن رجحان هذه الغريزة لا يرجع إلى أنها قد ورثت هكذا راجحة القوة ، بل يرجع فى الحقيقة إلى أنها قد أُنميت إنماء زائدا فى عهد الطفولة . ومن المرجح أن تكون غرائز التملك على درجة واحدة من القوة عند صاحبة فندق صغير فى مدينة « بريتون » وعند قاطع الطريق فى « البلقان » . ولكن ما هو محقق من أن الغريزة الاجتماعية عند صاحبة الفندق وغريزة المقاتلة لدى قاطع الطريق قد أنميت كلتاهما بدرجة أكبر ، من المرجح أن يكون ذلك راجعا إلى التمرين المبكر ، وإلى مقتضيات الحرفة من

كليهما . والظروف التى تنمّى غريزة التملك فى طفل معين ، وغريزةَ حب الظهور فى طفل آخر ، مكوِّنة مانسميه « اتجاه ميل » الطفل ، هى ظروف عارضة أو طارئة فى عهد الطفولة إلى حد كبير . ولكن الغريزة إذا أُميت على هذا النحو فى عهد الطفولة ، فمن الأهمية بمكان أنها يجب أن يُعبرَّ عنها تَعبيرا تاما وتستخدم استخداما كاملا فى مستقبل حياة الفرد . إن الطفل الذى تكون نزعة حب الظهور قوية لديه لا يمكن أن يجد سعادته فى العمل بأحد الدواوين ، كما أن الشاب الذى تكون غريزة التملك قوية عنده يلازمه سوء الطالع إذا جعلنا منه فنانا مُفلسا .

وعلى الرغم من النمو الخاص الذى يحدث للغرائز تحت تأثير الظروف البيئية ، فإنه من المرجح — من جهة أخرى — أننا كما نولد بأمزجة مختلفة ، نولد كذلك بغرائزنا وهى على درجات من النمو متفاوتة . فإذا ارتبطت المقاتلة والغضب بإفراز الغدد الأدرينالية ، وارتبطت الغريزة الجنسية بالحويصلات المنوية أو بالغدد التناسلية ، كان من المحتمل جدا أن تختلف هذه الغرائز فى قوتها على حسب اختلاف تكوين تلك العقد . وهناك أنماط معينة من الناس ترجع قوة غريزة المقاتلة أو الغريزة الجنسية لديهم إلى « المزاج » أى إلى تكوينهم الفسيولوچى ، بينما يرجع السبب فى قوة هاتين الغريزتين أو ضعفهما عند أنماط أخرى إلى ما للظروف البيئية وتجارب الطفولة من الأثر فى نموها .

(٤) وكل غريزة تتجه إلى غاية بيولوجية معينة : فغريزة الهرب تتجه إلى المحافظة على النفس ، والغريزة الجنسية إلى التناسل ، وغريزة الأمومة إلى العناية بالصغار ، وغريزة الاستطلاع تتجه إلى اكتشاف كل غريب لاتقاء المخاطر . وقد أوضح « مكدوجل » أن الغرائز قديعاد توجيهها إلى غايات أخرى أرقى ، وهذا ما سيتناوله حديثنا عن الإعلاء فيما بعد .

(٥) ومع أن هذه الغرائز تكون مُستجنَّة ساعة الميلاد ، فهى عندئذ لا تكون فى حالة نشاط ، وإنما تظهر وتصبح فعالة فى أعمار معينة . وقد ظهرت الغرائز فى أثناء تطور الجنس البشرى لمواجهة مطالب معينة ، ولتلبية حاجات بيولوچية خاصة . وكل فرد يتطور كما يتطور الجنس ، مبتدئا من ذرة « البروتوپلازم » مارًا بجميع أدوار النمو حتى يبرز إلى الحياة فى صورة مستقلة ساعة الميلاد ، ثم يسلك بعد ذلك بقية مراحل النمو فى أناة وريث . وكل غريزة تظل كامنة فى الفرد إلى أن يحين أوان ظهورها على مسرح الحياة الشعورية ، حيث تنشط فى التسلط على المسلك ، وفى تقرير الخُلق ، فى حيزها المعين .

فالطفل تتملكه غريزة الصيد فى دور من أدوار حياته ، ويتملكه الشغف بالحيوان الأليف فى وقت آخر ، وهما من الغرائز الموافقة لدور التنقل والجولان فى تطور الجنس . وهذا يمهد السبيل فيما بعد لظهور الميل إلى الجمع والتملك الذى يلائم دور الحياة الزراعية المستقرة . وبينما نجد الطفل يندمج فى مجموعة من الأطفال فى إحدى السنين ، نراه فى سنة أخرى يهجر رفاقه ساعيا للحصول على لباس جميل . وفى كل دور من أدوار الحياة تتفجر الاندفاعات الجديدة للعمل والنشاط[١] .

---

(١) يبدو من هذا أن المؤلف يؤمن بالنظرية التلخيصية كما وضعها « ستانلى هول » وسماها نظرية تلخيص الحضارات Culture Epoch Theory وهذه النظرية تستند على نظرية التلخيص البيولوجى للجنين الإنسانى وهى التى أشار إليها المؤلف فى الفقرة السابقة . وقد كان لنظرية « ستانلى هول » آثار بعيدة المدى فى أوائل القرن الحالى غير أن الاهتمام بها قد فتر كثيرا فى السنوات الأخيرة . والسر فى هذا أنه كان ينظر إليها على أنها نظرية تفسر الحوادث . ولكن النظر إليها أصبح مقصورا على أنها ملاحظات طريفة تنطوى على أن المراحل السيكولوجية للفرد يقابلها إلى حد ما مراحل نمو الحضارة البشرية . والمسألة لا تعدو أكثر من هذا [المراجع] .

ولئن كان لكل غريزة مجال نشاط معين عندما تتسلط على الشخصية كلها ، فالغرائز جميعها تجد فى « اللّعبِ » ، فى عهد الطفولة ، أحسن ميدان للتعبير عن نفسها . ويفسَّر اللعب غالبا بأنه مُتَنفَّس النشاط الزائد أو مَفِيضه ، ولكن وظيفته هى إعدادنا للحياة . فلعبة التغمية يستخدم فيها اللعب للتعبير عن غريزة الصيد ، وهى تعدّنا لمقاصد أرقى فى مستقبل الحياة . ونحن نلعب بالعرائس لنعد أنفسنا للأمومة ، كما نصطنع ألعاب القرصنة والاختطاف لنعد أنفسنا لمعركة الحياة .

ونستطيع أن نقول باختصار : إن الغرائز هى المادة الأولية فى بناء حيواتنا وأشخاصنا ، وإنها هى المواهب التى منحناها ؛ وهى قليلة الغناء فى حد ذاتها ولكنها عميمة النفع من حيث الأغراض التى قد تُوجَّه إليها . وما دامت موكَّلة بالنشاط الانفعالى فهى القوى الديناميكية التى لا يقتصر عملها على شحذ الأهواء وإنمائها ، ولكنه يتعدى ذلك إلى شحذ الإرادة وتقويتها أيضا .

ملاحظة :

لقد بذلت محاولات شتى لتفسير الحياة على ضوء هذه الغريزة أو تلك ، من الغرائز المعروفة .

فنجد المدرسة الفرويدية للتحليل النفسى تصب كل اهتمامها على الغريزة الجنسية . وقد توسعت فى استعمال اصطلاح « الجنس » حتى جعلته يشمل كل أشكال الإمتاع . والواقع أن الاصطلاح « جنسى » قد جُعل — فى أكثر الأحيان — مرادفا للذة والإمتاع الحسيين . وسوف نبين فيما بعد معنى اللذة ، وسوف نرى أنه يصاحب التعبير عن كل غريزة من الغرائز ، لا الغريزة الجنسية فحسب . ولئن كان أتباع مدرسة « فرويد » قد أسرفوا

فى تأكيد العامل الجنسى فى الحياة فإنه يتبقى بعد هذا أن تكون الناحية الجنسية هى الوظيفة الأولى للطبيعة على اعتبار أن التناسل غايتها الهامة .

ويصر البيولوچيون المحدثون على تأكيد أهمية قانون « **التنازع على البقاء** » أو « **الكفاح للبقاء** » وقانون « **البقاء للأصلح** » حتى غلب علينا الاعتقاد بأن « **المحافظة على النفس** » هى قانون الحياة الأوحد ، وأنه الدافع الذى تتسم به حياة الناس ومسلكهم فى هذه الحياة . وقد كان تأكيد المبدأ الجنسى أو مبدأ الحب فى الحياة ردّ فعل لآراء البيولوچيين المتطرفة فى النشوء والارتقاء . وقد ساعدتنا آراء « فرويد » على التحرر من تلك الآراء .

وقد أثبت « تُروتر » أن غريزة القطيع هى وحدها التى تسيطر على مسلكنا وتؤثر فيه ، كما يرى « فرويد » أن الغريزة الجنسية هى المتسلطة المؤثرة .

ويرى « أدلر » أن أية غريزة لا يمكن أن تبقى بلا قيادة ترتبط بها . وقد برهن على أن جميع الأمراض العصبية تحدث نتيجة للنمو الزائد فى النزعة الذكرية ، أو غريزة حب السيطرة كما يجب أن نسميها ، باعتباره تعويضا عن نقص جسمى .

أما مدرسة « يونج » فيظهر أنها توفق بين آراء فرويد وأدلر ، وذلك بما تقرره من وجود غريزتين هما « القوة » و « الحب » ؛ وهما فى الواقع أعظم مبدأين فى الحياة وإن لم يكونا كل ما فيها من الغرائز .

على أن هذه المحاولات التى جهدت فى تفسير الحياة وتعليل انحرافاتها على ضوء هذه الغريزة أو تلك ، قد كتب عليها الإخفاق من الناحيتين النظرية والعملية . إن محاولة تفسير حقائق الحياة على ضوء غريزة واحدة

من الغرائز ، معناه ، من الناحية النظرية ، قلب كثير من الحقائق حتى تلائم التفسير . مثال ذلك ما يذكره لنا أحد « الفرويديين » من أن الناس لايخافون مناطيد « تسپلن » بسبب الخطر الذى تعرّض حياتهم له ، ولكنهم يخافونها لأنها رمز لصورة العضو الذكرى ، يمثل الرغبات الجنسية . وما يقوله لنا أحد أصحاب نظرية « المحافظة على النفس » من أن الأم تعنى بطفلها لأنها تنظر إلى ما ستكون عليه فى شيخوختها من الحاجة إلى هذا الطفل ، ومن أنه سيحميها من غوائل الحياة وقتذاك . أما من الناحية العملية فإننا نجد أن الاختلالات العصبية ربما تحدث نتيجة لعدم التوافق فى أية نزعة من النزعات الغريزية ؛ فالحروب بما تحدثه من صدمات عصبية قد أوحت إلى البيولوچيين أن هذه الصدمات تتصل أولا وقبل كل شىء بغريزتى المحافظة على الذات والخوف . ومن المرجح فى الوقت نفسه أن نجد أكثر أنواع العُصاب النفسي فى الحياة المدنية (وقت السلم) وبخاصة عند النساء ، ترجع إلى ما يعتور الغريزة الجنسية من الاضطرابات الانفعالية التى تحدث نتيجة لما لهذه الغريزة من قوة عارمة ، ولكثرة ما يصيبها من الكبت من دون الغرائز الأخرى . ونجد إلى جانب هذا أن أغلبية الرجال — دون النساء — يكون الصراع عندهم أكثر اتصالا بغرائز السيطرة والطمع والقوة ، مما يؤيد نظرية « أدلر » فى النزعة الذكرية . ثم إن هناك رأيا آخر ينادى بأن تكون غريزة القطيع هى المسئولة عن أكثر الاعتلالات العصبية منذ أن أصبح كبت الغرائز راجعا فى أغلب الأحيان إلى مُواضَعات القطيع ومبادئه وتقاليده وأوامره ونواهيه .

العـــامل البيئى

لاحظنا أن الصفات الخلقية عند الفرد وبخاصة ما يتعلق منها بالأمراض العصبية والخلقية ترجع أولا وبالذات إلى ظروف البيئة الأولى . وقد تنشأ هذه الصفات بسبب حادث واحد ، أو نتيجة لجو فاسد غير صالح .

وغير خاف أن تجربة واحدة من تجارب الحياة قد يكون لها من التأثير الخطير ما يغير موقفنا من الحياة تغييرا شاملا ، ويبدل خلقنا تبديلا كاملا .

وما نلاحظه على بعض الناس من مظاهر الكآبة والشعور بمرارة الحياة ربما يرجع إلى فشل أو خيبة أمل . والتهجم الجنسى إذا صدر عن الإنسان أو وقع عليه ربما يُسبب الجبن أو الهستريا أو البرود الجنسى . ومثل هذه الأحداث بنوع خاص تؤدى إلى حالات الشذوذ المزمن إذا وقعت فى عهد الطفولة وكتب عليها الكبت والنسيان بصفة خاصة .

ولكن الجوّ العامّ الذى يعيش فيه الطفل فى سنواته الأولى ، وما يشيع فيه من الحوادث الكثيرة التافهة ، أهمّ بكثير من حادث واحد معين ؛ فقد يؤدى إلى أن يتكون لدى الطفل اتجاه خاطىء نحو الحياة أو نحو نفسه . ومعنى هذا أن حالات الشذوذ العقلى يسببها الجو العام للطفولة أكثر مما تسببها أية صدمة واحدة معينة . وتباشر هذه المؤثرات عملها فى العادة ، عن طريق الإيحاء .

إن التجارب الشاذة فى عهد الطفولة ، مهما يكن سببها حادثة واحدة معينة أو جوا غير طبيعى ، قد لا يكون لها تأثير سىء مباشر ، ولكنها تترك أثرا على أى حال ، وتحدث عقدة تستقر كامنة إلى مستقبل الحياة ؛ عند ذلك يكون لما يجدّ من الصدمات أو العقبات التى لا تكفى فى حد ذاتها لإحداث

عصاب نفسى ، أثر فعال فى بعث العقدة فى صورة مرض خلقى أو مرض عصبى . هذا الرأى يتفق تماما مع مايراه المشتغلون بالطب النفسى من أن جميع الاختلالات العصبية الوظيفية — كائنة متى كانت — كانهيار الفتاة فى الثامنة عشرة من عمرها ، أو المرأة فى سن الثلاثين ، أو رجل الأعمال أو المشتغل بمهنة ما فى سن الخامسة والخمسين — إنما تغرس بذورها فى عهد الطفولة . فتجارب عهد الطفولة هى التى تمهدنا لانهيار الأعصاب والخلق فى أدوار الحياة المتأخرة .

وترجع أهمية السنوات الأولى من الحياة إلى ما يكون للعقل والمخ فى عهد الطفولة من شدة القابلية للتأثر . وأعمق الآثار وأبعدها أرسخها جذورا وأشقها اقتلاعا . فالطفل يتقبل الأفكار ، عن طريق الإيحاء ، بلا مناقشة أو نقد . وهو يتأثر بصفة خاصة بما يوحى إليه أبواه به ، فيسلك سبلهما فى الأقوال والأفعال ، وينفعل بنفس انفعالاتهما مستجيبا لنفس المؤثرات التى تثير فيهما الانفعالات . فإذا كان الطفل ووالده فى حضرة مريض ، فإن الطفل يراقب أباه ، ويقف موقف الأب من المريض سواء أكان موقف عطف أم موقف تقزز . ويسلك فيما بعد على حسب الموقف الانفعالى الذى سلكه أبوه من قبل . ومع هذا فقد يكون للإيحاء تأثير إيجابى أو تأثير سلبى . فالإيحاء بنار الجحيم لإشباع الطفل بالرهبة الدينية ربما ينتهى بالطفل إلى تحدى الدين ، أو ربما يبعث فى نفسه التحرج الدينى الذى يُظن فيما بعد أنه تدين فى حين أنه يكون ورعاً زائفا .

ونحن فى عهد الطفولة لا نكون قد أعددنا — بعدُ — لمواجهة الحياة ، ولا للاستجابة الملائمة لها . عندئذ يكون موت الأم خسارة لاتعوض وكارثة لا تحتمل بالنسبة للطفل . أما فيما بعد الطفولة فإنه يتعلم كيف يستجيب للقدر المحتوم ، ويستطيع أن يواجه هذه الأمور بجنان أكثر اطمئنانا ، وثقة بالنفس أشد .

ونحن فى عهد الطفولة نكوّن موقفنا العام تجاه الحياة . ففى الطفولة الأولى نكوّن صورا ذهنية عن الحياة ، كأن نشعر بأن الحياة ميسّرة ، أو أن الناس يميلون إلى الكراهية والاعتداء ، أو أن العمل الصالح يعود على الإنسان بالخير ، أو أنه لا دوام لنعيم . وبعد هذا العهد تمر بنا تجارب جديدة كثيرة ، ونقف على حُشود من جديد الأفكار والآراء ، ولكن موقفنا العام من الحياة فى عهد الطفولة هو الذى يلوّن حياتنا كلها فيما بعد ذلك العهد . إن جو طفولتنا هو الذى يقرر ما سيكون عليه موقفنا من الحياة فى المستقبل ، من تشاؤم أو ثقة أو تساهل أو رُواقِيّة أو سيطرة أو حقد أو تخاذل أو تحذلق . ونجد أننا فى مثل هذه الأحوال ربما نقف من الحياة عندما يكتمل نمونا ، موقفا ربما كان من المواقف الطبيعية المحتومة فى مجرى حوادث عهد الطفولة ، ولكنه لا يلائم بيئتنا فى عهد البلوغ . فالرجل الذى تشبع بالحسد والبغضاء فى صغره ، يسلك فى الكبر هذا المسلك مهما يكن الجو المحيط به مشبعا بالسماحة والإحسان ، ويظل متشككا بين خير الأصدقاء . وعندئذ نقول عنه إنه معوجّ الخُلق .

ثم إننا فى عهد الطفولة نكوّن « **موقفنا تجاه أنفسنا** » ، ذلك الموقف الذى يفوق موقفنا تجاه الحياة من حيث الأهمية . ففى هذا العهد يظهر عندنا « **الشعور بالذات** » أولا . والصورة الذهنية التى نتصورها عندما نلمح أنفسنا لأول مرة تبقى ملازمة لنا فى أثناء الحياة ، وتلوّن الخلق بالسوىّ وغير السوى من الألوان . وهذا ما سنشير إليه عند ما نتحدث عن التوهم .

إن المؤثرات البيئية فى عهد الطفولة على درجة كبيرة من القلة والبساطة . وهى تصدر فى الغالب عن أعضاء الأسرة والمحيط المنزلى . وكثيرا ما يقال ،

فيما يتعلق بنظرية الوراثة ، إننا ننشىء أبناءنا أحيانا فى ظروف بيئية واحدة ، ومع ذلك فإن أخلاقهم تختلف . ويوضّح هذا بأن وضع الطفل فى الأسرة من حيث كونه أكبر الأبناء أو أصغرهم له أهمية كبرى كما سنرى . فإذا نُشّىء ثلاثة من الأطفال تحت ظروف بيئية واحدة ، واختلفوا فى الخُلق ، فليس معنى ذلك أن الاختلاف فى الخلق يرجع إلى فروق ذاتية داخلية ، ولكن معناه أن الاختلاف يرجع إلى الظروف البيئية الخارجية التى تبدو واحدة فى ظاهرها ، وهى مختلفة فى الحقيقة وواقع الأمر . والحق الذى لاشك فيه أن أحد هؤلاء الأطفال الثلاثة أكبر الأبناء فهو يلعب دور الأم ، وأن أحدهم أصغر الأبناء فهو يعامَل معاملة الوليد من قبل الآخرين ، ومعنى هذا أن المؤثرات البيئية التى أحاطت بنشأتهم متباينة تماما . ونستطيع أن نقول مثل هذا القول فيما يختص بالناحية الجنسية : إذ أنه لما كان الوالد أشد ميلا إلى البنت وكانت الأم أشد ميلا إلى الولد ، فإن البنت ينمو عندها تعلّقها بأبيها ، والولد ينمو عنده تعلقه بأمه . وما عقدة « أديبوس » إلا نتيجة لأمثال هذه الظروف البيئية ، شأنها فى ذلك شأن غيرها من العقد .

ولما كانت الظروف البيئية فى عهد الطفولة الأولى هى السبب فى كل ما يظهر على خلقنا من الشذوذ فى مستقبل الحياة ، فإن خير وسيلة لتفهم المشكلات المعقدة فى سيكولوچية البالغين ، هى أن نرتد بها إلى عهد الطفولة حيث يمكن الوقوف على طبيعتها .

الفصل الثالث

العواطف والاتجاهات والعقد

عالجنا فى الفصل السابق الانفعالات الغريزية والمؤثرات البيئية وهى من مقومات مسلك الإنسان . ولاحظنا أن كل طفل يولد مزودا بعدد من الغرائز ، كالخوف والغضب والأمومة والخضوع والسيطرة والاستطلاع وحب الظهور والغريزة الجنسية . . . . ؛ وكل غريزة لها لون انفعالى معين . وعندما تتعرض الانفعالات الغريزية لأحوال البيئة وظروفها فإنها تنزع إلى الاتصال بما فى البيئة من الأشياء والأفكار والحوادث والأشخاص ، وإلى االتجمع حولها ؛ وهذا يؤدى إلى تكوين « المُتجمّعات السيكولوچية » . وتتألف هذه المتجمعات من عاملين أحدهما من البيئة ، كحادث أو شخص أو فكرة ، والآخر من الوراثة وهو الانفعال الغريزى على وجه التحديد .

فالوطنية « مُتَجمع » تحتشد فيه الانفعالات حول فكرة الوطن : فنحن نتباهى بوطننا ، ونقاتل من أجله ، ونشعر بالحب له والخوف عليه ، ونسعى إلى أداء ما يتطلبه منا . فالمتجمع إذن يتكون من اتصال هذه الانفعالات الغريزية بهذا الشىء وهو الوطن هنا .

وربما يكون كيانا العقلى فى مجموعه مكونا من أمثال هذه المتجمعات التى هى الوحدات الحقيقية للناحية العقلية . وكل متجمع منها يشتمل على نواحى ثلاث هى الإدراك والوجدان والنزوع .

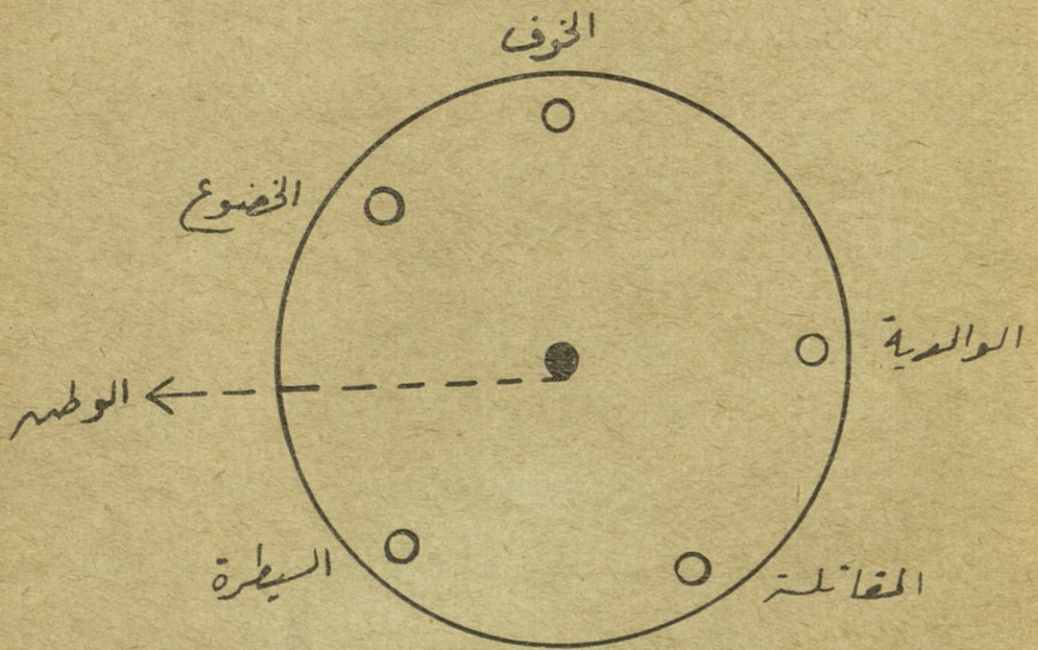
والمتجمعات السيكولوچية أنواع ثلاثة : العواطف والاتجاهات والعقد .

فالعواطف هى المتجمعات التي نتقبلها قبولا شعوريا . والاتجاهات هى المتجمعات التى نتقبلها قبولا لاشعوريا . أما العقد فهى المتجمعات المنبوذة لأنها غير متقبَّلة فتَئُول إلى أن تُـكبت .

العواطف

إن العاطفة متَجَمِّع سيكولوچى يرضى عنه الإنسان ويمزج نفسه به مزجا شعوريا . فالوطنية عاطفة نواتها وطننا الذى تتجمع حوله انفعالاتنا ، كما يتضح من الشكل الآتى :

عاطفة الوطنيـــة



والإنسانية عاطفة تتجمع عند الإنسان حول أخيه الإنسان . كذلك الدين عاطفة مركزها فـكرة الإنسان عن الإله ، تلك الفكرة التى تتجمع حولها انفعالات الحب أو الخوف . والطفل عنده عاطفة نحو أمه ، والتابع نحو

متبوعه ، والتلميذ نحو مدرسته ، والفيلسوف نحو الحق ، والروائى نحو الرواية .

وأكثر عواطفنا سيادة تشمل مثلنا العليا أو مقاصدنا فى الحياة ، لأن أكثر انفعالاتنا ترتبط ارتباطا وثيقا بهذه المثل أو المقاصد ، كما أن هذه المثل أو المقاصد هى التى تسيطر على إرادتنا أيضا .

وقد يكون لدينا عواطف صالحة وعواطف فاسدة ؛ فهى عواطف على أى حال ما دام صاحبها يتقبلها ؛ وهى عواطف صالحة أو فاسدة على حسب تقبل الناس إياها أو نفورهم منها فقد يكون عند الثَّورىّ عاطفة نحو القتل ، كما قد يكون عند الشخص العاطفى عاطفة ضد تشريح الحيوان الحى لأغراض علمية ؛ وكلتا العاطفتين مستساغة لدى صاحبها ؛ فهما لهذا عاطفتان وليستا عقدتين وإن كانتا من العواطف الفاسدة فى رأى معظم الناس .

الاتجاهات السيكولوجية

إننا نتقبل الاتجاهات تقبلا « لاشعوريا » . وهذا هو الفرق بينها وبين العواطف . فالنشاط الذى يترتب على الاتجاهات نشاط تلقائى ؛ بمعنى أن العمل الذى نقوم به مستجيبين لها إنما هو طبيعة ثانية لنا . فليس الرجل الرواقىّ بحاجة إلى أن يفكر فى أى الأمرين يختار عند غرق سفينة تُقله أو عند اندلاع النار فى منزل يسكنه : أينقذ نفسه أم ينقذ ابنه ؟ ! إن القرار الذى يتخذه قرار تلقائى ؛ ذلك أن عنده اتجاها إلى الشرف . وعندما نُستنفَر للجهاد فى سبيل الوطن فإننا نقدم على هذا العمل مدفوعين بعاطفة وطنية . ولكن الوطنية أو الإنسانية قد تكون جزءا من طبيعتنا ، مغروسا منذ الصغر ، بحيث يتجه كل عملنا اتجاها تلقائيا لا شعوريا إلى خير وطننا أو إلى خير الناس ، فيقال فى هذه الحالة إن لدينا اتجاها وطنيا أو إنسانيا .

وقد يتخذ أحد الناس من الدين مقصده الشعورى فتكون عنده عاطفة دينية ، وقد لا يفكر رجل آخر تفكيرا جديا فى مسائل الدين إلا قليلا جدا ، ولكنه مع ذلك ربما يكون لديه أقوى اتجاه دينى .

وربما يحدث صراع بين الاتجاه والعاطفة على الرغم من أن الإنسان قد يتقبل كليهما ، كما يبكى أحد القضاة عندما يحكم بالإعدام على أحد الناس ، وكما نقدم فى شىء من الخجل على عمل عدوانى .

والاتجاهات منها الصالح ومنها الفاسد ، وهى فى هذا كالعواطف تماما . فكما قد يكون عند الإنسان عواطف فاسدة ، ربما توجد عنده اتجاهات كالشراسة والقسوة والإهمال ، يتقبلها ، ولكنها تمهد السبيل لعادات ينفر منها الناس ولا يتقبلونها . والإنسان لا يرث اتجاها من هذه الاتجاهات ، ولكنها ، كالعواطف والميول الفردية تُسْتَحدَث من التجارب الانفعالية فى الحياة .

والميول الفردية هى التى تتواصل وتترابط لتكون ما نسميه باتجاه الإنسان.

من الواجب أن نفرق بين الاتجاهات السيكولوچية والاتجاهات الفسيولوچية التى تنشأ عنها عادات معينة ، كعادة ابتلاع الطعام ، كما يجب أن يفرق بينها و بين الاتجاهات النفسية العصبية كالغرائز لأنها تنشأ من اتصال الانفعالات الغريزية بما فى البيئة من الأفكار والأشياء . وأستطيع أن أقرر أن الاتجاه ينبغى التفريق بينه و بين المزاج (كالمزاج البلغمى وغيره) ما دام اصطلاح المزاج يطلق على تلك الحالات النفسية العصبية الناشئة عن اضطرابات فى الغدد الصماء ، كالغدة الدرقية والغدة النخامية ، تلك التى تؤثر على الخلق تأثيرا ملحوظا .

إن الغاية الأولى للتربية — سواء أكانت تربية عقلية أم خلقية أم دينية — إنما هى تكوين العواطف الصالحة والاتجاهات السليمة . ومعنى هذا أن عليها

ربط الانفعالات بالصالح الصائب من الأشياء والأفكار والناس . ولا شك فى أن التربية الحرة تحقق لنا هذا ؛ فعن طريقها ترتبط انفعالاتنا بأفكار كتدبير الأمور وحسن المعاملة والصدق والإحساس بالكرامة وغيرها من الصفات التى يؤدى اتباعها فى المدرسة — باعتبارها عواطف شعورية — إلى أن تصبح اتجاهات مقبولة فى عهود رجولتنا .

وإذْ كانت غاية التربية هى ، قبل كل شىء ، تكوين العواطف الصالحة ، فإن هذه العواطف لا تصبح أساسا للخلق القوى الكريم إلا إذا تحولت إلى اتجاهات . وما الاتجاهات إلا الينبوع الدائم للعادات الصالحة والمسلك القويم[1]

إن عواطفنا السيكولوجية واتجاهاتنا معا ، أو بعبارة أخرى : إن المتجمعات التى « نتقبلها » ، هى التى تأتلف بعضها مع بعض ، وتنتظم ، لتكوّن ما سنسميه « الذات المنتظمة » . وإن « اتجاهنا » هو الذى يتكون من جميع الميول الفردية ، وهو المنبع اللاشعورى لجميع عاداتنا التلقائية . أما خُلقنا فهو صفة الذات المنتظمة فى مجموعها ؛ وهو يتكون من العواطف والاتجاهات . وأكبر الظن أنه يشمل المثل العليا التى نستهدفها استهدافا شعوريا .

---

(١) لا يصح أن تكون الغاية من التربية هى الإلمام بالمواد الدراسية بل يجب أن تكون التعلق بالمواد والإقبال عليها والواقع أن نظمنا التعليمية كثيرا ما تنجح فى تكوين عاطفة الكراهية لكثير من المواد الدراسية ، ولذلك نجد عددا قليلا جدا من التلاميذ يواظبون — بعد تخرجهم من المدارس — على دراسة مادة من المواد بشغف واهتمام ، كالتاريخ القديم أو التاريخ العام أو اللغة مثلا .

والقول بأن مادة ما ينبغى أن يحبها التلاميذ ويتعلقوا بها ليس معناه على الإطلاق أن المواد الدراسية والطرق التى تتبع فى التعليم ينبغى أن تبسط وتذلل صعوباتها للتلاميذ . إذ أنه لاشك فى أن الميل إلى الأساليب الدراسية « السهلة » فى المدارس يسلب الطفل عاطفة من أهم عواطف الحياة . فالعمل الشاق ينبغى أن يكون فى ذاته مركزا لعاطفة تثير العزم والشجاعة . وليس ثمة عاطفة فى الحياة أثمن من تلك التى تواجه المشكلات وتتحداها وتتغلب عليها ، تلك التى تجد فى العمل الشاق دافعا لإثارة انفعالاتنا الجادة الحازمة . [المؤلف]

الفصل الرابع

العقد

يضطر الإنسان دائما إلى القيام بأفعال لا محيص له من القيام بها ، أو إلى إطلاق العنان لانفجارات انفعالية تتعارض مع إرادته فضلا عن كونها من الأمور المحتومة عليه . ويشرس الإنسان ويجبن ، ولا يشعر بآلام الآخرين ، وهو أشد ما يكون رغبة فى أن يكون هادئا مطمئنا متجاوبا بعواطفه مع الناس . وأمثال هذه الاندفاعات المرضية التى تحدث على الرغم من الإرادة وبمعزل عنها ، إنما يصدر معظمها عن العقد المكبوتة . فعلينا إذن أن نتحدث عن طبيعة هذه العقد ، وعن نظام تكوينها وأثرها .

إن العقد متجمعات سيكولوچية تتكون من اتصال الانفعالات الغريزية بما تتمخض عنه البيئة من الأشياء والخبرات ، وهى فى هذا كالعواطف والاتجاهات ، ولكنها بسبب طبيعتها المنغصة أو البغيضة لا تكون مستساغة لدى « الذات » ومتى ارتبطت التجارب بالانفعالات المنغصة ، كما هو الأمر فى حالات الجبن الاضطرارى والتهجم الجنسى وجرح الكبرياء ، فقد توفرت لدينا مادة العقدة فى أغلب الأحيان . ففكرة الحرب قد تكون نواة لعاطفة عند الشجاع الذى يشار إليه بالبنان ، فى حين أنها ربما تكون نواة عقدة عند الجبان الهياب الذى يساق إلى الميدان . وما قد يكون عاطفة الأم فى مرحلة من مراحل الحياة ربما يكون عقدة الأم فى مرحلة تأتى بعد ذلك . وتُطلق الأسماء على العقد فى أكثر الأحيان على حسب الانفعال السائد المتكون

فيها ، فيقال عقدة الخوف والعقدة الجنسية وعقدة النقص مثلا . ويطلق عليها فى بعض الأحيان اسم النواة التى تتجمع حولها الانفعالات فيقال عقدة الأم أو عقدة الحرب أو العقدة الدينية مثلا .

ومن المهم أن نذكر أن العقد ربما كانت بغيضة إلينا فى عهد ماض من حياتنا فكُبِتَتْ من أجل هذا ، فى حين أنها هى نفسها قد لا تكون غير مستساغة لدينا فى الوقت الحاضر ، ومع ذلك فإنها تبقى عقدا مكبوتة تحدث آثارا مَرَضِيّة ؛ وهى لا تغدو مستساغة غير ضارة إلا إذا حلت وأزيح عنها الستار . وما يعتبر إهانة فى سن العشرين يعتبر من الأمور المضحكة المسلّية فى سن الخمسين .

« إن العقد ربما تكون معروفة وربما تكون غير معروفة » فأفعال الجبن فى المواقف التى تتطلب الشجاعة ، والإذلال ، قد يتذكرها الإنسان أكثر مما يلزم على الرغم من المجهود الذى يبذله لنسيان كل ما يتعلق بها .

ولكن كثيرا من العقد لا يكون معروفا ، كما هى الحال عندما نقطع صلاتنا بمن يزدروننا ، أو عندما نبرأ ممن يلوث سمعة أسرنا . وهكذا نتأبى أن نعتبر أنفسنا ذات عقد بغيضة ، وننبذ هذا الاعتبار نبذا . وعندئذ تصبح هذه العقد « منفصلة » ومن ثم تُطّرح وتُنسى ، فتغدو غير مكترثين بوجودها البتة . ولما كانت عملية « الفصل » هذه عملية ديناميكية ، فإن أصدق ما يلائم للدلالة عليها هو اصطلاح « الكبت » فالعقد نفسها يطلق عليها « العقد المكبوتة » .

ولا يعرف من العقدة فى بعض الأحيان إلا « نواتها » ، أو بعض

العناصر الطارئة فيها . ففى حالة « الفكرة المتسلطة » مثلا ، كالاعتقاد بأن إنسانا ما قد صُنع من الزجاج ، أو بأن العالم سينتهى فى تاريخ معين ، يكون وراء ذلك عقدة انفعالية ولكن الفكرة هى التى تظهر وحدها ، على حين أن الجانب الانفعالى قد يبدو طبيعيا تماما . وظهور النواة دون الانفعال يحدث أيضا فى حالات الهستريا التحولية ، كالشلل الهستيرى ، وفيها يظل الجانب الانفعالى مكبوتا . وعلى أى حال ، فالفكرة المتسلطة ترتبط عادة — ولو فى اللاشعور — بانفعال ، لدرجة أن الاعتقاد فى اقتراب نهاية العالم يكون مشحونا بالخوف والحذر الشديد . وفى الحالة الأخرى — حالة الشلل الهستيرى — قد ينفجر الانفعال في صورة هجوم هستيرى . وفى أوقات أخرى يكون العنصر الانفعالى هو المعروف وحده ، مثلما يظهر خوف معين فى حالات القلق ، بينما يكون موضوع الخوف غير معروف . وعندما تُعرف العقد ، وتُمنع منعا شعوريا من التعبير عن نفسها فى المسلك فإننا نسميها عقدا « محتجزة » أو مقموعة فنحن نذكر « القمع » عندما تكون العقدة بغيضة من الناحية السيكولوجية ، مكبوحة كبحا إراديا . أما عندما يكون المنع لا شعوريا فإننا نسميه « كبتا » . ومن المهم أن نذكر أن عملية « الكبت » عملية لا شعورية ، على العكس من عملية « القمع »

وتكبت العقد الانفعالية فى حالات ثلاث :

« الأولى » : أنه قد يحدث صراع مباشر بين اندفاعين غريزيين ، فينتج عنه كبت أحدهما . فإحساس الطفل باعتماده على غيره ، وسعيه إلى أن يُدلَّل ، قد تكبتهما إرادته المتهجّمة . فقد نسمعه يقول إذا حيل بينه و بين رغبته فى أن يكون موضع حب و تدليل : « إننى لا أحب أن أكون مدللا » .

ويتخذ لنفسه موقف الاستقلال المتحدى ، بينما تكون نفسه جياشة بتلك الرغبة التى ينكرها على نفسه . ثم إن عناد الطفل وتهجمه قد يكبتان عن طريق « الخوف » من العواقب ، فيصبح هيابا بدلا من أن يكون طفلا مُسيطرا .

« والثانية » : أنه فى أثناء نمو الفرد ، ربما يكبت مظهر من مظاهر النمو بواسطة مظهر أسبق ذى مقاومة مستمرة وتأثير مُلحّ ، كما هى الحال عندما تُمنَع اندفاعات الحب الطبيعية من التعبير عن نفسها فى مرحلة البلوغ المتأخرة ، بسبب تعلق الشاب بظاهرة سابقة هى عشق الذات ، وهى ظاهرة من خصائصها الاستمناء . إن توقير الشاب لذاته ذاك الذى يجعله « لا شأن له ببنات حواء » هو فى العادة حكم منه على ذاته بما عنده من عشق لها واكتفاء بها .

« والثالثة » وهى الغالبة ، أن العقدة تكبت بواسطة « ذاتنا » ، ولو أن ذاتنا ربما كانت ذاتا أخرى فى وقت مضى (١) .

وهكذا قد تكون العقد معروفة أو غير معروفة . وقد تكون مقموعة قمعا إراديا أو مكبوتة كبتا لا شعوريا . فالنوع الأول منها ، وهو العقد المعروفة — ربما يؤثر فى خُلقنا وفى سعادتنا . أما النوع الآخر — وهو العقد المكبوتة — فهو وحده الذى يسبب العصاب النفسى . فما نتذكره من الإذلال الذى سبق أن تعرضنا له قد يجعلنا فى كآبة وضيق ، ولكنه فى حد ذاته لا يسبب لنا مرضا عصبيا .

---

(١) ارجع إلى الفصل الخاص بالتوهم فى هذا الكتاب .

آثار العقـــد

على الرغم من أن العقد المـكبوتة تُدفن وتنسى فإنها تستمر فى تأثيرها على الحياة تأثيرا مَرَضِيا مُدمِّرا . فهى تتسلط على الناحية الانفعالية ، وتتجه فى اللاشعور اتجاها مضادا للذات فى مجموعها .

والعقد التى تمنع من التعبير المباشر تتمثل فى أشكال شتى : —

(١) فهى تتمثل فى الأحلام ؛ وتعتبر الأحلام لغة اللاشعور .

(٢) وهى تتمثل فى الاختلالات العصبية — العصاب النفسى .

(٣) وهي تتمثل فى أنواع الشذوذ فى المسلك .

(ارجع إلى الشكل المرسوم فى ص ٨٦ من هذا الـكتاب) .

العصـاب النفسى

إن الاختلالات العصبية الوظيفية التى تحدثنا عنها فى الفصل الأول من هذا الـكتاب — كالهستريا ، والنوراستنيا ، وحالات القلق ، والانحصارات والمخاوف ، وغيرها — ما هى إلا مظاهر مَرَضِيّة للعقد المـكبوتة التى حرمت من التعبير . فإذا لم يسمح لعقدة خوف عند أحد الجنود بالتعبير الطبيعى ، فإنها تصل إلى غايتها بِشلِّ الجندى . والانحرافات الجنسية ليست سوى نتيجة لـكبت غريزة الجنس .

ومما يساعدنا على فهم مسألة المسلك الخلقى أن ندرس بعض الأمراض العصبية التى تسببها هذه العقد المـكبوتة ، لأن هذه الأمراض تشبه فى أصلها السيكولوچى تلك الأمراض الخلقية التى تهمنا بصفة خاصة . إن أكثر الناس يستطيعون معرفة الأمراض العصبية على اختلاف أنواعها : فهناك طراز من المرضى تظهر

عليه أعراض القلق ورعشة الأطراف وتصبب العرق والكآبة والأحلام المزعجة ؛ فهو فريسة لمرض « القلق العصبى » .وهناك طراز ثان لا يفارقه التعب ، ينام نوما عميقا ولكنه لا ينتعش ، ويستيقظ فى الصباح أشد إعياء مما كان عند ذهابه إلى فراشه ، فهذا مصاب بمرض « الإنهاك العصبى » (النوراستنيا) وثالث يعانى الشلل والعمى الوظيفى وآلام الصداع وأوجاع الظهر ، وغيرها من الأعراض المرضية الجسدية ؛ فهو مصاب بمرض عصبى آخر هو « الهستريا التحولية » ، وهى تختلف عن القلق العصبى فى الأعراض العامة . وهناك طراز رابع يعانى « الانحصارات العقلية » كالخوف من الانفراد فى مكان ، والخوف من الزحام ؛ فهذا مرضه العصبى يطلق عليه فريق من الناس « الإنهاك النفسى » أو « السيكستنيا » ويطلق عليه فريق آخر « الهستريا القلقية » . وهناك أنواع أخرى من الأمراض العصبية ، مثل الشخصية الثنائية ، وهذا المرض لا يهمنا هنا كثيرا ، ومثل الذُّهان أو أنواع الجنون التى تكون عضوية فى أساسها ، وفيها يتسلط الانفعال أو تتسلط العقدة تسلطا تاما على جميع نواحى العقل الواعى ، على العكس من الأمراض السابقة التى ينصب التسلط فيها على ناحية واحدة .

ويرجع العصاب النفسى فى أصله إلى العقد المكبوتة ، وتختلف أنواعه باختلاف تكوين العقد . ففى حالة « النوراستنيا » تكون العقدة مكبوتة كبتا قويا شديد التأثير لدرجة أن اللاشعور لا يكون به أى تعبير عن المكبوت سواء أكان خوفا أم رغبة جنسية أم طعما . . . الخ والحق أن المصابين بالنوراستنيا ربما يكونون قساة مستهترين ، صفر النصيب من المشاعر أو الأهواء . ويبدو الإعياء على الواحد منهم لأنه يستغرق نشاطه فى كبت ما لديه من قوى

فطرية ، أو فى إبقائها مدفونة فى أعمق الأعماق . وإنه لينجح فيما يبذله من الجهد ؛ ولكنه يستنفد حيويته فى عمله هذا ، فلا يتبقى لديه شىء من النشاط الضرورى لما تتطلبه الحياة ؛ ويبدو عليه التهالك والإعياء مهما يكن الجهد الذى يبذله ضئيلا . مثل هذا المريض لا ينوء بتعبه الجسمى فحسب ، وإنما ينوء بالكآبة أيضا فى أكثر الأحيان[1] .

ومن الأمثلة لهذا ، فى الناحية الخلقية ، الرجل الذى يحتفظ « بخلقيته » عن طريق كبت أهوائه كبتاً شديدا ؛ فهو ينجح فى الاتصاف بالخُلقية ، ولكنه يعانى موات الحياة وجدبها ، كما يصاب « بالنوراستنيا الخلقية » . إنه لا يغريه شىء من متع الحياة . وهو يحرم على نفسه الوقوع فى الخطيئة و يحظر ذلك حظرا ؛ فقد عاش بسنوات حياته دون أن يشذ عن وصية من الوصايا العشر ، ودون أن يخرج عن أمور الدين قيد أنملة . هذا الرجل وأمثاله من النماذج المثالية للفضيلة ، إذا زج بهم فى حفل ، وأتيحت لهم فرص المرح الطيبة ، فإنهم يعجزون عن الإفادة منها والاستمتاع بها . وتراهم يقتصرون على الدعوة إلى شرب نخب الداعين ، دون أن يشتركوا فى ذلك ، ودون أن يشيروا بأى شكل إلى العابثين المجان . هؤلاء فضلاء ! ولكنهم ليسوا بسعداء إذ أنهم قد فقدوا كل قدرة على البشر والابتهاج . هم مكدودون دائما ، حزانى دائما ، مصابون بالنوراستنيا ، وهم منتهون حتما إلى إرهاق أنفسهم وإعناتها بالعمل الطيب .

ولا تكون العقدة هكذا مكبوتة كبتاً شديدا فى مرض «الهستريا القلقية»

---

(١) ارجع إلى كتاب « سيكولوجية القوة » The Psychology of Power
[المؤلف]

إذ أن العراك بين « الذات » والعقدة يكون فى « حيز ضيق » ، فتكون الذات فى خطر محدق بها ، وتصبح فى قلق . وإذا التقت قوتان متضادتان للقتال فى حيز ضيق نتج عن ذلك حالة رعدة وإعياء . ومن الأمثلة الفسيولوچية لهذا أننى إذا شددت عضلات الثنى فى ذراعى وشددت فى الوقت نفسه عضلات المد فيه ، لأصل إلى شد ساعدى واستوائه ، فإن الذراع كلها تعروها حالة رعدة. كذلك الحال عند ماتقتتل قوتان انفعاليتان فى حيز ضيق من نفسى : لابد من أن تنتج حالة من الرعدة العقلية أو القلق . فإذا كان طموحى عارما ، وكان الخوف من الإخفاق فى الوقت نفسه يتملكنى ويأخذنى من كل جانب ، كانت نتيجة ذلك رعدة عقلية . وإذا ثارت الرغبات الجنسية فى نفسى ، وحاولتُ فى الوقت نفسه أن أحتفظ بخلق السوى فلا بد من أن يحدث صراع مباشر تنتج عنه رعدة عقلية كما تنتج الرعدة الجسمية : وكثيرا ما تكون الرعدة العقلية مصحوبة بأعراض جسمية للقلق ، كالعرق ورعشة الأطراف والامتقاع وخفقان القلب والحساسية والتحفز بوجه عام .

وهناك فرق بين « القلق » و « الهستريا القلقية » فالقلق ربما يحدث نتيجة لصراع فعلى « معروف » بين الغرائز ، كما بيّنا من قبل . أما الهستريا القلقية فتختلف عن القلق الصرف فى أنها تحدث عند ما يكون خوفنا من شىء غير معروف ، ويترتب على هذا ما نتعرض له من الأحلام المزعجة والُجثَام المرعب ، وما يعكر صفو صحونا من الفزع المحدق بنا . ولا يكون المريض خائفا من خطر خارجى بل من اندفاع غير معروف يتهدده باقتلاع عواطفه الراسخة .

الهستريا التحولية

ربما يكون من الأمراض العصبية التى يلذ تتبعها حالات العمى الوظيفى وآلام الظهر والغثيان ، وغيرها من الأمراض التى تتمثل فى أعراض مرضية تعتور الجسم . وتعرف هذه الأمراض « بالهستريا الابدالية » أو « الهستريا التحولية » وقد سميت بهذين الاسمين لأن الأعراض المرضية الجسمية تحل فى هذه الحالات محل الصراع العقلى والخلقى ؛ فيترتب على هذا التحول — تحول المرض العقلى إلى مرض جسمى — تحسن كبير فى الحالة العقلية للمريض . مثال ذلك أن أحد المرضى كان مصابا بحالة قىء مزمن ، فلما حُلل تحليلا نفسيا أظهرت نتيجة التحليل أن حالته هذه قد حلت محل اشمئزاز خلقى سببه بعض المواقف التى اضطر فيها إلى الجبن وعدم إظهار الشجاعة . ولكنه لايستطيع معرفة هذه المواقف ، ولا يتذكر شيئا عنها . لقد كان مريضا بنفسه ، وكان مزعجا كلما اعترته نوبة القىء . ولقد كان من الأفضل أن يحل لومه لذاته محل هذا . كذلك الإسراف فى غسل اليدين بشكل جنونى دون أن يوجد ما يبرر ذلك ، يمكن أن نستدل منه على ما بالنفس من تلوث عميق لاتدركه النفس ذاتها .

ثم إن العقدة بدلا من أن تبلغ الوعى (الشعور) فى لون من الأعراض المرضية الجسمية قد تظهر بلون من الأعراض المرضية العقلية : مثال ذلك « الفكرة المتسلطة » كأن يتوهم المريض على الدوام أنه يخطىء فيما يقرره وما يدبره ، أو « الانفعال » كالخوف المرَضِى من الأماكن الخالية ، أو « المرض الخلقى » كالانحرافات الجنسية وجنون السرقة .

وقد حدث لممرض يشتغل بتربية الأطفال أن قابل ممرضة تقوم بتربيـة الأطفال مثله ؛ و بمجرد وقوع نظره عليها تملكه اندفاع لا يُقاوَم إلى أن يلـكم وجهها . ولما كانت هذه الظاهرة المَرَضِيَّة غير لائقة به فقد سعى إلى تفسيرها . فأظهر التحليل النفسى أنها ترجع إلى وقت مضى ، حين قامت إحدى المربيات بالسعاية ضده حتى فصل من عمله . فقال لها عند ما لقيها على السلم بعد ذلك : «لو أنى كنت امرأة مثلك لَلَـكَمْتُ وجهك !» وقد كُبت هذا الاندفاع برمته ونُسيت الحادثة ولـكنها كونت عقدة ظهرت بعد ذلك فى هذا الفعل القسرى

لقد أثارت طلعة إحدى الممرضات تلك العقدة المـكبوتة على الرغم من اختلاف الظروف اختلافا كبيرا . ويُعتبر هذا « مرضا عصبيا » أو « مرضا خلقيا » على حسب نظرتنا إليه من حيث هو اندفاع أو انحراف فى المسلك .

ونخلص من هذا إلى أن العقدة تـكبت كبتا « تاما » فى حالات « النوراستنيا » وتـكبت كبتا « جزئيا » وتصطرع مع « الذات » اصطراعا مباشرا فى حالات « الهستريا القلقية » . أما فى حالات « الهستريا التحولية » و « الانحصارات » و « الأمراض الخلقية » فإن العقدة تظهر من بعض المنافذ الخلفية فى هيئة أعراض مَرَضية معينة ، جسمية أو عقلية أو خلقية .

ويمكننا أن نحدد فيما يلى كثيرا من المبادىء الأساسية المتعلقة بتكوين العُصاب النفسى :

(١) إن كل عصاب نفسى وكل انهيار عصبى إنما ينشآن نتيجة « لصراع » .

فالعقد كالغرائز تسعى إلى التعبير ، وهى تُكبت نتيجة لصراع . وقد يتخذ الصراع أشكالا شتى . وهو فى أبسط أشكاله صراع بين

« اندفاعين غريزيين » أو بين « عقدتين » ، كالمقاتلة والخوف ؛ إذ تدفع إحداهما إلى الهجوم بينما تدفع الأخرى إلى الهرب فيحدث الشلل نتيجة لهذا الصراع . وقد يكون الصراع بين « الذات » و « اندفاع » من الاندفاعات ، كالصراع الذى يحدث بين الضمير الخلقى وجشع النفس . ثم إنه قد يكون الصراع بين دورين من أدوار الحياة ؛ فقد يحول دور « الطفولة » دون ظهور دور « البلوغ » وعندئذ يكبت هذا الأخير ويحرم من التعبير .

(٢) إن الصراع صراع « نفسى داخلى » دائما ، بمعنى أنه صراع يتألف من عناصر تتواجد فى أعماق النفس ذاتها .

ونحن نتناول هذا الموضوع من وجهة النظر السيكولوچية التى تختلف اختلافا كبيرا عن وجهة النظر البيولوچية : فبينما ينظر البيولوچى إلى الحياة من ناحية التكيّف مع البيئة إذا بالسيكولوچى يتناول الأشياء من ناحية « العمليات العقلية » ، وتستهويه حوادث العالم المادى ما دامت تفتح أمام عينيه أغلاق العمليات العقلية . وهو فى هذه المواقف يختلف عن البيولوچى اختلافا هاما جدا ، لا تقتصر أهميته على أنواع العصاب النفسى وحدها ، وإنما تتعداها إلى علاجها بصفة خاصة أيضا .

وقد ساد الاعتقاد بأن الانهيار العصبى قد تسببه تجربة موضوعية كصدمة أو فزع أو خلل جنسى أو خيبة أمل أو إخفاق . وكان يقال إن الوظيفة الأساسية للإنسان فى الحياة هى توطئة نفسه لبيئته ، وكان يقال إن الانهيار العصبى يرجع إلى إخفاق الإنسان فى هذه التوطئة : فالجندى ينهار انهيارا عصبيا لأنه لا يستطيع توطئة نفسه لأهوال الحروب ومشقاتها ، كما تنهار الفتاة

بسبب عجزها عن توطئة نفسها لصدمة الخلل الجنسى ، وكما ينهار رجل الأعمال لعجزه عن توطئة نفسه لإخفاقه فى العمل . هذا التعليل كله حق من وجهة نظر البيولوچيين لا من وجهة نظر السيكولوچيين ؛ ومع ذلك فهو لا يكفى إذا نظرنا إليه من الناحية العلاجية . فلو كان الانهيار العصبى الذى أصاب الجندى راجعا إلى إخفاقه فى توطئة نفسه لبيئته ، لاستطاع ذلك الجندى أن يتغلب على هذه العقبة بسهولة ويسر ، وذلك بأن يولى الأدبار إلى حيث النجاة والأمان . إنه لا يسلك هذه السبيل لأنه يخشى فى أعماق نفسه شيئا أشد من قصف المدافع وأعنف من دوى القنابل ، ذلك هو إكباره لذاته . وبعبارة أخرى : إن الانهيار العصبى لا يرجع إلى إخفاق الإنسان فى توطئة نفسه لبيئته ، وإنما يرجع إلى إخفاقه فى « **توطئة نفس لنفس** » . ولا مراء فى أن قصف المدافع أو دوى القنابل سبب مباشر ، ولكن تأثيره يتوقف على مبلغ ما يثيره من الفزع والصراع العقلى ليس غير . أما الصراع الحقيقى الخطير فهو ذلك الذى يحدث بين شرف الجندى من ناحية وخوفه على نفسه ورغبته فى صيانتها من ناحية أخرى ؛ وهذا صراع أبعد أثرا وأكثر أهمية من الصراع بين نفسه وبيئته . لقد أخفق الجندى فى مواجهة بواعث الخوف الخفية التى تأبى أن تعترف بها شجاعته وإحساسه بالواجب . فالهرب من الميدان أو انتهاء الحرب لا يحل مثل هذه المشكلة بالقياس إلى ما قد يحدث من الحل لو أن الأمر كان مجرد توافق مع البيئة فحسب . فلا بد للجندى إذن من أن ينساق إلى « **الانهيار** » ليستنقذه الانهيار من الصراع . إن الصدمات التى تسبب « **العصاب النفسى** » هى على الدوام صدمات نحدثها نحن أنفسنا لأنفسنا . وبالعبارة المصطلح عليها فى الطب النفسى :

« إن أعراض العصاب النفسى هى على الدوام نتيجة صراع نفسى داخلى »

فالمسألة ليست فى حقيقة الأمر مسألة توطئة الإنسان ليواجه بيئته ، ولكنها مسألة اكتشاف العناصر التى يتألف منها كل شق من شقى الصراع ، حتى تتسنى توطئة الإنسان لمواجهة نفسه . إن الإنسان لا يقوى على مواجهة هجمات العالم المادى العنيفة إلا إذا توافر فى داخل نفسه التوافق التام ، وإنه لقادر على مواجهة بيئته عندما يستطيع التغلب على ما فى نفسه من أنواع الصراع . فإذا توفر له الأمن فى داخل نفسه كان من القوة والقدرة بحيث يستطيع ملاقاة أقسى تجارب الحياة وأعنفها ، كما تبين ذلك فى ميدان القتال ؛ وإذا لم يتوفر له الأمن فى قرارة نفسه كان عاجزا حتى عن الاضطلاع بمسئولية تحرير خطاب.

٣ — كل مرض عصبى مرغوب فيه رغبة لا شعورية :

إن الغرض من المرض العصبى هو تحرير الإنسان من الصراع العقلى . مثال ذلك أن أحد جنود المدفعية قد امتقع لونه وهو يصوب مدفعه إلى غواصة ألمانية ، فأصبح نهبا ممزقا بين الخوف وحاسة الواجب التى لديه ، فكف بصره على الفور . ولم يكن فقد بصره راجعا إلى مرض أو أذى أصاب عينيه ، وإنما كان فقدا نفسيا للبصر . فهو والحالة هذه لا بدّ له من أن ينزل عن مكانه ، لأنه لم تعد فى بقائه فائدة لتصويب مدفعه وهو مكفوف . فالمرض العصبى حلٌّ وسطٌ بين قوتين متخاصمتين ، لتحريره من الصراع العقلى ؛ وعن طريق هذا الحل تم إشباع غريزة المحافظة على الذات ، والإحساس بالواجب ، لديه[1] . كما أُشبع الخوفُ اندفاعاته عنده ، من طريق خَلفية لما حُرم التعبير الطبيعى .

(١) إذا ألقى الإنسان نظرة عجلى على المرضى فى أحد مستشفيات النوراستثنيا فإنه يلاحظ انقسامهم إلى فريقين : أحدهما فريق المصابين بالقلق العقلى والكمد ، ولكن بلا مرض =

وعلى هذا يمكننا أن نتصور لماذا يقول المشتغلون بالطب النفسى : إن كل اختلال عصبى أو كل اختلال خُلُقى « مرغوب فيه رغبة لاشعورية » . وليست هذه الرغبة « شعورية » لأنه ليس هناك مصاب بألم هستيرى أو بسوء هضم عصبى أو بانهيار عصبى ، يمكن أن يجد لذة ما فى هذا . وليست هذه الرغبة رغبة شعورية لأن «انتحال» المرض معناه التمارض، ولا يمكن أن يكون المصاب بمرض عصبى متمارضا تمارضا شعوريا . ولكنه تكون لديه رغبة « لاشعورية » فى المرض ، وبهذا يتخفف من موقف عقلى لاطاقة له به .

« وليس هناك استثناء من هذا القانون على الإطلاق » .

ويبدو أنه من المستحيل أن تكون ظاهرة مرضية ، كالخوف من الجنون مثلا ، مرغوبا فيها ؛ ولا يمكن أن تكون كذلك إذا حسبنا حساب الشعور وحده . وقد كان الجنون فى حالة واحدة مرتبطا بحادثة ألمت بالمريض حينما كان طفلا فى الخامسة . فقد كان يجد ابتهاجه الجنسى فى جريه بحجرة نومه عاريا . فدخلت عليه مربيته ، وعنفته ، وقالت له : « لابد من أن تكون مجنونا بجريك هكذا عاريا » . فكان الجواب اللاشعورى للمريض هو : « إذا كان هذا هو الجنون فلأكنْ مجنونا ! » . وعندئذ كُبِتت نزعة العرض الجنسى للذات » ، ولكن الرغبة اللاشعورية فى هذا العرْض صارت اندفاعا قويا ، لدرجة أنها ظهرت فى الشعور (الوعى) لا كرغبة بالطبع ، ولكن كخوف من الجنون الذى يمكن أن يحقق هذه الرغبة دون أن تكون هناك مسئولية من

= جسمى موضعى . والآخر فريق المصابين بأعراض مرضية جسمية كفقد البصر والشلل ، ولكنهم على غير العادة خالون من كل كمد عقلى ، فهم فى الغالب روح الجماعة وحياتها النابضة ، يضطلعون بمسائل التسلية ويتبارون فى ملاعب كرة القدم وهم فى سعادة تامة . ذلك أنهم قد وجدوا سبيلهم للتخلص من الصراع العقلى . [المؤلف]

الناحية الخلقية . وهذا الخوف مثل أكثر المخاوف المرضية ، قد كان خوفا من شيء مرغوب من الناحية اللاشعورية . فالمريض قد خاف من الجنون لأنه خاف من الرغبة المرتبطة به ليس غير . ومن الطريف أن نذكر أن هذا المريض كانت تعتريه رغبة جامحة فى أن يتجرد من ملابسه ويجرى عاريا كلما ثار فى نفسه هذا الخوف من الجنون . وإنى أذكر ثلاث حالات ، مَثَّل « الجنون » فى إحداها رغبة « عرض الذات الجنسى » ، ومثَّل فى الثانية رغبة « الإباحية الجنسية » ومثّل فى الثالثة رغبة فى « القوة المطلقة » .

وفى كل حالة من حالات الأمراض العصبية والخلقية ، نجد الأعراض المرَضية كفيلة بإشباع رغبات شقى الصراع . فما يصيب رجل الأعمال من الانهيار العصبى الذى يرجع فى العادة إلى الصراع بين توهم القوة وخوف الإخفاق ، كفيلٌ بأن يرفع عن هذا الرجل إِصْرَ هذا الصراع ؛ إذ أنه يستطيع أن يظل قائلا : « لقد كان الفوز مقدرا لى لو لم أُصَب بهذا المرض الجسمى » . وبهذا يتخفف من إخفاقه ، ويحتفظ فى الوقت نفسه بتوهمه ما كان يمكن أن يقوم به من عظيم الأمور .

الفصل الخامس

العُقد والمَسْلَك

الإسقاط — الغواية والضمير — العادات

أثر العقدة فى المسلك

تبين مما سبق أن العقدة ربما لا يقتصر أثرها على إحداث الانهيار العصبى ، بل قد تتعداه إلى التأثير فى الخُلق تأثيراً ملحوظا . وسوف نتناول أثر العقدة فى الخلق فيما يلى : —

أولا : إسقاط العقدة أو تَمَوْضُعها . ثانيا : التعويض الزائد .

ثالثا : الغواية والضمير . رابعا : العادات .

خامسا : المرض الخلقى .

الإسقاط والتَّموضُع

عرفت رجلا تبدو له الجوارب البيضاء كأنها « *ثوب مهلهلة حمراء* » لأنه عومل ذات مرة باحتقار وإذلال بواسطة رجل آخر كان يصطنع الجوارب البيضاء زينة مميزة فى زيّه ؛ فظهرت العقدة المنسية فى هذه الكراهية .

إن العقد المكبوتة التى نأبى تذكرها تنزع إلى الاتصال بما فى العالم الخارجى من الأشخاص والأشياء . فنحن نُسقِّه فى الآخرين ما نأبى إباحته لأنفسنا . وهذا هو أساس تموضع العقد أو إسقاطها ويمكن أن نصوغ هذا المبدأ فى هذه العبارة:

« إن صلتنا بالعالم الخارجى إنما تقرر عن طريق صلتنا بعقدنا الخاصة »

ويعتبر هذا المبدأ امتدادا للمبدأ «النفسى الداخلى»

كانت إحدى السيدات معنّاة بإيذاء مرأة أخرى . ولم يكن هناك سبب وجيه لذلك . ومع ذلك فإنها تجد الكثير من الأسباب . ولكن ما السر الحقيقى فى هذا الغضب ؟ ! لقد كانت المرأة الأخرى امرأة عاطفية . وكانت السيدة المريضة غضبى لأنها عاطفية كذلك ، ولكنها لم تتقبل ذلك ، ولم تُقره ، بل كبتته . وعلى ذلك فقد أُسقِطت العقدة البغيضة إلى المرأة الأخرى ، فكرهت السيدة المريضة تلك المرأة بسبب عاطفيتها « الخاصة » . ولم يكن الشعور بالكراهية فى حقيقته بين السيدة المريضة وهذه المرأة ، وإنما كان بينها وبين نفسها .

ومن الحقائق التى لا تخفى على أحد أن الوعاظ ينهون دائما عن الخطايا التى يكونون أكثر ميلا لا شعوريا إليها ، فى حين أنهم يحرصون فى العادة على تجنب النهى عن الخطايا التى يرتكبونها . والحق أننا فى حكمنا على الناس إنما نضرب على أوتار أخطائنا الخفية ، ونُعلِن هذه الأخطاء . فنحن نُشخِّص سقطاتنا التى لا ندركها ، فنُنكِر على غيرنا نفس الأخطاء التى نُولَع بها وندمن عليها سِرّا . ونقول إن مسلكهم وحشى غير متوقع . ويسوءنا عجز الناس وتقصيرهم لا نقر تقصيرنا الحقيقى ، ليس إلا . فأكثر انفعالاتنا مُوجَّهة ضد أنفسنا . إننا ننكر على الناس أساليب التراخى وعدم الاكتراث والمكر والدس لأننا نَتَّجِهُ إلى هذه النزعات باستمرار . ونصب لعنتنا على ما يبدو على الناس من التعصب والشحّ والفظاظة ، لأننا نتصف فى الواقع بهذه الصفات ونحن لا نستطيع احتمال المغرورين من الناس لأننا مغرورون

دون أن ندرى بذلك . وقد أشبع « بولص » المسيحيين تنكيلا وتذبيحا ، لأنه كان مسيحيا فى صميمه . ونجد من الجهة الأخرى ، أن ما نغبط عليه الناس من مرونة ورحابة صدر هو فى كثير من الأحيان « إسقاط » لمواقفنا المرنة تجاه أخطائنا الخلقية ؛ فنجيز للناس ما نرغب فى إجازته لأنفسنا ، لأننا بهذا العمل نتخفف من وخزات « دينونة الذات » .

أطلق العنان لأحد الناس فى أن يفضى إفضاء تاما حرا بجميع مشاعره تجاه غيره من الناس ، ولك عندئذ أن تتجه إليه وتقول له بكل اطمئنان : « إنك تعنى نفسك بما تذكر ، فأنت ذلك الرجل ! » ، دون أن يكون فى هذا القول أى تجاوز للقصد والصواب .

وإنا لنجد هذا المبدأ نفسه يصدق على ناحية الحب فى نفوسنا صدقه على ناحية الكراهية والبغضاء . فنحن نحب من تتمثل فيه الأمور التى حرمنا منها . ولهذا نرى الرجل الذى يود أن يكون حكيما أو ارستقراطيا أو رجل أعمال ، ولكنه ليس كذلك فى واقع الأمر ، نراه يسعى جاهدا إلى الاندماج فى حلقات العلم أو الأرستقراطية أو العمل . فإذا كان هذا الرجل طفلا كبيرا أو رجلا يحمل روح طفل بعبارة أخرى ، وكان هيابا للعالم ، فإننا نجده يرفع عقيرته بالثناء على الشجاعة ، أو نجده يسعى إلى صحبة جماعة من الشجعان وبالمثل نجد أصحاب الملايين الذين لم يتعلموا أو الذين تعلموا تعليما ضيقا محدودا يتبرعون للجامعات بهبات ضخمة . ونجد الكتب التى تتناول المسائل الجنسية يؤلفها أناس لم تسلم حياتهم الجنسية من الشذوذ والانحراف فى ناحية من نواحيها أو أكثر من ناحية ودعاة السلام العالمى هم فى الغالب أولئك الذين خبتْ أضواء العطف والسلام فى نفوسهم بسبب ما فى أعماقها من ألوان الصراع

« فأسقط » السعيُ اللاشعورى إلى السلام على العالم الخارجى . وهناك « إسقاط » هام جدا ، هو ذلك الذى يمهد لظهور الغَيْريَّة (الإيثار) . إن تعاطفنا مع الناس ربما يكون تطورا طبيعيا لتعاطفنا مع أنفسنا ، أو ربما يكون رثاء للذات مكبوتا . وهذا يمهد لظهور طائفتين متميزتين من العاملين فى ميدان الإصلاح الاجتماعى ، يختلف عمل كل منهما عن عمل الأخرى اختلافا بينا : طائفة المصلحين السويين المشربة نفوسهم بالعطف على المعذبين المظلومين وطائفة الثوريِّين الذين يقومون بالثورة ضد الطغاة الظالمين (*) .

بهذه التوضيحات السابقة يتأيد المبدأ القائل بأن علاقتنا بالعالم الخارجى إنما تقررها علاقتنا بما عندنا من العقد .

٣ — التعويض الزائد

وثمة وضع آخر يؤثر فيه الدافع اللاشعورى على حياتنا ، ذلك هو طريق « التعويض » . إننا « نعوض » عندما « تتجه إلى الطرف الآخر » لإخفاء عقدتنا . فقد تؤكد امرأة من تلقاء نفسها إخلاصها لزوجها ، وتقيم على ذلك الحجج والبراهين ، وتقسم أغلظ الأيمان ، لدرجة تجعل الإنسان يستدل على أن هناك متاعب أسرية داخلية . كذلك الرجل الذى أخذ فى بداية الحرب

(*) وهناك طائفة ثالثة من المصلحين هم أولئك الذين يكون فى قرارة أنفسهم شعور بالذنب . فأصحاب السلطة من الحكام والأغنياء الذين أشبعوا الناس ظلما ، يقومون فى أثناء حياتهم وفى أخرياتها بنوع خاص بأعمال اجتماعية تقوم بطريقة لاشعورية مقام تطهير النفس أو توقيع العقوبة عليها أو التكفير عن الذنب أو ما إلى ذلك . وقد كان السناجقة من المماليك يشيدون مساجد الله فى أخريات حياتهم ، ويسرفون فى الإنفاق عليها ، ويقفون عليها المال والعقار ، وإذا نظرنا إلى حياتهم وجدناها مليئة بتعذيب الناس وظلمهم وابتزاز أموالهم .

يذهب إلى هنا و إلى هناك مؤكدا أنه ليس أحب لديه من أن يرتد صغيرا إلى سن الجندية حتى يسارع إلى جبهة القتال إنما كان فى حقيقة الأمر يعرض جبنه و يظهره ، كما ثبت ذلك عندما دعي أفراد سنه للقتال . والرجل الذى يلتمس من الناس دائما أن ينقدوه نقدا صريحا ، يؤذيه جدا أن يجيبه الناس إلى النقد الذى يطلبه ، بدلا من التملق الذى تنطوى نفسه على الرغبة فيه . والرجل الذى يقول عندما يتناوله الناس بالنقد : « إننى لا أهتم مثقال ذرة بما يقوله الناس » ، يدل حماسه فى التأكيد على مبلغ ما عنده من الاهتمام . إن إلحاف هؤلاء الناس فى التأكيد والقسم ودفع التهم ، أقوى دليل على ما عندهم من نواحى الضعف والقصور . فالتعويض طريقة نحاول بواسطتها تغيير طبيعتنا لنخدع الناس ، ولكننا فى الواقع نُظهِر بمنتهى الوضوح ما نحرص على إخفائه ، مثلنا فى ذلك مثل الطائر الذى يحوّم و يرفرف بجناحيه و يقوم بحركات دفاعية فوق عشه ، محاولا خديعة الناس .

ومن العجيب ، عند تحليل عقول الناس ، أن نرى كثيرين ممن يُنعتون بطيب الصفات ليسوا على شىء من هذه النعوت . فلا أحد يخاف الأشباح خوف العقلاء الذين يفسرون الظواهر تفسيرا عقليا منطقيا . ولا أحد يعتقد فى الخرافات و يرتاع من التطيرات مثل الذين يستهزئون بالخرافات و يهاجمونها . ولا أحد يتوفر عنده الشعور بالنقص توفره عند مدعى البطولة .

والرجل « الجافّ » الذى لا يستطيع أن يقف موقفا عاطفيا هو فى حقيقة الأمر رجل عاطفى . ومراعاة الناس أو احترام آرائهم إنما يصدر فى الغالب عن أولئك الذين يريدون أن يتجنبوا مذلة الخيبة أو التأنيب ، فهم يكشفون عن توهم للكبرياء التى لا تحتمل التجريح ، وهم لذلك يتحاشون المآزق

باصطناع التواضع . وكثيرا ما نغض من قيمة عملنا من ناحية تافهة لنجتذب الاهتمام إلى قيمته الكاملة وأهميته التامة .

ولا يقف العالم النفسانى على أخلاق الناس عن طريق الأشخاص أو الهالات التى يعرضونها ، وإنما يقف على أخلاقهم عن طريق النفس أو الروح التى يظهرونها بما يقومون به من الإسقاط والتعويض .

٣ — الغواية والضمير

إذا نظرنا إلى العمليات السيكولوچية الخالصة للغواية والضمير فإننا نجدهما متشابهين ، لأن كلا منهما لسان حال الرغبات المقموعة : فالغواية لسان حال الشر المقموع ، والضمير لسان حال الخير المكبوت . إننا إذا أثارت مفاتن الشر اندفاعاتنا قيل عنا : إننا « **غوينا** » ، وإذا أُنهضنا لمحبة الخير فمعنى هذا أن « **ضميرنا قد أثير** » . والغواية لسان حال الشر المقموع عندما يكون الخير هو السائد ؛ والضمير لسان حال الخير المقموع عندما يكون الشر هو السائد . والرجل الخيّر هو مَن لديه عواطف كالشفقة والعدل والجود : فهو يقمع القسوة والظلم والبخل . ولكن هذه الرغبات المقموعة تسعى إلى التعبير ، فهى لذلك « **تستغويه إلى الشر** » ما دام خيّرا . أما الشرير فهو على العكس من ذلك رجل يرضى أن تكون عواطفه من مثيلات الأثرة والضعة والرذيلة ، وهو يقمع كل ما يعتبر فى العادة خيرا . ولكن الخير المقموع فى نفسه يسعى إلى التعبير ؛ وهكذا يُسمع صوت « **الضمير يغريه** » بأن يكون رءوفا شجاعا جوادا . ونجد أشد المجرمين غلظة قلب يتحركون أحيانا لدواعى الشفقة على ضحاياهم . ونحن لا يمكن أن نتعرض لوخز الضمير إلا عندما نكون أشرارا ، كما أننا لا نُستغوَى إلى الشر إلا متى كنا أخيارا .

إن الشرير تماما لا يمكن أن يُستَغْوَى . وكذلك الخيّر تماما لا يمكن أن يخزه الضمير .

ومن هذا الوصف يتضح أن الضمير ليس شيئا له وجود حقيقى ، وهو فى هذا لا يعدو أن يكون مثل الغواية : فهما وظيفتان وليسا شيئين لهما وجود حقيقى . هما وظيفتان للعقد المقصاة عن الذات ، تلك العقد التى تذيع رغائبها فى صور من الاندفاعات الخيّرة والشريرة على السواء .

ويجب أن نذكر مع ذلك أن هذا الاعتبار يتعلق بالعمليات السيكولوچية فحسب ولا يتعلق بالقِيَم . فكل من « الخير والشر » يتصل بمثل أعلى . ولما كان لكل فرد مثله الأعلى الذى يختلف عن مَثَل غيره ، فإنه فى إدراكه للخير والشر وتقديره لهما يختلف كذلك عن غيره من الناس . وعلى هذا فقد يتجرد أحد الناس من الضمير عندما يسطو على أحد المنازل ، ولكن الضمير يخزه عندما يرتكب جريمة قتل . ومع ذلك فلا يصح أن نقول إن تجرد هذا الإنسان من ضميره فى الحالة الأولى دليل على أنه خيّر ؛ وإنما نقول إن مثله الأعلى « وضيع » ولكن وخز الضمير له فى الحالة الثانية يدل على أنه ينطوى على بعض الخير ؛ ووخز الضمير هو لسان ذلك الخير .

إن خير الناس أكثرهم شعورا بالخطأ . ومعنى هذا ، أنهم قد تورطوا فعلا فى الخطأ ، فهم لذلك أشرار ، ولكنهم أشرار بالنسبة إلى مثلهم العليا الخاصة التى قد تكون أرقى دائما من مثل اللص الذى لا يحس بالخطأ على الإطلاق . وفوق هذا فإن الخطأ المكبوت يظهر فى الشعور عندما تباشر الذات حكمها على نفسها وتحصى أخطاءها الخاصة ، مؤدية بذلك وظيفة الضمير ، تلك الوظيفة التى يضطلع بها ، فى أكثر الأحيان وعلى أتم وجه ،

أصحابُ المثل العليا السامية . ونخلص من هذا إلى أن الضمير الحساس ليس دليلا على أن صاحبه شرير ، كما أسلفنا ، ولـكنه دليل على أن صاحبه خيّر .

وربما ينبعث الضمير والغواية من « اتجاهاتنا » أيضا ، لأن العواطف تصطرع مع الاستعدادات أحيانا ، كما رأينا . فقد يُستغوى القضاة الرحماء ، وهم آسفون ، إلى تبرئة سجين تعس ثبتت عليه تهمة القتل . وقد تؤنبنا اتجاهاتنا فى وقت من أوقات الحياة على عمل قمنا به طائعين مختارين .

إن كل غواية ، كـكل مرض عصبى ، مرغوبة إلى حد ما ؛ وإلا فلماذا نُستغوَى ؟! إننا نحن الذين نَستغوِى أنفسنا دائما .

فالمبدأ النفسى الداخلى مهم للمسلك الخلقى مثلما هو مهم للأمراض العصبية . ومع ذلك فلا نزال نتحدث عن الغواية على اعتبار أنها آتيـة من الخارج ، فى حين أنه لا يمكن أن يكون لأية غواية أقل أثر ما لم تنجذب إليها رغبة من رغباتنا الداخلية التى نقمعها نحن أنفسنا فى العادة . إننا لا نُستغوى عن طريق ما فى العالم الخارجى من المتع والملذات ومغريات الأبالسة والشياطين . . وإنما نستغوى عن طريق أنفسنا . وقديما لام آدم حواء ، ولامت حواء الشيطان ، ولـكن الله لم ينخدع بهذا ، بل أخرجهما من الجنة : إنهما لم يحيطا علما بالمبدأ النفسى الداخلى . فليست المسألة فى علاج المصاب بانحراف خلقى ، كالمدمن على الخمر مثلا ، مسألة إزالة غوايته ، ولـكنها مسألة إزالة رغبته .

٤ — العادات الصالحة والعادات الفاسدة

من خصائص جميع العادات أنها تلقائية وأنها تصـدر عن الدوافع اللاشعورية . وهى تُستمدّ من مصدرين اثنين هما : الاتجاهات والعقد . « فالعادات الفاسدة » كالشراسة والانحرافات والعناد وانتقاص الذات ،

ترجع إلى عقد مرضية مكبوتة . « **والعادات الصالحة** » ، كعادات الشهامة والجود وعزة النفس ، وعادات الاهتمام بالعمل ، وعادات دماثة الخلق ، تنتج كلها من الاتجاهات المستساغة .

ومن وراء كل عادة ومن تحتها انفعال تتقرر العادة بمقتضى إثارته[1] وهذا يتنافى مع الرأى الشائع الذى يقول بأن أمورا كاللزمات العصبية أو الشراسة أو النزعة إلى العناد ، ترجع إلى « **العادة الخالصة** » ، ومعنى هذا الرأى ، رأى « **العادة الخالصة** » ، أن أى نشاط جسمى أو عقلى ينزع إلى أن يتواتر حدوثه بلا سبب آخر غير حدوثه من قبل . ونحن على العكس من ذلك نقرر أنه ليس هناك شىء يمكن أن يسمى « **العادة الخالصة** » .

وقد ضرب « وليم جيمس » مثلا توضيحيا فى فصله المشهور الذى كتبه عن العادة ، فقال : « إن قطعة من الورق أو القماش عندما تُثنى جيدا ، تنزع إلى أن يتواتر لها حدوث هذه « **العادة** » . ولكن هذه ليست « **عادة حقيقية** » إنها مجرد تغيير فى الكيان لا فى الوظيفة . والورقة إذ ثُنيت مرة فإنها لا يمكن أن تستمر على التثنى من تلقاء نفسها بعد ذلك ؛ وإلا كانت سراويلنا ، لسوء حظها ، تستمر على التثنى فى أثناء الليل لأنها قد ثُنيت ذات مرة فى أثناء النهار .

حقا إن أية وظيفة عقلية أو جسمية ، عند ما تصدر ذات مرة ، فإنه يحدث فى بنية العقل أو الجسم تغييرٌ يسهّل تواتر حدوثها فيما بعد ؛ ولكن هذا التغيير فى البنية لا يمكن أن « يخلق » عملا أو يكوّن بذاته عادة ما .

---

(١) إننا نشير إلى العادات السيكولوجية وعادات المسلك ، ولا نقصد مطلقا تلك العادات الفسيولوجية كالأفعال المنعكسة وغيرها مما لا يوجد من ورائها أى أثر للانفعال .
[المؤلف]

ولما كانت كل عادة فسيولوجية لابد لها من مُنَبِّه خارجى ، فكذلك العادات العصبية والعقلية ، لابد لكل منها انفعال يجعلها فى حالة حركة ، حتى ولو لم يكن هناك تعبير عن الانفعال ذاته . ولدينا دليل مستمد من الاختبارات التجريبية الفعلية يؤيد هذا التصور للعادة : فقد كان عند إحدى السيدات « ألم معتاد » فى كتفها وقد أُرجع هذا، عن طريق التحليل النفسى ، إلى حادثة وقعت لها فى طفولتها . فقد أصاب كتفها أذى آلمها ، فعمدت مربيتها المستهترة إلى إسكاتها وتخفيف الألم عنها بإثارتها من الناحية الجنسية . وقد كُبتت مشاعرها الجنسية بعد ذلك . ولكن هذه المشاعر كانت كلما هم بإثارتها مُنبه ما، لم تظهر فى صورة مشاعر جنسية و إنما كانت تظهر على صورة ألم فى الكتف يستحث المريضة فى أثنائه إلى ممارسة هذه المشاعر المشتهاة .

وكان عند رجل « عادة » الاستيقاظ فى الساعة الثالثة من صباح كل يوم وقد أُرجع هذا إلى ذات وقت مضى ، حينما أيقظ الرجل فى هذا الموعد مرضُ « الدوسنتاريا » فظن أنه ميت لامحالة . وقد استقر هذا الخوف من الموت ، المكبوت ، وراء هذه العادة ، وأخذ يُستثار فى كل ليلة عن طريق الارتباط كلما دقت الساعة دقاتها الثلاث .

والأمر كذلك فى العادات المسلكية أو الخُلقية جميعا فلو أننا فحصنا عن أصل إحدى هذه العادات لوجدنا أنه قد اتصل بها منذ البداية انفعال ، وأن إثارة هذا الانفعال المكبوت هى التى تثير العادة الآن . وهذا يصدق على عادات الحياة اليومية أيضا ، فهى تعبير عن رغبات مستجنة ، سواء أكانت سوية أم شاذة .

إن هذه النظرة إلى العادة لعلى أكبر جانب من الأهمية فى علاج العادات الفاسدة علاجا عمليا مثمرا ، وهى على أكبر جانب من الأهمية فى تكوين

العادات الصالحة أيضا . فلا قيمة لعادة صالحة مالم يكن من ورائها قدر صحّى كبير من الاتجاه الانفعالى . والعادات الصالحة تطرح جانباً ولا تستعمل إذا لم تستلهمها الانفعالات الصحية ، كما تطرح مفكرة العام فى بداية العام التالى.

وتهمنا هذه النظرة أيضا لعلاج العادات الفاسدة ؛ لأن هذه العادات إذا اعتبرت « **عادات خالصة** » فإنه لا يمكن التغلب عليها وتصحيحها إلا عن طريق التدريب الطويل وعن طريق تكوين عادات مضادة كما يقول « **وليم جيمس** » أما إذا كانت ترجع ، كما نرى نحن ، إلى عقد تغذيها مصادر انفعالية ، فإنه يمكن القضاء عليها قضاء تاماً ناجعا ، باجتثاث العقدة اجتثاثا يُصلح العادة بمجرد أن يتم .

وما يوجد فى العالم من أسس تكوين العادات الصالحة لا يمكن أن يجتث عقدة مَرَضِيّة مستقرة فى أساس عادة فاسدة . وإنى أعرف سيدة تتبعت باهتمام شديد ماذكره « **وليم جيمس** » من أسس تكوين العادات الصالحة ، ونجحت نجاحاً تاماً فى مسلكها تجاه خالتها مسلكا حسنا ولكنها، عندما بلغ من فساد الذوق عند خالتها أن اختارت لموتها يوما كان محددا من قبل للذهاب إلى المسرح ، لم تستطع هذه السيدة كتمان غضبها ، فاندفعت قائلة : « هكذا أنت يا خالتى حية أو ميتة ، لا يمكن أن تتغيرى ! ! » ومعنى هذا أن العقدة المكبوتة كانت لا تزال موجودة بكل تأكيد .

وقد ثبت من العلاج الفعلى للعادات الفاسدة أن العادة تبطل وتقف بمجرد اقتلاع العقدة اقتلاعا تاما ، مثلما يبطل النور الكهربى ويختفى بمجرد انقطاع التيار ؛ ولا يتطلب الأمر « وقتا طويلا » لزوال العادة . فإذا استغرق زوالها وقتا ، كما هى الحال فى الغالب ، كان ذلك دليلا على أن العقدة لم تُقتلع برمتها

على أن العادة قد تزول فجأة و بسرعة سريعة ، كما تزول العادات الفاسدة عند رجل يتعرض للردة الدينية . والواقع أن تجربة علاج الشرور الخلقية بأساليب دينية تدعم نظرية الأصل الانفعالى للعادات . وإنا لنجد المتشكّك والآثم والخليع والتقى فى عين ذاته والمدمن على المخدرات والمتعصب ، يُشفون فجأة من العادات التى لازمتهم طوال حياتهم الماضية بواسطة الإثارة الانفعالية للتحوّل مثلما يشفون عن طريق العقدة المستجنة اقتلاعا تاما فاصلا . فكل رغبة فى «العادة» وكل سعى إليها ، يختفيان فجأة وفى الحال ، و إلى غير رَجعة فى أكثر الأحيان ، وذلك بمجرد معرفة الحياة الانفعالية . وقد يستغرق البحث للاهتداء إلى العقدة أسابيع أو أشهرا ، ولكنه عند الاهتداء إليها يعود التوافق من جديد ، و تُجتث العادة التى نشأت من العقدة على الفور . وهذا يصدق على العادات العصبية والآلام والمخاوف المرَضيَّة صدقه على الاختلالات الخلقية .

ولو لم يكن لعلم النفس الحديث من فضل سوى فَضّ أغلاق اللاشعور ، و إظهار العقد الانفعالية التى تفسد عاداتنا فى المسلك ، لقد كان ذلك مطوِّقا أعناق علماء الأخلاق إلى الأبد بمنّة تستوجب العرفان .

الفصل السادس

المرض العصبي والمرض الخلقي والخطيئة

رأينا أن هناك طائفة من اختلالات المسلك تخرج عن سلطان الإرادة ، فلا نعتبر والحالة هذه مسئولين عنها من الناحية الخلقية . ومن هذه الاختلالات الإدمان على الخمر ، والنزق وسوء الطبع ، والتشكك ، والعدوان ، والخور ، وبعض الانحرافات الجنسية . وكل هذه الاختلالات تشبه الأمراض العصبية الوظيفية فى طبيعتها وأصلها تماما ، إذ أنها تنجم من العقد المكبوتة ، فيجب لهذا أن تعالج باعتبارها أمراضا .

وقد قيل إن الناس عندما ينهضون لمواجهة الحياة ويعجزون عن تحمل تبعاتها ، يكون منهم من يسبّ ، ومن ينتابه الصداع ، ومن يصلّى ، ومن يدمن على الشراب . ولئن كان هذا القول نَصَفاً من ناحية الصحة فإنه لسان حال الحقائق العلمية .

يجب أن نميز بين أربع طوائف أساسية من الاختلالات التى تنشأ نتيجة لكفاح الإنسان فى الحياة :

(١) الأمراض العضوية : وهى التى ترجع إلى أسباب جسمية ، ويكون لها أعراض مَرَضيّة جسمية ، كما يكون لها أعراض مرضية عقلية فى بعض الأحيان .

(٢) الاختلالات العصبية الوظيفية : ويرجع أصلها إلى أنواع الصراع العقلى اللاشعورى ويكون لها أعراض مرضية جسمية .

(٣) الأمراض الخلقية : وهى مثل الاختلالات العصبية الوظيفية ، ترجع إلى العقد اللاشعورية المكبوتة . ولكن أعراضها المرضية ليست جسمية كالشلل ، وإنما هى اختلالات فى المسلك الخلقى كسوء الطبع الجامح أو الانحراف الجنسى . والمرض الخلقى مرض يخضع لمقياس مسلكى بعكس الأمراض العصبية التى تخضع لمستوى معين لصحة الفرد (١) .

(٤) الخطايا : وهى التى تنتج من اختيار الذات وهى متدبرة واعية ، وتتوقف على قبول مثل أعلى وَضيعٍ وإساغته (٢) .

وليس القصد أن هذه الحالات المختلفة ينفصل بعضها عن بعض انفصالا تاما بصفة خاصة . فهى بالفعل يتداخل بعضها فى بعض ويَشتجِر تماما فى أكثر الأحيان ، ولكننا على الرغم من تداخلها واشتجارها ينبغى أن نفرق بينها من ناحية تصورها ومن ناحية علاجها .

ويمكن تصوير الفرق بين هذه الأنماط المختلفة من الاختلال ، تصويرا غير كامل ، عن طريق غريزة الخوف والغريزة الجنسية والجشع الذى يهدف إلى السيطرة .

الخـــوف :

(١) قد يصاب جندى بشظية تسبب له ضررا بالمخ ، فتُشل ساقاه ، وقد يُجن . فهذا مرض عضوى أعْراضه جسمية وعقلية معا .

---

(١) إننا نعلم أن فى إطلاقنا اصطلاح « المرض الخلقى » شيئا من التجوز . إذ أنه يمكن أن يقال : إنه إذا كان مرضا فلا يمكن أن يكون خلقيا ، وإذا كان خلقيا فلا يمكن أن يسمى مرضا . ولكننا لم نجد أصلح من هذا الاسم لإطلاقه على هذه الاختلالات التى هى اختلالات فى المسلك ، ولكنها مع ذلك ترجع إلى أسباب سلطاننا عليها محدود ضئيل أو لا قبل لنا بها على الإطلاق . [المؤلف]

(٢) إننا نستعمل كلمه « الخطيئة » بالمعنى السيكولوجى ، ولا نستعملها بالمعنى الدينى على اعتبار أنها خطأ موجه إلى الإله . [المؤلف]

(ب) وقد لا يتعرض جندى آخر لأية إصابة جسمية على الإطلاق ، ولكنه بسبب ضروب الصراع الانفعالى يصاب « بصدمة الحرب » ، فتُشل ساقاه . ولكن الشلل فى هذه الحالة يكون شللا وظيفيا صرفا . ولا يكون هناك مرض عضوى يمكن أن يكون ظاهرا .

(ح) وقد يصبح فى ظروف مشابهة مخاصما لزملائه متهجما عليهم تماما ، على الرغم من نفسه ، أو قد يرتكب من الأمور الوحشية الخطيرة ما يعرض حياة غيره للخطر . فهذا انحراف فى المسلك يتنافى مع نظام الجندية . ويعتبر الجندى فى هذه الحالة مصابا بمرض خلقى .

(د) وأخيرا ، قد يترك واجبه الذى أُجِر لأدائه ، ويصبح مذنبا بارتكاب عمل من الأعمال التى تدل على الجبن .

الغريزة الجنسية :

(ا) إن « جنسية » إحدى النساء قد تُوقِعها أول الأمر فى مرض تناسلى جسمى فى أصله وفى أعراضه ، وقد تؤدى بها أيضا إلى جنون أعراضه عقلية . فينبغى أن تعالج الأعراض الجسمية والعقلية باعتبارها أعراضا عضوية .

(ب) ومن الجهة الأخرى ، ربما تكون قد بَلَتْ بعضَ ألوان التهجم الجنسى فى عهد الطفولة ، فهى تعانى بعد الزواج آلاما شديدة من العملية الجنسية ، آلاما وظيفية فى طبيعتها تماما .

(ح) أو أنها قد ينشأ عندها انحراف جنسى كالجنسية المِثْلِيّة ، نتيجة لما بَلَتْه فى طفولتها من التهجم الجنسى ، وتجعل غيرها ينحرفن مالم يكبح جماحها .

(د) وأخيرا ، ربما تمادى ، لضعف خلقها ، فى طفراتها الجنسية طائعة مختارة وتطلق العنان لهذه الطفرات ، فتقع فى مهاوى الرذيلة والفجور .

الطمع :

(ا) قد يؤدى الطمع إلى أن يقوم الإنسان بمجازفات لا داعى لها ، فيعرض نفسه لأمراض جسمية كالملاريا أو السل أو مرض القلب .

(ب) وقد تؤدى عقدة الطمع إما إلى انهيار عصبى عند رجل الأعمال أو الفنان بصفة خاصة ؛ أو أنها :

(ح) ربما تؤدى إلى أن تتمثل براعته التى كُبتت ، فى حالة مَرَضيَّة من حالات القسوة أو السَّادِيّة (حب التعذيب)

(د) وأخيرا ، ربما لا يؤدى الأمانات إلى أهلها ، وإنما يتجه عن قصد إلى اختلاسها .

الأمراض العضوية

لا سبيل إلى إفاضة الحديث عن هذه الأمراض فى هذا الكتاب إلا من ناحية أنها ، على حسب ما نعرفه عنها فى الوقت الحاضر ، يمكن علاجها على أحسن وجه عن طريق أنواع العلاج الجسمى ، مادامت هذه الأمراض عضوية فى أصلها وفى أعراضها . وليس معنى هذا أن الحالات العضوية لا يمكن أن تتأثر بالحالات العقلية ، بل الواقع الثابت أن الأمر على العكس من هذا تماما إن حالة الإنسان الفكرية ، وبخاصة الانفعالات ، تؤثر تأثيرا كبيرا فى التغيرات الفسيولوجية للجسم . فالأمل ينبه الدورة الدموية ويزيد من سرعة الوظائف الجسمية . ورؤية الطعام تجعل غدد الهضم عادة ، فى حالة نشاط ، فتفرز اللعاب وعصارات الهضم المختلفة ، وبذلك تغنى الشهية الطبيعية عما يستعان به من الأطعمة المختلفة لاستثارتها . ومن قديم عرف الأطباء ما للعقل

من سلطان على الجسم فى حالات العلاج . ولئن كان التشجيع لا يشفى من التهاب الزائدة الدودية ، فإن الجراح لا يمتنع عن تشجيع المريض ، بل يصطنعه باعتباره عاملا مساعدا على البرء[١]

إن الالتهابات وغيرها من الحالات المرَضية الأخرى تعتمد كثيرا على الدورة الدموية حتى أننا إذا استطعنا ، عن طريق الإيحاء أو غيره أن نؤثر فى كمية الدم المرسلة إلى الجزء المريض فى الجسم ، فليس هناك ما يدعو إلى ألا تُشفى الحالة المرضية بهذه التأثيرات العقلية . وليس هناك ما يدعو إلى ألا يتأثر مرض السل الرئوى الذى يقعد المريض مستسلما يائساً ، فيُشفى عن طريق الأمل والبشر اللذين ينعشانه وينشّطان حركته الدموية وحركته التنفسية ، فيغمر الدم النقى والهواء النقى الأجزاء المتدرنة فى الرئة . وقد تكون هذه الزيادة فى الحيوية كافية تماما لترجيح كفة الميزان . وليس هناك ، من الناحية النظرية ، مايمنع من اختفاء السرطان ، وذلك عند ما ترتفع حيوية الجسم فى مجموعه عن طريق الأمل والبشر ، فى أثناء الكفاح بينه وبين التضخم السرطانى على قوى الجسم الغذائية ، فتُمنع القوى الغذائية عن الخلايا السرطانية فتموت ، بينما يستمر الجسم الظافر على قيد الحياة .

ولا ينكر الأطباء ما يمكن أن يكون للحالات العقلية من التأثير الناجع على الوظائف الفسيولوچية . ولكن الحقيقة الباقية ، فيما نعرف الآن ، هى أن المصل المضاد والهواء الطلق والغذاء الخاص خير علاج للسل ، وأن التبكير بالجراحة لاستئصال المرض خير علاج للسرطان . ونحن من الناحية النظرية

---

(١) أثبتت التجارب التى أجراها المؤلف أن مئونة الذراع من الدم تتأثر بالايحاء . فقد ارتفعت درجة الحرارة إلى ٩٢° ف ، وانخفضت إلى ٦٨° ف . [المؤلف]
See Lancet, 1917, ii, P. 678.

لا ننكر تأثير الأحوال العقلية على المرض العضوى تأثيرا يصل إلى درجة البرء ؛ ولـكننا ننـكر ، على ما نعلمه الآن ، أن هذا التأثير هو خير علاج يمكن أن يقدم إلى المريض . إذ أننا باقتصارنا فى علاج المريض على الإيحاء والتمائم والرقى أو على دعوات الأهل والأصدقاء ، إنما نضيع عليه أحسن فرصة للشفاء .

وكثيرا ما تحـدث الأمراض العضوية أعراضا مرضية عقلية وخلقية ، كما هى الحال فى حالات معينة من الجنون وفى الضعف العقلى بصفة خاصة ؛ فيجب أن يكون علاج أمثال هذه الحالات علاجا جسميا أيضا .

المرض العصبى الوظيفى

تتشابه الأمراض العصبية الوظيفية والأمراض العضوية فى أن أعراضهما أعراض جسمية ، كالتعب والعمى والرعشة والصداع والشلل . ولـكنهما يختلفان مع ذلك من ناحيتين ؛ **الأولى** : أن العمى والشلل فى حالة المرض العضوى يظهر لهما تغيير واضح فى بنية الجسم . أما فى الأمراض الوظيفية فإنه لا يكون ، ولا يظهر ، أى خلل فى الجسم ، سوى أنه لا يعمل ولا يقوم بوظائفه كما ينبغى . فالاعتلال هنا لم يصب الجسم نفسه وإنما أصاب ما يدفع الجسم إلى العمل ، ونعنى الحياة العقلية والحياة الانفعالية على وجه التحديد . **والثانية** : أن الأمراض العضوية والأمراض الوظيفية لا تختلف فى أصلها فحسب ، وإنما تختلف فى آثارها أيضا فالأعراض هى وحدها المتشابهة ، ولـكن الإخصائى يستطيع عادة أن يلاحظ الاختلاف بأمَرات معينة عند فحص الجسم .

وأهم ما نقصد إليه هو التفريق بين الأمراض العصبية والأمراض الخلقية :

« فالأمراض الخلقية هى تلك التى يتحكم فيها معيار من معايير المسلك . والمرض العصبى هو ذلك الذى يتحكم فيه مستوى صحة الفرد » . وللأمراض العصبية والخلقية أسباب متشابهة ، وهى العقد على وجه التحديد . ولكن لهما أعراضا مختلفة تماما ، فتظهر أعراض الأمراض العصبية فى حالات جسمية وعقلية ، كما فى حالة النوراستنيا ، بينما تظهر أعراض الأمراض الخلقية فى انحرافات المسلك ، وفى علاقاتنا بالناس . فقد يكون الخوف المكبوت سببا فى ظهور « صدمة الحروب » أو حالات التهجم والعدوان . وقد يكون الطمع المكبوت سببا فى ظهور القسوة المنحرفة أو الانهيار العصبى للإسراف فى العمل . وقد تؤدى « الجنسية » المكبوتة إلى « الفتيشية » (أى إلى تركيز الغرائز الجنسية على شىء مادى بدلا من توجيهها إلى شخص من الجنس الآخر)[1] . أو قد تؤدى إلى أوجاع هستيرية فى الظهر . فبينما نجد رجلا يميل إلى العدوان فإننا نجد آخر يشكو من الصداع ، و بينما نجد المصاب بالإهمال الخلقى فإننا نجد المصاب بالنوراستنيا ، وكما نجد المصاب بالشلل الهستيرى نجد المصاب بالانحراف الجنسى أيضا .

المرض الخلقى والخطيئة

للخطيئة فى علم النفس مكان بارز باعتبار أنها تختلف عن المرض الخلقى . فالرجل الذى يختلس أو يسكر أو يطلق لمزاجه العنان أو يتبع أهواءه ، إنما هو من طراز يختلف عن الرجل المصاب بجنون السرقة أو المدمن على الخمر

---

(١) الفتيشية : عبادة « الفتيشات » وهى أشياء مادية صغيرة تعد تجسداً أو على الأقل رمزا لروح ما ، وتكون لها من ثمة قوة سحرية . والكلمة برتغالية استعملها الرحالة الأول للدلالة على الأشياء المقدسة عند بعض شعوب أفريقية . [المترجم]

أو المصاب بهوى جنسى منحرف أو بِسَوْرَة غضبية . وكما تتشابه الأمراض العضوية والأمراض العصبية فى أعراضها وتختلف فى أسباب ظهورها ، فإن الأمراض الخلقية والخطيئة كذلك ، قد يترتب عليها مسالك متشابهة كالسرقة أو الكذب ، وهى مع ذلك تختلف فى أصلها . وربما كانت حالة السكّير وحالة المدمن على الخمر أبسط مثال يوضح هذا . كلاهما أمام الشرطى وأمام مأمور القسم مخمور ينبغى أن يؤاخذ . ولكن السكير قد يسكر بسبب طبيعته الوحشية المتدهورة ، بينما قد يسكر المدمن بسبب طبيعته الحساسة التى لا تستطيع مواجهة هجمات الحياة . ويُصرّ السكير على أن من حق كل مواطن حر بصفة عامة ومن حقه بصفة خاصة أن يسكر متى أراد ؛ وهو يريد ذلك . أما المدمن فإنه على العكس من ذلك ، لا يريد السكر ، وإنما يضطر إليه اضطرارا حتميا باندفاع لا سبيل إلى مقاومته . ويستطيع السكير أن يكف عن الشراب بمحض اختياره ، أما المدمن فإنه لا يستطيع لأن إرادته عاجزة عن الوقوف ضد التَّشَهِّى . فالسكير مذنب أو مرتكب للخطيئة بمحض اختياره أما المدمن فهو مصاب بمرض خلقى .

إن الفرق الجوهرى بين الخطيئة والمرض الخلقى ، من الناحية السيكولوچية ، هو أن الخطيئة ترجع إلى « **عواطف خاطئة** » أما المرض الخلقى فإنه يرجع إلى « **عقد مرضية** » تنجم عنها اندفاعات لا سبيل إلى مقاومتها . والسبب الفعال الكافى للخطيئة هو « **الاختيار** » الشعورى المتبصر ، الذى يصدر عن الإرادة وهى مدفوعة بمثل أعلى « **زائف** » أو « **خاطىء** » . وكل من المذنب والمصاب بمرض خلقى يرى المثل الأعلى ؛ ولكن الأول لا يستجيب له ، بينما الثانى لا يستطيع الاستجابة فى الأحوال العادية . وإذ كانت حالتاهما

مختلفتين فيجب أن يختلف علاج الأول عن علاج الثانى : فيُرفع المذنب إلى مثل أعلى أسمى ، ويعالج المصاب بمرض خلقى علاجا مناسبا بواسطة الطب النفسى .

وقد يتضح الفرق بين المرض الخلقى والخطيئة بالخصائص الآتية إلى جانب ما يذكره الإخصائى : —

(١) للمرض الخلقى « صفة جبرية » ، وليس للخطيئة هذه الصفة ، فهى تختص بزيادة التمعن والتبصر .

(٢) الخطيئة خاضعة لسلطان الإرادة ، فى حين أن المصاب بمرض خلقى يجد إرادته عاجزة عجزا تاما عن مقاومة المرض .

(٣) لا يرغب المذنب (مرتكب الخطيئة) فى البرء من الخطيئة ، بينما يسعى المصاب بمرض خلقى سعيا حثيثا إلى البرء منه ، متى اعتقد أن ذلك ممكن .

وقلما يلتقى الأطباء النفسانيون بالمذنبين لسببين اثنين ؛ أولهما : أن المذنبين لا يرغبون فى البرء من خطاياهم فهم لذلك لا يسعون إلى هذا البرء . والسبب الثانى ، أن الطب النفسى ليس هو العلاج الصالح المناسب لهم .

ويجب ألا يغيب عن البال أن عددا كبيرا جدا من الانحرافات التى تعتبر فى الوقت الحاضر من الخطايا ، إنما تندرج فى الواقع تحت نطاق الأمراض الخلقية ؛ وقد ثبت هذا من نتائج الاختبارات التى عملت فى هذا الموضوع . والواقع أنه من المرجح أن ترجع أكثر الأفعال الشريرة فى الحياة اليومية ، كأنواع الغرور والتهجم والأفكار الشريرة الغالبة والعادات العنادية ، تلك التى هى يأس من المصابين بها ومن الذين يعالجون هؤلاء المصابين ، من المرجح أن يرجع أكثر هذه الأفعال الشريرة إلى المرض الخلقى ، إلى حد ما على الأقل .

وما دام هذا هكذا فإن أساليبنا فى العلاج سواء أكانت من الناحية الدينية والخلقية أم من الناحية القانونية ، ينبغى أن تصحح من أساسها .

المسئولية :

يختلف المرض الخلقى عن الخطأ الخلقى فى أن المرض الخلقى لا يرغب فيه صاحبه ولا يستطيع اتقاءه ولا يعرف له سببا . وما دامت هذه الخصائص موجودة فإن المرض الخلقى يخرج من نطاق المسئولية الشخصية .

إن الإنسان عندما لا يعمل ما يجب عليه عمله نقول عنه أحيانا : « إنه مسئول » عما فعل ، ونقول أحيانا أخرى « إنه غير مسئول » ؛ ونعنى بقولنا « مسئول » أنه يستطيع أن يعمل شيئا آخر يختلف عما فعل ، ولكنه « لا يريد » . وهو « لا يريد » لأنه لا يرغب ، لا لأنه لا يستطيع . ومعنى هذا أن المسئولية أمر يتعلق باختيار المثل العليا ؛ بمعنى أنه كان ينبغى أن يختار المثل العليا التى نقرها نحن أنفسنا ، لا المُثل التى يقرها هو نفسه ، فيجب أن نعاقبه لأنه يتشبث ويتبع مُثلا أخرى غير تلك التى نقرها . فمسئوليتنا إذن لا تكون على ما نعمله بقدر ما تكون على ما نرمى إليه من مثلنا العليا . ونحن إنما نعاقب الناس على ما عندهم من مثل زائفة حتى نحملهم على تركها .

ولكن كثيرا من أعمالنا لا تصدر عن مثلنا العليا الخاصة ، صالحة كانت أو فاسدة ، وإنما تصدر عن العُقد عند رجل مثله الأعلى على أكمل وجه من الصحة والصواب ؛ وفى هذه الحالة لا نعتبره « مسئولا » . وهذا هو السر فى أننا عند الحكم على أعمال أحد الناس ، وعند التفكير فى اعتباره مسئولا أو غير مسئول عما فعل « نسأل عن خلقه العادى » فإذا ظهر أنه مدفوع دائما

بمقاصد صائبة ، وأنه شخص « طيب » ، فإننا كثيرا ما نتجه إلى اعتبار عمله الإجرامى خطأ غير مقصود ، لا يعتبر مسئولا عنه . ومن الأمثلة لهذا المرأة التى تقتل طفلها المولود حديثا ؛ فإذا كانت فى ماضيها هكذا ، متلافة تنزل بأبنائها التلف ، كان ذلك شاهدا قويا ضدها فى هذه الجريمة ؛ وربما اعتُبر أيضا تعبيرا آخر عن مقاصدها الوضيعة ، وعن تجردها من المثل العليا . وإن كانت فى حياتها الماضية مثالا دائما للأم الصالحة ، فإن الجريمة فى هذه الحالة لا تكون نتيجة المثل العليا الخاطئة ، وإنما تكون انحرافا عقليا لا تُعتبر المرأة مسئولة عنه . فمسلكها فى حياتها الماضية إذن ، يساعدنا إلى حد كبير على تحديد مسئوليتها الحاضرة .

إن لوم المصابين بالأمراض الخلقية يجر عليهم أسوأ النتائج وأفدح العواقب . وإن تأنيب المصاب بالهستريا على آلامه ، أو المصاب بالنوراستنيا على تعبه ، أو المصاب بالانهيار العصبى على إعيائه ، أو المصاب بمرض خلقى على انحرافه ، معناه أننا نصب عليه أخطر أنواع الظلم . ذلك أنه يكافح فى معركة لا طاقة له بها ، فالتأنيب يسلمه إلى اليأس ، ويضيف إلى آلامه ما يحدثه من تثبيط . وليس فشل أمثال هؤلاء المرضى فى عجزهم عن معرفة ما ينبغى عليهم عمله ، بل فى خَور إرادتهم وعجزها عن عمله . وليس تخفيف المسئولية المتعلقة بالخطايا أشد خطورة من الخطأ الذى يرتكب عندما نؤنب المصاب بمرض خلقى على انحرافه .

أليست هناك ، إذن ، مسئولية على المصاب بانحراف خلقى ؟ ! هناك مسئولية دون ريب :

(١) فهو مسئول إذا كان يعرف حالته ولا يلتمس العلاج لها .

(٢) وبينما يعجز المنحرف عن التحكم فى اندفاعاته السيكولوچية ، فإنه

يستطيع فى أكثر الأحيان أن يمسك زمام تعبير هذه الاندفاعات فى المسلك الخارجى . هذا حق تؤيده مئات من حالات المصابين « بالجنسية المثلية » أو « عرض الذات الجنسى » أولئك الذين لم يمكّنوا اندفاعاتهم من التمثل فى أعمال منحرفة . ومع ذلك فإنه حتى فى هذه الحالات ، قد يبلغ الأمر درجة يستغرق فيها الاندفاعُ العقلَ ويضطره إلى وضْع لا سبيل إلى اتقائه فيتداعى مخفقا . ومن هنا يمكن أن يعتبر المنحرف مسئولا .

(٣) ولئن كان من المسلم به أن المصابين بالأمراض الخلقية لا يعتبرون فى حالتهم الحاضرة مسئولين عن حالاتهم ، فهل كانوا كذلك غير مسئولين فى أول الأمر ؟ . لقد كان المدمن ملوما بلا شك حين اختار عامدا أن يشرب الخمر ليتخلص من شعوره بالخيبة . ولم يكن ينبغى للمتحذلق أن يسرف فيما يتوهمه عن نفسه عندما كان طفلا . وألمُ الظهر الذى يشعر به المصاب بالهستريا ، وهو ألم يرجع إلى استجلاب العطف ، كان فى أول الأمر شيئا مرغوبا فيه عن عمد . وكان فى وسع المتهوّر أن يكبح جماح غضبه من أول الأمر . كل هذا مسلَّم به ؛ فقد مرّ زمن كان المريض يستطيع أن يختار فيه غير ما اختار ؛ ولكن المدمن اختار السكر ، والمتحذلق آثر الزهو ، والمصاب بالهستريا ادعى الألم ؛ وقد كانت هذه التجارب عواطف متقبلة قبل أن تصبح عقدا مكبوتة .

فإذا أردنا أن نلتمس عذرا يبيح لنا أن ننتقل إلى الموقف الآخر ، فقد يسهل علينا إقناع أنفسنا بأن المريض التعس كان على الأقل مسئولا عن تعاسته فى البداية . وهكذا نريح أنفسنا بهذا الاطمئنان الذى ينطوى على تنزيه الذات . إننا نأسى له ، ولكننا نتساءل بعد هذا : إلى من يُعزى هذا الخطأ ؟ لم يكن

ثمة ما يدعوه إلى أن يلقى بنفسه إلى التهلكة . ولكن هذا الموقف الذى لا طائل تحته تنحصر جدواه فى جواز الكف عن العمل ؛ فأول كل شىء أن المسئولية ترجع إلى عهد مبكر فى الطفولة يصعب فيه اعتبار المريض مسئولا عن أعماله . وفى المقام الثانى نجد أن السبب الأول قد كان من التفاهة بحيث يُعتبر المريض بما قضاه من السنوات فى شقاء وعصاب نفسى قد تجاوز الحد فى التكفير عن خطيئته . وأخيرا ، مهما تكن المسئولية الأولى ، فإن المريض فى الوقت الحاضر فريسة مرض خارج عن طوقه ، وهو فى حاجة إلى علاج خاص عاجل ؛ مثله مثل الرجل الذى ينقل إلى المستشفى على أثر إصابته فى حادث من حوادث الطريق ، على الرغم مما قد يظهر من أن إصابته ترجع أولا وقبل كل شىء إلى إهماله . إن المسئولية لا تخطر ببال الذين يخفون إلى المساعدة ، ولا تخطر ببال الذين يملكون أمر العلاج . واللوم وسيلة العاجز ، والعون أمارة القوة .

ولكن ، إذا كان منحرف الأخلاق ، أو المصاب بمرض خلقى ، لا يعتبر مسئولا عن حالته ، فهل معنى هذا أنه يترك طليقا ؟ ! هل معنى هذا أن من أصابه انحراف « الجنسية المثلية » أو « عرض الذات الجنسى » أو « السادية » ، يترك وشأنه ليمارس انحرافه بلا رادع ؟ ! إن حالة المصاب بانحراف خلقى كحالة المصاب بمرض وبائى . فنحن لا نؤنب المصابين بالحصبة أو الجدرى ، ولكننا نمنعهم من الانطلاق ، أى أننا نعزلهم ونعالجهم . كذلك المصاب بانحراف خلقى ، لا يعد مسئولا باعتباره فردا مصابا بمرض . ولكن المجتمع مسئول عن أعضائه ، والواجب عليه أن يصون حياته الخلقية . فالمصاب « بعرض الذات الجنسى » قد لا يعتبر مسئولا عن انحرافه ، ولكنه لا يمكن

أن يترك طليقا يبث الرذائل فى الآخرين . وواجب المجتمع يحتم عليه أن يحتفظ بحياته طبيعية عادية ؛ فهو والحالة هذه لا يمكن أن يترك المنحرف يعيث الفساد فى الأرض ، وإلا كان كمن يترك المجنون منطلقا يذبّح الناس بسكين .

ويجب ألا يخفى أيضا أن واجب المجتمع لا ينحصر فى واجبه نحو نفسه ونحو أعضائه فحسب ، ولـكنْ ، فى واجبه نحو المنحرف أيضا ، لأن المنحرف ضحية الظروف البيئية الأولى التى من أجلها تنصب المسئولية على أعضاء المجتمع الآخرين . إننى إذا دعيت لأعود فتاة أصابها انهيار عصبى نتيجة وقوعها تحت تعرض جنسى من رجل ما ، فإننى أميل إلى تأنيب هذا الرجل على شراسته وعربدته . فإذا كان المريض الذى أتولاه بالعلاج بعد ذلك رجلا على خلق كريم ، ولـكنه جاء بنفس هذا الانحراف يدعونى دعوة اليائس إلى مساعدته فى التغلب على اندفاعاته التى يكافحها كل يوم بدون جدوى ، فإنى عند ما أصل إلى أنه هو الآخر ضحية ظروف مبكرة لم يكن له عليها سلطان ، أتجه إليه مشفقا حانيا ، لا غاضبا ولا مؤنبا . إن المصاب بمرض «**عرض الذات الجنسى**» أو «**السادية**» أو «**الجنسية المثلية**» هو فى الغالب ضحية انحراف فرد آخر . فواجب المجتمع إذن هو علاج هؤلاء المنحرفين لا مجرد عقابهم . إن غايات العدالة لا يمكن خدمتها عن طريق مجافاة الموقف الصائب تجاه الفرد . وقد أخذ هذا الرأى ينجلى لهيئة القضاء عندنا ، ويتضح فى نظامنا المتبع فى العقاب ؛ ولـكن الأمد لا يزال قَصِيًّا بين من يؤكدون المسئولية ومن يعرفون المرض ويسعون إلى علاجه .

الفصل السابع

التَّـــوهُّم

ليس فى حياة الإنسان فترة ألزم للنمو « النفسى » من الفترة الواقعة بين الثالثة والرابعة من العمر ، وهى التى يظهر فيها الشعور بالذات ؛ كما أنه ليست هناك فترة ألزم للنمو « الخلقى » من عهد المثالية فى مرحلة البلوغ المتأخرة ففى الأولى يكوّن الطفل موقفه من العالم ، كما لاحظنا ، سواء أكان موقف خوف أم تشاؤم أم شعور بأن الدنيا « هينة » أو « شاقة » أو « جائرة » وأهم من هذا كله أن الطفل يكوّن موقفه من نفسه فى هذه السن . ففى الثالثة من العمر ينظر الطفل إلى نفسه أولا ؛ وتشاء المقادير أن يبقى هذا التأثير الأول لذاته عليه مدى الحياة ، ويقرر خُلقه كفرد تقريرا . ثم إن هذا التصور الأول للذات ، ذلك التصور الذى يغلب عليه أن يكون ذا طبيعة غامضة غير محدودة ، يُكبت عندئذ ، ويكوّن عقدة نسميها « توهما » . وليس بين العقد ما هو أكثر أهمية من تلك العقد التى تتكون حول الفكرة عن « الذات » أى حول توهماتنا عن أنفسنا . وتحدث التوهمات فى جميع درجات الشعور واللاشعور . وهى فى أشد درجاتها الشعورية يطلق عليها « الأوهام » أو « أحلام اليقظة » كتلك التى تكون عند رجل يتخيل نفسه ، بناء على شعور بالنقص مُستجنّ ، أنه محارب متقحّم يخوض الغمرات ، أو أنه بطل يأتى بخوارق الأمور ، أو أنه رحالة يكشف مجاهل الأرض ،

وما إلى ذلك من الأحلام التى يشعر بها شعورا تاما واضحا . ونحن نستعمل مصطلح « التوهم » للدلالة على أحلام اليقظة التى تحدث فى درجاتها الشعورية .

وإليك بعضَ ما واجهناه من أمثلة التوهم ونماذجه :

كان رجل يشعر بأنه فرد عادى كلما مشى فى زحمة الناس ، ولكن وراء عقله أكثر من توهم نصف شعورى : « يظهر أننى رجل عادى حقا ؛ ولكننى فى الواقع رجل كبير الأهمية . والناس يعتبروننى واحدا منهم تماما ، فى لباس كأى فرد آخر ؛ وهم لا يقولون مَن هذا الرجل الغريب الذى يبدو فى وسطهم . . ولكن ، هب أنه قد جدّ ما يقتضى العمل الحاسم السريع . عندئذ أثب للإنقاذ . . . وعندئذ يتصايح الناس معجبين : أى رجل ذلكم العلَم ؟ ! أميرٌ غير معروف ؟ ! عبقرىّ فى مهلهل الثياب ! ! » وأخيرا أظهر لهم على حقيقتى .

ولكل توهم حقيقى خصائص معينة هى أن يكون مغالى فيه ، وأن يكون أمعن فى درجته اللاشعورية أو أقل إمعانا ، وأن يعتبر الإنسان نفسه كما يتوهم فى أثناء توهمه ؛ وأخيرا ، من خصائص كل توهم حقيقى أنه يحدث ألوانا من الشذوذ الخلقى وألوانا من الأمراض العصبية أيضا .

لقد أصيب فنان بمرض عصبى كان أهم مظاهره أنه صار يتهيّج بلا مبرر كلما وجه أى إنسان إلى إنتاجه أخف نقد ، حتى ولو كان هو الذى طلب منه ذلك بنفسه . لقد كان توهمه الذى شجعته فى عهد الطفولة أمه المتفرغة له ، هو : « لم يخلق الله فى هذه الدنيا شيئا أكمل منى » . وكان من الطبيعى أن يكبت هذا التوهم من الشعور ، فى حياته المتأخرة ، لبعده عن الواقع ؛ ولكنه تمثل فى أخلاقه تمثلا لا شعوريا .

وربما يكون تصور الشاب لنفسه تصورا شعوريا على النقيض تماماً من توهمه اللاشعورى لها . مثال ذلك أن سيدة تملكها شعورها بعدم أهميتها ، وأنها غير مرغوب فيها . وقد وجدت أن عندها من وراء هذا الشعور توهما عن نفسها ، مثل : « لاشك فى أنى سيدة رقيقة رشيقة جذابة . لا يمكن أن يكون هناك من يبلغ فى الجمال مبلغى . فكيف يقوى أحد على المقاومة حتى لا يقع صريع الغرام بى ! ! » ولكن من الناس من قام بهذا العمل فعلا . فلما لم يتملقها أحد ، شعرت بـ : « **لا أحد يحبنى !** » . والمصابون بحساسية الذات الشديدة عندهم فى العادة مثل هذا التوهم اللاشعورى .

إن الغرض اللاشعورى من استصغار الذات هو فى الغالب حمل الناس على مخالفة ما « **تقوله** » عن أنفسنا ، وعندئذ تتفق أقوالهم تلك مع ما نتوهمه عن ذاتنا . لقد ظلت إحدى النساء تقول عن نفسها : « **ما أشد غبائى** » حتى قال لها متشكك مرتاب فى أمرها : « ولكن لماذا تُعنِّين نفسك بذكر هذه الحقيقة ؟! » وعندئذ كشف غضبها توهمَها الحقيقى عن نفسها باعتبارها سيدة ذكية ماهرة حقا . وقد قال أحد لاعبى « **الجولف** » على أثر رمية رماها : « ما أضعف هذه الرمية ! » وهو يقصد قصدا لا شعوريا أن يقول : « أرجو ألا تظن هذا لعبى العادى . فهذا اللعب أقل من مستواى بكثير والحق أننى على العكس من ذلك لاعب ماهر »

والناس يظهرون توهماتهم عن أنفسهم عادة بأساليب لا يشعرون بها فى أحاديثهم العادية ؛ وكثيرا ماتكون هذه الأساليب مضحكة . فيقول أحدهم : إن هذا مجرد تواضع منى » ليدفع عن نفسه مظنة الاختيال . ولكن هذا القول يظهر ما خفى من توهمه الحقيقى : إننى متواضع بالقياس إلى مالى

من الحق فيما أرى نفسى عليه » ويقول آخر : « أنا لا أعتبر نفسى عبقريا ؛ وأرى أن الأستاذ « م » والدكتور « ف » كلاهما يفوقنى فيما تخصص له » .

لقد أخفق هذا الرجل فى التحقق من أنه بما ذكره من المقارنة بينه وبين هذين الرجلين المشهورين ، قد أظهر توهما عن نفسه مغالى فيه . وقد قلت لرجل من رجال الأعمال يشعر بأنه مخفق : « ولكنك كنت ناجحا جدا » . فقال : « أوه ! ولكنه لا شىء !! لا شىء !! أعنى بالنسبة إلى » . قلت : « لقد كانت محاضرة بديعة تلك التى ألقيتها علينا الليلة » . فأجاب : « لا !! لا !! فالواقع أننى أعددتها فى نصف ساعة فقط » . وهو يعنى بطريقة لا شعورية أن يقول : « تصور ما استطعت أن أعمله فعلا ! »

ومن المحتمل أن يظن القارىء أن هذا الرجل ليس لديه مثل هذا التوهم فى جميع الحالات . وربما يكون هذا الرجل مثل المريض الذى سألته عما عسى أن يكون عنده من توهمات عن « أهمية ذاته » فأجاب : « لا ! إننى أعتبر نفسي أقل بكثير مما أنا عليه فى الحقيقة » .

ومن الأمور العادية المألوفة تلك التوهمات المسرفة التى تتعلق بالكمال الخلقى . مثل ذلك رجل يشعر بالكآبة ، لأنه منذ سنوات قليلة غالط بعض موظفى السكة الحديدية ، وابتز منهم شلنات معدودة . وعبثا حاولت إقناعه بأننا جميعا عملنا مثل هذا العمل أو أسوأ منه . إن رجل الدين ربما يكون قد حاسبه على رقة ضميره بينما كان خيرا من ذلك أن يحاسبه على التزمُّت والأَنَفَة . لقد استقر وراء هذا الارتياب الزائد عن الحد توهمٌ للكمال الخلقى نطق بهذا الأسلوب : « قد يكون لغيرى من الناس سقطات كهذه ؛ أما أنا فلا ؛ ومن المستحيل ذلك ! » ثم يشمخ الرجل بأنفه إلى السماء . والحق أنه ليس

من الصواب أن يغالط الإنسان غيره ليبتز منه بعض المال ؛ ولكن هذا العمل شر أخف من « تمزيق الذات » . لقد جعل هذا الرجل إحساسه بالذنب مسألة كبرياء خلقى ؛ فكانت إدانته نفسه على هذه السقطة التافهة وقفة لاشعورية لتأكيد العكس وهو خلقه الكامل [1] . إن عالم النفس الذى يستكنه الدافع اللاشعورى ، لابد يعلم أن هذه الوقفة إنما أحدثت لإخفاء سقطات خلقية أغزر وأخطر . وإن توهمات الكمال الخلقى من الأمور المألوفة كل الإلف ، وقلما يرتاب فيها أصحابها .

وقد يسائلنا الناس : أليس من الحكمة والصواب أن تكون لنا مثل عليا سامية ، وأن نطمح إلى الكمال ، ونلتمس الرضا والحب من الناس أجمعين ، ونسعى دائما إلى القيام بجليل الأعمال ؟ ! إن للسائلين ذلك . ولكن المثل الأعلى يختلف عن التوهم فى الأصل وفى الطبيعة وفى الأثر ؛ ومع ذلك فهما ، من الناحية الخلقية ، لا يختلطان فى ذهن أحد ، لسوء الحظ ، كما يختلطان فى ذهن ذلك الرجل الذى يدعى « بالمثالى » ؛ فيجب أن نحدد الفرق بين التوهم والمثل الأعلى تحديدا واضحا :

---

(١) وقد تعرض « جلبرت » و « سوليفان » لشخصيات من هذا النوع فقالا فى مقطوعة من الشعر :

كلٌّ دعَا فى سيرِه المَحْبُورِ
على طريقٍ مُونِقِ الزهورِ
يا لَنقِىّ القلبِ من طُهورِ
يا لَلفتِىِّ الخالصِ الضميرِ
هذا الفتىُّ العادم النظيرِ

[المؤلف]

يختلف المثل الأعلى عن التوهم :

(ا) فى المبالغة . (ب) وفى الأصل السيكولوچى .

(ج) وفى التقمص . (د) وفى الآثار .

(ا) لما كان التوهم يتكون فى عهد الطفولة نتيجة لما يوحَى إلينا من الإيحاءات المغالى فيها ، حول أهمية ذاتنا أو حول قدرتنا العقلية ، فإنه يكون مبالغا فيه بدرجة أشد . إن التوهم يسعى إلى أن ينفذ فى أقطار السموات . أما المثل الأعلى فهو متواضع ، يسعى فى أول الأمر إلى أن يرتفع بضعة أمتار . وفى النهاية يحلق الطيار فى السموات بينما ينطرح « إيكار »[1] محطما على الأرض إن من الخير أن يسعى الإنسان إلى القيام بأمور عظيمة ، لا أن يُطرِى ضعفه بظنه أنه ينبغى عليه التغلب على الكون .

(ب) والمثل الأعلى ، من الناحية السيكولوچية ، جزء من « عاطفة » مقبولة قبولا شعوريا ، أما التوهم فهو نتيجة « عقدة » مَرَضِية مكبوتة . والمثل الأعلى شعورى ، إذ نقول : « سوف يكون هذا هدفى ومقصدى » ، على حين أنه يستحيل من الناحية الشعورية تحقيق التوهمات المتنافية مع المعقول ، كما بينا ، ولذلك فنحن نكبتها .

---

(١) هو « إيكاروس » ذلك الذى زعموا فى المثيولوجيا أنه قد صنع لنفسه جناحين طار بهما مصعدا فى السماء ، فلما اقترب من الشمس أذاب وهجها جناحيه وصهرهما ، فسقط محطما على الأرض . وتحدثنا الكتب أيضا عن « ابن فرناس » ذلك الذى زعموا أنه أراد أن يقلد الطير فصنع لنفسه جناحين ، فلما هم بالطيران هوى إلى الأرض محطما كذلك . وإلى هاتين الشخصيتين يشير أمير الشعراء « شوقى » فى قصيدته « الطيارون الفرنسيون » بقوله :

طلبـــــة قد رامها آباؤنا وابتغاها من رأى الدهر غـلاما
أسقطت « إيكار » فى تجربة و « ابن فرناس » فما استطاعا قياما

[المترجم]

(ج) التقمص : إننا نتقمص توهماتنا تقمصا لاشعوريا ولكننا لا نتقمص المثل الأعلى . لقد قال أحد لاعبى الجولف : « إننى مارست الجولف ثلاثين عاما ، ولم أملِك بعدُ زمام لعبتى هذه » . ولا شك فى أن هذا اللاعب قد كان عنده توهم لما كان يسميه « مقدرته فى اللعب » ، وليس من شك فى أنه قد مزج نفسه بمستوى لم يصل إليه فيها ، ذلك المستوى الذى أطلق عليه « مستواه فى اللعب » . وهكذا نلزم أنفسنا فى التوهم بأن نكون على ما نتصور وعلى ما نتخيل ، فالتوهم مقبول للواقع . ونحن فى التوهم ، أرق الناس وأكثرهم تدينا ، وأبعدهم صوتا ، وأكثرهم أهمية ، وأتمهم قدسية وكمالا . وإنما ننهار لأن هذا التوهم يصطدم بالحقيقة ويصطرع معها .

(د) ويختلف المثل الأعلى والتوهم فى آثارهما :

ومن الطريف أن نبين كيف تؤثر التوهمات علينا :

١ — قد يكون للتوهم أثر مَرَضى على خلقنا .

٢ — وقد نسعى إلى أن نعيش بحسب توهمنا ، وبإخفاقنا فى ذلك يحدث لنا الانهيار .

٣ — وقد يبلغ بعد التوهم عن الواقع درجة كبيرة حتى أننا لا نستطيع التحرك لبلوغه خوفا من إخفاق معين . ويرجع عدد كبير من حالات « الأبوليا » أو فقدان الإرادة إلى الإسراف فيما نرجوه من أنفسنا .

(١) من أكثر التوهمات شيوعا فى عهد الطفولة توهم الفرد أنه إله فى صفات القدرة المطلقة والمعرفة المطلقة والكمال . وعلى هذا فالطفل إذا كان كل قائم على تنشئته يجيبه إلى كل ما يطلب ، ويطلق له العنان فيتحقق له كل ما يريد ، ربما ينشأ عنده توهم القدرة المطلقة ، فيصاب خلقه فيما بعد

بمرض « أهمية الذات » . والطفل إذا استمر المحيطون به على إنبائه بمهارته الفائقة و براعته الفذة ينشأ عنده توهم المعرفة المطلقة ، و يصبح فيما بعد مستبدا برأيه . والطفل إذا كان ما يسمعه على الدوام هو : « ما أكملك من طفل » ينمو ومعه توهم « العصمة » ولا يستطيع احتمال النقد أو اللوم .

و يؤدى توهم التفوق إلى الاختيال و إلى مواقف التحذلق تجاه إخواننا و إلى المزاج المتغطرس . وتوهم الفرد أنه جميل يؤدى إلى حب الظهور و إلى الحقد الزائد . وتوهم الإنسان أنه خَيِّر يؤدى إلى « تنزيه الذات » أو إلى أن يكون الإنسان رقيبا على غيره .

و إذا نشّىء الطفل من الناحية الأخرى ، على الإيذاء بالضرب والشتم فإن خلقه يتكون و ينمو فى حدود الضعة والنقص ، فيصاب بالجبن والخسة وعدم الثقة فى النفس ، وذلك بتقبله دَوْرَ النقص و إلْفِه إياه .

(٢) و إذا كان عند الفرد توهم « واصر » فإنه قد يؤثر على « خلقه » فحسب . أما إذا كان عنده عقدتان متضادتان من عقد التوهم ، فإنه يصاب بمظهر معين من مظاهر « الاختلال العصبى » يرجع على الدوام ، كما رأينا ، إلى الصراع النفسى الداخلى بين عقدتين مكبوتتين . وليس هناك توهم يمكن أن يحدث بذاته مرضا عصبيا .

ولكن الطفل إذا عُرّض لكلا هذين الظرفين ، بمعنى أنه إذا دُلل فى فترة من حياته (ولتكن من السنة الأولى إلى الثالثة من عمره) ، وكان موضع سخرية فى فترة أخرى ، أو إذا تأتى قيام أحد الأبوين بتدليله وقيام الآخر بتهديده ، فإنه ينشأ عنده صراع نفسى داخلى ، فلا يدرى أهو قديس كامل أم دودة تافهة . و يستمر هذا التصارع بين التوهمين عاملا فى حياة

البلوغ فيمهد السبيل لخلق مذبذب بين طرفى النقيض : فمن مرح الذات إلى كآبتها ، إلى أن يصل ذلك بالطاقة إلى حد لا تستطيع الاحتمال بعده فيحدث الانهيار . وإنا لنجد فى جميع الأمراض العصبية التى من هذا النوع أن عناصر شقى الصراع قد تغولى فيها . ومن المحقق أنه لهذا السبب يخر أصغر الأبناء صريع المرض العصبى . وعلى الرغم من كثرة ما يقال عن شذوذ « **الطفل الأوحد** » فمن الحقائق الغريبة التى اهتدينا إليها فى أثناء عملنا أننا لم نجد بين مرضانا[1] من هذا النوع ، نوع الطفل الأوحد ، إلا عددا قليلا جدا ؛ وكان أفراد هذا العدد القليل مصابين بألوان من الشذوذ الخلقى أكثر من إصابتهم بانحرافات عصبية ، لأنهم فى العادة درجوا فى جو واحد ، بتوهم واحد مسيطر على نفوسهم . ولكننا ، على العكس من ذلك ، وجدنا من المصابين باختلالات عصبية عددا كبيرا جدا ، تكاد تبلغ نسبته إلى مجموعهم خمسة وسبعين فى المائة أو تزيد ، أفراده أصاغر الأطفال ؛ وبعبارة أدق ، كل واحد من هؤلاء الأفراد أصغر الأطفال ، بمعنى أنه كان أصغر الأطفال لمدة ثلاث سنوات ، إلى أن اجتاز المرحلة التى يتكون فيها الشعور بالذات . والابن الأصغر يظل أهم الأبناء لمدة معينة ؛ تدلله أمه ، ولكن إخوته الكبار الغيارى يخمشونه ويعتدون عليه . ولأجل أن يعوض شعوره بالنقص بالنسبة لإخوته نجده يستغرق فى توهم تشجعه أمه ، وتكون له أحلام ،

---

(١) يلاحظ أنه إلى جانب الطفل الوحيد يوجد مايسمى الطفل الشبيه بالوحيد ، وهو ذلك الطفل الذى يعامل معاملة ممتازة فريدة تجعله يشعر كما لو كان الطفل الوحيد فى الأسرة . وهذا نراه فى الطفل الأول أحيانا والأخير أحيانا أخرى ، وفى الذكر الوحيد وفى الأنثى الوحيدة ، وفى الطفل الذى يعيش بعد عدد من الوفيات أو يعيش رغم وفاة من يأتون بعده من الأطفال . ففى كل هذه التشكيلات ، وإن كان الطفل غير وحيد ، فإنه يكون شبيها بالوحيد مما يجعله قابلا ، تحت ظروف معينة للوقوع تحت صراعات عقلية وما قد تستتبعه من نتائج .
[المراجع]

كحلم يوسف : إذ رأى فى المنام أحد عشر كوكبا ، رآهم له ساجدين ؛ ذلك الحلم الذى لا نعدو القصد إذا فسرناه بأنه رغبة يستأدى إخوته إياها ، إخوته الذين كان طبيعيا جدا أن يلقوه فى غيابة الجبّ .

وليس من العسير أن نرى كيف يؤدى التوهم الذى لا يطابق الواقع إلى المرض العصبى والمرض الخلقى . فإذا حاول أحد الناس أن يتغلب على العالم ، ولم ينجح إلا فى التغلب على نصفه فقط ، فإنه يشعر بأنه شخص تافه لا قيمة له بمعنى الكلمة . هذا التوهم الذى لا يطابق الواقع مثال صالح لرجل الأعمال الذي ينهار على حين فجأة .

ومن الناس من يقفون من هذا العالم موقف المعذب الملتاع ، ويحطمون أنفسهم فى سبيل الوصول إلى مثل أعلى جليل . إنهم يتخيلون الدنيا قائلين : « أنظرْ ! ! أىّ رجل عظيم ذلك الذى يهوى ! ! » بينما لسان الواقع فى هذه الدنيا ينطق قائلا : « لقد انتهى هذا الهرِم المسكين ! » .

« انه الغرض من الانهيار هو المحافظة على التوهم »

أذكر رجلا مصابا بمرض عرق النَّسا ، ولكن مرضه وظيفى . ولست أدرى ما الذى كان هذا الرجل يعجز عن عمله لو قُدر له ، فحسب ، أن يتخلص من الآلام التى كانت تلازمه بسبب هذا المرض ! ! إنه يذكر لى أنه لولا هذه الآلام لاستطاع أن يكون رياضيا ، وفارسا مغواراً ، ومحدثا لبِقا ، ومُجيبا ماهرا ، ولاستطاع أن يكون مبرزا فى ألعاب الورق والتنس ؛ ولولا هذه الآلام لاستطاع أن يكون ملاذا للمنكوبين وهاديا لمن يتخبطون فى دياجير الحياة . . . لقد كان يستطيع الاضطلاع بهذه الأمور جميعاً لو لم تكتب عليه هذه الآلام التى ينوء بها ؛ فلا عجب إذا ما تفرّد بالألم وانقطع له .

ولا شك فى أن تعليل المرض العصبى الذى ألم بهذا الرجل يسير جدا . فلو لم تكن هذه الآلام لطُلِب إليه أن يتقدم لإثبات عظمته ونبوغه . . وعندئذ يخفق . . . وعندئذ يتعين عليه أن يترك ما كان يتشدق به ويدعيه من الفضائل النادرة والمواهب الممتازة . . . وعندئذ تنثلم الفقاقيع . . . فقاقيع توهمه ذاك .

لقد ظهر الآن أن القوى الكابتة ، تلك القوى التى تكبت الميول الغريزية الأولية والعقد ، ما هى إلا توهمات الذات . « فالذات » هى التى تكبت . ولكن ليس يشترط أن تقوم « الذات الحالية » للإنسان بعملية الكبت هذه ؛ فقد تقوم بها ذاته التى كانت له فى يوم مضى .

إن « الذات » لتتغير فى أثناء نمو الإنسان : حتى ليصح أن يقال : إن الإنسان تكون له « ذوات » كثيرة فى أدوار نموه : فتكون له « ذات » واحدة فى سن الثالثة ، و « ذات » أخرى فى الثامنة ، و « ذوات » أخرى فى العاشرة والثالثة عشرة والثامنة عشرة . وفى كل سنة تكبت الذات الاندفاعات البغيضة إليها . إلا أن الاندفاعات البغيضة فى عهد سابق قد لا تكون كذلك فى عهد لاحق . ولهذا ربما يحدث أن يكون عندنا اندفاعات كُبتت فينا بدون علمنا ، فنرغب « الآن » فى التعبير عنها ولكننا لا نستطيع ، لأنها كُبتت بواسطة « ذات » وُورِيت التراب من « ذواتنا » تلك الخوالى . ومن هذا نعلم أن الكبت نشاط « لا شعورى » ؛ ونعلم أيضا طبيعة « الرقيب » أو « المحاسب » ، الذى يشبهه « فرويد » بحارس باب يمنع الاندفاعات من الدخول إلى حيز الشعور . هذا الرقيب هو

« الذات المطرحة »[١] التى كانت فى ذات عهد مضى .

وزيادة على هذا فإن المشتغلين بعلم النفس المرضى يزدادون يقينا يوما بعد يوم ، بأن العقد الانفعالية المكبوتة التى تعتبر النواحى المنحرفة فينا ، كالخوف المكبوت مثلا ، ليست هى المريضة وإنما المريضة حقا هى الذات التى تكبت هذه العقد . ولهذا تظهر الأعراض المرضية لتعمل ضد توهمات ذاتنا المريضة ولتصحح هذه التوهمات ، كما سنرى فيما بعد[٢] .

(ج) التوهم يحول دون المجاهدة الخلقية :

إن « الطموح الى الرفعة » قد يكون مجرد تعبير عن اختيال أو غرور شاذ يدفعنا إلى أن نحاول إظهار تفوقنا على غيرنا . و « المثالية » هى فى أكثر الأحيان اسم خادع براق للكسل والتراخى . وهناك آلاف من الناس يرضيهم تماما ألا يعملوا إلا قليلا ، ويعللون أنفسهم بالعلل التى تتمثل فى أنهم على الأقل ذوو مثل عليا سامية . أى فضيلة يمكن أن تكون فى الإخفاق فى عمل المستحيل ؟ . إن « مثالية » هؤلاء الناس هى وسيلة لإخفاء العجز ، مهمتها أن تخدم العقل المعتل ، وتتملق الغرور المريض ليس إلا .

إن المثل الأعلى الحقيقى هو عاطفة شعورية مختارة . إنه هدف لم يبلغه

---

(١) لمعرفة السر فى كون الرقيب ذاتا مطرحة من عهد مضى نحيل القارىء إلى كتاب أسس الصحة النفسية للأستاذ الدكتور عبد العزيز القوصى ، ص ١٠٥ ، ١٠٦ طبعة ثالثة . [المترجم]

(٢) هذه هى الحال فى مرض الانحصار العصبى ، ومن أخص مظاهره الصورة المرضية من مركزيه الذات . فإذا كان توهم المريض هو توهم « القدرة المطلقة » كانت عنده انحصارات « خوف الإيذاء » . وإذا كان عنده توهم « الطهر » أو الكمال كانت الانحصارات « كثرة غسل اليدين بشكل جنونى » . وإذا كان عنده توهم « المعرفة المطلقة » كانت الانحصارات « جنون الشك » . [المؤلف]

الإنسان بعد ، ولـكن فى مقدوره أن يبلغه . وليس بأى حال ذلك التعبير الطائش عن عقدة مرضية من عقد « احترام الذات » . فهو إذن يشحذ عزائمنا ، ويدفعها إلى الدأب والسعى ، على حين أن التوهم الزائد الذى نتقمصه يجعلنا فى غير حاجة إلى استنهاض أنفسنا .

إن الصفة الأساسية الهامة التى يختص بها المثل الأعلى من دون التوهم هى أنه يحرك النفس ويثير الإرادة إلى المجاهدة الخلقية .

الفصل الثامن

قانون الاكتمال

لا بد لكل كائن حى من أن يتحرك صوب اكتماله الخاص ؛ فكمال الحياة هو هدف الحياة ؛ والحافز إلى الاكتمال هو أقوى مُحرِّك مُلْزِم فيها . وليس فى الحياة محرك أشد إلحافا من هذا النَّهم إلى الاكتمال ، سواء أكان متعلقاً بحاجات أجسامنا أم بأعمق إشباع روحى لنفوسنا ، ذلك الذى يضطرنا أبدا إلى التحرك الدائم إلى الإمام حتى نبلغه . والنهم ماديا كان أو روحيا هو الإحساس بعدم الاكتمال .

وإنا لنجد قانون الاكتمال فعّالا فى علم وظائف الأعضاء وفى علم النفس وفى علم الأخلاق وفى الدين . ونحن نطلق على هذا الاكتمال فى علم وظائف الأعضاء كلمة « الصحة » ، ونطلق عليه فى علم الأخلاق كلمة « الكمال » ، وفى الدين كلمة « القداسة » . وسوف نطلق عليه فى علم النفس « تحقيق الذات »

ما أقوى هذا القانون ، وما أشد إلْزامَه ! ! إنه لا يُريح الكائن الحى أيا كان إلا إذا أشبع نهمه بالظفر بذاته الكاملة .

إننا قد نرى هذا القانون ، من الناحية الفسيولوجية ، عاملا فى كل كائن حى . فأنت إذا بترت عضواً من أعضاء « أبى ذنيب » ، ذلك الحيوان البحرى الضئيل ، فما أشد هذا الاندفاع الذى يحدث ! إن هذا الكائن الحى لا ينى عن العمل حتى ينمو له عضو جديد ، وحتى يعود « أبو ذنيب » إلى الكل الكامل الذى كان عليه . وإذا أصيب الإنسان بجرح فإن كل جزء من جسم

الـكائن الحى سرعان ما يبدأ العمل ، ولا ينى عنه حتى يعود الجزء الجريح إلى ما كان عليه من قبل : فالجهاز العصبى ينقل إشارة الألم ، والقلب تزداد دقاته باعثاً الدم إلى الجرح لتنظيفه ، والأجهزة الغددية تنشط فى إفراز الـكرات البيضاء وفى إرسالها إلى مكان الجرح لتقاتل وتطرد الجراثيم الصديدية التى تهدد الحياة ، والدم الجديد يُنقل ليـكوّن أنسجة جديدة ، إلى أن يشفى الجرح ، ويعود الـكائن الحى كُلاًّ كاملا مثلما كان من قبل .

وكما تـكره الطبيعة كل فراغ فإنه الكائن الحى يكره عدم الاكتمال كذلك .

إننا نجد السعى إلى الاكتمال والإحساس بعدم الاكتمال ظاهرين بشكل واضح فى الدين ، ويبدو أنهما أساسه حقاً . فقبل هبوب العاصفة الهوجاء يُستنهض الرجل البدائى عن طريق إحساسه بضعفه وعدم كفايته ، ويخر مصليا مسبِّحا لتلك القوة التى تسخر العواصف وتبعث الأعاصير لتدميره . ولولا إحساسنا بعدم الاكتمال لما كان عندنا « **خوف** » من الله أو « **حاجة** » إليه أو « **حب** » له ؛ فهو الذى يجعل الاعتقاد فى الخلود بما وُعِدنا به من الـكمال فيه ، أقوى معتقداتنا الدينية وأرسخها جميعا . وينعكس تصورنا للخلود فى نظرتنا إلى الجنّة : فالقوس المنـكسر فى الدنيا سوف يكون دائرة كاملة فى الآخرة ؛ ومظالم الدنيا سوف تُصحح فى الآخرة . والجياع سوف يلاقون ما هم جديرون به من شبع وامتلاء . إن أحلام الناس بالجنة وما فيها هى فى حقيقة الأمر تـكملة أو تعويض ، شأنها فى ذلك شأن الأحلام الأخرى ؛ فما يعوزنا هنا ، فى هذه الدنيا ، سنحققه ونحصل عليه هناك ، فى الآخرة . ولذلك نجد الآخرة تتمثل للبدو يين الساميين الذين ترهقهم الصحراء ، جنة

أشجارها دانية القطوف ، تجرى من تحتها أنهار مياهها سائغة لذة للشار بين ؛ ونجدها تتمثل للمسلم الذى فارق بيته وآله للجهاد ، مُتَّكَأً وثيرا يحفّ به الغلمان والحور العين ؛ وتبدو للمرأة التى لا تكاد تكف عن الاشتغال بغسل الملابس مكانا للراحة الكاملة والكسل المريح . ولقد تبدو للطالب الذى يستعد لنيل درجة علمية مكانا للعمل والتوظف .

ونجد من الناحية النفسية أن الحافز إلى الاكتمال أكثر ما يظهر بوضوح فى الغرائز . فكل غريزة تسعى جاهدة إلى التعبير، فإذا أتيح لها التعبير أشبعت؛ وإذا حِيل بينها و بينه تزايدت قوة اندفاعاتها بدلا من تخاذلها ، حتى تغتصب الإشباع ، بطرق مباشرة ، كما هى الحال عند ما نفسح الطريق لأهوائنا ، أو بطرق غير مباشرة كما هى الحال فى الانحراف العصبى .

والعواطف باشتمالها على مُثلنا العليا تُظهِر رغباتنا الشعورية . أما العقد التى حيل بينها و بين التعبير الطبيعى فإنها تجد تعبيرها وتصل إلى غاياتها أو إلى رغباتها اللاشعورية بإحداث حالات مَرَضِية عصبية أو خلقية . وكما تتجه الغرائز والعواطف والعقد إلى التعبير والاكتمال ، فإن ذات الفرد ، كأى كائن حى آخر ، تتجه كذلك إلى اكتمالها .

وعلى الرغم من هذا الحافز القوى على الاكتمال ، فإنه يحدث أحيانا أن توجد كائنات حية غير مكتملة ، أشبه ما تكون بأجزاء منفصلة من كلٍّ معين : فيولد أطفال تنقصهم الأطراف أو الجمجمة أو الأضلاع ؛ ويولد أطفال مصابين بأنواع من الشذوذ الجسمى كصِغر الرأس الشاذ مثلا ، هؤلاء قلما يعيشون ؛ وإذا عاشوا فقلّما تكون فى حياتهم فائدة تذكر ؛ وإذا عاشوا فإننا نطّرحهم جانبا ونغضّ النظر عنهم كما يغض النظر عن كل دميم لا خير فيه . ولا

شك فى أن نُدرة هذه الحالات تؤكد قدرة الخالق على إبداع مخلوقاته كاملة فى أدق تفاصيل أجسامها . و بضدها تتميز الأشياء .

وآخرون يولدون بنقص فى الغرائز الاجتماعية أو الغرائز الجنسية ، أو فى بعض الوظائف العقلية . وسوف لا نتحدث إلا قليلا فى هذا الكتاب عن أولئك المصابين بالنقص العقلى ، لأن نقصهم فسيولوجى فى أصله و إن يكُن عقليا فى صفته .

بيد أننا نجد عدم الاكتمال نفسيا صِرفاً عند آخرين : إذ يترتب على الصراع والكبت أن يخفق قسم كبير من شخصيتهم فى الظفر بالتعبير التام . ويسمى « جانيه » هؤلاء الناس « السيكستينيين » أى المصابين بالإرهاق النفسى [1] وأهم مظهر يميز مرضهم هو الشعور بعدم الاكتمال أو عاطفة عدم الاكتمال كما يسميها « جانيه » . فيشعر المريض بأن شيئا ما ينقصه ، و بأنه أمام خُسْران ؛ ويهاب مواجهة العالم وما فيه من العقبات ، أو يهيم على وجهه كأنما يبحث عن شىء فقده ؛ وهو فى الواقع يبحث عن بر السلامة أو شط الأمان من أى شىء يعرِض له ، كما أنه يهتم بطعامه وشرابه . إنه قد أخفق فى « تحقيق ذاته »

ويظهر سعى الذات إلى الاكتمال فى « الأحلام » وفى الأمراض العصبية ، وفيما يُبذل من المجهود الشعورى لتحقيق الذات :

(١) إن نهم النفس إلى الاكتمال يظهر فى الأحلام بشكل واضح . فنحن نحقق فى الأحلام مالا نستطيع تحقيقه فى الحياة : أى أننا نكمّل أنفسنا فى

---

(١) يتكلم « جانيه » عن الإرهاق النفسى ، وهذا يقابل الإرهاق العصبى كالنوراستنيا . [المراجع]

أحلامنا . وعلى هذا فالطفل من أبناء الطبقة المعدمة يحلم بالأطعمة الفاخرة الشهية لأنه لا يجد الطعام فى عالم الواقع ؛ بينما نجد ابن الطبقة الوسطى الذى يتوفر لديه الطعام ولكنه يتزيى بلباس متواضع ، يحلم بأنه قرصان أو بأنه زعيم من زعماء الهنود الحمر . وإن الإنسان ليقشعر بدنه عند ما يفكر فى ألوان الخلاعة المتهتكة التى كان اللورد « فانقلروى » الصغير يمارسها فى أحلامه ، وهو يختال فى مُخمَّله منشرح الذات ، كما كان .

وتجرى أحلام البالغين على نفس القانون الذى تجرى عليه أحلام اليقظة عند الأطفال ، ولكنها تكون أمعن فى صفتها الرمزية ؛ فهى تعويض وتكملة للحياة الشعورية . وفيها يطلق العنان للاندفاعات التى حرمت من التعبير فى حياة اليقظة . إن الأهواء العارمة التى يتغلب عليها الناسك بصرامة وعنف تُمتِعه فى أحلام العربدة الشهوانية . وهكذا يقضى النسّاك لياليهم فى مصارعة أهوائهم بينما ينام السويون نوما هادئا منعشا استعدادا لأعباء النهار . والمثالىّ المسرف فى توهمه ، والشاعر ، والمُتأنِّف ، أولئك الذين فقدوا صلتهم بالأرض بمجافاتهم للواقع فى مسائل الفلسفة والدين ، يصلون فى أحلامهم إلى قمم الجبال ، ثم يُلقى بهم فجأة إلى الحضيض متحطمين . ومن الجهة الأخرى ، إذا حلم امرؤ بتسلقه الجبال و بلوغه قممها ذات الهواء المنعش والمنظر الخلاب ، فإن هذا يدلنا على أنه فى حياة اليقظة خامل مرتبط بالأرض ، وأنه فى حاجة إلى جو أشد إعلاء .

وهكذا تسعى النفس المبتورة جاهدة لتجعل حياتها الناقصة حياة كاملة . ولما كانت الأحلام هى التكملة للذات التى لم تتحقق فإنها إذا سُردت سردا دقيقا صادقا ، تساعد الطبيب النفسانى مساعدة كبيرة فى الإلمام بخلق

المريض . فهى بذكرها مايحتاج إليه المريض تدلنا على ماهو عليه . ويقال إن الأحلام « رغبات » مكبوتة ، وربما يكون أدق من هذا أن نسميها « حاجات » مكبوتة ، لأن ما يكبت تحتاجه النفس لاكتمالها .

(٢) وقد يبدو غريبا أن نقول إن الأعراض المرضية العصبية هى فى الغالب محاولة لتحقيق الاكتمال ، شأنها شأن الأحلام . فقد رأينا أن كثيرا من أعراض الأمراض العصبية هى تعبير عن انفعال غريزى مكبوت . وما دام أى انفعال مكبوتا فإن الذات تكون غير مكتملة . فوظيفة أعراض المرض العصبى إذن هى محاولة تكميل الذات بإتاحة التعبير للانفعال المكبوت . وعلى هذا فالرجل الذى تتميز سيكولوچيته بالمغالاة فى أهمية الذات ، ذلك الذى يكبت غرائز التواضع والخضوع ، يكون معرضا للإصابة بانهيار عصبى أخص مظاهره الإحساس بالعجز والإخفاق . والرجل الذى تتكاثر أفكاره عن نفسه باعتباره بطلا يصاب بالخوف . ورجل الفكر الذى تقوم سيكولوجيته على العقل والمنطق يزعجه خوف الجنون ، وفى هذا الخوف يجد الجانب الانفعالى غير العقلى من طبيعته ، مجالَ التعبير . إن هذه الأعراض المرضية وأمثالها تنجم لحفظ التوازن ، ولجعل الوظائف المُلجمَة للنفس منطوقة ظاهرة .

وفى الحالات التى تكون أعراضها عجزا جسميا ، يكون العجز كممثّل ، أو كرمز لانفعال معين مكبوت : فهو إذن محاولة من الكائن الحى لإرجاع نفسه إلى الصحة .

(٣) إن اكتمال الذات لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق التوافق بين جميع العواطف والعقد فى كُلٍّ واحد . وتحقيق هذا التوافق هو الذى نسميه « تحقق الذات » والحالة الناتجة عن هذا التحقق هى التى نسميها « السعادة »

وإن تحقق الذات ، ونعنى به التعبير الكامل الشامل عن جميع غرائزنا واندفاعاتنا ، لا يمكن أن يحدث طالما كان فى نفوسنا عناصر قد كُبتت ولم يُسمح لها بالتعبير فليس فى الذات المحققة تحققا كاملا أى صراع من أجل غرض ، وليس فيها أية عقدة أو أى كبت ؛ وإنما نجد فيها التعبير المتوافق المنسجم عن جميع القوى الحيوية تعبيرا يتجه إلى غرض مشترك وغاية مشتركة . ونحن نطلق « **المثل الأعلى** » على هذه الغاية التى تستطيع صد الغرائز عن غاياتها الأصلية ، وتستطيع إعادة توجيهها إلى غرض مألوف ؛ بينما نطلق « **الإرادة** » على نشاط الذات وتحركها إلى التحقق . إن السعى إلى الاكتمال وإلى تحقق الذات هو الذى يحفزنا عن مجرد عرض النزوات والأهواء ، ويضطرنا إلى المجاهدة الخلقية وإلى إنماء الخُلق وتحسينه . ولهذا كان السعى إلى التمام والحافز على الاكتمال أعظم قوة تحركنا للحياة والكفاح بنشاط لا يفتر ، حتى نبلغ الهدف النهائى لتحقق الذات . إنه أعظم قوة محركة فى شتى نواحى الحياة ، حياة الكائن الحى ، سواء أكانت بيولوچية أم سيكولوچية أم خلقية أم دينية .

الفصل التاسع

الذات المنتظمة

تسعى الذات إلى اكتمالها كما يسعى كل كائن حى إلى اكتماله . واصطلاح « الذات » ربما يستعمل للدلالة على معان كثيرة مختلفة . وقد ذكر « وليم جيمس » أن « ذات » الإنسان بأوسع معانيها تشمل كل ما يمكن أن يكون « له » . وقد كان نبلاء اسكتلندا وفلاحوها كثيرا ما يطلقون على أنفسهم أسماء ممتلكاتهم . و بعبارة أخرى : إن للإنسان من « الذوات » بقدر عدد الذين يعرفونه من الناس ؛ فهو ذاتٌ معينة لزوجته ، وذاتٌ أخرى لأولاده ، وذات ثالثة لزميله فى العمل ، وذات رابعة لربه .

ومع ذلك فهناك « ذات » نعرفها فى العادة ، وقد نسميها « الذات المنقية » أو « الذات المنتظمة » . هذه « الذات » هى « نحن » من الناحية العملية الواقعية . وكما تنتظم الغرائز حول فكرة مستساغة معينة أو حول شخص مقبول معين ، لتكوِّن العواطف ، كذلك العواطف بدورها تنتظم حول مثل أعلى معين لتكوِّن هذه الذات .

« فالذات المنتظمة يمكن أن تعرف بأنها تنظيم لجميع العواطف والاتجاهات المستساغة » .

وتتألف الذات من جميع العواطف نحو المنزل والأسرة والوطن وحب الجمال وحب الخير والحق ؛ كما تتألف من اتجاهات كالإخلاص والتسامح

والشجاعة . أو قد تتألف الذات ، من جهة أخرى ، من عواطف واتجاهات كالقسوة والخلاعة والإباحية والشحّ والجبن . إن تَواصل هذه المتجمعات هو ما نطلق عليه فى العادة « أنفسنا » أو « ذواتنا » .

ويجب أن نفرق بين هذه « الذات المنتظمة » وبين الذات بمعنى الفرد باعتباره وحدة سيكلوچية كُلّية . فعندما نقول : « أنا كبحت اندفاعاتى ؛ وأنا آبى إطلاق العنان لرغباتى » ، فإننا لا نستعمل « أنا » للفرد باعتباره وحدة سيكولوچية كلية ، بل باعتباره جُزءا يقف حائلا دون اندفاعاتنا ورغباتنا . وهذا هو « الذات » باعتبارها منتظمة ، وهو تصور للذات هام جدا من الناحيتين العملية والخلقية .

وربما نطلق عليها الذات المتقبلة لأنها تتألف من جميع الأفكار والأحاسيس والرغبات والمقاصد ، التى نتقبلها باعتبارها « لنا » ، والتى بواسطتها نثبت ذاتيتنا على مقتضى « أنا » . إن « أنا » تتألف من جميع ما أتقبله فى نفسى ؛ وهذا هو « ذاتى الحقيقية » .

ونحن نفرق بينها وبين « الأنا » العميقة أيضا . فمن الثابت المعروف أنه يجب أن يكون وراء جميع العمليات النفسية عنصر مُوحِّد يتناول جميع عواطفنا ويصلها بعضها ببعض ، ذلك العنصر الموحِّد هو « الأنا » . وكثيرا ما يستعمل اصطلاح « الذات » لهذه « الأنا » العميقة ، لهذا العنصر الموحِّد لا لما يوحَّد .

وقد يكون هذا التصور صحيحا من الناحية الفلسفية ، ولكن كل ما يمكن أن نلاحظه فى علم النفس هو تنظيم جميع العواطف والاتجاهات .

وقد يسأل سائل : إذا كانت الذات هى تنظيم جميع العواطف والاتجاهات فما الذى يصل هذه الأشياء بعضها ببعض ؟ ما هو العنصر الموحِّد الذى ينظمها ؟ — « إنه هو أن هذه الأشياء توجه إلى غرض مشترك » . ونحن نسميها « الذات المنتظمة » لأنها هى ذلك القسم من الفرد كله ، ذلك القسم الذى ينتظم فى كُلّ ، بناء على ما به من اهتمامات عامة وغرض مشترك . وهى شىء واحد لأنها تعمل كشىء واحد . وكل كائن حى إنما هو كائن حى لأن العناصر التى يتركب منها تعمل معا لغرض مشترك . والحق أن هذا هو الذى يجعل من هذه العناصر كائنا حيا . كذلك الخلايا فى أعضاء مثل القلب والرئتين تؤدى وظيفة واحدة ، وكذلك تعمل جميع الأعضاء معا فى الجسم ، وبهذا تكوّن كائنا حيا فى وحدة . وزيادة على هذا فإنه إذا اجتمع عدد ضخم من أفراد ذوى اهتمامات مشتركة ، واتصل بعضهم ببعض لأغراض عامة ولغاية مشتركة ، فإنهم يكوّنون مُنظَّمة نسميها الأمة . فالأمة مثل الكائنات الحية الأخرى ؛ ولكنها ليست مجرد تجمُّع من هؤلاء الأفراد فحسب . إنما الأمة « منظمة » من الأفراد العاملين معا . ثم إن هؤلاء الأفراد يظلون أمة واحدة ما داموا سعَّائين للعمل ليس غير . وبمجرد توقفهم عن العمل كفرد واحد ينتفى عنهم الوصف بأنهم أمة واحدة . ونجد « ذات الفرد » ، من الناحيـة السيكولوچية ، تتركب كذلك من عدد كبير من العواطف والاتجاهات . فإذا تركبت من هذه الأشياء وحدها ، كان لكل منها حياته الخاصة . ولكنه لما كان لهذه العواطف والاتجاهات اهتمامات مشتركة ، ولما كانت كلها تعمل لغاية مشتركة ، فإنها تكوّن منظَّمة نطلق عليها « الذات » . إن الذات تتّسق باعتبارها شيئا واحدا لأنها تعمل باعتبارها وحدة ليس غير ؛

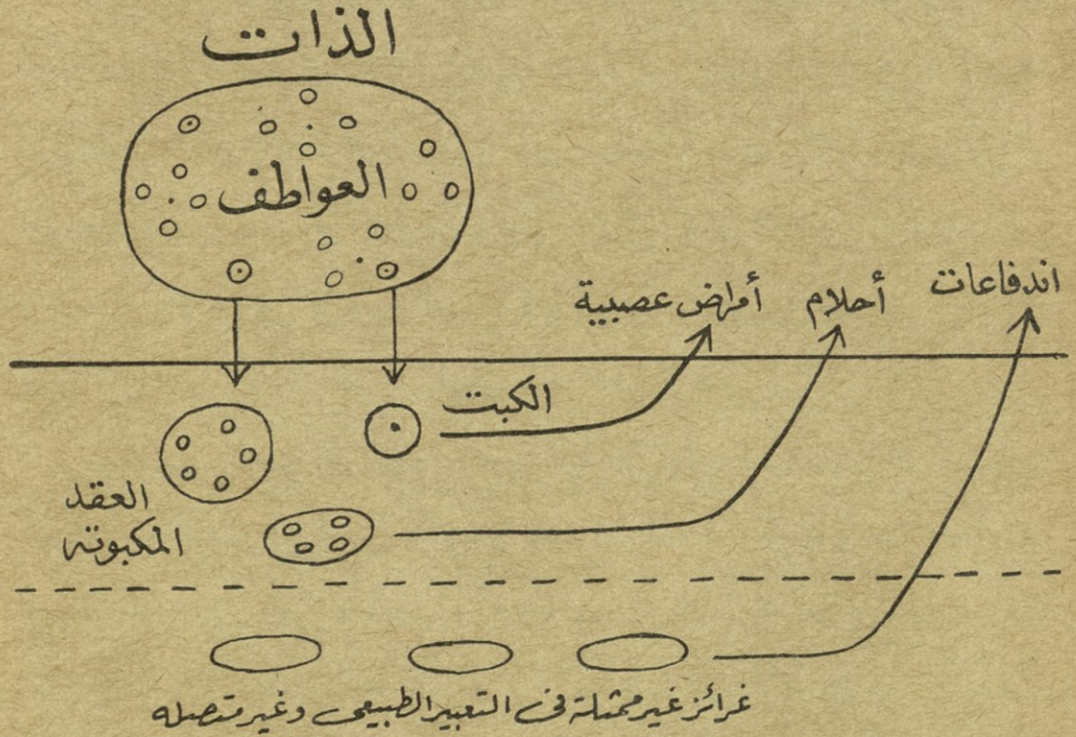
وإلا فإنها تنحلّ وتتفكك إذا توقفت عن السعى إلى غرض مشترك ؛ فهذا هو « العنصر الموحد » . إن الذات وحدة فى الوظيفة أكثر منها فى البنية . وسوف نطلق « الإرادة » على وظيفة الذات هذه . فالإرادة هى نشاط الذات؛ هى الذات مُتحركةً ؛ هى الذات عَامِلةً . ولهذا فإن الذات تعتمد على الإرادة فى حيانها باعتبارها كائنا حيا .

إن العواطف والاتجاهات المستساغة تتصل جميعها بعضها ببعض وتتماسك لتكوّن الذات . وإن نشاط الذات المتجه إلى المثل الأعلى هو ما نسميه الإرادة . والعقد إنما تكبت لأنها غير مستساغة . ولما كانت هى والغرائز المستجنة تمنع من التعبير الطبيعى ، فإنها تتمثل تمثلا شاذا فى الاندفاعات والأحلام والأعراض المرضية العصبية ؛ وكل هذه تكون فى صراع مع الذات ومع الإرادة . (انظر الشكل المبين بآخر هذا الفصل)

ويذتهى بنا هذا إلى الوقوف على أهمية الإرادة بالنسبة للمسلك . فبمجرد أن تتوقف الذات عن العمل كشىء واحد ، تتوقف عن كونها وحدة ، وتأخذ فى الانحلال على الفور ، وتصبح أعمالنا ومسالكنا مرة أخرى تحت رحمة الأجزاء المنحلة ، تحت رحمة الغرائز والاندفاعات التى لاضابط لها . كذلك نكون غير ذواتنا بمعنى الكلمة ، فى الأحلام وفى حالات الهذيان ، وإن كنا نظل أفرادا بالمعنى السيكولوجى . إن أعظم محاولات حياتنا هى إقامة أنفسنا فى وحدة أعلى واكتمال أرقى ، وهى بلوغ تماسكنا وتكاملنا . هذا التحفّز إلى الكمال جزء من طبيعتنا وهو اضطرار لا معدى لنا عنه .

وتتوقف الذات عن أن تكون ذاتا بمجرد أن تتوقف الإرادة عن العمل . وهذا يفسّر لنا لماذا يستكنه الناس إرادة رجل ما عن طريق خلقه ، فى أكثر الأحيان . فالرجل ذو الإرادة القوية هو الرجل ذو الخلق العظيم . إن الخُلق

« صفة الذات » أما الإرادة فإنها وظيفتها . ولا أمل للإنسان فى تجنب الكارثة التى تتهدده بها عاصفة من العواصف إلا إذا ظل رافعا رأسه فى مواجهة الرياح والأمواج . إن الإرادة علامة النشاط وأَمَرَةُ الحياة ؛ إنها حياة الذات . ولن يتسنى للإنسان الاستمساك بخلقه والمحافظة عليه إلا ما دام مستخدما إرادته .



« ربما يساعدنا هذا الرسم فى إيضاح هذه العمليات . فالذات تتركب من العواطف المتقبلة ووظيفتها هى الإرادة . والعقد المكبوتة والغرائز التى حرمت من التعبير الطبيعى تدفع نفسها إلى أعلى وتفلت من باب خلفى فى ألوان من الاندفاعات والأحلام والأعراض المرضية العصبية ، فيترتب على هذا صراع بين الإرادة من جهة والاندفاعات والأعراض المرضية العصبية من جهة أخرى » .

الفصل العاشر

الإرادة

قلنا إن العواطف والاتجاهات تُنظَّم معا لتكوِّن « **الذات المنتظمة** » . ولكن من المحقق أن خارج الذات المنتظمة كثيرا من العوامل النفسية ، كالعقد والغرائز المقموعة التى تعمل وتقوم بوظيفتها مستقلة عن الذات .

إننا نطلق « **الإرادة** » على الذات المنتظمة عندما تتحرك متجهة إلى اكتمالها . « **فالإرادة هى الذات المنتظمة عاملة وهى الذات متحركة** » . أما الغرائز والعقد فإنها تسمى اندفاعات عند ما تعمل وتقوم بوظيفتها .

وهذا التصور للإرادة باعتبارها « **وظيفة الذات المنتظمة** » أو نشاطها ، يلقى ضوءا على كثير من المشكلات المتعلقة بالإرادة .

(ا) فأول ما يلاحظ أن الإرادة ليست شيئا له وجود فى حد ذاته ، ولكنها وظيفة ، وظيفة الذات أو نشاطها . وليست الإرادة سلطة مستبدة تستقر فى برجها العاجى ، وتصدر الأوامر المتنوعة إلى الذات لتنصاع لها الذات ؛ وليست هى بالتى تعمل مستقلة عن الذات . إنما هى وظيفة . . وظيفة الذات ؛ مثلها مثل الهضم تماما فى أنه وظيفة المعدة ولكنها وظيفة حيوية بالنسبة للذات ، لأنه بدونها تتوقف الذات عن أن تكون ذاتا . والذات لا تحقق تماسكها ووجودها إلا ما دامت تعمل . وهى إنما تتماسك ويلتحم بعضها ببعض متى كان لها نشاط عام وغرض مشترك ؛ وهى فى هذا مثل الكائنات الحية

جميعا . فإذا ما توقف رجل عن استخدام إرادته فإن ذاته تأخذ فى الانحلال وتَسَّاقط كِسَفا على الفور .

(ب) ثم إن الإرادة ليست وظيفة الفرد « كله » . إنما هى وظيفة ذلك الجزء الذى نُظِّم منا باعتباره الذات فحسب . وإذن فهناك ما يُستثنى من الإرادة وهو تلك العناصر العقلية التى نُحِّيت عن الذات ، ونعنى بها العقد المكبوتة والغرائز المقموعة . ولكن هذه العناصر المُنحّاة تكون مصطبغة بلون انفعالى قوى ، وتسعى إلى التعبير فى أكثر الأحيان فى اتجاه مضاد للذات ، وتصل إلى التعبير فيما نسميه « **الاندفاعات** » فالإرادة نشاط الذات ، أما الاندفاعات فهى تعبير العقد والغرائز أو نشاطها . (انظر الشكل السابق ص — ٩٦ —) .

وقد ينبعث الاندفاع من غريزة معينة ، كما هى الحال عندما يكون لدينا اندفاع إلى السرقة أو إلى الفُضول المزمن أو إلى الانتقام . وقد ينبعث الاندفاع من العقد المكبوتة ، كما هى الحال عندما يكون عندنا اندفاع إلى تحريك الوجه فى حركات عصبية أو إلى إلقاء أنفسنا أمام قطار متحرك أو إلى قسوتنا على أصدقائنا[١] .

ولما كانت هناك عداوة مستحكمة بين الذات المنتظمة وبين العقد والغرائز ، فلابد من أن تكون هناك عداوة ثابتة بين الإرادة والاندفاعات[٢]

---

(١) إن الاصطلاح « اندفاع » يستعمل أيضا للدلالة على اتجاهات الإنسان كأن يقال اندفاعات سارة مثلا . وليس عندنا ما يمنع هذا الاصطلاح من أن يستعمل للدلالة على ذلك المعنى ، غير أننا توخيا للوضوح سنستعمله بمعناه الضيق المذكور فى صلب الكتاب ، وهو التعبير عن العقد المكبوتة والغرائز المقموعة . [المؤلف]

(٢) لما اهتدى « أوجستين » ، أول علماء النفس الاستبطانيين إلى هذه الثنائية فى النفس وصفها بأنها صراع بين إرادتين ، وقرر على العكس من « بلاجيوس » أن إرادة الإنسان لم تكن حرة فى تحقيق رغباتها بسبب « إرادة فاسدة » . ونحن نرى الآن أن هذه « الإرادة الفاسدة » هى الاندفاعات المنبعثة عن العقد والغرائز ، ولا يصح أن يطلق عليها اصطلاح الإرادة على الإطلاق . [المؤلف]

ولابد من أن يكون بينها صراع له أهمية كبرى فى كل من الخُلقيّة وعلم النفس المرَضى .

ولا بد من أن تظل هذه العداوة مستحكمة بين الإرادة والاندفاعات ما دامت العقد والغرائز مُبعَدة عن الذات ، وإلى أن تَكشف طريقة معينة لتحريرها وتوحيدها مع الذات بواسطة غرض مشترك معين ؛ وهذه هى مهمة الطب النفسى .

قوة الإرادة وضعفها

إن تصور الإرادة باعتبارها وظيفة الذات المنتظمة يوضح لنا حقيقة ذات أهمية قصوى للصحة النفسية والصحة الخلقية . تلك الحقيقة هى ضعف الإرادة وخورها على وجه التحديد .

ونحن نجد الإرادة هى المسيطرة فى أمور الحياة العادية . فهى لكونها تنظيما لكثير من الغرائز ، ولكونها مدفوعة بأقوى دافع لدى الكائن الحى وهو الحافز على الاكتمال ، يكون لها فى الظروف العادية من القوة ما يمكنها من التحكم فى الغرائز والاندفاعات المناهضة لغاياتها . وأكثر من هذا فإنه كلما أمعنا فى اصطناع تلك الإرادة تزايدت قوتها ؛ ولكن لها حدودها التى لا تتعداها .

ومما لايخفى على أحد أن هناك قوى خارجية ليس لإرادتنا سلطان عليها. فنحن لانستطيع أن ننزل المطر من السماء ، ولا نستطيع أن نغير مجرى النجوم ، ولا أن نجعل ماء البحر يرتد جَزْرا بعد مدّ ؛ أو ، بعبارة أخرى ، لا نستطيع أن نجعل القوى الخارجية للطبيعة تنصاع لأوامرنا . ولكن الذى لا يعرفه الناس معرفة كافية هو أن الإرادة تضعف أحيانا عن أن تسيطر على انفعالاتنا

ورغباتنا . فليس لنا من سلطان على ما كتب علينا ، وليس لنا من سلطان على نفوسنا أحيانا . وأكثر ما يتضح هذا فى الانحرافات العصبية الوظيفية . إن من الأمور التى تصدمنا فى علاج المصابين بهذه الانحرافات ضعف إرادتهم ضعفا تاما . فهؤلاء أناس مصابون بالشلل والانحصارات والمخاوف والأفكار المتسلطة والآلام وفقد البصر وغيرها من الحالات التى ترجع تماما إلى أسباب عقلية ، ومع ذلك فالإرادة عاجزة فى محاولتها اجتثاث هذه الأعراض . ولقد تبين ، فى الواقع ، أن إجهاد الإرادة يجعل هذه الحالات تزداد سوءا . كذلك الأمرُ فى الحالات الخلقية الشاذة : فكما يعجز المريض عجزا تاما عن شفاء شلله أو فقد بصره ، على الرغم من أنهما يرجعان تماما إلى أسباب عقلية ، فإن الشخص الذى يعتبر ضحية لسوء الطبع ، أو الذى يعتبر ضحية لخوف أو لصفة خلقية كالتشاؤم ، أو لانحراف كالفتيشيّة ، أو لهوى كالإدمان على المخدرات ، هذا الشخص لا يستطيع التغلب على هذه الأمور بقوة الإرادة أيضا . ويبدو أن هناك جزءا من العقل لا يخضع لسلطان الإرادة . فنحن نجهد إرادتنا ، ولكن الاندفاع يمضى فى طريقه لا يلوى على شىء . وهذه خصيصة أساسية من خصائص الأمراض الخلقية .

ويحدث ضعف الإرادة وخورها عادة فى كل من هاتين الحالتين : —

(ا) عندما تثار العقد أو الغرائز إثارة مفرطة ، كما هى الحال عندما يطاردنا ثور . عندئذ تنبعث الغريزة انبعاثا هائلا بواسطة هذا المنبه ، حتى إنها لتطغى على « الذات » التى يتضاءل تأثرها بمثلها الأعلى فى الشجاعة . ونجد من الجهة الأخرى أن إحساسنا بالواجب وإظهارنا للشجاعة يكونان ونحن فى المخابىء والأماكن الحصينة على درجة كبيرة من القوة بحيث تسيطر الإرادة على غريزة الخوف

(ب) عندما يكون المنبِّه للذات والإرادة ضعيفا . مثال ذلك ما يحدث فى العطلات من عدم وجود أى باعث يشحذ الإرادة ويلهبها .

إن عدم توفر المثل الأعلى المناسب أو المُنبِّه للإرادة من خصائص الأوقات التى تعقب المجاهدة والكفاح . ففى هذه الأوقات تكون الذات منهوكة خائرة ، لا قبل لها ببذل أى جهد آخر ، سواء أكان سبب ذلك الخوف أم الحزن أم الإخفاق أم تعب الكفاح ؛ كما تنزع الذات إلى التفكك والانحلال ، وتصبح أفعالنا تحت رحمة اندفاعاتنا .

وقد يمكن تحاشى هذا الانحلال بإيجاد مثل أعلى له من القوة ما يلهب الإرادة ويثيرها من جديد ، وما يعيد القوة إلى الذات فتقدر عندئذ على تخطى العقبات والصمود لأعاصير المشكلات ، وتصبح سيدة الوقف مرة أخرى .

إن ضعف الإرادة لا يمكن أن يُفسر ما دمنا نؤكد ، اعتمادا على الأسس النظرية ، حرية الإرادة حرية مطلقة فى تقرير جميع أنواع النشاط العقلى ، ولا يمكن أن يُفسر هذا الضعف ما دمنا نرى أن الإرادة نشاط يصدر عن الفرد باعتباره وحدة سيكولوچية . ولكننا إذا نظرنا إلى الإرادة باعتبارها وظيفة ذلك الجزء الذى انتظم من الكل ، فإن حقائق قوة الإرادة وضعفها على السواء ، تنجلى وتستبين على الفور .

ولكن ما الذى يحسم الخلاف فى حالة الصراع بين الإرادة والاندفاع ؟ ! كيف تتقرر أفعالنا ومسالكنا ؟

فلنستعرض الأنواع الآتية من الصراع بشىء من التوضيح :

(أولا) قد يكون عند المضطجع على شاطىء البحر اندفاع إلى الاستحمام واندفاع إلى الاستمرار على حالة الكسل . إن ذاته تكون فى حالة فتور وعدم اكتراث باعتباره فى يوم عطلة . ففى مثل هذه الحالة ، حالة وجود صراع

بين الاندفاعات فحسب ، يفوز الاندفاع الأقوى بصفة دائمة : فإذا كانت حرارة الشمس أشد « جاذبية » من برودة الماء فإن المضطجع يظل كاسلا مسترخيا.

(ثانيا) ولكن ، هب أن الذات ليست فى حالة فتور وعدم اكتراث ، وأنها ، على حد قولنا ، متشبعة بالمثل العليا الرواقية[1] . عندئذ تتمثل الإرادة فى الصراع ، كما يتمثل فيه اندفاعان . ولا تكون الإرادة خاملة خامدة بل فعالة عاملة على تقرير المنهج الذى يُنتهج . ولما كانت الذات قد تقمصت المثل العليا الرّواقية ، ولما كان مبدأ الاستحمام أدنى إلى الرواقية من الاسترخاء ، فإننا نستحم . وليس من الضرورى فى هذه الحالة أن يكون الفوز للاندفاع الأقوى ، لأن الذات قد تحولت إلى جانب الاندفاع الأضعف . ولهذا ، كثيرا ما يبدو أن الاندفاع الأضعف هو الذى يفوز ، فى حين أن النهج الذى ننهجه إنما يتقرر ، فى الحقيقة ، بواسطة الاندفاع الأضعف مُعزَّزا ومُقوًّى من جديد بالإرادة السعَّاءة إلى غايتها . وهذا هو دافع العمل عندنا ، ذلك الدافع الذى يوجه الذات إلى العمل بهذه الصورة أو بتلك .

ومن الأمثلة الموضحة الأخرى أن رؤية مجرم قد تنبه عندنا اندفاعات الرثاء له والغضب عليه ؛ وأقوى هذه الاندفاعات ، وليكن الغضب مثلا ، هو الذى يقرر ما نعمله . ولكننا بدلا من التصرف على حسب الاندفاع الأول (الأقوى) نقدِّم الذات ، و « نستأنى » ثم نقرر نهائيا أن المجرم ، بعد كل هذا ، قد يكون ضحية البيئة فى حياته المبكرة ، وأنه جدير بأن يرثى له ،

---

(١) الرواقية : نسبة إلى المدرسة التى أسسها زينون الفيلسوف اليونانى ، وتطلق فى علم الأخلاق على الصفة الخلقية للرجل الحكيم كما يراه المذهب الرواقى ، وبخاصة استصغار الألم والثبات فى وجه الشدائد . [المترجم]

لا بأن يلام . إن الذات تنتقل إلى صف الإندفاع الأضعف ، وإننا نُحرّك إلى الشفقة ونتصرف بمقتضاها ، لأنها أكثر ملاءمة للمثل العليا للذات .

(ثالثا) : وربما يكون الصراع صراعا مباشرا بين الإرادة واندفاع معين . فقد لا يُتطلب منا إلقاء ثقل إرادتنا إلى جانب هذا الاندفاع أو ذاك . وعلى هذا فإن الذات قد لا ترتبط بالاستحام أو بالاسترخاء ، ولكنها قد تجنح إلى عمل جدى ثقيل كاصطحاب الجدّة أو الخالة فى قارب للنزهة . أو أننا ، بالرجوع إلى توضيحنا الثانى ، قد ننبذ الغضب باعتباره غير صائب ، ونترك الشفقة باعتبارها أمرا عاطفيا ، ونطّرح « دَوْر » القاضى ، ونقف عزائمنا على تأييد النظم الاجتماعية التى تسمح بارتكاب الجرائم . أو أن الصراع ، إذا أردنا التبسيط ، قد يكون صراعا مباشرا بين الرغبات الجنسية والذات ، وقد يكون صراعا بين الذات واندفاع إلى الاختلاس أو الغضب أو الهرب .

وفى هذه الحالة تظل المشكلة قائمة . فكيف تسيطر الإرادة أحيانا ، وكيف تتغلب الاندفاعات على الإرادة أحيانا أخرى ؟ ما الذى يقرر النهج الذى ينتهجه الإنسان فى أثناء الصراع بين الإرادة والاندفاعات ؟ وما هى الظروف التى تجعل الإرادة قوية حينا ، وتجعلها ضعيفة حينا آخر ؟ — هذا أمر يتوقف على أيهما يكون أكثر تَنبُّهاً وتأثرا ، أهى الذات أم الاندفاعات ؟ ! !

الفصل الحادى عشر

المثل الأعلى باعتباره منبها للإرادة

ما هو المنبه المناسب لتنشيط الإرادة إذن ؟ وما الذى يثير الإرادة بما له من قوة ، ويؤدى احتجابه إلى ضعفها ؟

إننا نستعمل « المنبه المناسب » بكل المعانى فى علم النفس ، للدلالة على المنبه الذى تكون أعضاء الحس مهيأة للاستجابة له . فالمنبه المناسب للإبصار هو موجات الأثير الموصلة للضوء ، والمنبه المناسب للسمع موجات هوائية معينة ، والمنبه المناسب للشم ذرات عطرة خاصة فى هيئة غازية ، والمنبه المناسب للذوق مواد يحدث اتصالها « بالحليمات الذوقية » التى على اللسان والحلق تغييرا كيماويا معينا . وهذا الأمر يصدق على الغرائز : فالمنبه العادى لغريزة الاستطلاع هو أى شىء غريب ، والمنبه العادى لغريزة الهرب هو أى شىء خطر ، والمنبه العادى لغريزة الأمومة هو أى ضعيف لاحول له. وللعقد مُنبهاتها المناسبة أيضا . وقد تثيرها أشياء معينة ترتبط بها ارتباطا ما . فالزهرة الحمراء مثلا ، قد تحدث صداعا مَرَضِيا ، وصَكُّ الباب قد يسبب رجفة أو انتفاضة للإنسان .

وكما أن الغرائز والعقد قد تثيرها أشياء معينة ، فهناك منبهات خاصة تستطيع إثارة الذات المنتظمة إلى النشاط ممثَّلا فى الإرادة . ولكن ما هو « المنبه المناسب » للإرادة ؟ وما الذى يستطيع إثارتها إلى النشاط ؟

« إن المنبه المناسب للإرادة ذلك المنبه الذى يصلح لإثارة الذات بصفة خاصة إلى النشاط هو المثل الأعلى ، أى هو الفكرة أو الشىء الذى يؤدى إلى التحقق الكامل للفرد كله » .

وقد رأينا أن الذات تتألف من العواطف والاتجاهات المنتظمة معا لغرض مشترك وغاية واحدة ؛ وأن المثل الأعلى هو الذى يحدث بلوغه الاكتمال والسعادة وهما مقصد الذات وغرضها . فإذا عرض للذات فكرة أو شىء ، وبدا لها أنه يؤدى إلى كمالها وسعادتها فإنها « تنبه » عندئذ بواسطة ذلك الشىء أو تلك الفكرة ، ومن ثم تتجه الإرادة إليه ، مثلما يستيقظ الإحساس أو تستيقظ الغريزة بواسطة مُنبهها الخاص . وفى حالة احتجاب المثل الأعلى تصبح أفعالنا تحت رحمة اندفاعاتنا .

إذا وُجد مثل هذا المثل الأعلى فإن الإرادة تُثار وتسيطر على المسلك . وإذا لم يوجد فإن الإرادة تكون فى خمول وخمود ، بينما تنبعث الاندفاعات إلى النشاط . إننا نعلم ما للمثل الأعلى من القدرة على تحريك الإرادة فى الأمور العادية ، ولذلك فنحن فى علاج الآثم نضع أمامه ما يسمو من المثل العليا ، ونذكره بما سيجره على أسرته من العناء ، كما نذكره بمثله العليا السابقة ، وباحترام ذاته ، ونحاول أن نبين له أنه لا يمكن أن يظفر بالسعادة إلا عن طريق الشجاعة والإيثار . وهكذا نحاول إثارة إرادته إلى عمل جديد عن طريق تزويده بمثل أعلى جديد .

وإذا كانت الإرادة تعبيرا عن الذات فإنه يبدو أن الذات إنما تختار مسلكها بناء على رغباتها الخاصة فحسب . هذا حق إلى حد ما : فهى لا تستطيع أن ترغب فى عمل من الأعمال التى تناقض طبيعتها الخاصة . ومن

الطبيعى أن الرجل المستقيم لا يستطيع أن يرغب فى السكر ، وأن الأمين لا يستطيع أن يرغب فى السرقة . وهناك أمور كثيرة لا تلائم طبيعتنا لدرجة أننا « **لا نستطيع عملها أبدا** » . ومن المرجح أن أى قارىء لهذا الكتاب قد لا يستطيع الإقدام على القتل بإرادة جادة : ذلك أن طبيعته كلها تثور ضد القتل ، وأن ذاته إنما تقدر على العمل فى حدود الطاعة لطبيعتها الخاصة وللقانون ليس غير . ومن الطبيعى أن الإرادة لا يمكن أن يحركها مثل أعلى مُنافٍ لطبيعة الذات وجِبلَّتها ، إلا كما تحرك الرائحة الذكية بقع الإحساس بالحرارة من جلد الإنسان ، أو كما يثير المنظر المضحك غريزة المقاتلة . فإذا كان للذات أن تعمل أو تختار فإنها يجب أن تختار فى حدود مبدأ واحد ، وفى نطاق ناحية واحدة ليس إلا . إن ما يحتم العمل على الإرادة هو بصفة دائمة فكرة اكتمال الذات وسعادتها . وإن للذات غاية واحدة ومقصدا واحدا ؛ وهى ، إذ تتحرك ، إنما تتحرك إلى إشباع غايتها الخاصة ، شأنها فى ذلك شأن أية غريزة فردية .

ولكن من الحقائق القائمة أن المستقيم يسكر أحيانا ، والشفيق يقسو ، والبخيل يحسن . فلماذا هذا ؟ كيف يختار الناس ارتكاب الخطأ إذا كان المثل الأعلى الذى يمهد لتحقق الذات هو الذى ينبه الإرادة ويثيرها ؟ يرجع ذلك إلى أن الذات يمكن أن ينبهها ما يسمى « **بالمثل العليا غير المناسبة** » كما تنبهها المثل العليا المناسبة .

وهذا يتفق فى نواحى معينة مع ما يحدث فى الإحساسات والاندفاعات . فلعل من المعلوم أن لكل إحساس منبهه المناسب الذى تكون أعضاء الحس مهيأة للاستجابة له . ولكنه يحدث أحيانا أن تتنبه أعضاء الحس ويحدث

الإحساس بواسطة منبه آخر غير « المنبه المناسب » . فبينما تكون موجات الأثير هى المنبه المناسب للإبصار ، فإن الإبصار قد يحدث أيضا عن طريق الضغط على حوانب المقلتين . و بالمثل بينما تكون الأشياء الساخنة هى المنبه الطبيعى المناسب لإثارة مناطق الإحساس بالحرارة على الجلد ، فإن هذه المناطق قد تنبهها الأشياء الباردة أحيانا ؛ فالقضيب الحديد البارد قد يُحس ساخنا فى يوم زمهرير . والذات كذلك أيضا ، قد ينبهها منبه غير مناسب . فربما يركز الإنسان كل إرادته وكل نفسه فى الاختلاس أو السكر ، أو الحصول على رتبة أو نوط . وربما يكون هذا « اختيارا خاطئا » ، لأن الإرادة لم يثرها المنبه المناسب ، أى المثل الأعلى الذى ينتج الاكتمال والسعادة فعلا ، ولكن الذى أثارها « مثل عالية زائفة » تُخيِّل أنها تنتج الاكتمال والسعادة ، وهى فى الحقيقة لا تنتج ذلك وكثيرا ما يشتهر المدمن على المورفين مثلا ، بضعف الإرادة ؛ وليس الأمر كذلك ، لأنه فى سعيه للحصول على بضع حبات من المورفين يذرع السماء والأرض ، ويُظهر من تصميم الإرادة واحتمال المشقة ما قد يُخجل مضرب المثل فى هذا المضمار . ولكنه يتبع مثلا أعلى غير مناسب ، غير مناسب بمعنى أنه يخفق فى إشباع غايات الذات .

وإلى هنا ينبغى أن نُعدِّل عبارتنا ونقول : إن الإرادة إنما يثيرها إلى النشاط فحسب ، ذلك المثل الأعلى الذى « يبدو للذات » أنه ينتهى بها إلى تحقق الذات وسعادتها . أما كون المثل الأعلى ينتج فعلا تلك السعادة فى الواقع ، فهذه مسألة أخرى : يكفى أن يبدو للمرء نفسه أن المثل الأعلى ، سواء أكان السكر أم الإنسانية وحب الخير العام ، يؤدى إلى تلك الغاية ؛ فإذا كان يؤدى إليها فعلا فإننا نسميه « مثلا أعلى صادقا » ، وإذا كان لا يؤدى إليها فإننا نسميه « مثلا أعلى زائفا » .

والمنبه المناسب هو ذلك المثل الأعلى الذى يمكن أن يحدث الاكتمال ، ويتيح السعادة . والمنبه غير المناسب هو الذى يلوح للفرد أنه يؤدى إلى سعادته ولكنه يخفق فى ذلك فعلا ؛ فهذا « مثل أعلى زائف » يقال عن صاحبه إنه قد قام « باختيار خاطىء » أو قد أساء الاختيار .

ما الذى نعنيه إذن عند ما نقول إن أحد الناس يختار اختيارا صائبا أو خاطئا ؟ إن علم النفس لا يصدر أحكاما فى الميادين الخلقية ؛ ولكنه يرى من ناحيته أن الإرادة « تختار اختيارا صائبا » عندما ينبهها مثل أعلى يحقق السعادة والاكتمال فى الواقع تحقيقا فعليا ، وأنها « تختار اختيارا خاطئا » عندما يثيرها ما يبدو أنه يمهد لتحقيق السعادة والاكتمال ، ولكنه فى الواقع لا يقوم بذلك ، أى عندما يثيرها منبه غير مناسب . ومع ذلك فالإنسان الذى يختار المثل الأعلى اختيارا خطأ أو صوابا على حد سواء ، يرى أن ذلك المثل الأعلى لابد من أن يتيح السعادة له . فالمدمن على المورفين والخليع والشحيح ، قد أصروا باهتمام على استهداف مثل أعلى لا يؤدى فى الواقع إلى السعادة الحقيقية . وربما يعلمون أن ذلك المثل الأعلى مثل خاطىء ، بمعنى أنهم يعرفون أنه مثل أعلى لا يقره المجتمع ؛ ولكن يبدو لهم أن منهجهم فى الحياة أصوب منهج ، أى أنه هو الذى يجعلهم أكثر الناس رضى وحبورا . ونحن لا نستطيع أن نحملهم على ترك منهجهم ذاك إلا بأن نجلو لهم مثلا أخلاقية عليا مناسبة ، ونريهم كيف يصبحون سعداء باستهداف هذه المثل وحدها .

حرية الإرادة

إن مسألة حرية الإرادة مشكلة عملية جوهرية تواجه عالم النفس الذى لا يهمه التفكير فيها من الناحية النظرية الصرفة . ولا يمكن أن تعرض له هذه المشكلة إذا كانت الإرادة حرة تماما ، ولم يكن فى حريتها شك أو جدال ؛ لا يمكن أن تعرض له والحالة هذه إلا كما يعرض السؤال عما إذا كان الإنسان يستطيع تنفس الهواء أو لا يستطيع . ذلك لأن الحقائق الواضحة للعيان لا تثير مشكلة ما .

والأمر الذى تهمنا معرفته هو ما إذا كان الإنسان حُرا فى اختيار مثله الأعلى وفى السعى إليه و بلوغه ، أو أنه ليس حرا فى ذلك كله ، وإنما هو مُجبَر مرغَم على أن يتحمل العذاب المضنى فى سبيل الوصول إلى الثمرات البعيدة عن متناوله فى الوقت الذى تشده غرائزه الهمجية وتطوقه ظروف البيئة تطويقا يحول بينه و بين ما يطمح إليه .

أمستطيعون نحن أن نفعل ما نريد ؟ ! إننا سنعالج هذا الموضوع بهذه الروح العملية :

(أولا) حرية الاختيار :

لاحظنا أن المثل الأعلى يمكنه أن يحفز الإرادة للسعى إلى بلوغ ذلك المثل . وفى كل يوم تُجلَى للذهن آلاف من المثل العليا ، فتختار الذات من بينها تلك المثل التى تظن أنها تُكَافِّة إلى غرضها . وما نسميه اختيارا هو الحكم القائم على التبصر والتمعن ، بأن هذا المثل الأعلى أو ذاك هو خير مُوصِّل إلى اكتمالنا . إن اختيارنا يتقرر دائما بواسطة هذه الغاية ، ولكن التبصر فى أحسن الوسائل إلى هذه الغاية والحكم بهذا ، يشعرنا بالإحساس بالحرية ، فالاختيار

إذن له علاقة بوسيلة تؤدى إلى غاية هى نشاط للذهن . وعلى هـذا يكون الاختيار أولا وبالذات نشاطا للذهن ، للقوة العاقلة ، للفـكر ، لا للإرادة . إن حكمنا هو الذى يقرر أى مثل من جمهرة المثل العليا الصادقة والزائفة ، هو الذى يزودنا بالوسيلة إلى إشـباع ذلك الطموح إلى الـكمال ، ذلك الطموح الذى يستحثنا ، كما يستحث كل كائن حى ، إلى غايتنا النهائيـة وهى الاكتمال . وما دامت الذات قد تبصرت واختارت فإننا نـكون فى الظروف العادية أحرارا فى اتباع مثلنا الأعلى . والحق أن هذا هو الشىء الوحيد الذى تتاح لنا الحرية فى اتباعه ؛ وهو الشىء الوحيد الذى يمكن أن يستثيرنا لأنه الشىء الوحيد الذى يبدو بصفة قاطعة أنه ضمين لتحقيق السعادة .

ولـكن من المؤكد أن هذه الحقائق يمكن أن تصاغ فى قالبين : أحدهما « الحتمية » وثانيهما « الحرية » . فالإرادة حرة فى السـعى إلى اكتمالها ، حرة فى التوجه إلى المثل الأعلى الذى قد ينتهى بها إلى الاكتمال ، وهى قادرة على هذا التوجه فى أكثر الأحيان . ثم إنها فى الوقت نفسه محدودة بالمثل الأعلى وبالطموح إلى الـكمال وتحقق الذات ، ذلك الطموح الذى لا يرضيه إلا المثل الأعلى . فإذا لم تُستثر الإرادة بمثل هذا المثل الأعلى فإنها تحر صريعة الاندفاع السائد فى تلك اللحظة .

(ثانيا) حرية الإرادة باعتبارها حرية الذات :

وإذا ضربنا الذكر صفحا عن حرية الاختيار ، فإن هناك شعورا بالحرية التى تتمتع بها الذات فى حالة تحررها من جميع أنواع الصراع ، وذلك بإطلاق جميع عقدها . وعندما تـكون الذات حرة تـكون الإرادة حرة ؛ فحرية الإرادة هى حرية الذات . ولـكن هذه الحرية لا تتحقق إلا باستئصال كل صراع

وكل عراك فى الإنسان ، ولا تتحقق إلا بتكوين توافق تام بين جميع الاندفاعات . إن الذات المتوافقة توافقا تاما ، الذات المتناغمة تناغما تاما ، هي الذات الحرة حرية تامة . وأينما وُجد الصراع فليست هناك حرية حقيقية ، لأن الحرية معناها حرية العمل وحرية قيام الفرد بوظائفه . إننا عندما نعمل بناء على الاندفاع لا نكون أحرارا ، بسبب وجود العداوة الدائمة بين الذات والتعبير عن العقد المكبوتة أو عن الغريزة . ويتضح انعدام الحرية فى حالات النوراستنيا ، تلك الحالات التى تتوفر الإرادة فيها على كبت الغرائز والعقد لدرجة أنه لا يتبقى من قوتها شيء لشئون الحياة العادية . ومن خصائص هذه الحالات أن أصحابها يشكون من الأعراض المرَضية للتعب وخور الإرادة . إنما تتحقق حرية الإرادة بنجاح عن طريق استهداف مثل أعلى جدير بتنظيم جميع الغرائز ، مُوصِّل إلى أبعد مدى من تحقق الذات . وهذا هو وجه الصواب فى قول « أُوغسطين » الذى يبدو ظاهره مغايرا للحقيقة ، وهو « أننا أحرار فحسب اذا اخترنا الخير »

والذات تُوسّع حريتها وتَمُد أفقها عندما تختار اختيارا صائبا ، أى عندما تختار ما يؤدى فعلا إلى سعادتها واكتمالها ، وهى بهذا العمل لا بد من أنها تزود الإرادة بقوة أوفر . فحرية الإرادة إذن ليست « ستاتيكية » ولكنها « ديناميكية » متكاملة متزايدة ، وهى متوقفة على تكامل بلوغ هذه الوحدة الكبيرة .

ونرجع إلى الطب النفسى مرة أخرى فنقول إن العقد الانفعالية عندما يطلق سراحها سواء أكانت عقد انفعال جنسى أم خوف أم طمع ، فإن الانفعالات الغريزية التى أطلق سراحها تندرج تحت سلطان الإرادة وتنتظم

فى ذات أقوى . والواقع أنه ليس فى الطب النفسى مشهد أروع من ملاحظة مريض يَمرّ ، فى أثناء العلاج ، بعاصفة انفعالية بمجرد بعث ما نَسِيه من الخوف أو الفزع الجنسى ، ثم يستقبل حالة هدوء عقلى يستمتع فيها بالحرية وتَنفّس الصعداء . ولا يمكن تحقيق مثل هذه الحرية بإطلاق سراح العقد والغرائز المكبوتة فحسب ، ولكنها يمكن أن تتحقق أيضا بِعَرضِ مثل أعلى مُلهِم ، يتصف بقدرته على إحداث مثل هذه الثورة فى النفس ، هذه الثورة التى يترتب عليها أن تنبعث العواطف وكذلك الانفعالات التى ربطناها بأمور فاسدة غير صحية ، تنبعث لتربط نفسها بالمثل الأعلى الجديد . وهذا هو ما يحدث عادة فى التحول الدينى أو الرِّدة الدينية .

وفوق هذا ، ليس هناك شىء غير التحليل النفسى وغير الدين يمكن أن يحط عن الإنسان عبء إقامة خلقه القوى عن طريق استخدام الإرادة ؛ على أن يدعم التحليل بالتركيب ، والإيحاء بالعزم ، والدين بالمجاهدة الخلقية .

الفصل الثانى عشر

المثـــل الأعلى

إن المثل الأعلى هو أقوى عامل فى تقرير خلق الإنسان وفى تعيين مسلكه ، لأنه هو وحده الذى يستطيع تنبيه الإرادة وتنظيم جميع الغرائز فى كُلٍّ واحد متناغم متوافق ؛ وبدونه يصبح الإنسان تحت سلطان التأثيرات المشوشة التى تحدثها الغرائز المصطرعة . وبه تلتحم الشخصية بعضها مع بعض ، وتتماسك متجهة إلى غرض واحد مشترك . « **إن المثل الأعلى هو الذى يحدث بلوغ الاكتمال وتحقق الذات** » . وهو الذى ينبّه الإرادة إلى النشاط على الفور ، ويقرر اتجاه النشاط ونوعه .

ويقال : إن المثل الأعلى هو مجرد نتيجة للبيئة . فهل نكون على شىء من الصواب إذا اعتبرناه عاملا ثالثا يختلف عن الوراثة وعن البيئة ؟

ربما تكون كل فكرة من أفكارنا قد قررتها بعض الحالات العقلية السابقة ، أى أننا ربما نضطر إلى الإيمان بالحتمية النفسية ، وربما يكون المثل الأعلى فى هذه الحالة نتيجة للبيئة فى رأى من الآراء .

ولكن المثل الأعلى يعتبر ، إذا كان صادقا ، فكرة ذات صفة خاصة . هو فكرة جديرة بإشباع سعى النفس إلى الاكتمال . والفكرة حقيقة نفسية فى حد ذاتها ؛ والمثل الأعلى فكرة لحالة خاصة تتفق مع طبيعة الأشياء بشكل يمكّنها من أن تجتذب إليها انفعالاتنا كلها . ومن ثم فهى تشتمل على كل ما يمكّن النفس من تحقق الذات . إن كل فكرة من ملايين أفكارنا تؤثر

على خلقنا ، بيد أنه لا شيء يصل بنا إلى الاكتمال الذى نطمح إليه سوى مثل أعلى صادق . والأفكار كالحصى الذى يعترض الماء على شاطىء البحر ، أما المثل الأعلى فكالجزم السماوى الذى يتحكم فى حركات المدّ والجزْر .

فإذا نظرنا إلى المسألة من الناحية « الاستاتيكية » كان علينا أن نعتبر المثل الأعلى عاملا من عوامل البيئة فحسب . ولكننا إذا نظرنا إلى الحياة و إلى مسلك الإنسان من الناحية « الديناميكية » — والحياة متحركة وليست بساكنة — كان من الحتم أن يعتبر المثل الأعلى الذى يستطيع وحده تنبيه الإرادة و بلوغ تحقق الذات ، أقوى عامل فى تقرير الخلق لدرجة أنه قد يعتبر من نوع يختلف عن جميع ما فى البيئة من العناصر الأخرى .

و إدخال هذا العامل الجديد فى حياتنا إلى جانب العاملين اللذين سبق الحديث عنهما وهما الغرائز الموروثة والتأثيرات البيئية ، يُغيِّر طابع جميع أنواع نشاطنا تغييرا شاملا : إنه يُحوِّل سلوكنا الحيوانى إلى مَسلك إنسانى ، ويحوّل غاياتنا إلى أغراض .

إن الكائن الحى إذا كان مدفوعا بالغريزة والبيئة وحدهما فإننا نسمى ما ينتج « سلوكا » . أما إذا اشترك مع القوى الوراثية والقوى البيئية مثل أعلى شعورى أو غاية يتجه إليها الكائن الحى سمَّينا النتيجة « مسلكا » . ولهذا نذكر السلوك ونقصد به سلوك الحيوان ، ونذكر المَسلك ونقصد به سلوك الناس . ثم إن الغاية تختص بصفة أخرى : فكل عمل غريزى يؤدى إلى نتيجة ما ، أو إلى « غاية » معينة . ولكن هذه الغاية إذا أدركها الإنسان إدراكا شعوريا ، وسعى إليها بمحض اختياره فإنها تسمى « غرضا » . ولهذا

نقول « غايات » الطبيعة ، لأن الطبيعة بريئة من أي مقصد شعورى ، فى حين أننا ننسب « **الأغراض** » إلى الناس .

ولم تتقرر بعد ماهية المثل الأعلى الصادق . إنه طِلبة جميع الفلسفات ، وطلبة علم الأخلاق والدين وعلم النفس . ومع ذلك فإنه لم يتقرر بعدُ مثلٌ أعلى واحد يمكن أن يكون عالميا مُتقبَّلا . فالفنان يرى مثله الأعلى فى « **الجميل** » والفيلسوف يجد مثله الأعلى فى « **الحقيقة** » ، والأخلاقى يرى مثله الأعلى فى « **الخير** » أو « **الصواب** » ، والنَّهِم يلتمس مثله الأعلى فى معدته ، والقُلَّبُ فى طريقته ، ورجل الدين يرى مثله الأعلى فى الإله . ومن الناس الأبيقوريُّ والرواقى والبلشفى والمسيحى . ومنهم من يتخذ شعاره « الحرية والمساواة والإخاء » ، ومن يكون شعاره « التهديد باستعمال العنف والسلاح لسفك الدماء » ، ومن يكون شعاره « محبة الله والناس » . ولكنه مهما يكن المثل الأعلى فإنه يُختار باعتباره مؤديا إلى السعادة الكاملة ؛ ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نعتبره مثلا أعلى صادقا إلا إذا كان محققا لتلك الغاية بصفة فعلية .

وكما أنه ليس من غرضنا أن نحاول تحديد المثل الأعلى المطلق ، فليس من غرضنا أيضا أن نحكم على القيم الخلقية للمثل العليا المختلفة . ولكننا قد نحاول أن نجلو المبادىء التى ينبغى أن يقوم عليها تقرير « **المثل الأعلى الصائب** » ، فلذلك قيمة سيكولوجية تضارع تماما ما اصطلح على تسميته بالقيمة الخلقية ، تلك هى قيمة تحقق الذات والسعادة .

إن « **المثل الأعلى الصائب** » هو ، من الناحية السيكولوجية ، ذلك الذى يستطيع جَلبَ التوافق للنفس ، باجتذاب الانفعالات الغريزية جميعا ، وهو

الذى يستطيع باستثارة الإرادة إلى غرض مشترك أن يصب الفرد باعتباره وحدة سيكولوجية فى قالب كائن حى ؛ وهو الذى يضمن تحقق الذات والسعادة ، وذلك بإشباع السعى إلى الاكتمال .

إن حيازة مثل أعلى أو غرض فى الحياة لهى إذن أهم الأمور الضرورية للإرادة القوية والخلق المتزن .

أما ما تحتاج إليه الإرادة لتقوى وتنمو فهو الإلهام لا التمرين .

الفصل الثالث عشر

تحقق الذات و السعادة

رأينا فيما سبق أن النعمة الكبرى والغاية القصوى للإنسان هى « الاكتمال » أو « تحقق الذات » . والحالة والوجدانية التى تصاحب الشعور بالاكتمال وتحقق الذات هى ما نسميه السعادة . فالإنسان السعيد كل السعادة هو الإنسان الذى يتاح له أن يعبر عن غرائزه جميعها تعبيرا متوافقا .

السعادة و اللذة

يجب أن نميز بوضوح بين هاتين الحالتين الذهنيتين . فاللذة هى الصبغة الوجدانية التى تصاحب التعبير الانفعالى عن أية غريزة من الغرائز . والسعادة هى الصبغة الوجدانية التى نبلوها حين نعبر عن الانفعالات الغريزية تعبيرا متوافقا . وعلى هذا النحو نتكلم عن لذة الوجدانات الجنسية ، ولذة إشباع حب الاطلاع ولذة السيطرة . وكل صبى يعرف اللذة التى يجدها فى معركة حامية ، وهى لذة التعبير عن غريزة المقاتلة . وليس ثمة غريزة إلا وهى مرتبطة بلذة التعبير عنها ، لأن اللذة هى الصبغة الوجدانية التى تصاحب هذا التعبير . حتى أن غريزة كغريزة الخوف لا تكون مؤلمة إلا مادامت مقموعة ، فإذا أتيح لها التعبير الطبيعى عنها بالهرب صحبها شعور بالارتياح اللذيذ . ولكن لماذا كان الأخلاقيون ينظرون دائما إلى اللذة نظرة شك واتهام ؟ هم على حق فى ذلك لأن اللذة فى التعبير المفرد عن غريزة واحدة ، هذه اللذة تعنى عادة و بأصل طبيعتها قمع الغرائز الأخرى ، بينما نحتاج لنحصل على السعادة إلى التعبير

الكامل عن الغرائز جميعها . فالرجل الذى يعكف على اللذة الجنسية لا يفعل ذلك إلا بكبت الغرائز الأخرى ، كغرائز الطموح مثلا ، وإذا أطلق العنان نفسيا وسلوكيا لغريزة المقاتلة عنده فإن هذه الغريزة تعارض انفعالات أخرى أرق هى وجدانات الإشفاق والحنان والرحمة . بل إنه لو سمح لعدد من غرائزه بالظهور فى فترات مختلفة فجعل للجنس وقتاً وللطموح وقتاً فقد يعجز عن الوصول إلى ذلك التوافق بين الغرائز ، ذلك التوافق الذى لا تنتج السعادة بغيره . وإذن فاللذة تعجز عن إرضاء الفكرة السيكولوجية فى تحقق الذات كما تعجز عن إرضاء الفكرة الأخلاقية فى الخَيْرِيّة ، لأنها إذ تشجع سيطرة غريزة واحدة تميل إلى تفكيك الذات ككل ، وتؤدى إلى الشقاء .

وإذن فاللذة ليست كما يقول صاحب مذهب اللذة[1] ، هى « **مجموع اللذات** » لأنك لا تستطيع أن تضيف اللذات بعضها إلى بعض لتحصل على سعادة ، إلا كما تستطيع أن تجمع عددا من الثوريين كلهم يطمع فى أن يكون ملكا لتسمى ذلك المجموع دولة . فالسعادة لا تتوقف على مجموع اللذات الغريزية بل على تركيبها وتنظيمها نحو غاية مشتركة السعادة لا تتوقف على التعبير عن الذات ، بل على تحقق الذات .

على أن السعادة التى لا تكون لذيذة ليست بسعادة حقة . فالسعادة هى الحالة الوجدانية التى تصاحب التعبير عن جميع الغرائز ، ومن ثم فمبدأ اللذة موجود إلى السعادة ، ولكنها أكثر من اللذة لأنها لا تحدث صراعا . إذ فى حالة اللذة تحارب كل غريزة للتعبير عنها دون غيرها ، فيقع التنافر ؛ أما فى السعادة فيكون التوافق بين جميع الغرائز ، ذلك التوافق الذى يتحقق بتوجيه الغرائز نحو غاية أو مثل أعلى .

---

(١) مذهب اللذة : كل مبدأ يجعل البحث عن اللذة واجتناب الألم هما القاعدة الوحيدة للأخلاق ، ولا ينظر إليهما إلا من حيث شدة صبغتهما الانفعالية ، لا من حيث الفروق الكيفية التى يمكن أن توجد فيهما . [المترجم]

السعادة والسرور

على أن هناك أحوالا تسيطر فيها غرائز مفردة على الشخصية كلها ، وإن تلاءمت مع المثل العليا للذات ككل . فقد لا تتفق غريزة المقاتلة مع الانفعالات الأكثر رقة ، كما هى الحال إذا غضبنا على شخص نحبه حباً عظيما ، ولكنها قد تكون صادرة عن وجداناتنا الرقيقة نحو كائن مظلوم إذا نحن صببنا غضبنا على الوحش الذى يضطهده . وفى مثل هذه الحالة نطلق على هذا الوجدان اسم « السرور » . « فالسرور هو الصبغة الوجدانية التى تصاحب التعبير عن أية غريزة من الغرائز المتلائمة مع عواطف الذات » . وعلى هذا النحو نتكلم عن سرور الأمومة ، لا عن لذة الأمومة ، لأن الأم وإن سيطر عليها هذا الانفعال سيطرة كاملة لوقت ما ، فإن التعبير عنه يتوافق توافقا تاماً مع وجدانات « الذات » . واستعداد الذات للقبول هو الذى يمنح السرور صفته المميزة ، فهو صفاء اللذة ، وهو تمام السرور . وقد يكون فى أية معركة لذة ، أى تعبير عن غريزة المقاتلة ، ولكنك إذا ركلت طاغية مُدلا بقوته فهذا هو السرور الكامل ، لأنه ينال الموافقة التامة من الذات . ولا ينبغى الخلط بين سرور الحب الجنسى فى الزواج مثلا وبين لذات التحلل والانطلاق فى الأمور الجنسية ، فكلاهما تعبير عن غريزة واحدة ولكن الأول مقبول عند الميول العليا للذات على حين أن الثانى غير مقبول . ولهذا نتكلم عن اللذة الجنسية حين يكون التعبير عن هذه الغريزة بمنأى من شعورنا الأخلاقى ، ونتكلم عن السرور الجنسى حين يكون التعبير عنها متلائما مع عواطف الحب . ومثل هذه التعبيرات عن الوجدانات الجنسية لا يهدم حب الزوج والزوجة ، بل على العكس من ذلك يزيده عمقا ، على حين أن التحلل الجنسى المطلق من ناحية ،

أو العفة الجنسية التى تأتى من فكرة خاطئة فى أن الغريزة ماهى إلا لذة وضيعة ، من ناحية أخرى ، كثيرا ما يذتجان القلق والتبرم ، ويؤديان إلى إضعاف الحب .

ثم إن هناك خلافا بين صفة السرور وصفة السعادة . ففى تعبير السرور شىء من الدشوة والانطلاق ، على حين أن السعادة حالة نفسية أقل غلوا وأكثر ثباتا .ولكون السرور تعبيرا عن غريزة واحدة فهو شىء عابر ، بينما السعادة حالة دائمة ، حتى أننا لا نسمى فرحة الأم بطفلها سعادة وإن عاونت على اكتمالها وسعادتها .

فالسعادة أعظم من السرور ، لأن السرور يتيح التعبير عن غريزة واحدة ، أما السعاده فتتيح التعبير عن الذات كلها ، الذات التى تتألف ، آخر الأمر ، من جميع الغرائز .

السعادة والمثل الأعلى

هذه الاعتبارات ستعيننا على تعريف المثل الأعلى على وجهه الصحيح . فتحقق الذات لا يمكن أن يكون فيه كبت : لأنه يتضمن التعبير عن جميع الغرائز . وإذن فالزهد[1] لا يمكن أن يفى بالشروط التى نضعها للمثل الأعلى الصحيح ، لأنه يلتمس السعادة بكبت مبدأ اللذة . وما دام الجسد فى صراع مع الروح والروح فى صراع مع الجسد فالنفس تظل منقسمة على نفسها[2] . ونبذ بعض الغرائز مثل الغريزة الجنسية وإنكارها لا بد وأن يؤدى إلى صراع ،

---

(١) الزهد — الزهد : منهج أخلاقى مؤداه عدم المبالاة باللذة والألم ، والقصد الشديد فى إشباع الغرائز الحيوية أو النزعات الحسية الطبيعية . [المترجم]

(٢) لأن « الجسد » فى حقيقة الأمر معنى سيكولوجى وليس بجسمى . [المؤلف]

ومع الصراع لا تكون سعادة . إن تحقق الذات هو قانون الحياة ، وكل المثل العليا التى تقاوم هذا القانون ستمضى فى سبيل أولئك الذين يحاولون أن ينتصروا على الطبيعة بتحطيم قوانينها ، بدلا من إطاعتها وتنظيمها . فالمثل الأعلى «**الزهدى**» القائم على إنكار الذات ينتهى بإفناء الذات ، والمثل الأعلى «**الروائى**» الذى لا يدع مجالا لمبدأ اللذة فى الحياة يستحق أن يلقى حتفه ، والمذهب «**العقلى**» الذى يحاول أن يسمو على الغرائز يحصل على الشكل بدون الطاقة ، والمثل الأعلى بدون الغرائز فكرة بدون قوة ، والخلقية التى تقف أمام السرور تحصل على الاستقامة على حساب الحياة ، والدين الذى ينفى الانفعال يخنق روح الدين وهى الحب . كل هذه المثل تعجز عن ضمان تحقق الذات والسعادة بقدر ما تتضمن من الكبت ، وهى من أجل ذلك زائفة . فالرجل السعيد لا كبت عنده . وغاية العلاج النفسى جميعه فى الوقت الحاضر هى أن يطلق الانفعالات المتصلة بعقد مرضية ، ويمكن الذات بذلك من أن تتحقق تحققا كاملا .

الرجل السعيد هو ذلك الذى يجد فى الحياة تعبيرا متوافقا عن غرائزه كلها ، عن غرائز الطموح و إثبات الذات فى مهنته ، وعن غرائزه الجنسية فى الزواج ، وعن غرائزه الوالدية فى أسرته أو فى عمل الخير ، وعن استطلاعه فى البحث ، وعن حبه للظهور فى الكلام أو الكتابة أو الرسم ، وعن غرائز المقاتلة والغضب فى دفاعه عن معتقده ؛ هذه الغرائز وغيرها حين توجه نحو غرض مشترك عام كأن يعيش من أجل بنى جلدته تكون قمينة بأن تمنحه سعادة لا حد لها .

السعادة والخيرية[1]

إن التناقض المظنون بين الخيرية والسعادة يرجع ، إلى حد كبير ، إلى فكرة خاطئة عن كل من الخيرية والسعادة . وأولئك الذين يحاولون أن يكونوا خيِّرين غير سعداء ينجحون فى ألا يكونوا من هؤلاء ولا من أولئك . فالخيرية هى التعبير المسلكى الملازم للنفس الكاملة السعادة . ومَثَل الخيرية يكون ناقصا إن لم يُفض إلى السعادة .

وهل يصح فى الأذهان أن مثلا أعلى يؤدى إلى الشقاء هو المثل الأعلى الصحيح ؟ إن الفهم الدنيوى العام والمبدأ السيكولوجى كليهما ينكران التقوى الكئيبة المنقبضة . وهذا صحيح من الناحية السيكولوجية حتى أنه ليجوز لنا أن نعتبر محكَّ أى مثل أعلى فى الخيرية هو أن السعى إليه و بلوغه يجعلان الناس سعداء .

ولكننا سنرى أن هذا المثل الأعلى السيكولوچى لا يمكن تحقيقه مع تجاهل المثل العليا الأخلاقية . فنحن لا نستطيع أن نكون سعداء دون أن نكون أخيارا ، لأن من بين الغرائز الكثيرة التى تتوق إلى الإشباع ماهى إيثارية الجوهر فى أغراضها ، كغريزة الأمومة والغرائز الاجتماعية . ومن هذه الناحية تختلف السعادة عن اللذة التى يمكن أن تكون أنانية محضة ، إذ هى التعبير عن الغرائز الفردية التى قد تكون مركزية الذات تماما . فنحن لا يمكن أن نكون سعداء إلا إذا كانت لنا علاقات صحيحة مع غيرنا ، وهذه العلاقات الصحيحة تنطوى على الخيرية فى المسلك . إن المثل الأعلى السيكولوچى يجب أن يستبعد كل فكرة فى الخيرية لا تنتج السعادة ، و يجب أن يستبعد أيضا كل فكرة فى السعادة تناقض الخيرية .

---

(١) الخيرية : صفة الحسن الخلق ، سواء أكان فى الأشخاص أم فى الأشياء . وهى مصدر صناعى كالوطنية ... الخ . [المترجم]

السعادة والظروف الخارجية

السعادة كيفية من كيفيات النفس ، حالة وجدانية تصاحب التعبير عن الغرائز كلها. وهى مستقلة إلى حد كبير عن الظروف الخارجية . هنالك بالطبع ، ظروف معينة تؤدى إلى السعادة أكثر من غيرها . ولكن الظروف الخارجية ليس لها شأن كبير مادامت تستتبع التعبير المتوافق عن الانفعالات الغريزية . حتى جدران السجن الحجرية وقضبانه الحديدية لا تستطيع أن تحبس خيالات الحب .

وقد تجد زوجة الراعى تعبيرا كاملا عن غرائزها كلها فى الكوخ ، مع زوجها وبين أطفالها ، وبذلك تحيا حياة سعيدة مليئة إلى الدرجة القصوى . وعلى العكس من ذلك قد تملك السيدة المترفة كل ما تستطيع الحياة أن تمنح « إلا الحافز الى الحياة » . وإذ ينتفى كل مثل أعلى أو غرض فى الحياة لا يكون ثمة ما يثير الغرائز أو الإرادة ، ولا تكون ثمة سعادة .

الواجب والمثل الأعلى

من الأقوال الشائعة أن المثل الأعلى الأوحد هو أن نؤدى واجبنا مهما يكلفنا أداء الواجب من ثمن ، أن نفعل ما نراه صوابا سواء أكان مفضيا إلى السعادة أم لا . فماذا نقول فى هذا التناقض بين ما نريد أن نفعله وبين ما نرى من واجبنا أن نفعله ؟ إن هذه العبارة : « أنا لا أريد أن أفعل هذا ، إنما أفعله طوعا لحاسة الواجب » تنطوى ولا شك على تضاد غير صحيح . فهل حقيقة أننا لا « نريد » أن نؤدى واجبنا ؟ وإن كنا لا نريد أن نؤديه ، فلماذا نفعل ؟ لأن ذلك هو الصواب . إذن فهل نحن لا نريد أن نفعل صوابا ، أو لا نريد أن نفعله إلا مكرهين ؟

من السهل أن نردّ بأن الأفعال التى نسميها واجبنا كثيرا ما يوحيها دافع لذيذ ، أو محافظة على فكرة جميلة عن أنفسنا . فهذه البنت التى بقيت فى المنزل « **لمحض الشعور بالواجب** » نحو أمها قد وُجد عند التحليل أن الذى دعاها إلى ذلك رغبة لا شعورية شديدة فى أن تدللها أمها . واهتمامنا المسرف بمصلحة الغير وأعمالنا الكريمة قد تكون راجعة إلى شعورنا بأهمية الذات . فنحن نحب أن نكون « آلهة صغيرة » تتقبل شكر الشاكرين . ولعل الرغبة فى الفوز بالاستحسان هى أثبت الدوافع التى تكمن تحت « **حاسة الواجب** » . فنحن نعنى عناية كبيرة بأن نطابق السمعة التى لنا بين الناس بأننا « **من معدن كريم** » أو ممن يؤثرون على أنفسهم أو بأننا لا نسىء إلى أحد أو بأننا صرحاء أو أذكياء ؛ ولكى نحافظ على هذه السمعة نحرص على أن نقوم بواجبات كثيرة شاقة ثقيلة ، ولكنها لا تذهب بغير جزاء . « **وحاسة الواجب** » عند الواعظ قد تنجلى على أنها إمتاع لغريزة حب الظهور عنده . ولعلك حتى وأنت تقرأ هذه الكلمات تحتج بقولك : « إنى واثق أننى حين فعلت كذا وكذا لم يكن لى من حافز إلا **حاسة الواجب** » . أفلا تجد شيئا من الإمتاع حتى وأنت تقول ذلك ؟ ثم لماذا نحرص هذا الحرص كله على أن نجعل واجبنا يبدو شاقا ثقيلا ؟ لأننا نريد أن يبدو من أمرنا أننا نفوس نبيلة لا تصدر إلا عن أسمى الدوافع ، و بذلك نظفر بالراحة لحب الاستحسان لتنزيه الذات .

فهل خطأ إذن أننا نجد إمتاعا فى وجدان تقدير الذات ، وفى رد السيئة بالحسنة ، وفى الظفر باستحسان الغير ، وفى المحافظة على رأينا فى أنفسنا ؟ لا شىء من ذلك . ولكن يجب علينا إذن أن نكف عن الزعم بأنه لا سعادة فى مثل هذه الواجبات .

وإذن فما الذى نعنيه بالواجب ، وهل هنالك شىء اسمه الواجب ؟ أجل ، « **الواجب هو نداء المثل الأعلى الذى يلقيه إلى الذات** » . وقد أسلفنا أن المثل الأعلى هو ذلك الذى ينبه الذات لتلتمس اكتمالها وسعادتها . وهذه الدعوة التى يلقيها المثل الأعلى إلى الذات هي ما نسميه نداء الواجب . فحاسة الواجب ، كأى منبه جسمى ، تضطر الكائن إلى رد الفعل . وكما أن الأذن حساسة للصوت ، والعين للضوء ، فكذلك حساسية الذات لنداء المثل الأعلى . « **وحاسة الواجب** » تلزم الإرادة إلزاما بأن تستجيب لهذا النداء . وتعريف المثل الأعلى نفسه فيه أنه هو ذلك الذى يقدر على إيجاد مثل هذة الاستجابة . إن المثل الأعلى يدعونا إلى تحقق الذات : وهذه الدعوة هى نداء الواجب .

ومن ثم تكون حاسة الواجب وثيقة الصلة بالمثل الأعلى ، وإن لم تكن هى نفسها المثل الأعلى . ونستطيع أن نقول بشىء من الصدق إن هدفنا الأوحد فى الحياة ينبغى أن يكون أداء الواجب ، إذا عَنَينا بذلك أن هدفنا الأوحد فى الحياة هو أن نكون حساسين لنداء المثل الأعلى وأن نستجيب لهذا النداء ، ولكن ذلك بعيد كل البعد عن أن يكون مناقضا لما نريد أن نفعل ، فواجبنا هو دائما شىء نريد « نحن » أن نفعله ، على عكس ما تريده اندفاعاتنا . بل إننا « نحن » بوصفنا أفرادا منظمين ، لا نريد شيئا غيره ، فكلما نشطنا ، ومهما عملنا فالذى يدعونا إلى النشاط والعمل هو دائما شعور بالواجب ، أى نداء المثل الأعلى . والتناقض الزائف بين ما يجب علينا أن نفعله وبين ما « نريد » أن نفعله ، هذا التناقض مرجعه أننا نسوى فى المعنى بين ما نريده وبين رغباتنا الدافعة بدلا من أن نسوى بين ما نريده وبين الرغبات الحقيقية لذاتنا . ولكننا نسىء إلى أنفسنا حين نحسب أننا نحن واندفاعاتنا شىء واحد .

فالرجل الذى يثبت فى مـكانه حتى الموت ، أو يصعد جبل اڤرست فى سبيل العلم ، أو يترك حياة السيد الريفى بخلوها من الهموم ليدخل فى عالم السياسة الملىء بالشواغل ، أو يخاطر بحياته مبشرا بين أكلة لحوم البشر ، أو يهب نفسه للبحث العلمى الصبور الشاق ، أو يضحى بعطلاته ليمنح أبناءه تربية أفضل — هذا الرجل يدعوه إلى ذلك إحساس بالواجب ، ولـكنه مع ذلك يفعل كل هـذه الأشياء لأنه يفضل أن ينشط على هذا النحو على أن ينشط على نحو آخر ، ولأنه يجد من السعادة فى هذا النشاط أكثر مما يجد فى غيره .

فمن حيث تصوير حاسة الواجب على أنها مضادة للسرور والسعادة فهذا تضاد زائف . فالواجب الذى لا نؤديه ونحن سعداء لا نؤديه أداء صحيحا . ومن الناحية الأخرى نحن لا نحصل على السعـادة إلا بأداء الواجب ؛ بالاستجابة لنداء المثل الأعلى ، لا باتباع اندفاعاتنا . فالواجب هو النداء الذى يلقيه المثل الأعلى إلى الذات ، وهذا النداء هو لتحقق الذات وللسعادة .

ومعرفتنا لهذه الحقيقة تغير صفة الفعل الخلقى كلها .

فإذا أدركت وأنا أقوم «بواجب ثقيل» أننى ، بعد كل شىء ، قد اخترته عن إرادة ، وأننى أجد سعادتى فى القيام به ، فإن سعادتى به تعظم عظما لا حد له ، وليس ذلك وحسب ، بل إن صبغة العمل وطابعه جميعا يتغيران ، وقيمته تزداد زيادة كبيرة .

وإذا أدركت أن الواجب هو المثل الأعلى يدعونى لتحقق الذات والسعادة فسأستجيب لنداء الواجب ، لا لأنى ملزَم بذلك بل لأنى راغب فيه . ومثل هذا القيام بالواجب حرية كاملة .

السعادة كمثل أعلى

وقد قيل أحيانا إن السعادة ينبغى أن تكون هى مثلنا الأعلى ، وإنها ينبغى أن تكون الغرض الشعورى الذى نسعى إليه . فلماذا لا نجعل غرضنا ، ببساطة ، أن نكون سعداء ؟

إن التجربة « الوجدانية » الذاتية لا يمكن أن تكون مثلا أعلى صحيحا لأننا لا نكاد نحاولها محاولة شعورية حتى تختفى « كما تختفى قطعة الجليد فى النهر » .

ومن الحقائق السيكولوچية الكثيرة المستغربة أن الجرى وراء السعادة كالجرى وراء اللذة ، يهدم بنفسه الغرض الذى يسعى إليه . إنما نجد السعادة حين لا نقصد إليها قصدا . ومثل واحد يقرب هذه الفكرة . فحين نستمع إلى موسيقى فى حفلة نمر بوجدانات لذيذة ، « ما دام انتباهنا منصرفا الى الموسيقى » ولكننا إذا وجهنا كل انتباهنا إلى وجداننا الذاتى بالسعادة رغبة فى أن نزيد سعادتنا ، فإن هذه السعادة تزول . وإن عالماً يستغرق كل واحد من أهله فى وجداناته الخاصة لا بد صائر إلى مصح عقلى تجلس فيه شخوص مغلّفة لا تنفعل ولا تتكلم . فالمثل الأعلى المنشود يجب ألا يكون هو السعادة نفسها بل يجب أن يُرى فيه أنه ذو قيمة ذاتية فى نفسه ، بغض النظر عن الحالة الوجدانية السعيدة التى يحدثها . أو بعبارة أخرى « يجب أن يكون المثل الأعلى موضوعيا » . وعلى هذا النحو يُلتمس الجمال والفن والفضيلة والدين وما إليها من المثل العليا — تُلتمس هذه المثل لذاتها ، ويُرغب فيها على اعتبار أن لها قيمة ذاتية موضوعية .

وهكذا بتوجيه انتباهنا إلى مثل أعلى موضوعى ، تحافظ الطبيعة على التوازن السليم بين الوجدانات الذاتية فى أنفسنا و بين العالم الموضوعى . فكل من يوفق فى نشدانه للسعادة يجب عليه حتما أن يضيف إلى تقدم العالم قسطا .

وهنا نضطر إلى الاعتراف بعامل ذى أهمية سيكولوچية ، وهو أن الناس يقدرون اللذات « بنوعها » ، كما يقدرونها « بكمها » ، و يفضلون أساليب معينة فى المسلك على أساليب أخرى ، على أساس أنها أساليب نبيلة فى ذاتها .

المثل الأعلى الموضوعى

ولكن إذا كان المثل الأعلى هو ذلك الذى ينتج تحقق الذات والسعادة فقد يبدو من ذلك أن التمييز بين الصواب والخطأ أمر راجع إلى الحكم الشخصى . أفلا يوجد ثمة مثل أعلى واحد — مثل أعلى موضوعى — للناس جميعا ؟ هنالك هذا المثل . فقد قررت البشرية من تجارب آلاف السنين أن هناك مثلا عليا بعينها أهدى سبيلا إلى السعادة من غيرها . و بذا تمدنا تجربة الجنس — بطريقة إجمالية — بمثل أعلى موضوعى . وهذه التجربة التى يتناقلها جيل عن جيل هى التى نشأ منها ما نسميه العرف الأخلاقى ، وهى التى تتجسم فى أفكار الشرف ، والعدل ، والإيثار ، والكرم ، والحرية ، وما إليها .

إن المثل الأعلى لكل امرىء هو ذلك الذى يبدو له مؤديا إلى سعادته وتحقق ذاته ، وهذا المثل هو الجدير بأن يحرك الإرادة ؛ وحكم المرء على أى المثل بأنه أهدى إلى تحقق ذاته و إلى سعادته هو مِلاكُ حرية الاختيار عنده . ولكن من المسلم به أنه قد يخطىء فى حكمه على أى المثل بأنه أصلح . وقد قلنا إن الإرادة يمكن أن يحركها منبهات لا تعين فى الحقيقة على تحقق الذات

ولا على السعادة . فهل نترك لكل إنسان إذن ، اتباع الطريق الذى يبدو له مؤديا إلى المثل الأعلى ، والتخبط فى الحياة حتى يكتشف غلطته آخر الأمر ؟ هل يصح أن نقف بمعزل وننظر إلى صاحب مذهب اللذة وهو يدمر نفسه بالملذات ؟ وهل يُسْمَح « للسوبرمان » بأن يطلب مثله الأعلى مستعليا حتى النهاية ؟ إن هذا لا يتفق مع مصلحة الفرد ولا مع مصلحة المجموع ، ولهذا يجد الفرد الذى يسعى وراء سعادته الخاصة أنه لاينالها بأفضل من الانتفاع بتجربة الجنس . وتجارب الجنس هـذه محفوظة فى التقاليد الأخلاقية ، منظومة فى العرف الخلقى . والغرائز نفسها عادات للجنس ترمى إلى إنقاذ الفرد من الأخطار التى كافت الجنس ملايين الأرواح . فالرضيع الذى تعوزه عادة الرضاعة أو عادة الابتلاع ، والطفل الذى يعوزه حب الاطلاع ، والرجل الذى يعوزه الخوف ، كل أولئك محكوم عليهم بالفناء . والغرائز مستفادة من التجربة الأليمة للأجيال[1] ، فالعمل بغير ما توجبه حماقة ، كما أنه خطر على الفرد . وكذلك التقاليد الأخلاقية التى تلخص تجربة الجنس هى أيضا مما يحسن بطالبى السعادة أن يرعوه ، وإن لم تبلغ فى أثرها مبلغ الغرائز . فقيمة التقاليد هى أنها تجمع ما تراكم من تجارب الجنس وتقدمها إلى الفرد غير المجرب . والذى يرفضها بتة ، ظنا منه أنه أدرى بما هو خير له ، سرعان ما يقع فى الحبالة التى نصبها لنفسه . وعلى العكس من ذلك الفرد الذى يقبل التقاليد على أنها قيد محكم يخنق تجربته المستقلة وتطوره المستقل . ومن ثمة كان فى تقرير مثل هذا العرف تقريرا جبريا من جانب المجتمع حرمان للفرد من ذلك الاختيار الحر الذى تتوقف عليه سعادته ، ولهذا يتمثل العرف فى الرأى العام .

---

(١) تتفق هذه الفكرة إلى حد ما مع الفكرة التى سبق أن عضدها المؤلف وهى فكرة النظرية التلخيصية التى تقول بأن الفرد يلخص فى حياته الحضارات الإنسانية وتجارب الأجيال الماضية . [المراجم]

واختيار الفرد لمثل أعلى أثبتت التجربة أنه أهدى طريقا إلى السعادة ، سواء أكان هذا المثل اجتماعيا أم أخلاقيا أم دينيا ، هو «**الاختيار الصواب**» وهو أكثر من أن يعد حكما خاصا بعد تفكير من الفرد : فإنه ينطوى على «**مثل أعلى موضوعى**»

ثم إن المجتمع يدعى لنفسه الحق ، فى حدود واسعة ، أن يفرض على الفرد اختيار نوع المثل الأعلى الذى أثبتت التجربة أنه الأصلح ، لأنه إذا أساء الاختيار جلب الشقاء على نفسه وعلى غيره . فالمجرم خطر اجتماعى ، والثقيل أذية اجتماعية ، والمجتمع يلمح بعدم رضاه ويؤكد استهجان مثله الأعلى بمعاقبته أو إقصائه ، و بذا يشجعه على التماس مثل آخر أفضل .

وقد تعلم الجنس أن السعادة تأتى بالطيبة أكثر من الخبث ، و بالشجاعة أكثر من الجبن ، وبالإيثار أكثر من الأثرة . ولهذا فقد يجب على المسلك المهذب ، مع بقائه أمرا يتعلق بحكم الفرد ، أن يراعى فيما يَحكمُ تجارب الجنس المتراكمة كما يعبر عنها العرف الأخلاقى ، الذى يحذر المرء من المثل العليا الزائفة ويرشده إلى تلك التى وجد أنها أهدى إلى السعادة سبيلا .

و إذن فمسألة الصواب والخطأ ليست مسألة حكم خاص مجرد ، و إن يكن مردها آخر الأمر إلى الحكم الخاص . فهناك ، بين مليون من المثل العليا الممكنة ، مثل هو المثل الأعلى لنفس الإنسان ، وهو القادر على إيجاد السعادة العظمى . ولم يقرَّر بعد ماذا يكون هذا المثل الأعلى الأخير فى الحقيقة ، ولم يُتفق عليه بين الناس كافة . لكن يبدو أنه من المستحيل علميا وجود مِثْل هذا المثل الأعلى . فليس فى الطبيعة كلها حاجة إلا ولها وسيلة إلى إشباعها ، لأن التوق لا يمكن أن يدوم أبدا بغير إشباع . وكما أن للجوع طعاما ، وكما أن حاسة البصر تستلزم الضوء بداءة ، فلا بد أن هناك مثلا أعلى يجلب إدراكه الإشباع والسعادة للنفس .

الفصل الرابع عشر

الإباحية وتحقق الذات[1]

« الإباحية هى التعبير — فى مسلكنا — عن رغباتنا ودوافعنا الغريزية غير المهذبة » . فهى انتفاء الكبح ، باختيار اللذة مثلا أعلى .

وإذ قد قبلنا غرائزنا فماذا نفعل بهذه الغرائز ؟ وإذا كان الكبت شيئا سيّئا فهل ينبغى أن نعبر عن جميع غرائزنا تعبيرا حرا كاملا ؟

إن هذه المشكلة تظهر بصورة عملية جدا فى علاج الأمراض العصبية . فبعض الأطباء لا يترددون فى النصح بالتعبير الحر عن الغريزة الجنسية كعلاج للمرض العصبى .

وحجتهم فى ذلك تبدو يسيرة جدا . فإذا كان المرض العصبى ناشئا عن كبت جنسى فالعلاج الواضح أن نذهب ونعبر عن غرائزنا الجنسية تعبيرا حرا بأى طريق أحببنا ، وهذه النصيحة سيئة لأنها لا تميز بين تحقق الذات والتعبير عن الذات .

فلنعرف أولا القيمة الإيجابية لمبدأ التعبير عن الذات .

---

(١) المصطلح « التعبير عن الذات » مصطلح مبهم ، وقد يفسر على معنيين : فكثيرا ما يؤخذ على معنى التعبير الحر المطلق عن غرائزنا . « لقد منحنا الغرائز لنستعملها لا لنكبتها ، فلماذا نحد التعبير عنها بحدود ما ؟ » وهذه هى فلسفة الإباحى ، وهى فلسفة تستهوى الشباب فى كل عصر . وعلى العكس قد يستعمل « التعبير عن الذات » بمعناه الأرقى وهو التعبير عن الذات كلها فيكون هنا مرادفا لتحقق الذات . ولاجتناب اللبس رأينا أن نضع الاصطلاح « التعبير عن الذات » أو « الإباحية » للمعنى الأول . وأن نخصص تحقق الذات للمعنى الثانى .
[المؤلف]

هناك ما يمكن أن يقال فى تأييد المبدأ الإباحى وفى تأييد المحلِّل النفسى الذى لا يصنع أكثر من إطلاق الطاقة الجنسية ، إذ كثيرا ما وجد فى الحقيقة والتجربة أن إطلاق الانفعال المكبوت يشفى العرض العصبى عند المريض . صحيح أننا قد نهبط فى أثناء عملية التحليل إلى مستوى الإنسان المتوحش ولكن هناك شيئا واحدا يمكن أن يعد ميزة للإنسان المتوحش ، ذلك أنه قلما يعانى انهيارا عصبيا إن صح أنه يعانى مثل هذا الانهيار على الإطلاق ، لأن غرائزه لا تكاد تكبت . فالمحلل إذ يهبط بمريضه إلى حالة الإنسان المتوحش يشفى علله العصبية وإن كان ذلك على حساب تحطيم أخلاقه .

ولئن كان اتخاذ الإباحية مثلا أعلى ، له فائدته ، لقد يصح أن يتبع . ولكنه لا يفيد ؛ فالمبدأ الإباحى يخفق فى النظرية وفى التجربة على السواء .

١ — فهو مستحيل من الوجهة الاجتماعية .

٢ — وهو فاسد من وجهة الطب النفسى .

٣ — وهو مخالف للمبدأ البيولوجى الطبيعى .

١ — التعبير عن الذات مستحيل من الوجهة الاجتماعية

إن حجة صاحب مذهب التعبير من الذات كثيرا ما تقام على هذا الوجه : لقد منحنا غرائزنا لنستعملها ، فيجب أن نعطيها مجالا حرا للنشاط . يجب أن نعيش وفقا للطبيعة ، وتقييد الغرائز مجافاة للطبيعة . والرجل الذى يجسر على اتباع الطبيعة ومواجهة المواضعات المتكلفة لمجتمع أحمق هو رجل جدير بالثناء .

ولكن إذا كان هذا المبدأ صالحا بالنسبة إلى الغرائز الجنسية فلماذا لا يكون صالحا بالنسبة إلى الغرائز الأخرى .

هذا الجندى لا تكاد تنفجر القنبلة الأولى حتى يتخلى عن مكانه ويهرب. ويحاكم أمام مجلس عسكرى فيحتج « بالغريزة الطبيعية » . فحين يسمع ضابط الفرقة دفاعه ينهض ويصافحه قائلا : « إنى أهنئك يا عزيزى على شجاعتك فى اعتناق رأيك مناهضا للمواضعات الحمقاء التى يتخذها هذا الجاويش الجامد» . وهذا رجل آخر يضيق بالزحام ، فيكظم غضبه ، ثم يتذكر فجأة دعوة السيكولوچى الحديث جدا ، فيضرب أقرب عابر بريء ليتخفف من غريزة المقاتلة . ويناصره سائر النظارة ويمتدحونه لأنه جرؤ على أن يكون طبيعيا فى إطلاق العنان لوجداناته ، ويُسمَع أحدهم يقول : « لقد منحنا غرائزنا لنستعملها لا لنكبتها » . ثم هذا اللص المعروف الذى وُجد فى مصرف ليلا ، يُعفى من كل ملام ، ويتلقى اعتذار مدير المصرف ، على اعتبار أنه كان يدرب غرائز الاستطلاع والتملك عنده . ما أعجب العالم الذى نعيش فيه إذن ! !

٢ — التعبير عن الذات فاسد من وجهة العلاج النفسى

إن هذه النصيحة : أن اذهبْ « وعبر عن غرائزك » ، مثلها مثل النصيحة القديمة التى كانت تلقى إلى كل فتاة عصبية : إن « كل ما تحتاجين إليه هو أن تتزوجي » اللهم إلا أن الأولى أكثر حماقة من الثانية . فما عرفت قط فى تجربتى الفعلية أن مرضا عصبيا حقيقيا واحدا شفى بالزواج ، ولا — من باب أولى — بالإباحية الجنسية . ولكنى عرفت بالخبرة الشخصية أمراضا عصبية كثيرة استفحلت بالزواج ، بل إننى لأجد نفسى فى بعض الأحيان ميالا إلى القول بأن نصف مرضاى عصبيون لأنهم غير متزوجين ، ونصفهم الآخر لأنهم متزوجون .

والسبب السيكولوجى لإخفاق الإباحية واضح . فإذا كان ثمة كبت سيكولوجى فإن الانفعال الغريزى يكون مرتبطا بالعقدة ، ومجرد التعبير « بالمسلك » عن غريزة لا يعنى أنها أطلقت « سيكولوجيا » من هذه العقدة . وقد عرفت سيدة هادئة الطبع وُجد أنها تعانى من كبت لغرائز المقاتلة ، يظهر فى اندفاع إلى طعن الناس . وقد نصح لها محلل نفسانى بأن تعبر عن هذه الغريزة المكبوتة بأن تكون أكثر إثباتا لذاتها فى مسلكها العادى . فأخذت نفسها — بشىء من الجهد — بأن تفعل ذلك ، ولكنها صارت أشد تعاسة ، وهذا أمر كان يمكن أن نتوقعه فقد فشلت التجربة لأن عقدتها المقاتلة كانت لا تزال مكبوتة سيكولوجيا ، وكان كل تعبير عن هذه الغريزة بالمسلك بغيضا إليها ، بطبيعة الحالة نفسها . وقد أنتج ذلك صراعا عقليا حادا لأنها كانت تضطر نفسها إلى أن تعمل ما تكرهه سيكولوجيا . وقد كان من الواجب — قبل أن تعبر عن غرائزها المقاتلة تعبيرا طبيعيا متوافقا مع سائر ذاتها — أن تُكْتشف القوة الكابتة وأن يرفع الحصار [1] .

ونحن أيضا لا نفض الصراع بالتعبير عن الغرائز الجنسية فى المسلك ، والسماح لها بالسيطرة ، وإنما نحن نغير طبيعة هذا الصراع . فإن هذه الغرائز إذا كانت مكبوتة فلابد أن شيئا يكبتها ، والغالب أنه « الحاسة الخلقية » . والنصح بالتعبير المسلكى يضاعف الحالة وحسب ، لأن « الجنسية » كانت مكبوتة والحاسة الخلقية مسيطرة فى الحالة الأولى ، أما فى الحالة الثانية

---

(١) ما الذى كان يكبت مقاتلتها وإثبات ذاتها ؟ لقد كانت فى طفولتها مستبدة متسلطة ولكن ذلك كبت من بعد لأنها أهينت بسببه إهانات شديدة فى مناسبات عدة ، ولهذا قررت أن تكون « ظريفة » لطيفة ، فأسرفت فى ذلك . وكان هذا اللطف المرضى هو الذى كبت غرائز المقاتلة ، فدفنت دون أن تموت ، وكانت تظهر فى ذلك الانحصار . وعندما أدركت أن لطفها المزعوم كان نفاقا طابت نفسها بأن تسمح لغرائز المقاتلة بتعبير أكثر طبيعية وسموا — فإن الغضب قد يكون صوابا فى بعض الأحيان . [المؤلف]

« فالجنسية » مسيطرة والحاسة الخلقية منكورة مكبوتة . وهذا لا يحل المشكلة ، وإنما يستبدل بنوع من الكبت نوعا آخر أشد منه ، لأنه نوع تسيطر فيه غريزة واحدة على الذات ككل . ولا تزيد هذه التجربة على أن تجعل المرء يشمئز من نفسه . فالطبيب الذى ينصح بالتحلل الجنسى علاجا للعصاب إنما يقر على نفسه بالعجز عن دراسة موقف سيكولوجى (١) . وليس التحلل الجنسى فاسدا من الوجهة الأخلاقية فحسب ، بل هو فاسد من وجهة الطب النفسى أيضا .

وإذا كان التعبير عن الذات فاسدا فى غير الغريزة الجنسية فلماذا النصح به فى هذه الغريزة مع أنه ضد المجتمع هنا بقدر ما هو هناك تماما ؟ إن التعبير عن الغريزة لا يكون صوابا إلا إذا اتفق مع العواطف السائدة . فالهروب لا يكون مقبولا من الوجهة السيكولوچية إلا فى الحالات التى لا يكون فيها منافيا للشجاعة ولا لحاسة الواجب . والتعبير عن أية غريزة بطريقة لا تتوافق مع العواطف السائدة قد يحدث لذة ولكنه لا يمكن أن يحدث سرورا ولا أن يؤدى إلى سعادة ، ولهذا يكون غير مرض للفرد .

٣ ـ التعبير عن الذات والقانون البيولوجى

ولكن الإباحى قد يجيب : « ولماذا الاهتمام بالحاسة الخلقية ؟ فلتذهب بعيدا فلا يكون ثمة صراع » . إن الفتاة التى تتصرف بناء على مبدأ « صوت الأمومة » تتصرف تصرفا مناقضا للحاسة الاجتماعية والخلقية ، التى لن تتركها سعيدة فى هذه الظروف . ولكن لماذا نتحدى المجتمع ؟

---

(١) يذكرنا ذلك بهؤلاء الروائيين الذين يوجدون مشكلة أخلاقية بديعة ثم يحلونها بإغراق الجميع ، كما فعل « جورج إليوت » فى طاحونة النهر The Mill on the Floss. [المؤلف]

لماذا نتقيد برأى الفرد ؟ لماذا نأبه لصوت القطيع الذى يفرض مثل هذه المطالب ؟ لندع التحرج الخلقى فلا يكون ثمة صراع . إن هذه التدليلات مبنية على أن الخلقية ليست إلا فريضة على الفرد من مجتمع قائم على المواضعات ، فريضة ليس من حق المجتمع أن يفرضها .

وإذا نظرنا إلى الخلقية نظرة موضوعية على أنها شىء مفروض من الخارج فقد يكون لهذه الحجة ما يسوغها ، وقد يمكن أن تنتقد القوانين الخلقية على أنها أمور أملتها المواضعات ، وهذا رأى فى الخلقية يعتنقه الكثيرون ، فالقانون الإلهى عندهم مكتوب على ألواح من الحجر فى صورة أوامر ونواه . ولكننا قد رأينا أن نداء الواجب هو الدعوة التى يلقيها المثل الأعلى إلى الذات لتلتمس سعادتها الكاملة وتحققها الذاتى التام ، والمسلك « الصواب » هو ذلك الذى يؤدى إلى هذه الغاية . أو بعبارة أخرى أن القانون ليس شيئا مفروضا من الخارج بل هو مطلب من سيكولوچيتنا نفسها ، إنه مكتوب على ألواح القلب . ثم إن القانون الخلقى يقوم على تلك الغرائز التى تلزمنا أن نراعى حاجات الغير كما نراعى حاجاتنا ، وبخاصة غريزة الوالدية وغريزة القطيع . فالخلقية فى جوهرها تقرير لقوانين بيولوچية طبيعية أعلى . والمجتمع إذ يقيم القوانين الخلقية يحقق قوانين الطبيعة وغايتها . إنه يدين — بحق — أولئك الذين يتصرفون تصرفا مناقضا لهذه القوانين ويقصيهم عن مملكته .

الفصل الخامس عشر

البيولوجيا والخلقيـــة

مما يؤخذ به أحيانا أن القانون الطبيعى مضاد للقانون الخلقى الذى يُظن أنه مشتق من مصدر ما خارج الطبيعة . فالطبيعة — يقولون — أنانية ، أما القانون الخلقى فغَيْرِىّ . وهذا راجع إلى وهم عما نعنيه « بالطبيعة » ، التى يجب أن تفهم على أنها شاملة للطبيعة كلها وفى جملتها الإنسان ووظائفه الاجتماعية والسيكولوچية والخلقية . وقد وضع أساس العلم الحديث فى دراسة عالم الأجسام ولـكن المنهج العلمى فى الدرس يجب أن يمتد إلى الوظائف العليا للذهن والنفس فهما أيضا خاضعان لقوانين ، وقوانينهما طبيعية كالقوانين التى تنظم حركات الـكواكب .

وليس ثمة تعارض بين البيولوچيا وبين الخُلقية ، « فالقوانين الخلقية هى تقرير للقوانين البيولوجية العليا » .

ونستطيع أن نوضح الارتباط الوثيق بين القوانين البيولوچية والمبادىء الخُلقية بمثالين اثنين :

(ا) قانون العطف — أى رعاية الضعيف والمريض .

(ب) وقانون الأمانة الزوجية .

(ا) قانون العطف :

هناك من لم يروا فى الطبيعة قانونا إلا قانون الصراع من أجل الوجود ، فرموا المسيحية بأنها عاطفية مائعة ، لأنها دعت إلى رعاية المريض والعاجز والضعيف ، وشجعت مبدأ مخالفا للقانون البيولوچى جد المخالفة ، وذلك هو

مبدأ العطف . فلماذا نقيم المستشفيات لنحفظ الحياة على أناس لن تكون لهم فائدة بيولوچية ما ؟ ولماذا نحفظ الحياة على الشيوخ الذين لا ننال منهم إلا التعب ؟ إن قانون الحياة هو الصراع من أجل الوجود و بقاء الأصلح . فمن أجل جنس فحل يجب أن نقتل المرضى والشيوخ والعجزة ، ولا نستحيي إلا الأقوياء .

فلنفترض أننا طبقنا هذه المبادىء . إذن تصبح مستشفياتنا غرفا للموت يقتل فيها المرضى الميئوس من شفائهم ، وتلحق بكل مدرسة حجرة لتقديم جرعات كبيرة من الكلوروفورم إلى الطفل الأكمه أو ضعيف العقل . وإذن نتخلص بهدوء من رجال الدين فى سن الخامسة والخمسين ، ونغرق أساتذة الجامعة فى سن الستين ، ونشنق المحامين فى سن الأربعين مثلا !

هم يخبروننا بأن هذه الخطة جديرة بأن تحافظ على الأقوياء وتنشىء جنسا قوامه « السوپرمان » . فلننظر فى صدق هذه الحجة .

ما الذى يجعلنا نستحيي الشيوخ والمرضى ؟ إنها غريزة الأمومة . وقد برزت هذه الغريزة إلى الوجود استجابة لحاجة محدودة ، هى رعاية النسل مادام عاجزا عن رعاية نفسه . وبهذه الوسيلة كان الصغار من أى نوع ينمون حتى يبلغوا درجات القوة والفحولة ، وبغير هذه الرعاية كان الصغار يتعرضون للخطر والموت . ولهذا كانت غريزة الأمومة ضرورية لبقاء الجنس .

ولكن الطبيعة تميل إلى المبالغة فى الغرائز التى لاغنى عنها لبلوغ غاياتها، مثل غريزة الأمومة والغريزة الجنسية . ففائض الغريزة الجنسية يذهب إلى الفن والموسيقى ، وفائض غريزة الأمومة ، التى أريد بها فى الأصل المحافظة على النسل ، يتصل بكل ما هو ضعيف لا حول له .

وغريزة الأمومة التى وجهت بداءة إلى رعاية نسل المرء تصبح بعد ذلك موجهة إلى أى كائن ضعيف . وهنا يُتسامى بالغريزة إلى ضروب من النشاط مثل التمريض . فهناك نوعان من الممرضات : الممرضة بالسليقة والممرضة فقط . والممرضة بالسليقة هى صاحبة غريزة الأمومة . وقد تكون كلتاهما على درجة واحدة من الكفاءة ، ولكن الممرضة ذات غريزة الأمومة يكون لها « جو خاص » لا تستطيع الأخرى اصطناعه أبدا .

فغريزة الأمومة الضرورية لاستمرار الجنس هى ما يجبرنا على استحياء الشيوخ والمرضى .

لنفترض إذن أنك قتلت المرضى والشيوخ من أجل الحصول على جنس فحل . فلن تستطيع أن تفنى العاجزين دون أن تضر بغريزة الأمومة التى تتوقف عليها سلامة الجنس . أى أنه قبل أن تقتل المرضى يجب أن تخنق غريزة الأمومة ، وإذا خنقت غريزة الأمومة فقد قتلت الجنس . إذا قتلنا المرضى فسوف نصبح بعيدين كل البعد عن الحصول على جنس فحل ، إذ لن يكون لدينا جنس على الإطلاق . فالتعبير عن العطف والشفقة ليس نتيجة لعاطفية مائعة بل هو تعبير عن حقيقة بيولوجية ضرورية لحفظ الجنس . وهو لم يبتدع فى المسيحية وإن كنا مدينين لها بالتسليم به تسليما واسعا واعيا على أنه مبدأ رئيسى فى الحياة . والمسيحية إذ ترعى المرضى لا تخالف القانون البيولوجى بل تعبر عن مبادئه الأصل والأعمق .

والحق أنه لا يمكن أن يوجد إلا مسوغ واحد جائز لقتل المريض ، وذلك حين يكون القتل لا من أجل جنس فحل بل تعبيرا عن الشفقة . فهذا قد يضطر جراحا فى ميدان القتال إلى أن يُخلّص من البلاء جنديا ممزقا ميئوسا منه ،

يعانى أشد الآلام . وإنه لما تصح المشاحّة فيه أن عقوبة الإعدام للقاتل أقل إضرارا بعواطف الشعب الذى يعد مسئولا عنها مسئولية جماعية ، من ضررها بالشخص المعاقب ، وذلك لأنها تضعف عند الناس شعور الشفقة الذى يتوقف عليه فلاح الجنس .

وقد يغرب عن البال أن هذا المبدأ « البيولوجي » ليس بقاعدة جديدة فقد جرب من قبل وأثبت فشله . إذ كان الأطفال الرضع فى « اسبرطة » يعرضون للبرد ليستأصل الضعفاء منهم . ومن العادات الشائعة بين بعض القبائل المتوحشة أنهم يتعمدون قتل الشيوخ المسنين والمواليد الزائدين عن الحاجة . ولكنه لم يصل إلى علمنا بعد أن اسبرطة استمرت فى الوجود كأمة عظيمة ، ولا نرى فى المثل الذى ضربته لنا الأجناس المتوحشة ما يشجعنا على اتخاذها قدوة فى الصلاحية البيولوجية .

(ب) قانون الأمانة الزوجية

ولننتقل إلى مثال آخر ذى أهمية بالغة ، وهو الخلقية الجنسية . وقد نظرنا إلى هذه المشكلة من الوجهة السيكولوجية والاجتماعية ، فلنبحثها الآن من الناحية البيولوجية . إن أنصار «الحب الحر» والإباحية الجنسية يقيمون دعواهم على حجة أنهم « يتصرفون بما تقتضيه الطبيعة » وهم يذكروننا دائما بأن «الإنسان حيوان مزواج » ويستهزئون بالخلقية الجنسية والأمانه الزوجية ويصمونها بأنها من آثار « العهد الفكتورى الوسيط [1] »

(١) لو جاز لنا أن نسلم بأن ألوان الكبت الناشئة عن المواضعات الاجتماعية والتى أصبحت ملكتنا السابقة المأسوف عليها رمزا لها ، هى المسئولة عما يقرب من نصف الأمراض العصبية فى زماننا ، فليس من الجائز أن نعد ألوان الكبت هذه هى المسئولة عن الخلقية نفسها ، ولا عن ابتداع مبدأ الأمانة الزوجية ! [المؤلف]

ما الغاية الرئيسية للطبيعة ؟ وأنا أعدل قاصدا عن التعبير بكلمة «الغرض» للطبيعة ، لأن الطبيعة ليست واعية بهذه الغايات ، ولا هى تسعى إليها عامدة ، ولكنها مع ذلك غايات حقيقية تتحرك الطبيعة نحوها بقانون الصراع على الوجود . من المجمع عليه أن الغاية الرئيسية للطبيعة هى تكاثر النوع و بقاء جنس صحيح . وللطبيعة وسائل شتى لإدراك هذه الغاية . ففى المراحل الأولى من التطور كانت تدركها بإنسال أعداد كبيرة من النوع . وكان الصراع على الوجود كفيلا ببقاء الأقوى والأفضل فحسب .

وفى الدرجات الأولى من التطور كان الإنسان وكانت الحيوانات مزواجة لأن ألزم الضرورات فى هذا الطور كان إنسال أعداد كبيرة من النوع ، من حيث أن نسبة كبيرة من هذه الأعداد كان مقضيا عليها بالفناء : فسمك القُدّ [1] يضع ملايين من البيض ، ولكن غارات الأعداء لا تترك إلا قليلا من هذا البيض يصل إلى اكتمال النضج فى هذا النوع من السمك . و إذن فقد كانت ممارسة الاتصال الجنسى المطلق والتعدد الزوجى هى أضمن طريقة لاستمرار النوع . ولكن مجرد إنتاج أعداد كبيرة لم يكن وسيلة صالحة إلى الغاية ، ولهذا تفوق الكيف على الكم فى المراحل الأخيرة من التطور ، حتى أنه مع نقص عدد النسل فى الدرجات الحديثة من التطور فإن هذه الأعداد القليلة كانت أقدر على الدفاع عن نفسها وعلى الاستمرار فى الحياة . وكانت أهم وسيلة للوصول إلى هذه الغاية هى غريزة الأمومة التى ضمنت المحافظة على النسل ، وأعدت النشء لما يمكن أن يواجهوه فى الحياة من طوارىء . وكلما

---

(١) القد هو سمك « البكلاه » الذى يأتى إلينا مجففا ، ويشيع تناوله فى الأعياد ، وبخاصة فى عيد الفطر . [المترجم]

ارتقينا فى التطور زادت غريزة الأمومة قوة ونماء ، وقل عدد النسل الضرورى لكل أم .

على أن هذه الغاية كما أسلفنا من قبل ، أمكن إدراكها بنجاح أعظم ، واقتصاد أكبر « بنمو حياة الأسرة » الذى ضمن حماية الأم فى أثناء فترة الإنسال . ولأجل تدعيم حياة الأسرة والمحافظة عليها تطورت غرائز الأحادية الزوجية . وإذن فحق أن الإنسان حيوان مزواج ، ولكنه حقٌّ أيضا « أنه الإنسان حيوانه أحادى الزوج » فالوصف الأول يمثل درجة متقدمة من التطور ، والثانى يمثل درجة حديثة منه .

واندفاعات الأحادية الزوجية توجد فى الحيوانات نفسها ، كالأسد الذى يظل أمينا للبؤة طوال فترة الإنسال ، وربما طوال الحياة على ما أعلم . وفى الطبيعة لا نجد قبيلا من الناس تقوم الجنسية فيه على الاتصال الجنسى المطلق من كل قيد ، فحتى فى أدنأ الأجناس البشرية نجد قوانين للزواج قد تكون بدائية ولكنها تنفذ بصرامة أكثر من القوانين الزوجية فى الجماعات المتحضرة

والتطور الجنسى فى الفرد يتبع التطور الجنسى للجنس كله فتظهر نزعات التعدد الجنسى مصاحبة للاندفاعات نحو الجنس الآخر فيما بين سن السادسة عشرة والثامنة عشرة ، ثم تظهر نزعات الأحادية الزوجية . والصبى فى السادسة عشرة يهوى عدة فتيات فى وقت واحد ، ويعبر عن نزعات التعدد الزوجى عنده تعبيرا طبيعيا بالمغازلة ، التى يمكن أن تكون ضربا من النشاط القيم إذا ساعدته على أن يكتشف الشريك الصالح فى الحياة . ومتى اختار الشريك انبعث الدافع إلى الاقتصار على الاقتران بامرأة واحدة والتمس التعبير عن نفسه بالزواج ، فتستقر حياة الأسرة وتتحقق غايات الطبيعة بالأمانة بين الزوج والزوجة .

أما الشاب الذى يعبر عن هذه النزعات فى طور التعدد الزوجى باصطناع الإباحية فإنه يخاطر بسعادته المستقبلة فى حياته الزوجية ، حتى ليجعله هذا الطور من الحياة غير صالح للزواج بدلا من أن يعده له . فاندفاع التعدد الزوجى يجب أن يكون (فى صورة المغازلة) خادما لاندفاع الأحادية الزوجية الذى يعقبه ، لا منافسا له . وأما الرجل المكتمل الذى يستمر فى الطور الغزلى الذي لا يلائم إلا اليافع فإنه ينحط إلى منزلة « المتصابى » الأحمق وتعرفه النساء العاقلات على أنه حالة من حالات التوقف عن استمرار النمو . ومن الطريف أن نلاحظ نزعة الأحادية الزوجية ظاهرة جنبا إلى جنب مع نزعة التعدد الزوجى فى تطور الجنس كظهورها فى تطور الفرد . حتى أن الرجال ذوى الميول التعددية يظهر لديهم الاندفاع الأحادى فى بقائهم أوفياء لامرأة واحدة مدة تطول أو تقصر . وهذا الوفاء ، وإن كان مؤقتا ، هو مظهر لاندفاع الأحادية الزوجية .

وإذن فمشكلة « الحب الحر » و « الأمانة الزوجية » ليست مسألة صراع بين الطبيعة وبين المواضعات الخلقية . بل إن الصراع الحقيقى هو بين درجة أقدم فى التطور ودرجة أحدث ، بين طور التعدد الزوجى وطور الأحادية الزوجية ، اللذين تركا ، كلاهما ، أثرا فى سيكولوجيتنا . إنه صراع بين قوى الطبيعة المختلفة فى أنفسنا ، ولنا أن نقرر أى الاتجاهين تكون فيه سعادتنا . فالرجل الذى يحيا حياة تعدد زوجى لا يحيا « وفقا للطبيعة » كما يتخيل ، وإنما هو قد عجز عن مسايرة الطبيعة . فقد توقف فى تطوره الذى كان ينبغى أن يتقدم من طور تعدد الزوجية إلى طور أحادية الزوجية ، ثم من هذا الطور الأخير إلى الطور الأبوى . فإذا احتكمنا إلى الطبيعة فيجب أن نحتكم إلى الطبيعة كلها لا إلى مظاهرها الأدنى والأقدم ، وهنا سوف يرى أن القانون

الفطرى والقانون الخلقى إن هما إلا طوران فى تطور الإنسان نحو تحقق الذات . فالإنسان البدائى فى حالته الفطرية لا يعتبر آخر ما جادت به الطبيعة . ومن الحق أننا قد نتخلص من العصاب بالنزول إلى حالة من الوحشية السيكولوچية . ولكن الأمر لا يمكن أن يقف عند هذا الحد ، فإن الإنسان يعجز عن تحقيق السعادة بقدر قربه من البدائية ، لأنه يفتقر إلى الوحدة الذهنية والتوافق الذهنى ، ويعجز عن بلوغ الغرض من تطور الإنسان نحو هـذه المنظمة الإنسانية الاجتماعية التى نسميها المدنية ، وتلك المنظمة من الغرائز التى نسميها الذات الخلقية ؛ فقد أصبحت هذه الحاجة جزءا من سيكولوجية الإنسان المتمدن ، ومن المستحيل عليه أن يجد السعادة فى العودة إلى حالة نفسية مهوشة مقترنة بالإنسان البدائى مهما بلغت رغبته فى ذلك . وكثيرا ما توصف حياة الإنسان البدائى بأنها « بسيطة » وقد تكون كذلك فى التنظيم الظاهرى ، ولكنها من الناحيـة السيكولوچية أشد تهويشا من الحياة المرتبة للرجل المتمدن ، الذى توجه قواه الغريزية إلى غرض مشترك . وكذلك الحال بالنسبة للفرد الذى يسمح بالتعبير المطلق عن اندفاعاته ، فإن هذا الفرد لا يجد فى الحياة سلاما . إن كل كيان حى ، ويدخل فى ذلك العقل الإنسانى ، يتجه نحو التركيب ، لا نحو التعبير فحسب . وكل مذهب فى المسلك أو فى الطب النفسى يهمل ذلك عمليا فهو يهمل مبدأ سيكولوچيا و بيولوچيا أساسيا . وعلى هذه الصخرة سوف يتحطم .

الفصل السادس عشر

تحقق الذات والتطور السيكولوجى

يؤدى الكبت إلى العصاب والمرض الخلقى وضعف الخلق ، ويؤدى التعبير إلى الفوضى السيكولوجية والخلقية . فكيف نخلص من هذه الأزمة العملية والسيكولوجية ؟ الجواب هو : « تحقق الذات » . وهناك عمليات كثيرة ، منها الطبيعى ومنها العلاجى تدخل فى السعى إلى تحقق الذات .

(ا) فهناك العمليات الطبيعية التى سنسميها بالولادة الجديدة ، والتحويل ، وتنظيم الذات .

(ب) وهناك العمليات التى تستخدم فى علاج الأمراض الخلقية . وهذه هى :

أولا : التحليل ، وهو اكتشاف العقد المكبوتة ، وإطلاق الغرائز المقموعة .

ثانيا : الفصل ، وهو عملية تحطيم العقدة وفصل الانفعالات عن متعلقاتها المرضية .

ثالثا : إعادة الوصل ، أى وصل نواة العقدة (وهى الفكرة أو الذات أو الشخص) بانفعال جديد . وأخيرا الإعلاء (التسامى) ، وبه يمكن أن تحوَّر الغرائز وتوجَّه إلى غايات جديدة .

(ا) إن حياة الإنسان تتألف من عدة أطوار ، كل منها يبلغ تمام النمو ثم يموت مخليا مكانه للطور التالى . فالرضاعة ، والطفولة ، والمراهقة ، والبلوغ ، والرجولة ، والكهولة ، والشيخوخة — كل من هذه لها سيكولوجيتها المميزة ، التى تعلو كالموجة إلى قمتها ثم تهبط إلى قاعها مضحية بنفسها للموجة التالية .

وفى تطور الجنس ظهرت الغرائز واحدة بعد واحدة لتواجه المطالب الخاصة الجديدة للحياة . وكل غريزة توجد فى كل فرد عند الولادة ولـكنها تظل كامنة حتى تدعى إلى القيام بدورها على مسرح الحياة . وتتميز كل فترة من الحياة ، فى طور سيطرتها ، بظهور نزعة غريزية تسود حياة الفرد . وعند انتهاء فترتها سواء أكانت قد تطورت تطورا ناجحا أم ظفرت بشىء من التعبير الجزئى فحسب ، يكون عليها أن تترك مكانها للغريزة التالية لها فى الظهور ، والتى تلح فى الإفصاح عن نفسها ، وبين كلا الطورين من الحياة ولادة جديدة يموت فيها القديم وينبعث الجديد إلى الحياة ، وفى كل بعث يتجدد شباب النفس ، كالزهرة الذابلة التى تستحيل ثمرة غضة . ولـكن العبور من الطور القديم إلى الطور الجديد لا يلزم أن يكون بطريق الـكبت ، إذ أن كل غريزة ، فى دورها ، إذا عبر عنها تعبيرا سويا فإنها تندمج فى الذات مساعدة على بناء الذات وتنظيمها تنظيما صحيا . وبهذه الطريقة تصبح كل غريزة محولة نحو موضوع أخلق بالذات المتطورة . وقد يوجد فى كل دور انتقال ، عندما يمر طور ويأتى الطور التالى ، اضطرابٌ فى السيكولوجية إن لم يختتم بنجاح فقد يؤدى فى السنوات التالية إلى انهيار أو عُصاب يحتاج إلى علاج خاص بالتحليل ، وإعادة الوصل ، والتسامى (الإعلاء) .

١ — الولادة الجديدة[1]

إن أسرار الولادة الجديدة السيكولوجية لعجيبة مثل أسرار الولادة الطبيعية ، فنحن لا نعلم من أين جاءت ولا أين تذهب . وقد اجتذبت خيال

(١) إننى مدين بمعرفتى لهذا الطور السيكولوجى إلى الدكتور « موريس نيكول » .
[المؤلف]

الإنسان وسحرته حتى أننا لنراها منطبعة مرددة فى العادات والأحلام والخرافات . فإن استمرار خرافة أو عادة ما ، هو دائما دليل على أنها تطابق تجربة سيكولوجية مستمرة عميقة الجذور .

وأشهر هذه الخرافات خرافة الطائر المسمى « فينكس » . فهو يترك محرابه ويطوف بالعالم ألف عام ، وفى نهاية عمره يعود إلى المذبح حيث يحرق بألسنة النار وينبعث من رماده طائر شاب من جذسه يتألق حسنا ، ليطوف بالعالم هو أيضا مدته المقسومة . فهذه الخرافة — من الناحية السيكولوجية — تُصور الولادة الجديدة ، أى اجتياز طور سيكولوجى وبروز طور آخر إلى الحياة .

ونجد فى التقاليد كذلك ما يرمز للولادة الجديدة . فالصبى الأسترالى الهمجى إذا بلغ مبلغ الرجال أُمِر بأن يمر من جذع شجرة مجوف ليبرز منه رجلا ، وهو يدفن ويخرج من القبر ثانية ليحتل مكانه فى مجلس القبيلة كرجل رشيد ، وهو يغمس فى الماء ليخرج خَلْقا جديدا ، وربما انتُزِعت سن من أسنانه علامة على ذهاب الذات القديمة وانطواء عهد الطفولة .

وسيكولوجية الأحلام ، فى أحد تفسيراتها ، مليئة بأوهام الولادة الجديدة هذه . وليس هذا بغريب . فهذه السيدة التى شفيت من عصاب ترى نفسها وهى تموت على أريكة ، وحين تموت تشعر — وهى المتفرجة — بسعادة عظيمة وفرح شديد . وهذا المريض يحلم برجلين ، هما فى الحقيقة رجل واحد ، ينتظران على رصيف محطة وقد أوشكا أن يركبا قطارا (وهذا يصور التقدم السيكولوجى) ، وأحد هذين الرجلين يبدو كأنه يموت ، والآخر يجاهد كى يحيا ، وكلا الرجلين هو المريض نفسه . ويستيقظ المريض فزعا : فإن آلام الولادة عسيرة ، والولادة الجديدة لم تتم بعد .

وتحلم فتاة فى السادسة عشرة بأنها جاءت إلى بركة ماء ، وغاصت فيها وخرجت عارية نظيفة ، لتجد فى انتظارها ثيابا كاملة قشيبة . وترى نفسها تصارع أباها وتفلت منه وتهرب مع شاب : وهذه هى الولادة الجديدة من المراهقة إلى البلوغ .

ومع أن فكرة الولادة الجديدة قد صُورت تصويرا شاملا كما رأينا فى الخرافات والعادات والأحلام ، فإنها لم تُدرك إدراكا عقليا كحقيقة سيكولوجية إلى أن أكد المسيح أنه لا توجد ولادة فسيولوجية مصدرها الماء فحسب ، بل ولادة سيكولوجية مصدرها الروح أيضا[١] . وأهمية الولادة الجديدة السيكولوجية ، تلك الأهمية التى ضاع أثرها من الكنيسة فى هذه الأيام ، يعاد كشفها الآن فى علم النفس .

٢ — التحويل

العملية التى سميناها الولادة الجديدة قد يعبر عنها على نحو آخر بكلمة « التحويل »[٢] الذى به تُحرَّر الانفعالات أو الطاقة الانفعالية من الموضوعات

---

(١) هذا ما عجز « نيقوديموس » عن فهمه ، فإنه لم يستطع أن يرتفع عن المستوى الفسيولوجى : فالولادة عنده كانت تعنى الولادة الجسمية لا غير (« كيف يستطيع رجل أن يدخل رحم أمه مرة ثانية ؟ ») وهو كرجل دنيا لا يعتقد أن أحدا يستطيع أن يغير الطبيعة الإنسانية ، وينسى أن الطبيعة الإنسانية لا شغل لها إلا التغير . وقد رد المسيح بأن الولادة الجديدة السيكولوجية حقيقة « ما ولد من الروح فهو روح » . وإن كان مصدر هذه الولادة غامضا لاشعوريا ، وسيظل كذلك « لا تستطيع أن تقول من أين » . والمبدأ « الفرويدى » الذى يفسر كل أحلام الولادة الجديدة على أنها رغبة جنسية راجعة إلى طور الرضاعة وموضوعها الدخول فى رحم الأم — هذا المبدأ هو ترديد ، من الناحية السيكولوجية ، للتشكك عند نيقوديموس . [المؤلف]

(٢) اصطلاح التحويل قد يستعمل بمعنى أضيق وأكثر تحديدا للدلالة على تحويل الانفعال الجنسى عند المريض إلى الطبيب ، ثم من الطبيب إلى موضوع أكثر ملاءمة ، ولكن ذلك ليس إلا شكلا من أشكال التحويل التى يخطئها الحصر . [المؤلف]

والعواطف القديمة وتُعدَّل نحو مثل جديدة لتكوين عواطف جديدة . وفكرة التحويل تختلف عن فكرة الولادة الجديدة . فالولادة الجديدة تشير إلى بروز وظيفة غريزية جديدة ، أما التحويل فمعناه نقل الانفعالات القديمة إلى موضوع جديد . فقد يستطيع المرء أن ينقل وجدانه من الصيد إلى أسرته ، أو من أسرته إلى الإنسانية ، أو من وطنه إلى مهجره ، أو من الرثاء للذات إلى الغيريّة ، أو من حيّاة المرح إلى حياة الطموح ، فيكون عواطف جديدة بوصل الانفعالات بموضوعات جديدة . فمرة تستأثر الأرانب بانتباهه ومرة يستأثر الحبيب ، ومرة الدين ومرة لعب الجولف .

وإن خرافة التناسخ التى تدور حول تحول الحيوانات إلى أناسى والأناسى إلى آلهة لتصدق من الناحية السيكولوجية وإن لم تصدق من الناحية الموضوعية : فالذات تغير شكلها دائما . وإن نظرية تناسخ الأرواح لتصدق مجازيا وإن لم تصدق ميتافيزيقيا ، لأن ذاتنا متنقلة دائما لتظهر فى شكل جديد ففى قلب الحياة نكون فى الموت ، بل إن الحياة لا يمكن أن تستمر إلا بالموت .

وعندما يحصل تحويل صحيح ، كما يحول الفتى حبه من أمه إلى حبيبته تُحوَّل أكثر الانفعالات ولكنها لا تحول كلها . فالانفعالات التى كانت متصلة بالأم فيما سبق ، كانفعال الإعجاب ، والحنو ، والحماية ، والخوف على سلامتها ، والغضب من أجلها ، تحول إلى الفتاة لتكون عاطفة جديدة : أى أن عاطفة الحبيبة تحل محل « عاطفة الأم » ، ولكن الأم لا تزال موضوع المودة والشكر والاحترام . كما أن هناك ، من ناحية أخرى ، انفعالات معينة تتصل بالفتاة (وعلى الأخص الرغبات الجنسية الواعية) ولم يكن لها تعلق بالأم . وهكذا لا يمثل كل طور تحويلا فى الانفعالات القديمة فحسب ، بل يمثل وصلا ونماء لانفعالات جديدة أيضا .

من أين تأتى هذه الانفعالات الجديدة ؟ إنها الانفعالات الغريزية التى لم يطلع فجرها بعد ، ولكنها ظهرت تنشد التعبير ، ومن ثم فظهور الغريزة يستتبع ظهور الحاجة إلى التعبير عنها والموضوع الذى تتصل به .

٣ — تنظيم الذات

إن العمليات الحيوية التى فهمناها فيما سبق على أنها « **ولادة جديدة** » وعلى أنها « **تحويل** » يمكن أن ينظر إليها على أنها مراحل متميزة فى « **تنظيم الذات** » ونمو الخلق .

(ا) وأهم هذه المراحل من الوجهة السيكلوجية مرحلة **نمو الشعور بالذات** فى سن الثالثة ، حيث تبلغ الذات حدا من الانتظام يبيح لها أن تنظر إلى نفسها ، ولعل تطور الوعى بالذات هو أهم حقيقة سيكولوجية فى حياة الفرد . فعندما يبرز الوعى بالذات نأكل من شجرة معرفة الخير والشر ، وعندئذ تولد حاستنا الخلقية ، فنستطيع تقدير طبيعة أفعالنا وصفتها ، أى الفرق بين الخير والشر ؛ ونتنبه إلى أنفسنا ، ونستر عارنا ، ونُطرد من جنة البراءة إلى غير رجعة .

(ب) ويحصل نمو الإرادة عندما تنتظم الذات انتظاما يمكنها من أن تنشط ككل . ونحن نستعمل اصطلاح « **الإرادة الذاتية** » لندل على الطلب الملح من جانب الغرائز **الفردية** ، وبخاصة غريزة السيطرة ، نحو الإشباع . ولا يمكن أن تكون للذات رغبات ولا أن تنشط ككل إلا عندما يحصل عندنا الشعور بالذات . وليس لظهور « الإرادة » أوان محدود ، فإنها تتوقف على التنظيم **المتدرج** للذات الذى يكون فى بعض الناس ضعيف التطور حتى أنهم ليبدون طول حياتهم محكومين باندفاعات الإرادة الذاتية .

(ح) والسن من السادسة عشرة إلى الثامنة عشرة هى سن المثالية إذ تبلغ الذات حدا من الانتظام يمكنها من البحث المحدد عن ذلك المثل الأعلى الذى تصل ، عن طريقه ، إلى الاكتمال .

والمثالية التى تتميز بها هذه السن تتيح لطالب السنة الثانية فى الجامعة أن يفصل فى كل المناقشات ، ويحل كل المسائل الاجتماعية ، ويكوّن المملكة الخيالية المثالية (المدينة الفاضلة) دون أن يحتاج إلى أكثر من تصدير ملاحظاته ومقترحاته بهذه العبارة : « إذا كان المجتمع قائما على أسس سليمة . . . » ناسيا أن الصعوبة هى فى الوصول إلى هذه الحالة من سلامة التكوين التى يمكن أن تطبق فيها نظرياته الرائعة . على أنه من الصواب أن ينساق الشاب وراء هذه المثاليات فى هذه السن ، لأن حياته تصبح دنيئة بغير هذا المثل الأعلى . كذلك لا ينبغى أن يكبح الأب أو المدرس ذو النظرة الواقعية حماس الشاب فى هذه السن ؛ فهو ، من الناحية السيكولوجية ، يبحث عن عاطفة المثل الأعلى التى يمكن أن تحدث التوافق فى جميع تلك الغرائز التى ظلت تنبثق فيه على مدى السنين . إنه يبحث عن المبدأ الموحد لحياته الباطنة . ولهذا يبرز الشعور بالنقص والكآبة بروزًا ملحوظا فى هذه السن ، وتقوّيه — إلى درجة كبيرة — الحاجة إلى الاكتمال الجنسى بالزواج . وإذ ينعدم هذا الاكتمال السيكولوجى يُسْقَط المثل الأعلى ويُجسم فى كل تلك المثاليات الاجتماعية والفكرية والدينية التى تميز القسم الأخير من مرحلة البلوغ . وإذ يشعر المراهق بالحاجة إلى السيطرة على ذاته ، يلتمس السيطرة على قوى الطبيعة ، ويقف موقف الخصومة من بنى جلدته . وإذ يشعر بالحاجة إلى التوافق السيكولوجى فى نفسه يخوض فى الحركات الداعية إلى السلام العالمى . ولكن الحقائق الواقعية القذرة تظل تقتحم عليه حلمه وتفسده . فهو لا يستطيع أن يجد المثل الأعلى ،

واندفاعاته تبقى مهوشة ، فيسقط من قمم المثالية إلى أعماق اليأس ، ويبدو له — فى كثير من الأحيان — أن المخرج الوحيد من ذلك اليأس هو الموت . لذلك كان هذا الطور من الحياة الذى يعد عادة أسعد فترات العمر ، متميزا أيضا بأكبر عدد من حوادث الانتحار .

وفى الفترة الأخيرة من البلوغ تجد الذات مثلا أعلى قيما للاكتمال ، فتنصرف لمحاولة الوصول إليه ، وهكذا تبدأ العملية التى بها يتم بناء الذات حتى تصبح خُلقًا قويا .

(د) ويتلو عهد المثالية عهد **نمو الخلق** فقد ظلت الغرائز تنبثق وتتطور على مدى السنين من الرضاعة إلى تمام البلوغ ، وفى التطور الكامل للشخصية تؤدى كل غريزة دورها وتصبح مندمجة فى الذات ، وعلى هذا يُبنى الخُلق . فعملية التطور هذه — إذن — هى نقيض عملية الكبت . فالطور الماضى لا يكبت بالطور الجديد ، ولكنه بعد أن يؤدى وظيفته ويقوم بقسطه من بناء الذات يذهب كما تذهب الزهرة لتخلفه ثمرة الطور التالى . فموته إنما هو انتقال . ومن ثم فليس فى الخُلق الكامل التطور كبت ، وإنما هو تدرج مستمر .

لقد كان الشاب فى مرحلة البلوغ مهتما بالمثل العليا ، وفى هذا الدور الجديد ينبغى أن يكون أكثر اهتماما بتحقيق جزء صغير من مثله العليا ، ولكن ما يحققه واقع ملموس . فمثل الشباب تدفعه إلى الحماسة ، ومثل الرجولة تدفعه إلى الجهد . ومثله أقل غلوا ، ولكن ما يحتفظ به أكثر ثباتا . وما ينبغى لرجل فى الخامسة والثلاثين أن تسيطر عليه مثالية الشباب المشبعة بالأوهام ، « فالمثالى » الكهل كثيرا ما تعوزه قوة الخلق ، وإذا كانت الكهولة تتميز بشىء من فقدان المثالية فإنها تكسب مزيدا من قوة الخلق .

توقف التطور يحدث الانهيار العصبى

نعرف فيمن نعرف — رجالا ونساء ذوى قدرة فكرية عظيمة وذوق فنى ممتاز ولكنهم لا يزالون فى حياتهم الانفعالية أطفالا . وهم غالبا يفوقون رفاقهم من الناحية الفكرية — ويخطر ببالى هنا بعض رجال الجامعة و بعض من لهم شهرة فى الأدب — ولكنك إذا نظرت إلى نفوسهم وجدتهم أطفالا فى الرابعة أو السادسة ، فإن تطورهم الانفعالى قد توقف . وإذ كنا قد مُنحنا الانفعالات لتمكننا من مواجهة الطوارىء — فمنحنا الشجاعة لنواجه الخطر ، والجلد لنتحمل الشدائد ، والثقة لنقاوم القلق — فلهذا يعجز هؤلاء الأطفال الكبار عن التلاؤم مع الحياة . ولهذا يقع الصراع بين ذواتهم الرشيدة التى تحتاج إلى مواجهة مسئولياتهم ، و بين الطفل الذى يحجم عن أداء ما عليه . فهم هيابون يستصعبون الحياة ، يعجزون عن مواجهة أزمة ، ويحارون عند التصرف فى طارىء ، ويفزعون إلى الميناء إذا هبت الريح . والرجال الذين من هذا الطراز يتزوجون غالبا بنساء ذوات ميل إلى الأمومة ليكن لهم سندا على الحياة ، أو يمرضون بعُصاب يعفيهم من مسئولياتهم . مثل هؤلاء الرجال قد توقف تطورهم ، ومع أنهم قد يكونون على كثير من الظرف والإمتاع فإن خُلقهم لا يتكون أبدا ، فهم يبدءون بداءة « بيتر بان » السعيد ، وينتهون نهاية « مارى روز » الذاهلة اللاب التى تعيش فى عالم وهمى تعمره الأشباح .

ومن الجائز ألا تظهر علامات « توقف التطور » الذى من هذا النوع عند الأشخاص المصابين به لمدة سنوات طويلة . فقد يتقدمون ، ولكنهم يتقدمون فى تهيب ، فيكون نمو كل طور نموا ضعيفا ناقصا . وفجأة يواجهون مصاعب كهذه التى تجلبها الحربُ ، أو يبتلون بحب غير موفق ، فيرجعون

لا محالة إلى الطفولة التى لم يكادوا يخرجون منها ، وهذا هو « النكوص » السيكولوچى ، وهو أشبه بالنكوص البيولوچى . ومرد هذا النكوص السيكلوچى إلى التدرج الناقص . ولا يستطيع المرء أن يجعل الفرد الطفل فى انفعالاته رجلا بحضه « على أن يكون رجلا » فإنه مفتقر إلى تلك الصفات التى تهيىء للفحولة ، وإنما يمكن شفاؤه بمعالجة تلك العوامل الراجعة إلى طفولته والتى أحدثت هذا التوقف

وقد يسأل سائل : ولكن لماذا يحدث التوقف ؟ إذا أخرجنا التوقف الراجع إلى نقص فى بنية المخ فإن مثل هذا التوقف فى التطوّر قد يكون راجعا إلى : —

(ا) فرط الإثارة لغريزة ما فى دور الطفولة ، كغريزة حب الظهور مثلا ، بحيث تستمر هذه الغريزة قوّة مسيطرة فى السيكولوجية .

(ب) القمع والحرمان لغريزة تتوق إلى التعبير الذى هو حق لها ، كما إذا حُرم طفل من العطف فى طفولته ، فهو ينزع للتوق إليها توقا مَرَضيا فى حياته التالية ويصبح مريضا « هستيريا » .

(ح) الإثارة قبل الأوان لغريزة ما ، حتى تثبت على موضوع شاذ ، كما لو عرض لطفل أنه هو جم هجوما تتنبه له وجداناته الجنسية قبل الأوان . ففى كل حالة من هذه الحالات يصاب الخُلق بالضعف والضمور .

ويجب أن يعامل أولئك الذين يصابون بوقف التطور كما يعامل غيرهم من المرضى بأمراض عصبية ، إذ أن الصراع عندهم يكون بين طور أقدم يستمر فى الوجود وطور أحدث يجاهد ليظفر بالتعبير .

وفى معالجة المرضى الذين عانوا من توقف فى التطور نلاحظ عملية الولادة الجديدة فى أحلامهم غالبا . وسأقدم مثالين : سيدة متزوجة لها طفل لا ترغب

فيه فهى متعلقة بطور الإشباع الجنسى عاجزة عن إنماء غريزة الأمومة عندها — هذه السيدة تحلم الحلم التالى : « أنا فى منزلى فى حجرة الاستقبال وأنت وزوجى هناك . وأنت تكلم زوجى وهو لا يزال يتضاءل فى أثناء كلامك حتى يستحيل إلى بقعة شحمية على الأريكة . ثم أكون فى الفراش ، وألاحظ أن ثديى الأيسر يظل يأخذ فى الكبر ، ثم يكبر ثديى الأيمن ، وأدهش لأنهما يظلان كبيرين . » فالقسم الأول من الحلم يمكن تفسيره على أنه يمثل انطواء الطور الجنسى (زوجها) وبروز قوى الشفاء فيها (التى يمثلها طبيبها) ، والقسم الثانى من الحلم يمثل انبثاق غرائز الأمومة (التى يمثلها ثدياها) بعد أن كانت مكبوتة . وليس هذا الانبثاق حالة وقتية بل هو حالة دائمة . ويمكن أن يفسر هذا الحلم على أنه تحويل لانفعالاتها الجنسية من الزوج إلى الطبيب . ولكن تحقق الإصلاح فى الحلم ، على ضوء هذا التفسير ، يتم فى القسم الثانى من الحلم ، إذ يعاد تحويل انفعالاتها الجنسية سريعا إلى غرائز الأمومة .

المثال الثانى : مريض فى الخمسين من عمره يعانى عصابا ، وقد فقد كل ميل فى الحياة ، وكان فى أيام فتوته مجدفا شهيرا ، والواقع أنه قال لنفسه : « لن أستطيع أن أعمل مثل هذا العمل العظيم مرة ثانية » فهو متعلق بذلك الزمن ، يعيش على سمعته الماضية ، ومن هنا توقف تطوره وأصبح مريضا بالعصاب . وفى أثناء العلاج تحدث الولادة الثانية كما يبدو من هذا الحلم : « كنت فى أكسفورد كعادتى قديما أستعد للخروج بالفرقة عند « فولى بردج » ، ولكن الملاح يقول إن القارب لا يمكن إصلاحه وإننى لا أستطيع الخروج به . ثم أذهب إلى المرسى فتقابلنى أنت وتقول لى : (هناك فحم كثير ،

وهذه فرصتك) » . وكان الارتباط الذى فى ذهنه عن الفحم أنه « المادة الخامة للنار — الحياة » . فهذا الحلم يخبره بلغة رمزية أنه لا جدوى من النظر إلى عهد فتوته . فقد تعذر إصلاحه ، وذهب أوانه ، ووجب عليه أن يتخلى عنه . ولا يكاد ينصرف حتى تأتى الفرصة العظيمة : وفرة المادة الخامة ، أى وفرة الحياة والقوة الباطنية التى تنتظر النماء .

١ — إن العجز عن الانتقال من طور إلى آخر يحدث انهيارا عصبيا وخلقيا ، لأنه يحدث صراعا بين الطور القديم والطور الجديد . ففى لحظة الولادة الجديدة نكون « بين عالمين أحدهما يموت والآخر تعوزه القوة على أن يولد » . و « الفينكس » الجديد لا يمكن أن يولد قبل موت القديم ، والثمرة لا يمكن أن تظهر حتى تذبل الزهرة الهرمة ، والانفعالات لا يمكن أن تحول إلى المثل الأعلى الجديد ما بقيت موصولة بالمثل القديم .

ومن الحقائق الجديرة بالاهتمام أن الانهيار العصبى أكثر ما يظهر فى فترات الولادة الجديدة هذه — فى الثالثة عشرة ، وفى الثامنة عشرة إلى العشرين ، وفى الثامنة والعشرين إلى الثلاثين ، وفى الأربعين إلى الخامسة والأربعين عند المرأة ، وفى الخمسين إلى الخامسة والخمسين عند الرجل . فانهيار الخلق والأعصاب فى هذه الأعمار يرجع عادة إلى الإخفاق فى التدرج إلى العمر التالى وإليك الإيضاح :

الزوجة التى تأبى أن يكون لها أطفال حتى تظل متمتعة بالتعبير الكامل عن غريزة حب الظهور أو غرائز الجنس تشعر بأنها قد أصبحت سريعة الغضب سهلة التهيج . وهذا التهيج راجع إلى قمع غريزة الأمومة عندها ، لسيطرة الطور الجنسى الأقدم . فالتعبير عن الغريزة الجنسية يعقبه انبثاق غريزة

الأمومة . فإذا قمعت هذه الأخيرة نشأ صراع بين الجنسية والأمومة ، يتبعه انهيار وشقاء . والرجل الذى بلغ الستين يجب عليه أن يترك الفتوة لمن هم أصغر منه ، فإذا تعلق « بفتوته » تعلقا عصبيا فهو يدفع ثمن ذلك انهيارا يعزى عادة إلى « الإرهاق » .

٢ — وإذن فأول شروط الصحة العقلية هو التقدم مع كل طور من أطوار الحياة ، لأنه مع كل ولادة جديدة تنبعث حياة جديدة . وهؤلاء الذين يجاهدون كى « يظلوا شبابا » إنما ينجحون فى أن يصبحوا ممسوخين متحجرين . إنهم يصبحون « آثارا متحجرة قديمة » لأن الأثر المتحجر هو البقية التى تحجرت من طور قديم . وابن الخمسين الذى يحاول أن يكون « شقيا مهذارا » أو « فتى من الفتيان » هو رجل تسيطر عليه سيكولوجية جديرة بعهد البلوغ ، ويبدو للعيون فى أشد المظاهر جلبا للرثاء . وامرأة الخمسين التى تلبس ثياب الفتاة الناهد وتخال أن لها مظهر الفتيات وأنها ساحرة ، أو تهوى الجلوس على كرسى الأقدام قرب المدفأة ، قد يروقها أن تتخيل أنها نجحت فى الاحتفاظ بزهرة شبابها . والحقيقة أنها قد احتفظت بالزهرة ، ولكن يالها من زهرة ذابلة ! إن « الفينكس » العجوز يأبى أن يموت ، ويخال نفسه شابا ، ولكن ياله من طير عجوز !

سر الشباب الدائم هو أن نكبر . وثمرة الطور الجديد هى دائما أينع من الزهرة الذابلة : فالحياة لا تبقى شابة إلا بالتقدم الدائم . إن ابن الثلاثين يظل فتيا حين يتخلى عن البطولات الرياضية لينمى قوته الذاتية وخلقه الشخصى . والأم الشابة الصحيحة أفتى بكثير من تربها العانس المتصابية . والمرأة ذات

الخامسة والأربعين التى ارتكزت ميولها على أسرتها عشرين سنة لا تبقى شابة إلا بالتقدم إلى الطور الذى تسمح فيه لميولها بالامتداد إلى المشاغل الأوسع للحياة الإنسانية حولها . والرجل ذو الخامسة والخمسين ليس بحاجة إلى أن « يوضع على الرف » أبدا إذا تخلى راضيا عن الصراع من أجل القوة لمن هم أصغر منه ، وقنع بأن يمد المجتمع بالحكمة التى كسبها من تجربة السنين الناضجة هناك غرائز جديدة مستعدة لأن تنبثق مع كل ولادة جديدة للحياة ، كالفينكس الشاب الذى يخرج من رماد القديم . وبالترحيب بهذه الغرائز الجديدة نظل شبانا ، وبالتقدم مع العمر ننال الشباب الدائم .

٣ — ويترتب على هذه المبادىء أنه *لكل عمر له — إلى حد ما — مستوى خلقى متميز* . فكما تختلف التقاليد باختلاف الأقاليم ، تختلف الأخلاق باختلاف الأعمار . فما يكون صوابا لطور معين وعمر معين يكون خطأ لطور آخر وعمر آخر . وقد نبتسم لنزعة المقاتلة عند صبى فى الثانية عشرة ، ونؤاخذ عليها الرجل فى الثلاثين . ومن الصواب بالنسبة للرجل فى الأربعين أن يقول الحق ولو على أصدق أصدقائه حرصا على العدالة ، فقضية العدالة يجب أن تتقدم حتى على مصلحة الأفراد ؛ ولكن الصبى فى الرابعة عشرة خير له أن يطوى الحقيقة عن أن يشى برفاقه ، لأن هذا العمر هو عمر نمو الولاء للقطيع ، والصبى الذى يبوح فى الثالثة عشرة سيخون مبدأه ووطنه خيانة وضيعة فى حياته المستقبلة .

وإذ كان لكل عمر سيكولوجيته المتميزة فمن الضرورى جدا ألا نفرض مستوى زائفا على أى عمر بعينه . ففرض المسئولية على طفل فى الرابعة ، ومطالبة صبى فى السادسة بأن يكون قدوة لغيره ، وإكراه غلام فى الثالثة عشرة

على أن يقرأ الشعر ، أو منعه من قرضه فى الثامنة عشرة ، وإرادة فتاة فى التاسعة عشرة على التسليم بالنظرة الواقعية إلى الزواج التى تنظرها أمها فى الخامسة والأربعين — كل هذه محاولات لفرض مستويات غير طبيعية على أولئك الذين لم يهيئوا لاحتمالها فى وقتهم من الحياة .

وإذن ينبغى أن يحكم علينا فى أعمار الحياة المختلفة بمقاييس خلقية مختلفة . وهنا مسألة : ألا يوجد إذن مقياس واحد للخلقية لكل الأعمار ؟ إن لم يكن هناك مقياس واحد فهناك بلا ريب مبدأ واحد للخلقية لكل الأعمار . فالخلقية الصالحة لكل عمر هى التطور الكامل غاية الكمال للوظائف والغرائز السيكولوجية المنبثقة التى تميز ذلك العمر . فحين تبرز رغبة الظهور فى ابنة الخامسة عشرة فلا ينبغى صد التعبير عنها ، بل ينبغى توجيهها إلى تكوين الذوق الحسن . فإن كبتها يجرد الفتاة فى حياتها التالية من تلك الرغبة الطبيعية فى أن تكون مستلطَفة ، تلك الصفة التى تمنح الحياة سحرا والملك بهاء . كما أن كبتها قد يعنى إجبار الرغبات الجنسية الفجة على البروز قبل الأوان .

التضحية والولادة الجديدة

٤ — (ا) إن فكرة الولادة الجديدة توحى بمكان التضحية ووظيفتها . ففى كل طور من الحياة يجب أن يضحى القديم فى سبيل الجديد : يجب أن يموت الفينكس القديم وأن تسقط الزهرة ليسمحا بالحياة الجديدة . فالأم تضحى بنضارة الصبا من أجل حنان الحب الأمومى ، وفى كل ولادة جديدة يجب على الغريزة التى سيطرت على الطور الأخير أن تترك مكانها للغريزة الناشئة ، وكل تحويل يستتبع التضحية بالحب القديم للحب الجديد ، وبالمثل الأعلى القديم للمثل الأعلى الجديد .

وقانون التضحية من أقدم القوانين البيولوجية . نجده يعمل حتى فى الكائنات ذوات الخلية الواحدة ، التى إذا بلغت مرتبة معينة من مراتب النمو تجعل حفظ الذات شيئا عسيرا نزلت عن جزء من نفسها ، ويتكون من هذه الفصلة كائن جديد ، وهكذا نحصل على أول أشكال التكاثر بالانقسام . فالخلية « الأم » تحتاج إلى أن تضحى بجزء من نفسها لتعيش ، ومن هذه التضحية يتكون كائن جديد . ومن هـذا الطور المبكر إلى أرقى كائن سيكولوجى يجب على الفرد دائما أن يضحى من أجل حياة أكثر حرية وأكثر امتلاء . ففكرة التضحية متضمنة فى فكرة التقدم نفسها . والتضحية هى التخلى عن القديم من أجل الجديد ، فهى ضرورية للتطور البيولوجى والتقدم السيكولوجى والخلقى . وبدون التضحية لا يمكننا أن نخلع الغشاء القديم ، ومن ثم لا يمكننا أن نندفع إلى الحياة الجديدة أبدا .

(ب) التضحية وتحقق الذات : إن التضحية كمثل أعلى لا تتعارض مع المبدأ السيكولوجى فى تحقق الذات . بل إنها لضرورية للتقدم السيكولوجى ولكنها تناقض مبادىء التزهد مناقضة صريحة ، من حيث أن هذه المبادىء تتغالى فى الناحية السلبية للتضحية . فالزاهد الذى يهول من شأن تضحياته لا يمتدح كثيرا ذلك الخير الذى يجد التضحية من أجله عسيرة وإن كان يعدها فضيلة . إن مَثَل الاكتمال لا يتفق مع كبت الغرائز الذى هو خصيصة المثل التزهدى . فإنكار الذات إذا كان المراد به إنكار الذات كلها فهو مخالف مخالفة واضحة لمبدأ تحقق الذات ، أما إذا أريد به أن الذات يجب أن تنكر — أو يجب أن تقول « لا » لتلك المثل الزائفة والرغبات الزائفة التى تهدد حياتها ، فإنكار الذات إذن قريب الآصرة من التضحية الحقة ، وضرورى للتقدم .

وليس من اللازم أن تكون حياة الزاهد حياة تضحية . بل إنه قد يُتهم بالرواغ من مسئولياته إذا أبى أن يلقى بنفسه فى تيار الحياة مصارعا شدائدها متحملا مسئوليات العمل والأسرة ، وفضل على ذلك اختيار النظام الذى يروقه اتباعه . بل إنه وإن نجح فى الحصول على وسائل صناعية لتنظيم الذات لا يزال بعيدا عن نظام الحياة الحقيقى . فالرجل الذى يتقبل مسئوليات الحياة العادية ولا يبحث عن حياة مكنونة ، يجد فى أثناء قيامه بتلك الواجبات كعامل وزوج وأب فرصا واسعة لإظهار إنكار الذات . ومن المسلم به أنه وإن كانت مسئولياته ومصاعبه أعظم فهو ينعم أيضا بمسرات أعظم ، ومن أجل هذه المسرات تقدم التضحيات فى رضى وسرور . فمسراته وأحزانه كلاهما أكثر عمقا : إنه يحيا حياة أكثر امتلاء .

ولكن ترك انفعالاتنا موصولة بعقد مرضية ثم صرف وقتنا فى الجهاد لكبتها مغامرة لا أمل فى نجاحها . وقد يعد مثل هذا الرجل قديسا من الوجهة الدينية ، ولكنه من الوجهة السيكولوجية غالبا ما يكون مريض الأعصاب ، لأنه لم يتعلم بعد كيف يستخدم انفعالاته ، ولا بد أن يظل الدير بالنسبة إليه محضنا دائما .

(ج) ينتج مما سبق أن التضحية ينبغى أن تكون دائما من أجل خير أعظم . فإذا كانت التضحية ولادة جديدة من قديم إلى جديد ، فيجب أن نؤكد جانب الخير الإيجابى لا الجانب السلبى ، جانب ما ضحينا من أجله لا جانب ما تخلينا عنه . والفخر والزهو بأننا أقدمنا على تضحية خطأ فى فهم وظيفة التضحية . فالتضحية التى نقدمها إذا لم تكن من أجل سعادة أعظم فلا مسوغ لتقديمها . فالرجل الذى يضحى بحياة ناعمة من أجل حياة من

البطولة الشاقة يختار بين وظيفتين للنفس ، ويختار بحق تلك التى تبدو له موصلة إلى تحقق للذات أكبر ، وإلا فهو غير محق فى الإقدام على هذه التضحية . وما تحمل المسيح الصلب إلا من أجل السرور الذى وجده أمامه . وقطع اليد وسمل العين لا يسوغهما إلا أنهما وسيلتان تسمحان لنا بدخول الحياة . والاستشهاد من أجل قضية عادلة أمر يتقبل عن رضى واختيار . والجندى أسعد بالموت منه بأن يعد جبانا . أما أن نجلد أنفسنا لنظهر ولاءنا للدين ، وأما أن نحبس أنفسنا ونحرمها بإرادتنا لنثبت أننا أتقياء ، فحماقة تعدل أن نقتل أنفسنا لنثبت حبنا لوطننا .

(د) **التضحية كمثل أعلى** : ليس إنكار الذات أو التضحية خيرا بذاتها ، بل إنها كثيرا ما تكون شرا . فالرجل الذى يضحى ببيته وأسرته من أجل عمله ، أو يضحى بطموحه فى سبيل الشهرة ، والمرأة التى تضحى « **بسعادة عمرها** » فى الزواج من أجل أن ترعى أمها — هؤلاء يُقْدِمون غالبا على حرمان زائف . وقد يتمدحون بنبلهم فى تضحية البيت ، والطموح ، والأمل فى الزواج ، ولكن تضحيتهم لا يلزم أن تكون فضيلة ، لأنهم يضحون بشىء طيب ليشبعوا شيئا قد يكون ضربا من الاندفاعات المرَضية . ولا يشفع لهذه التضحيات أنها « **تضحيات** » .

(هـ) **التضحية دائما عمل نفسى داخلى** : كثيرا ما يفهم من التضحية — خطأ — أننا نضحى خيرا موضوعيا خارجيا من أجل « **غير النفس** » الذاتى . فنقول إن المحارب يضحى ببيته وراحته من أجل وطنه ؛ وإن العالم يضحى بلذته ؛ والأم براحتها ؛ ورجل السياسة بفراغه ؛ والعامل الاجتماعى بثروته ؛ والقس بمسرات الزواج .

وينبغى من الناحية السيكولوجية أن نرد هذا كله إلى مفهومات العملية العقلية ، وأن ندرك أن هؤلاء يضحون فى الحقيقة بمجموعة من الرغبات من أجل مجموعة أخرى . فاختيار المحارب هو بين اندفاع الخوف ونداء الشجاعة ، والعالم يختار بين ملذات الحياة المرحة و بين سرور الاكتشاف ، والأم تضحى تضحية أعظم لو أهملت طفلها من أجل لذة أنانية . إنما التضحيات المحمودة هى تلك التى نقدمها مسرورين .

فإذا كانت التضحيات دائما من أجل خير أعظم فلماذا نثنى على الرجل الذى يقدم تضحية عظيمة ؟ لا مسوغ لمثل هذا الثناء إلا تشجيع غيره ممن يحجمون عن مثل هذه التضحيات . والرجل الذى يضحى حق التضحية هو نفسه لا يلتمس تزكية ، فما كان له أن يفعل غير ما فعل . وإنه لأسعد بما ضحى .

وإذن فكلما تقدمت حياتنا من طور إلى طور مرت بعملية الولادة الجديدة ؛ فانفعالاتنا تحول من مثل أعلى إلى آخر ، وخُلقنا يُبنى تدريجيا بنمو العواطف الطيبة الصحيحة المؤدية إلى السعادة الكاملة . وكلما مرّ طور وجب أن يضحى القديم من أجل الجديد ، أن يستحيل القديم إلى الجديد ، حتى نصل إلى تحقق للذات أكثر سموا .

الفصل السابع عشر

الشـــــر

إن الفكرة الجديدة لعلم النفس عن طبيعة الانفعالات الغريزية وقيمتها تتناقض مع القيمة الخلقية للكبت مهما تكن . ويمكن أن نلخص هذه الفكرة فيما يلى :

ليس فى الإنسان غريزة إلا وكانت ذات قيمة فى التطور البيولوجى للجنس ويمكن أنه تكون ذات قيمة فى التطور الأخلاقى الأعلى للحياة المدنية.

ومن الحق أن هناك ضروبا من النشاط تبدو فى ذاتها شرا — كالغرور ، أو الخيلاء ، أو البخل ، أو النفاق ، أو الشهوانية وهى المظهر الجامح للغريزة الجنسية ؛ ولهذه الأشكال من الانحراف أو الإفراط أسماء محدودة . ولكن ، مما يحسن تأكيده أن هذه الرذائل ليست اندفاعات أولية ، بل هى لا تعدو أن تكون انحرافات لغرائز أولية قيمة فى ذاتها ، فالغرور هو انحراف لحب الظهور ، والبخل هو انحراف للتملك ، والشهوانية هى انحراف أو إفراط فى الناحية الجنسية . وجميعها يمكن شفاؤها بالعلاج الملائم وتوجيه اندفاعاتها إلى غايات سوية صائبة .

فالغيرة مثلا تعد رذيلة . هى خضراء العينين لا يتغنى بمدحها أحد من الشعراء ، ولا يدافع عن قيمتها أو يؤكد ضرورتها أحد من الوعاظ . ولكن لنفرض أننا استطعنا القضاء على هذه الرذيلة كما يسمونها حتى انمحت كل غيرة زوجية ، وأصبحت الزوجة لا تهتم لخيانة زوجها ، فكيف يكون ثبات حياتنا الاجتماعية ، وكيف تكون قوة أواصر الأسرة ؟

إن الطبيعة أحكم من أبنائها . فهى حين ترمى إلى إقرار الأمن فى الحياة الزوجية تقيم الغيرة لحراسة اندفاع الأحادية الزوجية كى تحفظ قدسية الحب (١) .

ومن المسلم به أن الغيرة ليست بأسمى القوانين ، فقد يجب تطويرها آخر الأمر إلى قانون أسمى هو قانون الثقة . ومن المسلم به أيضا أن الغيرة قد تنحرف ، فغرضها الأولى هو المحافظة على الأمانة الجنسية وعلى رابطة الأسرة ، ولكنها قد تنحرف إلى أمور حقيرة لا تحمى حياة الأسرة بل تحطمها . على أن هذا لا ينبغى أن يعمى عيوننا عن قيمتها وفضيلتها الجوهرية كحارس لاندفاع الأحادية الزوجية — وهو اندفاع لا يمكن أن يسمح بالعبث بقدسية الحب . وعندما تتوطد دعائم الثقة المتبادلة تذهب الغيرة الطبيعية وتستحيل إلى صور جديدة كالغيرة على معتقداتنا مثلا .

وكما يقال فى الغيرة يقال فى جميع النزعات الغريزية الأولية ، فكلها خيرة .

ولكن ما الشر إذن ؟ إذا كانت الاندفاعات كلها خيّرة فهل ليس ثمة شر ؟ ليس ثمة شىء يعد شرا فى ذاته . فالشر ليس أمرا موضوعيا بل هو وظيفة خاطئة . والوظيفة الشريرة هى استعمال اندفاع خيِّر فى وقت خاطىء ، فى مكان خاطىء ، نحو غاية خاطئة . وهذا على أية حال هو شرح ما يمكن أن نسميه بالشر الطبى .

بالنسبة إلى الطبيب النفسانى لا توجد رذائل فى ذاتها . إنما توجد فضائل منحرفة .

---

(١) لقد أدرك المحلفون ذلك بالغريزة ، وراعوا صدق « القانون غير المكتوب » فى مواجهة قانون البلاد المكتوب ، حتى حين تنتقم الغيرة لنفسها بالعنف . وهم بعملهم هذا قد حافظوا على قانون الطبيعة الأولى ، الذى لولاه لانهار بناء المجتمع . [المؤلف]

(ا) فالشر، مثل القذارة، مادة فى غير مكانها، أو على الأصح وظيفة أسىء توجيهها، فهى قيمة فى نفسها، ضارة إذا أسىء وضعها. والاندفاع الغريزى يكون سىء الوضع إذا استمر أكثر من طوره، سىء الوضع إذا وجه نحو غايات خاطئة، سىء الوضع إذا وصل بموضوعات خاطئة.

والشر اندفاع أسىء توجيهه، وهو سىء التوجيه إذا وصل « بموضوعات خاطئة ». وإذن فكل العقد شرور. فوصل انفعال الخوف بمرض موهوم، أو بالظلام، أو بالخلاء، هذا شر. والاحتقار خير إذا وُجه نحو الدناءة، شر إذا وجه نحو أولئك الذين لا ذنب لهم إلا تواضع أحسابهم. ووصل غريزة التملك بحمار جارنا، وتعلق الفتاة تعلقا جنسيا بأبيها، وتعلق الرجل بنفسه، كل تلك شرور. والعقد كلها شرور لا بمعنى أنها خطايا، لأنها تعلق انفعالاتنا بموضوعات لا يمكن للذات قبولها على أنها مفضية إلى سعادتها.

(ب) **الشر هو خير الأمس المطرح**: سبق أن رأينا أنه مع استمرار تطورنا السيكولوچى ننتقل من طور إلى طور آخر بعملية ولادة جديدة[1]. فحب الظهور والرغبة فى الاجتذاب هما الطور السوى للفتاة فى الخامسة عشرة والسادسة عشرة. وإذ كان ذلك هو التعبير الصحيح عن غرائزها فهو لخيرها. ولكن الرغبة فى الإعجاب إذا كانت خيرا للفتاة فهى شر إذا سيطرت على سيكولوچية امرأة فى الخامسة والخمسين ينبغى أن تكون بالنسبة إليها طورا مُطَّرَحا. فامرأة الخمسين المتصابية هى امرأة « شريرة ».

والمقاتلة، بمعناها الحقيقى، شر فى الرجل عند الأربعين، وإن تكن اندفاعا قيما ضروريا فى ابن الثانية عشرة. وما يصدق على الفرد يصدق على الجنس

---

(١) انظر الفصل السادس عشر. [المؤلف]

من حيث إن المقاتلة قد استنفدت غرضها وهو تطوير الجنس من الناحية الخلقية ومن الناحية الجسمية على السواء فقد نجحت فى تنمية الشجاعة التى لا تزال إلى اليوم من كبرى الفضائل ، فهى اتجاه فى الجنس البشرى يعد نبيلا ، ولكن من المسلم به أيضا أن المقاتلة قد تجاوزت حدود استعمالها حين أدت إلى الحرب بين الشعوب .

والاندفاع الجنسى خير للزوجين الشابين ، فتعبيره الجسمى ينمى الحب الروحى ويزيده ، وانعدام تعبيره الجسمى ينتج مَذِيقاً من الحب يسمى خطأ بالحب الروحى . ولكن خير اليوم يصبح شرا فى الغد ، إذا سمح للغرائز الجنسية بأن تسيطر على ابن الأربعين . وهذا لا يعنى أن هذه الاندفاعات السابقة يجب أن تموت تماما ، فما من غريزة تموت أبدا . وإنما تتقبلها الذات وتُعدِّلُها ، فلا تظل مسيطرة على السيكولوچية .

وبعد ، ففى وقت من الأوقات كانت العبودية خيرا ، إذ كانت خطوة بَيِّنة إلى الأمام بعد العادة القديمة من قتل الفرائس الذين يؤسرون فى الحرب . ولكننا تقدمنا ، وأصبح خير الأمس يعد اليوم شرا .

بل إن معنى الشر داخل فى مفهوم التقدم نفسه ، لأننا إذا كنا نتقدم فذلك الذى نتقدم عنه لابد أن يكون شرا . ولا يمكننا أن نحصّل فكرة التقدم دون أن نحصّل فكرة إمكان الشر .

(ح) **الشر أمر إيجابى** : حين ننظر إلى الشر من الوجهة الطبية على أنه وظيفة مَرَضية ، لا يكون الشر مجرد انتفاء الخير . فكل عقدة هى مركز نشاط انفعالى لاحظنا آثاره المرضية فى العصاب والأمراض الخلقية ، وهى خطر دائب يتهدد الذات ، لأنها قد تنشط فى أية لحظة . فإذا بقيت الزهرة القديمة ، وإذا أبى الفينكس أن يموت ، أصبحت عائقا بيننا دون التقدم ، وهى من ثمة شر إيجابى .

وقد صُوِّر الشر بشيطان ، وليس هذا التصوير بعيدا عن الطبيعة ، من حيث أن العقد المكبوتة قد تستحوذ على الشخصية كلها وتضطرها إلى مسلك شرير . وفى هذه الظروف يشعر المريض بأنه فى حوزة شخصية أخرى (كما يحدث فى كثير من حالات الجنون) أو فى حوزة الشيطان .

ومبدأ أن كل الاندفاعات الأولية يجب أن تعد « خيرا » ، هذا المبدأ لا يتعارض مع فكرة الشر كقوة إيجابية ، ولكنه يتعارض مع الرأى القائل بأن هناك رذائل أو انحرافات تورث . فلا أحد منا يولد بنزعات شريرة ، وإنما تصبح النزعات الغريزية انحرافات إذا أسىء استخدامها .

فالرذائل فى جوهرها إن هى إلا استخدام منحرف لغرائز قيمة ، وعلاج الشر لا يكون باستئصالها بل بتوجيهها إلى الاستعمالات الصائبة . وعند الطبيب النفسانى أنه ليس ثمة رذائل بذاتها ؛ إنما هناك اندفاعات منحرفة إذا انتزعت من علائقها المرضية أمكن جعلها فضائل إيجابية .

أما كيف يمكن عمل ذلك فهذا ما يجب أن نبدأ به الآن .

الفصل الثامن عشر

التطبيب

طريقة الشفاء

إن القصد من جميع الطرق الحديثة فى الطب النفسى هو إيجاد الرجل الصحيح السليم المكتمل . وهذا لا يتأتى إلا بإطلاق هذه العناصر التى نفيت من الذات المنتظمة — أعنى العقد المكبوتة والغرائز المقموعة — وإحداث التوافق بينها وبين « الذات » .

وإذن يكون أول ما نحاوله اكتشاف تلك العقد ، ثم انتزاع انفعالاتها الغريزية من علائقها المرضية ، وأخيرا إلحاقها بإرادة الإنسان وتصرفه .

وهذه الطريقة فى الطب النفسى تضمن نتيجتين :

(ا) فهى تداوى أعراض الاضطرابات الخلقية والعصبية التى تعتمد فى وجودها على عقد مكبوتة .

(ب) وهى تطلق انفعالات غريزية قوية لبناء خلق مستو كامل .

طريقة التحليل

والعقدة المكبوتة تظهر فى المسلك ، أو فى أعراض جسمانية ، أو فى أعراض خلقية ، أو فى الأحلام . وبتتبع أى من هذه المنافذ يمكننا أن نتعقب أثر العقدة (ارجع إلى الرسم التخطيطى ص ٩٦) .

ولدينا مثال قريب يوضح هذه الأشكال كلها . سيدة تدعى أنها وزوجها فى غاية من الحب المتبادل ، وكل المظاهر الخارجية تدل على أنها كذلك . ولكن وضح للسيكولوجى أن العكس هو الصحيح ، من أربع حوادث عرضية:

(أولا) أنها نسيت أن تستقبل القطار الذى كان زوجها عائدا فيه بعد غيبة أسبوع .

(ثانيا) أنها حلمت بأن أذى ما قد أصابه .

(ثالثا) أنها كانت معتادة أن تخرج خاتم زواجها وتدخله فى إصبعها بدون وعى وهى تتكلم .

(رابعا) أنها كانت تسرف فى تأكيد حبها .

فالحادثة الأولى دلت على عدم مبالاتها . والثانية والثالثة على رغباتها المكبوتة ، والرابعة على محاولتها أن تخفى وجداناتها الحقيقية . وقد تأيد هذا التشخيص إذ تبين أنها كانت طول الوقت تحب رجلا آخر . فمثل هذه العلامات اللاشعورية تخبرنا عن الخلق الحقيقى بأكثر مما يخبرنا به الكلام الواعى

البراهة : ومايعمله السيكولوجى عن قصد ووعى يعمله أكثر الناس بداهة. فالبراهة هى الملاحظة اللاشعورية التى نلاحظها على الأشياء . والأشياء المبتدهة تنبثق فى أكثر الأمر من اتجاهاتنا ، فإن هذه الاتجاهات تمثل التجارب المتراكمة على مدى السنين ، وهى من ثم تصلح دليلا هاديا فى العمل والفكر . ولهذا نحكم حكما صائبا على خُلق الناس وإن انعدمت الأسباب المنطقية . فحين نحب أناسا أو نكرههم يكون حبنا أو كرهنا إياهم راجعا إلى أننا لاحظنا عن غير وعى أشياء فيهم تعجبنا أو تسوءنا ، وفقا لارتباطاتنا

السابقة . فالبداهة ليست « حاسة سادسة » بل هى القياس اللاشعورى الذى نبنيه على حواسنا كلها . وقد تكون للنتائج التى نخلص إليها منه قيمة كبيرة . والسيكولوجى كغيره من الناس يستعمل البداهة ولكنه إلى جانب ذلك يلاحظ هذه العلامات ملاحظة شعورية ، ويستنبط النتائج المنطقية . وإذن فقد كانت تلك السيدة تعلن على الملأ بحلمها ومسلكها وعَرَضها الجسمانى أنها خائنة ، فى صوت أجهر من صوتها حين تدعى الولاء .

التحليل بوساطة المسلك

١ — لقد ناقشنا فيما سبق ظهور العقد فى المسلك ، وخصوصا بالتعويض الزائد وبالإسقاط (ص ٤٦) فليس من الضرورى أن نعود إلى معالجة هذه المسائل .

وإن التقدير الصحيح للخلق والتصرف الحكيم إزاءه ليتوقف على تفسيرنا لمسلك الغير ، لا بقيمته الظاهرة ، بل بحسب ما يدلّ عليه من دوافعهم اللاشعورية . فالرجل الذى يفاخر بما أبداه من آيات الجسارة يدعوك إلى إدراك أنه فى خلقه جبان . فتظاهره بالجرأة أمام الناس يعلن عن حاجته إلى الشجاعة فى مواجهة شهواته ورغباته . والرجل الذى قال « إن أبى رجل ذو مركز كبير فى الحياة العملية ، ويبدو أننى ورثت بعض عبقريته وذكائه » . هذا الرجل يحاول أن يخفى عنك أنه يشعر فى الحقيقة بنقص فظيع .

ويمكن الحصول على تحليل كامل لخلق أى شخص بمجرد تفسير مثل هذه الدلالات واكتشاف الدوافع الكامنة تحتها . وقد يبدو أن عينى المحلل على المسرح ولكن انتباهه فى الواقع مستغرق بما يجرى وراء المناظر .

تحليل الأحلام

أكثر ما يُفحص « اللاشعور » بتحليل الأحلام ، فكما أن الكلام هو لغة الوعى فالأحلام هى لغة « اللاوعى » ولكن هذه الطريقة مع مزاياها طريقة تحكمية ، وغير جازمة ، وطويلة الأمد .

ولعل السيكولوجيين جميعا متفقون على أن للأحلام نوعا من التفسير بجانب تفسيرها بأن العشاء كان ثقيلا . بل إن التفكير على غير هذا النحو يكون إنكارا لقانون العلّية ، إذ تصبح النتيجة حالة حلم شعورية وهى شىء غير موجود فى السبب : فى العشاء ونتائجه الفسيولوجية . لابد أن للأحلام تفسيرا صحيحا ، ولكن لغة الأحلام رمزية ، والصعوبة فى تفسير أى شىء رمزى هى أنه من السهل جدا على كل إنسان أن يخلع عليه تفسيرا يتفق مع نظريته التى ارتآها من قبل . والنتيجة هى أنك تستطيع فى الوقت الحاضر أن تأخذ الحلم إلى ستة من المحللين وتتلقى ستة تفسيرات مختلفة ، وفى الأغلب متناقضة — فأحدهم يرى أن الرموز جنسية ، وأحدهم يرى أنها صور من اللاشعور البدائى ، وثالث يرى أنها تعويضية ، ورابع أنها لاهوتية ، وخامس أنها تذكرية ، وآخر أنها تقوم بوظيفة الإعداد للحياة . وما دام الحال كذلك فلا يمكن أن يعد المنهج علميا صحيحا . وأنا أدرك تمام الإدراك أن كل مرجع يدعى أنه إنما يفسر الحلم من الترابطات التى يقدمها المريض . ولكن :

١ — أول ما يلاحظ أن التفسير شىء أكثر من الترابطات المعطاة . وكما يمكن أن تقدم ستة أعواد ثقاب إلى عدد من الناس فيصنع كل واحد منهم شكلا مخالفا للأشكال الأخرى ، فكذلك تفسير حلمك لا يتوقف على الترابطات المعطاة بقدر ما يتوقف على المعنى الذى يقدمه المحلل .

ومع ذلك فلا يهم أى منهج فى التحليل تتخذ ، لأنه سيفيد المريض دائما إذ يجعله يتأمل نفسه .

٢ — والملاحظة الثانية هى أن الترابطات نفسها يوحى بها المحلل عادة — ولعله يوحى بها عن غير وعى — إلى المريض الذى يفهم ماذا يُنتظر منه. فأنا إذا ذهبت إلى محلل من أتباع « فرويد » فلا يمكن إلا أن أكون متأثرا بما أعلم أنه ينتظر منى ، فتكون الرموز الجنسية هى بلا شك أول ما يخطر ببالى . وإذا ذهبت إلى محلل من أتباع « يونج » فسوف تكون ارتباطاتى صورا ميثولوجية بدائية . لا جرم أن أتباع كل مدرسة يؤمنون إيمانا راسخا بصدق تفسيرهم الخاص ، فمن الطبيعى أنهم يتلقون الترابطات التى يتوقعونها. وأنا نفسى عندما غيرت نظريتى فى تفسير الأحلام ، بوصفى محللا ، وجدت أن مرضاى يحذون حذوى هم وترابطاتهم .

ويزداد الأمر سخافة حين يحمل المحلل فى عقله قاموسا صغيرا بالرموز وما يقابلها من معان . ففى هذه الأيام لا يحتاج المرء إلى أكثر من التسلح بجدول من هذا النوع ليسمى نفسه سيكولوجيا ، ويشعر بحكمته شعورا غير عادى حين تقول سيدة فى مأدبة عشاء : إنها حلمت بأنها كانت تحضأ النار.

ولا أنكر أن للأحلام قيمة عظيمة فى النفوذ إلى حياة المريض الباطنية. وكذلك لا أريد أن أقدح فى الجهد القيم الذى بذل فى بحثها من الناحية السيكولوجية . ولكن استعمالها على أنها الأداة الرئيسية لتفسير عقل المريض — فى حين أنها هى نفسها لا تزال تفسر تفسيرا تحكميا — استعمال ليس له ما يسوغه كأسلوب علمى . وكما تعب فرويد من سماع المريض الذى كان يحاول تنويمه يقول : « ولكننى لست نائما يا دكتور » ، كذلك تعبت أنا من سماع مريضى يقول ، أو فى الأغلب يفكر ، عن تفسير حلم من الأحلام :

« تفسير بارع يا دكتور ، ولكن ألا ترى أن فيه شيئا من الإغراب ؟ ! »
فمن الواضح إذن أنى لم أظفر « بتحويل » المريض ! وإلا لشجعنى على الاستمرار فى هذا المنهج من العلاج — أقدم إليه البرشامة فيبتلعها .

التحليل البسيط المباشر

إن جميع الأعراض العُصابية تظهر فى أثناء الحياة نتيجة لصراع انفعالى . ويبدو من المعقول أن نفترض أننا إذا تتبعنا العَرَض العصابى إلى مَنشئه التاريخى اكتشفنا سببه الحقيقى هناك . وهذا ينطبق أيضا على اختلالات المسلك والخلق . فخير وسيلة لفهم خلق شخص ما هى أن نرجع إلى منابعه فى الطفولة . فسيكولوجية الشخص البالغ معقدة أشد التعقيد ، ومن العسير أن نكشف الدافع أو السبب الحقيقى لأى فعل يفعله ، إذ أن كثيرا من العوامل يدخل فى ذلك الفعل . أما فى الطفولة فنرى الخلق فى أبسط صوره ، ومتى ما عثرنا على المفتاح وجدنا التفسير لشتى ملامح الخلق . وقد يكون من العسير أن نكتشف من « السيكولوجية الحاضرة » منشأ حالة عجز عن العمل ، أو فقدان للإرادة ، أهو الكسل ؟ أهو الغرور ، أهو الخوف ، أهو العجز عن مواجهة المسئولية ؟ فإذا ذهبنا إلى الطفولة وجدنا توقا شاذا إلى الظفر بالاستحسان مرتبطا بالخوف من أم صارمة . إذ كان أيسر الخطأ يجر من النتائج المخيفة ما دعا الطفل إلى أن يتخذ هذا الموقف : « الامتناع عن العمل خير من المخاطرة بالخطأ » وهذا المسلك الذى كان السبب الأصيل لانعدام إرادة العمل هو السبب الأصيل أيضا فى اعتلاله الحاضر ، إذ لا يزال عنده توق شديد إلى الاستحسان ولا يزال يخاف أن يقع فى الخطأ . والتحليل البسيط الذى يرجع إلى الطفولة يعطينا مفتاح سيكولوجيته الحاضرة .

والطريقة التى نتبعها فى بحث السبب الأصلى ، الذى يُنسى دائما كما أشرت من قبل — هي تلك التى ابتكرها « فرويد » وهى طريقة الترابط الحر المرتبط بالعرض المرضى ، ويكون المريض فى حالة سكون تشبه التنويم ، وفى الحالات العسيرة يتبع التنويم أو الكتابة الآلية أو الرسوم اللاشعورية .

فالعقل ما دام يحاول أن يتذكر سيفشل فى ذلك ، لأن العقد البغيضة تروغ من الباحث . أما إذا كان العقل ساكنا غير متيقظ للنقد ، وأُوحِيت إليه فكرة « أصل العَرَض المرضى » فسوف تتوارد على العقل صور الأمثلة السابقة لهذا العرض ، حتى تجىء الصورة الأقدم وهى الصورة الأصيلة .

وإذا حصلنا على الحادثة نستطيع أن نتقدم لاكتشاف الصراع الانفعالى الذى صاحب الحادثة . وكثيرا ما يكون تذكر هذا الصراع كافيا لشفاء العرض ، ولكنه لا يكفى للتخلص من العقد التى أنتجت العرض . ومن ثم فخطوتنا التالية هى اكتشاف أصل العقد ذات الشأن ، ونستطيع أن نفعل ذلك بطريقة الترابط الحر نفسها .

وعند ذلك يتبين أن « فى اللاشعور » قوة كابتة وقوة مكبوتة . فقد تكون القوة الكابتة انفعالا بدائيا كالخوف فى حالة الهجوم ، فهو يكبت الإحساسات الجنسية ، ولكن الغالب أن تكون هذه القوة الكابتة هى « الذات » . والقوة المكبوتة هى عادة ذات طابع بدائى محض ، وتفهم من أوجه مختلفة . فقد نعدها مع « فرويد » جنسية فى أصلها ، وقد نعدها مع « يونج » تجارب الجنس البشرى البدائية المكبوتة فى « الوعى الجماعى » ويبدو لنا نحن أن هناك طورين : الطورَ الأقدم والأوغلَ فى البدائية وهو

المتعلق بالجسم وإحساساته ، فهذه هى الطبقة الحسية التى تنشأ منها الانحرافات؛ وطور أحدث تعبر عنه الغرائز الأولية كالخوف والجنس والسيطرة والاستطلاع. وهو يتعلق لا بالمستوى الحسى بل بالمستوى الإدراكى ، وقد نبع إلى حد كبير من المستوى الحسى السابق . فقد تنشأ الاختلالات من أحد هذين المستويين ، ففى بعض الأحيان يكون من الضرورى أن ننزل فى التحليل إلى الطبقة الغريزية فحسب ، وفى أحيان أخرى نحتاج إلى أن نقتفى آثار المرض حتى الطبقة الحسية الأكثر عمقا .

وحالة واحدة تكفى للتمثيل . محام يعانى ألما شديدا فى الساق ، وأحوالا من الكآبة وسوء الخلق ، فالأول مرض عصبى وظيفى ، والأخرى مرض خلقى . وقد أوحت بألم الساق حادثة فى الصبا ، إذ رأى وهو فى طريقه إلى المدرسة حادثا أليما حُطمت فيه ساق رجل . وكان من أثر ذلك أنه لم يحسن أداء عمله المدرسى ، ولكن فظاعة الحادث منعته من الإفضاء بسبب اضطرابه . ولم يقتصر الأمر على أن هذه الحادثة ارتبطت فى عقله بالفزع ، بل كان أكبر ما أثر فيه أنه وهو الصبى الذكى اللامع قد وُبخ لعدم انتباهه . وهكذا ارتبط العرض بعقدة إذلال . وبهذه الطريقة لا يقتصر اكتشافنا على الأصل التاريخى الذى ليست له قيمة فى ذاته ، بل نكتشف الانفعال المكبوت أيضا وهو فى هذه الحالة فرط الحساسية للتوبيخ ، التى كانت ولا تزال تقوم بدور كبير فى سيكولوجيته وتقرير خلقه دون أن يعلم . وقد كان تذكر التجربة الأصيلة كافيا لشفاء عرض الألم ، ولكنه لم يشف الكآبة ، وبالطبع لم يشف الحساسية للتوبيخ وهى أصل الداء . ولهذا لم يكن بد من الاستمرار فى التحليل ، وقد كشف التحليل أنه ظل طفلا وحيدا مدة خمس سنوات ، وكان موضع التدليل والإعجاب من والديه اللذين كانا يحبان أن يظهراه للناس.

ثم تتابع بعده خمسة أطفال ، فعكف هذا الابن البكر على نفسه يجتر مصائبه فى غضب مكظوم ، وتكونت عنده حساسية مرضية للتوبيخ . وكان الصراع النفسى الداخلى بين أهمية الذات وحقارة الذات هو منشأ أعراضه المرضية كلها ، العصبى منها والخلقى ، فسبّب كآبته وضيق صدره ، ثم أدّى — بواسطة الترابط إلى ألم ساقه .

والطور الثانى فى التحليل هو أن نتتبع الصراع السيكولوجى إلى الوقت الحاضر وأن نبينه فى السيكولوجية الحاضرة . ولا يكون ذلك بتحليل أصل العرض بل بتحليل أحدث مناسبة له . وقد وجد فى هذه الحالة أنه كلما تكرر العرض كان مرتبطا بحادثة يظهر فيها الإذلال والحساسية المفرطة بالتوبيخ ، كخسارة قضية بسبب توانيه الذى لم يكن يريد أن يعترف به ، وكوصوله متأخرا بضع دقائق عن موعد استشارة . وهذا التتبع للتحليل إلى الوقت الحاضر ذو أهمية بالغة .

والمنهج الذى وصفناه هنا يختلف اختلافا أساسيا عن طريقة « فرويد » الحديثة فى التحليل بالأحلام والتحويل ، كما يختلف عن منهجه الأول فى التحليل « بالتصريف » .

« فالتصريف » ، إى إطلاق الانفعال المكبوت ، ليس إلا المرحلة الأولى فى التحليل ، وأهم منه للتحليل العميق أن نكتشف طبيعة كل من العقدتين اللتين أحدثتا الانهيار ومنشأها[1] .

---

(١) توضح هذه الحالة أيضا عدة عمليات سبق لنا وصفها (الفصل الرابع) .

(ا) تكوين العقد ، وكبتها ، والصراع النفسى الداخلى بينها ، وظهورها فى صورة اختلالات خلقية وعصبية .

(ب) ويوضح المثال أيضا أن الأمراض العصبية ، وإن نسى أصلها ، تظل مؤثرة فى حياتنا ومسلكنا ، ولكنها يمكن أن تسترجع بطريقة التداعى الحر .

ويمكن أن نلخص طريقة التحليل فيما يلى : نتتبع العرض المرَضى إلى أصله التاريخى . نكتشف العقدة الانفعالية التى ينشأ عنها . نفترض أن الصراع الانفعالى لا يزال باقيا وأنه سبب العرض المستمر . وأخيرا نضع عناصر العقدة فى وضعها الصحيح بإخضاعها لسيطرة شعورية من الإرادة .

وهذا المنهج — منهج التحليل البسيط بوساطة العرض المرضى — له فضائل واضحة على منهج تحليل الأحلام .

(ا) فنحن نعمل فى حقائق لا فى تفسير تحكمى . حقيقة أن المريض فى حالة الترابط الحر كثيرا ما يقدم أوهاما خيالية — لا يخفى أمرها — عن طفولته الأولى ، ولكن هذه يمكن أن تُغربل من الصور التى يعرف المريض فيما بعد أنها حدثت حقيقة والتى يمكن تأييد حدوثها فى كثير من الأحيان . بل إن الأوهام نفسها ذات قيمة فى كشف سيكولوجية المريض ، لأنها هى نفسها نتاج لحقائق التجربة العقلية .

(ب) وليس من الضرورى أن نبحث فى « تحويل »[1] المريض . فمن حيث أن الأمراض العصبية جميعها راجعة إلى انعدام التلاؤم بين المريض

= (ح) وتبين الحالة أيضا كيف يمكن أن ينشأ عرض مرضى — وهو ألم الساق — فى وقت متأخر ، بينما يكون السبب الموجه — وهو فرط الحساسية للتوبيخ — راجعا إلى الطفولة. وقد يكون السبب المباشر للعرض مسألة حب ، أو إجهادا فى العمل ، أو انفجار قنبلة ، ولكن السبب النهائى هو شذوذ فى موقف المرء من الحياة ، أو فى أحوال أكثر ، شذوذ فى موقفه من نفسه ، وهى اتجاهات تنمو فى الطفولة المبكرة . ومن ثم فقد يؤدى التحليل حتى السبب المباشر إلى شفاء ذلك العرض ، ولكن التحليل الذى لا يصلح « الموقف من الحياة » بأجمعه ليس تحليلا وافيا فى الحقيقة . « واتجاه الضعف العصبى » يمكن أن يشفى شفاء ناجعا كالعرض العصبى تماما ، وإن كان شفاء هذا الاتجاه أصعب كثيرا ، والوقت الذى يتطلبه فى العلاج أطول جدا . [المؤلف]

(١) التحويل مستعمل هنا المعنى الفرويدى الذى ذكر فى هامش ص ١٣٤ .
[المؤلف]

ونفسه فكل ما نحتاج إليه هو أن نظهره لنفسه ، وهذا ما نعمله باسترجاع تجربته الماضية ولسنا فى حاجة إلى أن يتقبل منا أى شىء نقوله ، بل كل ما نحتاج إليه هو أن يعاوننا فى الطريقة ، فيعيد هو نفسه تجارب طفولته ويرى حقائق خلقه بنفسه .

(ح) والتحليل البسيط هو كما رأينا أحصر وأسرع طريقة لدراسة الشخصية « الحاضرة » . فنحن لا نحلل مبسطين إلى الماضى إلا لنكتشف السيكولوجية الحاضرة .

(د) والمنهج التحليلى البسيط الذى وصفناه يمكننا من إدراك أصل المرض لا من معرفته فحسب . فقد نعرف مواطن الضعف فى خلقنا دون أن ندركها . والفرق بين المعرفة والإدراك أن فى الإدراك صبغة انفعالية لا توجد فى المعرفة . والإدراك — لا مجرد المعرفة — ضرورى للشفاء . فمن الممكن أن يعلم المرء حقيقة من الحقائق ويعرفها أيضا دون أن ينفعه ذلك ، فقد يعرف الجندى — من أناس آخرين — ما حدث له بالضبط حين دفن ، ولكن هذه المعرفة لا تؤثر فى حالته . وقد نعرف أن فينا كبرياء وغرورا ولكن هذه المعرفة لا يكون لها أثر ما حتى ندرك مبلغ ما فينا من حذلقة . وقد نتظاهر بالاعتراف بخطأ حتى نجرد الناقد من سلاحه ، وقد نعلن أننا حمقى أو مذنبون لنجعل غيرنا يفكرون فى مبلغ نزاهتنا . وقد نعترف بالغلطة ثم نرى أنفسنا أحرارا فى المضى فيها . ولا ندرك نقائصنا حق الإدراك إلا حين نصدر رد الفعل الانفعالى باسترجاعها حالا بعد حال . عندئذ نبدأ ندرك أننا مازلنا أنانيين ، قليلى الاهتمام بغيرنا ، محبين للتظاهر ، أثرين ، فضلاء عندما نجد للفضيلة ثمنا لا غير . فالإدراك يحدث عندما تكون المعرفة مصحوبة برَجْعٍ انفعالى ،

وعندما يحدث ذلك نعلم أن الصبغة الوجدانية للعقدة قد أطلقت . فمثل هذا الإدراك ضرورى للشفاء . بل إنه كاف للشفاء .

ولكن أبسط طريقة لإدراك سماتنا المرَضية الحاضرة ، وأكثرها إقناعا ، هى تحليلها إلى أصلها . فقد لا يقتنع المرء بما يستنتجه تحليل الأحلام من تفسير غير يقينى ، وبذلك يعجز عن إدراك السمات المستهجنة فى خلقه . ولكنه لا يجد من الاقتناع محيدا إذا صدرت المعرفة والإدراك عن استرجاع بين.

وعلى هذا النحو نرجع بالجندى فى التحليل البسيط ليحيا مرة ثانية فى تجارب الانفجار المخيفة ، كى نطلق خوفه المكبوت ؛ ونحيى التجارب الجنسية للطفولة — تلك التجارب التى كانت مدفونة لطابعها الكريه ؛ ونُتيح للمريض أن يرى غروره ، ومذلاته ، وقسوته ، وجبنه ، وأثرته ، وفساد ذوقه .

ولكن هذا يضع أمامنا أسئلة كثيرة .

(ا) ما فائدة نبش الماضى ؟ كيف يكون ذلك شافيا ؟ إنه يزيد حالة المريض سوءا ! !

(ب) و بعد ، فيقال إن الكبت هو سبيل الطبيعة ، فيجب أن نكبت. وإن لم نقمع غرائزنا — من كبرياء وجنس وخوف ومقاتلة — استحوذت علينا ، وساءت أخلاقنا ، فيصبح الجندى جبانا ، ويصبح الرجل الشكس ثقيل الوطأة ، ويفلت الزمام من أيدينا ، وينفينا غرورنا من المجتمع .

(ح) ماذا نفعل بغرائزنا بعد أن نبرزها ؟ أليس من الجائز أننا نشفى أمراضنا العصبية والخلقية على حساب خلقيتنا ؟

الفصل التاسع عشر

الشـــفاء

ما فائدة نبش الماضى ؟ إن إبراز الذكريات المنفرة الكريهة لا يمكن إلا أن يضر المريض . خير لنا « أن ندع الفتنة نائمة ! » فإجبار المرأة على تذكر تجارب الماضى المهينة ، وجعل الرجل يعيش ثانية فى تلك التجارب التى أرادت حكمة الطبيعة أن ينساها نسيانا تاما ، لا بد وأن يزيد حالتهما سوءا .

من المسلم به أن هذا هو ما يمكن أن نتوقعه . غير أنه وجد « بالتجربة » أن إبراز العقد إلى الوعى يشفى الحالة المرضية فعلا . وقد قال لى أحد المرضى منذ قليل : « إنه لعجيب أن إحضار هذه الأشياء العظيمة كلها يجعل المرء يشعر بهذ الارتياح العظيم ! » فنحن نعتمد على حقائق التجربة .

أما عن التفسير النظرى لكيفية حصول الشفاء ، فهناك آراء متعارضة .

فمن هذه النظريات أن الانفعال المكبوت كالبخار المحبوس قد يسبب الضرر ما دام مكبوتا . وعودة الانفعال إلى الشعور «تطلق البخار» فلا يكون منه ضرر . وهذه هى النقطة الجوهرية ، وإن لم تكن النقطة الوحيدة ، فى نظرية « التفريغ » وقد يبدو لأى امرىء يلاحظ مريضا يمر بعملية إبراز التجربة الوجدانية فى جلاء باهر ، وكأنه يهذى ، ثم يفقد عَرَضه المرضى بعد ذلك ، قد يبدو لمثل هذا المراقب أن تلك النظرية معقولة تماما ، ومقنعة كل الإقناع . ولكن يبدو أن تجربة كالتى سنضعها الآن تنقض هذه النظرية : نوَّمنا أحد المرضى تنويما مغناطيسيا ، وكان مصابا بهزة رأس عنيفة ، وتذكر

فى أثناء نومه تجربة « صدمة الحرب » التى مَرَّ بها ، وأصل هزة رأسه ، التى كان معناها : « لَا ، لا ! ، إن القنابل لن تسقط هنا » . وقد أطلق شيئا كثيرا من « البخار » الانفعالى فى أثناء هذه العملية . ولـكنه عندما استيقظ من نومه لم يتذكر ما استرجعه ، ولم يشف من عَرَضه المرَضى . و بعد ذلك نوَّمناه مرة أخرى وقيل له إنه سيتذكر التجربة عندما يستيقظ . وقد فعل ، وشفى من عرضه المرضى بعودة التجارب إلى الوعى . وهذا يوضح : أولا — أن استرجاع مثل هذه التجربة لا يشفى المريض بمجرد إطلاق الانفعال ، لأن ذلك قد تم إلى درجة أكبر عند التنويم الأول ، بل الذى يشفيه — وهذا هو الأمر الثانى — هو رد عقدة الخوف إلى الوعى .

و إذن فقد يبدو أن التفسير الأصدق للحقائق هو أنه متى ما أُبرزت مادة إلى الوعى وعرفتها الذات وقبلتها فإنها تقع للحال تحت هيمنة الإرادة ولـكن السؤال لا يزال قائما ، وهو : كيف يشفى التحليل ؟ إن التحليل لا يشفى أكثر مما يشفى الجراح مريضا بإزالة زائدته الدودية . فليس الذى يشفى هو الجراح بل قوى الشفاء فى الجسم . وكل ما يفعله الجراح هو أنه يزيل ما كان عائقا ومسمما لفيض الحياة الصحيح فى الجسم . وكذلك المحلل « يشفى » بإزالة تلك القوى الـكابتة التى تعوق فيض الطاقة الذهنية ، حتى تندفع الانفعالات من جديد إلى حياة حرة نشيطة تحت هيمنة الإرادة[1] .

---

(١) كثيرا ما يتهم الطبيب النفسانى بأنه يدعى شفاء أدواء خلقية لا يشفيها إلا الله . وهذا غير صحيح . فما التحليل إلا طريقة للشفاء . إنه وسيلة إلى رحمة الله ، وليس بالرحمة نفسها . فليس ثمة سبب يمنع المتدينين — إذا أرادوا — من استخدامه لإعادة الحياة إلى مرضى الخلق . [المؤلف]

الكبت سبيل الحياة

ومما يعترض به أيضا أن استخراج العقد المدفونة تدخُّل فى عملية الطبيعة التى تكبت العقدة لأسباب جد معقولة — وأعنى المحافظة على راحة الفرد وهدوء باله . وهذا صحيح إلى حد ما ، فالكبت عُدَّة من عُدَد الطبيعة ، على أنه يجب أن يلاحظ أن الطبيعة لا تلجأ إلى هذه الطريقة إلا حين تعجز عن غرضها الأساسى وهو التلاؤم مع التجربة الجديدة . فعندما تدخل رصاصة فى اليد يكون أول ما تحاول الطبيعة طردها ؛ والطبيعة تنجح فى هذا غالبا . فإذا لم تستطع فعند ذلك فقط تحيطها بنسيج ليفى يمنع ضررها قليلا أو كثيرا بعزلها عن سائر الجسم . ثم يشق الجراح أنسجة الجسم ويزيل الرصاصة ، لأنها ما دامت موجودة فقد «تحيا» وتصبح بؤرة لالتهاب . ولكن يجب ألا يغرب عن البال أنه لا يعمل ضد الطبيعة حين يستخرج ما كبتته الطبيعة ، بل يعمل على وفاق مع الغرض « الأول للطبيعة » ، الذى كان إزالة مصدر التهيج . وكذلك يحاول الطبيب النفسانى ، بجراحة الذهن ، أن يزيل تلك العقد التى تسد مسالك الحياة والقوة . ففى كل تجربة من تجارب الحياة تحاول عقولنا أولا أن توفق نفسها للحالة الجديدة ، ولا نلجأ إلى الكبت إلا حين نعجز عن توفيق أنفسنا . ومثال واحد يوضح هذا المبدأ كما يوضح طرق الشفاء الطبيعى .

اتفق أن مريضاً مصابا بفقد النطق والصداع الشديد رأى فى الطريق رافعة ضخمة ، فقال لنفسه : « ماذا لو وقعت هذه على ! » ونبهت هذه الفكرة عقدة مكبوتة ، فحلم فى تلك الليلة بكل ما مر به من تجارب حين دفن فى فرنسا ، وهى تجارب كان قد نسيها ، ولكنه تذكرها الآن عند صحوه ، وعاد إليه

النطق مع عودة الذاكرة فهذه كانت طريقة الطبيعة نفسها فى شفاء المريض وكان للمرء أن يتوقع أن يوحى ذلك إلى طبيب الأعصاب الذى كان يعالجه بالطريقة الصحيحة لشفاء صداعه المستمر . ولكن فى حين كانت الطبيعة تحاول فى أحلامه أن تجعله «يتذكر» تجاربه فى الحرب ، ظل طبيب الأعصاب يعالجه بالبروميد ويأمره أن ينسى الحرب . ثم أرسل بعد ذلك إلى طبيب نفسانى عمل بما أوحته الطبيعة من طريقة للعلاج ، فتوسل إلى أن يعيد إلى ذهنه حادثاً سابقا أوجد هذا الصداع . وقد شفى الألم بعودة هذا الحادث إلى الوعى ، كما شفى فقد النطق بالحلم تماما . فطرق الطبيعة وطرق الطبيب النفسانى سيان . حقا إن طريقة الكبت التى لجأت إليها الطبيعة أولا فى هذه الحالة قد أراحت المريض من شقاء ذهنى ولكنها تركته أبكم متألما ، فكانت عوضا غير صالح عن الطريقة الأساسية التى استخدمها الطبيب لشفائه ، عاملا بالإشارة التى قدمتها الطبيعة فيما بعد .

وإذن يمكننا أن نقول إن هذه الطريقة لا تؤدى إلى الشفاء فحسب ، بل تتفق أيضا مع المبادىء التى تستخدمها الطبيعة نفسها[1] .

(١) ملاحظة : ينبغى أن يضاف مع ذلك أن إبراز العقدة يجب أن يكون كاملا . فالجراح إذا أخرج نصف الشظية كان ذلك شرا من تركها ، وكذلك الحال بالنسبة للعقد ، والعجز عن إدراك هذه الحقيقة هو الذى أوجد الرأى القائل بأن تذكر الأشياء لا يزيد المرء إلا سوء حال ، وأدى بالناس إلى الكلام عن « أخطار » الطب النفسى . والطب النفسى مثله فى الخطورة مثل سائر أنواع الصناعة الطبية : قد يكون ضارا إذا استخدمه الهواة ، أما الطريقة نفسها فلا ضرر فيها . والخطر الحقيقى الأكبر فى التحليل الذى يقوم به الهواة أنه قد يثير أسئلة وينبه قوى انفعالية لا تمكنه الهيمنة عليها . ومن الأمور الجوهرية أنه إذا بدىء التحليل وجب أن يستمر إلى نهايته . فلو اكتفينا بسبر جرح الشظية دون إخراج الشظية لزدنا حالة المريض سوءا ، ولكنها إذا أخرجت كلها زال الألم واندمل الجرح . وكذلك الحال بالنسبة للذهن . والمريض بالنورستانيا انطوائى دائما ، كثير التأمل فيما يجرى بنفسه ، فالطبيعة تجعله كذلك لتضطره أن يعكف على المشكلة الذهنية ، ولهذا يصعب عليه أن يركز أو يتذكر ، إذ أن عقله مشغول بمشكلاته الخاصة ، وإنما يخرج من انطوائيته حين تكتشف تلك المشكلة وتحل تماما ، فيصبح صحيح العقل قادرا على أن يوجه انتباهه لما حوله من أشياء . [المؤلف]

الكبت والهيمنة على الذات

ويقال في معرض الاحتجاج إننا يجب أن نكبت غرائزنا وإلا عجزنا عن التخلص منها وخرجت عن هيمنتنا . ونجيب بأنه على العكس : لا تمكننا الهيمنة على غرائزنا ما دمنا نكبتها ، وإنما نستطيع الهيمنة عليها بإحضارها إلى الوعي وقبولها جزءا من أنفسنا . فنحن لا نحاول أن « نتخلص منها » بل نحاول أن نستعملها .

وليس للإرادة هيمنة مباشرة على أي اندفاع من اندفاعات النفس سوى تلك التي تدخل في تكوين الذات . فقد تكبت تلك العناصر التي سبق لها أن رفضتها لأنها مؤلمة أو لأنها منفرة ، ولكن ذلك ليس هيمنة على الذات . بل أن هذه القوى المكبوتة تنفجر دائما على صورة اندفاعات وانحصارات ومخاوف وأمراض عصبية تجرف أمامها الإرادة المتذمرة .

فالهيمنة على الذات هي إخضاع الانفعالات الغريزية إخضاعا إراديا واعيا للإرادة الإنسانية وتوجيهها لخدمتها وهذا هو الفارق الجوهري الهام بين الكبت وبين الهيمنة على الذات . فالكبت يطرد العقد والغرائز من الذات ، على حين أن الهيمنة على الذات تعترف بها كجزء من الذات وبذا تدخلها في سلطانها ، وما دامت العقد والغرائز مكبوتة فهي كالأولاد الأشقياء الذين إذا طردوا من المدرسة ألحوا في تعذيبنا بقذف الأحجار ، فلا يبقى لنا أمل في الهيمنة عليهم إلا بقبولهم ثانية . فراحة البال لا تنال أبدا برفض الشهوات المستبدة بل بمعرفتها وقبولها والتسامي بها .

ونستطيع الآن أن نميز بين عمليات أربع : الكبح ، والقمع ، والكبت ، والهيمنة على الذات .

ففى « الكبح » نعرف رغباتنا الغريزية ونقبلها على أنها طبيعية وعلى أنها صائبة . كالرغبة فى امتلاك اللوحات الفنية التى لدى أحد الأصدقاء ، أو كرغبات الشاب الجنسية فى الفتاة التى يحبها . ولكننا نكبح أنفسنا عن التعبير المسلكى الكامل عن هذه الرغبات . وفى « القمع » نعرف الاندفاعات ولكننا لا نقبلها ، لأننا نستفظعها ، كما هو شأن كثير من الناس مع وجداناتهم الجنسية . ويجب أن يلاحظ أن ما نقمعه هو العقد المعروفة . أما « الكبت » فهو عملية لاشعورية تكون العقد فيها بغيضة بحيث نأبى أن نتقبلها بل نأبى أن نعرفها ، ولكنها تكون مستعدة للانفجار بطرق شاذة وفى « الهيمنة على الذات » لا نعرف اندفاعاتنا فحسب ، بل نتقبلها أيضا ، ونمنحها تعبيرا مسلكيا بتوجيهها إلى غايات أسمى ، ومن الحق أننا كثيرا ما نحتاج إلى أن نكبح غضبنا أو غرائزنا الجنسية ، ولكن هذه حاجة وقتية فحسب على حين أننا نهذب هذه الغرائز بعملية الهيمنة على الذات .

التعبير السيكولوجى

إن التضاد بين الكبت والهيمنة على الذات أمر عظيم الأهمية فى معالجة المشكلات الخلقية معالجة عملية . فنحن لا نستطيع الهيمنة على غرائزنا ولا التسامى بها إلا إذا سلمنا بها . وقد أخبرتنى سيدة بأنها بينما كانت تشتغل بالتمريض فى أثناء غارة جوية فى فرنسا ، أخذت تبدى علائم « قلق عصبى » ، ثم عرفت فجأة أنها كانت خائفة بعد إذ كانت تأبى الاعتراف

بهذه الحقيقة ، فاختفى عُصابها على الفور ، وسهلت الهيمنة على خوفها بعد معرفته ولما عادت إلى الوطن بعد الحرب أخذت تظهر عليها أعراض النورستانيا ، وفى مناسبات عارضة تجلت لها هذه الحقيقة : وهى أن لديها وجدانات جنسية كانت مكبوتة من قبل . فقبلت هذه الوجدانات على أنها صحيحة ، وسرعان ما اختفت النورستانيا الناشئة عن الكبت . وسألتها هل جعلها هذا القبول تشعر بأن زمامها أفلت ، وأنها فى طريقها إلى التدهور فقالت « بل على العكس ! كنت أكثر امتلاكا لنفسى » .

فنحن لانستطيع أن نهيمن على أفكارنا ، خيرها وشرها ، ولا أن نعبر عنها تعبيرا متساميا إلا بالسماح لها بأن تدخل الذهن . وهذا هو مبدأ القبول السيكولوجى الذى يعنى قبول جميع رغباتنا واندفاعاتنا والتعبير عنها فى الذهن

ورب سائل يسألنا : هل تعنى أنه إذا بدت لعقلى رغبات شريرة فيجب أن أتقبلها وألا أوصد الباب دونها ؟ إن هذا هو مانعنيه بالتحديد[1]

وقد يرد بأنه من الخطأ أن نأذن للأفكار الشريرة بأن تدخل الذهن على الإطلاق . والجواب — قبل أن نعرض للمسألة عرضا مفصلا — أن قبول اندفاع الخوف أو الجنس على أنه طبيعى وصحيح ، والهيمنة عليه من ذلك

---

(١) لا تناقض بين هذا المبدأ وبين وصية المسيح فى صدد « النظر إلى امرأة لاشتهائها » ومما تصح الإشارة إليه أن أمر المسيح يتعلق بوجه خاص بالمرأة المتزوجة ، فقد أريد به إذن فلاح مبدأ الأحادية الزوجية . ولكن النقطة التى تسبق ذلك فى الأهمية هى دلالة السياق على أن المراد هو قصد الاشتهاء ، وهو مختلف جد الاختلاف عن الاندفاع أو الرغبة . وإذا فهمنا هذه الحكمة فهما حرفيا على أنها تعنى جميع الوجدانات الجنسية نحو النساء ، لا يبقى منا نحن الرجال من لم يرتكب جريمة الزنا ، إلا المصابون بالانحراف الجنسى كالمرضى بالجنسية المثلية وكالمرضى بالعصاب ذوى الغرائز الجنسية المكبوتة . [المؤلف]

الطريق ، خير وأجدى على الخلقية من أن يصبح هذا الاندفاع انحصارا بالإلحاح فى كبته . والجواب الأخير أننا لا نستطيع أن نستخدم هذه الانفعالات ولا أن نتسامى بها بغير هذه الطريقة . وقد ينصحنا ناصح أنه إذا خطرت لنا أفكار شريرة فيجب أن نطردها من ذهننا وننساها . وهذه هى — بالضبط — النصيحة التى وجهت إلى الجندى المصاب « بصدمة الحرب » : أن يحاول نسيان الحرب ! فكيف كان حظها من النجاح ؟ إن التجربة تثبت أن توفيقنا إلى شفاء الجندى يكون أعظم إذا رجعنا به إلى الوراء وجعلناه يقبل تلك الحقيقة التى كان يكره الاعتراف بها ، وهى أنه كان خائفا . وأصح الرجال الذين كانوا فى الخنادق — أصحهم من الناحية السيكولوجية — هو ذلك الذى لم يكن يستكبر أن يعترف بخوفه ، وهو أيضا أعظم أولئك الرجال حظا من الهيمنة على ذاته . فقبوله لخوفه وهو فى الخنادق لا يضطره إلى الهرب ، بل يمكنه من السيطرة على هذا الخوف فيظل صحيحا . وقد وجد أيضا أن « الأفكار الشريرة » يقل انحصارها فى العقل إن منحت التعبير السيكولوجى . فخير وسيلة للتخلص من نغمة فى الدماغ هى أن نُغَنِّيها ، ومن رغبة كريهة هى أن نتقبلها . فالاندفاع المكبوت « يحتاج » إلى تعبير ، وهو لا يظهر بطرق مَرَضية إلا لأننا نمنعه التعبير الصحيح ، وهناك شىء من الشذوذ فى الذهن الذى لا يستطيع أن ينظر إلى الاندفاعات نظرة طبيعية .

ماذا يمنعنا إذن من أن يفلت زمامنا ونسير فى طريق التدهور » ؟ إنها تأثيرات سائر النفس لا غير — تأثيرات العواطف والاتجاهات الباقية التى أُدخلت الغرائز فى دائرتها الآن أو بعبارة أخرى ، هى هيمنة الإرادة .

وما يعنيه الناس عادة حين يقولون : «ولكننا يجب أن نكبت غرائزنا»

هو أننا يجب أن نكبحها . وهذا حق لا شك فيه . فإذا داس محصّل السيارة على قدمى كان من الطبيعى جدا بالنسبة إلىّ أن أغضب ، وكان من الخير أن أعترف بأنى غضبان . ولكنى لست محتاجا إلى أن أعبر عن غضبى بثورة عارمة . فأنا أكظم غضبى ، وإن كنت أعرف أنه طبيعى ، لأنى أعرف أن الثورة الجامحة لن تجدينى شيئا .

أما إذا كنت وادعيت لنفسى أننى سمح جدا وأن من المستحيل أن أغضب فمن المرجح أن ثورتى المكبوتة ستنصب على زوجتى فى المساء لتعلة تافهة . وإذن فنحن محتاجون فى هذه الظروف إلى أن نكبح الاندفاع ، ولكننا غير محتاجين إلى أن نكبته . وقد نستطيع أن نعبر عن هذه الاندفاعات تعبيرا سيكولوجيا دون أن نعبر عنها فى المسلك ، وإننا لنستريح عندما نفعل ذلك .

ومن ثم تكون لمبدأ التعبير السيكولوجى أهمية بالغة فى علم الأخلاق . فمن الخير للحياة الخلقية وللصحة العقلية أن نسلّم بعقدنا البغيضة « وأهوائنا الحيوانية » لنستطيع أن نهيمن عليها . وهذا لا يعنى أنه من الضرورى أن نعبر عنها تعبيرا ظاهرا فى صورتها الفجة .

فالتعبير الفج عنها بالمسلك (انظر ص ١٢٨) إضرار بمُثلنا العليا ، أما التعبير السيكولوجى عنها ، أى قبولها والهيمنة عليها بغير قمعها (ص ٣٣) ، فيعنى أننا نستطيع تعديلها لتتفق مع مثلنا العليا .

فإذا كنت رجلا ذا أهواء جنسية قوية ، فلأعترفْ بأن هذه الرغبات — فى حدود كونها رغبات — طبيعية وصائبة ، ولكن التعبير الفج عنها

بالمسلك عمل غير حكيم ، لأنه لن يؤدى إلى تحقيق الذات ولا إلى السعادة . وإنما أستطيع أن أتسامى بها إلى الصور العليا من الحب بقبولها والهيمنة عليها .

وإذن فمبدأ القبول السيكولوجى مبدأ هام فى الخلقية كأهميته فى علاج الأمراض العصبية . فهو يمدنا بشيئين جوهريين :

(ا) يمكننا من الهيمنة على اندفاعاتنا التى لا نستطيع الهيمنة عليها ما دمنا كابتين لها .

(ب) ويضع فى خدمتنا قوى غريزية ذات تأثير كبير فى بناء الخلق .

الفصل العشرون

إعادة الوَصْل

تتكون كل عقدة مَرضية من مجموعة من الانفعالات مرتكزة حول موضوع أو فكرة . وعند التحليل نحضِر هذه العقدة إلى الوعى فنجعلها تحت هيمنة الإرادة ، وبهذه الوسيلة نستطيع تحطيم العقدة . ثم نأخذ الموضوع أو الفكرة التى تكوِّن النواة ونصلها بانفعالات صحيحة ، وهذه هى « إعادة الوصل » ، وأخيرا نأخذ الانفعالات التى حررت من العقدة ونوجهها إلى غايات جديدة — وهذا هو « التسامى » (الإعلاء) .

فقد ترتبط فكرة عمل وضيع بالخجل ، أو تذكر « إهانة » بالغضب ، أو تتعلق الغريزة الجنسية بموضوع رمزى (فتيشى) .

فعند العلاج تُنتزع هذه الأفكار والأحداث من تلك الانفعالات وتُربط بمواقف جديدة كالتواضع ، أو روح المرح ، أوعدم المبالاة على الترتيب ، بينما توجّه انفعالات الخوف والخجل والجنس توجيهاجديداً نحو غايات جديدة

ولنأخذ لذلك مثالا خاصاً من علم الأمراض النفسية .

طيار يصاب بكسور فى الجمجمة من أثر اصطدام . ويظل يعانى صداعا شديدا وقلقاً . وفى أثناء التقويم يُرد إلى تجار به القديمة فيبلوها كلها حتى يصل إلى حادث الاصطدام فيكاد يقفز من السرير . هذه الحادثة إذن مرتبطة فى الوقت الحاضر بالخوف . فنبقى الحادثة ماثلة أمام عقله ونربطها بفكرة أن الأمر كله قد انتهى ، وأن ليس ثمة مايزعجه . وفى اليوم التالى يُرَدّ إلى التجربة

من جديد بالتنويم ، ولـكنه حين يصل إلى الاصطدام يقول بهدوء : « مَهْ ! لقد ضاع ألفان من الجنيهات ، ولـكن لاضير ، فقد سلمتُ بجلْدِى ! » وإذن فقد نجحت إعادة ربط الحادث بانفعالات الثقة .

والأمر فى الأحوال الخلقية كالأمر فى الأحوال العصبية . فحينما يكون موضوع ما مثيرا للانفعالات على نحو غير مقبول لنا نسمى هذا الموضوع غوايةً ، ولـكن مثل هذه الموضوعات يمكن أن تجرى من تلك الانفعالات بربطها بانفعالات جديدة . فالناس الذين كانوا يثيرون غضبنا بوضاعتهم قد يثيرون شفقتنا الآن ، والإهانة قد يُعاد وصلُها حتى نرى الجانب المضحك منها ، والشىء الرمزى (الفتيشىّ) الذى كان يثير أهواءنا الجنسية يصبح شيئا لا يثير الاهتمام ، والواجب العسير يثير عزيمتنا بدلا من أن يثير يأسنا ، والطفل الشرير يبعث شهامتنا بدلا من أن يبعث احتقارنا . وعندما ندرك أن « غضبتنا للحق » ليست إلا سخطا مصدره الغرور الخلقى نصبح عونا للضعفاء بدلا من أن نـكون لهم ناقدين . ومن ثم فعملية إعادة الوصل هامة فى بابها كعملية التسامى .

والعلاج بالإيحاء يقوم على عملية إعادة الوصل هذه ، فبالإيحاء نربط الموضوع المرضى بانفعال جديد . فإذا كان إلقاء خطبـة يجعلنا مضطربى الأعصاب ، فنحن نَصِله — عن طريق الإيحاء — بوجـدان الثقة : أى أننا نربط فى عقولنا بين إلقاء الخطبة وبين الثقة ، فنتمثل أنفسنا — قبل إلقـاء الخطبة — ونحن نتكلم بهدوء وانطلاق . فإذا حان الوقت رأينا أن الترابط يعود إلى الظهور ، وأن أحد الطرفين يستدعى الآخر بالترابط ، فنجد أنفسنا نتكلم بطلاقة غير منتظرة .

وللإيحاء قيمة كبيرة فى علاج الأمراض الصغرى . فهذا «مُدمِن مورفين» كان لا يستطيع أن يمر بحانوت صيدلى دون أن تساوره الرغبة فى الدخول وشراء « الـكلورودين » فجعل — بالإيحاء — يتمثل نفسه « مارا » بحوانيت معينه كان متعودا أن يشترى منها المخدر ، و بذلك رُبطت فـكرة حانوت الصيدلى بفـكرة المرور به ، و بلغ من نجاح الإيحاء أنه شكا بعد ذلك من أنه « يجد صعوبة كبيرة فى دخول حانوت صيدلى ليشترى فرجون أسنان ! » . والعلاج بالإيحاء قد ينجح فى إزالة العرض كما رأينا ، ولـكنه — و إن وقف العَرض المرَضى عند « مدمن المورفين » — لم يكشف المرض الـكامن تحته، لأن مرضه الحقيقى هو عجز روحه المعنوى عن مواجهة مسئوليـات الحياة ، وما دامت العقدة باقية فقد « تحيا » مرة أخرى .

وهذا المأخذ يَرِدُ على « الشفاء بالإيحاء » فى جميع صـوره ، بوضع الأيدى والمَسْح والدعاء . وقد اعترضنا من قبل على علاج الأمراض العضوية بهذه الوسائل ، ولـكنها قد تعجز عن تحقيق غرضها حتى فى علاج الاختلالات الوظيفية إذا هى شفت العَرَض بدون أن تحدث تغييرا أساسيا فى النظرة الخلقية المريض . فقد نشفى أوجاع الظهر العصبية الناشئة عن «الرثاء للذات» بالمسح أو بوضع الأيدى ، دون أن نشفى « الرثاء للذات » . والحق أن نقدنا لهذه الصور من العلاج لا ينصب أولا على أنهـا تشفى الاختلالات الجسمية بوسائل روحانية ، بل على أنها كثيرا ما تعالج هذه الأمراض — وهى خلقية فى جوهرها — بوسائل غير خلقية .

وممارسة الإيحاء الذاتى تفيد فى التغلب على السمات الصغرى «للعصبية» ،

تلك السمات التى يعانيها الكثيرون ولكنها أتفه من أن نخضعها لتحليل سيكولوجى طويل الأمد . وبحسبى أن أؤكد نقطتين اثنتين لم تظفرا بعناية كافية حتى الآن :

(ا) أن الإيحاءات يجب أن تكون إيجابية دائما فإيحاء المرء إلى نفسه قبل أن يلقى الخطبة : « لن أكون عصبيا » هو ربط لفكرة الخطابة بفكرة العصبية ، وهذا يزيد الطين بلة . إن « الوعى الباطن » يُعنى بأفكار عامة ولا يأبه للسلبيات ، فخير لك أن توحى إلى نفسك : « سأكون هادئا واثقا » وأن تتمثل نفسك فى هذه الحال وكذلك يجب أن نستعيض عن هذا الإيحاء : « لن أكون فظا مع الرجل الثقيل الذى فى النادى » بهذا الإيحاء : « سأكون سمحا » وقد نجد لهذا التغيير نتيجة رائعة .

(ب) يجب أن يكون الإيحاء سابقا للمناسبة ، وأن نستعد للحرب فى وقت السلم ، فالانتظار حتى تأتى المناسبة جرى وراء الهزيمة . فإذا انتظرنا حتى نجلس على كرسى الأسنان قبل أن نوحى إلى أنفسنا بالشجاعة فسوف يكون « المنبِّه » أقوى منا . أما إذا ربطنا الحادث المقبل بالانفعالات الصائبة — انفعالات الشجاعة والعزم والهدوء والثقة — قبل ساعة المحنة ، فسنرى أن المحنة تمر كأن لم تكن .

والإيحاء هو أول طرق الطب النفسى ، ولكنه على قيمته فى شفاء الأمراض الصغرى أو تلطيف الأمراض الخطيرة يعجز فى أكثر الأحيان عن الشفاء بسبب الإيحاءات الذاتية المرَضية التى تحاصر ذهن المريض . « فالإيحاءات الذاتية الشعورية » لها قيمة لا شك فيها ، ولكننا يجب أن نذكر أن الإيحاءات الذاتية قد تصدر أيضا عن عقدة مكبوتة . ومن ثم يحدث

صراع بين الإيحاءات الذاتية الإرادية الجديدة و بين تلك الإيحاءات الصادرة عن العقد ، التى تكون اندفاعاتها غالبا من القوة بحيث تهزم الإيحاءات الذاتية الجديدة ، مهما نبالغ فى تأكيدها .

فإذا كانت امرأة تعانى ألما فى الظهر راجعا إلى « رثاء للذات مكبوت » ، فقد تقول لنفسها « إنها لا تتألم » ، وقد يكون لهذا الإيحاء الشعورى أثر سريع . ولكنه لا يتخلص من الرثاء للذات المكبوت ، الذى يظل يقذف بإيحاءاته الذاتية ، وهو لقوته وقدمه يتغلب فى النهاية ، فلا يدوم الشفاء .

والطريقة الأساسية الوحيدة للعلاج هى اقتلاع العقدة وتحطيمها ، و إعادة وصلها ، حتى يُخرس صوتها إلى الأبد .

الفصل الحادى والعشرون

التّســـامى (الإعلاء)

التسامى عملية تحول بها الانفعالات الغريزية عن غاياتها الاصلية وتوجه توجيها جديدا نحو أغراض مشبعة للفرد ذات قيمة للمجموع . فى العلاج إذا أخرجنا العقدة وأعدنا وصل النواة بانفعال جديد تقدمنا بعد ذلك إلى التسامى بالانفعالات المحررة من العقدة

(١) الطاقة الانفعالية الزائدة — لكل غريزة وجهة أولية نحو غاية نوعية محددة ذات قيمة بيولوجية للحيوان . فغريزة التملك موجهة نحو جمع خامات الحياة من غذاء ومأوى وأسلحة . وفى أثناء التطور البيولوجى تُبتكر الوسائل التى يُتوصل بها إلى هذه الغايات بسهولة أكبر ، وبذا نحصل على اقتصاد فى الطاقة ، ومؤدى ذلك أننا لا نحتاج إلى القوة الكاملة للغريزة الأصلية .

وكذلك تقل حاجة الحيوان الصغير إلى القتال بما يتلقاه من رعاية مصدرها غريزة الأمومة ، فيكون لديه زائد من غريزة المقاتلة ينصرف إلى اللعب . وقد لاحظنا أيضاً أن القوة الكاملة للغريزة الجنسية كانت لازمة فى مبدأ الأمر لإنسال أعداد كبيرة من النوع ، ولكن ذلك أصبح نافلة بظهور غريزة الأمومة ورعاية الصغار . والنتيجة أنه مع مضى الحياة فى التخصص والتمدن ، وتقدمها فى تهيئة وسائل مجزئة توصّل إلى الغايات ، تخلُص كمية

كبيرة من الطاقة الأولية التى لايحتاج إليها الإنسان فى أغراض الحياة العادية ، والتى يجدها طوع أمره إذا أراد التسامى . وهذه الطاقة حين يعاد توجيهها تكون مصدرا لكل تلك الألوان من النشاط الحضارى والفنى والثقافى التى تزدان بها الحياة المتمدنة .

(ب) **صوت التسامي** يعترض أحيانا بأنه لاحق لنا فى التسامى بغرائزنا إلى غايات غير تلك التى أرادتها لها الطبيعة .

فإذا كانت الغرائز خيرة كما زعمنا من قبل ، فلماذا نحاول أن نتسامى بها إلى شىء « أرفع » ؟ لكأننا نقول : إن الغرائز خيرة ، ولكن هيا نحاول الابتعاد عنها ! » فَلْنَستوضحْ إذن غايتنا من التسامى ، ولماذا ينبغى أن نتسامى: إن غرضنا من التسامى هو أن نحدث حالة من التوافق والسعادة ، وإليك مايسوغ لنا أن نتسامى :

١ — التسامى عملية طبيعية ، لا تُلحظ فى لعب الصغار فحسب بل فى النمو الطبيعى للموسيقى والفنون التى نلقاها حتى فى الدرجات الدنيا من التطور ، كما فى الطيور وعند المتوحشين .

٢ — ثم إننا مضطرون إلى مواجهة هذه الحقيقة ، وهى أن الغرائز توجه فعلا فى الحالات المرَضية إلى غايات غير غاياتها الطبيعية ، فغاية الغريزة الجنسية هى الإنسال ، وانفعالها يثيره شخص جذاب من الجنس الآخر ، ولكن الغريزة الجنسية قد لا تثار ولا تتعلق بمثل هذا الشخص ، بل بجماد كحذاء فتاة ، فتنتج عنها « الفتيشية » أو بشخص من الجنس نفسه : وهى « الجنسية المثلية » ، أو بأنفسنا : وهو « عشق الذات » . فهذه الأشياء قد تحتكر الغرائز حتى تكون هى وحدها المنبهة لوجدان الجنس . ففى الأمراض العصبية تتصل الغرائز بموضوعات مَرَضية ، وفى التسامى تتصل بموضوعات صحيحة .

وأى نوع من النشاط قد يصلح للتسامى . فالطاقة الغريزية المحبوسة تخف بأى نوع من الإطلاق ، مثال ذلك أن الرجل قد يستريح من متاعبه الجنسية بالخروج إلى الحرب . ولكن التسامى المُشبِع يتطلب اكتشاف النوع الذى كُبتت فيه الطاقة ، أى شكل التعبير الغريزى سواء أكان أمومة أم جنسا أم مقاتلة ، حتى يكون شكل التسامى ملائما ونوعيا .

(ح) وجهات الغرائز : قد تتجه الغريزة فى وجهات ثلاث : كغريزة التملك مثلا ، فقد تتجه إلى غايتها الطبيعية وهى جمع ضروريات الحياة ، أو إلى غاية منحرفة كجمع الملابس القديمة أو الأوراق القديمة مثلا ، أو إلى غاية متسامية كجمع التحف الفنية التى تمنح صاحبها وغير صاحبها لذة ومنفعة .

وسوف نلاحظ فى دراسة كل غريزة :

١ — الوِجْهَة الأولية . ٢ — الانحراف . ٣ — التسامى .

وسنعرض باختصار لأهم الغرائز لا لجميعها ، وأعنى غريزة الخوف ، وغريزة الاستطلاع ، والغريزة الجنسية ، وغريزة السيطرة ، وغريزة الخضوع ، وغريزة الأمومة .

الخـــوف

لا غريزة أكثر شيوعا ولا أعظم قيمة من غريزة الخوف : إذ لولاها لكنا دائما هدفا للمخاطر والقتل . فوظيفة الخوف هى أن يُمد الجسم بالمرونة والقوة العضلية ، ويُمد الذهن باليقظة لمواجهة الخطر . وما نجده فى الحياة المدنية من حماية لا يترك لنا شيئا كثيرا نخافه ، ولذا تبقى لنا قدرة زائدة ضخمة للخوف ومن ثم يتعلق الخوف الزائد بموضوعات ليست بذات بال ،

ونخاف أنفسنا ، وتتكون لدينا « المخاوف المرضية » وهى انحراف الخوف ، وفيها يتصل الخوف بموضوعات مرضية ويتخذ ذلك عادة صورة « الخوف المطلق » ، أى الخوف من أى شىء ، وهو خصيصة للكبار الذين لا يزالون أطفالا فى صلتهم بالحياة ، لأنهم وُقفوا فى تطورهم الانفعالى . وربما أُسقط الخوف على موضوع خارجى واحد فتنشأ من ذلك كل تلك المخاوف المرضية مثل « الخوف من الخلاء » ، « والخوف من الأماكن المغلقة » ، والخوف من الزواج ، والخوف من الوحدة ، والخوف من الزحام ، والخوف من الأعمدة ، والخوف من الأنفاق ، وألف من المخاوف الأخرى التى تعجز اللغة عن خلق أسماء لها . وثمة حجة لبعض مدارس الفكر الحديث التى ذهبت إلى أن الخوف ، أو فكرة الخوف ، هى العدو الأكبر لسعادة الإنسان . وينبغى أن نميز بين الخوف ، والقلق ، والخوف المرضى . فالمخاوف الطبيعية هى المخاوف الموجهة نحو موضوعات خطرة على الحياة حقا ؛ والقلق خوف لا موضوع له ، وهو يرجع عادة إلى خوف اندفاع باطنى متحفز ، فهو خوف من أنفسنا غير معروف ؛ والمخاوف المرضية هى مخاوف متعلقة بموضوعات ليست خطرة فى ذاتها . فهى مخاوف من أنفسنا مسقطة على موضوع خارجى وهذا يصدق على المخاوف المرضية كلها ، فهى جميعا مخاوف من أنفسنا ، أى مخاوف من اندفاعٍ ما فى أنفسنا ، مخاوف من « رغبات لا شعورية » . وأعظم مخاوف الرجل المتمدن هى نفسه . ومن اليسير أن نعرف الفرق بين الخوف السوى والخوف الشاذ (أو الخوف المرضى) . فالخوف السوى يؤدى إلى الكفاية البيولوجية ، على حين يؤدى الخوف الشاذ إلى انعدام الكفاية ؛ فالصيدلى يخاف خوفا سويا متساميا من أن يغلط فى عقاقيره فيسمم أحدا ، ولهذا يحتاط ؛

ولـكنه قد يكوِّن خوفا مرضيا من أنه سيّمم أحدا ، وقد يكون هذا الخوف راجعا إلى سادية — اندفاع لإيذاء الغير — مكبوتة غير معروفة ، تحاصر ذهنه ليل نهار ؛ فهذا الخوف لا يجعله صالحا بل يفقده اتزانه .

والتسامى بالخوف يوجد فى تلك اليقظة العقلية التى تستطيع أن تلمح الصعوبات الطارئة وتستعد لملاقائها فى أى عمل أو حرفة أو مهنة . وهى نقيض الإهمال فى الرجل الذى لا يعنيه الخطر . « فأن تخاف » لا يعنى أن تـكون هيابا وإنى لأفضل أن أَكل نفسى فى البحر الهائج إلى ملاح يخاف بعض الخوف على أن أَكلها إلى ملاح لا يخاف مطلقا وكذلك أحب أن أتحاشى الجراح الذى لا يخالجه أقل خوف من أن يخطىء على منضدة الجراحة . فعدم الخوف قرين الاستهتار ؛ والثقة ، لا الاستهتار ، هى حظ ذلك الرجل الذى يدرك الخطر ولـكنه يدرك أيضا أنه قادر على مواجهته .

الجنســـية

من العسير أن نعرّف الغريزة الجنسية [1] . فغايتها المتعارفة هى تـكاثر النوع ولـكنَّ قَصْرَ الاصطلاح على فعل الإنسال يُخرج منه ضروبا من النشاط كالتقبيل أو انحرافاتٍ كعرض الذات الجنسى والجنسية المثلية والعبث بالذات ، وهى جنسية لاشبهة فيها . وقد يكون فى فُضول الحديث قليل من الشعور بالوجدان الجنسى ، ولـكن من الصعب أن نجرده من صفة الجنسية . وقد أشار « فرويد » إلى هذه الصعوبة ولـكنه تطرف فى الناحية الأخرى ،

---

(١) انظر « فكرة الجنسية » وهو بحث مشترك للمؤلف وآخرين فى « المجلة البريطانية لعلم النفس الطبى » سنة ١٩٢٥ . [المؤلف]

وكأنه عد الجنسية مساوية للاشباع الشهوانى الحسى [١] فوقع فى كثير من الخلط فهو يعترف مثلا بوجود غريزة غذائية (تعبر عنها الرضاعة) متميزة عن الغريزة الجنسية ، ولكنه يسمى الاشباع الذى يحصل عليه الطفل من الرضاعة «جنسيا» وهذا يرينا عقم المحاولة لتعريف الجنسية بصبغتها الوجدانية عوضا عن تعريفها بغايتها البيولوجية . علينا إذن أن نبحث بين ذلك التعريف المسرف فى التحديد ، وهذا التعريف المسرف فى الإبهام ، عن تعريف أكثر اتفاقا مع استعمال المصطلح فى اللغة العادية المألوفة . إننا نعرف بكلمة جنسى تلك المجموعة من الاندفاعات التى غايتها الطبيعية الإنسال فالاندفاعات التى من قبيل العرض الجنسى للذات ليست إنسالية ولكنها تؤدى بمقتضى الطبيعة إلى الإنسال ، ومن ثم فهى جنسية ، وكذلك التقبيل ، وكذلك إثارة الأعضاء الجنسية . أما الرضاعة ولذتها فهى غذائية محضة ، وأما حركات التبرز ولذتها فهى إخراجية خالصة ، ولذا فهى حسية غير جنسية ، لأنها لاتؤدى بوجه من الوجوه إلى الإنسال ، بل إن تأثيرها فى الوجدانات الجنسية العادية يبدو لنا بسبيل « سحب » الإشباع من هذه الأخيرة ، وذلك إذا مورست بإفراط . وبعض الاندفاعات الأخرى كالاستطلاع والسيطرة قد تكون جنسية وقد لاتكون ، وثمة أسماء خاصة تطلق على تعلقها المرضى بموضوعات جنسية ، ومن هذه الأسماء « الرقابية » و« السادية » .

ونعود فنقول : إن الانحرافات التى من قبيل الجنسية المثلية ، والعبث بالذات ، وعرض الذات الجنسى ، لا تؤدى إلى الإنسال فى حالة كونها انحرافات بل على العكس كثيراً ما تطرد الرغبات الجنسية السوية . فلماذا نعدها جنسية ؟

---

(١) « ثلاثة أبحاث فى نظرية الجنس » ص ٤٤ . [المؤلف]

إننا نعدها جنسية لأن اندفاعاتها — أعنى إثارة الأعضاء الجنسية، وحب الظهور، وما إليها — تؤدى بحسب الطبيعة إلى الإنسال، وإنما نسميها انحرافات لأنها تتحول عن هذه الغايات وتتصل بموضوعات غير طبيعية. ولذا فقد نستطيع أن نشير إليها على أنها انحرافات جنسية، فى حدود التعريف الذى وضعناه.

وإذن فهذا التعريف فيما يبدو — واف بكل ماتتطلبه كلمة «جنسية» كما تستعمل فى لغة الحياة العادية، وهو مع ذلك لايوقعنا فى الخلط الذى أدى بنا «فرويد» إليه.

ومهما تكن الآراء التى نعتنقها فى هذا الصدد — وعندنا أن الوقت لم يحن بعد لتقرير عقيدة ثابتة — فلا شك أن الغريزة الجنسية مزودة بقوة مؤثرة وانفعال أولى غير عاديين. ولعل هذه الغريزة وغريزة الخوف هما أكثر الغرائز بدائية، والجنسية كذلك أكثرها كبتا فلا غرو إذا وجدنا أن «الجنسية» تقوم بدور رئيسى فى تكوين عدد كبير من الأمراض العصبية والمخاوف المرضية.

وقد ينظر إلى الغريزة الجنسية من جهة موضوعها، أو بوصفها اندفاعا. فهى تمر فى أثناء نموها بأطوار معينة، إذ ترتبط بموضوعات مختلفة فى شتى أزمان الحياة. ففى الطفولة يكون حبنا موصولا بأنفسنا، وهو «عشق الذات» وكثيراً مايستمر كذلك. فعادة «العبث بالذات» أو «الاستمناء» التى يمكن أن ينظر إليها على أنها «اتصال المرء بنفسه جنسيا» تتمثل فى أولئك الذين يحبون أنفسهم، وهى لهذا السبب عادة مرضية من الوجهة السيكولوجية ومن الوجهة الخلقية و«الجنسية المثلية» السوية، وهى حب الشخص لجنسه فحسب، خصلة سوية فى المراهقة (سن الثالثة عشرة والرابعة عشرة) على

ألا توجه إلى الأفراد بقدر ما توجه إلى جماعة الصبية الآخرين . « والجنسية الغيرية » أو حب الجنس الآخر ، والعشق المتعدد ، أى حب عدد من الجنس الآخر ، خصلتان مميزتان للفترة الأخيرة من البلوغ . والأحادية الزوجية خصلة الحياة الرشيدة . وقد يستمر أى طور من الأطوار المتقدمة حتى يستبعد الجنسية السوية للحياة الرشيدة ، وبذا يؤدى إلى الانحرافات .

فلكى نتسامى بانفعالات الجنسية يجب أن نلاحظ أطوار نموها جميعا . فطور عشق الذات مثلا وهو المميز للطفولة قد يستمر فى تلك الرغبة السوية الصحيحة لأن نجعل أنفسنا مقبولين عند الغير محبوبين منهم ، والجنسية المثلية خصلة فى المراهقة الأولى يمكن أن يتسامى بها إلى التعاون المخلص مع نظرائنا فى الجنس ؛ ونزعات الحب المتعدد فى الفترة الأخيرة من البلوغ قد يتسامى بها إلى مسلك الشهامة نحو بنات الجنس الآخر ، ونزعات الأحادية الزوجية إلى الولاء والحب لمثل أعلى

ثم إننا إذا نظرنا إلى « الجنسية » لا من جهة موضوعها بل من جهة اندفاعاتها نلاحظ أن اندفاعات كثيرة تدخل فى تكوين غريزة الجنس فهناك حب الظهور والتوق إلى الظفر بالإعجاب ؛ وهناك السيطرة وهى خصلة فى الذكر الذى يميل إلى السيادة ، والحياء المُدِلّ والخضوع وهما خصلتان فى الأنثى فى فترة ما ، والاندفاع المبدع المنتج الذى يتجه بداءة نحو إيجاد الطفل وغريزة الأمومة التى ترمى إلى العناية بالنسل لها اتصال وثيق بالغريزة الجنسية

وإذن فالتسامى بالغرائز الجنسية معناه توجيه كل من هذه الاندفاعات توجيها جديدا نحو غايات متسامية وإذا كان الأفراد مختلفين اختلافا بعيدا فى هذه الاندفاعات المختلفة ، فلكى نصل إلى تسام ملائم يجب أن نكتشف أى هذه الاندفاعات أقوى فى كل فرد بعينه ، ثم نعمل على توجيه هذا

الاندفاع توجيها جديدا حتى يحقق تطوره الأكمل. فالتوق إلى الظفر بالإعجاب عند أحد الناس يبلغ منتهى قوته حين يتسامى به إلى رغبة فى نيل الإعجاب بعمله المتقن، والاندفاع المبدع فى شخص آخر يمكن أن يتسامى به إلى العمل الخالق فى صوره المختلفة. وكثير من النساء — وإن ظللن معترفات بالتعبير الطبيعى عن الغريزة الجنسية، راغبات فيه — قد وجدن السعادة فى أنواع أخرى من العمل الخالق، إنْ فى الرسم أو فى الكتابة أو فى الفنون اليدوية.

ولكن الغريزة الجنسية لها جوانب متعددة، واندفاعاتها تظهر فى صور كثيرة، حتى أن صور التسامى يجب أن تكون مطابقة لتلك الصور، التى سنعالج عددا منها فى الفقرات التالية حيث نعرض لبعض تلك الاندفاعات.

غريزة حب الظهور

يبدو من الطبيعة أن حب الظهور جنسى فى جوهره، فريش الطائر يجتذب الأليف، وعرض الرجل لقوته يقع فى نفس المرأة. ويناظر جمال الشكل وقوة الحركة جمال الغناء، فالأغنية الأولى — كنقيق الضفدعة مثلا — كانت أغنية حب، ولا تزال أكثر الأغانى محتفظة بموضوعها القديم وهو الحب.

وحب الظهور — بوصفه غريزة — يزدهر عادة فى سن الخامسة عشرة والسادسة عشرة، ويُنضج مفاتن الحب. ففى هذه السن تعرض الفتاة جمالها ويعرض الفتى جرأته. ولكن النزعة إلى العَرْض موجودة عند الأطفال أنفسهم. وغريزة حب الظهور « أو عرض الذات » تبدو فى أول أطوارها فى صورة رغبة فى أن يكشفوا أنفسهم وينطلقوا عُراة. وليست هذه رغبة فى الحرية البدائية فحسب، لأنها تقترن عادة برغبة الطفل فى أن يُرى، وأن يراه

— غالبا — شخص من الجنس الآخر وهذا طور طبيعى تماما فى الطفل ، ولـكنه إذا كبت بغير موجب فقد يصبح « انحرافا » ، ويسمى هذا الانحراف « عرض الذات الجنسي »[1] . « والعارض الجنسى » المصاب بهذا الانحراف قد لا تكون لديه رغبات جنسية سوية ، غير أنه يرغب فى أن يكشف نفسه . ويظهر هذا الانحراف بين النساء فى النوع المتأنق الذى يبدو وكأنه ينضح جنسية من كل مسامه ، وبكل قطعة من ثيابه ، وفى كل عطر من عطوره . ومن المفارقات الغريبة أن هؤلاء النساء اللواتى يبدون مفرطات الجنسية يكن فى الغالب خلوا من كل وجدان جنسى موضعى ، بل إنهن على الرغم مما يلوح من مظاهر فتنتهن لسن بالرفيقات الصالحات فى الزواج ، وذلك لبرودتهن الجنسية ، وكثيرا ما تنتهى زيجاتهن الفاشلة فى محاكم الطلاق . والسبب فى نقص الجنسية الموضعية راجع إلى أن جنسيتهن قد وقفت فى طور «متفرق» مبكر ، ولم تتطور قط إلى الجنسية الموضعية المميزة للحياة الرشيدة .

والطريق السوى هو أن يَعْبُر الطفل عن عَرْض جسمه إلى عرض ملابسه أو مهارته أو شجاعته : انظر إلى مهارتى ! أنظر إلىّ وأنا أفعل هذا !

ويحصل التسامى بغريزة حب الظهور حين يصبح الجمال مرموقا مطلوبا لذاته لا على أنه رمز للحب الجنسى . ويرى الأكثرون أن هذا هو أصل الرسم والموسيقى ، اللذين يكون الجمال فيهما محبوبا لذاته . والحق أننا نستعمل حين نتكلم عن الأشياء الجميلة كلمات مرادفة لما نستعمله فيما يجتذبنا جنسيا ،

---

(١) ويسميه الأستاذ محمد فؤاد جلال « الرؤية السالبة » تمييزا لها عن « الرؤية الموجبة » ؛ ويقصد بالأولى أن يستمتع الشخص بكونه موضوع رؤية الغير . أما الثانية فيقصد بها أن يستمتع برؤيته غيره « مبادىء التحليل النفسى — ص ٦٤ طبعة ثانية » . [المراجع]

فنقول عن هذه الأشياء إنها « مُحبَّبة » . وقد أفلح التسامى بالارتباطات الجنسية للغريزة إلى حب الجمال حتى أن هذا الأصل لا يكاد يُلمح فى السمفونية أو فى الهيئة اللونية ، على أن الصلة بين هذه الغريزة و بين الغريزة الجنسية تبلغ فى وثاقتها حدا يجعل التسامى بها فى الفن ملطّفا لإجهاد الغريزة الجنسية، وقد وجدت كثير من النساء سعادتهن فى حياة موقوفة على الموسيقى والفنون . فهذا المُنْصَرَف مشبع للفرد ، نافع للجماعة أحيانا .

و إذن فالذوق الفنى شكل من أروع أشكال الاندفاع الجنسى وأعلاها و إذا كان الفنان نفسه سويّا فسوف تظهر فى فنه خصائص الشكل واللون التى كانت دائما مرتبطة بوجدانات الحب . أما إن كان منحرفا أو مريض الأعصاب فإن فنه يصور رموز حالته المرضية . فبعض الفنانين « ساديّون » يصورون القسوة و إراقة الدماء والمقصلة و إحراق الشهداء . و بعضهم « ما سُوشِيّون » يصورون نساء قذرات غليظات وضيعات ورجالا سكارى . وكل فنان لابد أن يرسم ما يراه جميلا ، ولا سبيل لنا إلى الاعتراض على مثل هذا الفنان إذ يعبر عن نفسه ، فهو لا يستطيع غير ذلك .

على أن حب الظهور قد يتجلى فى وجهات أخرى مشبعة للفرد وذات قيمة للغير فالطفل ذو الغرائز القوية فى الظهور قد يصبح شاعرا يعرض خياله فى شعره ، أو محاضرا يعرض أفكاره ، أو واعظا يعرض معتقداته ، أو ممثلا يفسّر أفكار غيره وانفعالاتهم تفسيرا مرئيا وكثيرا ما يظهر عند تحليل أولئك الممثلين والوعاظ أنهم كانوا فى طفولتهم مصابين « بعرض الذات الجنسى » ، ذوى نزعة قوية إلى « الظهور » . ولا حاجة بمثل هؤلاء أن يخجلوا من هذه النزعة ، فهم يستطيعون أن يستخدموها و يُطوّروها نحو غايات صائبة ، وإنهم لواجدون فى التعبير عن مثل هذه الصور من « الظهور » مسرة لهم و بهجة .

السيطرة والخضوع

غريزة السيطرة هى قوام سلطان الفرد ، فهى غريزة عظيمة الأهمية من حيث أن تقدم الجنس البشرى متوقف على ظهور أفراد ذوى شخصية بارزة آمرة من بين الحشد . ولكنها — ككل غريزة — يمكن أن تنحرف إلى استعمالات وضيعة كما يمكن أن تسيطر على الذهن حتى تطغى على ما عداها .

والمثل الأعلى الذى تعبر عنه عبارة « إرادة القوة » هو مبالغة فى غريزة السيطرة ، ومثل هذا الطموح المسرف أو سيكلوجية السلطة المُغالى فيها يكون عادة تعويضا لشعور بالنقص بل إن « أدلر » ليعزو كل انهيار عصبى إلى محاولة تعويض نقصى جسمانى : فقد يكون طموح القيصر الألمانى إلى السلطة تعويضا لشلل ذراعه ، وقد كان « روزفلت » و « ساندو » كلاهما طفلين رقيقى البنية ، وكان نابليون مضحكة لرفاقه التلاميذ ؛ وكثير من طيارينا وجنودنا الذين أبدوا شجاعة خارقة فى الحرب كانوا أطفالا مدللين ، حاولوا أن يثبتوا لأنفسهم ولغيرهم أنهم لم يكونوا صبية ضعفاء ، وكثيرا ما نجحوا فى ذلك نجاحا عظيما .

وما فشلت « إرادة القوة » هذا الفشل المزرى إلا لأنها تعويض مسرف عن شعور بالنقص . فهى تسبب عادة انهياراً عصبياً مع حسٍّ بالخيبة ونقص فى الثقة . وهى فوق ذلك تضعف خلقنا بكبتها لصفات الحب والحنان فإن هناك مبدأين عظيمين فى الحياة : مبدأ القوة ومبدأ الحب ، وكلاهما يجب فى الحياة الصحيحة أن يجد سبيلا إلى التعبير . فهما الجناحان اللذان يسمو بهما الإنسان إلى مثله الأعلى وإن « السوبرمان » ليحتقر « العاطفى » « الرخو » ويرى نفسه — وحده — الرجل القوى الصامت ، والرجل الحديدى ، فهو

جليد صلب لايلين ، يحتقر كل ما يعده « خنوثة » . ولـكنه بحرصه على قوته يفقد قوته ، لأنه يحاول أن يطير إلى الشمس بجناح القوة وحده ، خائفاً أن يفقد القوة إذا أسلم شيئاً من طاقته الانفعالية إلى الحب ، ولـكن جناح القوة الوحيد سرعان ما يهوى فيسقط « السوبرمان » منهوكا . فليتعلم أن ينزل إذن عن شيء من طموحه ، وأن يهب نفسه لمبدأ الحب ، حتى يستطيع أن يحلق فى سهولة ناشراً كلا الجناحين : جناح القوة وجناح الحب . فلن يجد قوته إلا بإنفاقها ، ولن يحتفظ بطموحه إلا بالنزول عنه . وإن « إرادة القوة » لهى أقصر طريق إلى العجز ، وإنما تـكتمل القوة حين تقترن بالحب .

وتظهر عريزة السيطرة فى الحياة البدائية فى نوعين من النشاط : إخضاع العدو وسيطرة الذكر على الأنثى ، أى أن أحد نشاطيهما جنسى والآخر والآخر غير جنسى . ومن هنا ينشأ انحرافان : أحدهما فى صورة القسوة والوحشية الصرف ، ويؤدي الآخر إلى الانحراف المعروف « بالسّاديّة » ، وهى لذة التسلط على الشخص المحبوب جنسيا ، بل إيقاع الألم به . ومن أشهر أمثلة الصورة الأولى ما نجده عند الحـكام المستبدين أمثال « نيرون » ، ومن أشهر أمثلة « السـادية » ، « المركيز دى سادى » ، « وجاك » السفاح ، و « لاندرو » . والتاريخ يعيد نفسه فى « الطيور الزرقاء » وهو الاسم الذى يطلقه العامة على المجرمين الذين يقتلون زوجاتهم الـكثيرات . والرجل الذى يضرب زوجته مثل آخر أقل إشباعاً للخيال ، وكذلك المدرس الذى يحب استعمال العصا ، وأبعد عن الخيال أولئك الذين يقرضون أظفارهم ، والشخص المحبوب هنا هو القارض نفسه . وغير هؤلاء يجدون لذة فى إسماع أصدقائهم قوارص الكلم .

وإذن فينبغي ألا تستعمل كلمة « السادية » فى كل مظاهر القسوة ، بل فى تلك التى تكون جنسية مباشرة أو غير مباشرة فى طبيعتها ؛ أو بعبارة أخرى ، لا ينبغى أن تعد كل قسوة جنسية كما يفعل بعض علماء النفس . فالاندفاع نفسه هو اندفاع السيطرة ، وإن كان الموضوع الذى يوجَّه إليه هذا الاندفاع جنسيا .

ويجب الفصل بين هذين الشذوذين والتمييز بينهما : وهما الوحشية والساديّة . « فالسادىّ » لا يسمى « وحشا » إلا على المعنى الشائع لهذه الكلمة ؛ لأن « ساديته » راجعة إلى وحشية « مكبوتة » . بل إنّه كثيرا ما يكون — مثل لاندرو — من أرق الناس حاشية فى الحياة العادية ؛ وأهدأ الفتيات هن أولئك اللواتى يطلن أظفارهن كالمخالب .

والتسامى بغريزة التغلب والسيطرة ينتج الحاكم الحازم ، وقواد الجند ، ورجال الأعمال ، ورؤساء العمال ، والزعماء الذين يحكمون رفاقهم بقوة خلقهم . وهم لا يحجمون أيضا عن إيقاع الألم إذا كان ذلك ضروريا لإصلاح أمر فى صلاحه خير للناس (١) .

وغريزة الخضوع ليست أقل أصالة من غيرها من الغرائز ، ولا بد من الاعتراف بها فى حياة تقوم على تحقق الذات الكامل . يجب أن نعرف كيف ننزل عن كبريائنا . وقد كان أول نشوء هذه الغريزة طوعا لغريزة القطيع ، لأن الحياة الاجتماعية تصبح متعذرة بغير الخضوع للرعيل أو للقبيلة . ولعل السبب فى كونها أقوى عند النساء منها عند الرجال راجع إلى العادة

---

(١) وكذلك نجد الشاعر العربى يشير بالبداهة إلى هذا المعنى فى قوله :

فقسا ليزدجروا ومن يك حازما فليقس أحيانا على من يرحم

البدائية فى « الزواج بالاقتناص » ، وهى عادة شائعة بين الحيوانات والأناس؛ وكانت مطاردة الأنثى واقتناصها تخدم الغرض البيولوجى فى التحقّق من أن الأقوى والأشجع من بين الذكور هم وحدهم الذين يقومون بإكثار الجنس . ولتلك العادة صدى يتردد عبر الأجيال فى تلك الصيحة التى لا تزال تندّ من بين شفتى غادة شارع «أولد كنت رود» العاشقة : «تَتَبَّعْنِى يا شارلى !» .

وتكون غريزة الخضوع انحرافا فى « الماسوشيّة » ، وهى لذة أن يكون المرء متسلطا عليه إلى درجة احتمال الألم أحيانا . وهى شائعة جدا وخصوصا بين النساء وإن لم يعرفنها . ومن أجلها اشتهرن بالقدرة على احتمال الألم أكثر من الرجال . وأقوى ما يعترض به على إباحة الضرب فى المدارس أنه كثيرا ما ينبه الغرائز الجنسية فى الصبى المضروب . وتظهر « الماسوشية » فى الطفولة الباكرة عند ذلك الطفل الذى يتعمد ضرب رأسه بالحائط . واللذة التى يجدها أكثرنا فى زيادة ألم سن قلقة بضغط اللسان عليها تشبع فينا نزعتى «السادية» و « الماسوشية » جميعا ، لأننا نؤلم ونتألم فى وقت واحد[1] .

وتظهر نزعة السادية فى التلميذ الذى يقضى عصر يوم السبت فى معاكسة أخته — وتكون عادة أحب أخواته — كما تظهر نزعة الماسوشية فى الأخت نفسها . ويدل على التذاذها بهذا العمل أنها — مع استنكارها لوحشية الصبى — لا تكاد ترى منه علامات السكوت حتى تستثيره طلبا للمزيد . وضارب زوجته سادىّ ، ولكن الزوجة المضروبة تكون عادة ماسوشية ، تزيدها معاملته الوحشية إعجابا به وحبا له .

---

(١) ولعل هناك مثالا أقوى من هذا المثال وهو ميل البعض إلى تناول التوابل الحريفة اللاذعة الحامية جدا « كالشطة مثلا» . فهم يتلذذون منها على الرغم مما تحدثه من ألم شديد . فيقوم الشخص بإيقاع الألم بنفسه والتلذذ من ذلك أى أنه يمثل انحرافى السادية والماسوشية فى وقت واحد . [المراجع]

ولا شيء يحزن بعض النساء مثل الزوج الذى يكون رقيق الحاشية دائما، لا يثور أبدا على الرغم من تحديهن . ولا يعرف شقاء هـذه العيشة ولا التوق إلى الزوج الذى يستطيع أن يثور ولو مرة واحـدة إلا النسوة اللواتى جربن الحياة مع زوج من ذلك الطراز .

وتتسامى غريزة الخضوع فى الرجل والمرأة اللذين لا يباليان بما يلقيانه من الألم فى اعتناق مبدأ عظيم ، وهذه هى الطينة التى صنع منها الشهداء . فإذا كان مثل هذا العذاب يطلب لذاته دُونَما غرض نافع فهو مثل لانحراف الماسوشية ، أما إذا كان المرء يتقبل العذاب مسرورا — على ما فيه من ألم حقيقى — فى سبيل مبدأ عظيم ، فهذا تسام حق .

الاســـتطلاع

وصفنا فيما سبق وظيفة هذه الغريزة . فهى ليست جنسية فى المحل الأول كغريزة حب الظهور ، ولـكنها موجهة نحو بحث أى موضوع غريب قديكون فيه شيء من الخطورة ، ويُلحظ فيها « حفظ الذات » . على أنها كثيرا ما ترتبط فى بدء الحياة بموضوعات جنسية ، وتكتسب صورة « الرقابية » أو نزعة الاستطلاع الجنسى ، التى يمكن أن تستمر ، إذا كُبتت ، متخذة صورة انحراف ثابت يحتكر الغريزة الجنسية حتى تُطمس كل رغبة فى التعبير السوى عن هذه الغريزة . وهناك مظاهر أخرى للاستطلاع الجنسى المَرَضى : فالحياء استطلاع جنسى لا يخفى تَنَـكُّرُه ، وكثيرا ما يكون الشخص الحيىّ — كغيره من ذوى الانحرافات الجنسية — مصابا بقصور فى الرغبات الجنسية السوية . ولا شيء يعد مثيرا للاستطلاع الجنسى المَرَضى مثل قمع الإشباع السيكولوجى السوىّ له ، وكثيرا ما يعمد الآباء إلى ذلك فيجيبون على كل

ما يعن لأبنائهم من أسئلة فى مختلف الموضوعات ما عدا موضوع الولادة والجنس ، حتى يصبح هذا الموضوع شديد الفتنة لهم ، لأننا نفتن بما هو مخبوء . وقد تعمل الملابس على إثارة التطلع إلى الجنس ، فالعُرى التام ، إن جسميا أو عقليا ، شىء مُسئم ، أما الوحى والإشارة فيثيران الرغبة ، وذلك يصدق على أدنى صور الأدب والفن وأسماها على السواء .

والتسامى بغريزة الاستطلاع ينتج البحث العلمى فى جميع صوره . فالعالم لا يقصر تطلعه على كون موضوع ما ذا خطر أولا ، بل يتطلع إلى الأجرام السماوية ، وإلى تكوين الأرض ، وإلى طبائع المادة ، وإلى كنه العمليات العقلية ، ومن هذه الموضوعات تنشأ علوم الفلك وطبقات الأرض والطبيعة والنفس . ولولا التطلع ما كان إلى البحث حافز ، ولكن الغريزة إذا كبحت وضُبطت بوعى وإرادة فقد يمكن توجيهها إلى هذه الغايات المتسامية . ولهذا كان عصر الكبح الواعى فى القرن التاسع عشر هو عصر الاكتشافات العلمية الكبرى .

غريزة الأمومة

سبق القول فى وظيفة هذه الغريزة ، فوجهتها الطبيعية هى العناية بالنشء ، وهى تنحرف عند المرأة التى تقضى وقتها فى العناية بقطة أو تدليل جرو ؛ وتتسامى فى التمريض أو فى تعليم الصغار وتهذيبهم ، وتظهر صورة خاصة من تساميها فى النساء اللاتى ربين أُسَرا ولم تعد ثمة حاجة إلى غرائزهن للعناية بأسرهن . وقد قيل إنه ليس فى الطبيعة مكان للمرأة بعد الخامسة والأربعين ، ولكن مثل هؤلاء النسوة قد يخدعن الطبيعة ، ويجتنبن الإخفاق ، فيجدن السعادة فى توجيه الغرائز توجيها جديدا نحو المصالح الكبرى للجماعة ، ويصبحن أمهات للشعب .

بعض مشكلات التسامى

تعرض فى صدد أشكال التسامى التى ضربنا لها الأمثلة أسئلة من هذا النوع : « هل يمكن التسامى فى كل حالة ؟ » « وما القول فى أناس عملوا بمثل ماذكرنا ولكنهم لم يسعدوا ؟ » . ونحن على كل حال نعرف مربيات يشقين برعاية الأطفال ، وإن كن مجدات فى عملهن ، وفتيات فى مدرسة الموسيقى يقعن فريسات للعصاب .

ومن الحق أن أناسا كثيرين يعيشون عيشة فاضلة نافعة ، متسامية فى الظاهر ، ولكنهم لا يجدون فى الحياة إشباعا ، ولا يغبطهم أحد على ما هم فيه . ولهذا يجب أن نعود فنقدم بعض ملاحظات عن التسامى :

(ا) إننا لا نستطيع أن نتسامى دون أن تكون لدينا مادة للتسامى بها : فلا جدوى من أن نحاول التسامى بالغريزة الجنسية إلى العمل الخالق إذا كانت الغريزة الجنسية مكبوتة فى عقدة ما ، أو منظورا إليها بتقزز وريبة . والمرأة التى بلغت الخامسة والثلاثين « ولم تشعر قط بشعور جنسى » لا تتهيأ لها السعادة فى تسام مزعوم لغرائز فاقدة التعبير . فعملها يصبح مملا لنقص الطاقة الانفعالية . يجب أولا أن تُحرَّر الغريزة ، ويجب على المرأة أن تعرف هذه المشاعر وتقبلها ، وعندئذ تصبح سعيدة ، وتقبل على العمل ، وقد يكون ذلك المرة الأولى فى حياتها . ولا غلطة أكثر شيوعا بين الأخلاقيين فى أيامنا هذه من محاولة التسامى بدون مادة للتسامى ، وإنهم ليُجْزَوْن على غلطتهم بالانهيار المستمر . فالغرائز تأبى أن يُنظر إليها على أنها أقرباء فقراء تخجل منهم الذات بعض الخجل : إنما هم شركاء يَمنحون القوة لمسعانا نحو مثلنا العليا .

وهذه النقطة تحتاج إلى تأكيد ، لأن « المبالغة فى التسامى » صعوبة من أكبر الصعوبات التى يواجهها الطبيب النفسانى . فثمة قسم كبير من

جنسنا البشرى مسرف فى التمدن ، والسيكولوچى يدعو إلى العودة إلى الطبيعة ، أى إلى الطبيعة الإنسانية فى قوتها البدائية ، لنستمد منها وسائل الحضارة وامتلاك القوة . ومن الناس نفوس مُتأنفة مترفعة حساسة مفكرة مثالية ، ومع ذلك لهم خلق نحيل . فالعروق الزرقاء من أرستقراطية الذوق والمثالية ترى بوضوح تحت حجاب لحمها الرقيق ، ولكن شرايينها لا تنبض بدم الحياة الزاخر . ومن الحقائق المستغربة أن هؤلاء الناس المهذبين المفرطين فى التسامى يجب أن يُوجَّهوا إلى قبول ما فى نفوسهم من بدائية ليعرفوا أن الروحانية قد تنبع من الحيوانية ، وأن الإنسان لم يُصنع من روح الإله فحسب ، بل صنع أيضا من تراب الأرض .

وأنا أقول — بوصفى طبيبا — إننى أفضل أن أعالج نفسا بدائية صحيحة بريئة من كل تسام ، على أن أعالج نفسا ذات مثالية منحرفة ، كالطراز الأشيع بين زائرى الطبيب النفسانى .

فهذه الطبقة الأخيرة الغارقة فى الأوهام تحتاج إلى أن تعرف نفوسها البدائية الوحشية قبل أن تُبنى هذه النفوس من جديد على تسام صحيح . ولهذا لابد من التحرير السيكولوچى للغرائز المكبوتة منذ أول العلاج . فقبل أن نتسامى يجب أن تكون لدينا مادة للتسامى .

(ب) كل تسام يجب أن يكون مرضياً للفرد : كثير من الناس يشتغلون بضروب من النشاط المتسامى ولكنهم مع ذلك غير سعداء فالمدرسة والطالبة فى المدرسة الفنية قد لا تكونان سعيدتين ، وقد تصابان بانهيار . ورجل الأعمال قد لا يلتذ بجمع المال . فهذه الضروب من النشاط ليست بتسام مهما تكن قيِّمة بالنسبة لأناس غير هؤلاء ، لأن كل تسام يجب أن يكون مشبعا للفرد . وانعدام « السرور » علامة على أن التسامى لم يقع موقعه . وربما كان ذلك راجعا إلى ما سبقت الإشارة إليه من محاولة التسامى

بغرائز لا تزال متصلة بعقد مكبوتة ، فهذه يجب أن تحرر أولا .

ولكنه قد يرجع كذلك إلى أن كل فرد يجب أن يكتشف الصورة الصالحة من التسامى ، وينشأ الفشل عادة من عدم اكتشاف هذه الصورة الصالحة .

فالمرأة ذات الغرائز المبدعة المنتجة القوية لا يفيدها أن تعكف على عزف الكمان ، والمرأة التى تبرز عندها غرائز حب الظهور لا يفيدها أن تصبح مربية أطفال ، والفتاة التى نلقاها فى معهد الموسيقى هى من طراز مختلف كل الاختلاف عن الفتيات اللواتى نلقاهن فى مدارس الفنون اليدوية . والرجل ذو النزعات السادية القوية قد ينبغ فى الجراحة ولكنه يفشل فى الطب . والرجل ذو النزعات الإجرامية المكبوتة قد يصبح محاميا ممتازا ولكن الراجح أنه يفشل فى إدارة مصرف . فمن أهم الأمور إذن أن يُكتشف « مَنزَع » كل فرد ، وقد يكون ذلك بالتحليل إن لم يكن بغيره . وما ندعوه « المَنزَع » ليس وراثيا بل قائم على تطور الغريزة وفقا لبيئة موطنها الأول . فإذا كانت ظروف الطفل الأولى مشجعة لغرائز التملك أو المقاتلة عنده فهذه الغرائز هى التى تمثل منزعه ، وهى التى يجب أن تستعمل . والمبدأ القديم الذى يدعونا إلى كبت أية غريزة نجدها قوية النمو عندنا ، وإلى تنمية الغرائز الضعيفة ، هذا المبدأ مناقض لمبدأ الطب النفسى الحديث ، فمهمتنا هى أن نستعمل موهبتنا وننميها ، لا أن نحاول اكتساب مواهب الغير فإذا كانت « الرقابية » نامية عندنا نتيجة لتجار بنا فى الطفولة فيجب أن نتبع مثلنا ونصبح علماء ، وإذا كان « عرض الذات الجنسى » هو النامى فيجب أن نصبح ممثلين أو محاضرين أو فنانين ، مقرين فى الوقت نفسه بالغريزة التى عنها نعبر .

(ح) كل تسام يجب أن يكون ذا قيمة للمجموع :

فما من شكل من أشكال التسامى يمكن أن ينتهى إلى إرضاء الفرد مالم يكن مقبولا عند المجموع ، لأن الفرد لا يمكن أن يكون سعيداً إلا وهو عضو

فى مجموعة يعبر عن تلك الغرائز الاجتماعية التى تأصلت جذورها فى طبيعة الإنسان ، على الرغم من نموها متأخرة فى تاريخ التطور ؛ حتى أنه لا يوجد عذاب أفظع من الحبس الانفرادى ولا عقاب أقسى من الإقصاء الاجتماعى ، كما يقول « وليم جيمس » .

وهناك ضروب كثيرة من النشاط تبدو مشبعة للفرد ، ولكنها على قدر أثرتها وخلوها من كل نفع لحياة المجموع تعجز آخر الأمر عن إرضاء كائن تبلغ فيه الغرائز الاجتماعية قوتها فى الإنسان . فقد تشبع امرأة غريزة الأمومة عندها بتربية جرو أليف ، ولكن ذلك ليس تساميا ، لأنه ليس بذى قيمة خاصة للمجموع — وإطالة الشعر — إنْ بين محترفى الكرة أو بين الموسيقيين أو بين زعماء العمال — قد تكون شديدة الإشباع لحب الظهور عند الفرد ، ولكنها ليست بذات قيمة كبيرة للمجموع . ومما يشبع اندفاعات السيادة فى صبى ما أن يطيح رءوس النباتات بعصاه الجديدة ، ولكن هذا ليس بتسام . ومن هذا القبيل أفعال الحكام المستبدين . وكثير من المحدّثين الذين نستمع إليهم يجدون لذة فى فنهم ، ولكنهم لا يرضون أحداغيرأنفسهم . والشاب ذو الميول الفنية المترفة ، والشابة ذات الميل إلى السيطرة مثلان آخران من هذه النماذج السيكولوجية التى تشبع شهوتها الخاصة على حساب الغير . وهؤلاء لا يمكن أن يصلوا إلى السعادة لأن غرائزهم وضروب نشاطهم لا ترمى إلى غاية إلا إشباع أنفسهم .

(٤) ثم قد يسأل سائل : هل فى التسامى من الخير والإشباع مثل ما فى الاستعمال الطبيعى للغريزة ؟

لا ! ففى الأحوال العادية لا يكون التسامى بغرائز مثل الغريزة الجنسية وغريزة الأمومة مشبعا كاستعمال الغريزة فى الإنسال ورعاية الولد . ويتضح هذا

— بوجه خاص — حين نتذكر أننا حتى حين نستعمل الغريزة فى طريقها الطبيعى يتبقى عندنا مزيد من الانفعال يمكن التسامى به . فقد يستعمل الأزواج غرائزهم الجنسية استعمالا طبيعيا ، ويتسامون بها فى الوقت نفسه ، وليس ثمة دليل على أنهم يتخلفون عن غيرهم فى العمل الفنى أو فى العمل المبدع أو فى العمل الاجتماعى . ومع ذلك فالتسامى — وإن يكن أقل الخَيرين — ينقذنا من العصاب ويمنحنا السعادة ، وقد يكون ذا قيمة عظيمة للجنس البشرى .

وبعد ، فلا يغيب عن الذهن أن التسامى الكامل قد يكون خيرا لبعض الناس وفى بعض الأعمال . فالمرأة التى غلب عليها التسلط فى طفولتها حتى كبتَ غريزة الأمومة سوف لا تنجح نجاحا كبيرا على أنها أم ، وإن حُررت هذه الغريزة فيما بعد بطريق التحليل النفسى . ولعل الأوفق لسعادتها ولخير المجموع هو أن تصرف غرائز السيطرة إلى إدارة عمل من الأعمال مثلا ، عوضا عن أن تصرفها إلى إدارة زوج وتسييره وفق مشيئتها .

(هـ) التسامى لا يهدم الغريزة : كثير من النساء لا يطبن نفسا بالانصراف إلى نوع من التسامى ولا بتعديل غرائزهن ، لأنهن ما زلن يأملن فى الزواج والتعبير السوى عن غرائزهن . فالتسامى يبدو لهن « إحراقا للجسور » وفصلا لأنفسهن عن الزواج ، أو على الأقل تسليما بفكرة أنهن لن يتزوجن وهذه فكرة لا مسوغ لها ، فالغرائز الجنسية أقوى بكثير من أن يتسامى بها فى هذه السهولة ، ومهما يكن تساميهن فسوف تُرَدّ غريزتهن السوية إلى وظائفها البدائية سريعا . فالمرأة لا ينقص من فضائلها الزوجية أنها كانت تشتغل ، ولا ينال من حنانها الأموى أنها كانت مربية .

الفصل الثانى والعشرون

الدوافع الأثيرة والدوافع الغيرية

من أكبر التهم التى يرمى بها علم النفس الحديث أنه يرجع كل شىء إلى دوافع وضيعة ، وهى تهمة قد تستند إلى سبب ، ولكنها مع ذلك تهمة خاطئة .

فثمة سيدة كانت حياتها موقوفة على « إنقاذ » الفتيات الساقطات ، وكانت تعتقد أنها لا تصدر فى ذلك إلا عما تحب أن تسميه أسمى الدوافع ، وهو خير بنات جنسها . وقد عرفتْ عند التحليل أن الاستطلاع الجنسى كان أول ما اجتذبها إلى هذا العمل . والمحامى الذى سنشير إلى حالته فيما بعد (ص ٢٢٥) كان يظن أن باعثه على مهنته هو الرغبة فى مساعدة المظلومين . ثم وُجد عند التحليل أن الدافع الأصيل هو أهمية الذات . وثمة سيدة أخرى كانت منقطعة لأعمال الخير مشهورة بحب الإيثار ، ثم ها هى هذه تكتشف عند التحليل أنها تعودت أن تؤثر على نفسها لأن الإيثار كان أحسن الوسائل لاكتساب المدح والإعجاب ، وكان بها توق شديد إليهما . فهى تريد أن تكون موضع الاهتمام ، وهى توفق إلى ما تريد حين يقول الناس عنها : « ما أشد إيثارها ! » وإذن فقد كان التوق إلى الإعجاب هو الدافع لإيثارها .

ولم يستنتج الطبيب هذه الدوافع بل اكتشفها المرضى أنفسهم فى بحث ماضيهم « بالتداعى الحر » .

ولـكننا نرجع كل شيء إلى دوافع وضيعة ، فماذا نقول فى الغيرية » ؟ وهل نحن جميعاً أثرون إلى هذا الحد ؟

نحن معترفون بأننا نرد مسلـكنا إلى دوافعه الأصيلة ، ولـكننا نذكر أنها وضيعة . وقبل أن نفهم دوافع المسلك عندنا يجب أن نفهم ما نعنيه بكلمة دوافع . فالخلط الذى نشعر به راجع إلى أننا نستعمل هذه الـكلمة فى معنيين : الدافع الأولى أو الابتدائى ، والدافع الغائى . فحين نقول مثلا : « كان الدافع إلى الجريمة هو السرقة » نعنى أن السرقة كانت هى الغاية المرتقبة التى دفعت المجرم إلى ارتـكاب الجريمة . بيد أنه يعادل ذلك فى الصدق أن نقول إن الدافع إلى الجريمة كان الجشع ، أو غريزة التملك ؛ وفى هذه الحالة نستعمل كلمة دافع قاصدين إلى معنى الدافع الغريزى أو القوة الغريزية التى بعثته على ارتـكاب السرقة . فقد كان المال إذن هو الدافع الغائى ، والطمع هو الدافع الأولى أو القوة الدافعة التى بعثته إلى الجريمة . وهـذان الدافعان متصلان بطبيعة الحال . فقد كانت الغاية ، وهى التفـكير فى الجواهر ، هى التى نبهت غرائز التملك فيه ، وكانت هذه الغرائز بدورها هى التى جعلته يرغب فى الجواهر وحفزته إلى سرقتها . فـكل غريزة تدفعنا إلى العمل تنبهها غاية معينة تتّجه إليها .

وإذن فى استطاعتنا أن نقول إن الدافع لرجل ما كان مصلحة بنى جنسه ، أو خدمة وطنه ، أو أداء واجبه ، على استعمال كلمة « دافع » بمعنى الدافع الغائى ؛ وفى استطاعتنا أن نقول أيضا ، وبمثل ذلك الصدق ، إن دافعه كان حب الظهور أو غريزة التجمع ، أو التوق إلى الاستحسان . فنحن فى الحالة الأولى نقرر الدافع الغائى ، وفى الحالة الثانية نقرر الدافع الأولى وقد أدركت هذا الفرق بجلاء تلـكم الطفلة التى أنبتها أمها لأنها عضت أنف

أخيها ، قائلة لها : « لابد أن الشيطان هو الذي وضع هذه الفكرة فى عقلك » . فأجابت الطفلة : « لا ! ، لقد جعلنى الشيطان غضبى ، ولكن عض أنف أخى كان من تفكيرى أنا » . فوراء كل فعل من أفعالنا يكمن اندفاع غريزى يجد الإمتاع فى التعبير عنه . وعندما يكون هذا الاندفاع مقبولا من الذات ، وموجَّها نحو غاية مشبعة للذات ، يصبح دافعا . ونجد عنصرى المعنى فى هذا التعريف : « إن الدافع هو رغبة موجهة نحو غاية تقرها الذات » .

ولكلا هذين العاملين دور فى كل فعل .

ويبالغ بعض الناس فى تأكيد الدافع الغائى ، ويبالغ غيرهم فى تأكيد الدافع الأولىّ أو الغريزى .

(ا) يجب أن نعرف الانفعال الغريزى على أنه الدافع إلى أفعالنا :

من الناس من يصرون على أن دوافعهم « غَيريَّة محضة » وأنهم لا يصدرون إلا عن « أسمى الدوافع » ، وعن حس بالواجب نحو الغير . وهؤلاء الناس يخدعون أنفسهم إذا لم يدركوا أن فعلهم يمنحهم إمتاعا شخصيا وإشباعا لغريزة من الغرائز . فهم لا يعرفون القوة الدافعة الغريزية التى تبعثهم على الفعل ، ولعجزهم عن معرفتها يتباهون « بنقاء دوافعهم » .

ونحن أميل فى الحياة العادية إلى معرفة الدافع الغائى وحده ، لأنه من الطبيعى فى هذه الحال أن يتجه انتباهنا الشعورى إلى الغاية . فمن الحق أننا نطلب الخير لبنى جنسنا ، ولكن ما الذى يعطى القوة المحركة لهذه الغاية ؟ إن الانفعال الغريزى الذى يستحثنا قليلا ما يُعرف ، وهو يكوِّن اللاشعور ، وهذا هو « الدافع اللاشعورى » الذى يذهب الطبيب النفسانى أبعد المذاهب فى تأكيده .

فمسلكنا يخضع غالبا لدوافع لا نشعر بها البتة . وهؤلاء الذين يشوقهم أن يتخيلوا أنهم لا يصدرون إلا عن حس بالواجب كثيرا ما يدهشون إذ يكتشفون أن الدافع الحقيقى لمسلكهم هو إمتاع رغبة خفية . فالسياسى — ولا شك — إنما يرغب فى خدمة بلاده ، ورجل الدين إنما يرغب فى الدعوة إلى الحق ، والزاهد إنما يرغب فى التقشف ، والطبيب إنما يريد صحة مرضاه ، والباحث إنما يريد فائدة العلم ، والعامل الاجتماعى الذى يشتغل بالخدمة فى الأحياء الفقيرة إنما يريد الارتفاع بالجماهير ، والقديس إنما يريد القداسة . هذه هى الدوافع الشعورية . بيد أنه قد يظهر عند التحليل أن الدوافع الأصيلة التى دعتهم إلى الأخذ فى هذه السبل كانت : أهمية الذات عند السياسى ، وحب الظهور عند رجل الدين ، والرواغ من مسئوليات الحياة عند الزاهد ، والسمعة الطيبة عند الطبيب ، والاستطلاع عند العالم ، وتنزيه الذات عند القديس ، ثم عند ذلك العامل الاجتماعى تلك الحذلقة الاجتماعية التى تدعوه إلى الاجتماع بأناس دونه منزلة . هذه هى الدوافع اللاشعورية التى وجّهتهم فى هذه السبل بادىء بدء .

وكلما حللنا دوافعنا السامية اكتشفنا غريزة عند منبعها ؛ فحياتنا تخضع لغرائز كحب الظهور والرغبة الجنسية والطمع . بل إن تقوانا قد تكون راجعة إلى الخوف

ولكن لم لا يكون ذلك ؟[1] لماذا لا يثابرون على إرضاء هذه الغرائز باستخدامها لهذه الغايات الكريمة ؟

---

(١) لاحظ أحد المرضى — وكانت ملاحظة ذكية — أن القسم الأول من العلاج ينحصر فى هذا السؤال : « ولماذا ؟ » (لاكتشاف الدافع اللاشعورى) وأن القسم الثانى من العلاج ينحصر فى هذا السؤال : « لم لا ؟ » .

[المؤلف]

فكثيرا ما يشعر الرجل بإذلال لأوهامه الكبيرة عن نفسه ، حين يتبين عند التحليل أن ما كان يظنه « غيريّة » منه إنما كان رغبة فى أن يكون موضوع الاستحسان أو شعورا بأهمية الذات أو حبا للظهور . وقد قالت تلكم السيدة التى كانت تعمل فى الإنقاذ الاجتماعى عندما اكتشفت أن دافعها اللاشعورى كان إشباع استطلاعها الجنسى ، فى حين كان دافعها الشعورى مساعدة من سقطن من بنات جنسها : « إذن يجب أن أترك هذا العمل . لقد رأيت الآن أنى كنت أصدر عن دوافع وضيعة » . ولكن لماذا لا يقبل الإنسان غريزته إذا كانت لديه غريزة عظيمة النمو ، ولماذا لا يستعملها ؟ إنه إن فعل سيزداد إتقانا لعمله ، ولكنه سيتحرر من « تنزيه الذات » وَلْيكن أننا نصدر عن دوافع حب الظهور والجنس وأهمية الذات فإن الغرائز ليست « وضيعة » ، بل الغرائز تشرف باستعمالاتها .

وإذا أصبح أحد من الناس واعظا ليرضى غريزة حب الظهور بادىء بدء فلماذا يترك عمله عندما يكتشف ذلك ؟ وإذا كانت غريزة حب الظهور عنده قوية ، فهل ثمة طريقة أفضل لاستعمالها من أن يجلو الحقائق العظيمة ، والمبادىء الخلقية القويمة ؟ وإذا كان يستطيع أن يستعمل غريزة حب الظهور فى مثل هذا العمل فلماذا لا يعترف بها ولا يستمتع باستعمالها ؟ إن الاعتراف بمثل هذه الدوافع يجلب السعادة ويزيد القوة[1] .

---

(١) من الحقائق الغريبة أننى على الرغم من أنى حللت عددا كبيرا من رجال الدين الذين تقوم عندهم غرائز حب الظهور أو أهمية الذات أو تنزيه الذات أحيانا بدور كبير ، فإن أحدا منهم لم ير ، آخر الأمر ، ضرورة لأن يترك عمله ، بل إنهم عادوا إليه بحياة أقوى وأكثر امتلاء ليستمتعوا بهذه الغريزة فى خدمة عملهم . فالواعظ أو المحاضر الذى يعوزه حب الظهور هو الواعظ أو المحاضر الممل . ولابد من شىء غير قليل من هذه الغريزة لتصبح بعض الحقائق اللاهوتية حقائق شائقة . ومن الناس من يبالغون فى إظهار احتقارهم للخطيب الذى يقصد إلى « التأثير » ، ولكن أى غرض آخر يمكن أن يتوخاه الخطيب ؟ إن الخطابة هى الكلام المؤثر .

[المؤلف]

وإذا نما الاستطلاع الجنسى عند فتاة ما نتيجة لتجارب الطفولة ، فلماذا لا تعترف به ولا تستعمله ؟ وأى طريقة لاستعماله أفضل من صرف هذه الرغبات نحو أعمال الإنقاذ ؟ إنها بمعرفة هذه الرغبات لا تتمكن من الهيمنة عليها فحسب ، بل تزداد عطفا على أولئك اللاتى تريد مساعدتهن ، وتكون بذلك أقدر على مساعدتهن فنحن لا نؤاخذ فتاة بأنها ترضى غرائز الأمومة بالتمريض ، ولا ينبغى أن نستقبح إشباعها لغرائزها الجنسية فى عمل من هذا النوع ، بشرط أن تكون غريزتها موجهة دائما توجيها شعوريا نحو عملها ونحو خير أولئك الذين تعمل من أجلهم ، أى نحو الدافع العالى لا مجرد إشباع رغباتها .

(ب) يجب أن نعرف الدافع العالى لأفعالنا .

ولكن من الخطأ أن نغالى فى الناحية الأخرى فنبالغ فى تأكيد دافعنا الأولى أو الغريزى . فكما يجب أن نعرف الدوافع الغريزية التى تمنح مناشطنا قوة وعملنا سرورا ، يجب أيضا أن نعرف الغرض الغائى الذى يتحرك نحوه اندفاعنا الغريزى . ومن العادات القبيحة عند أنصار علم النفس الحديث أنهم يقولون : « إنه حب الظهور فحسب ، إنه الاستطلاع الجنسى فحسب ؛ إنها الرغبة فى المديح فحسب » . ولا يعرفون أن هذه الانفعالات لولا إثارتها نحو غاية بعينها لبقيت راكدة .

١ — فالعامل الحاسم فى إثارة أى غريزة هو الغاية :

فليس من الحق أن يقال أن الدافع للسيدة المشتغلة بإنقاذ بنات جنسها كان هو الاستطلاع الجنسى « فحسب » . فإن للرغبة فى إنقاذ الغير مكانا فى الحكم على صفة فعلها كمكان الاستطلاع الجنسى على الأقل . إذ لولا

تلك الرغبة لما سار استطلاعها الجنسى فى هذه الوجهة ، ولكان من الجائز أن يتطور إلى « رقابية » أو إلى شكل آخر من أشكال الانحراف الجنسى . و إذن فقد كان الدافع الغائى هو العامل الحاسم فى تحديد مسلكها .

وقد يكون من الحق أيضا أن يقال إن الغريزة الأبوية هى التى دفعت « وِلْبرفورس » إلى تحرير العبيد . ولكن الدافع لم يكن كذلك فحسب ، فقد كان أيسر عليه أن يشبع هذه الغريزة بتربية الفيران الأليفة ، ولكن هذه الكائنات ، فيما نعلم ، لم تُثر شفقته ، بينما أثارها التفكير فى العبيد ؛ و إذن فقد كان الدافع الأولىّ لمسلكه هو الغريزة الأبوية ، وكان الدافع الغائى هو تحرير العبيد ، وكان هذا الدافع الأخير هو العامل الحاسم .

وقد يقتل رجل رجلا آخر لأحد شيئين : أن يستولى على ممتلكاته أو أن ينقذ فتاة من الاعتداء على عرضها بالإكراه . ورب رجل تتحرك غرائزه للأمر الأول ولكنه يتأثر بالأمر الثانى ، ورب رجل يرتكب الجريمة الثانية ولكنه يستفظع الأولى . فتَنَبُّه غريزة المقاتلة والغضب يتوقف فى هاتين الحالتين على الدافع الغائى . والمرجع كله فى الحكم على دوافعنا هو نوع الغاية التى تنشد غرائزنا .

ومن ألزم الأمور أن يعرف العاملان كلاهما ، لأنه لا يوجد فعل كامل لا يتمثل فيه هذان العاملان على أتم وجه . فقوة الفعل تتوقف على الانفعال الغريزى ، وصفة الفعل تتوقف على الغاية ، فمن الأول القوة ، ومن الثانية التوجيه . ولا نجاة لنا من تنزيه الذات إلا بمعرفة الرغبات الغريزية التى تكمن خلف كل فعل ، ولا نجاة لنا من الفوضى الخلقية إلا بمعرفة الغاية الصائبة التى ينبغى أن توجه إليها غرائزنا جميعا .

٢ — الغاية لا تحدد « أن نفعل أو لا نفعل » فحسب ، بل إن الغاية تحدد « صفة » الفعل ، وكونه أثرا أو غيريا .

إذا كان من الصواب أن نجد مسرة فى التعبير عن غرائزنا ، فأين تجىء الغيرية ؟ وهل كل أفعالنا أثرة ؟ وما الذى نعنيه بالأثرة والغيرية ؟

معنى الغيرية أننا نجد مسرتنا فى عمل أشياء من أجل الغير .

فنحن نقول إن المحامى يجب أن يعرف أهمية الذات عنده ، وأن يجد مسرة فى التعبير عنها . أأثرة هذه أم غيرية ؟ إن هذا يتوقف على الدافع الغائى الذى توجّه نحوه غريزته .

فما دام يستخدم قوته الخطابية فى الدفاع عن موكله فهو يفعل فعلا غيريا ، مهما كان السرور الذى يشتقه من هذا الفعل ، بل إنه على قدر سروره يكون إحسانه لعمله . ولكن لنفرض أنه سنحت له فرصة للظهور بملاحظة ذكية أو ردّ بارع سريع يجلب له التصفيق ولكنه قد يسىء إلى قضية موكله ، فالانسياق وراء إمتاع الذات فى هذه الحالة يكون فعلا أثرا . وهو فى كلتا الحالتين يجد لذة ، ولكن اللذة تتمثل فى الحالة الأولى فى خير شخص آخر ، ولذا فهى غيرية ، أما فى الحالة الثانية فهى موجهة نحو صاحبها نفسه ، ومن ثم فهى أثرة . أى أنه ما دام الانفعال الملئ موجهها نحو خدمة الغير فهو غيرى ، فإذا أصبح إمتاع الغريزة هو نفسه الدافع الغائى والقوة الدافعة على السواء ، أصبح أثرا .

ويجب تأكيد هذه النقطة . فلا يكفى ليكون الفعل إيثاريا وغيريا أن يكون لخير الغير ، بل يجب أن يكون موجهها توجيها شعوريا نحو خدمة الغير .

ومن هنا يجب أن نميز بين الغيرية و بين مبدأ « المصلحة الذاتية المستنيرة » التى اتخذها الكثيرون نبراسا لحياتهم . فهم يقولون : « إن خير طريقة أخدم بها مصلحتى هى أن أكون قويم الأخلاق أو محسنا إلى الغير » . ويُفهم من ذلك أنه متى أصبح الإحسان غير مُعِين على مصلحتنا الذاتية كنا أحرارا فى تركه . فمن الحق أن الإحسان يجلب السعادة ، ولكن المصلحة الذاتية المستنيرة تسىء إلى غرضها إذ توجِّه اهتمامها نحو نفسها ؛ لأننا لا نكاد نجعل لذتنا الخاصة هى الدافع الغائى ، فلا نفعل ما نفعله من أجل الغير إلا لنحصل على اللذة لأنفسنا — لا نكاد نفعل ذلك حتى تزول اللذة كما تزول حين نحاول أن نستمتع بالموسيقى بالانتباه إلى مشاعر السرور فينا . فالفعل الغيرى يجب أن يكون موجَّها نحو سعادة الغير ، و بغير ذلك لا نجد سعادتنا نحن .

وكثير من المَناشِط التى تبدو أثِرَة ، من حيث أنها مُلِذّة إلى الدرجة القصوى ، يجب أن ينظر إليها على أنها غيرية . فمعرفة السيدة التى تمارس الإنقاذ الاجتماعى للسرور الذى تبلوه بإشباع استطلاعها الجنسى لا يجعل عملها أقل غيرية ؛ إنما يجعله أكثر فاعليّة . وإذا كان عندى شغف شاذ بالإعجاب نتيجة لتجارب الطفولة فيحسن بى أن أُمتِعه بمناشط نافعة للغير . فتكون اللذة لى ويكون الخير لهم ولنفسى . وإذا كان لدىّ شعور بأهمية الذات فخليق بى أن أستعمله للإجادة فى مهنتى أو لتأسيس عملى . والتذاذ الرجل بكونه محاسبا أو سبّاكا ناجحا هو التذاذ غيرىّ ما دام موجَّها إلى خير الغير .

وعلى العكس من ذلك قد يُحْسَب كثير من المناشط غيريا وهوفى الحقيقة أثِرٌ محض .

فمن الصواب مثلا أن نكون على استعداد لاحتمال العذاب من أجل عقيدتنا ، وأن نجد فى هذا العذاب سروراً . ولكننا إذا تعمدنا أن نضع

أنفسنا فى مواقف نتلقى فيها الإهانات لنلتذ بالإشفاق على الذات أو بتمثيل أدوار الشهداء ، فسوف يكون فعلنا أثَرة و إسرافا فى إمتاع الذات بلا نفع للغير، ولو قدمنا أجسامنا للإحراق . و بعض الغرائز كغريزة الأمومة وغريزة القطيع تبدو غيرية الجوهر ، ولـكن هذه الغرائز نفسها قد تصبح أثِرة إذا أسىء توجيهها . وتحضرنى حالة رجل مَرَّضته أخته عند ما نقه من مرض خطير ، فلم تزل به حتى أقعدته بفرط عنايتها ، لـكى تمتع غرائز الأمومة عندها . وكثير من الأمهات يذهبن فى إمتاع غرائز الأمومة إلى حد الولاء المطلق لأبنائهن ، حتى أن هؤلاء الأبناء لا تنمو شخصياتهم أبدا ، بل يظل تطورهم موقوفا مستعصيا .

وقد تـكون الشفقة ضربا من إمتاع الذات ؛ وقد تـكون الطيبة نوعا من الغرور ؛ وقد يكون نسيان الإساءة راجعا إلى ضعف فى الخلق لا يطيق عداوة أحد ، وقد يصدر عن احتقار مترفع ؛ على حين أن المقاتلة والسيطرة والجنس والخوف هذه كلها قد تصدر عنها أسمى أشكال الغيرية بتوجيهها نحو غايات نبيلة.

وليس معنى الغيرية أننا نفعل من أجل الغير أموراً ثقيلة على أنفسنا بل الغيرية هى أن نجد السرور فيما نفعله من أجل الغير . وتحديد أن نشاطنا أثِر أو غيرىّ لا يتوقف على كون التعبير عنه مُلِذا أو غير مُلِذ ، بل يتوقف على الغاية التى يوجَّه إليها . فإذا كان ما نفعله موجَّها توجيها شعوريا نحو سعادة الغير فهو غيرىّ ، وإذا كانت الغريزة موجَّهة نحو إمتاع الذات فحسب فهى أثِرَة .

ولهذا تُتقبَّل الغيرية على أنها قانون أسمى من الأثَرة ، ويشجعها القطيع لأنها تخدم غايات اجتماعية بقدر ما تمنح الفرد مسرة .

الفصل الثالث والعشرون

نتائج

اعرِفْ نفسَك ، تَقَبَّلْ نفسَك ، كُن على سَجيَّتك

هناك ثلاثة مبادىء للصحة النفسية : إعرِفْ نفسك ، تَقَبَّلْ نفسك ، كُن على سَجِيتك .

اعرِفْ نفسك

الغرض من كل « امتحان للذات » هو أن يعرف المرء نفسه . على أن وصية الحكيم اليونانى لم تقترب من التحقيق — مجرد اقتراب — إلا فى العصر الحديث . فأكثر الناس يظنون أنهم يعرفون أنفسهم ، وفى أثناء التحليل يكتشفون عادة أن ما كانوا يحسبونه أنفسهم هو أقرب إلى مايحبون أن يظنوا عليه منه إلى ماهم عليه فى الحقيقة . وعندما نتذكر أن ما نحب أن يُظن بنا هو — بلامراء — ما ليس فينا ، لا ندهش لأن أشخاصنا هى غالبا على عكس ما نظنها . وقد أشبعنا هذه الفكرة توضيحا فى الصفحات السابقة من هذا الكتاب

إن رؤية أنفسنا كما هى فى الحقيقة والواقع . حادث عظيم الخطر . وهو يحدث أحيانا بتقديم مثل أعلى جديد نقيس إليه أنفسنا ، كما هى الحال فى الدين. ويمكن أن يحدث بالتحليل أيضا . فغرض التحليل كله هو اكتشاف

(١) « كن على سجيتك » أو « كن نفسك » ترجمة للتعبير الإنجليزى "Be Thyself" [المترجم]

الشخص فى مجموعه ، واطلاع المرء على دخيلة نفسه . وهذا يكون دائما مفاجأة ، وربما يكون صدمة .

تَقبَّل نفسَك

من أصعب الأمور فى الحياة — بعد أن يعرف المرء نفسه — أن يتقبل نفسه . والفرق بعيد كل البعد بين أن يسلم المرء بنفسه وبين أن يتقبل نفسه . ففى « تسليم » المرء بشىء من الأشياء — عادة — إيماء إلى أنه لا « يتقبله » . وقد « نسلّم » بأننا خرجنا عن طور نا ، أو بأننا كنا مغرورين أو كنا بخلاء ، أو بأن أذهاننا كانت منحصرة فى « أفكار شر » ، ولكننا نفصِل أنفسنا عن ذلك كله بمجرد التسليم به . « أما « قبوله » فهو أن نجعله جزءا من أنفسنا . يجب أن نتقبل أنفسنا على أننا نزاعون إلى المقاتلة مغرورون شهوانيون . وإذا أردنا أن نكسب الانفعالات الغريزية إلى صفنا فيجب أن نستعد لمصادقة طاغوت الضلالة هذا . فالرجل الذى يشعر بخنوثته ويحاول أن يخفيها بمظهر الرجولة لا يجوز أن يسلم بخنوثته فحسب — وهذا بغيض إليه — بل يجب أن يتقبلها وأن يسمح لها بمجال أوسع وسيجد عندئذ أن مافيه من صفات الخنوثة — كصفة البداهة العاطفية مثلا — هى قوته الحقيقية . والرجل المغرور لا يجوز أن يكبت غروره ، بل يجب أن يتقبله وأن يظفر بتصفيق الناس لأعماله المجيدة . والرجل الذى يظل منحصراً فى أفكار شهوانية لا يصح أن يتقبل هذه الأفكار على أنها أفكاره فحسب ، بل يجب أن يكتشف منافذ جديدة لحياته الانفعالية التى تتوق إلى التعبير .

وكثيرا ما يعترض بأننا إذا تقبلنا أنفسنا على ما هى عليه انهدمت كل

مجاهدة أخلاقية . ونجيب بأنه على العكس لا يمكن أن يوجد تقدم أخلاقى إلا إذا تقبلنا أنفسنا . فإباؤنا أن نتقبل أنفسنا ليس بنزاهة ، إنما هو تنزيه للذات.

والصعوبة الحقيقية فى قبول أنفسنا على ما هى عليه هى أن ذلك يشكـكنا فى توهماتنا الضخمة عن أنفسنا . والتحليل البسيط ينفى توهماتنا عن أنفسنا ويجعلنا نتقبل هذه الحقيقة : وهى أننا فى أغلب الأمر عاديون إلى درجة غير عادية . وهى حقيقة متى قبلناها شعرنا بالراحة ، وليس هذا فحسب ، بل إنها تصبح حافزا قويا إلى التقدم الخلقى .

كنْ على سَجيَّتك

إن الاندفاع الذى يجعلنا نهتم برأى الغير فينا اندفاع صائب ، ولـكن المطابقة بين أنفسنا و بين رأى الغير فينا هى ضرب من التمثيل ، ومحاولتنا أن نصبح شخصا آخر غير أنفسنا معناها فقدان خلقنا .

ولـكل منا ذوات كثيرة ، من أهمها تلك الذات التى نعرِضها ، تلك الذات التى يبدو أننا هى .

وهذه الذات هى شخصيتنا المنتحَلة ، أى القناع أو الشخصية التى ندعيها والتى نريد أن يعرفها الغير . وهذه الذات أو هـذه الشخصية تتنافر عادة مع سيكولوجيتنا السائدة أو ما نصطلح على تسميته الذات الحقيقية ، وقد تـكون على طرف النقيض منها . فقد يبلغ الأمر « بالشخصية المدَّعاة » و « النفس » حد القطيعة التامة . فإحداهما تؤكد المسلك الظاهر والأخرى تؤكد الباطن . وكلنا يعلم أننا كثيرا ما « نسلُك » على غير ما « نشعُر » ؛ فراكب الصعب ربما كان عاطفيا مسرفا مصابا بعقدة الأم . والتوق الطبيعى المتأصل لأن

تمثل ونظهر على غير ما نحن عليه يجعلنا نحب أن نلبس لبوس الآخرين ونتخيل أننا هم .

وقد كان نابليون يفخر بأنه موسيقى أكثر مما كان يفخر بانتصاراته ؛ وكان القيصر يخال نفسه ممثّالا ؛ وإننا لنرى ثرى الحرب يلبس لبوس الوجيه الريفى ، والحلاّق يصطنع مظهر « الفنان الراسى » وصاحب الدكان يصبح « صاحب توكيل » ، والمدرس الجامعى يحسب نفسه رجل مجتمعات ، واللص يحب أن يُظن به أنه امرؤ كريم . ولا حاجة إلى تحطيم هذه الأوهام اللذيذة ما دمنا نعرف أنها أوهام ، ولكننا حين نطابق بين أنفسنا و بين هذه التوهمات نسىء إلى ذواتنا الحقيقية .

وقد قيل إن اللغة إنما اخترعت لإخفاء الفكر ، وكذلك يبدو مسلكنا فى أكثر الأمر وكأنما أريد به إخفاء خلقنا الحقيقى . فالشخصية المنتحلة هى القناع الذى نرتديه أمام رفاقنا . والرداء الرسمى هو أكثر هذه الأقنعة شيوعا ، و به يصبح كثير من الضعفاء رجالا ذوى خطر : فصوت القس ، وأسلوب الطبيب ، وتَعالُم المحامى ، واللباقة الظاهرة فى حديث العاملة — كلها علامات ضعف أريد بها أن تستر فقر الذات الحقيقية .

ولكن الرجل لا يكاد يترك نفسه و يصطنع الشخص المدَّعَى حتى يفقد قوته . فكلما حاولنا أن نكون غير ما نحن أخْزَينا طبيعتنا . ومن أعظم أفعال الرجل جسارة أن يكون هو نفسه : فإن فى ذلك تواضعا ، ولكن فيه سموا ، على حين أن التصنع مذلة وضعة . ولأن يسمى المرء نفسه كنّاسا خير من أن يسمى نفسه « مندوب إدارة النظافة » ، ولأن تذرف الدمع حين تشاهد رواية مؤثرة خير من أن تشمخ بأنفك ، ولأن تعترف بجبك لأن تكون فى حشد خير من أن تدعى أنك ذاهب « لتدرس الشعب » .

ومن عجب أن الناس يحترمون أولئك الذين يبلغون فى الأمانة والجرأة حدا يسمح لهم بأن يكونوا هم أنفسهم ، ولـكنهم لا يبدون ميلا إلى الاقتداء بهم . على أنه ليس فى الحياة شىء أروح من أن نتقبل أنفسنا . ويستشهد « وليم چيمس » فى بعض ما كتب بقول تلك السيدة التى قالت إن أسعد أيام حياتها هو يوم أن كفت عن محاولة أن تكون جميلة . فالسعى لبلوغ المستحيل جهد شاق يَنْبَتُّ الـكثيرون دونه . وقليل منا من يقنعون بأن يكونوا هم أنفسهم ، ولـكننا حين نحاول أن نكون شخصا آخر ننتهى بألا نكون هذا ولا ذاك . فما من أحد يستطيع أن يكون غير نفسه . ومحاولة أن نكون ما لن نكونه أبدا مخاطرة لا رجاء فيها ، بل عاقبتها فقدان الفردية .

إن اكتشاف ذواتنا الحقيقية ، وقبـول الدوافع التى توجه أفعالنا ، يضعان تحت أيدينا موارد نستطيع أن نبنى منها خلقا هو خلقنا الحقيقى — فردية صغناها نحن من مادة الحياة التى أتيحت لنا .

لـكن الرضى بأن نكون على سَجَايانا ليس معناه أن نقنع بأنفسنا . لأننا لا نستطيع أن « نكون على سَجَايانا » بأكمل ما فى هذه العبارة من معنى إلا بأن نتحقق تحققا تاما . فلسنا هذه الذات التى نحن إياها فحسب ، بل نحن تلك الذات التى يمكن أن نكونها أيضا .

ولتحقق الذات معنى مزدوج . فمعناه أن نعرف وندرك ماذا نكون ومعناه أيضا تحقق الذات الـكاملة المليئة أو الوصول إليها ، تلـكم الذات التى يتمثل غرضنا — كما يتمثل غرض كل كائن حى — فى بلوغها بالسعى إلى مثل أعلى عظيم .

اعرِفْ نفسَك ؛ تقبَّلْ نفسك ؛ كُنْ على سَجيَّتك

ثبت مصطلحات (١)

حرف الألف

آثم	Wrong-doer.
الإباحية	Libertinism.
إباحية جنسية	Sexual licence.
اتجاه — استعداد	Disposition.
اتجاه الميل — منزع	Bent.
الاتصال الجنسى المطلق	Promiscuity.
أثرة	Selfishness; egoism.
أحادى الزوج	Monogamous.
الأحادية الزوجية	Monogamy.
احترام الذات	Self-respect.
إحساس	Sensation.
إحساس (حاسة)	Sense.
الإحساس بالذنب	Sense of guilt.
أحلام اليقظة	Day-dreams.
اختلالات — اعتلالات	Disorders.
اختلالات ذات أصل نفسى	Psychogenic disorders.
اختلالات عصبية وظيفية	Functional nervous disorders.

(١) رأينا أن نلحق بهذه الترجمة ثبتا — على النظام العربى — لمعانى المصطلحات والكلمات اللغوية البارزة ، التى استعملها المؤلف فى الكتاب ليرجع إليها من يشاء من القراء . وقد كان لتوجيهات أستاذنا الدكتور عبدالعزيز القوصى أكبر الأثر فى هذا العمل . وقد اعتمدنا — اعتمادا كبيرا — فى ترجمة المصطلحات السيكولوجية على معجم المصطلحات الملحق بكتاب أسس الصحة النفسية للدكتور عبد العزيز القوصى ، كما اعتمدنا أيضا على معجم المصطلحات الملحق بكتاب مبادىء علم النفس العام للدكتور يوسف مراد .

[المترجم]

Morals.	أخلاق
Ethical.	أخلاقى (نسبة إلى علم الأخلاق)
Realization.	إدراك — تحقق — تحقيق
Will.	الإرادة
Self-depreciation.	استصغار الذات — انتقاص الذات
Masturbation.	استمناء (جلد عميرة)
Recklessness.	استهتار
Projection.	الإسقاط
Satisfaction.	إشباع
Origin	أصل — منشأ
Disturbance.	اضطراب
The Liberation of a complex.	إطلاق العقدة — تحرير العقدة .
Reassociation.	إعادة الوصل
Self-regard.	اعتبار الذات
Sublimation.	الإعلاء — التسامى
Distortion.	اعوجاج
Self-esteem.	إكبار الذات
Completion.	اكتمال — كمال
Marital fidelity.	الأمانة الزوجية
Gratification.	إمتاع
Nervous diseases.	أمراض عصبية
Ego.	الأنا
Ultimate ego.	الأنا البعيدة .
Profound ego.	الأنا العميقة .
Egotism.	الأنانية
Obsession.	انحصار — حصار
Perversion.	انحراف
Impulse.	اندفاع

Reproduction.	إنسال — تكاثر
Emotional outburst.	انفجار انفعالى
Emotion.	انفعال
Self-denial.	إنكار الذات
Neurasthenia.	إنهاك عصبى (نوراسثنيا ، نورستانيا)
Psychasthenia.	إنهاك نفسى (سيكاسثنيا)
Breakdown.	انهيار
Interest.	اهتمام — ميل
Primary.	أولى
Fancies.	أوهام
Unselfishness; Altruism.	إيثار
Positive.	إيجابى
Suggestion.	إيحاء
Auto-suggestion.	إيحاء ذاتى

حرف البـاء

Incentive; impetus.	باعث — حافز
Avarice.	بخل — شح
Primitive.	بدائى
Intuition.	بداهة
(to) experience.	بلا (يبلو)
Phlegmatic (temperament).	بلغمى (المزاج)
Environment.	بيئـة

حرف التـاء

Influence.	تأثير — مؤثر
Fixation.	تثبيت
Snobbery.	تحذلق

Punctilious regard; conscientious regard.	تحرج
Liberation of a complex.	تحرير العقدة — إطلاق العقدة
Self-realization.	تحقق الذات
Sexual indulgence.	التحلل الجنسى (الانطلاق فى الأمور الجنسية)
(Psycho) analysis.	التحليل (النفسى)
Direct reductive analysis.	التحليل البسيط المباشر
Religious conversion.	التحول الدينى
Transference.	التحويل
Free association.	الترابط الحر
Synthesis.	تركيب
Ascetism.	التزهد — الزهد
Sublimation.	التسامى — الإعلاء
Masterfulness.	التسلط — السيادة
Scepticism.	التشكك (مذهب الشك)
Craving.	التشهى — التوق — السعى
Antagonism.	تصارع
Development.	تطور — تطوير — نمو
Arrested development.	تطور متوقف
Sympathy.	تعاطف
Self-expressionism.	التعبير عن الذات
Polygamy.	التعدد الزوجى
Attachment.	تعلق
Compensation.	التعويض
Abreaction.	التفريغ
Disintegration.	تفكك — تفكيك
Acceptance.	تقبل — قبول
Traditions; Customs.	التقاليد
Disgust.	تقزز
Identification.	تقمص

Reproduction.	تكاثر — إنسال
Integrity.	تكامل
Adaptation.	تلاؤم — ملاءمة — توطئة
Objectification.	تموضع
Cohesion.	تماسك
Metamorphosis; transmigration.	التناسخ
Self-righteousness.	تنزيه الذات
Organization.	تنظيم — منظمة
Hypnosis.	تنويم مغناطيسى
Aggressiveness.	تهجم — عدوان
Harmony.	توافق — تناغم
Modesty.	تواضع
Adaptation.	توطئة — ملاءمة — تلاؤم
Craving.	توق — سعى — تشه
Self-congratulation.	توقير الذات
Phantasy.	توهم

حرف الثـــاء

Confidence.	ثقـة

حرف الجيم

Idiosyncrasy.	جبلة
Nightmare.	جثام — كابوس
Greed.	جشع
Physical.	جسمى — جسمانى
Sex; sexuality.	الجنسية
Heterosexuality.	الجنسية الغيرية
Homosexuality.	الجنسية المثلية

insanity; madness.	جنـون
Kleptomania.	جنون السرقة .
Doubting mania.	جنون الشك .

حرف الحاء

Sense.	حاسة — إحساس
Sense of honour.	حاسة الكرامة — الإحساس بالكرامة
Sense of duty.	حاسة الواجب — الإحساس بالواجب
Incentive; impetus.	حافز — باعث
Morbid state.	حالة مرضية
Sadism,	حب التعذيب — السادية
Self-love.	حب الذات
Self-assertion.	حب السيطرة
Self-display.	حب الظهور
Psychological determinism.	الحتمية النفسية
Freedom of choice.	حرية الاختيار
Sensitive.	حساس
Self-consciousness.	حساسية الذات — الوعى بالذات — الشعور بالذات
Self-preservation.	حفظ الذات — المحافظة على الذات
Judgement or judgment.	حكم
The release of a complex.	حل العقدة — فك العقدة
Compromise.	حل وسط

حرف الخاء

Myth.	خرافة
Servility.	خسة
Characteristics.	خصائص — صفات
Submission.	خضوع

Right and wrong.	الخطأ والصواب — الخير والشر
Aberration.	خطأ غير مقصود
Sin.	خطيئة — ذنب
Original sin.	الخطيئة الأصلية
Licentiousness.	خـلاعة
Character.	خلق
Moral.	خلقي
Morality.	خلقية
Sexual trauma.	خلل جنسي
(Roué).	خليع
Effeminacy.	خنـوثة
Despondency.	خور
Fear.	خوف
Phobia.	خوف مرضي
Pantophobia.	الخوف المطلق
Claustrophobia.	الخوف من الأماكن المغلقة
Agoraphobia.	الخوف من الخلاء .
Right and wrong'	الخير والشر — الخطأ والصواب
Goodness.	الخيريـة

حرف الدال

Motive.	دافع
Primary or initial motive.	الدافع الأولى
End motive.	الدافع الغائى
Self-condemnation.	دينونة الذات

حرف الذال

The self.	الذات
« moral self.	الذات الخلقية
The accepted self.	الذات المعتمدة (المقبولة)

The Organized self.	الذات المنتظمة
Intrinsic.	ذاتى
Inherent.	ذاتى داخلى
Sin.	ذنب — خطيئة
Psychosis.	الذهان
Mind.	ذهن — عقل
Mental.	ذهنى — عقلى

حرف الراء

Self-pity.	الرثاء للذات
Reaction.	رجع — ردفعل
Tolerant spirit.	رحابة الصدر
Wish; desire.	رغبة
Observationism.	الرقابية
Censor.	الرقيب
Fetishism.	الرمزية الفتيشية
Stoic; stoical.	رواقى
Stoicism.	الرواقية
Spirit.	روح

حرف الزاى

Ascetic.	زاهد — متزهد
Ascetism.	الزهد — التزهد

حرف السين

Sadism.	السادية — حب التعذيب
Pre-disposing cause.	السبب الموجه — السبب المهد
Joy.	سرور

Happiness.	سعادة
Failings.	سقطات
Control.	سلطان — هيمنة
Behaviour.	سلوك (للحيوان)
Traits of character.	سمات خلقية — صفات خلقية
Bad temper.	سوء الطبع
Uncontrollable temper.	سوء الطبع الجامح
Neurotic indigestion.	سوء هضم عصبى
normal.	سوى
Masterfulness.	السيادة — التسلط
Psychasthenia.	السيكاسثنيا — الإنهاك النفسى

حرف الشين

Avarice.	شح — بخل
Dual personality.	الشخصية الثنائية
Persona.	الشخصية المتحلة — الشخصية المدعاة — الشخصية المقنعة
Abnormality.	شذوذ
Evil.	الشر
Self-consciousness.	الشعور بالذات — الوعى بالذات — حساسية الذات
Cure; healing.	الشفاء
Unhappiness.	شقاء
Scepticism.	الشكية — مذهب الشك
Paralysis.	شلل
Passion.	شهوة — هوى

حرف الصـاد

Affective tone.	صبغة وجدانية — لون وجدانى
Shell-shocks.	صدمات الحروب
Conflict.	صراع
Microcephaly.	صغر الرأس الشاذ
Characteristics.	صفات — خصائص
Traits of character.	صفات خلقية — سمات خلقية
Efficiency.	صلاحية — كفاية
Conceit.	صلف
Impressions.	صور ذهنية

حرف الضـاد

Self-control.	ضبط النفس — الهيمنة على الذات
Mentally deficient.	ضعيف العقل
Meanness.	ضعـة
Unrighteousness.	ضـلالة
Conscience.	ضمير

حرف الطاء

Libido.	الطاقة الانفعالية — الطاقة الجنسية (عند فرويد) .
Psychotherapy.	الطب النفسى
Vicious temper.	طبع مرذول
Ambition.	طمع — طموح .
Purity.	طهر
Phase.	طور

حرف العين

Habit.	عادة
Persistent habits.	عادات ثابتة
Sentiment.	عاطفة
Self-abuse.	العبث بالذات
Cretinism.	عته
Indifference.	عدم المبالاة
Aggressiveness.	عدوان — تهجم
Debauchery.	عربدة
Symptom.	عرض مرضى
Exhibitionism.	عرض الذات الجنسى
Moral code.	العرف الخلقى
Auto-erotism.	عشق الذات
Polyerotism.	العشق المتعدد .
Psychoneurosis.	عصاب نفسى
Nervousness.	العصبية
Infallibility.	عصمة
Organic.	عضوى
Complex.	عقدة
Conscious mind.	العقل الواعى
Ethics.	علم الأخلاق
Psychopathology.	علم الأمراض النفسية
Mental process.	عملية عقلية
Psychological process.	عملية نفسية — عملية سيكولوجية
Self-will.	عناد
The unifying principle.	العنصر الموحد

حرف الغين

End.	غاية
Thyroid gland.	الغدة الدرقية
Endocrine glands.	الغدد الصماء
Pituitary gland.	الغدة النخامية
Purpose.	غرض
Vanity.	غرور
Creative instinct (S.)	غريزة الإبداع (ج = الغرائز المبدعة)
Curiosity.	غريزة الاستطلاع
Maternal instinct.	غريزة الأمومة
Gregarious instinct.	غريزة التجمع
Acquisitive instinct.	غريزة التملك
Sex instinct.	الغريزة الجنسية
Instinct of self-display.	غريزة حب الظهور
Instinct of submission.	غريزة الخضوع
Instinct of fear-flight.	غريزة الخوف والهرب
Instinct of self-assertion.	غريزة السيطرة
Instinct of ambition.	غريزة الطمع
Herd instinct.	غريزة القطيع
Social instinct.	الغريزة الاجتماعية
Pugnacity instinct.	غريزة المقاتلة
Paternal instinct.	غريزة الوالدية
Temptation.	الغواية
Altruism.	الغيرية

حرف الفاء

Surplus energy.	فائض الطاقة
Vacuum.	فراغ
Individual.	فرد

Individuality; individualism.	فردية
Dissociation.	الفصل
Fixed idea.	الفكره المتسلطة
The release of a complex.	فك العقدة — حل العقدة

حرف القاف

Law.	قانون
Law of marital fidelity.	قانون الأمانة الزوجية
Law of sympathy.	قانون العطف
Acceptance.	قبول — تقبل
Holiness.	قداسة
Omnipotence.	القدرة المطلقة
Physical disability.	قصور جسمى
Anxiety.	قلق
Anxiety neurosis.	قلق عصبى
Erratic.	قلق (مذبذب)
Suppression.	القمع
Value.	قيمة

حرف الكاف

Mental depression.	كآبة
Organism.	كائن حى — كيان
Nightmare.	كابوس — جثام
Repression.	الكبت
Restraint.	الكبح
Indolence.	كسل

Efficiency.	كفاية — صلاحية
Completion.	الكمال
Moral perfection.	الكمال الخلقى
Mental distress.	كمد عقلى
Organism.	كيان — كائن حى

حرف اللام

The unconsciousness.	اللاشعور — اللاوعى
Pleasure.	اللذة
Tics.	لزمات عصبية
Affective tone.	لون وجدانى — صبغة وجدانية

حرف الميم

Influence.	مؤثر — تأثير
Masochism.	الماسوشية — حب العذاب
Principle.	مبدأ
Principle of nature.	مبدأ طبيعى
High-brow.	متأنف
Constellations.	متجمعات
Snob; snobbish.	متحذلق
Waster.	متلاف
Idealism.	المثالية
Ideal.	مثل أعلى
A higher ideal.	مثل أعلى أسمى
A wrong ideal.	مثل أعلى خاطىء
A false ideal.	مثل أعلى زائف
A right ideal.	مثل أعلى صائب — مثل أعلى صحيح

An absolute ideal.	مثل أعلى مطلق
Moral endeavour.	مجاهدة خلقية
Self-preservation.	المحافظة على الذات — حفظ الذات
Phobias.	مخاوف مرضية
Philanthropy.	محبة الإنسانية — محبة الخير
Urge.	محرك
Morphia-maniac.	مدمن على المورفين
Erratic.	مذبذب (قلق)
Scepticism.	مذهب الشك — التشكك
Rationalism.	المذهب العقلى
Hedonism.	مذهب اللذة
Self-elation.	مرح الذات
Moral disease.	مرض خلقى
Nervous disease.	مرض عصبى
Ego-centrism.	مركزية الذات
Easy-going.	مرن
Temperament.	مزاج
Mean temperament.	مزاج وضيع
Conduct.	مسلك (للانسان)
Moral standards.	معايير خلقية — مقاييس خلقية
Accepted.	معتمد — مقبول — متقبل
Recognition.	معرفة
Omniscience.	المعرفة المطلقة
Distorted.	معوج
Moral standards.	مقاييس خلقية — معايير خلقية
Accepted.	مقبول — معتمد (متقبل)
Aim.	مقصد

Pre-disposing.	مهد
Stimulus (Stimuli).	منبه (ج : منبهات)
Adequate stimulus.	منبه مناسب
Organized.	منتظم — منظم
Bent.	منزع — اتجاه الميل
Origin.	منشأ — أصل
Organization.	منظمة — تنظيم
Conventions.	مواضعات
Objective.	موضوعى
Attitude.	موقف
Interest.	ميل — اهتمام

حرف النون

Tendency.	نزعة
Masculine Tendency.	النزعة الذكرية
Irritability.	نزق
Lust (s).	نزوة (ج : نزوات)
Soul; psyche.	نفس
Mutilated soul.	النفس المبتورة
The organized self.	النفس المنتظمة — الذات المنتظمة
Psychological; of the soul.	نفسى — سيكولوجى
Endo-psychic.	نفسى داخلى
Psycho-physical.	نفسى عصبى
Regression.	النكوص
Development.	نمو — تطور — تطوير
Neurasthenia.	نوراستنيا (نورستانيا) إنهاك عصبى

حرف الهاء

هدف	Goal.
هذيان	Delirium.
الهستريا الإبدالية	Substitution hysteria.
الهستريا التحولية	Conversion hysteria.
الهستريا القلقية	Anxiety hysteria.
هوى — شهوة	Passion.
هياب	Timid.
هيمنة — سلطان	Control.
الهيمنة على الذات — ضبط النفس	Self-Control.

حرف الواو

واجب	Duty.
وجدان	Feeling; affection.
وراثى	Heriditary.
وصل — ربط	Association.
وظيفى	Functional.
الوعى — الشعور	Consciousness.
الوعى الباطن	Sub-consciousness.
الوعى بالذات — الشعور بالذات	Self-consciousness.
الولادة الجديدة	Re-birth.
ولادى	Congenital.
وهم	Fancy.

فهرس

رقم	الفصل	الصفحة
١	الفصل الأول : تمهيدى	١
٢	« الثانى : مقومات الخلق ... ... عامل الوراثة ، وعامل البيئة	٩
٣	« الثالث : العواطف والاتجاهات والعقد	٢٦
٤	« الرابع : العقد	٣١
٥	« الخامس : العقد والمسلك ... ... الإسقاط — الغواية والضمير — العادات	٤٦
٦	« السادس : المرض العصبى والمرض الخلقى والخطيئة.	٥٨
٧	« السابع : التوهم	٧٢
٨	« الثامن : قانون الاكتمال	٨٥
٩	« التاسع : الذات المنتظمة	٩٢
١٠	« العاشر : الإرادة	٩٧
١١	« الحادى عشر : المثل الأعلى باعتباره منبعا للإرادة ...	١٠٤
١٢	« الثانى عشر : المثل الأعلى	١١٣
١٣	« الثالث عشر : تحقق الذات والسعادة	١١٧
١٤	« الرابع عشر : الإباحية وتحقق الذات	١٣١
١٥	« الخامس عشر : البيولوجيا والخلقية	١٣٧
١٦	« السادس عشر : تحقق الذات والتطور السيكولوجى ...	١٤٥
١٧	« السابع عشر : الشر	١٦٤
١٨	« الثامن عشر : التطبيب	١٦٩
١٩	« التاسع عشر : الشفاء	١٨١
٢٠	« العشرون : إعادة الوصل	١٩١
٢١	« الحادى والعشرون : التسامى (الإعلاء)	١٩٦
٢٢	« الثانى والعشرون : الدوافع الأثرة والدوافع الغيرية ...	٢١٨
٢٣	« الثالث والعشرون : نتائج	٢٢٨
	ثبت مصطلحات	٢٣٣

استدراك

الصفحة	السطر	موضع الخطأ	الصواب
٥	٥	إطراحا	اطراحا
٨	١	شذود	شذوذ
١٧	١٤	العقد	الغدد
٢٨	١٨	بعاطفة وطنية	بعاطفة الوطنية
٣٥	٨	ص ٨٦	ص ٩٦
٤٧	١٧	لا نقر	لأننا لا نقر
٥٤	١٣	إذ ثنيت	إذا ثنيت
٥٥	٢	منها انفعال	منها من انفعال
٥٧	٦	طريق العقدة	طريق اقتلاع العقدة
٦٣	٣	يقام	يقدّم
٦٧	٨	يختلف	يختلف
٧٩	١٩	تآبى	تَآنَى
٨١	١٨	ولا استطاع	ولا استطاع
٩٣	٦	آبى	آبى
٩٧	١٢	ظيفة	وظيفة
١٠١	١٠	الوقف	الموقف
١٠٨	١٧	نحمهلهم	نحملهم
١١٢	١١	عب	عبء
١١٨	١٨	إطراحا	اطراحا
١٣٢	١٥	شذوذ	شذوذ
١٤٩	٩	الغدد	الغدد
١٥١	٦	بعاطفة الوطنية	بعاطفة الوطنية
		ص ٩٦	ص ٩٦
١٦٠	١٥	لأننا لا نقر	لأننا لا نقر
١٧٥	١٨	إذا ثنيت	إذا ثنيت
١٨٢	١٨	منها من انفعال	منها من انفعال
١٨٩	١٦	طريق اقتلاع	طريق اقتلاع
١٨٩	١٧	العقدة	العقدة
١٩٢	٦	يقدّم	يقدّم
١٩٨	٥	يختلف	يختلف
٢٠٠	٨	تَآنَى	تَآنَى
٢٠٣	١٠	ولا استطاع	ولا استطاع
٢٠٤	٣	آبى	آبى
٢٠٨	١٠	وظيفة	وظيفة
٢٠٨	١٠ ١١	الموقف	الموقف
٢٠٨	١١	نحملهم	نحملهم
٢٢٩	٦	عبء	عبء

الصفحة	السطر	موضع الخطأ	الصواب
١١٨	١٨	إلى السعادة	فى السعادة
١٣٢	١٥	من الذات	عن الذات
١٤٩	٩	تجول	تحول
١٥١	٦	(المدنية الفاضلة)	(المدينة الفاضلة)
١٦٠	١٥	تفالى	تغالى
١٧٥	١٨	محصن	محض
١٨٢	١٨	بأن يدعى	بأنه يدعى
١٨٩	١٦	ص ١٢٨	ص ١٣١
١٨٩	١٧	ص ٣٣	ص ٣٢
١٩٢	٦	أن تجرى	أن تجرّد
١٩٨	٥	حتى شكل	حتى يكون شكل
٢٠٠	٨	إلا ملاّح	إلى ملاّح
٢٠٣	١٠	الجمنس	الجنس
٢٠٤	٣	المبدغ	المبدع
٢٠٨	١٠	نشاطيهما	نشاطيها
٢٠٨	١٠ ١١	والآخر والآخر	والآخر
٢٠٨	١١	: أحدهما	: يظهر أحدهما
٢٢٩	٦	طن	عن

American University of Beirut

170

[redacted]

General Library

170
H12pA
C.1