دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	التلفيقوية في علم النفس
المصدر:	دراسات - العلوم التربوية
الناشر:	الجامعة الأردنية - عمادة البحث العلمي
المؤلف الرئيسي:	الخليفة، عمر هارون
المجلد/العدد:	مج 28, ع 1
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2001
الصفحات:	177 - 196
رقم MD:	23229
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	EduSearch
مواضيع:	النفس ، علم النفس، عرض وتحليل الكتب، كتاب علم النفس الطبي، التلفيق (علم نفس)، الاعجاز العلمي، العلوم عند العرب، التراث العربي، علم النفس التربوي، أسلمة المعرفة، الإسلام والعلم ، المباحث القرآنية، المناهج
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/23229

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

التلفيقوية في علم النفس

عمر الخليفة*

ملخص

بحثت الدراسة الحالية موضوع "التلفيقوية" في علم النفس من خلال مؤلف واحد (علم النفس الطبي) للأستاذ عبد الرحمن عيسوي الذي يعتبر من اكثر المؤلفين العرب إنتاجا (٦٣ كتابا) في جميع افرع علم النفس. وناقشت الدراسة علاقة المقاربة والتلفيق عند بعض رواد النهضة العربية، وأسلمة المعرفة، ومظاهر المقاربات عند علماء النفس بين ما هو حديث وما هو تراثي، وبين النص القرآني والنص السيكولوجي. ويصف عيسوي مساهمته بأنها "محاولة لكشف الإعجاز السيكولوجي"، ولكن أظهرت الدراسة أن هناك أربعة مستويات للتلفيق في كتاب الباحث: (أ) التلفيق في مستوى المفاهيم (ب) التلفيق في مستوى التنظير (ج) التلفيق في مستوى المنهج (د) التلفيق في مستوى التاريخ. وكذلك أظهرت الدراسة أن الباحث لم يستطع حتى مقاربة مفاهيم علم النفس الحديث بمفاهيم علم النفس في التراث العربي الإسلامي كما فعل رواد النهضة العربية. لقد دخل الباحث عيسوي "جحر الضب" طبقا لمقاربته بين مفاهيم فرويد: "الهو" و"الأنا" و"الأنا الأعلى" ومفاهيم القرآن الكريم: "النفس الأمارة بالسوء" و"النفس اللوامة" و"النفس المطمئنة"، وخلصت الدراسة إلى الشك في اكتشاف "الإعجاز السيكولوجي في القرآن"، وتبقى مساهمة الباحث محاولة غير متكيفة نحو "بحث عن تخرجة" من المأزق السيكولوجي، وبذلك تكون مجرد تلفيق في الفقه السيكولوجي الجديد.

المقدمة

المقاربة والتلفيق

يبدو أن مؤلف رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) "المرشد الأمين للبنات والبنين" يعتبر أول مؤلف عربي به بعض المعلومات السيكولوجية الحديثة خاصة في الأبواب الثلاثة الأوائل. ويحتوي الكتاب على تمهيد ومقدمة وسبعة أبواب وخاتمة تناول فيها الموضوعات الآتية: الباب الأول: في حقيقة الإنسان ونسبته إلى غيره من المخلوقات، وبيان فضائل الذكور والإناث وما يتبع ذلك. والباب الثاني: في الصفات المشتركة بين الذكور والإناث والمخصوصة بأحد الفريقين. والباب الثالث في التعلم والتعليم. والباب الرابع في ذكر الوطن وتمدينه، وبيان أن أعظم أسباب ذلك التربية والتعليم واستكمال المعارف والتعميم. والباب الخامس: في الزواج والتسري وما يتعلق بذلك. والباب السادس: في أسباب عمارية البيوت والمنازل، وما يترتب على حسن تربية النساء من الفضائل. والباب السابع: في عموم القرابة وحقوق بعضهم على بعض. وخاتمة فيما يتعلق بحفظ الصحة التي هي للإنسان أعظم منحة. ويحتوي الكتاب على معلومات هامة عن الروح والقريحة والذكاء والطبع والميول والمنافسة والإبداع والعقل، مثلا يعرف العقل "بأنه الوسيلة الوحيدة في التصور والتصديق وتمييز الحقائق على وجه نميق، وإذا كان ذكيا متوقدا يخترع ويبتدع كان قريحة، فالعقل الواسع يدرك العلاقات المتولدة بين الأشياء، ومن أول وهلة يحفظ فروعها ومتشعباتها، وينسبها إلى أصل واحد ومركز عمومي يجمعها". وعموما يمتاز الكتاب بدقة التوثيق والتصنيف والشمولية والمقاربات بين المفاهيم.

واعتمد الطهطاوي، كأحد المجددين أو الإصلاحيين، في كتاب "المرشد الأمين للبنات والبنين" على ما حصله من معارف أثناء إقامته بباريس وبفضل ما ترجمه من كتب (مراد، ١٩٦٥)، ولقد كتب كذلك كتاب "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" أو "الديوان النفيس بإيوان باريس" وهو عن خلاصة زيارته لباريس، ويعني به أن طريق النهضة لأمم الإسلام يمر بأوروبا عموما، التي كانت في نظره، مصدر أمل أكثر من كونها مصدر تهديد، فاقترن الإعجاب بالحضارة الأوروبية، الذي طغى على كتابات الطهطاوي، مع روح الثقة بالنفس المستندة إلى الإيمان بأن الإسلام، برغم كونه متخلفا، قادر على اللحاق بأوربا المعاصرة (شرابي، ١٩٧٨). واكتشف العرب على يد هؤلاء المجددين، كما يقول (الأنصاري، ١٩٩٦)، أن التحدي في جوهره حضاري وليس بعسكري أو ديني أو سياسي. وقال الطهطاوي (١٨٩٧) ان المعرفة الأوروبية "التي يظهر انها أجنبية هي علوم إسلامية" وان معظمها قد "نقلها الأجانب إلى لغاتهم عن الكتب العربية"، ولذلك كثرت المقاربة بين المفاهيم الإسلامية والغربية عند

* كلية التربية، جامعة البحرين، تاريخ استلام البحث ١٩٩٩/٤/٥ وتاريخ قبوله ٢٠٠١/٢/٨.

الطهطاوي وغيره من المجددين أمثال الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي.

إن معظم المصطلحات والمفهومات الغربية لدى الطهطاوي قد تحولت إلى مصطلحات ومفهومات "إسلامية" و "الديمقراطية" تصبح "الشورى"، و"التكافل الاجتماعي" يصبح "التضامن الاجتماعي"، و"التمدن" كما طرحه غيزو يغدو "عمران" ابن خلدون، كما أن "المنفعة" عند جون استورات مل تكتسب شخصية "المصلحة" ، أما "الرأي العام الديمقراطي" فيتحول إلى "الإجماع في الرأي" إضافة إلى أن "نواب البرلمان" ينظر إليهم على أنهم "أهل الرأي" (تزيني، ١٩٨٧). إن الطهطاوي فقيه أزهري يفكر داخل منظومة من المفاهيم تهيمن فيها مفاهيم الفقه الاسلامي هيمنة تكاد تكون شاملة. ويتساءل (الجابري، ١٩٨٧) كيف فهم ثم عبر فكر هذا الفقيه عن المفاهيم الأوروبية الحديثة؟ كيف كان يجتهد لتمرير المفاهيم الغربية الحديثة إلى منظومته المرجعية، منظومة المفاهيم الفقهية؟ عندما يتحدث الطهطاوي عن "الحرية" يحيل قارئه ليقرب المعنى إليه إلى مفهوم "الحر" في الفقه الذي يقابل "العبد" ويحيله أيضا إلى مفهوم "العتق" وإلى مفهوم "الرخصة"، ولكن الطهطاوي يبقى مع ذلك سجين منظومته الفقهية.

إن السعي لإيجاد نوع من الاتفاق بين قيم التراث وقيم العصر كان محور حركة الإصلاح السلفي الأولى التي ظهرت منذ نهاية القرن الماضي، وحاولت من خلال التقريب بين بعض المفاهيم العصرية والمفاهيم الإسلامية أن تقوم بردم الهوة المتزايدة الاتساع بين الحديث والقديم، وبين تيارات التغريب وتيارات التقليد (غليون، ١٩٩٠). إن هذا السعي قد استدرج كثيراً من الذين سيقونا بمحاولات الإصلاح إلى أفكار "المقاربة" ثم "المقارنة". أما "المقاربة" فقد تمثلت بمحاولات البعض إعادة تأويل وتفسير الموقف الإسلامي من كثير من القضايا التي قذفنا بها الفكر الغربي في القرن الماضي وأوائل هذا القرن، لينسجم الموقف الإسلامي مع متطلبات العلمية والعقلانية الغربية، فقدمت جل قضايا الغيب سواء الغيب المطلق أو الغيب النسبي بحيث لا يشتد اعتراض العقل العلمي "التجريبي" عليها فجرت مقاربة الجن والشياطين والملائكة بالمكروبات والبكتيريا وسواها، وجرت مقاربة النظام الاقتصادي بكل مكوناته ومقوماته بالاشتراكية تارة وبالعدالة الاجتماعية تارة أخرى، وبالرأسمالية ثالثة، وجرى مقاربة الخلافة بالأنظمة الجمهورية الرئاسية. ولما أفاق العقل المسلم من تأثيرات "الصدمة الحضارية" ولو بشكل جزئي انتقل إلى مرحلة المقارنة، وذلك حين بدأ المفكرون المسلمون يقومون بعقد مقارنات تجري - في الغالب- بين القضايا التي جرت مقاربتها مع الفكر الغربي في المرحلة السابقة، لتجري عليها مقارنات هذه المرة تكون نتيجتها تفضيل الموقف الإسلامي على الموقف الغربي (العلواني، ١٩٩٧).

فبعد أن أعطانا فكر المقاربات تصوراً بأن "الديمقراطية" صنو الشورى وأختها ولو تغايرت الأسماء، أعطانا فكر "المقارنات" تصورا بأن "الشورى" تمتاز على تلك المرحلة (الأربعينات - الستينات تقريبا) بنوع من الاجتهاد، لأن المنطق الذي انطلق منه فكر المقاربات وفكر المقارنات واحد، وهو منطق التقليد، "فالغير" هو المحور واليه تتم المقاربة، وبه تقوم المقارنة وهو المقياس، وهو المعيار ، وهذه حالة لا يمكن أن نسميها "اجتهادا أو إبداعا" إذ ان احسن ما يمكن أن يقال فيها انها حالة متقدمة في التقليد إذا صح التعبير. ولذلك فإن أقصى ما أعطته هذه المرحلة أن انتقلت ببعض المتعلمين إلى مرحلة "التأصيل" أي البحث عن أصول وجذور في التراث الإسلامي للأفكار والأطروحات السائدة التي لم تستطع محاولات تقديمها -باعتبارها "أفكاراً وأطروحات عالمية"- إخفاء صفتها الغربية وانتمائها الكامل إلى المركزية الغربية. فالجهات التي تبنت هذه الأطروحات حاولت أن تؤصل لها لتلبسها ثياب "الأصالة والعالمية"، كما حاول فكر المقاربات -في الماضي- أن يجعل الخلاف لفظيا بين الفكر الغربي في هذه القضايا والفكر الإسلامي ففشل. لذلك فإن محاولات "التأصيل" في هذا الاتجاه لم يتمخض عنها الكثير، لأنها أقرب ما تكون إلى ما عرف بين الفقهاء "بالتلفيق"، بل هو أبعد منه إذ هو تلفيق بين نسقين حضاريين مختلفين في الجذور والمصادر والصيرورة والغايات (العلواني، ١٩٩٧). وكان منهج حركة الإصلاح في الواقع قريباً من مناهج الفقهاء في البحث عن "تخرجة" أو فتوى تبرر أمرا - عملا أو فكرة أو موضوعا - لا يبدو في الجوهر أو في المظهر منسجما مع القاعدة الشرعية. فأساس التوفيقية هو إذن السعي لإيجاد مخرج للتناقض الناجم عن تبدل الواقع بشكل مستمر من وجهة ثبات القاعدة الشرعية. ومن جهة أخرى (غليون، ١٩٩٠) استخدم المفكرون العرب عدة مصطلحات للتقريب ما بين التراث والحداثة، مثلا، "المقاربة"، و"المقارنة" و"التوفيق" و"البحث عن تخرجة" و"التلفيق". وسوف نستخدم في هذه الدراسة المصطلح الأخير لأصالته الفقهية من ناحية ولقوة دلالته من ناحية أخرى. ولعلنا نتساءل: ما معنى التلفيق في اللغة والاصطلاح الفقهي؟

التلفيق في اللغة هو الضم، وهو مصدر لفق، ومادة لفق

لها في اللغة أكثر من معنى، فهي تستعمل بمعنى الضم، والملاءمة والكذب المزخرف. وفي الاصطلاح: يستعمل الفقهاء التلفيق بمعنى الضم كما في المرأة التي انقطع دمها فرأت يوما دما ويوما نقاء. ويستعملونه أيضا بمعنى التوفيق والجمع بين الروايات المختلفة في المسألة الواحدة. ومن أمثلة التلفيق في الفقه: إدراك الجمعة بركعة ملفقة، والتلفيق في مساحة القصر لمن كان بعض سفره في البحر وبعضه في البر، والتلفيق في صوم الشهرين في كفارة الظهار وماشابهها، والتلفيق بين شهادتين لإثبات الردة (الموسوعة الفقهية، ١٩٨٨). وقياسا على الرأي الفقهي يمكن أن ينسحب مفهوم التلفيق أو "التلفيقوية" للبحث العلمي ولتأليف الكتاب ومحاولة التلفيق بين الجانب النظري والجانب التجريبي أو بين النص السيكولوجي والنص القرآني أو بين علم النفس الحديث وعلم النفس في التراث الإسلامي. وسوف نستخدم المصطلح بصورة أوسع شمولا من الاستخدام الفقهي فضلا عن ذلك نستخدم "التلفيقوية" في هذه الدراسة بمعنى المبالغة في التلفيق.

أسلمة المعرفة

ارتقت بعض المعارف السيكولوجية في التراث العربي الإسلامي في الوقت الذيكانفيه التراث الأوروبي راكدا، وارتقى علم النفس الغربي في الحاضر، في الوقت الذي أضحى فيه التراث العربي الإسلامي ضحلا. ويلاحظ عدم اهتمام علماء النفس العرب بالوديعة المتروكة لهم في خزائن المخطوطات وكنوز مكتبات التراث العربي الاسلامي، وهناك غياب كامل للمخيال السيكولوجي العربي الذي ينظر للمساهمات الإسلامية الأصيلة ومحاولة قراءتها وربطها بالواقع الحالي لعلم النفس أو على الأقل كيفية استلهام روح البحث القلقة للرواد. ويغيب في نفس الوقت المخيال السيكولوجي بالتأمل في الواقع العربي المعاصر والظواهر النفسية الخاصة بالعلاج النفسي أو علم النفس الاجتماعي أو علم النفس الفلكلوري أو علم النفس التربوي ومحاولة تطوير تقنياتها، كما يغيب المخيال السيكولوجي كذلك بوجود حساسية التمييز بين الغث والثمين في علم النفس اليورو-أمريكي، لذلك فإن بعض أبحاث التراث النفسي وأبحاث التجديد أو التأصيل الإسلامي لهذا التراث هي حركة مهمة في الاتجاه الصحيح. فهي على الأقل تمنح علماء النفس الثقة بالنفس في محاولة صياغة علم نفس يستجيب للحساسية الثقافية للأفراد والجماعات في العالم العربي.

لكننا نواجه الآن أسئلة جديدة غير تلك التي واجهها أسلافنا، فعلى سبيل المثال تطورت بنية المجتمع العربي الداخلية بظهور إرهاصات المجتمع الصناعي ذي البنية الطبقية المتميزة، وتطورت علاقته بالخارج بظهور علاقة التبعية الإمبريالية (حجازي، ١٩٨٥)، لذلك فالذين يدعون الى العودة للتراث فقط أو ما يسمى "الأصالة" وإلى "النموذج الماضي"، (وعلى افتراض وجود نموذج ماض واحد محدد، مع عدم الالتفات لـ"المعاصرة")، لا يفرقون كثيرا بين "الشكل" أو "المنهج" وبين "المضمون" أو "الموضوع". وإن مواضيع اليوم ليست كلها أو معظمها "مواضيع الأمس"، كما أن هناك من المواضيع المستجدة في حياتنا المعاصرة ما قد لا تتوفر "الأشكال" المناسبة أو اللازمة لمعالجتها في "النموذج الماضي" وبالتالي فالنموذج الماضي بشكله ومضمونه، لم يعد يستجيب، وحده أو ككل، لمتطلبات الحياة العربية المعاصرة، ناهيك عن المستقبل (حسيب، ١٩٨٧)، ووفق هذا الفهم فإن مفاهيم علم النفس ونظرياته ومناهجه في التراث العربي الإسلامي، كما عند ابن سينا في كتاب القانون أو ابن الهيثم في كتاب المناظر، أو الرازي في كتاب ما الفارق أو البلخي في كتاب مصالح الأنفس والأبدان، يصعب جدا استخدامها الآن في المجالات التربوية والعلاجية والمهنية في نهاية القرن العشرين ومشارف القرن الواحد والعشرين، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الأسئلة التي طرحها هؤلاء تختلف عن الأسئلة المطروحة الآن.

يقول (الجابري، ١٩٨٧) إن الجانب الاشكالي في وضع التراث العربي الإسلامي، بالنسبة للفكر العربي الحديث يتمثل، بل يتجسم، في الهوة التي نشعر بها حين نستحضره كجزء من الذات العربية، كجزء مقوم وأساسي، الهوة التي تفصله وتفصلنا عن روح العصر الحاضر، عن قيمه الجديدة، وأسس تقدمه وتجدده. نحن نشعر أن هناك هوة تفصل بين ماضينا كتراث وبين حاضرنا كمشروع لمستقبلنا، فكيف يمكن الحديث عن مستقبل للتراث أو بالنسبة للتراث، والحال أن هناك هوة تفصله عن حاضرنا ومشروع مستقبلنا؟ ولقد أصبح واضحا للجميع، كما يعبر (غليون، ١٩٩٠)، أن مشكلة العرب والمسلمين تكمن في ذلك التوتر الحاد والهائج بين تراث ماضٍ عريق ثم حاضر متعب متخلف من جهة، وبين حداثة كاسحة وقوية ولدت ونمت وترعرعت على الضفة الأخرى من المتوسط من جهة أخرى. مشكلتهم أن الحداثة الحديثة ولدت في أرض أخرى لا تمت إلى "دار الإسلام" بصلة، أي في أرض المستعمرين السابقين الذين ينتمون تاريخيا إلى ديانة أخرى وتراث آخر (اركون، ١٩٩٠). فعلم النفس الحديث نشأ وتطور وأبدع في لايبزج ولندن وباريس وستانفورد، فهذه

المراكز السيكولوجية ليس لها صلة مباشرة بمراكز تراث علم النفس في بغداد أو دمشق أو قرطبة أو القاهرة أو القيروان.

لقد تشكل علم النفس المعاصر بصورة متكاملة وتطبيقية في البلدان الغربية، وعلى الخصوص في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد أظهرت هذه العلوم تناقضا كبيرا بينها وبين الكنيسة، لذلك أريد لها أن تنمو في نفس الاتجاه الذي نمت به العلوم الفيزيائية وذلك عن طريق التطبيق والتجريب (مزيان، ١٩٩٣). ولقد فرض العلم تحليله للعناصر الطبيعية القابلة للملاحظة التي تتمثل في سلوك الإنسان، وهو بإصراره على تفسير السلوك الإنساني قد قدم إلينا نظريات غير مقنعة وتفسيرات مشوهة. ومن أجل أن يتسم ذلك التحليل بالصفة العلمية، فإن العالم الاجتماعي قد خفض العنصر الأخلاقي والروحي للحقيقة الاجتماعية إلى تأثيره وأصله المادي، وإن المنهجية التي وضعها لا تزال إلى يومنا هذا خالية من الأدوات التي نستطيع بمقتضاها التعرف على الناحية الروحية والتعامل معها (الفاروقي، ١٩٧٩). لقد أكد (بدري، ١٩٧٩) بصورة جلية موضوع "جحر الضب" الذي دخله علماء النفس المسلمون، ولقد ردد هؤلاء العلماء نظريات الغرب من غير تحقيق. إن الإسلام قد حث الناس على التفكير والتعلم. ولقد فشلت نظريات علم النفس في الاستجابة لمتطلبات الإنسان المعاصر، ويرجع هذا الفشل إلى أخطاء أساسية في مناهج علم النفس ومدارسه، ولقد عالجت هذه المدارس الإنسان كحيوان مادي. إن إزاحة علم النفس من الجانب الروحي يحرم الإنسان من حاجة ضرورية للحياة، وهناك جانب ديني وروحي للحياة، ومن غيره يصبح وجود الإنسان سطحيا فارغا وعبثيا، لذلك لا بد من حضور الجانب الروحي في علم النفس وذلك لا يتأتى إلا من خلال "تأصيل" أو "أسلمة" علم النفس.

لقد تميزت السنوات الأخيرة بتوجه أصيل لدى المفكرين العرب نحو الغوص في الذات وفي التراث وفي الأسس والمفاهيم الفكرية والثقافية التي تشكل الوعي العربي المعاصر، والطرق السائدة في التعامل مع معطيات العصر وما فيه من حركة وتيارات (حيدر، ١٩٩٦)، ويعبر هذا التوجه عن نفسه بما يسمى التأصيل والأسلمة للمعارف والعلوم. ولقد صنف (النصر، ١٩٩٣) اتجاهات أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى اتجاه "تلفيقي دخيل" واتجاه "تجديدي أصيل"، يتميز الاتجاه التلفيقي الدخيل بعدم الأصالة من حيث عدم التزام رموزه بمجمل الطرح الإسلامي، وهو ما غيب لديهم الاتساق الفكري نظرا لأنهم قد تأثروا في فترة زمنية قصيرة باتجاهات ومدارس فكرية متناقضة تماما مع التوجه الإسلامي. أما الاتجاه التجديدي الأصيل فهو الاتجاه الذي يعبر عن حركات الصحوة الإسلامية المعاصرة داخل حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولئن ظهر متأخرا فإنه قد أظهر من الجدية ما جعله ينال احترام واعجاب بقية المشتغلين بهذه العلوم داخل الوطن العربي (النصر، ١٩٩٣)، وانعكس اهتمام الاتجاه التجديدي الأصيل في نشر سلسلة من المقالات والكتب.

وفي سنة ١٩٧٥ تمكن جمال الدين عطية من إصدار مجلة المسلم المعاصر في الكويت كمجلة فصلية فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية. وعلى صفحات هذه المجلة نشرت مختلف المحاولات الفردية في أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية التي من أبرزها محاولات جمال الدين عطية في الاقتصاد، ومحمد المبارك في علم الاجتماع، ومالك بدري في علم النفس (النصر، ١٩٩٣). إن مالك بدري هو رائد حركة تأصيل، أو بلغة أخرى، أسلمة علم النفس، ومن مؤلفاته باللغة الإنجليزية "الإسلام وعلم النفس التحليلي" و"الإسلام وإدمان الكحول". ولكن يبدو أن أهم مؤلفاته تتجلى في سلسلة المقالات الممتازة التي نشرها في مجلة المسلم المعاصر عام ١٩٧٨ بعنوان "علماء النفس المسلمون في جحر الضب"، ويأتي العنوان الغريب لهذه المقالات، حسب قول بدري من الحديث النبوي الشهير الذي تنبأ فيه محمد صلى الله عليه وسلم بأنه سوف يأتي يوم يقوم فيه المسلمون بالتقليد الأعمى لأساليب المسيحيين واليهود وصفاتهم غير الاسلامية، وقد صور ذلك جيدا في قوله عليه السلام: "حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم". ولقد تم توسيع هذه المقالات وتنقيحها بواسطة بدري ونشرت في كتاب "The Dilemma of Muslim Psychologists" عام ١٩٧٩، وبعد عشر سنوات ترجم للعربية بواسطة منى أبوقرجة بعنوان: "مشكل أخصائيي النفس المسلمين". وحذر بدري في كتابه كل من دخل في جحر الضب من أخصائيي النفس المسلمين من أن يظلوا قابعين في جحورهم، وعالج في كتابه غياب الجانب الروحي في علم النفس الغربي مع محاولة بلورة وتطوير مفهوم حقيقي لعلم نفس إسلامي أو بلغة أخرى، "أسلمة علم النفس".

وتعني الأسلمة إعادة صياغة تراث المعرفة الإنسانية برمته وفقا لوجهة النظر الإسلامية، فالرؤية الإسلامية لا يمكن أن تكون رؤية إلا إذا كانت رؤية لشيء معين، وبالتحديد رؤية للحياة والواقع والكون. وذلك المحتوى هو هدف الدراسة لمختلف فروع المعرفة، وإعادة صياغة المعرفة على أسس علاقة الإسلام بها تعني إسلاميتها. ومن أجل تحقيق هذه الغاية

يجب أن تأخذ التصنيفات المنهجية- الإطار النظري - للإسلام مكان التصنيفات الغربية وتحدد تصور الحقيقة وتنظيمها، ويجب أن تحل القيم الإسلامية مكان القيم الغربية وتفتح وتطور ملكات الإنسان العقلية، وتعيد صياغة الحياة بحيث تتجسد فيها السنن الإلهية وقيم الإسلام في بناء الثقافة والحضارة والمصالح الإنسانية، وفي المعرفة والحكمة والبطولة والفضيلة والتقوى والورع (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦). إن سلوك الإنسان ودوافعه هي أعقد من العالم المادي، ونتيجة لذلك فإن مناهج العلوم الطبيعية قاصرة في إدراك الجوانب الروحية المعقدة للأفراد، ولأن العلوم الاجتماعية هي علوم غربية الأصل والتطور والأهداف فلابد أن "تؤسلم" لكي تكون مناسبة للمجتمع الإسلامي.

ففي الولايات المتحدة الأمريكية وتحت إطار اتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا تم بعث جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين برئاسة إسماعيل الفاروقي، وقد بادرت الجمعية إلى إصدار المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية مبلورة من خلال مشروعها المعرفي (النصر، ١٩٩٣). وحدد (الفاروقي، ١٩٧٩) خمس خصائص لإضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية وهي: (أ) يلزم جميع الدراسات - سواء كانت تتصل بالفرد أو الجماعة، بالإنسان أو الطبيعة ، بالدين أو العلم- أن تعيد تنظيم نفسها تحت لواء مبدأ التوحيد . (ب) العلوم التي تدرس الإنسان وعلاقاته مع البشر يجب أن تقر أن الإنسان يحيا في ملكوت يحكمه الله في كل من الناحيتين الغيبية والقيمية. (ج) العلوم الخاصة بالأمة لا يجب إهدار مكانتها بواسطة العلوم الطبيعية، فإن كليهما يجوز على نفس المرتبة في الخطة الخاصة بالمعرفة الإنسانية. (د) ليس ثمة إدراك نظري لأية حقيقة دون إدراك طبيعتها وعلاقاتها القيمية. (هـ) إن إضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية يجب أن يعمل على إظهار علاقة الحقيقة موضع الدراسة مع ذلك الوجه أو تلك الناحية من النمط الإلهي المتصل بها. وطبقا لرأي الفاروقي ، فإن العالم الاجتماعي المسلم يكون قادرا على تقديم أسلوب انتقادي جديد في العلوم الاجتماعية.

مظاهر المقاربات عند علماء النفس العرب

يؤكد بعض علماء النفس العرب أهمية الدين الإسلامي في سلوك الأفراد والجماعات في العالم العربي، مثلا، (بدري، ١٩٨٩، زيعور، ١٩٨٢، الخليفة، ١٩٩٧، طه، ١٩٩٥، الهاشمي، ١٩٨١). القرآن كتاب ذو تأثير يومي في حياة الفرد، فهو يوجه سلوكه وآدابه وفكره وحياته ليكون، إلى حد بعيد جدا، الشخصية الفردية ولاوعيها الجماعي، ويقود اللاوعي الفردي في شتى النشاطات الاجتماعية والذاتية. فالمفاهيم القرآنية تغطي، إذن، الذات في علاقتها مع الأنت ومع النحن ومع الخالد وهي تلف يوم الإنسان، وغده، ونظرته للكون، وللظواهر والخلود، إنها ركيزة أولى في الثقافة، وفي الحضارة وفي التاريخ وفي الواقع الراهن، ورسم المستقبل (زيعور، ١٩٨٢). ويلعب الدين الإسلامي دورا أساسيا في صياغة سلوك الأفراد والجماعات في العالم العربي سواء أكان دينا رسميا أم شعبياً، ويتمثل الدين الرسمي بالتشديد على النصوص والشريعة والتوحيد والسنة والوحي ومساواة المؤمنين أمام الله (غياب الوسيط بين المؤمن والله) ويمارس على الأغلب في المدن ومن قبل المثقفين ورجال الدين الرسميين، بينما يتمثل الدين الشعبي بالتشديد على الاختيار الروحي والتدرج في علاقة المؤمن بالله وذلك بالتعبد للأولياء والمزارات، وعلى التأويل والرموز والصور والأشخاص أكثر من الكلمات والقواعد المجردة، ويمارس في الأغلب في القرى وأحياء المدن الفقيرة. وتبرز في الدين الرسمي الكلمة والسنة فيما يبرز في الدين الشعبي الشخص والوجدان (بركات، ١٩٨٤). إن أهمية الدين الإسلامي بالنسبة لسلوك الأفراد تنعكس في الاهتمامات البحثية لعلماء النفس العرب، فأصبحت الدراسات السيكولوجية المتعلقة بالدين مثل الإسلام وعلم النفس، أو القرآن وعلم النفس، أو علم النفس الإسلامي، أو علم نفس الأمة، أو علم النفس في التراث العربي الإسلامي "مودة" في الفترة الأخيرة. فمثلا، قدم فائز الحاج بحثا بعنوان: "نظرية الفعل المنعكس الشرطي عند الغزالي" شرح فيه بالتفصيل رأي الغزالي في هذا الموضوع، وذهب الباحث إلى أن الغزالي اكتشف الاشتراط قبل بافلوف؛ بينما يذكر نجاتي أن ابن سينا اكتشف طبيعة عملية الاشتراط قبل كل من الغزالي وبافلوف، وأن الغزالي قد تأثر في رأيه في هذا الموضوع برأي ابن سينا (نجاتي، ١٩٨٠)، وسبق الأطباء العرب جاكسون في وصف نوبات الصرع (كمال وسرحان، ١٩٨٩)، وسبق الإسلام في إدراك كثير من المفاهيم والتصورات السيكولوجية التي يدعي علماء الغرب ابتكارها (عيسوي، ١٩٩٠)، وادراك الغريزة الجنسية وغريزة السيطرة كما في نظرية فرويد عن الغرائز (كمال وسرحان، ١٩٨٩)، ودرب العرب الصقور قبل أن يولد اسكنر نفسه (بدري، ١٩٧٩). بالاضافة لهذه الأسبقيات، فإن علم النفس في التراث العربي الإسلامي يتفوق على علم النفس الحديث أو الغربي، فمثلا، التحليل النفسي الذي مارسه الغزالي عندما أصيب بحالة من الكآبة، يعتقد أنه تفوق على التحليل الذي قام به سانت أوغستين

وفرويد (كمال وسرحان، ١٩٨٩)، ومزايا العلاج الإسلامي تفوق العلاج الحديث (عيسوي، ١٩٩٠)، وزاد ابن طفيل مرحلة خامسة في النمو العقلي على مراحل بياجيه (طه، ١٩٩٥). وتظهر بعض المقاربات بين النص السيكولوجي والنص القرآني، مثلا، "ولا أقسم بالنفس اللوامة" والضمير الخلقي عند فرويد (عيسوي، ١٩٩٤).

وتظهر بعض المقاربات بين علم النفس وما هو إسلامي أو ما هو تراثي من ناحية زمانية أو تفوقية أو من ناحية العلاقة بين النص السيكولوجي والنص القرآني، ويبدو أن المبرر لذلك هو محاولة ردم الهوة الكبيرة بين علم النفس الذي وجده علماء النفس المعاصرون في التراث العربي الإسلامي وبين علم النفس الحديث أو الغربي. ونتيجة لذلك لجأ بعض علماء النفس لمحاولة إيجاد انسجام بين الموقف الإسلامي للنفس وموقف علم النفس الحديث، بالإضافة لمحاولة بحث عن جذور إسلامية لمفاهيم علم النفس الغربي. ويبدو أن الصدمة السيكولوجية التي واجهها علماء النفس العرب هي السبب المركزي في محاولة إقدامهم على مقاربة النص السيكولوجي بالنص القرآني، ولكن محاولة غالبية علماء النفس العرب للتوفيق أو التقريب لم تبتعد كثيرا عن التلفيق بين نصين متضادين كالنص الفرويدي والنص القرآني، غير أن بعض المقاربات تطورت إلى مقارنات ممتازة في حالات قليلة مثل محاولة (طه، ١٩٩٦) في كتابه: "علم النفس في التراث العربي الإسلامي"، ونتيجة لكثرة هذه المحاولات التلفيقوية وغموض وجهة نظر البعض فيها صعبت عملية هضمها أو دراستها مجتمعة وربما يكون من المفيد إلقاء الضوء على حالة واحدة لمعرفة هذه الظاهرة.

حالة عبد الرحمن عيسوي

قد يكون من الصعب إبداء ملاحظات عن مساهمة الباحث عيسوي الذي يعتبر من أكثر المؤلفين في مجال علم النفس وأحد أساتذة علم النفس المعروفين في مصر خاصة وفي العالم العربي عامة، ولولا غزارة إنتاجه مقارنة مع بعض علماء النفس العرب الممسكين لما أقدمت على تقديم هذه الملاحظات. ويبدو أن عيسوي ألف حوالي ٦٣ كتاباً في علم النفس، وبلغت كتبه في أرفف مكتبة جامعة البحرين ٣٤ كتاباً منها ما هو مقرر بالنسبة لطلاب علم النفس في مادة التعلم والمراهقة. وغزارة إنتاج عيسوي لا ترتبط فقط بالكتب بل تعدتها إلى المقالات وحتى للمقالات المتخصصة جدا كالتي تعالج قضية حساسة مثل "تأصيل" أو "أسلمة" علم النفس. وان السبب في إبداء الملاحظات هنا هو دونما شك محاولة ترقية علم النفس والحوار بين أجيال علماء النفس، إنه العلم الذي يشكل مصدر رزق للبعض والتزاما اجتماعيا أو علميا لآخرين. وأعاني مع مجموعة من علماء النفس العرب من "أزمة" أو "مأزق" علم النفس في العالم العربي ونحاول البحث عن حل لها أو مخرج منها، وربما تختلف حلول علماء النفس العرب باختلاف أجيالهم وتوجهاتهم ومواقفهم الفلسفية ولكن تتفق حول "الأزمة" و"المأزق".

احتوى دليل التأصيل الإسلامي لعلم النفس الذي نشرته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، والذي أعده (الشناوي وتمراز، ١٩٩٦)، على معلومات هامة عن المؤتمرات ومقالات الدوريات والرسائل الجامعية والكتب الخاصة بتأصيل علم النفس، واحتوى الدليل على كشاف المؤلفين وعدد إسهاماتهم في هذا المجال. فمن المعروف أن هناك إسهامات هامة قام بها بعض علماء النفس العرب في هذا المجال، منهم على سبيل المثال لا الحصر، مالك بدري (١٩٨٩) مؤلف كتاب "مشكل اخصائيي النفس المسلمين" والذي بلغت مؤلفاته الموثقة في الدليل (٧ مؤلفات) وبلغت مؤلفات عثمان نجاتي (١٩٨٠) مؤلف كتاب "الإدراك الحسي عند ابن سينا" (٧ مؤلفات) والزبير بشير طه (١٩٩٥) مؤلف كتاب "علم النفس في التراث الإسلامي" (٤ مؤلفات) وفؤاد أبو حطب (٧ مؤلفات) وكمال مرسي (٦ مؤلفات) وفائز محمد الحاج (مؤلفاً واحداً) وبشير الرشيدي (مؤلفاً واحداً) وعبد الحميد الهاشمي (مؤلفاً واحداً) بينما بلغت مؤلفات عيسوي المرصودة في الدليل (١٢ مؤلفا)، وغطت مؤلفاته المنشورة في بعض المجلات موضوعات متباينة مثل الآثار النفسية لحياة التدين، وسيكولوجية الداعية، والطب النفسي في التراث الإسلامي، وكيف نواجه الشعور بالإحباط، ومعالم علم النفس الإسلامي، وهل اسهم ابن خلدون في تأسيس علم النفس. وشملت كتبه عن التأصيل الإسلامي: "الإسلام والعلاج النفسي"، و"سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام"، و"سيكولوجية المراهق المسلم"، و"مقومات الشخصية الإسلامية والعربية وأساليب تنميتها"، و"النمو الروحي والخلقي".

يتراوح عدد فصول كتب عيسوي الموجودة في أرفف مكتبة جامعة البحرين بين ٥-٢١ بمتوسط ١٥ فصلاً للكتاب الواحد، ويبلغ عدد فصول ٢٥ كتابا للباحث ٣٦٩ فصلا. ويصعب جدا إبداء ملاحظات حول جميع مؤلفات عيسوي أو جميع فصول كتبه، فمن المناسب في هذه الحالة التركيز على كتاب واحد، وبكلمات أدق، فصل واحد من الفصول الـ ٣٦٩، ونتيجة لذلك وقع اختيارنا على كتاب "علم النفس الطبي" الذي

يحتوي على باب عن تأصيل علم النفس، وقد نشر الكتاب بواسطة منشأة المعارف بالإسكندرية عام ١٩٩٠، ويقع في ٤٦٠ صفحة، واشتمل على أحد عشر فصلا غطت الموضوعات التالية: دور علم النفس والطب النفسي في التصدي لمشاكل المجتمع وتحقيق أهدافه، وايتولوجيا الأمراض العقلية والنفسية، والجوانب النفسية في الأمراض العضوية، وأثر الأمراض القلبية في الأمراض النفسية، والأسباب المؤدية للإصابة بالهستيريا التحولية، والأمراض النفسية، والأمراض العقلية، والأخطار الجسمية والعقلية والنفسية للسموم البيضاء، والسلوك المضاد للمجتمع، والأمراض السيكوسوماتية والوقاية والعلاج، بالإضافة إلى المراجع العربية والأجنبية، وقائمة مؤلفات الكاتب وتمهيد. وفي تمهيد الكتاب، أكد الباحث فضل السبق الإسلامي في إدراك كثير من المفاهيم والتصورات السيكولوجية التي يدعي علماء الغرب ابتكارها. ووصف (عيسوي، ١٩٩٠) كتابه بهذا القول: "سهل العبارة سلس الأسلوب واضح المعنى، فالمأمول أن يفيد منه القارئ العادي والباحث المتخصص والمعالج المحترف".

وبوسعنا التساؤل، إلى أي حد كان الكتاب "سهل العبارة" و"سلس الأسلوب" و"واضح المعنى"؟ و إلى أي حد يمكن أن يستفيد منه "القارئ العادي" و"الباحث المتخصص" و"المعالج المحترف" ؟ وللتحقق من ذلك سوف نحلل محتوى الباب الأخير من الكتاب وهو بعنوان: "الوقاية والعلاج" الذي تتجلى فيه مساهمة الباحث الحقيقية من خلال محاولته "تأصيل" أو "أسلمة" بعض المفاهيم والإسهامات الإسلامية في هذا المجال. تحتوي فصول الكتاب العشرة الأولى على علم النفس الطبي بمفهومه الحديث أو الغربي أو اليورو-أمريكي، بينما غطى الفصل الأخير أو الحادي عشر موضوعات جديرة بالدراسة وهي: حقوق الطفل في الإطار الإسلامي والعلمي، والإرشاد النفسي، والإرشاد النفسي في المجال الطبي، والطب النفسي في التراث الإسلامي، والعلاج النفسي الإسلامي، والتوجيه النفسي، والطب النفسي الوقائي في الإسلام، وأخيرا الإعجاز النفسي في القران الكريم والسنة المطهرة.

ويبدو أن هذا الجزء من الفصل الحادي عشر "الوقاية والعلاج" هو أهم جزء في كتاب الباحث "علم النفس الطبي" وذلك لأنه يمثل الخلاصة ويمثل مساهمة الباحث الحقيقية في "اكتشاف" ما سماه الإعجاز السيكولوجي بحسب تعبيره. يقول عيسوي: "وفي هذا الفصل محاولة من جانب الكاتب للكشف عن ضرب آخر من ضروب الإعجاز، ألا وهو الإعجاز السيكولوجي أي النفسي في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة". لقد وصف الباحث مساهمته بأنها "اكتشاف"، وبوسعنا التساؤل: هل فعلا قدم الباحث اكتشافا جديدا في علم النفس؟ لقد كثرت الكتب والأبحاث والمتحدثون عن الإعجاز في القرآن وفي الحديث . يقول الباحث: "ولقد تناول كثير من العلماء مظاهر الإعجاز في القرآن الكريم والسنة المحمدية المطهرة في مجالات الطب والطب الوقائي والكون أو الفلك والأجرام السماوية والإعجاز اللغوي أو البلاغي والإعجاز التاريخي وسرد تاريخ الأمم السابقة سردا موضوعيا". ويبدو أن التساؤل الذي دار في ذهن الباحث لهذا الإعجاز المتعدد: لم لا يكون هناك إعجاز "سيكولوجي" فمن حق الباحث الأستاذ عيسوي أن يبادر "بكشف" هذا الإعجاز الهام، وبوسعنا التساؤل مجدداً: هل وفق الباحث في هذا "الكشف"؟

لكي نجيب على هذا التساؤل نقول: تحدث الباحث عن ٤٠ موضوعا في شكل عناوين، وهي تشكل في نظره "إعجازا سيكولوجيا" منها: وظائف النفس البشرية، وحدود إمكانيات النفس، وتلقي الجزاء، وقابلية الموت، ووحدة الأصل والنشأة، وتحريم قتل النفس، وتكاثر الأنفس، والنفس تؤمن وتتكلم، وتنوع الأنفس، والنفس تهوى والنفس قادرة على تلقي الهدى، والشعور بالذنب والتأمل والنظر والضمير الخلقي، والنفس تشعر بالاطمئنان والنفس فيها الخير والشر والنفس تؤمن، والشعور بالصبر والشعور بالخوف والوسوسة والشعور بالشقاء والوحدة الإيمانية، والنفس موضوع تأمل ونظر والنفس تخادع، والشعور بالحسد وإصلاح النفس أساس إصلاح كل شيء، واللاشعور، وإدراك القصد أو النية أو الغاية النفسية، والأثر النفسي للتوبة والتحلي بالصبر، وإدراك القيم والدعوة للتحلي بها، والمتابعة والرعاية الإلهية والترغيب والترهيب في تربية الفرد، وغرس الشعور بالرضا والفائدة النفسية للدعوة للاستقامة وأهمية القوة وتعزيز خيرية الطبيعة البشرية ومراعاة قدرات الإنسان المحدودة، وتدعيم الاستمرارية وعدم الانقسام في الشخصية. ومن هذه العناوين الأربعين ما هو في سطر ونصف مثلا، "الشعور بالخوف" و"النفس تخادع"، أو في سطرين أو ثلاثة اسطر، مثلا، "تنوع الأنفس" و"تكاثر الأنفس" و"الشعور بالذنب" و"التأمل والنظر"، ومنها ما هو في ربع أو نصف أو ثلاثة أرباع الصفحة، ومنها ما كان ذكراً لآية قرآنية واحدة مع محاولة شرحها، ومنها ما كان شرحاً لآيتين أو أكثر، ويعكس ذلك تخلخل النسب في حجم الموضوعات المعالجة.

وفي تقديري، يعتبر موضوع "التلفيقوية في علم النفس موضوعا صعبا، فهو يحتاج لمعرفة متوازية بين علم النفس في التراث العربي الإسلامي وعلم النفس الحديث، وفي ذات

الوقت هو موضوع حساس، وبذلك تكون محاولتنا هي مجرد ملاحظات قابلة للنقد ونقد النقد. وسوف أحاول عرض بعض الاطروحات عن كتاب عيسوي، التي اعتبرها تعبر عن مستويات المعرفة بمستواها المفاهيمي والنظري والمنهجي والتاريخي، وفي داخل كل مستوى سوف أتناول بعض البنيات التي أحسب أنها مرتبطة به.

مستوى المفاهيم

نحاول في هذا المستوى تقديم بعض الملاحظات عن أخلاط المفاهيم وغموض المفاهيم وأغلاط المفاهيم التي استخدمها الباحث.

أولا: أخلاط المفاهيم

عند حديث الباحث عن "اللاشعور" سنأخذ كل مقتطف الباحث وذلك لأهميته. يقول عيسوي: "ولقد أدرك القرآن الكريم كثيرا من وظائف النفس ومنها الشعور واللاشعور أو اللاوعي كما في قوله تعالى: "بل أحياء ولكن لا تشعرون" (البقرة، الآية ١٥٤). والنفس تشعر بالصبر "ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور" (الشورى، الآية ٤٣). ويقدر الإسلام الإخلاص وإحضار النية ويعتبر أن الأعمال ليست بظواهرها الخارجية أو الحركية ، وإنما الأعمال بالنيات. ويقول: من علامات فهم القرآن الكريم للطبيعة البشرية أن جزءا من مشاعرنا يمكن التعبير عنه وجزءاً آخر تخفيه النفس في طياتها "قل إن تخفوا ما في صدوركم أو تبدوه يعلمه الله" (آل عمران، الآية ٢٩)

وبوسعنا تقديم بعض التساؤلات للباحث: هل تعبر الآيات الثلاث المذكورة عن اللاشعور أو اللاوعي كما في علم النفس، وبلغة أدق ، كما عند فرويد؟ وإذا كانت كلمة "لا تشعرون" تعبر عن "اللاشعور" فما هو الجزء من الآية الذي يتضمن موضوع "الشعور" الذي ذكره الباحث؟ انه نتيجة لخلط المفاهيم عند الباحث عيسوي تحول الصبر والإخلاص والنية إلى اللاشعور، إن فرضية اللاشعور، كما يعبر (وقيدي، ١٩٨٧)، هي التي تساعدنا على تفسير مظاهر السلوك التي لا تستطيع فرضية تطابق الحياة النفسية مع الحياة الشعورية أن تفسرها. ويلاحظ، كما يعبر (غليون، ١٩٩٠)، "استخدام المفاهيم دون تحديد مع استبدالها دون الحاجة واحدها بالآخر". وترتبط أغلاط المفاهيم بالتقليصية والتعميم الزائد ، مثلا، قول الباحث: "ويكفي أن يعود المريض إلى حظيرة الإيمان ليعيش في ظله الظليل ، وفي رحابه الفسيحة". صحيح جدا أن الإيمان يلعب دورا أساسيا في البناء السيكولوجي لشخصية المسلم، ولكن في ذات الوقت نتساءل: ما سبب الاضطرابات النفسية لكثير من المؤمنين الصادقين والأتقياء والأنقياء في إيمانهم والذين يترددون على المصحات النفسية بعياداتها الداخلية والخارجية في سائر أرجاء العالم العربي والإسلامي؟ إن التفكير الذي ينظر لمفهوم واحد من المفاهيم السيكولوجية وهو المفهوم الروحي ويتجاهل أو يغفل المفاهيم الجسمية والعقلية والانفعالية هو تفكير تقليصي للظاهرة السيكولوجية.

ثانيا: غموض المفاهيم

يقول عيسوي: "والنفس تقوم بوظيفة الضمير الخلقي في الإسلام. ومعروف أن من وظائف الضمير الردع أو المحاسبة أو إنزال العقاب في شكل لوم الذات، ثم الوقاية أو منع وقوع الجرم قبل حدوثه كما يتمثل ذلك في مقاومة إغراءات الشيطان أو وسوسته. يقول القرآن الكريم: "ولا أقسم بالنفس اللوامة" (القيامة، الآية ٢). لقد ذكر الباحث ما قاله القرآن الكريم ولكن لماذا لا يوثق الباحث القول باقتباس فرويد في "الأنا الأعلى" تحديدا؟ و يقول الباحث في عنوان جانبي عن مرض البدن ومرض القلب: "ولقد أدرك الإسلام أن المرض قد يصيب القلب وبدن الإنسان فهناك مرضى القلوب ومرضى الأبدان". ويضيف الباحث: "وعلاج هؤلاء بسيط يتمثل- كما يقول الشيخ منصور الرفاعي عبيد- في "أن يرجعوا إلى الله وأن يبتعدوا عن ارتكاب الموبقات وفعل المحرمات وأن يلتزموا بتعاليم الأنبياء". إن الباحث -في ضوء ما جاء في كتاب "علم النفس الطبي"- ينبغي أن يشرح المقصود بمفهوم "مرضى القلوب" ، ويبين علاجهم في ضوء علم النفس الحديث أكثر من مجرد تكرار قول الشيخ الرفاعي الذي لا علاقة له بعلم النفس، والذي يصلح أن يكون في خطبة أو في كتاب عام عن الإسلام. وبوسعنا التساؤل: لماذا يستخدم الباحث مفاهيم غامضة أو غير محددة مع العلم بأن علم النفس يتطلب عملية التحديد بالنسبة للظاهرة السيكولوجية؟ إن تعريف الشيء الغامض، كما يقول (حنفي، ١٩٨٧)، بشيء آخر أكثر غموضا لا يتفق مع قواعد التعريف، وبالتالي فإن إحالة مكونات الشعور العربي الإسلامي الحالي إلى مكونات الشعور الغربي هي إحالة الشيء الغامض إلى شيء أكثر غموضاً، مع أن الإحالة إلى التجارب المعاشة أو إلى المخزون التراثي الثقافي تساعد على توضيح المطلوب. هذا، وتتدرج أخلاط المفاهيم وغموض المفاهيم إلى أغلاط مفاهيمية.

ثالثا: أغلاط المفاهيم

في عنوان جانبي هو: "الوقاية من الأمراض السيكوسوماتية" يقول الباحث: " وينهى الرسول الكريم عن الغضب. وفي ضوء الدراسات النفسية الحديثة فإن الغضب من الانفعالات الضارة بالإنسان وبصحته، حيث ينتج عن تعرض الإنسان للكثير من الانفعالات إصابته بمجموعة من الأمراض كثيرة الانتشار في هذه الأيام، هي الأمراض السيكوسوماتية أي الأمراض التي تنشأ من أسباب نفسية كالغضب ...". إن قول الباحث: "الغضب من الانفعالات الضارة بالإنسان" هو قول مغلوط، وعلى الباحث أن يدعم هذا القول ببعض الأدلة الميدانية والعملية. فيا ترى ما هذه الدراسات التي أثبتت أن الغضب من الانفعالات الضارة؟ فمن المعروف في علم النفس أن الغضب ليس مرضا سيكوسوماتيا كما يفهم من قول الباحث في العنوان الجانبي، وكذلك ليس انفعالا ضارا إنما هو كسائر الانفعالات الأخرى كالحزن والسرور والدهشة والاشمئزاز والخوف. ويبدو أننا سوف نتيح الفرصة لعيسوي لكي يؤكد في مكان آخر -حيث يناقض نفسه بنفسه في دراسة ميدانية أجراها- أن من العوامل الأساسية التي تثير غضب الشباب الجامعي سلوك الأعداء اليهود إزاء الوطن والعروبة، ومن رؤية انتشار الباطل وعدم القدرة على منعه. فالشباب يغضب من عدم إشباع حاجاته وخاصة الحاجات النفسية والاجتماعية، ومن أمثلة ذلك الغضب من عدم تحقيق حاجة الشاب في النجاح الدراسي في الامتحان، ومن عدم إشباع حاجته إلى التقدير الاجتماعي والقبول الاجتماعي. فيا ترى هل الغضب في المواقف أعلاه هو غضب ضار ومَرَضي؟ إن التلفيقوية أو البحث عن تخرجة بين الجانب النظري والتجريبي، كما يعبر (علي، ١٩٨٧)، يمكن وصفها " بالهجانة الفكرية التي تعني جمع المتناقضات ويصبح الباحث مثل الحاوي، فهو قد يكتب دراسة امبريقية ثم يحيلها وينمقها بنظريات دون أن تكون ذات صلة حقيقية بالدراسة".

مستوى التنظير

تعتبر النظريات العلمية قضايا كلية تشبه التمثلات اللغوية في كونها أنساقا من العلاقات (بوبر، ١٩٨٦) وتعني الدراسة النظرية الدراسة التحليلية للنظريات القائمة حول موضوع معين من أجل تجاوز الإشكالات المطروحة أو على الأقل تبني إحداها مع تقديم مبررات علمية، وهي عملية تتطلب تكوينا صحيحا (بزاز، ١٩٩١). نحاول في هذا الجزء من الدراسة تقديم ملاحظات عن قلة التماسك الداخلي وتحليل التناسق في تنظير عيسوي من خلال التوتر والإقحام والتوليف بين الموضوعات التي يعالجها.

أولا: توتر النص السيكولوجي والنص القرآني.

بوسعنا التساؤل: هل استطاع عيسوي تجاوز الاشكالات المطروحة ، مثلا، بين النص السيكولوجي والنص القرآني؟ ففي تنظير الباحث عن "تنوع الأنفس" يقول: "وهناك النفس الخيرة المطمئنة واللوامة وهناك النفس الأمارة بالسوء كما في قوله تعالى: "وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي" (يوسف، الآية ٥٣). صحيح أن هناك حديثاً عن النفس الأمارة بالسوء ولكن أين النص المعبر عن "النفس الخيرةالمطمئنة اللوامة " كما كتب الباحث؟ وتتكرر عملية التوتر كذلك عندما تحدث الباحث عن الوسوسة قائلا: "والنفس هي التي تتصف بالكرم أو بالبخل والشح كما في قوله تعالى: "ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون" (الحشر، الآية ٩). هناك بخل أو شح في الآية الكريمة ولكن أين الكرم فيها؟ لماذا لا يقارن الباحث مثلا بين تنوع الأنفس ونظريات الشخصية؟ أو مع الفروق الفردية؟

ويتجلى توتر عيسوي كذلك بين ما هو سيكولوجي وما هو قرآني عندما يقول الباحث تحت عنوان: "إدراك القيم والدعوة للتحلي بها": "ويدرك الإسلام أهمية جميع القيم الخلقية كالعدل والمساواة والإنصاف والبر والإحسان والولاء والوفاء والأمانة والصدق كما في قول القرآن الكريم: "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين" (التوبة، الآية ١١٩)، والإنسان الصادق يتمتع باحترام ذاته والآخرين ويشعر بالراحة النفسية والثقة في ذاته ومن ثم يتمتع بالصحة النفسية والعقلية. صحيح أن مضمون الآية يحمل بصورة واضحة موضوع الصدق من خلال"الصادقين" لكن، من أين جاء الباحث ببقية القيم التي تحدث عنها: "العدل" و"المساواة" و"الإنصاف" و"البر" و"الإحسان" و"الولاء" و"الوفاء" و"الأمانة"؟ أم أن الصدق بالنسبة للباحث يحمل في مضمونه كل هذه القيم المتباينة؟ هل رغبة الباحث هي مجرد تكرار للغة حتى لو لم تكن لها علاقة بالموضوع السيكولوجي المطروح؟ فأين الصرامة العلمية في التنظير التي تتطلب الدقة والإيجاز؟ ولماذا هذا التوتر بين العنوان و النص أو هذا التعميم المبالغ فيه في آية لا تتحمل أكثر من موضوع واحد؟

وتحت عنوان: "عدم الانقسام في الشخصية" يقول الباحث: وكذلك جاء تغليظ عقوبة من أمر بمعروف أو نهى عن منكر وخالف قوله فعله، لما ينم عنه ذلك من انقسام في الشخصية، أو ما يعرف الآن في التراث السيكولوجي الحديث بفصام الشخصية أو في عرض آخر من أعراض مرض

الهستيريا يعرف باسم تعدد الشخصية أو ازدواجيتها أو ثنائية الشخصية. ويعبر القرآن عن النهي عن ذلك بقوله: "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون" (البقرة، الآية ٤٤). وبوسعنا التساؤل: هل تعبر الآية المذكورة عن عدم الانقسام في الشخصية، أو بلغة أدق، عن الفصام أو الهستيريا في النظرية السيكولوجية؟ وهل حقيقة يجب معاقبة المصابين بالفصام والهستيريا حسب نص الآية، بل، وبصورة غليظة كما يعبر الباحث؟ وبأي كيفية يتحول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسب التعبير القرآني لفصام وهستيريا حسب التعبير السيكولوجي؟ وما هو نوع العقاب الغليظ بالنسبة لمرضى الفصام والهستيريا في عيادات ومستشفيات الصحة النفسية على مستوى العالم العربي والإسلامي؟

ثانيا: إقحام موضوعات لا صلة بينها

يلاحظ أن الباحث يقحم موضوعين أو ثلاثة بلا صلة بينها في العنوان الجانبي الواحد نفسه، أو يقفز من فكرة لأخرى من غير مبرر. فمثلا، في حديثه عن "تحريم قتلها"، أي قتل النفس، يقول الباحث: "ويحافظ الإسلام على حياة الأنفس، فحرم قتلها إلا بالحق كما في قوله تعالى: "انه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا" (المائدة، الآية ٣٢). وفي ذات العنوان "تحريم قتلها" يقحم الباحث موضوعاً مغايراً تماما عن الوحدة، إذ يقول: "ومن معاني الوحدة النفسية أيضا قوله تعالى. "وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع" (الأنعام، الآية ٩٨). ولقد أقحم الباحث موضوع الوحدة في موضوع التحريم، مع العلم بأنه تحدث عن الوحدة في الصفحة السابقة في عنوان "وحدة الأصل والنشأة". ويقحم الباحث موضوع "النفس تهوى" في عنوان مغاير تماما "الضمير الخلقي" إذ يقول: "والنفس قد تهوى وتطيش وتعشق وتجري وراء الملذات والشهوات ومتاع الدنيا، ولذلك ينهاها الله تعالى عن الهوى: "وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى" (النازعات، الآية ٤٠). وتحدث الباحث عن قتل النفس مقتبسا الآية "فطوعت له نفسه قتل أخيه فأصبح من الخاسرين" (المائدة، الآية ٣٠). لعلنا نسأل الباحث: ما العلاقة من ناحية نظرية بين قتل النفس والوحدة من جهة وبين قتل النفس والضمير الخلقي من جهة أخرى؟

وترتبط عملية الإقحام بالقفز من تنظير لآخر من غير مبرر. ففي عنوان جانبي عن «الدعوة لأكل الطيبات من الرزق" يقول الباحث: «وفي الجانب المقابل لتحريم الخبائث، فإن الإسلام أحل الطيبات... فهذا ارشاد الى الغذاء الذي يحفظ على الانسان صحته وعافيته، ويلذه ويمتعه. وقس على سائر الطيبات من الرزق». ثم تنتاب الباحث مباشرة حالة أخرى من زلة القلم في الفقرة التي تليها، فيقتبس الحديث التالي: «ولا تشبهوا باليهود، يجمعون الأكباء «القمامة» في بيوتهم» (رواه الترمذي). ثم يعود الباحث ثانية للتنظير عن الصوم ويقتبس الحديث «صوموا تصحوا». وفي حديث آخر: «الصوم صحة، والصحة هي العافية". فالسؤال ما هي علاقة موضوع اليهود وجمعهم للأكباء بموضوع الأكل وموضوع الصوم؟ ويلاحظ كذلك القفز من نظرية شخصية لأخرى، فمثلاً، يتحدث الباحث عن نظرية «سمات» النفس أنها قد تكون ذكية طاهرة نظيفة طاهرة من كل دنس أو رجس أو شذوذ كما في قوله تعالى: «أقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئاً نكراً» (الكهف، الآية ٧٤). وتارة يتحدث عن «خصائص» وتارة أخرى عن «وظائف» بنفس المضمون، ولا ندري ما هو المبرر في تغيير هذه النظريات السيكولوجية، ولماذا يقحم الباحث موضوعات متناثرة تحت عنوان واحد؟

ثالثا: تآلف النقيضين

يُنَظّر الباحث عن الشعور بالشقاء والشعور باللذة تحت عنوان "شعورها بالشقاء". يقول الباحث: "والنفس هي التي تشقى" وفي ذات الفقرة يتحدث عن "فإن النفس هي التي تشعر باللذة والمتعة". فالباحث يجمع أو يوالف بين الشيء وضده في عنوان واحد ويعبر عن أحدهما، ويظهر التآلف بصورة الخلاف بين العنوان ومضمون الحديث المعبر عنه. فمثلا تحت عنوان "الوحدة الإيمانية" يتحدث الباحث عن قتل النفس، مع العلم بأن الباحث تحدث عن القتل تحت عنوان "تحريم قتلها"، وفي عنوان للطب الوقائي يُنَظّر الباحث: "تبدو مبادئ الطب الوقائي في المحرمات الاعتقادية كالكفر والشرك، ولا شك أنهما أم الكبائر ورأس الشرور كلها، وكذلك السحر والكهانة والتنجيم. ونلمس ذلك في تحريم الإسلام للخبث والخبائث من المأكولات والمشروبات كالخمر وسائر المسكرات بكل أنواعها والميتة والدم ولحم الخنزير وما في حكم الميتة. كما حرم الإسلام الربا والغش والميسر والأنصاب والأزلام (عيسوي، ١٩٩٠)". ويبدو أن النظرية السيكولوجية قد تحولت إلى خطبة عصماء، فكان من الأولى أن يحدثنا الباحث عن حكم الكفرة والمشركين من الزاوية السيكولوجية البحتة؟ فكيف يوالف الباحث بين السحر والطب الوقائي؟ وكيف يتحول الربا والغش والميسر والأنصاب

والأزلام لطب وقائي؟ وهل السحر والكهانة والتنجيم تناقش في باب الطب الوقائي أو العلاجي؟

مستوى المنهج

أولا: خلط مناهج العلوم

تتميز بعض آراء عيسوي بنوع من الاختلاط في توظيف قدر كبير من العلوم في صورة غير مترابطة بل وتعسفية في دمج مجموعة من المناهج شديدة التباين. فالباحث يخلط المنهج السيكولوجي بالمنهج الطبي بالمنهج التاريخي بالمنهج القرآني. مثلا يوظف عيسوي المنهج القرآني لتدعيم آراء منهج التحليل النفسي التي تنظر إلى الدين باعتباره وهماً ووسواسا جماعيا عالميا كالعصاب، وإعطاء أمثلة مرضية من واقع علم النفس المرتبط بالبيئة الأمريكية لكي يثبت منهج العلاج النفسي الإسلامي، يقول الباحث في عنوان عن : "العلاقة بين الطب والشريعة " : وفي هذا البحث المتواضع نسوق للقارئ الكريم بعض الأدلة والشواهد على الطب الوقائي بصفة عامة والطب النفسي الوقائي بصفة خاصة، وسوف يرى القارئ الكريم أن الإسلام يولي الطب الوقائي عناية خاصة، حيث يربطه بالعقائد الإيمانية والأحكام التشريعية، وسائر العبادات والمعاملات ، فضلا عن الجوانب الأخلاقية والسلوكية ونحو ذلك... . ومن ثم يتحدث الباحث في عنوان جانبي عن الطب الإيماني، يقول الباحث: "وبين الطب الوقائي وهو نوع من الترشيد الإسلامي والطب العلاجي يأتي الطب الإيماني أو الإعجاز الطبي، وهو طب فريد في بابه ونوعه إذ له فضل السبق الزماني دونما واسطة مادية سوى واسطة الإيمان ودواعيه ... " (عيسوي، ١٩٩٠).

وتلاحظ بداوة الباحث وحركته المستمرة مع العلوم ومناهجها المختلفة وعملية الانتقال من منهج لآخر من غير تبرير من "الطب والشريعة" إلى "الترشيد الإسلامي" إلى "الطب الوقائي" إلى "الطب النفسي الوقائي" إلى "الطب العلاجي" إلى "الطب الإيماني" وإلى "الإعجاز الطبي" . إن هذه العينة من التفكير التي تخلط بين مناهج العلوم يمكن أن نطلق عليها البربرية السيكولوجية التي تنفي أو تتجاوز عملية تحديد ووصف المناهج السيكولوجية. ويسمي (غليون، ١٩٩٠) مثل ذلك "الاختلاط المنهجي" ويقصد به نزعة الخلط بين المسائل الفكرية والتاريخية والثقافية والدينية والاجتماعية والفلسفية المتعددة ومطابقتها الواحدة على الأخرى والقفز من منهج إلى منهج دون مقدمات، والعودة بعملية المعرفة إلى نقطة سديمية بدائية تزول فيها الفوارق والتمايزات بين العلوم، وتتساوى فيها كل المسائل والأحكام. ومنذ مرحلة مبكرة من التاريخ يقول ابن خلدون: "ويجب على المعلم أن لا يخلط علما بعلم، و لا أن يتناول في المرة الواحدة إلا مهارة واحدة لتدريبها أو مسألة واحدة لتفهيمها". وعملية القصور على مستوى المنهج، كما يعبر حدية (١٩٨٧)، تمثل مظهرا من مظاهر النكوص والجمود كعائق ابستمولوجي في وجه الرصد المنهجي الموحد المنطلق من إطار نظري وتصور واضح للظاهرة السيكولوجية.

ثانيا: جيرة الماء والزيت بين العلاج القديم والحديث

ماذا يقصد الباحث بالعلاج النفسي الحديث؟ وللإجابة عن هذا السؤال يقول: "يقصد بالعلاج النفسي مداواة النفس المضطربة عن طريق التأثير في نفس المريض وفي عقله وسلوكه، ويستهدف علاج اضطرابات الشخصية وسوء التكيف والأمراض النفسية والعقلية، والانحرافات السلوكية والخلقية كالجريمة والانحراف ، ويسعى لإعادة تمتع الفرد بالتكيف الملائم". ولخص الباحث أهداف العلاج النفسي الحديث فيما يلي: زيادة وعي الفرد واستبصاره وفهمه لذاته، وتصفية الصراعات النفسية الداخلية، والعمل على زيادة قبول الفرد لذاته، وتزويد المريض بأساليب أكثر كفاءة للتعامل مع مشاكله، وتقوية الذات وتدعيم بنائها في الإنسان، ومن ثم تحدث الباحث عن مناهج العلاج النفسي الحديث: "ومن أظهر أساليب العلاج الحديث ما يعرف باسم العلاج السلوكي"، والعلاج الجماعي، والسيكودراما، والعلاج المتمركز حول المريض، والعلاج الأسري، والعلاج الكتبي، والعلاج عن طريق العمل، والعلاج عن طريق الاشتراك في الأنشطة الترفيهية والعلاج بالموسيقى، والعلاج عن طريق الرسم، والعلاج عن طريق التنويم المغناطيسي، والعلاج عن طريق الظل أو المأوى، والعلاج الجشطلتي.

ولا نجد عند عيسوي هنا أي مقارنة أو مقاربة على الإطلاق بين ما هو "علاج إسلامي" وبين ما هو "علاج نفسي حديث". كنا نود أن نرى كيف يقارب الباحث بين منهج العلاج بالسعوط والحجامة والكي والرقية ومنهج العلاج النفسي الحديث، ولا ندري كيف وصل الباحث للمقارنة في عملية التمايز بين ما هو "إسلامي" وما هو "حديث" حين قال: "هذه بعض مزايا العلاج النفسي وخصائصه وهي تفوق العلاج الحديث، بل ويضيف الباحث: "وللإسلام الخالد فضل السبق في إدراك كثير من المفاهيم والتصورات التي يدعي علم النفس الحديث ابتكارها " (عيسوي، ١٩٩٠). فهل مساهمة العلاج النفسي الحديث ادعاءات؟ وإذا كان ذلك كذلك فلماذا

ألف الباحث غالبية كتبه في علم النفس الغربي بموضوعاته وبمناهجه الغربية؟ ومنها كتاب في مناهج علم النفس الغربي وكتب في العلاج النفسي الغربي، مثل، كتاب "العلاج النفسي" ، وكتاب "في الصحة النفسية والعقلية"، وكتاب "سيكولوجية الإدمان وعلاجه". ويناقض الباحث نفسه بنفسه حينما يعبر عن الاتفاق بين الإسلام والعلاج النفسي الحديث، واقتبس من الباحث حرفيا حين يقول: " ويتفق الإسلام مع العلاج النفسي الحديث ، وإن كانت الأساليب والإجراءات تختلف بعض الشيء". يبدو لنا ان الباحث مطالب بأن يحدد موقفه أين هو؟ هل هو مع منهج العلاج الإسلامي؟ أم مع منهج العلاج الحديث ؟ أم هو مرة مع هذا ومرة مع ذاك على حسب فقه الضرورة ؟ أم هو رجل لكل الفصول الأربعة! وعلى أية حال يبقى موقف الباحث من منهج العلاج الإسلامي والعلاج الحديث أشبه بحالة الماء والزيت: يتجاوران ولا يختلطان.

ثالثا: تنافر المقدمات والاستنتاجات

فعلى المستوى المنهجي توجد مشكلة حقيقية وجوهرية في علاقة المقدمات بالنتائج. يقول الباحث تحت عنوان: "خصائص العلاج النفسي الإسلامي: " لا يمتاز العلاج النفسي الإسلامي بالسبق التاريخي وحسب، ولكنه يمتاز كذلك بما يلي: "انه علاج إيماني، وعلاج خلقي، وعلاج امتثالي، وعلاج تعضيدي، و علاج إقناعي ، وعلاج سلوكي، وعلاج شمولي، وعلاج واقعي، وعلاج موضوعي وعلمي لبعده عن مظاهر الخرافة والشعوذة أو السحر والتطير". ولقد فصل الباحث في كل هذه الأوصاف المذكورة، ويخلص الى القول: "هذه بعض مزايا العلاج النفسي وخصائصه وهي تفوق العلاج الحديث. لقد تحدث الباحث عن خصائص العلاج النفسي الإسلامي ولكنه لم يذكر مصدر هذه الخصائص؟ هل هو التراث الطبي العربي الإسلامي؟ ففي حديث الباحث عن الأطباء العرب لم يتحدث عن إسهاماتهم في العلاج النفسي من بعيد أو من قريب حتى يصل لهذه الخصائص، وفي حديثه عن الطب النبوي المتعلق بالكي والعسل والحجامة والرقية لم يشر الباحث لبعدها السيكولوجي حتى يصل لخصائص العلاج النفسي الإسلامي. إن هذه الخصائص أشبه ما تكون بعمل بعض الباحثين الذين يصلون لاستنتاجات وتعميمات، أو بلغة أدق، توصيات في نهاية أبحاثهم ليست لها علاقة بنص البحث ومنهجه. إن التعامل مع تعميم النتائج، كما يعبر (حدية، ١٩٨٧)، "يتم في إطار غياب نظري موحد وخاص بعلم النفس"، أو كما يعبر (قيدي، ١٩٨٧) "إن هذا النوع من التعميم لا يستجيب لضرورة علمية". فالحديث عن الخصائص الإيمانية والخلقية والامتثالية والتعضيدية والاقناعية والسلوكية والشمولية والموضوعية هو وهم من خيال الباحث وليس من وحي منهج البحث الذي حاول اتباعه.

رابعا: إعجاز بلا دليل وأدلة بلا إعجاز

يتحدث الباحث عن بعض مظاهر الإعجاز السيكولوجي في القرآن الكريم والحديث الشريف، من غير الإتيان بأي دليل. سنأخذ كمثال كل المقتطف الموجود تحت عنوان: "الفائدة النفسية للدعوة للاستقامة" إذ يقول: "ومن منطلق فهم الإسلام للطبيعة الإنسانية والدعوة للاستقامة والتفكير في عظم مخلوقات الله ومعجزاته وأن الإنسان في حاجة بطبعه إلى الغذاء الروحي وإلى إشباع حاجاته الجسمية وإلى الشعور بالتعضيد من جانب المولى عز وجل وهو أقرب إليه من حبل الوريد". هذا كل ما قاله الباحث تحت العنوان أعلاه بلا نص من القرآن أو الحديث، وتتكرر المسألة نفسها في العنوان الذي يليه "أهمية القوة" حين يقول الباحث: "كما دعا الإسلام المسلم لكي يكون قويا، ذلك لأن المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف، وفي ذلك المعنى العام للقوة دعوة للاهتمام بإيمان الفرد لتقوى روحه وللتفكير ليقوى عقله وعلمه، وللأكل من الطيبات من الرزق ليقوى جسده". فالسؤال الأول: أين الدليل القرآني على الفائدة النفسية للدعوة للاستقامة وأهمية القوة؟ والسؤال الثاني: أين مظاهر الإعجاز السيكولوجي في هذين العنوانين؟ وأما بالنسبة للدليل بلا إعجاز ففي حالات أخرى يتم تركيم وتكويم الآيات القرآنية من غير توظيف. فمثلا، استخدم الباحث ١٨ آية في عنوان جانبي باسم"الرشد في القرآن الكريم" في كتاب علم النفس الطبي. ولم يتم شرح الآيات أو دلالاتها أو ربطها ربطا سيكولوجيا بموضوع الإرشاد النفسي. وكل الذي قام به الباحث بعد سرد الآيات هو القول: "ويشرح الشيخ حسين مخلوف مفتي مصر السابق كلمة الرشد بأنها تعني الهدى وكلمة الغي بأنها تعني الضلال".

وعدم وجود الأدلة يبرز ما يمكن تسميته الإسهامات الغائبة. فمثلا، تناول الباحث بعض الأسماء من غير إشارة من قريب أو بعيد لمساهمتهم في الطب النفسي في التراث الإسلامي كما يشير العنوان . مثلا، أشار الباحث إلى البيروني قائلا: "ومن علماء الطب الإسلامي كذلك البيروني وهو أبو الريحان محمد بن أحمد الفلكي ولد بضاحية من ضواحي خوارزم، وزار الأقطار العربية وعاش لفترة طويلة

في بلاد الهند. ومن مؤلفاته في الطب والصيدلة كتابه "الصيدلة في الطب" وكانت بينه وبين ابن سينا علاقات وثيقة. ومن مؤلفاته "الآثار الباقية من القرون الخالية". وينطبق القول نفسه كذلك على حنين بن إسحاق وهذا ما قاله الباحث حرفيا عنه: "وهو من أشهر أطباء العرب وهو حنين بن إسحاق القباري (١٩٤-٢٦٥ هـ) الذي ولد بالجزيرة وله كتب في العين والمسائل في الطب وله ٤٧ كتابا آخر في الطب أيضا". أين هي مساهمة البيروني وحنين بن إسحاق في الطب النفسي ؟ وعندما تحدث الباحث عن مساهمة الطبري أشار لاستخدامه "العض والحجامة" فيا ترى هل هما من بين وسائل الطب النفسي في التراث الإسلامي؟ ولم يشر الباحث لأي إسهام للزهاوي أو ابن البيطار في الطب النفسي، ومن المعلوم أن الأول من كبار الجراحين وأن الثاني من كبار النباتيين لا الأطباء النفسانيين. وهناك بعض التعميمات الجائرة مثل قول الباحث : "ويمكن اعتبار الرازي طبيبا نفسيا معالجا ماهرا". صحيح أن الرازي طبيب ولكنه اشهر بالطب السريري عامة وتناول مسألة التشخيص الفارق في كتاب "ما الفرق".

خامسا: التكرارية

ومن أمثلتها حديث الباحث عن وظائف النفس تحت عناوين مختلفة تماما، فمثلاً، "وظائف النفس البشرية" يقول عنها الباحث: "ولقد أدرك الإسلام الوظائف المختلفة التي يمكن أن تقوم بها النفس البشرية، فالنفس في القرآن الكريم تجزي أو لا تجزي، وتتشفع أو لا تتشفع كما في قوله تعالى: "واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا و لا يقبل منها شفاعة" (البقرة، الآية ٤٨). وأين هو الإعجاز بين ما هو قرآني وما هو سيكولوجي؟ ولقد شرح الباحث الآية نفسها وهو شرح غير مكتمل وتنقصه الدقة كما في التفاسير المختلفة، انظر، مثلاً، تفسير الآية في ظلال القرآن لسيد قطب. ولقد كرر الباحث موضوع وظائف النفس في عنوان جديد إذ يقول: "ومن وظائف النفس أنها تؤمن... كذلك من وظائف النفس أنها تتكلم". ثم تحدث عن موضوع "وظائف النفس البشرية" في عنوان مغاير بعد صفحتين وقال في عنوان جانبي: "قادرة على تلقي الهدى" "والنفس قادرة على تلقي الهدى أو الهداية من الله تعالى. فمن وظائف النفس القدرة على الاهتداء أي الصلاح والرشاد والسداد وسواء السبيل". فما هي دواعي هذا التكرار في موضوعات العناوين؟ أو في المفردات "الهدى" أو "الهداية" و"الاهتداء"؟ فهناك تكرارية غير عادية في كتابات عيسوي (الخليفة، ١٩٩٩) تتمثل في تكرار المفردات والمترادفات في العبارةالواحدة، ومجموعات المفردات والفقرات، وكذلك هناك تكرار كامل للعناوين، وللأبواب، وللكتب ذاتها. يقول (بوبر، ١٩٨٦): نرفض في بعض المناقشات الابستمولوجية استخدام تعبير "التكرار" ونتحدث بدلا عنه عن صدق القضايا أو كذبها . ولكننا نستخدمه بمفهومه الوجودي وهو تعبير عن عبث الحياة كما في أعمال سارتر وهيدجر وكما في اسطورة سيزيف لكامو. وفي تاريخ المعرفة الفلسفية طرحت الحقيقة بمستواها الأنطولوجي، وبهذا يمكن التعميم بأن التكرارية هي نوع من العبث لماهية وجود علم النفس في العالم العربي.

سادسا: مقاربة الأنا بالآخر

ويرتبط ذلك بفهم الشخصية العربية من خلال الشخصية الأمريكية. إن أمثلة الباحث عن الإرشاد هي أمثلة من واقع المجتمع الأمريكي، ولسوف نضع مقتطفا بأكمله في هذا الجزء من الدراسة . ففي عنوان جانبي: "عرض حالة لسيدة أمريكية في منتصف العمر" يقول عنها الباحث : كل شيء اصبح خطأ بالنسبة لي، "إنني أشعر أنني إنسان شاذ أو غير سوي، إنني متأكدة من أنني لا أستطيع أن أفعل حتى الأشياء العادية جدا في الحياة، إنني متأكدة من أنني سوف أفشل في أي شيء في الحياة أنوي القيام به، إنني إنسان ناقص. وعندما أحاول أن أقلد الناس الناجحين، فإنني لا أزيد عن التمثيل، إنني لا أستطيع أن أستمر كذلك على هذا النحو..." . كانت هذه العبارات لسيدة أمريكية روتها للمرشد النفسي الذي تولى علاجها. وَحَسب المراجع، فإن هذه العبارة مأخوذة من كتاب "مقدمة في علم النفس" لهلقارد. وبوسعنا التساؤل: هل لا يمكن فهم الإرشاد النفسي إلا من خلال النموذج الأمريكي أو الإنجليزي أو الفرنسي أو الألماني؟ وهل لا توجد أمثلة من واقع البيئة العربية أو المصرية بالتحديد يرويها الباحث؟ لماذا كل هذا التغريب الذي يشكل، في تقديري، عائقا ابستمولوجيا لفهم الأنا العربية في إطارها الثقافي الخصوصي؟ بل إن التغريب لديه ، كما يعبر (حنفي، ١٩٨٧)، يتحول إلى نوع من الاغتراب، اغتراب الأنا في الآخر من أن مكونات الشخصية العربية الإسلامية كما فهمها القدماء فهم الآخر من خلال الأنا، وإعادة بناء حضارات الآخر، يونانية ورومانية وفارسية وهندية وصينية وعبرانية ابتداء من حضارة الأنا.

مستوى التاريخ

أولا: أغلاط التاريخ

يقول الباحث في عنوان رئيسي عن الطب النفسي في

التراث الإسلامي: "ويتسم الطب العقلي العربي بالتحرر من مفاهيم السحر والجان التي سادت العالم في ذلك الوقت بل امتاز منهجه بالدقة والموضوعية والاعتماد على الملاحظة". إن هذا القول قول مغلوط تاريخيا، فإن قراءة التراث الطبي توضح بما لا يدع مجالا للشك أن هناك مساحة كبيرة للسحر والجان وحتى هي جزء لا يتجزأ من واقع تاريخ العرب في الجاهلية، أو حتى في الفترة الإسلامية. ولقد غالط الباحث نفسه بنفسه حين يقول: "ولم يصل إلينا إلا القليل عن العرب في الجاهلية فيما يتعلق بعرافيهم وأطبائهم وطرق العلاج بالسحر والشعوذة... ومن علومهم أيضا العزائم وتشبه التنويم المغناطيسي الآن وعلوم السحر والطلاسم والتماثل والتنجيم والفأل والعرافة. ويلاحظ استخدام الباحث لمصطلح "الطب النفسي في التراث الإسلامي"، والحديث "عن الطب العقلي"، فما هو تمييز الباحث بين ما هو "إسلامي" وما هو "عقلي"؟ لقد عمم الباحث أكثر من اللازم عندما تحدث عن اعتماد الطب العربي على دقة المنهج والموضوعية والاعتماد على الملاحظة. صحيح جدا استخدام ابن الهيثم في كتاب المناظر للمنهج الاعتباري أو التجريبي الصارم من خلال الملاحظة وكذلك ابن سينا في كتاب القانون، والرازي في كتاب الحاوي في الطب، ولكن لا ينطبق ذلك على كل الأطباء في التراث العربي الإسلامي.

ففي مكتبات التراث العربي الإسلامي، مثل، مكتبة الأسد بدمشق، ومكتبة معهد التراث العلمي العربي بحلب هناك كم هائل من المخطوطات التراثية المتعلقة بالسحر مثل علوم الحرف والوقف والرمل والجفر، ومن هذه المخطوطات ، مثلا، "كشف الأسرار في لغة الطيور والأزهار" لعز الدين المقدسي (ت١٢٧٩)، و"بحر الوقوف في علم الأوقاف والحروف" للبوني (ت ٦٢٢هـ)، و"الجفر الجامع والنور اللامع والسر الهامع" و"كشف الران على وجه البيان" و"مفتاح المعية في علم الزايرجة" و "وزايرجة المربع العددي" لابن عربي (ت ١٢٤٠)، و"رسالة في علم الرمل" للأدهمي (ت ١٢٤٠)، وسلك اللآلئ في شرح مثلث أبي حامد الغزالي" للرضوي (١٨٤٧)، و"شرح منظومة الدائرة" ، و"علم الزايرجة" للغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ)، و"البرق الساطع في مختصر البارع" للشيباني، و"حل الرموز ومفاتيح الكنوز" للمقدسي (ت ١٢٧٩)، و"الارتماطيقي في علم الجفر"، و"شمس الآفاق في علم الحروف والآفاق" للبسطامي (ت ١٤٨٠)، و"مندل إلى قضاء الحوائج" للبوني (ت ٦٢٢ هـ). أما في الطلاسم، فمثلا، "عيون الحقائق وإيضاح الطريق" للعراقي، و"استخراج الجني من بدن المصروع الذي صرعته الجن" و"تعويذات متفرقة في إحضار الجن واستخدامهم" و"شمس المعارف الكبرى" للبوني (ت ٦٢٢ هـ)، و"وصفات طبية وتعاويذ سحرية" مجهولة المؤلف و"فوائد في استحضار الجن والطلسمات وعلم النجوم والسحر"، و"قبس الأنوار وجامع الأسرار"، و"لقط المرجان في أخبار الجان" للسيوطي (ت ١٥٠٥). يقول مؤرخ العلم (تاتون، ١٩٩٤): اشتهر السيوطي بكتاباته الطبية التي تكتظ باستعمالات التمائم والإجراءات السحرية وكذلك البسطامي في كتابه "الدرة المشرقة" وفيها يمزج الوصفات الطبية بالإجراءات السحرية والأدعية والأدوية.

ثانيا: القفز التاريخي والتراكم الكمي

يبتدر الباحث تاريخ الطب النفسي بحركة ترجمة التراث اليوناني وبعدها يقفز مباشرة لعام ٧٠٦ م عندما أنشيء أول مستشفى، ومن ثم يقفز ٥٤٢ سنة ليصل الى عام ١٢٤٨ عند إنشاء المستشفى المنصوري، و بعدها يقفز ٥٥٠ سنة ليصل الى عام ١٧٩٨ ليصف مستشفى قلاوون، ثم يقفز ٨٢ سنة حتى عام ١٨٨٠ حيث انشيء مستشفى الأمراض العقلية في العباسية بالقاهرة. ولم يشر الباحث، تاريخيا، من قريب أو من بعيد لوجود إسهامات بين هذه الفترات في تاريخ الطب النفسي. وسرد الباحث كما يسرد عامة الكتاب مساهمات بعض الأفراد في الطب مثل الرازي، وابن سينا، والكندي، والبيروني، وحنين بن إسحاق والطبري والزهاوي والسمرقندي، والمجوسي وابن ميمون، وابن البيطار وكوهن العطار وداؤود الأنطاكي، ولم يستطع الباحث كتابة الجوانب الهامة المتعلقة بإسهامات هؤلاء كما أرخها ابن أبي أصيبعة في "عيون الأنباء في طبقات الأطباء"، أو ابن النديم في كتاب "الفهرست" أو ابن جلجل في "طبقات الأطباء والحكماء". وعموما فإن الإشارة للإسهامات العربية الإسلامية في حقل علم النفس قد كتبت بصورة تاريخ الشخصيات. إنه تاريخ يجزيء إسهامات العلماء لأنه تاريخ السير الذاتية وليس تاريخ العلم، وترتبط كتابة هذه الإسهامات بالتراكم الكمي وليس بالتعاقب النوعي. فالقدماء سجلوا التاريخ بطريقة المناهج المتوفرة عندهم آنذاك ولكن كيف تتبع ذات المناهج في حين تطورت مناهج ممتازة ورؤى جدية في كتابة تاريخ العلم عند العلماء العرب المعاصرين أمثال رشدي راشد في تاريخ الرياضيات، وحمارنة في تاريخ الطب، وعبد الحميد صبرة في تاريخ البصريات وطه في تاريخ علم النفس؟

ثالثا: الرجعة التاريخية ليست ذات الصلة

رجع الباحث قرونا لكي يحدثنا عن المداواة بالسعوط

والحجامة والكي بالنار والتداوي بالرقية أو الكوي والتداوي بالعسل. وقد يتبادر إلى الذهن التساؤل التالي: ما علاقة هذه الأمراض بعلم النفس الطبي؟ أو علاقتها بالإرشاد النفسي؟ أو بالإرشاد النفسي في المجال الطبي؟ هل هي الإحساس بالذات بأن لنا معرفة طبية في التراث العربي الإسلامي توازي المعرفة الحديثة في العلم الحديث أو تتفوق عليه كما يعبر الباحث، وتحت عنوان: "النظافة والطهارة الظاهرية والداخلية" تحدث الباحث عن الاستبراء من البول والغائط، وتقليم الأظافر وغسل شعر الرأس وتسريحه، وآداب الطعام، ونظافة الفم والأسنان، والأكل من الطيبات من الرزق الحلال، وتحريم أكل الخبائث، والختان وعدم إتيان المرأة في المحيض وعدم إتيانها من دبرها، والجذام والطاعون، والبصق، وقص الشارب ونتف الإبط وحلق العانة والاستنجاء، والسؤال لماذا تكويم و تركيم هذه الموضوعات من غير توظيف؟ ولماذا لا يكون هناك ربط أو بناء للأفكار للوصول لمفهوم أو نظرية أو بلورة منهج تجديدي لدراسة هذه الموضوعات من خلال علم النفس الطبي؟

ويضيف الباحث: "ويبدو الطب الوقائي الإسلامي في العبادات، فلا صلاة دون طهارة أو دون وضوء أو ما يقوم مقام الطهارة والوضوء كالتيمم، فالمسلم الذي يؤدي صلاته يتوضأ كل يوم خمس مرات، إن لم يحافظ على وضوئه، والغسل في الجنابة مطلوب للرجل والمرأة والمحتلم وللحائض والنفساء من النساء". ومن ثم تحدث الباحث عن حدود الوضوء وشروطه وأحكامه، وغسل الميت والماء الطهور والبراز في الموارد وقارعة الطريق والظل والنهي عن التبول واقفا وإماطة الأذى من الطريق. ويبدو أنه بذات الكيفية التي اختزل بها فرويد حياة الإنسان في موضوع الجنس وأصبح كل التراث الاجتماعي والثقافي والروحي تعبيراً عن علاقة الأب بالابن، اختزل جزءاً كبيراً من العقل في التراث العربي الإسلامي إلى منطقة وسطى بين السرة والركبة. ويعتبر (غليون، ١٩٩٠) هذا النوع من الآراء بأنه نقاش خارج الواقع أو السكولستيكية وهي انغلاق العقل داخل دائرة أطروحات وقضايا تبلورت في وضع وحقبة معينين، فأصبحت هي التي تتحكم برؤية العقل للواقع وتمنعه من تجديد أدواته وطرائقه بالاحتكاك مع التجربة المتغيرة والملاحظة المباشرة، وتجعله لا يعيش الواقع إلا على مستوى القضايا والأفكار المساغة مسبقاً، فهذه العينة من الأبحاث تولد عجزا في التعامل مع الماضي والحاضر على السواء.

فالموضوعات التي يتناولها عيسوي ليس لها علاقة جوهرية بعلم النفس، وربما تعبر عن اغتراب الباحث عوضا عن قضايا اغتراب علم النفس الهامة وقضايا المعرفة الصارمة. وموقف عيسوي المعرفي يشبه تماما مواقف بعض الفقهاء الذين يتحدثون عن فتاوى هامشية أو افتراضية. فأما المعرفة، فكما يقول (حنفي، ١٩٨٥)، فبمدد من السماء وليس بإحصاء كمي لواقع الناس. وشرحنا نظرية المحبة والفناء والحلول وعرضنا قيم الزهد والورع والصبر والرضا والتوكل والشكر، وبينا أحوال الخوف واليأس والسكر والغيبة. وتساءلنا في الفقه: ما حكم وصية يكتبها رجل بين أنياب الأسد؟ هل يجوز أكل بيضة ولدتها فرخة نكحها إنسان؟ وما حكم رجل أقسم أن امرأته طالق إن هو جامعها في هذا الثوب وإن لم يجامعها في هذا الثوب؟ ما هي أحكام الاستنجاء والغائط وما حجم الحجر وشكله واتجاه الغائط وكيفية الجلوس وما هي أحكام حلق عانة الميت؟ ويضيف حنفي بعض الفتاوى الأخرى التي تعبر عن غربة الفقيه، مثلا، كيف تقطع صلاة المصلي إذا مر أمامه كلب أو حمار أو امرأة إلا أن تكون مضجعة ؟ وكيف تتساوى المرأة بالكلب والحمار؟ وكثير من الفتاوى التي تصدر افتراضية خالصة عن واقعه مثل حكم زواج الإنس من الجان، وحكم طالبة تشرح رجلاً في مشرحة، وتطفىء النور وتشرحه في الظلمة حتى لا ترى أعضاء الذكورة، وحكم فتاه شابة ترتدي الحجاب ومعها كلب في غرفة النوم وتخلع الحجاب أمام الكلب إن كان أنثى ولا تخلعه أمامه إن كان ذكراً، وحكم من كان لقضيبه فرعان وأتى المرأة من دبرها وقبلها، هل يغتسل مرة أو مرتين؟

خلاصة عامة

لقد عبر المجددون في العالم العربي منذ أكثر من قرن عن مقاربة الشورى بالديمقراطية، والخلافة بالجمهورية، وأفكار أبي ذر الغفاري بالاشتراكية، والتضامن الاجتماعي بالتكافل الاجتماعي، والعمران بالتمدن، والمصلحة بالمنفعة والإجماع بالرأي الديمقراطي، وأهل الرأي بالنواب، والعتق بالحرية، والجن بالمكروبات، والشياطين بالبكتيريا . وبعد مضي أكثر من قرن لم يستطع بعض علماء النفس العرب حتى مقاربة مفاهيم التراث الإسلامي بمفاهيم علم النفس الحديث أو مقاربة النص القرآني بالنص السيكولوجي. كنا نود أن يقارب لا أن يقارن عيسوي العلاج بالسعوط والحجامة والكي والرقية بالعلاج السلوكي والعلاج المتمركز حول الذات والعلاج الجشطي كما فعل بعض علماء النفس العرب بمقاربة الزار بالسيكودراما، والعلاج بالضرب بالصدمة الكهربية، والعلاج بالبخرة والمحاية بالبلاسيبو ، والعلاج بالتلاوة

بالعلاج بالموسيقى (الخليفة، ١٩٩٨)، كما قارن (طه، ١٩٩٥) كتاب القانون وأسس السيكوفسيولوجيا الحديثة، وكتاب المناظر والسيكوفيزيقا، وكتاب مصالح الأنفس والأبدان والصحة النفسية.

إن النقاش الدائر منذ سنوات حول تأصيل الوافد وتحديث الموروث جعل همه الأول التوصل إلى اتفاق أو التوفيق ما بين العنصرين، أي بين التراث والغرب، فنفي ال "نحن" أو جَعْلها خفية يلغي الذات ودورها أو يعبر عن غيابها. ونتج عن ذلك محاولات لا تحصى لإعادة تأويل التراث العربي أو الإسلامي على ضوء العصر، أي ترجمته ترجمة عصرية تعني الاحتيال عليه في كثير من الأحيان، أو تقريب تراث الغرب من الشرق، وإظهاره بمظهر التراث العالمي المشترك. وعيب هذه المحاولات النظرية بأكملها أنها تعتقد أنه لمجرد أن حصل التقارب في عقل هذا الباحث أو ذاك بين مفاهيم الإسلام ومفاهيم العصر أو العلمانية، فلا بد أن يزول التناقض الفعلي والواقعي بين مطلب الذاتية ومطلب الحضارة، وبذلك يمكن للنهضة التي لم تتحقق بالفعل أن تتحقق بالذهن (غليون، ١٩٩٠). صحيح جدا أن رواد التجديد القدامى والمحدثين حاولوا عملية التقريب والمقارنة، ولكن يبدو أن علماء النفس العرب أمثال عيسوي هم في مرحلة ما قبل التقريب. إن هذه العينة من المؤلفات التي يطلق عليها "اكتشاف" ربما تعتبر خطرا على علم النفس أو، كما يعبر حجازي، تجعل الناس يفهمون أنفسهم والآخرين والواقع فهما خاطئا مشوها، ويتخذون منها مواقف سلمية ويتصرفون معها بطرق عاجزة (حجازي، ١٩٨٥).

إن كتب عيسوي تهتم أساسا بعرض نفس المعلومات والموضوعات والمفاهيم الموجودة في الكتب الغربية وفي غالبيتها عرضاً تلفيقياً. وتهتم غالبيتها بتراكم المعلومات من غير أي ارتباط حقيقي بالواقع العربي، وبعض النماذج التي تذكر إنما هي نماذج أو حالات من الغرب، وإذا تمت الإشارة لواقع الأفراد والجماعات فقد تكون إشارة بآية من القرآن الكريم أو من الحديث الشريف من غير ربط محكم مع سياق الكتاب بل برباط تعسفي تلفيقي. فبعض العلماء من خارج علم النفس تحدثوا بصورة أكثر إقناعا في هذا الجانب، مثلا، محمد قطب في كتابه "دراسات في النفس الإنسانية"، وتناول فيه موضوعات من صميم مأزق علم النفس المعاصر في العالم العربي، مثلا، الفردية والجماعية، والدوافع، والانحراف والشذوذ، وفي ذات الوقت يتحدث بعض علماء النفس العرب عن الاستبراء من البول والغائط ونتف الإبط وحلق العانة والاستنجاء وغسل الجنابة وعدم إتيان المرأة من دبرها. ويعني الإعجاز في كثير من الأحايين، عند عيسوي، وظيفة النفس التي تكررت في مضمون معظم العناوين ولم يتكرر مصطلح الإعجاز السيكولوجي إلا مرتين من العناوين الأربعين. لقد تصور الباحث انه أتى بجديد في "اكتشاف" الإعجاز السيكولوجي أو النفسي، كما يعبر، ولكنه ليس بجديد ولا حتى بتلخيص القديم أو تلخيص جزء منه. ان هذا الاتجاه التلفيقي الدخيل يتميز حسب قول (النصر، ١٩٩٣)، بعدم الأصالة من حيث عدم التزام رموزه بمجمل الطرح الإسلامي وهو ما غيب لديهم الاتساق الفكري نظرا لأنهم قد تحولوا في فترة زمنية قصيرة من اتجاهات ومدارس فكرية متناقضة تماما مع التوجه الإسلامي. وبذلك، كما يعبر (حجازي، ١٩٨٦)، "إن معظم ما يكتب في هذا الاتجاه تغلب عليه الضحالة، ويكشف عن شيء غير قليل من السطحية والغفلة، ولا يخلو الأمر في بعض الأحيان من الانتهازية وتملق مشاعر الجماهير، بل والمشاركة الواعية في تزييف الوعي".

ويلاحظ غلبة الاتجاه التوفيقي أو التلفيقي في الكتب والدراسات والأوراق العلمية مما يوهم الكاتب أنه توصل إلى نظرية أو منهج جديد، بينما يبقى العمل تجميعا لمتناقضات (علي، ١٩٨٧). إن الذين ينغلقون على مفاهيم التراث التي برزت وتطورت وانحطت بعد العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية يمثلون نوعاً من الجمود أو التشبث بلغة علم النفس. على أية حال، فإن المخرج لإحيائها وأخذ الدروس عنها لا يكون بالكيفية التي عالجها بها عيسوي، ونظراً لاتساع الهوة بين الماضي والحاضر ربما يكون المخرج بالنسبة لبعض علماء النفس العرب إما العودة والنقل من التراث أو استمرارية الاستيراد والنقل من الغرب، أو كما يقول (راشد، ١٩٨٥) التوفيق - أو بالأحرى التلفيق- بين هذا التراث وما تيسر اقتناصه من فلسفات وأيديولوجيات أوروبية وأمريكية ومناهجها لترقيع الثوب القديم برقع حديثة، أو تقويم ما استعير من الفكر الأوروبي في وعاء قديم لدى فئة ثانية. إن الحل الذي عملت التلفيقوية على صوغه، كما يذكر (تزيني، ١٩٨٧)، اكتسب وشمه الأساسي حلا "تلفيقويا"، أما تلفيقوية هذا الحل فتكمن في محاولة الجمع بين المطلق على نحو مطلق والنسبي على نحو مطلق. وهي، من ثم، ذهنية تقوم على معارضة المتناقضات بالإبقاء على "البنية الداخلية" لكل منهما بمنأى عن عملية التعارض والتقابل تلك. إن هذه العملية تماثل عملية الجمع بين الزيت والماء، لأن الناتج عن ذلك ليس صيغة جديدة نوعا، بقدر ما هو الزيت والماء عندما يتجاوران.

قام المهتمون بالتراث بعملية مراجعة له بغية إحيائه أو

تجديده أو تحديد موقفنا منه، وارتبطت هذه العملية بالدافع للنهضة العربية، وتمثل ذلك في بعض المشاريع الكبيرة لدراسة "الأصالة والمعاصرة" و"القدامة والحداثة" و"العقل والنقل" و"الاتباع والإبداع" و"الثابت والمتحول"، وذلك من أجل تغيير هذا الوضع السكوني الحالي. والسؤال هو: لماذا لا يتعلم علماء النفس العرب من أصحاب المشاريع الكبيرة عن التراث والمعاصرة التي قامت بها نخبة ممتازة من المفكرين والباحثين أمثال أعمال حسن حنفي (١٩٨٠) التراث والتجديد، وأعمال الجابري (١٩٨٠) نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي ، ومحمد عمارة (١٩٧٩) نظرة جدية في التراث، والطيب تزيني (١٩٧٩) مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة، وحسين مروة (١٩٨١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية؟ ولماذا لم يساهم علماء النفس العرب في فهم الواقع العربي من خلال علمهم كما حاول علماء عرب آخرون، مثلا: شرابي وبركات في علم الاجتماع، زريق والعروي في التاريخ، وزكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي في الفلسفة، ومفكرون إسلاميون مثل محمد عمارة واسماعيل الفاروقي، وأدباء مثل أدونيس؟

هناك بعض الإسهامات المستثناة من أزمة ومأزق علاقة علم النفس في التراث بعلم النفس المعاصر، وتبعا لذلك القول فان الأزمة والمأزق ليسا دائمين. ففي تقديري، إن أحد المشروعات الكبيرة في قراءة علم نفس التراث العربي الإسلامي بصورة شمولية وأصيلة هو مشروع الزبير طه (١٩٩٥)، الذي قام بمحاولة ممتازة في كتابه "علم النفس في التراث العربي الإسلامي" لمقارنة بعض مفاهيم التراث العربي الإسلامي ونظرياته ومناهجه بتلك الموجودة في علم النفس الحديث. وحسب التقليد المتبع في كثير من كتب علم النفس العام بدأ الكتاب بالمقدمة ثم رتب الأبواب الأخرى بدءا بالأسس البيولوجية للسلوك ثم النمو فالإدراك فالذاكرة والوظائف الذهنية والشخصية فالصحة النفسية والعلاج العضوي والنفسي. فغطى الباب الأول تقديم ومفهوم التراث وخصائص علم النفس في التراث الإسلامي ومصادر سيكولوجيا التراث، وغطى الباب الثاني الفسلجة العصبية في كتاب القانون، والباب الثالث: النمو العقلي بين ابن طفيل وجان بياجيه، والباب الرابع: سايكوفيزياء الإبصار عند ابن الهيثم، والباب الخامس: الوظائف الذهنية وآلتها العصبية في التراث الإسلامي، والباب السادس: أسس وملامح نظرية التعلم في التراث الإسلامي، والباب السابع: الذكاء لدى الإمام ابن الجوزي، والباب الثامن: اضطرابات الذهان وأدويتها النفسية والباب التاسع: كيف تأثر علم النفس المعاصر بسيكولوجيا التراث وفيه عالج الباحث قضية التأصيل الإسلامي لعلم النفس وان التراث أحد مواردها.

ويدهش الإنسان حين يجد بعض علماء النفس الذين قرأوا فرويد بدقة وحفظوا بعض أقواله المترجمة ولكنهم مع ذلك لا يشعرون بأي صراع أو ذنب باعتبارهم مسلمين أتقياء. وهؤلاء العلماء جعلوا حياتهم العاطفية والعقلية في اتجاهين منفصلين، أو انهم نجحوا في خلق نمط من الشخصيات المزدوجة غير الباثولوجية من الناحية الظاهرية (بدري، ١٩٧٨)، وربما يرجع السبب في ازدواج شخصيتهم لعدم تحديد موقف سيكولوجي أو فلسفي واضح. قسم أبو حطب، عالم النفس الأكثر جدية، موقف مثقفي الوطن العربي إلى موقفين متضادين من التراث: رفض التراث لعدم مواءمته حاجات العصر، أو قبول التراث دون تمييز، ففيه كل الإجابات على تساؤلات العصر، وقد ظهر هذان الاتجاهان في علم النفس كما ظهرا في غيره من العلوم الإنسانية والاجتماعية. إن خطر أصحاب الاتجاه الثاني الذين يميلون إلى تقديس تراث العلماء العرب والمسلمين ليس أقل من أصحاب الاتجاه الأول، فهم يعتبرون أن كل ما صدر من تراث العلماء السابقين من حضارتنا افضل وأسبق من أي إنجاز سيكولوجي حديث، وهم يرون أن ابن الجوزي مثلا- في كتابه الأذكياء- أفضل وأسبق - عند أصحاب هذا الاتجاه- من جميع علماء النفس المعاصرين الذين اهتموا بقياس الذكاء والقدرات العقلية (أبو حطب، ١٩٩٣). إن بعض الذين يقدسون التراث ربما يصفون علم النفس بأنه كافر.

قال معلم تربوي سعودي ذات يوم بعد محاضرة عامة ألقاها الأستاذ محمد قطب، إننا كمسلمين، لسنا في حاجة إلى علم النفس الحديث، وإن ذلك الموضوع، بجميع فروعه، يعد كمجموعة من النظريات والممارسات التي تعتبر نتاج المدنية الغربية الأجنبية "الكافرة"، وقد حث بقوة على إلغائه من مناهج دراسة تدريب المعلمين في السعودية إلى أن يحين الوقت ويضع العلماء المسلمون كتبا جديدة في علم النفس قائمة على أساس المذهب الإسلامي (بدري، ١٩٧٨). صحيح ان بعض المتسرعين أو المتشددين ربما ينظرون لعلم النفس الحديث أو الغربي على أنه كافر أو فاجر أو فاسق، وقد يكون للمكفرين الحق إذا قالوا بخصوص القسم رقم ٤٤ في الرابطة النفسية الأمريكية ان اللواطيين والسحاقيات وثنائيي الجنس هم كفار، أو فرويد كافر. ولكن السؤال: كيف يكون علم النفس الفسيولوجي كافرا وعلم النفس النيورولوجي فاجرا وعلم نفس الحيوان فاسقا؟ وإذا كان ذلك صحيحا

فيصدق القول على كفر ابن سينا في فسلجة الدماغ والأعصاب، وفجر ابن الهيثم في السيكوفيزيقا، وفسق البلدي في علم نفس الطفل. وبوسعنا التساؤل، كيف يمكن أسلمة علم النفس التجريبي أو علم النفس المقارن أو تحليل التباين؟ هناك مشكلة بالنسبة لغلاة التراث أو المتشددين وغلاة المعاصرة أو الحداثيين، فالمشكلة هي عملية النقل سواء أكان نقلا من الماضي أم نقلا من الغرب، ومهما يكن فهما نوعان من التبعية المتعسفة، فالأولى زمانية والثانية مكانية، فالتابع التلفيقي هو من دخل نصفه في جحر الضب والنصف الآخر خارجه!

لقد أكد مالك بدري (١٩٨٩) بصورة جلية موضوع "جحر الضب" الذي دخله علماء النفس المسلمون، وقد تساءل في ذات الوقت كيف يمكن الخروج منه؟ ولقد قسم مراحل علم النفس بالنسبة لأخصائيي علم النفس المسلمين لثلاث هي: الافتنان والوفاق والإعتاق. وبالنسبة للمرحلة الثانية المتعلقة بالوفاق يسعى علماء النفس فيها لسد فجوة التنافر المعرفي، وذلك بإيجاد حل وسط مصطنع يقرب بين الإسلام ونظريات علم النفس الحديث. ويذكر هؤلاء العلماء في سعادة أن ليس هناك أي تناقض خطير بين الإسلام ونظرية يونق، أو أن القرآن يدعم النظرية الفرويدية المتعلقة بتقسيم الشخصية إلى ثلاثة مكونات ، هي "الهو" و "الأنا" و"الأنا العليا". ولبيان هدفهم ربما يقتبسون الآيات القرآنية التي تتحدث عن "النفس الأمارة بالسوء" و"النفس اللوامة" و"النفس المطمئنة"، وفي بعض الأحيان ربما يحرفون معاني الآيات القرآنية والحديث أو على الأقل فإنهم يسعون إلى ايجاد معنى يعيد التصور من أجل أن يخففوا من وطأة إحباطهم وتنافرهم المعرفي. فيا ترى، ما هو الموقف من أمثال هؤلاء العلماء؟ بالرغم من تحذير بدري من عدم الهجوم على هؤلاء العلماء لأنهم في منتصف الطريق، نصفهم داخل جحر الضب ونصفهم الآخر خارجه، ويجب تشجيعهم ليشعروا بالاطمئنان أكثر إذا ما خرجوا من الجحر. فإن مسألة التلفيقوية المتعسفة بهذه الكيفية في علم النفس يصعب معها قبول تحذير مالك بدري.

وصف (عيسوي، ١٩٩٠) كتابه "علم النفس الطبي" بهذا القول: "هذا والكتاب سهل العبارة سلس الأسلوب واضح المعنى، فالمأمول أن يفيد منه القارئ العادي والباحث المتخصص والمعالج المحترف". ولقد تساءلنا سابقا ونكرر التساؤل: إلى أي حد كان الكتاب "سهل العبارة" و"سلس الأسلوب" و"واضح المعنى"؟ وإلى أي حد يمكن أن يستفيد منه "القارئ العادي" و"الباحث المتخصص" و"المعالج المحترف"؟ ويقول عيسوي عن مساهمته أنها: "محاولة من جانب الكاتب للكشف عن ضرب آخر من ضروب الإعجاز ألا وهو الإعجاز السيكولوجي أي النفسي في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة". وبوسعنا التساؤل مجددا، هل فعلا قدم الباحث "اكتشافا" جديدا في علم النفس؟ يبدو أن الإجابة عن هذه الأسئلة هي الشك في السهولة والسلاسة والوضوح والفائدة، وفوق كل ذلك، الشك في اكتشاف الإعجاز السيكولوجي. ويبدو أن موقفي في نهاية هذه الملاحظات سيكون مشابها لموقف ابن الهيثم الذي رأى تلفيقات، أو بلغة أدق، تناقضات في كتب بطلميوس والتي لم يسكت عنها. ويبدو أن تناقضات "عيسيوس" أكبر حجما من تناقضات بطلميوس، وربما كان من المناسب أن نختتم هذه المحاولة بقول ابن الهيثم في "مقالة الشكوك على بطلميوس:" لما نظرنا في كتب الرجل المشهور بالفضيلة وجدنا فيها علوما كثيرة، ولما هضمناها وميزناها وجدنا فيها مواضع شبهة وألفاظا بشعة ومعاني متناقضة، ورأينا أن في الإمساك عنها هضما للحق وتعديا عليه، ووجدنا أولى الأمور ذكر هذه المواضع وإظهارها".

المراجع

ابن أبي أصيبعة، ١٩٥٦، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الفكر، بيروت.

ابن جلجل، أبو داود الأندلسي، ١٩٨٥، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة، بيروت.

ابن سينا، الشيخ الرئيس أبو علي، ٩٨٠ - ١٠٣٦، القانون في الطب، دار صادر، بيروت.

ابن النديم، ١٩٧٨، الفهرست، دار المعرفة، بيروت.

ابن الهيثم، الحسن، ت ٤٣٢ هجرية، كتاب المناظر، تحقيق ومراجعة عبد الحميد صبرة، ١٩٨٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

ابن الهيثم، الحسن، ت ٤٣٢هـ، مقالة الشكوك على بطلميوس، تحقيق عبد الحميد صبرة، والشهابي، عبد الحميد، ١٩٧١، القاهرة.

أبو حطب، فؤاد، ١٩٩٣، مشكلات علم النفس في العالم الثالث: حالة الوطن العربي، في علم النفس وقضايا المجتمع المعاصر، جامعة محمد الخامس، الرباط، ص٩-٣١.

أركون، محمد، ١٩٩٠، الاسلام والحداثة. في ندوة مواقف، الاسلام والحداثة، دار الساقي، لندن، ص ٣٢١ - ٣٦٥.

الأنصاري، محمد، ١٩٩٦، في الحضارة كما في السياسة، البحرين الثقافية، ٣، ٢٦-٢٨.

بدري، مالك، ١٩٧٨، علماء النفس المسلمون في جحر الضب، مجلة المسلم المعاصر، ٤، ١٠٥-١٢٤.

بدري، مالك، ١٩٨٩، مشكل أخصائيي النفس المسلمين، ترجمة منى أبو قرجة، شركة الفارابي للنشر والأدوات المكتبية المحدودة، الخرطوم.

بركات، حليم، ١٩٨٤، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

البلخي، أبوزيد، ١٩٨٤، مصالح الأبدان والأنفس، جامعة فرانكفورت، فرانكفورت.

بزاز، عبد الكريم، ١٩٩١، علم الاجتماع في كتب التدريس-تحليل نقدي، المستقبل العربي، ٤، ٩٤-١٠٢.

بوبر، كارل، ١٩٨٦، منطق الكشف العلمي، ترجمة ماهر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت.

تاتون، رينيه، ١٩٨٨، تاريخ العلوم العام: العلم القديم والوسيط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

تزيني، الطيب، ١٩٧٩، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة. دار دمشق للطبع والنشر، دمشق.

الجابري، محمد، ١٩٨٧، اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ٢٩-٥٨.

حجازي، محمد عزت، ١٩٨٥، الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي، المستقبل العربي، ٨، ٦٠-٨٤.

حجازي، محمد عزت، ١٩٨٦، الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي، في: نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٣-٤٤.

حدية، المصطفى، ١٩٨٧، قضايا ابستمولوجية في علم النفس الاجتماعي: علم النفس الاجتماعي العربي كنموذج. في ع. بنعبد العلي، م. وقيدي، س. بنسعيد، ك. عبد اللطيف، م. حدية، م. كداح، م. الهراس. اشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص٦٧-٧٦.

حسيب، خير الدين، ١٩٨٧، كلمة الافتتاح في: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص. ٢١-٢٦.

حنفي، حسن، ١٩٨٠، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة.

حنفي، حسن، ١٩٨٥، موقفنا الحضاري . المستقبل العربي، ٦، ٦١-٩١.

حنفي، حسن، ١٩٨٧، هل يمكن تحليل "الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي" من منظور إقليمي وفي إطار نظري غربي استشراقي؟ مجلة العلوم الاجتماعية، ١٥، ٣١١-٣٢٥ .

الخليفة، عمر، ١٩٩٩، ملاحظات حول كتاب علم النفس في دولة خليجية، بحث قيد النشر في مجلة "التعاون".

راشد، رشدي، ١٩٨٥، تاريخ العلم والعطاء العلمي في الوطن العربي، المستقبل العربي، ١١ ، ٣٢-٤٦.

الرازي، محمد بن زكريا، ٢٥١ - ٣١٣ هجرية، كتاب ما الفارق أو الفروق أو كلام في الفروق بين الأمراض، تقديم وتحقيق ونشر سلمان قطاية، ١٩٧٨، جامعة حلب، حلب.

الرازي، محمد بن زكريا، ٢٥١ - ٣١٣ هجرية، الحاوي في الطب، حيدر أباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

زيعور، علي، ١٩٧٧، تحليل الذات العربية، دار الطليعة، بيروت.

سارتون، جورج، ١٩٥٩، تاريخ العلم، أشرف على الترجمة، ابراهيم بيومي، قسطنتين زريق، محمد زيادة، محمد مرسي أحمد، دار المعارف، القاهرة.

شرابي، هشام، ١٩٧٨، المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة، دار النهار، بيروت.

الشناوي، محمد محروس وأحمد علي تمراز، ١٩٩٦، دليل التأصيل الإسلامي لعلم النفس، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

طه، الزبير، ١٩٩٥، علم النفس في التراث العربي الإسلامي، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم.

الطهطاوي، رفاعة، ١٨٠١-١٨٧٣، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ١٩٧٣، مؤسسة الطباعة والتصوير الالكترونية.

العلواني، طه،١٩٩٧، حوار مع العلواني حول إسلامية المعرفة فكرة ومؤسسة، المستقلة، ١٦٢ ،٩.

علي، حيدر، ١٩٨٧، تطور علم اجتماع التنمية في الوطن العربي. مجلة العلوم الاجتماعية، ١٥، ١٤٥-١٧٨.

عمارة، محمد، ١٩٧٩، نظرية جديدة إلى التراث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

عمر، صالح، ١٩٨١، الاستقراء عند ابن الهيثم، مجلة تاريخ العلوم العربية، ٥، ٧٥ - ٨٩ .

عيسوي، عبد الرحمن، ١٩٩٠، علم النفس الطبي، منشأة المعارف، الاسكندرية.

عيسوي، عبد الرحمن، ١٩٩٢، علم النفس ومشكلات الفرد، دار النهضة العربية، بيروت.

عيسوي، عبد الرحمن، ١٩٩٤، دور الجامعات العربية في حركة إحياء التراث الإسلامي، مجلة اتحاد الجامعات العربية، عدد خاص،

٣٣٤-٣٤٥.
غليون ، برهان، ١٩٩٠، اغتيال العقل، موفم صاد، الجزائر.
الفاروقي، اسماعيل، ١٩٧٩، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، مجلة المسلم المعاصر، ٥، ٢٥-٤١.
قطاية، سلمان، ١٩٧٨، محقق وناشر كتاب ما الفارق أو الفروق أو كلام في الفروق بين الأمراض للرازي، جامعة حلب، حلب.
قطب، محمد، ١٩٧٩، دراسات في النفس الإنسانية، دار الشروق، بيروت.
كمال ، علي، وسرحان ، وليد، ١٩٨٩، مآثر الحضارة العربية الاسلامية في الطب النفساني، المجلة العربية للطب النفسي،١، ٥٩ - ٦٣.
الكواكبي، عبد الرحمن، ١٩٧٥، الأعمال الكاملة، عبد الرحمن الكواكبي، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
مراد، يوسف، ١٩٦٥، مصر، في: نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة سنة. سلسلة العلوم الشرقية. الحلقة الثالثة والأربعون. بيروت: جامعة بيروت الأمريكية، بيروت، ص ٤٢٧-٤٩١.
مروة، حسين، ١٩٨١، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت.
مزيان، محمد، ١٩٩٣، تحليل المعرفة النفسية إلى الدول غير المصنعة، حالة الجزائر في : علم النفس وقضايا المجتمع المعاصر، جامعة محمد الخامس، الرباط، ٥٩-٦٨.
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة-خطة العمل-الإنجازات، وكالة الأهرام للتوزيع، القاهرة.
الموسوعة الفقهية، ١٩٨٨، الجزء الثالث عشر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
نجاتي، محمد عثمان، ١٩٨٠، الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار الشروق، القاهرة.
النصر، علي، ١٩٩٣، الصحوة الإسلامية المعاصرة والعلوم الإنسانية، المستقبل العربي، ٤، ١١٦-١٣٢.
وقيدي، محمد، ١٩٨٧، ما هي الابستمولوجيا؟ مكتبة المعارف، الرباط.
Al-Hashimi, A. 1981. *On Islamizing the Discipline of Psychology*. In I. Al-Faruqi and A. Nassef (Eds.). Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective (49-70). Jeddah: King Abdulaziz University.
Badri. M. 1979. *The Dilemma of Muslim Psychologists*. London: MWH Publisher.
Hilgard, E., R. Atkinson. 1969. *Introduction to Psychology*, 7th ed. New York: Harcourt.
Khaleefa, O. 1997b. The Imperialism of Euro-American Psychology in A Non-Western Culture: An Attempt Toward an Ummatic Psychology. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 41: 44-96.

Fabrication in Psychology

O. Al-Khaleefa*

ABSTRACT

This study investigated *talfiq* or fabrication in psychology with reference to a single publication by Professor Abdel Rahman Essawi who is the most prolific among Arab psychologists (63 books). Additionally, the study has discussed the relation between analogy and fabrication, Islamization of knowledge, features of analogy by Arab psychologists between what is modern in psychology and what is heritage as well as between the Quranic and psychological discourse. The author claimed that his contribution is a form of "discovery for psychological I'jaz or "miraculous" in the Quran". However, this study shows that there are four levels of talfiq in Essawi's book: (a) Talfiq at the level of concept (b) Talfiq at the level of theory (c) Talfiq at the level of methodology as well as (d) Talfiq at the level of history which shows that Essawi is unable to make an analogy between the concepts of modern psychology with that in Arab Islamic heritage as the pioneers of renaissance in the Arab world did. With his talfiq, Essawi entered the "lizard hole" in his attempt to analogize with the Freudian concepts of "Id", "ego" and "super-ego" with Quranic concepts of the "commanding soul", the "blaming soul" and the "pacified soul" respectively. The study concluded that there is a dubitation regarding the discovery of the psychological I'jaz or miraculous of the Quran. Essawi's endeavor is an unadaptive way of "finding a loophole" from the psychological predicament. Thus, his contribution remained as talfiq or fabrication in the new psychological jurisprudence.

* Faculty of Education, Bahrain University, Bahrain. Received on 5/4/1999 and Accepted for Publication on 8/2/2001.