دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	المعرفة النفسية في التراث المعرفي للحضارة الإسلامية : مدخل نقدي من منظور التوطين
المصدر:	مجلة الحكمة للدراسات التربوية والنفسية
الناشر:	مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع
المؤلف الرئيسي:	الزهراني، صالح عبدالعزيز صالح
المجلد/العدد:	ع14
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2018
الشهر:	جوان
الصفحات:	8 - 41
رقم MD:	897003
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	EduSearch
مواضيع:	الحضارة الإسلامية، علم النفس الإسلامي، المعرفة النفسية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/897003

© 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.

المعرفة النّفسية في التّراث المعرفي للحضارة الإسلامية: مدخل نقدي من منظور التّوطين

الدكتور: صالح عبد العزيز صالح الزهراني
استاذ علم النفس المساعد بكلية التربية بشقراء -جامعة شقراء
المملكة العربية السعودية

ملخص الدّراسة

سعت هذه الدّراسة إلى نقد أوضاع المعرفة النّفسية في تراث الحضارة الإسلامية من مدخل التوطين. وقد تم ذلك عبر أربعة محاور: (1) المفاهيم. (2) الطرق والممارسات. (3) الموضوعات وتقسيماتها. (4) التّعلم.

وممن النّاحية المنهجية تعد الدّراسة الحالية دراسة متعددة المنهجية حيث استخدمت المنهج التحليلي المقارن، والوصفي والنقدي، والاحصائي. وقد جرى التّمهيد لمعالجة المشكلة بمناقشة موجزة عن مسارات التّفكير السائدة قبل الحضارة الإسلامية، وأشارت التحليلات إلى هيمنة ثلاثة مسارات فكرية: الفلسفي والصوفي، والاثري. وأن للمسار الأثري حدودًا صلبة أمام المسار الغيبي، وأن له موقفًا منفتحًا تجاه الخبرات الحسية. وتبين انفتاح فلاسفة الحضارة الإسلامية على المسار الغيبي، وتذبذبًا تجاه المسار الطبيعي المستند على الخبرات الحسية.

وفي سعيها للكشف عن أوضاع المعرفة النّفسية في تراث الحضارة الإسلامية وفق معاير التوطين خلصت الدّراسة إلى نتائج كان أبرزها:

- ما تحقق من معايير التوطين للمعرفة النّفسية في الحضارة الإسلامية كان دون المأمول.
- لم تشهد الحضارة الإسلامية تلاقحًا فكريًا سليمًأ بين المسار الفلسفي والطبي، وبين المسار الأثري.
- ارتبط تسرب الافكار الغيبية إلى المعرفة النّفسية في تراث الحضارة الاسلامية بالتّقليل من شأن الحواس وما تنقله للانسان من معلومات عن العالم.

استنادًا إلى ما توصلت إليه الدراسة الحالية من نتائج توصي بما يلي:

- الواقعية في تقييم المعرفة النّفسية في الحضارة الإسلامية.
- تنويع مداخل استقصاء التّراث النفسي في الحضارة الإسلامية.

- الاستفادة من تجربة التوطين في الحضارة الإسلامية في تسديد إجراءات التوطين المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: التّوطين، المعرفة النّفسية، الحضارة الإسلامية، النفس، العقل، الحواس، التّراث، الفكر الغيبي، التّوجه الاثري. المالينخوليا،

Abstract

The present study is analytical and evaluative study.It sought to comment on the psychological knowledge in the philosophical and medical heritage of Islamic civilization from the indigenization approach. used four aspects of indigenization: (1) Concepts. (2) Methods and practices. (3) Subjects and subjects subdivisions. (4) Learning method. The preliminary analysis pointed to the dominance of three intellectual tracks. The Islamic authentication methodologies (IAM) established a solid border with metaphysical thoughts, and it has an open attitude towards sensory experiences. Regarding psychological problems, Islamic philosophers were open to metaphysical thoughts, and hesitant towards sensory experiences. In its quest to uncover the conditions of psychological knowledge according to the criteria of Indigenization, the study concluded that: Standards of Indigenization regarding psychological knowledge in Islamic civilization were not satisfied. Both philosophical and medical tracks have not benefited from the IAM. Based on its findings, the study recommends a more realistic assessment of psychological knowledge in Islamic civilization. Also, it calls for alternative approaches in studying psychological heritage in Islamic civilization.

Key Words: Indigenization, psychological knowledge**,** metaphysical thoughts, Islamic authentication methodologies**.**

1. مقدمة

تتحول المعرفة في التّواصل الحضاري إلى منتج يصنّع ويستورد ويصدر، والعالم العربي حاليًا مستورد للمعرفة النّفسية، والتي تنتجها المؤسسة العلمية الغربية، وهذا يشبه وضع الولايات المتحدة قبل قرنين من الزمان تقريبًا حيث استوردت المعرفة النّفسية من المؤسسة العلمية الألمانية (خليفة 1430: ص45)، ومن المؤسسة الانجليزية كذلك (Freedheim & Weiner, 2012: p28). ومن خلال العودة بالزّمن إلى القرن الأول الهجري (السّادس الميلادي) سيتبين أن الحضارة النهضوية ازداد اعتمادها يومًا بعد يوم

على جرعات أكبر من المعرفة، وخلقت ظرفًا مؤاتيا لحركة استيراد معرفية شاملة. وكانت المعرفة النّفسية ضمن المعرفة التّراث المعرفة المستورد. ويرى فردهيم وزميله أن مصطلح الجالينوسية (Galenism) ارتبط بجهود فلاسفة الحضارة الإسلامية في استيراد، وتطوير أعمال جالينوس ونظرياته. (Freedheim & Weiner, 2012: 310)

وحيث تميز الإسلام في جانبين: الاول، رفض التفسيرات الغيبية للأحداث، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: "إن الشّمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد من الناس ولكنهما آيتان من آيات الله فإذا رأيتموهما فقوموا فصلوا" (صحيح البخاري: 1063). والثاني، مرجعية الخبرة الحسية، كما ففي قوله تعالى: "أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا" (الحج22: 46). فقد كان متوقعًا أن تزدهر المعرفة النّفسية الطبيعية في الحضارة الإسلامية أسوة بالفلكية وتقنياته، إلا أن ذلك لم يحصل أو على الأقل لم يحصل وفق المتوقع.

فقد لاحظ الباحث الحالي تكرارًا فيما يعرض عن الظاهرة النّفسية في المؤلفات التي تناولت التّراث المعرفي للحضارة الإسلامية (جاتي، 1995؛ و ربيع، 2004)، وكأن تلك المعرفة راكدة أكثر منها نامية ومتجددة، وهذا يخالف حال المعرفة العلمية المستندة إلى بيانات الخبرة الحسية.

كذلك ظهر التناقض جليًا بين الموقف الإسلامي الرافض للممارسة الغيبية، والمثمن لدور الحواس، وبين الأفكار الغيبية المنثورة في ثنايا التّراث النّفسي بصفتها معرفة معتبرة. فعلى سبيل المثال لا الحصر أورد ربيع (2004 :216) عرضًا لمفهوم الفيض عند الفارابي. كما ناقش نجاتي (1995: 30) جوانب غيبية في نظرية المعرفة واكتسابها من وجهة نظر الكندي. وأشار طه (1995: 15) إلى فكرة الظواهر فوق الحاسية لدى المتصوفة، وتلك جميعها أطروحات غيبية انتقد ابن رشد جانبًا منها في كتابه تهافت التهافت (ص: 495). وفي هذا كله شواهد على مزاحمة الفكر الغيبي للمسار الطبيعي في تناول الظاهرة النّفسية، وهذا بدوره ترك مجالا رحبًا لتقييم المعرفة النّفسية الطبيعية في الحضارة الإسلامية، والتي تعد الامتداد التاريخي العضوي لعلم النفس المعاصر.

من جهة أخرى، لم يجانب الصواب عبد الرحمن (23:1994) في وصف مسالك تقويم التّراث بأنها: "آثرت الاقتصار على نقد مضامين التّراث من دون الوسائل التي عملت على توليد تلك المضامين وتشكيل صورها". إن هذا الوصف ينطبق بصورة أو بأخرى على معظم دراسات التّراث النّفسي، وهو ما ترك فراغًا في الأدب العلمي للمقاربات الموسعة

شعر به الباحث الحالي عبر تدريسه الطويل لمساق تاريخ الدراسات النفسية عند علماء المسلمين بجامعة شقراء.

وعليه فقد تولد لدى الباحث الحالي شعورًا عميقا بأهمية تقييم التّراث النّفسي (الطبيعي) تقييما عاما، ومفضلا الاطار النفدي البسيط والشامل الذي يتوفره مدخل التّوطين.

أ- مشكلة الدّراسة:

تتلخص مشكلة الدّراسة الحالية في سؤال توطين المعرفة النّفسية في الحضارة الإسلامية، وفق الصيغة التالية: إلى أي درجة يمكن اعتبار المعرفة النّفسية المنثورة في تراث الحضارة الإسلامية معرفة نفسية موطنة؟ وبصيغة إجرائية، تسعى الدّراسة الحالية إلى الاجابة على ذلك التساؤل عبر استجلاء جوانب الغموض التالية:

1- ملامح تّوطين الطرق والممارسات المتصلة بالمعرفة النّفسية في الحضارة الإسلامية.

2- ملامح التّوطين المفاهيمي والنظري للمعرفة النّفسية في الحضارة الإسلامية.

3- ملامح توطين الموضوعات المتصلة بالمعرفة النّفسية وتقسيماتها في الحضارة الإسلامية.

4- ملامح التّوطين المؤسسي المتصلة بتفضيلات الفلاسفة والأطباء في التّعلم.

ب- هدف الدّراسة

بشكل عام، تهدف الدّراسة الحالية إلى نقد حالة المعرفة النّفسية في الحضارة الإسلامية عبر مدخل التّوطين. وبالتحديد تهدف إلى كشف جوانب الغموض توطين المفاهيم النفسية والممارسات والتقسيمات الموضوعية وطرق تعلم المعرفة النّفسية وتواصلها.

ج - أهمية الدّراسة

تكمن القيمة العلمية للدّراسة الحالية في الجوانب التالية:

(1) أنها تأتي ضمن جهود بحثية عريضة للكشف عن منجزات الحركة العلمية لعلماء الحضارة الإسلامية في المجال النفسي.

(2) أنها تسعى لتقديم رؤية نقدية تقويمية للتراث النفسي في الحضارة الإسلامية من مقاربة موسعة يقل اهتمام الباحثون بها.

(3) في الجانب التطبيقي يتوقع أن تسهم نتائجها في تسديد جهود توطين المعرفة النّفسية في الوطن العربي.

2. الإطار النظري والدّراسات السابقة

أولًا: مفهوم التّوطين وأبعاده النظرية

يعد مفهوم التوطين (Indigenization) مفهومًا معاصرًا، ولهذا تعددت تعريفاته والافتراضات الأساسية التي يقوم عليها، وينظر البعض إلى قضايا التوطين بصفتها قضايا عبر ثقافية. وفي الدّراسة الحالية سيتم النظر إلى مفهوم التوطين بدرجة من الاستقلالية عن المفاهيم الأخرى ذات العلاقة مثل مفهوم علم النفس عبر الثقافي وغيره. يرى أدير وزملائه (Adair, Puhan, & Vohra, 1993:151) أن مفهوم التوطين يعبر عن درجة حساسية النظام المعرفي النفسي تجاه الثقافة المستوردة للمعرفة. ومن جهته يرى كورت دنزايغر (Kurt Danziger)، أن التّوطين يمثل محاولات ذاتية لتطوير صور متنوعة من المهن في علم النّفس تتوافق أكثر مع الظّروف في الأمم النّامية مقارنة بصور علم النّفس التي تُدرس في الأكاديميات ومؤسسات التّعليم الغربية.(Pickren, 2009:88) ويتضمن هذا التّعريف طرفًا واحدًا، وهو المستورد، الذي يتولى التعامل مع نظام المعرفة النّفسية، سواءً كانت معرفة أم عمليات علم، والذي يتجه بدوافع ذاتية نحو إجراء عمليات تكييف (تعديل –اضافة- استبعاد) على المعرفة المستوردة وتنبع من واقعه المحلي.

ويرى خليفة (1430: 8) أن التوّطين عملية تحويل لعلم النفس العلمي الذي تم تبنيه واستيراده من الغرب مثل الولايات المتحدة لأخذ الشخصية المناسبة للنّسق الاجتماعي-الثقافي للبيئة المستورِدة. ويبرز في هذا التعريف ثلاثة ركائز للتوطين: (1) طرف مانح (مصدر) للمعرفة. (2) طرف مستضيف (مستورد). (3) عمليات تكييف لتلك المعرفة. وكلا التّعريفين يؤكدان في التّوطين على التغيرات التي تطرأ على المعرفة الوافدة في إطار السياق الثقافي المستضيف.

ومن هنا يمكن عبر تتبع التّغيرات الطارئة على منظومة المعرفة النّفسية الوقوف على طبيعة إسهام الكيان الاجتماعي المستورد في هضم المعرفة النّفسية وإثرائها. وقد توزع الباحثون في التّوطين على بعد "عالمية المعرفة النّفسية" بين التّوجه المحلي الفلكلوري، والتوجه نحو عالمية المعرفة. والدّراسة الحالية لا تتبنى الرّؤية المتطرفة التي تنظر إلى التّوطين على أنه عملية تحويل المعرفة النّفسية إلى طقس شعبي محلي. من جهة أخرى، لا يوجد تعارض بين الطابع الكوني للمعرفة النّفسية بصفتها علم طبيعي، وبين استجابة المنظومة العلمية لمطالب السياق الاجتماعي المستضيف بما لا يغير طبيعة المعرفة من حيث كونها معرفة علمية.

ومن الناحية الإجرائية يمكن تقييم التّوطين عمومًا عبر أربعة أبعاد رئيسة هي: (Pickren, 2009؛ وخليفة، 2009)

(1) التّوطين المفاهيمي والنّظري: حيث يتم في هذا البعد تتبع المفاهيم وما طرأ عليها من تعديل وإضافة، وكذلك يتم تتبع الأطر النظرية المستوردة وما جرى عليها من تحوير أو تطوير أو تكييف.

(2) التّوطين للطّرق والممارسات النّفسية، وفي هذا البعد يتم البحث في التّحولات التي طرأت على المعرفة المستوردة نتيجة لتداولها في الكيان المستضيف.

(3) توطين الموضوعات والّتقسيمات البحثية بما يلبي مطالب الكيان المستضيف للمعرفة النّفسية، وهذا البعد يفتح نافذة على طريقة استقبال الكيان المستضيف للموضوعات والتقسيمات الأصلية للمعرفة ومدى اهتمامه بتكييفها وفق أجندته الخاصة؛ لأن التقسيمات لا تمس المنهج بقدر ما تمس نظام الأولويات لدى الكيان المستضيف.

(4) التّوطين المؤسسي: وهو البحث في مدى قدرة الهياكل المؤسسية وعملياتها على تكييف المعرفة النّفسية المستوردة، ودمجها في النّظام المعرفي العام. وفي سياق الدّراسة الحالية سيتم التركيز فقط على آليات التعلم المفضل لدى العلماء الشباب؛ لأن الجوانب الأخرى في هذا البعد تقع خارج اهتمام البحث الحالي.

وقد كانت تلك الأبعاد الأربعة الركائز الأساسية التي صيغت في ضوئها مشكلة الدّراسة الحالية.

ثانيًا: الدّراسات السابقة

في هذا البند سيتم عرض بعض الدّراسات التي تناولت التّراث النّفسي في الحضارة الإسلامية بما يظهر الجوانب التي تشغل الدّراسات المعاصرة من ذلك التراث.

من الدراسات الحديثة في التّراث النّفسي دراسة خيرة (2016) التي عنوانها: مفهوم النفس عند ابن سينا إرهاص الصّياغة لنظرية في علم النفس. وقد سعت تلك الدّراسة إلى استقصاء التحليل الفلسفي لمفهوم النّفس عند ابن سينا. وتظهر بنية الدّراسة محاولة الباحث الإلمام بتراث ابن سينا حول النفس، وهو تراث عريض، ولهذا ظهر التحليل مكثفا. كما تظهر الدّراسة أن ابن سينا تصدى لموضوعات علم النفس في عصره وأسهم فيها إسهامات واسعة ميزته عن غيره من فلاسفة الحضارة الإسلامية. ويقول (خيرة، 2016: 52) حول آراء ابن سينا في النّفس "لم يُطرح بالمفهوم الحديث ضمن العلوم الإنسانية... وذلك لتناوله ضمن حقل الفلسفة، إلا أنّ هذا لا يمنع من

الاعتراف بتلك المجهودات المبذولة التي تطرق فيها إلى تفسير العمليات العقلية". وفي هذا القول جانب صحة، ولكنه ليس صحيحًا على إطلاقه، فابن سينا كما هو فيلسوف فهو طبيب، وكان يتصدى للمشكلات النّفسية كطبيب وبالتالي يمارس الطب النفسي وحتى الإرشاد النفسي العلاجي ضمن ممارسته العامة للطّب، وتكون آراؤه في هذا السياق نفسية طبيعية.

ومن الدراسات السابقة دراسة بوعود (2014) التي عنوانها: العلاج النفسي للاضطرابات النّفسية من منظور إسلامي: الاكتئاب نموذجًا. مناقشة تحليلية لاضطراب الإكتاب وللعلاج النفسي من منظور إسلامي. فقد ناقشت آراء بعض أطباء الحضارة الإسلامية حول الاكتئاب (مثل ابن سينا بن و إسحاق بن عمران، والبلخي، ومسكويه)، كما ناقشت العلاج من منظور ديني مستندة على النصوص القرآنية والحديث النبوي، وإلى وجهات نظر باحثين نفسيين وفقهاء.

وقد جمعت دراسة بوعود (2014) بين توجهين ينظر إليهما في الدّراسة الحالية على أنهما مختلفين الأول، توجه الفلاسفة والأطباء كابن سينا، والثاني توجه الفقهاء وعلماء الاسلام. ومع تقدير جهد الباحثة إلا أن الدّراسة الحالية لا ترى امكانية واقعية (في ذلك العصر) من أخذ تعريف مفهوم الاكتئاب من الفلاسفة وبناء خطة العلاج من الفقهاء دون رابط موضوعي بينهما.

من الدّراسات ذات الصّلة دراسة قويدر (2013)، والتي عنوانها: من تراث الطب الاسلامي: إسحاق بن عمران ومقالة في المالينخوليا أنموذجا. وقد انطلق الباحث في الدّراسة من الوسط الطبي الإسلامي ممثلًا في الطبيب اسحاق بن عمران ومسلطًا الضوء على آرائه حول المالينخوليا. وقد ناقش الباحث بإيجاز حالة الطب عند علماء المسلمين. ثم عرض لكتاب اسحاق ابن عمران الذي عنوانه مقالة في المالينخوليا. وقد ربط الباحث بين آراء اسحاق ابن عمران وبين الموقف المعاصر من الاكتئاب الشديد. وقد أظهرت تلك الدّراسة كما يقول المؤلف القيمة العلمية لكتاب اسحاق بن عمران. وتتفق الدراسة الحالية مع دراسة قويدر في أن التّراث الطبي يمثل مصدراً مهمًا لتقييم إسهام الحضارة الإسلامية العلمي في فهم الظاهرة النّفسية. ومن جهة أخرى لم تظهر ضرورة في مضاهاة آراء اسحاق بن عمران حول المالينخوليا بالفهم المعاصر للاكتئاب الشديد[1]. فمع أن جانبًا من أعراض المالينخوليا التي أشار إليها عمران ابن اسحاق

[1] الهدف هنا ليس انتقاص جهود ابن اسحاق ولكن الهدف التدقيق في القيمة الفعلية لقيمة التّراث النفسي.

(قويدر، 2013: 10) قد يتزامن وقوعها مع الاكتئاب الشديد (كالفزع) (DSM5:168)، لكنها ليست من العلامات المميزة للاكتئاب الشديد (DSM5:160-161). والذي يجعل مفهوم المالينخوليا مركب أولي يشير من منظورما المعاصر إلى مجموعة اضطرابات نفسية من ضمنها الاكتئاب الشديد.

أما دراسة طه (1995) التي عنوانها: علم النفس في التّراث العربي الإسلامي، تناول بالتحليل المضمون النّفسي للتّراث العربي الإسلامي. فقد تميزت بشموليتها، حيث تتبعت التّراث النفسي في الحضارة الإسلامية وفق موضوعات علم النفس المعاصرة. وقد تناولت تلك الدّراسة: الفسلجة العصبية، والنمو العقلي، وسيكوفيزياء الإبصار، والوظائف الذهنية، والذكاء، وهذه المفاهيم مصطلحات ليس لها مقابل في التّراث النفسي للحضارة الإسلامية. ويرى (طه، 1995: 15) أن التّراث النفسي في الحضارة الإسلامية هو في المقام الأول علم نفس وليس شيئًا آخر". كما يرى ارتقاء الممارسات البحثية النّفسية لدى بعض العلماء إلى مستوى التّجريب بمفهومه المعاصر (11).

إن استنتاج طه (1995) بأن لابن الهيثم نظرية في علم النفس الفيزيائي فيما يتعلق بعملية الإبصار له ما يسنده في نتاج ابن الهيثم العلمي، وتذهب الدّراسة الحالية أبعد من ذلك وهو أن ابن الهيثم وضع بذور لأكثر من نظرية في عملية الإبصار.

من جهة أخرى، لا تتفق الدّراسة الحالية من موقف طه (1995) من أن الوحي كان موجِهًا لفهم الظاهرة النّفسية، حيث كانت آراء الغزالي التي أوردها الباحث ذات طبيعة صوفيه مثل فكرة الكشف (88)، وفكرة التّعلم الإلهامي (89). فتلك الآراء تخالف صريح القرآن من أن طريق العلم المعتبر شرعًا والذي تقوم به الحجة هو ما قام على بيانات حسية قابلة للتّشارك مع الآخرين، كما في قوله تعالى (يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا ۖ وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ) (الأنعام :130) فجميع الجن والإنس من المنظور الاسلامي سيشهدون بما راو وسمعوا من الأنبياء ويتذكرون كيف استجابوا، ولن تكون المساءلة حول ما لديهم من معرفة إلهاميه، أو حدسيه.

يتبين مما سبق ثلاثة أمور: الأمر الاول، شيوع التخصصية في الدّراسات التي تناولت التّراث النفسي في الحضارة الإسلامية. والأمر الثاني، أن تلك الدّراسات تستند في تقييم التّراث إلى الرؤية المعاصرة للمفاهيم النّفسية، أما الأمر الثالث، فهو في التسامح المخل من بعض الدّراسات مع المعرفة الغيبية المنثورة في ثنايا التّراث النفسي للحضارة

الإسلامية. ولهذا تأتي الدّراسة الحالية، وعبر مدخل التوطين لتحاول قديم مقاربة نقدية او تقويمية موسعة للتراث النفسي (الطبيعي) للحضارة الإسلامية، ووفق طبيعة السياق الثقافي ومكوناته، وطبيعة المعرفة وما حملته البضاعة المستوردة من عقد وتعقيداتها.

3. منهج الدّراسة

تعتمد الدّراسة الحالية المناهج التالية: التحليلي والنقدي والإحصائي الوصفي البسيط؛ وذلك لما تقتضيه طبيعة البحث ومتغيراته المتداخلة ومادته التاريخية التي يكتنفها الغموض. فمن حيث الأساس تعتمد الدّراسة الحالية على المنهج التحليلي المقارن لإظهار واقع متغيرات توطين المعرفة النّفسية في مقابل أبعاد التوطين النظرية، كما تطبق المنهج النقدي للوقوف على مال للتراث النفسي وما عليه، وذلك بما يخدم مقاصد البحث العلمي وأهدافه. ومن جهة اخرى، تستخدم الدّراسة الحالية الإحصاء الوصفي البسيط[1] في المواضع التي تتطلب تلخيصًا وعرضًا للبيانات الكمية المتعلقة بالعلماء والفلاسفة وبالمصطلحات النفسية. كما توظف الدّراسة الحالية مفهوم نظرية المجموعات (Set Theory)[2]؛ وذلك في تصنيف البيانات ومقارنتها وفق صفاتها المشتركة.

4- المجتمع والعينة

تمثل مجتمع العام للدّراسة الحالية في فلاسفة وعلماء الحضارة الإسلامية، بينما تمثل المجتمع الفرعي للدّراسة الحالية في فلاسفة وأطباء الحضارة الإسلامية بصفته الامتداد التاريخي للمنحى الإمبريقي المعاصر. وقد اختار الباحث من المجتمع عينات فرعية بما يخدم أهداف الدّراسة وغاياتها. وبالتحديد ووفق دويدري(1423: 315) المعاينة الفرضية عند اختيار مجموعة العلماء والفلاسفة بما يوفر تمثيلًا تسلسليًا مناسبًا لعلماء القرون المتعاقبة للحضارة الإسلامية، وبدرجة مناسبة من التّنوع في التّوجهات الفلسفية والفكرية، وبما يتفق مع التّوجه الأساس للدّراسة الحالية وهو خدمة التّراث العلمي النفسي. أما عينة الفلاسفة والأطباء الذين تم الاستشهاد بآرائهم ومواقفهم لتقييم التّراث النفسي، فقد كانت عينة قصدية وإلى حد ما فرضية.

4- حدود الدّراسة وصعوباتها

إن الدّراسة الحالية محدودة زمنيًا بالفترة الممتد من القرن الأول وحتى القرن التّاسع الهجري ومحدودة في مضامين التّراث المعرفي للحضارة الإسلامية في صلته بالظاهرة النّفسية من حيث كونها ظاهرة طبيعية. وبهذا استثني من التناول في الدّراسة الحالية

[1] Shafer & Zhang, 2013

[2] Stitz & Zeager, 2009

المحتوى النّفسي الديني المستنبط من القرآن والسنة الصحيحة[1]، والمحتوى النّفسي الغيبي (الصوفي، والوثني).

ومما تجدر الإشارة إليه هنا إلى أنه تم تثبيت العامل السياسي المتمثل في تتابع الدّول المختلفة عبر تاريخ الحضارة الإسلامية من العهد الأموي وحتى العهد العثماني؛ وذلك لأن الدّراسة الحالية تسعى لإنجاز تقويم نقدي موسع للتّراث النفسي في الحضارة الإسلامية ككتلة واحدة.

أما فيما يتعلق بالصعوبات التي تواجه الدّراسة الحالية، فيتوقع أن تكون في جانبين: الجانب الأول، يتعلق بتعدد دلالات الشواهد في التّراث المعرفي للحضارة الإسلامية، والذي قد يجعل بعض التحليلات والنتائج نقاط خلاف، وعسى أن يكون خلافًا بناءً. والجانب الثاني، صعوبة رسم الصورة الشاملة المأمولة لتوطين المعرفة النفسية المستوردة في الحضارة الإسلامية. ويؤمل الباحث الحالي أن تسهم تلك الصعوبات في استثارة مزيدٍ من الدّراسات المستقبلية حول التّراث النّفسي في الحضارة الإسلامية.

4. تحليل تمهيدي

أولًا: المعرفة في عصر الحضارة الإسلامية ذات الصلة بالدّراسة الحالية

تتبنى الدّراسة الحالية تقسيم المعرفة في تراث الحضارة الإسلامية إلى ثلاثة نظم معرفية رئيسة، وهي: المعرفة الأثرية، والمعرفة الطبيعية أو شبه الامبريقية، والمعرفة الغيبية. وفيما يلي تعريف موجز بتلك النظم:

أ- المعرفة الأثرية[2]: رؤية عن قرب

لقد تأسست إجراءات المحافظة على سلامة المرويات في العهد النبوي، وكان هدف تلك الإجراءات حماية الوحي من التزييف والتحريف، سواءً كان في النّقل أو في التّفسير أو التطبيق، وقد اتخذت الصور التالية: (أ) ربط كتابة القرآن الكريم بالتّوجيه المباشر من النبي صلى الله عليه وسلم (الزرقاني، 1367: 247). (ب) نهي النبي عن أن يكتب عنه غير القرآن:" لا تَكْتُبُوا عَنِّي وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ"(مسلم، 1955: 5326). (ج) نهي النبي عن مطالعة كتب أهل الكتاب، كما في قصة عمر بن الخطاب (أحمد، 1416: حديث 3/387)، وقد برر عليه الصلاة والسلام نهيه لعمر بمنع أسوأ احتمالات الضلال،

[1] الشنة الضعيفة يلزم تجنبها في سياق العلاج الديني لما قد يترتب عليها من مخاطر.

[2] تم عرض محتوى هذه الفقرة على الدكتور مبارك عبد العزيز بن صالح الزهراني المختص في علم الحديث.

وهو أن يكون خبر أهل الكتاب حق فيكذبونه، أو كذبًا فيصدقونه. (د) إذاعة الوحي فور نزوله، كما في حديث ابن عباس:"قال والله الذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيم أنزلت" (البخاري: 4716)، وقد كان من نتائج تلك الخطوات: (1) شيوع ثقافة ضبط رواية الآيات. (2) الوعي العام بتقدير النص القرآني. وبتلك الأجندة الإجراءات أصبح ميلاد علم الاثر أمرًا ممكنًا.

وفي العقود التالية اتجهت فئة من أئمة الاسلام للعمل على تحصين المعرفة الأثرية من مخاطر التّحريف، متبعين النهج النبوي في الضّبط، والتوثيق، والتّحرز. (الزرقاني، 1367) وظهر من تلك الجهود أسس معرفة علمية جديدة هي سميت بعلم الأثر.

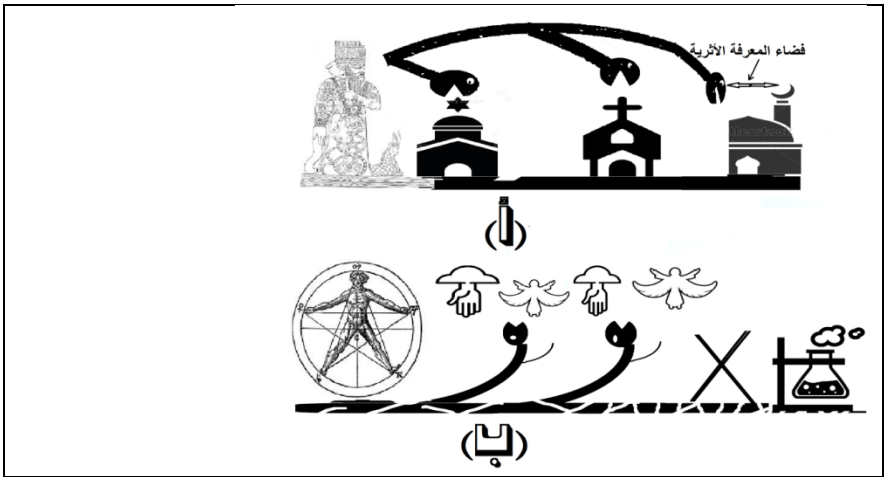
ومن زاوية نفسية، تتوزع مصادر التّحريف في الروايات التي اهتم بها علماء الاثر كالزرقاني إلى مستويين: (1) عوامل داخل الفرد. (2) عوامل خارج الفرد. وقد تضمنت العوامل داخل الفرد: (أ) المتغيرات الذهنية، ومنها: المعتقدات والحافظة، والذكاء، وقوة الملاحظة. (ب) متغيرات وجدانية، ومنها: الإخلاص، والحياء. (ج) متغيرات سلوكية، ومنها: الانضباط ورعاية الأعراف، والوقار في الحياة الخاصّة والعامة. كما تضمنت العوامل خارج الفرد: (أ) جوانب السياق الاجتماعي لراوي الأثر مثل: مكان النشأة، والوفاة، والارتحال، والذين صحبهم، والذين تعلم منهم، والصفات العامة لمجتمعه. (ب) خصائص النّص المروي، ومنها: عدم مخالفة المنقول، وعدم الشذوذ، والسلامة من العلة القادحة.

وقد قاد التّدقيق في تلك الجوانب إلى تطوير طريقتين للتّقدير: إحداهما مخصصة لتحديد موثوقية الراوي، والأخرى للحكم العام على الرواية. وقد أثمر عن تطبيق طرق التقدير ظهور ثلاث كتلٍ معرفية، هي: (1) كتب الحديث. (2) كتب الجرح والتّعديل. (3) كتب اصول الحديث. ويمكن القول هنا، أنه لم يكن للمنهج الأثري أن ينجح في صيانة المرويات دون وجود منظومة أعراف وقيم أكسبت المعرفة الأثرية مصداقية وقيمة إنسانيه، ودون حصانه تامة من تسرب الفكر الغيبي.

ب- المعرفة الفلسفية:

يعتبر طالس الملطي/ ثيليز الميلسي (Thales of Miletus) حسب (Ueberweg, 1874:35; Strub, 1999:134)، أول فيلسوف يوناني تم الحديث عنه. وتمايز في تلك الحقبة مساران للتّفكير الفلسفي: الأول اهتم بتأمل الانضباط الفيزيائي للكون (شكل 1-ب)، والثاني، اهتم بالدّلالات الأخلاقية للانضباط الكوني (شكل 1-أ). ولا تخفى مركزية

البعد النفسي في كلا مساري التّفكير من حيث إن التّفلسف منتج إنساني، ومن حيثية أخرى، أن كلا مساري التّفلسف يزعمان أنهما في نهاية المطاف سيمنحان الإنسان مقاليد التّحكم في حياته وفي حركة العالم وتغيره. وفيما يلي مناقشة موجزة لمعطيات كلا المسارين كل على حدة:



شكل رقم (1): صورتا الخطاب الغيبي الرئيستان: (أ) مسار تبنى المعاني الغيبية للطبيعة البشرية، ودائما يتجه نحو الاستحواذ على الخطاب الديني، ويغيب من أجندته استكشاف قوانين الطبيعة. (ب) مسار ما قبل سقراط تبنى التّفسير الكمي الغيبي للكون والأحداث، وشتت جهود الفلاسفة الطبيعيين.

في مسار ما-قبل-السقراطية كان محور التفلسف حول العلّية الطبيعية للأحداث والتّغير، وتناولوا قضايا من قبيل التفريق بين العالم الظاهري، والعالم الحقيقي (Freedheim & Weiner, 2012:10). كما ظهرت في تلك الحقبة أيضا نظرية فيتاغورس ومعها التّفسير الثنائي للوجود، وفكرة الانضباط العددي أو الرياضي للكون (شكل رقم 1-ب)، واقترح هذا التيار أن تكون حياة الإنسان منضبطة منطقيًا. ونشأ في نفس المسار جناح فكري معارض/معاكس، يعتقد أن الحقيقة المطلقة تكمن في التّفكير المجرد كالرياضيات (ويمكن اعتباره صورة من صور التّصوف المطلق (Russell, 1956: 34)، وأن "المرئيات والمسموعات والمحسوسات" ليست سوى ضلالات. (Freedheim & Weiner, 2012) ويورد ابن أبي اصيبعة عن فيتاغورس قوله:"إن كل إنسان أحسن تقويم نفسه بالتبري من العجب والتجبر والرياء والحس وغيرها من الشهوات الجسدية،

فقد صار أهلاً أن يلحق بالعالم الروحاني"(40)، إلى أن قال:"إن الأشياء الملذذة للنفس تأتيه حينئذ أرسالاً كالألحان الموسيقية الآتية إلى حاسة السمع، فلا يحتاج أن يتكلف لها طلباً"(40). وهكذا انحرف التّوجه الرياضي والطبيعي لدى فيتاغورس إلى توجه غيبي وثني.

أما مسار الفكر الفلسفي الآخر (شكل 1-أ) فقد عالج المشكلات الاجتماعية المتفاقمة في الإمبراطورية معالجة أخلاقية؛ حيث انتشر الظلم والبؤس. ولمواجهة هذه الحالة تذرع الفلاسفة بمفهوم "الرب"، ولكنهم اختلفوا بين أن يكون ربًا واحدًا أم أربابًا متعددين، فقد قبلوا بفكرة "الرب زوس Zeus god" إله العدل لتلبية حاجة الناس لإرساء العدل في كل الأرض. (McKirahan, 2011; Baltussen, 2007; Xiang-yuan, 2012) - وكما يظهر- فقد انحرف هذا المسار هو أيضًا نحو التّصوف الغيبي، مع أنه انطلق من أسس واقعية في الحياة الاجتماعية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه برغم نجاح فلاسفة حقبة ما قبل سقراط في تطوير الأجندة الفلسفية التي لا تزال حية إلى يومنا هذا، فإنهم لم يتمكنوا من ضبط حدود واضحة بين مسارات التفكير المختلفة، وتعاملوا مع تلك المسارات الفلسفية المتباينة بصفتها بدائل ممكنة أكثر من كونها تناقضات متنافرة.

ويظهر أن الحضارة الإسلامية قد تأثرت بذلك، حيث شكلت مقاربات التلفيق الرؤية والرواية للمعرفة عند طائفة من فلاسفة المسلمين، والتي تجلت في محاولات التوفيق بين الإسلام والفلسفات المختلفة[1]. ويدخل في ذلك التلفيق جهود التوفيق بين الفلسفة، وبينعلم الكلام. (مزوز، 2017: 18). وكذلك جهود التوفيق بين الفلسفة والفكر الغيبي وفق ما أشار إليه ابن تيمية (1419: 177) عندما قال:"إذ بنوه [يقصد المنطق] على ما في الأرواح والأجساد من الطبائع ... وأن صناعة الطلاسم والأصنام تورث منافع وتدفع مضار".

وهنا، وبرغم تلك التعقيدات العامة في المنهج الفلسفي، والطبي في الحضارة الإسلامية، إلا أن النظرة التفصيلية للتّراث الفلسفي تقود إلى نتائج مغايرة. حيث طور فلاسفة تلك الحقبة جدليات فلسفية لم تسبقهم إليها الأمم السابقة. فعلى سبيل المثال؛ قدم ابن تيمية جدليات ابن تيمية (1419) في نقض المنطق اليوناني، وقدم ابن سينا من جهته براهين مبتكرة مشهودة في قضايا فلسفية وطبيعية كثيرة.

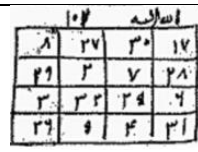
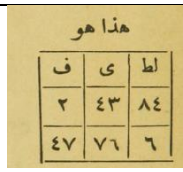
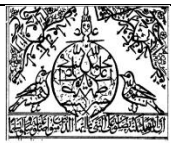
[1] تبنى هذا الموقف ابن سينا والغزالي وابن رشد وغيرهم.

ج - المعرفة الغيبية

لقد إلتقت في رحاب مجتمع الحضارة الإسلامية كتل عريضة من تراث الأمم السابقة تضمنت فلسفات طبيعية وتأملية وغيبية واسعة، وامتدت عبر التاريخ لتشمل التّراث القديم، ومنه البابلي والإغريقي والهندي كما في الشكل (1). ومن رموز تلك الحقبة مثلًا إلهة السماء، وإلهة الشمس، وهي شبيهة بما لدى اليهود والنّصارى من تقديس وتأليه للقساوسة والرهبان، وبما لدى بعض المذاهب الإسلامية من تقديس للأولياء والصالحين. ويبين الشكل رقم (1) قدرة المعرفة الغيبية على التّشكل بما يمكنها من اختراق المجالات المعرفية الأخرى.

وكما يظهر فإنه حتى في عصر الحضارة الإسلامية وبالرغم من التّضييق الكبير على رموزه في السياق الاجتماعي العام فقد تمكن الفكر الغيبي من التغلغل بأشكاله المختلفة في مناهج ومسارات التفكير الفلسفي.

جدول (1): شواهد من تعاطي طائفة من الفلاسفة للغيبيات على امتداد عصر الحضارة الإسلامية

الشاهد	 في ذيل رسالة الكيمياء	الربط بين اوتار العزف والافلاك وارباع البروج وارباع القمر ومهب الريح (في رسالة في الموسيقى)	 تميمة غيبية[1]	 ايقونات غيبية
العالِم	لابن معاوية	الكندي	الغزالي	الراوندي
التوجه	وثني	وثني	تصوف	تصوف
	1-0	4-3	6-5	6-5

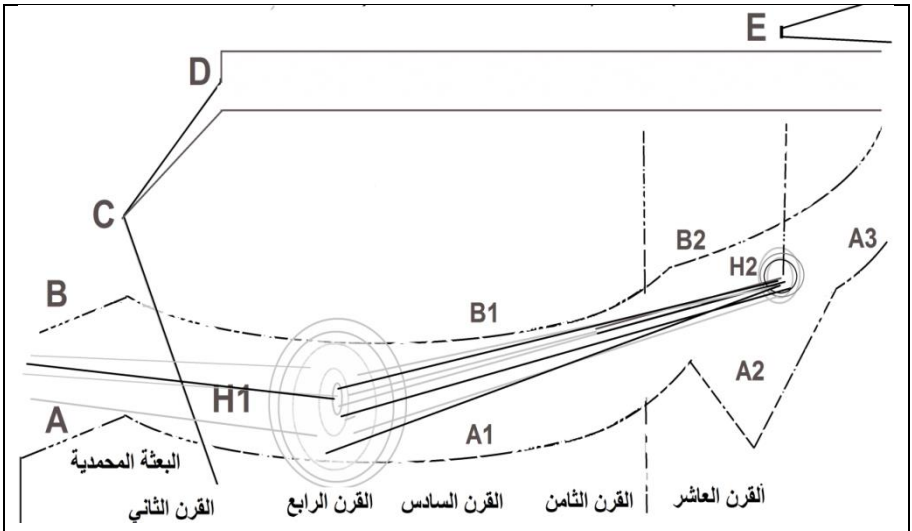
يبين الجدول (1) صور من الممارسات الغيبية الممتدة عبر ستة قرون من الحضارة الإسلامية. ويتوقع هنا أن مسار التّفلسف الغيبي قد أحدث مع العوامل الأخرى ضعفًا وظيفيًا في التّفكير الموجه نحو الظّواهر الطّبيعية، ومن ضمنها الظّاهرة النّفسية، وذلك بحرفه عن مساره نحو المعاني الباطنة لتلك الظاهرة، أو عبر التّزهيد في فهمها باستخدام الحواس. ويعزز ذلك الاستنتاج قول الغزالي في كتابه (كيمياء السعادة: 8):"فإذا جلس في

[1] هذه التميمة ذكرت في كتاب الأوفاق للغزالي. وهو من الكتب المنكرة لدى أهل الأثر.

مكانٍ خالٍ وعطل طرق الحواس وفتح عين الباطن وسمعه ... ويبقى لا يرى شيئًا إلا الله"، ثم يتابع فيقول:"وهو طريق الصوفية "(المصدر السابق: 8). والمعنى أن طريق تعطيل الحواس هو طريق السّعادة. ويتابع فيقول:"وهذه الدّرجة الكبيرة مختصرة من طريق النبوة ... لأنه وقع في قلوبهم بلا واسطة" (المصدرالسابق:8). وقد انتقد ابن رشد على الغزالي هذه الآراء الغيبية في كتابه تهافت التهافت (195). وتلك الشواهد لا تتفق مع موقف مزوز (2017 :14) من أن استبعاد دور العقل يفسح الطريق أمام التصورات الغيبية، وتؤكد أن الذي أفسح تلك الطريق هو تعطيل دور الحواس.

ثانيًا: تصور[1] مبسط لتطور مسارات التّفكير قبيل وبعد عصر الحضارة الإسلامية

انطلاقًا من أن الدّراسة الحالية تنظر نظرة موسعة إلى حالة المعرفة النّفسية في تراث الحضارة الإسلامية، فقد تبنت تصورًا مبسطًا (الشكل، 2) لتطور مسارات التّفكير قبل وخلال وبعد عصر الحضارة الإسلامية.



شكل (2): نظرة شمولية لتطور المعرفة قبيل وخلال وبعد حقبة الحضارة الإسلامية: (A) يبين مسار تطور المعرفة الميتافيزيقية النامية قبيل ميلاد الحضارة الإسلامية. (B) يبين مسار تطور المعرفة الفلسفية. (C) يمثل انبثاق المعرفة الإسلامية بعد البعثة

[1] استخدم مصطلح تصور بدلا من نموذج لحاجة المقترح إلى مزيد من الفحص والتدقيق.

المحمدية، واتساعها على مدى القرون، ويبين تقاطعها مع مسارات التفكير المستوردة. (D) يعبّر عن تطور المعرفة الأثرية التي رسمت بينها وبين الفلسفة غير الطبيعية والغيبية حدود صلبة. (E) يعبر عن ميلاد المنهج الإمبريقي ذي الحدود الصلبة مع الفلسفة التأملية والغيبية. أما الخطوط الثقيلة الواصلة بين (H1) و(H2) فتمثل تطور المعرفة الطبيعية عبر القرون المتتالية.

ويبين الشكل (2) حالة المعرفة شبه الامبريقية في الحضارة الإسلامية والتي يمثلها الخطوط الثقيلة الواصلة بين (H1)، و(H2)، حيث لم تتمكن من خلق قضاء خاص مفصول عن مسارات التفكير الأخرى. كما يظهر الشكل (2) التّوقيت التّقريبي لميلاد المنهج الإمبريقي ذي الحدود الصلبة مع الفلسفة التأملية والغيبية.

ثالثا: التوجهات الفكرية لعينة مختارة من علماء المسلمين (تحليل تقريبي)

جدول (2-أ) التوزيع التاريخي لعلماء المعرفية النّفسية على امتداد تاريخ الحضارة الإسلامية

		المنهج				
القرون	**الاسم**	**أثري**	**كلامي**	**فلسفي**	**غيبي**	**شبه إمبريقي**
2-1	واصل بن عطاء	-	✓	1	؟	-
3 – 2	الخوارزمي	-	-	-	-	✓
	الكندي	-	-	✓	✓	-
4 -3	الحلاج	-	✓	✓	✓	-
	أبو بكر الرازي	-	-	✓	✓	-
	متى بن يونس	-	-	✓	✓	-
	الفارابي	-	-	✓	✓	-
4	اخوان الصفا	-	✓	✓	✓	✓
5 -4	الباقلاني	✓	✓	-	-	-
	ابن سينا	-	✓	✓	✓	✓
	ابن حزم	✓	-	✓	-	-
	مسكوية	-		✓	✓	-
	ابن باجة	-	✓	✓	-	-
	ابن زهر	-	-	-	-	✓
6 -5	الغزالي	✓	✓	✓	✓	
	ابن أبي أصيبعة				✓	✓ طب

6	ابن رشد	-	✓	✓	-	✓
	ابن الطفيل	-	-	✓	✓	-
7-6	محيي الدين بن عربي		✓	✓	✓	-
	فخر الدين الرازي	✓	✓	-	-	-
7	ابن النفيس علاء الدين		-	؟	-	✓
	ابن القف الكركي	-	-	؟	✓	✓
	هيثم علي البحراني	-	✓	✓	✓	-
8 - 7	ابن تيمية	✓	✓	✓	-	منطق رياضي
	ابن قيم الجوزية	✓	✓	✓	-	-
9 - 8	ابن خلدون	✓	-	✓	؟	✓
9	إدريس القرشي	-	✓	✓	✓	تاريخي
المجموع	26	7	14	20	14	10

جدول (2-ب) توزيع عينة الفلاسفة حسب فترة حياتهم

	المنهج					
القرون	أثري	كلامي	فلسفي	غيبي	امبريقي	مجموع
2-1		1	1			2
3-2			1	1	1	3
4-3		1	5	5	1	12
4		1		1	-	2
5-4	2	4	3	2	2	12
6 -5	1	1	1	1	-	4
6		1	2	1	1	4
7-6	1	2	1	1	-	6
7		1	2	2	2	7
8-7	2	2	2		1	7
9-8	1		1	؟	1	3
9		1	1	1	1	4
المجموع	7	14	20	14	10	76

يتضمن الجدولان (2-أ&ب) توزيعًا تقريبيًا لعينة من فلاسفة الحضارة الإسلامية المتاحة أعمالهم أكثر من غيرهم، وقد توزعت إسهاماتهم بين المعرفة الأثرية والكلامية والفلسفية والإمبريقية (أو ما قبل الإمبريقية). ويتضح من الجدول هيمنة المنهج الفلسفي على توجهات العينة وهذا كان مقصودًا من قبل الدّراسة الحالية، ولكن المفاجأة كانت

في الشيوع الكبير للتّصوف الغيبي في الوسط الفلسفي (بلغت نسبته 79%)، وامتد من التّصوف العرفاني (عند الغزالي) إلى الغيبية الحلولية لدى القرشي(1411). ويتبين من الجدول السابق الحضور المستمر للمنحى الامبريقي وإن كان حضورًا أقل ثقلًا من المسارات الأخرى.

5. التحليل النقدي وفق معايير التّوطين

حاولت الدّراسة الحالية عبر المناقشات السابقة توفير المقدمات المعرفية الضرورية بشأن السياق العام للمعرفة في الحضارة الإسلامية، فبينت المسارات الفكرية المختلفة فيها، وناقشت بإيجاز الصلة المعرفية بين الحضارة الإسلامية وبين ما قبلها وما بعدها. وفي هذا الجزء سيتم تقديم تحليل نقدي مفصل للتّراث النّفسي للحضارة الإسلامية وفق محاور التوطين التي التزمت الدّراسة الحالية باستقصائها.

أولًا: ملامح تّوطين الطرق والممارسات المتصلة بالمعرفة النّفسية في الحضارة الإسلامية.

(1) واقع التحليل المفاهيمي

لقد أدرك علماء الحضارة الإسلامية اتصاف المعرفة في العلوم المختلفة بالتراكمية والارتباط المنطقي بين المعرفة الجديدة والمعرفة القديمة. إلا أن ذلك لم يحل دون ظهور إشكاليات لديهم تحليل المفاهيم، في وفيما يلي شواهد على تلك الصعوبات:

الشاهد الأول: عرض ابن سينا لمبادئ الحركة في كتابه عيون الحكمة، يقول: كل حركة عن محرك غير قسري، فإما عن محرك طبيعي أو نفساني إرادي، وكل محرك طبيعي فهو بالطبع يطلب شيئًا ويهرب عن شيء، فحركته بين طرفين: متروك لا يقصد، ومقصود لا يترك وليس شيئا من الحركة المستديرة. فإذن الحركة الموجبة للزمان نفسانية إرادية، فالنفس علة وجود الزمان. (ص 29)

في هذا المقتبس تحليل لمفهوم الحركة والزمن لكنّه لا يقدم صياغة ناضجة للمعنى المقصود، فمفهوم الحركة غامض لأنه فيما بعدها من المقتبس يستبعد الحركة المستديرة (كدوران القمر حول الأرض). وهناك غموض في معنى "قسري" لأنه فيما بعدها ربط الحركة بالقصدية. كما لم تتضح فيه علاقة القسري بالقوة الخارجية، ولا سبب استبعاد الحركة الدائرية. وقد نبه الفخر الرازي إلي ضعف الاهتمام بتحليل المفاهيم لدى ابن سينا. وللأسف حتى الفخر الرازي لم يتمكن من الانعتاق من دوامة غموض المصطلح في فلسفة الحركة (الفخر الرازي، 1905: ج2: 51).

الشاهد الثاني: مشكلات تحليل خواص النّفس (ابن سينا، عيون الحكمة): فأما الذي لها (أي النفس) من باب الفعل في البدن والانفعال ففعل ليس يصدر عن مجرد ذاتها. وأما الإدراك الخاص ففعل يصدر عن مجرد ذاتها من غير حاجة إلى البدن. (عيون الحكمة: 41) في هذا المقتبس يناقض ابن سينا افتراضًا سابقًا له من أن "أفعال النفس" محلها الدّماغ، وهذا الافتراض يصل الإدراك بالجسم عبر الدماغ. وتميل الدّراسة الحالية إلى أن فلسفة الإدراك عند ابن سينا كانت قاب قوسين أو أدنى من تحقيق أسبقية على ديكارت لولا ضعف التّحليل المفاهيمي في ذلك العصر الذي يتحدد وفق مستوى المعرفة البشرية.

الشاهد الثالث: بروز الطابع الأدبي في تناول الظاهرة النّفسية لدى ثابت بن قرة فيما أورده ابن أبي أصيبعة[1]:"وقال راحة الجسم في قلة الطعام، وراحة النّفس في قلة الآثام، وراحة القلب في قلة الاهتمام، وراحة اللسان في قلة الكلام"، وهذا كلام أدبي إنشائي لا يشبه الانضباط المشهود في جونب الطب البدني.

الشاهد الرابع: مشكلات في تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو، أورد فيه مزاعم كثيرة حول الحواس في قوله:" معرفة الرائحة وما هو المشموم التي منها يتطرق إلى معرفة هذه الحاسة، فإن السهولة في تلخيص ذلك أقل منها فيما سلف من المحسوسات التي ذكرنا، وذلك أنه ليس تبين لنا فصول الرائحة كما تبين الأمر في فصول الألوان والغذاء والصوت. والسبب في ذلك أن هذه الحاسة ليست فينا على غاية القوة لكنها فينا دون ما هي عليه في كثير من الحيوان." (ص85) ويتضح من هذا المقتبس دمج ابن رشد بين شرحه وبين كلام أرسطو، وفي هذا من قلة اهتمام بضبط النقول والمزاعم إذا ما قورن بضوابط التأليف لدى أهل الأثر. كما يظهر أن ابن رشد في هذا المقتبس ملخصًا، وليس شارحًا. وقد احتفى ابن رشد بسهولة التّلخيص، وكان المتوقع أن يستعين بما اضافه فلاسفة وأطباء الحضارة الإسلامية الذين سبقوه، ويحث على مزيد من الاستكشاف لتلك الجوانب.

كما رصد ضعف الاهتمام بتحليل المفاهيم في معالجة ابن حزم (1432: 83-84) لمفهوم الأجساد والجواهر والأعراض، فقد جادل في إثبات إمكانية تعاقب الألوان على الأجسام بتغير لون الثمر، ومعلوم أن تغيّر لون الثّمر يتضمن تغيرًا في جسم الثّمرة،

[1] يوجد أكثر من طبعة للكتاب أتيح كثيرٌ منها مجانًا على الإنترنت. وقد اعتمدت الدّراسة الحالية على نسخة موقع جامعة بيرزيت لأنه يمكن البحث في نصها عن عبارة أو كلمات، وقد تحقق الباحث من سلامة نص النسخة بمقابلته مع طبعة دار المعارف التي حققها د. عامر النجار.

وتصبح جسمًا آخر. وفي نفس الاتجاه يورد عن شيخه ثابت أن "الجوهر" الذي ليس بجسمٍ ولا عرض، إما أن يكون: نفسًا، أو عقلًا، أو هيوليًا أو صورةً، وجزم بأن ما عدا هذا فهو جسم، أو عرض، ثم شرع بعد ذلك في توظيف الآيات لإثبات رأيه الفلسفي. وهنا لا يتّضح وجود مبررًا موضوعيًا يستدعى تناول هذا الجدلية الفلسفية في مؤلف فقهي. ثم إن الاستقواء بالدّين له تأثير سلبي في تكريس آراء الأوائل، وبالتالي إضعاف همم صغار الفلاسفة على المعالجة الحرة للظّواهر الطّبيعية.

توفر المناقشة السابقة دلائل على ضعف التحليل المفاهيمي في تراث الحضارة الإسلامية، وقلة إهتمام باستقصاء العلاقة بين المفاهيم بدرجة افقد المعرفة الصلابة اللازمة للتّطور المستدام البناء. ويفسر مزوز (2017: 19) ذلك إلى الانزلاق بالخطاب العلمي نحو الجدل. ومن جهتها تضيف الدّراسة الحالية سببا محتملا آخر، تشف عنه الشواهد السابقة، وهو الثّقة المبالغ فيها تجاه المعرفة المستوردة.

(2) مشكلة الاعتقاد قبل الفهم

بخلاف الأعراف العلمية التي كانت راسخة قي المعرفة الأثرية، وقع التفلسف الطبيعي، والاستقصاء الطّبي في مصيدة تقديم الاعتقاد على الفهم. ويتجلى ذلك مثلًا لدى الباقلاني (1407: 29-30) بشأن معرفة الفرد بنفسه: "المعرفة النّفسية معرفة تخترع في النّفس ابتداءً من غير أن تكون موجودة في بعض الحواس كعلم الإنسان بنفسه وما يجده فيها من الصّحة والسّقم واللّذة والألم والغم والفرح والقدرة والعجز. وبهذا أخرج الباقلاني الظواهر النّفسية من الوجود الفعلي وقطع صلتها بالحواس، وهذا التّصور لا يسمح بالمراجعة ولا يسمح بالسعي لتوسع فهم الظاهرة عبر الملاحظة.

كما يظهر تأثير الاعتقاد قبل الفهم لدى ابن رشد (1994) في اقتصاره على شرح تصورات أرسطو عن الظاهرة النّفسية، واختصارها، ومتجاهلًا بدرجة ملحوظة إضافات فلاسفة المسلمين الذين سبقوه. كما تظهر فكرة الاعتقاد قبل الفهم في وصيتي الكندي وابن سينا: يقول الكندي(1950: 293):"وقد رسمتُ من ذلك ما ظننته لمثلك كافيًا"، ويقول ابن سينا:"أيها الأخ: إني قد مخضت لك في هذه الإشارات زبدة الحق، وألقمتك قفيَّ الحكم، في لطائف الكلم"(161). وهنا يتولى الكندي تحديد حد الكفاية للقارئ، وابن سينا استخرج له زبدة الحق، وتحمل إلقامها في فيه. وليس هذا فحسب بل إن شارح الاشارات والتنبيهات (نصير الدين الطوسي) يعرّف الفرقة الباقية بأنهم:"الطالبون الذين يعرفون قدرها"(المرجع السابق: 163). ويتكرر الأمر نفسه في وصية اخوان الصفا (1405: 46) بشأن رسائلهم، حيث يقولون:"النظر في الرسالة الجامعة، التي هي نهاية

المراد، ونزهة المرتاد، والفوز في المعاش والمعاد". وشاهد أقدم، يشرحه البير نصري، في مقدمته التحليلية للفارابي (1968)، وفيه أن الفارابي قد جعل استحقاق النّفوس للخلود الأبدي في إدراك الحقائق "الأزلية"(21). بمعنى الاعتقاد بها ثم تركيز الجهد على فهمها.

مما سبق، يتبين أن تقديم الاعتقاد على الفهم كان راسخا في التحليل الفلسفي، وحتى التناول الطبي، وهذا قد يشير إلى ذلك النّهج يمثل جزءا من القيم المصاحبة للمعرفة المستوردة. ويعزز هذا الاستنتاج أن فلاسفة وأطباء اليونان قد اشتغلوا هم أيضًا وفق ابن أبي أصيبعة بشرح بعض الكتب مثل كتاب طيماوس "حتى جاوزوا المقدار"(59). ومن جهة أخرى قد يكون لتقبل فلاسفة وأطباء الحضارة الإسلامية لبعض قيم التّصوف تأثيرًا مساعدًا في رسوخ تقديم الإعتقاد على الفهم.

وأيًا كان مصدر ذلك التّوجه، فإنه حسب ماركس وورف (Markus & Wurf, 1987) سيجعل الفرد المتبع له ميالًا نحو تبرير اعتقاداته المسبقة أكثر من ميله إلى نقضها. وذلك الميل سيضعف الوعي بشواهد الواقع المناقضة للمعتقدات المسبقة. ويبطئ سرعة تقدم الفهم العلمي للظّواهر الطّبيعية عموماً، والنّفسية على وجه الخصوص.

(3) اضطراب طرق تدقيق المزاعم

مما يتوجب تقديمه هنا هو طلب ابن زهر الاحتكام إلى التجربة للفصل بينه وبين مخالفيه حيث يقول:" كل ما ذكرته في كتابي هذا وأثبته، لا شك سيروم من يتعسف تزييفه بالكلام! وأنا أحاكمهم – كنت حياً أو ميتاً – إلى التجربة"[1]. وكذلك ادعاء ابن النفيس (2000) أن منهجه:"على الوجه العملى المحقَّق" (25). وهذا يشير إلى وجود اهتمام بالاختبار العملي للمزاعم الطبية. إلا أن آفة التطبيق الانتقائي لمعيار التجربة كان ظاهرًا لدى ابن القف، حيث غاب المحك التجريبي عن وصفات عشبية شديدة التّعقيد وعالية الخطورة، ولكن ابن القف اشتغل بجد في نقض افتراض جالينوس الذي مؤداه: أن كل واحد من المنيين (يقصد المني المفرز من كل خصية من الخصيتين) فيه قوة عاقدة ومنعقدة (بعني أهلية للتلقيح) (14). لقد كان المتوقع أن يهتم ابن القف بالاختبار العملي للوصفات بدرجة مساوية لهمته في نقض افتراض جالينوس.

وشاهد آخر، يظهر في قصة وفاة الطبيب الحسن بن زبرك التي ذكرها ابن أبي أصيبعة، وأشار إلى أن الوفاة كانت خوفًا من تهديد ابن طولون لابن زبرك، حين قال:"فإنما تجربون على العليل، ولا يحصل منكم على شيء في الحقيقة" (489). ويقود

[1] " التيسير ": 326.

التحليل المعمق لظروف الوفاة ومتغيراتها إلى تفسير مختلف لوفاة ابن زبرك عن تفسير ابن أبي أصيبعة، وهو أن الوفاة لم تكن فقط بسبب الخوف؛ ولكنها كذلك، تحمل إشارات على عوامل الإحباط المهني، وفقدان ابن زبرك الحيلة العملية أمام المعضلات الطبية. ومن جهة أخرى، يبرز في هذه القصة التأثير السلبي للموقف السياسي، فبدلًا من تحفيز الأطباء واحترام مهنتهم وتشجيعهم على تطوير أساليب تشخيص وعلاج جديدة، جرى تهديدهم بالقتل، وكأن الكشف الطبي بحث عن عقد مفقود.

أما فيما يتعلق بفحص المزاعم المستوردة ذات الصلة بالظاهرة النّفسية مثل، زعم أبيقراط بأن: "الخمرة صديقة الجسم، والتفاحة صديقة النفس" (ابن أبي أصيبعة: 31) فلم يقع الباحث الحالي على نقد أو نقض لهذا الافتراض من ابن النفيس(1408) شارح طب ابيقراط. وهذا شاهد يعقد مهمة الفصل بين ما هو علمي نفسي، وما هو مسألة شخصية في موقف ابن النفيس. كما لا يوجد موقف مخالف لموقف ابن النفيس عند غيره من الأطباء. مما سبق يتبين وجود اهتمام بالاختبارات التجريبية في الجانب الطبي، ولكنّه يتصف بالانتقائية.

(4) ضعف تواصل المعرفة

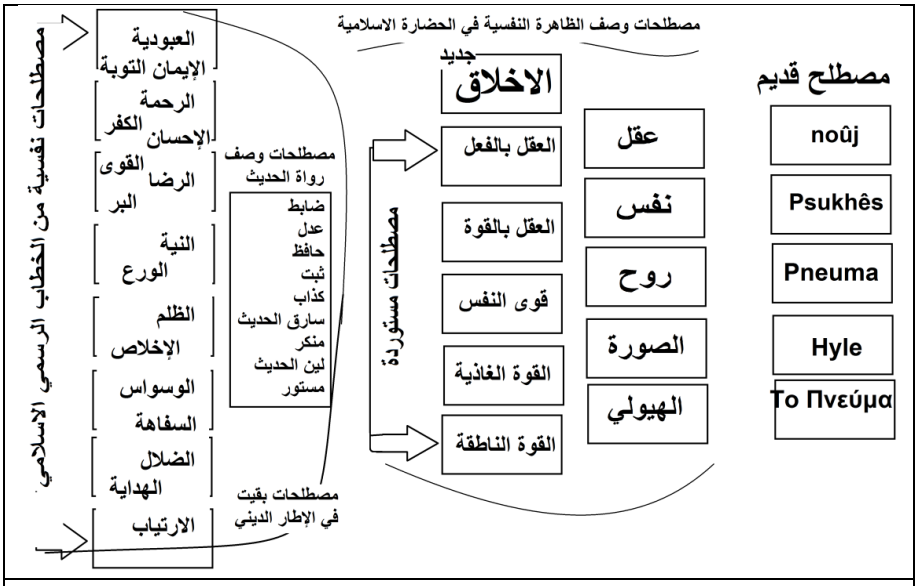
تمثل عملية تواصل المعرفة بين العلماء في مجال بحثهم ركيزة من ركائز التوطين، والتي تمكن من تقييم قيمة المعرفة المستوردة ومفاهيمها ونظرياتها للسياق المستضيف. ويظهر أن تواصل المعرفة السائد بين العلماء كان له صفتان: أنه تم في معظمه بشكل غير مباشر، أي عبر الكتب والرسائل؛ فمثلا يذكر ابن سينا أنه قرأ كتابًا (40) مرة حتى حفظه ولم يفهمه، ولكنه بعد أن اقتنى كتاب لأبي النصر الفارابي فهمه. لم يشر إلى تدارسه للكتاب ولا إلى مناقشته له مع أحد. وهذا يشير إلى أن المعلم الأول للفلاسفة كان الكتاب. ويؤكد هذه النتيجة عيسى (1401) بأن قرار استقلال الطالب في ممارسة الطب يعود إليه شخصيًا حيث يقول: "حتى إذا آنس من نفسه القدرة على مزاولة الصنعه باشرها بدون قيد أو شرط" (ص 41)، واستمر هذا الحال حتى بداية القرن الرابع الهجري والذي فرض في بدايته حصول الطبيب على إجازة. والثاني: النظر إلى المعرفة على أنها اسرار. وفي كتاب السياسة لابن سينا (2007) تغيب التصورات الابن-سيناوية بشأن النّفس وقواها، ودور العقل وأقسامه في خدمة سياسة الانسان لنفسه. والأمر قد يبدو مختلفا عند النّظر إلى فلسفة الأخلاق عند ابن عدي (1913)، حيث ربط جدلياته حول الأخلاق بتقسيمات قوى النفس والعقل. ولا غرابة في ذلك لأن ابن عدي يخاطب الخاصة بينما ابن سينا يخاطب العامة.

ما سبق يعكس ضعف عملية تواصل المعرفة النّفسية في الحضارة الإسلامية ليس فقط على مستوى النّخب، ولكن أيضًا على مستوى الخطاب الموجه إلى عموم الناس.

ثانيًا: ملامح التّوطين المفاهيمي والنظري للمعرفة النّفسية في الحضارة الإسلامية

واجه توطين المعرفة النّفسية في الحضارة الإسلامية مجموعة عوائق كثيرة من أخطرها أزمة المصطلح (وهي أزمة قد تكون مستوردة من الأمم السابقة)، وتقف الدّراسة الحالية على جانبين منها: قلة الخصوبة، وضعف الروابط.

فمن جهته، تناول ابن رشد (1411) صنفان من العقول:"عقل نظري"، و "عقل عملي"، وهي تسمية ألبست المصطلحين حمولة غامضة بغموض مفهوم العقل. ولكن ماذا لو استبدلت كلمة عقل بمعرفة، فتصبح المعرفة معرفتان: معرفة نظرية، ومعرفة عملية، وعندها ستكون الصورة مختلفة. وهذا مؤشر على حالة حصر عامة في التّعامل مع المصطلح المستورد (قلة خصوبة) مما ضاعف التأثير السلبي لجهود الترجمة المبكرة لتلك المصطلحات. والشكل (3) يتضمن محاولة لرسم صورة أشمل لأزمة المصطلح.



شكل (3) يبين ثلاث عينات من المصطلحات النّفسية اليونانية والإسلامية، والدينية الإسلامية.

يبين الشكل (3) السابق ثلاث عينات من المصطلحات النّفسية: عينة مصطلحات من التّراث النفسي المستورد مثلً مصطلح (Hyle). وعينة مصطلحات من التّراث النفسي الاسلامي. وعينة مصطلحات نفسية من التّراث الديني الاسلامي. ويسوغ أن يستثنى من

القائمة المعرّبة في الشكل (2) مصطلح الأخلاق[1]. وهو مصطلح له أصل في التّراث المستورد إلا أن المحتوى المعنوي المحلي الأصيل غلب على المحتوى المستورد.

ولاستجلاء حالة المصطلح النفسي في تراث الحضارة الإسلامية فقد قام الباحث بتتبع تكرار ورود المصطلحات النّفسية في موسوعة ابن أبي أصيبعة. وقد تم تدوين نتائج تحليل المضمون في الجدول (3) التالي.

جدول(3) تكرار الإشارة إلى المصطلحات النّفسية في موسوعة ابن أبي أصيبعة

	النفس		العقل		الغم		الهم		الماليخوليا	
الحقبة	قبل	خلال	قبل	وقت	قبل	وقت	قبل	وقت	قبل	وقت
شبه قضايا	33	38	10	22	13	2	5	1	2	3
الشعر	0	35	0	18	0	---	0	7	0	0
مكرر	--	15	1	5	---	3	0	0	0	1
مجموع	33	88	11	45	13	5	5	8	2	3
المجموع الكلي	121 جمل		56		18		13		5	

يتضح من الجدول (3) توزيع تقريبي مقارن لتكرار ورود عينة من المصطلحات النّفسية البارزة في موسوعة ابن أبي أصيبعة فيما قبل الحضارة الإسلامية (من صفحة 1 الى صفحة 122)، وفي وقت الحضارة الإسلامية (من صفحة 123 إلى صفحة701)، وشملت عينة المصطلحات: النّفس، والعقل، والغم، والهم، والماليخوليا. ويتّضح من الجدول أن مصطلح النفس كان أكثر ورودًا في الموسوعة (بتكرار 121 مرة)، يليه مصطلح العقل بتكرار (46 مرة).

وبالنّظر في السياق الذي ذكرت فيه تلك المصطلحات نجد أن مصطلح النّفس أشير إليه (33 مرة) في قضية علمية (أو شبه قضية) في تراث أطباء ما قبل الحضارة الإسلامية، وأشير إليه (38 مرة) في شبه قضية في تراث أطباء الحضارة الإسلامية، وتضمنت أشباه القضايا إعادة صياغة لما هو مستورد (مثل قضية النّفس جوهر، وفناء النّفس). ويتكرر هذا مع مصطلح العقل حيث ورد في تراث ما قبل الحضارة الإسلامية (10مرات)، بينما أشير إليه في تراث الحضارة الإسلامية (22 مرة) في معظمها ترتبط بسؤال الماهية.

ونلحظ في الجدول السابق انقلابًا في وضع مصطلحي الغم والهم، حيث كان تكرار الإشارة إليهما في تراث ما قبل الحضارة الإسلامية أعلى من الإشارات في تراث الحضارة الإسلامية. وهذا يعطي دلالة بأن المعنى الفلسفي والممارسة الطبية لهذه المفاهيم بقيت

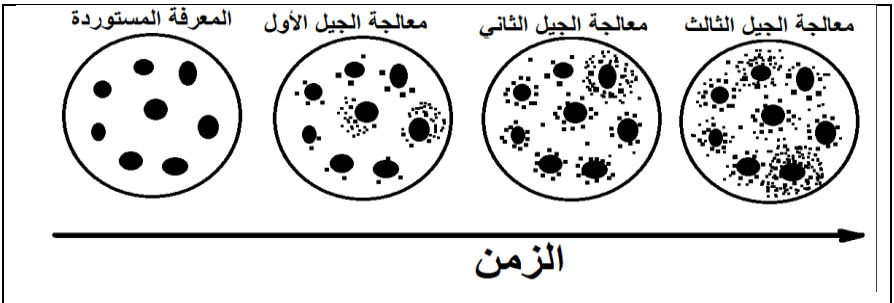
[1] مصطلح الاخلاق في الادب الفلسفي هو مصطلح مميز للفلسفة الاسلامية.

كما استعيرت من الأمم السابقة ولم تحظ بجهود استقصاء إضافية مؤثرة، لأن وجود استقصاء معمق متواصل سيقود إلى بروز المصطلح ضمن الرؤية العامة للمجال الطبي، وبالتالي سيشار إليه أكثر.

ويدعم فرضية أزمة المصطلح إشارات مسكويه في كتابه "الفوز الأصغر" إلى أزمة المصطلح في مفهوم السعادة والشقاوة، وأن الأوائل قد أطلقوا على جهتيها العلو والسفل، و "لم يستطيعوا غير ذلك في العبارة" (ص60). وإشارته إلى الأوائل تعني أن نحت المصطلح ليس من اهتماماته. وقل مثل ذلك تقريبًا على أكثر فلاسفة العصر الإسلامي بشكل عام.

ولتتضح أزمة المصطلح النّفسي أكثر نشير هنا إلى أن معضلة المصطلح لم يواجهها علماء الفلك في المراصد الإسلامية ولا الرياضيات، ولا الكيمياء ابتداءً من خالد بن معاوية في القرن الأول الهجري، ولا الفلاسفة كابن رشد عندما تصدى للرّد على المذاهب الكلامية في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) فقد نحت لجدلياته مصطلحاتها (مثل مصطلحي طريق العناية، ودليل الاختراع) (ص 118)، ولكنه لم ينحت مصطلحات جديدة عند تصديه للظّاهرة النّفسية.

والجانب الثاني لأزمة المصطلح تمثل في ضعف الاهتمام بالروابط بين المصطلحات (المفاهيم)، مما فرض على المعرفة النّفسية مجالات نمو ضيقة، ومعزولة تتركز حول المصطلحات النّفسية المستوردة كما يبين ذلك الشكل(4).



شكل رقم (4): تصور مبسط[1] لتطور المعرفة النّفسية في الحضارة الإسلامية، حيث تتجمع المعرفة الجديدة وتتكدس عفويًا حول نفس المفاهيم تقريبًا من عصر إلى آخر على امتداد تاريخ الحضارة الإسلامية، دون ترابط مؤثر بين اضافات الأجيال المتعاقبة.

[1] هنا أيضا استخدم مصطلح تصور بدلا من نموذج لحاجة المقترح إلى مزيد من التّدقيق والفحص يخرج عن إطار الدراسة الحالية.

يبين الشكل (4) السابق تخطيط توضيحي لتّطور المعرفة النّفسية في الحضارة الإسلامية. ويظهر في الشكل نقاط مركزية تتمثل في المفاهيم الرئيسة المركزية المستوردة (مثل: النفس-العقل-الماينخوليا-الروح-الجسد-الحكمة)، وتنتهي معالجة علماء وفلاسفة الحضارة الإسلامية في صورة اضافة معرفية حول المفاهيم الرئيسة، ولكن دون أن تنال العلاقات بين المفاهيم الاهتمام الكافي. ويبين الشكل (4) السابق أن الاضافات ليست تراكمية، فكل جيل لا يعتمد على جميع منجزات الجيل السابق، والارجح أن كل جيل يرد إلى ما يمكنه الوصول إليه من المعرفة المستوردة ويعمل فكره في فهمها وتطويرها، مثل اشتغال فلاسفة الحضارة الإسلامية وأطباؤها بشرح وتفسير تصورات أرسطو وغيره عن النفس، من الكندي (1961) إلى ابن رشد (1994). والفرق بين الكندي وابن رشد أن الكندي أوضح في العزو إلى فلاسفة اليونان (الكندي، 1961: 273، 274، 275)، كما أنه أكثر انفتاحًا على التّراث اليوناني (مثل ارسطو، وأفلاطن، وافسقورس، وغيرهم)، بينما اهتم ابن رشد أكثر بتراث أرسطو.

إن تشبث فلاسفة وأطباء الحضارة الإسلامية بالتّراث النفسي اليوناني لا يعني قلة التّاليف في الظاهرة النّفسية. وللتحقق من هذا الزعم، قام الباحث بتحليل موسوعة إبن أبي أصيبعة، وإحصاء الوثائق التي خصصت لمفهوم "النفس" (شملت الكتب، والرسائل والمقالات). وقد قاد التحليل إلى حصر (24) وثيقة في الّنفس تمثل فترة الحضارة الإسلامية، وورد ذكرها في الصفحات من (234) إلى (692) من الموسوعة، وذلك في مقابل (10) وثائق تمثل التّراث المستورد، وقد ذكرت في الصفحات من (34) إلى (112) من الموسوعة. وهذه النتيجة تعني أنه كان للمعرفة النّفسية في الحضارة الإسلامية سوقا نشطة، ولكن الدلائل التي تضمنها الدّراسة الحالية تشير إلى قلة الضغوط على المؤلفين لتّقديم معرفة تتخطى المعرفة المستوردة. ولذلك شاع في تلك المؤلفات تكرار مزاعم المعرفة النّفسية المستوردة.

إن النتائج السابقة تدعم التصور المبسط للتّطور الزمني للمعرفة النّفسية في الشكل (4)، والذي يقدم تفسيرًا لتأخر تغيير أو تطوير النّموذج العام لبنية المعرفة النّفسية المستوردة إلى ما بعد عصر الحضارة الإسلامية، أو حسب تعبير توماس كون (Thomas, 1962) تحقيق ثورة علمية في المجال النفسي. ويسهم التصور المقترح في الشكل رقم (4) في التقييم الواقعي لمنجزات الحضارة الإسلامية في فهم الظاهرة النّفسية، ودون موازاتها بالنّموذج المعاصر للمعرفة الإمبريقية كما سعت بعض الدّراسات السابقة (بوعود،2014-أ؛ طه، 1995؛ خيرة، 2016).

ثالثًا: ملامح توطين الموضوعات المتصلة بالمعرفة النّفسية وتقسيماتها في الحضارة الإسلامية.

طور علماء الأثر (علوم الحديث والقران الكريم) نظام معرفي خاص بالحضارة الإسلامية أثمر عن بنية علمية متكاملة خالية من التفريعات غير الضرورية، حيث تمحورت موضوعاته ومباحثه حول مفهومين محوريين هما سند الحديث ومتنه. أما من في الجانب الفلسفي فقد قدم الغزالي (المستصفى، ج1: 3) تقسيما للعلوم من منظور صوفي، وتضمن ذلك التّقسيم ما يلي:(1) علم عقلي محض (لا يحث الشرع عليه[1]، ولا يندب إليه، كالحساب والهندسة والنجوم فهي بين ظنون كاذبة لا ثقة بها -إن بعض الظن إثم -وبين علوم صادقة لا منفعة لها ونعوذ بالله من علم لا ينفع)[2]. (2) علم نقلي محض كالأحاديث والتفاسير والخطب إذ يستوي في الاستقلال بها الصغير والكبير لأن قوة الحفظ كافية في النقل فليس فيه مجالُ للعقل. (3) أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع وهو الفقه. (4) علم طريق الآخرة وأسرار الدين الباطنة. ومن النظرة الأولى لهذا التّقسيم يتبين أنه يخلق أزمة بين الفقه مثلًا، وبين علم طريق الآخرة؛ حيث لا يبقى للفقه ضرورة إذا عرف الإنسان طريق الآخرة بدونه. كما يخلق ذلك التصنيف أزمة أشد مع التوجه العقلي الأكثر صرامة كالذي تبناه ابن رشد (1998).

وللتّنويه فإن وصف الغزالي للعلم النّقلي بأنه (يستوي في الاستقلال به الكبير والصغير) غير دقيق، فلا يقف إنتاج المعرفة الأثرية على قوة الحفظ، ولكنها قائمة على منهج علمي مكتمل شديد التعقيد. إن موقف الغزالي المزدر للمعرفتين الأثرية والعقلية مثير للاستغراب من جهة مكانة الغزالي، ولكنّه مفهوم من حيث انفتاح الغزالي على الفكر الغيبي (الشكل، 2) غير القابل للتّعايش الصحي مع الفكر العقلي الحسي بالصورة التي هما عليها عند من جمعهما معًا كالغزالي وغيره من الفلاسفة والأطباء.

ومن جهته فقد فصّل الفارابي في (كتاب إحصاء العلوم) أقسام العلوم تفصيلات مطولة، شملت مثلًا علم اللسان، وعلم المنطق، وعلوم التعاليم، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، والعلم المدني، وعلم الفقه، وعلم الكلام. وبالبحث عن مكان الظاهرة

---

[1] هذا موقف تيار من علماء الشريعة لا يزال قائمًا حتى اليوم.

[2] الغزالي هنا يصم المعرفة العقلية المحضة بالظنون ويختم على ذلك بدليل قرآني (إن بعض الظن إثم) ليضع جميع من يخالفونه أمام النص القرآني، ويصم الصادق منها بعدم النفع ويختم على ذلك بطرف من حديث شريف ليضع المخالف أمام السنة الشريفة في مغالطة فاحشة.

النّفسية في مضامين تلك التقسيمات تظهر للوهلة الأولى في العلم الإلهي، وفي العلم المدني، لكنها في الحقيقة تذكر في بعض الفروع المعرفية الأخرى؛ لأنها كما يبدو تمثل مفتاح تسويق النتاج المعرفي في تلك العلوم. ويدل على ذلك قول ابن سينا في كتاب الشفاء في رسالة أقسام العلوم:"بأن العلوم العقلية يستفيد منها الإنسان ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتصير عالمًا معقولًا مضاهٍ للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى"[1]. ويتضح من قول ابن سينا ارتباط خدماته التدريسية والإرشادية والطبية بالجوانب النّفسية، التي لها قيمة اجتماعية لدى مجتمعه، مثل قيمة الشرف الاجتماعي، وتحقيق السعادة. وبناءً على هذا التوجه وضع ابن سينا الفلسفة الطبيعية في المرتبة السفلى، والرياضيات في المرتبة الوسطى، والإلهيات في المرتبة العليا، وهذا يشبه تقسيم الغزالي السابق. وبهذا يلتقي ابن سينا والغزالي؛ بسبب تبن ابن سينا للفكر الغيبي (الشكل: 2-ب).

وعليه يمكن الخلوص إلى وجود ثلاثة أسباب رئيسة لرسوخ النزعة التلفيقية في النّظام المعرفي النفسي في الحضارة الإسلامية، الأول أنها كانت جزءًا وظيفيًا من المعرفة والمناهج المستوردة، مما خلق غفلة او تغافل عن خطرها. والثاني وجود عوائد ومكاسب من ورائها. والثالث عدم وجود مصلحة اقتصادية في مواجهتها.

رابعًا: ملامح التّوطين المؤسسي المتصلة بتفضيلات الفلاسفة والأطباء لطريقة التعلم

لأن الدّراسة الحالية ليست دراسة في تتبع العملية لتعليمية في الحضارة الإسلامية، فسيتم التراكيز في هذا الجزء على طريقة التعلم المفضلة لدى الفلاسفة والأطباء، ومناقشة أثر ذلك على تطور المعرفة النّفسية. لقد تضمن كتاب السياسة لابن سينا ما يبين أن جهده في التّعلم والتّأليف كان مشروعًا شخصيًا، ولم يكن متصلًا بمؤسسة رسمية من أي نوع (ابن سينا، 2007). وقد أورد ابن أبي أصيبعة أن الطبيب ابن رضوان ألف كتابًا زعم فيه أن تحصيل الصناعة (يعني صناعة الطّب) من الكتب أوفق من المعلمين. (511) وقد يكون لهذا الرأي مخالفون، كما قد يوجد إشارات إلى عملية تتلمذ فعليه في مجال الطب والتفلسف إلا أنها ليست ببروز الإشادة بالكتاب كمرجع معتبر. إن ذلك الموقف من الكتاب مع عدم وجود نظام أو آلية نافذة لمراجعة ما يتبناه الطالب من مزاعم وادعاءات فلسفية وطبية ونفسية، يرهن جهد الطالب في التّعليم والتأليف والتّطبيب لدوافعه وتفضيلاته الشّخصيتين (الذاتيتين). والنتيجة السلبية من ذلك هي جعل الحركة العلمية ظاهرة فردي.

[1] فقد الباحث رقم الصفحة

ووفق المناقشات السابقة، بشأن غياب الدافع لاجراء استقصاءات مستمرة للظاهرة النّفسية، يفهم جانب من حرص فلاسفة، وأطباء الحضارة الإسلامية على إلباس فلاسفة وأطباء اليونان هالة من العظمة (كقولهم حكيم الحكماء، الحكماء) عند اقتباس تصوراتهم عن الظاهرة النّفسية، وكذلك كثرة استخدام أوصاف مغلقة لتلك المقتبسات مثل صفة "الحقائق الأزلية" (للفارابي (1968: 21).

6. ملخص النتائج

يمكن تلخيص نتائج الدّراسة الحالية وفق كل بعد من أبعاد المشكلة، فيما يلي:

أولًا: تمثلت ملامح تّوطين الطرق والممارسات المتصلة بالمعرفة النّفسية في الحضارة الإسلامية في النتائج التالية:

1- وجدت شواهد على ضعف اهتمام فلاسفة وأطباء الحضارة الإسلامية بتحليل المفاهيم النفسية.

2- وجدت شواهد على تأثرت جهود استكشاف الظاهرة النّفسية بعرف تقديم الاعتقاد على الفهم.

3- وجدت شواهد على ضعف الإحتكام إلى التّجربة في تدقيق المزاعم الطبية، والنّفسية في الحضارة الإسلامية، وبالانتقائية عند قبول الاحتكام إليها.

4- وجدت شواهد على قلة اهتمام فلاسفة وأطباء الحضارة الإسلامية بتواصل المعرفة سواءً على مستوى النخب والمختصين، أم على مستوى الخطاب العام.

ثانيًا: فيما يتعلق بالتّوطين المفاهيمي والنظري للمعرفة النّفسية في الحضارة الإسلامية، فقد توصلت الدراسة الحالية إلى النتائج التالية:

1- تعاضدت الشواهد على وجود أزمة مصطلح في المنظومة المعرفية النّفسية في الحضارة الإسلامية، فتوقفت قائمة المصطلحات النّفسية (فلسفية وطبية) تقريبًا على ما ترجم من مصادر الأمم السابقة.

2- لم تتم الاستفادة في السياق الفلسفي والطبي من المصطلحات النّفسية التي تضمنها التّراث الأثري. وفي هذا دلالة على ضعف حساسية المعرفة المستوردة لمطالب السياق المستضيف.

3- لم تنل العلاقة بين المتغيرات النّفسية اهتمام كاف من لدن فلاسفة وأطباء الحضارة الإسلامية.

4- رصدت زيادة في حجم التأليف في الظاهرة النّفسية في الحضارة الإسلامية مقارنة بالتّراث المستورد (وفق موسوعة ابن ابي اصيبعة)، لكنه لم ترصد في الموسوعة جدّة توازي حجم التأليف.

5- تدعم الشواهد الإفتراض بأن تطور التّراث النفسي في الحضارة الإسلامية غير متصل، وغير هرمي. ويتركز حول المفاهيم الأساسية المستوردة.

ثالثًا: فيما يتعلق بتوطين الموضوعات النّفسية وتقسيماتها في الحضارة الإسلامية، توصلت الدّراسة الحالية إلى نتيجة رئيسة مؤداها: اتساع تأثير التوجه التلفيقي في تقسيم الموضوعات النّفسية.

رابعًا: فيما يتعلق بالتّوطين المؤسسي المتصلة بتفضيلات الفلاسفة والأطباء لطريقة التعلم، فقد توصلت الدّراسة الحالية إلى نتيجة مفادها: أن الكتاب كان الوسيلة الموصى بها للتّعلم في مقابل التعلم من معلم، والتي بدورها جعلت التّعلم وانتاج المعرفة النّفسية ظاهرة فردية أكثر منها نشاطا جماعيا، وهذا بدوره جعل انتاج المعرفة النفسية رهن الظروف الخاصة الذاتية للفيلسوف والطبيب وتقلباتها.

- النتائج العامة

مما سبق تخلص الدّراسة الحالية إلى النتائج العامة التالية:

1 – ما تحقق من معايير التّوطين للمعرفة النّفسية في الحضارة الإسلامية كان دون المأمول.

2 – لم تشهد الحضارة الإسلامية تلاقحًا فكريًا بين المسار الفلسفي والطبي، وبين المسار الأثري.

3- أن تسرب الافكار الغيبية ارتبط بالتقليل من شأن الحواس وما تنقله للانسان من معلومات عن العلم

7. التوصيات

استنادًا إلى ما توصلت إليه الدّراسة الحالية من نتائج بشأن المعرفة النّفسية في التّراث المعرفي للحضارة الإسلامية وفق معايير التوطين، فإن الدّراسة توصي بما يلي:

1 – الواقعية في تقييم التّراث المعرفي النّفسي للحضارة الإسلامية.

2- اختبار التصور المقترح في الدراسة الحالية لتطور الظاهرة النّفسية في الحضارة الإسلامية.

3 – استقصاء التّراث النفسي في الحضارة الإسلامية من زوايا مختلفة عن مدخل التّوطين.

3 - الاستفادة من تجربة استيراد المعرفة النفسي في الحضارة الإسلامية لتسديد جهود توطين المعرفة النّفسية المعاصرة.

9. المصادر

المصادر الأولية

- القرآن الكريم

- صحيح الإمام البخاري. (1419). الجامع الصحيح. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. الرياض: دار السلام.

- صحيح الإمام مسلم. (1955). صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، درا إحياء التّراث العربي.

- مسند الإمام أحمد. (1416). المسند. تحقيق أحمد شاكر وحمزة الزين الطبعة الأولى. القاهرة: دار الحديث.

المراجع العربية

أبن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. مستعاد من: **https://fada.birzeit.edu**

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني. (1419). نقض المنطق. تحقيق حمزة، محمد، والنيع سليمان. القاهرة: مكتبة السنة المحمدية.

- ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي. (1432). الأصول والفروع. تحقيق عبد الحق التركماني. السويد: دار ابن حزم ومركز البحوث الإسلامية.

- ابن خلدون، عبد الرحمن (1993). مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار الكتب العلمية.

- ابن رشد. (1998). تهافت التهافت. شرح: محمد عابد الجابري. الرباط: ركز دراسات الوحدة العربية

- ------. (1411). جوامع الكون والفساد. تحقيق التفتازاني، ابو الوفاء & سعيد زايد. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- ------. (1994). تلخيص كتاب النفس لأرسطو. تحقيق الفرد عبري. المكتبة العربية. المجلس الأعلى للثقافة (1994).

- ابن سينا. الإشارات والتنبيهات: مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق دنيا، سليمان. ط 3. مصر: دار المعارف. من: **https://www.books4arab.com**

- ------.(2007). كتاب السياسة. تحقيق إسبر، علي محمد. جبلة: بدايات للطباعة والنشر. مسترد من: alfeker.net

- ابن عدي، يحيى. (1913). تهذيب الأخلاق. تحقيق: اليسوعي، الب سمير خليل. ط2. القاهرة: المطبعة المصرية بشق الثعبان. مستعاد من: **http://www.christianlib.com**

- ابن القف الكركي، جامع الغرض في حفظ الصحة ودفع المرض (مخطوطة)

- ابن الهيثم، الحسن بن الحسن (1983) كتاب المناظر. تحقيق ومراجعة عبد الحديد صبرة. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

- ابن مسكويه. (1913). الفوز الأصغر. طبعة بيروت. من: **https://al-mostafa.com**
- ابن النفيس، علاء الدين القرشي. (1408). شرح فصول أبقراط. تحقيق: محمد علي ماهر عبد القادر& يوسف زيدان. بيروت: دار العلوم العربية.
- ------. (2000). الشامل في الصناعة الطبية، الأدوية والأغذية: كتاب الهمزة. تحقيق زيدان، يوسف. ابوظبي: المجمع الثقافي. من: **http://www.alwarraq.com**
- الباقلاني، محمد بن الطيب أبو بكر. (1407) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل. تحقيق عماد الدين أحمد حيدر. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية. مسترد من: **http://waqfeya.com**
- البحراني، هيثم بن علي بن هيثم. قواعد المرام في علم الكلام. تحقيق السيد احمد السيني. مكتبة النجفي
- بوعود، أسماء (2014-أ) العلاج النفسي للاضطرابات النّفسية من منظور إسلامي:"الاكتئاب نموذجا". مجلة العلوم الاجتماعية العدد 19 ديسمبر.
- ------. (2014-ب). الاضطرابات النّفسية بين السيكولوجيا الحديثة والمنظور الإسلامي. مؤسسة العلوم النّفسية العربية. سلسلة الراسخون في العلم (8). الجزائر
- خليفة، عمر هارون (1430). توطين علم النفس في العالم العربي. دار الفكر. طبعة 1. عمّان. الأردن.
- الخولي، يمنى طريف (2014)._فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول – الحصاد – الآفاق المستقبلية_مؤسسة هنداوي للتّعليم والثقافة. مصر. القاهرة.
- خيرة، عبد العزيز (2016). مفهوم النفس عند ابن سينا إرهاص الصّياغة لنظرية في علم النفس. الأكاديمية للدّراسات الاجتماعية والإنسانية. جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف. العدد 16.صص 47-53.
- دويدري، رجاء وحيد. (1423). **البحث العلمى أساسياته النظرية وممارسته** العملية. بيروت: دار الفكر المعاصر.
- ربيع، محمد شحاته. (2004). الّتراث النفسي عند علماء المسلمين. ط 4. القاهرة: دار غريب.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. (1367). مناهل العرفان في علوم القرآن. ط3. المجلد الأول. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. مسترد من: **http://waqfeya.com**
- سرؤّ، محمد (1436)._النظر والتجريب في الطب الاندلسي بين ابن رشد وابن زهر منشورات الإيسيكو.
- طه، الزبير بشير. (1995). علم النفس في التّراث العربي الإسلامي، الخرطوم دار جامعة الخرطوم للنشر.
- عبد الرحمن، طه. (1994). تجديد المنهج في تقويم التراث. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- الفارابي، أبو النصر محمد. (1968). آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق، نادر، البير نصري. ط2. بيروت: المطبعة الكاثوليكية. مستعاد من: **https://www.goodreads.com**
- -----. إحصاء العلوم. تقديم: بوملحم، علي. دار الهلال. ط1.
- فخر الدين الرازي. (1905). شرح عيون الحكمة. تحقيق، أحمد حجازي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

- الفهداوي، زياد علي دايح & الشجيري، علاء حسين خلف (2015) الاستشراق والتّراث الإسلامي. مجلــة كليــة التربيــة بجامعة واسط؛ 1 (21)، 23-50.
- القرشي، إدريس عماد الدين بن الحسن. (1411). زهرة المعاني. تحقيق مصطفى كامل. بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع.
- قويدر، بن لحمد (2013). من تراث الطب الاسلامي: اسحاق بن عمران ومقالة في المالينخوليا انموذجا. شبكة العلوم النّفسية العربية. قراءة في التّراث العربي الاسلامي عدد 4.
- الكندي، يعقوب (1950). رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق أبو ريده، محمد عبد الهادي. مصر: دار الفكر العربي.
- ---- (1961). أجزاء خبرية في الموسيقى. في سليم الحلو. كتاب تاريخ الموسيقى الشرقية. دار الحياة. 1961. بيروت. من: **https://www.kutubpdfbooks.com**
- مزوز، محمد. (2017). مفهوم الواحد إلى مفهوم العلم: (ابن سينا وابن رشد أنموذجاً). مؤمنون بلا حدود للّدراسات والابحاث. الرباط.
- نجاتي، محمد عثمان. (1993). الدّراسات النفسانية عند العلماء المسلمين. الطبعة الأولى. القاهرة: دار الشروق.

10. المراجع الأجنبية

Al-Omari, Z. H., Al-Shaki, O. T., Ahmad, M. S., & Ahmed, E. M. (2014). Knowledge growth measurement and formulation for enhancing organizational knowledge capital. Journal of the Knowledge Economy, 5(3), 616-632.
American Psychiatric Association. (2013). Diagnostic and statistical manual of mental disorders (DSM-5®). American Psychiatric, Washington, DC
Baltussen, H. (2007). From polemic to exegesis: The ancient philosophical commentary. Poetics Today, 28(2), 247-281.
Bangen, K. J., Meeks, T. W., & Jeste, D. V. (2013). Defining and assessing wisdom: A review of the literature. The American Journal of Geriatric Psychiatry, 21(12), 1254-1266
Freedheim, D. K., & Weiner, I. B. (2012). Handbook of Psychology, History of Psychology (Vol. 1). John Wiley & Sons.
Markus, H., & Wurf, E. (1987). The dynamic self-concept: A social psychological perspective. Annual review of psychology, 38(1), 299-337.
McKirahan, R. D. (2010). Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary. 2nd ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
Pickren, W. E. (2009). Indigenization and the history of psychology. Psychological Studies, 54(2), 87-95.
Russell, B. (2013). History of Western Philosophy. Collectors Edition. Routledge. from: **http://www.ntslibrary.com**
Shafer, D. S., & Zhang, Z. (2013). Introductory Statistics. Flat World Knowledge.
Stitz, C., & Zeager, J. (2009). College Algebra. Stitz Zeager Open Source Mathematics.
Strub, W. (1999). Anaximander's Boomerang: Tracing the Return of a Pre-Socratic Notion. Journal of Undergraduate Research, 133-145.
https://www.uwlax.edu
Thomas, K. (1962). The structure of scientific revolutions. University of Chicago Press.

Ueberweg, F. (1874). A History of Philosophy: From Thales to the Present Time (Vol. 1). Charles Scribner's sons. From:
https://play.google.com
Xiang-yuan, C. A. I. (2012). On the Relationship between Philosophy and Religion in pre-Socrates Greek Philosophy. Journal of Shandong University (Philosophy and Social Sciences), 5, 017.

شكر وعرفان:

يتقدم الباحث بالشكر والعرفان إلى كل من أسهم في إتمام تقرير الدّراسة الحالية، وخروجه بصورته النهائية. وأخص منهم سعادة الأستاذ الدكتور صابر، والاستاذ الدكتور علي ملاحي والاستاذ الدكتور/عبد القادر أحمد تومي، والأستاذ الدكتور عمار صالح بوخضير، والأستاذ الدكتور عبد الله ساقور على، والدكتور مبارك بن عبد العزيز الزهراني، والدكتور عبد المطوع، والدكتور فهد العليان، فلهم جميعا مني خالص الشكر والعرفان على جودهم وكرمهم بوقتهم، وتفضلهم بالتعليقات الخطية أو الشفهية، والتي لولاها لما انشرح للنّشر صدر. والباحث يتقدم كذلك بالشكر الجزيل إلى مجلة الحكمة للدّراسات التربوية والنّفسية على حسن تعاملها مع تقرير البحث وحرصها على الرقي به شكلًا ومضمونًا.

د. صالح بن عبد العزيز صالح الزهراني