دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	نحو وجهة إسلامية لعلم النفس أبحاث
المصدر:	المسلم المعاصر
الناشر:	جمعية المسلم المعاصر
المؤلف الرئيسي:	أبو حطب، فؤاد عبداللطيف
المجلد/العدد:	مج 16, ع 63
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1992
الشهر:	رجب - فبراير
الصفحات:	135 - 172
رقم MD:	156588
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	IslamicInfo
مواضيع:	السنة النبوية، علم النفس الإسلامي، فوندت ، ولهلم، علم النفس التجريبي، النفس الإنسانية، الفقه الإسلامي، أحوال النفس، السور و الآيات، السلوك الانساني، الدوافع، الأدراك الحسي، الصراع النفسي، الشخصية، التصوف، الشيعة
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/156588

© 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.

أبحاث

نحو وجهة إسلامية لعلم النفس (*)

أ.د. فؤاد أبو حطب

اتجاهات فى بناء « علم نفس إسلامى »

يتبين لنا مما سبق قصور الجهود التى تسعى إلى استبعاد علم النفس ، وعجز الاستجابات الدفاعية التى صدرت عن بعض علماء النفس المسلمين لتجاوز أزمة التنافر المعرفى لديهم . والأفضل من ذلك بالطبع بذل محاولات بنائية إيجابية تحدد موضع هذا العلم فى النسق الإسلامى العام . والحق أن هناك بضعة محاولات بذلت من هذا القبيل ، صدر بعضها قبل شيوع الانتقادات الراهنة ، وصدر بعضها الآخر بعده . ويمكن أن تصنف الاتجاهات فى هذا الصدد إلى ما يأتى :

(١) بناء علم نفس « دينى » إسلامي :

يسعى أصحاب هذا الاتجاه إلى بناء علم نفس دينى Religioun Psychology ذى طبيعة إسلامية . وكان أول من دعا إليه أحمد فؤاد الأهوانى (١٩٦٣) ، بل نكاد نقول إن الأهوانى هو أول من استخدم عبارة « علم النفس الإسلامى » على نحو ما يقال علم نفس بوذى أو يهودى أو نصرانى « لاختلاف خصائص كل دين من هذه الأديان » .

وعلى الرغم من أن الأهوانى لم يوضح طبيعة « علم النفس الإسلامى » الذى يدعو إليه -: إلا أننا نستشف مما كتب الدعوة لبناء فرع من فروع علم النفس يهتم بالدين الإسلامى كما تهتم فروعه الأخرى بمحاولات اهتمامها . ومن المعروف أن فرع علم النفس الدينى ظهر وتشعب فى أوربا والولايات المتحدة منذ نشأة علم النفس الحديث ، فقد شملت البحوث المبكرة لوهلم فوندت - مؤسس علم النفس التجريبى الحديث - اهتماماً بالدين ضمن بحوثه فى سيكولوجية السلالات البشرية ، وكان منهجه فى البحث ونظرته إلى الدين

(*) الحلقة الثانية ، وسيتم نشر الحلقة الثالثة والأخيرة فى العدد القادم بإذن الله .

أقرب إلى أصحاب المدرسة الوضعية فى علم الاجتماع (ومنهم إميل دوركايم وليفى بربل فى بحوثهما فى علم الاجتماع الدينى)

ثم تتابعت بعد ذلك كتابات علماء النفس الأوربيين والأمريكيين حول « الخبرة الدينية » ، وكانت أشهر هذه الأعمال وليم جيمس الذى صدر عام ١٩٠٢ بعنوان « ضروب الخبرة الدينيـــة » (James, 1902) ، ثم كتاب برات Pratt الذى صدر عام ١٩٢٠ حول « الشعور الدينى » . كما خصص سيرل بيرت عدة فصول حول « علم النفس الدينى » فى كتابه الشهير « كيف يعمل العقل » الذى صدر علم ١٩٣٣ . بل إنه لا تكاد توجد مدرسة رئيسية فى علم النفس إلا وتناول أقطابها ما يسمى « علم النفس الدينى » ، ومن هؤلاء فرنسيس جالتون ، وأصحاب مدرسة فورزبرج ، ورواد التحليل النفسى (وخاصة سيجموند فرويـد وكارل يونج) ، وغيرهم . ويمكن الرجوع إلى بعض المصادر المتخصصة لاستطلاع تاريخ هذا العلم واهتماماته (Prown, 1963) .

ومن المحاولات العربية المبكرة التى أجريت فى هذا الإطار تلك التى قام بها عمر حليق (١٩٥١) ، وعلى الرغم من أن تناوله للموضوع يدخل ظاهرياً فى إطار علم الاجتماع : إلا أن جوهره فى صميم علم النفس ؛ ففى هذه الدراسة الهامة وعنوانها (الدين والسلوك الإنسانى) يذكر الباحث صراحة أنه لن يطمح فى « أن يستنبط له منهجاً جديداً ، وإنما هو يستوحى لذلك ما انتهجه بعض أئمة البحث الغربيين من مناهج » ، وحدد هدفه منها بأنه « التعرف على مشكلة الدين والسلوك الإنسانى فى المحيطين الأوربى والأمريكى اللذين تغزو موجاتهما الفكر العربى فى هذه الأونة ، مما أوجد بين بعض المثقفين العرب اتجاهاً سلبياً إزاء وظيفة الدين الروحية والاجتماعية » . ويعلق على طريقته فى البحث بأنها على أساس الحكمة التى تقول للغرب « من فمك أدينك » .

وقياساً على المصطلح الذى استخدمه الباحث فى تحديد طبيعة دراسته بأنها تنتمى إلى ما يسميه علم الدين الاجتماعى (وليس علم الاجتماع الدينى) ؛ فإننا نقول : إنها أقرب إلى ما يمكن أن نسميه علم الدين النفسى ، ويبادر بتحفظ هام هو أن هذا الفرع من المعرفة متمم لعلوم الفقه والشريعة وأصول الدين ، مع ضرورة إدراك الفرق « بين العقيدة والإيمان وفلسفة الحياة الروحية ، وبين النظرة الواقعية لمجرى الشئون الدنيوية والسلوك الإنسانى » – على حد تعبيره ؛ فظروف الحياة تتغير وأساليب السلوك الإنسانى تتطور ، ومع ذلك تبقى « العقيدة الدينية كامنة فى قرارة السلوك الإنسانى تحفظ الحياة ، وقيمها الرفيعة فى خضم القلق والثـورات والحروب ، وتلهم الناس أسباب الطمأنينة

والثقة بالعدالة الإلهية وبالاستقرار النفسانى والاجتماعى » .

ويحدد عمر حليق لهذا الفرع من المعرفة فى العلوم الإنسانية والاجتماعية مهمتين رئيسيتين هما :

(أ) دراسة التنوع فى الخبرة الدينية على نحو أقرب إلى ما قام به وليم جيمس منذ أكثر من ثمانين عاماً . ويشمل ذلك طرق التعبير عن هذه الخبرة وما يصاحبها من قوة الإيمان ، والمتعة الروحية ، والتطور التاريخى الذى صاحب - ولايزال يصاحب - التعبير عن هذه الخبرة وعن هذه المتعة .

(ب) دراسة الظواهر الدينية كما تبدو بالفعل ، ويتطلب ذلك التمييز بين جوهر الدين وبين ما يتراكم عليه من ألوان العرف والعادات والتقاليد التى ليست من أصوله .

وهذا الاتجاه نحو بناء « علم دين نفسى » و« علم نفس دينى » قد يكون مفيداً إلا أنه ليس كافياً ؛ لأن التركيز على « الظاهرة الدينية » لا يتفق مع خصائص الإسلام الذى لا يضاد بين « الدين » و« الدنيا » . أضف إلى ذلك أننا كعلماء نفس مسلمين مطالبون بما هو أكثر من مجرد إنشاء فرع جديد لعلم النفس . إننا - فى الحقيقة - مطالبون بالنظر إلى علم النفس من منظور شمولية الإسلام ، ليصبح هذا العلم الذى يشمل مختلف جوانب سلوك الإنسان الدينية والدنيوية موجهاً وجهة إسلامية .

(٢) بناء علم نفس « عربى إسلامى » :

يرى محمد رشاد خليل (١٩٨٧) أن بناء علم النفس الإسلامى لابد أن يقوم على تراث العرب الذى التقى مع منهج الإسلام . وعنده أن علم النفس عند العرب « ليس تأملياً أساسه الظن والرجم بالغيب كعلم النفس اليونانى ، كما أنه ليس علماً تجريبياً معملياً ؛ لأن التجريب المعملى لم يكن معروفاً لديهم فى هذه الفترة ، وإن كانوا هم الأصل التاريخى بالإضافة إلى الإسلام فى ظهور التجريب المعملى عند المسلمين ، وفى العالم الحديث » (ص ٢٦) . وعنده أيضاً أن « الفهم العربى القديم للنفس هو أصدق فهم للنفس الإنسانية ، وحَسْبُ هذا الفهم أن الإسلام جاء مصدقاً له فى جملته ، وحسبه أننا حين نعرضه على ما يصح اليوم علمه بالنفس -: نجده لا يخالف منه شيئاً بل نجد فيه أشياء لم يعرفها علم النفس معرفة صحيحة إلى يومنا هذا » (ص ٢٦) .

ويضيف إلى ذلك أن العرب « هم أول من عبر تعبيراً علمياً عن وحدة الذات الإنسانية فى تاريخ العلم ، وأول من اكتشف أن النفس وحدة واحدة ، و إن سميت بأسماء مختلفة أو نظر إليها من جوانب مختلفة » (ص ٢٦ - ٢٧) .

ومصادر المعرفة الرئيسية بالنفس عند

العرب قبل الإسلام هى اللغة والشعر وعلم الفراسة والأنساب . وفيها نجد مفاهيم النفس والروح والعقل والقلب والفؤاد . والنفس عندهم مخلوق ، كما أن الإنسان عندهم مسئول وحر ، بالإضافة إلى إيمانهم بالقدر ، وتأكيدهم على دور الإرادة والميراث والعادات والتقاليد .

أما المصادر الأساسية لعلم النفس الإسلامى فهى الكتاب والسنة والفقه ، وعنده أن « الإسلام قد جرى على مصطلح العرب فى النفس » (ص ٧٥) ، كما ركز الإسلام على أن النفس واحدة ، وأن هذه النفس الواحدة تشمل الإنسان كله ، وأن هذا الإنسان قد خلق من أصلين هما الروح والجسد ، وأن النفس نتيجة الاتصال بينهما ، ويتم التعرف عليها (أى النفس) بهذه الصورة « سواء فى نشاطها الداخلى أو سلوكها الخارجى باعتبار أنها نشاط عقلى روحى ، عاطفى حسى أى فى صورة سلوك يصدر عن نشاط كلى للنفس » (ص ٧١) .

ويفصل المؤلف فى تناول أحوال النفس الإنسانية ، وخاصة حالاتها الثلاثة التى وردت فى القرآن الكريم وهى : النفس اللوامة ، والنفس الأمارة بالسوء ، والنفس المطمئنة . كما يفصل أحوال القلب الثلاثة أيضاً (ص ٧٦) وهى : القلب السليم الذي يقابل النفس المطمئنة ، والقلب المريض الذى يقابل النفس اللوامة ، والقلب الميت الذى يقابل النفس الأمارة بالسوء .

ومن الإضافات الهامة التى يوردها المؤلف أن النفس اللوامة – أو القلب المريض – لها معنيان أشرنا إليهما من قبل : « لوم المؤمن التقى ، ويكون اللوم عنده لوم التقصير فى الطاعة ، والغفلة عند الذكر ، والإقدام على المعاصى ، ولوم الفاجر الغافل ، ويكون على التقصير فى طلب الدنيا وانتهاز الفرص وفوات الحظوظ والأهواء » (ص ٧٣) .

ولا يتسع المقام لمزيد من التفصيل فى عرض هذا الاتجاه وحسبنا أن نشير إلى أن المؤلف يتناول ، بالإضافة إلى ما سبق ، الموضوعين الهامين الآتيين بالتفصيل :

(أ) أحوال النفس والقلب وعلاقتها بعمل الإنسان وكسبه .

(ب) أحوال النفس والقلب وعلاقتها بالفطرة والأسباب المغيبة والمشهودة .

ثم يجرى مقارنة بين علم النفس الإسلامى كما عرضه ، وبين علم النفس الحديث ، ويركز على وجه الخصوص على مصطلح « اللاشعور » ، ويرى استبدال مصطلح « الوعى الباطن » أو « الوعى الداخلى » به ، وهو فى الإسلام عملية مختلفة فى طبيعتها ، وأرقى وأسمى فى مستواها عما جاءت به نظرية التحليل النفسى ، وبه تدرك النفس « إدراكاً باطناً أو داخلياً لا يخضع لسيطرة الإدراك الخارجى » ويشمل الإلهام ، والأحلام الصادقة ، والشعور ،

والتأثير عن بعد ، والإحساس بأحداث لم تقع بعد . ويبدو أنه يشير إلى عملية نفسية أخرى يتناولها علم النفس الحديث تحت عنوان الإدراك المتجاوز للحواس Extrasensory Perception (ESP) .

وهذا الاتجاه جهد طيب ومشكور ، ففيه محاولة الربط بين تراث العرب فى النفس عند نزول القرآن وما جاء به الإسلام ؛ وبه يفتح باب الاجتهاد حول إسهام الجزيرة العربية فى تاريخ العلم . وإذا كان بعض مؤرخى العلم مثل برنال (١٩٨٢) قد تنبه إلى إسهام الحضارة الإسلامية فى تطور العلم الإنسانى ، وإذا كان بعض مؤرخى علم النفس مثل برت (Brett, 1921) قد تنبه أيضاً إلى هذا الإسهام فى نمو هذا العلم ، فإن تقدير الدور الذى أسهم به عرب الجزيرة العربية قبل الإسلام فى هذين المجالين لايزال فى حاجة إلى مزيد من الاهتمام .

(٣) بناء علم نفس قرآنى :

يوجد اتجاه ثالث نحو بناء علم نفس قرآنى ، بدأه عبد الوهاب حمودة فى منتصف الخمسينات بكتيب صغير عنوانه (القرآن وعلم النفس) ، ويمكن أن يندرج تحت هذا الاتجاه الكتابات التى صدرت عن فريق من الكتاب الإسلاميين تحت عنوان « الإنسان فى القرآن الكريم » ؛ إلا أن أهم ما صدر حول هذا الموضوع ويتناول العلاقة بين القرآن وعلم النفس من منظور سيكولوجى واضح المعالم دراستان ، أحدهما صدرت عام ١٩٨٢ لمحمد عثمان نجاتى ، والثانية عام ١٩٨٧ لعدنان الشريف .

والدراسة الأولى (محمد عثمان نجاتى ، ١٩٨٢) محاولة لتصنيف الآيات القرآنية الكريمة المتصلة بالسلوك الإنسانى تحت العناوين الرئيسية لعلم النفس الحديث ، وإذا استعرضنا قائمة محتويات هذا الكتاب نجدها تشمل ما يأتى :

(أ) دوافع السلوك فى القرآن : ويشمل ذلك الدوافع الفسيولوجية (ومنها : دوافع حفظ الذات ، ودافعى بقاء النوع وهما : الدافع الجنسى ، ودافع الأمومة ، والدوافع النفسية (وتشمل : دوافع التملك ، ودافع العدوان ، ودافع التنافس ، ودافع التدين) والدوافع اللاشعورية ، والصراع بين الدوافع ، والسيطرة عليها ، وانحرافها .

(ب) الانفعالات فى القرآن : ويشمل ذلك الخوف وأنواعه ، والغضب ، والحب وأنواعه ، (وخاصة : حب الذات ، وحب الناس ، والحب الجنسى ، والحب الأبوى ، وحب الله ، وحب الرسول) ، والفرح ، والكره ، والغيرة ، والحسد ، والحزن ، والندم ، والخجل ، والخزى ، والزهو أو الكبر . كما يتناول فى هذا القسم التغيرات البدنية المصاحبة للانفعال ، والسيطرة على الانفعالات مثل : السيطرة

على الخوف من الموت ، والفقر ، والسيطرة على الغضب ، والحب والزهو ، والكبرياء ، و الحزن ، والفرح .

(جـ) الإدراك الحسى فى القرآن : ويشمل ذلك تناول منزلة الحواس فى القرآن ، ثم عرض للحواس الجلدية ، والإدراك الحسى الخارج عن نطاق الحواس ، والخداع البصرى ، وتأثير الدوافع والقيم فى الانتباه والإدراك الحسى .

(د) التعلم والعمليات المعرفية فى القرآن : وتشمل مصادر العلم وتعلم اللغة ، واكتساب إرادة الاختيار ، واتخاذ القرار ، وطرق التعلم وخاصة : التقليد والمحاولة والخطأ والتجربة العملية ، ومبادىء التعلم فى القرآن وخاصة : توافر الدوافع ، واستخدام عنصر التكرار ، ودور عمليات الانتباه ، والمشاركة الفعالة ، وتوزيع التعلم ، والتدرج فى تعديل السلوك . كما يتناول العلم اللدنى (الإلهام ، والرؤيا والأحلام والرؤى) والتذكر والنسيان والتفكير .

(هـ) الشخصية فى القرآن : ويشمل ذلك تكوين الإنسان ، والصراع النفسى ، والتوازن فى الشخصية ، وخصائص الشخصية السوية ، وأنماط الشخصية (المؤمنون والكافرون والمنافقون) ، والحيل الفعلية ، والفروق الفردية ، والنمو قبل الولادة ، وبعدها .

(و) العلاج النفسى فى القرآن : ويتناول أسلوب القرآن فى علاج النفوس من خلال الإيمان بعقيدة التوحيد والتقوى ، ودور العبادات فى العلاج النفسى .

أما الدراسة الثانية (عدنان الشريف ، ١٩٨٧) فتكاد تتفق مع الدراسة السابقة فى الهدف ، إلا أنها أقل شمولاً ، بالإضافة إلى أنها تتضمن الكثير من « وجهات النظر » الشخصية فى القضايا السيكولوجية التى يشتقها المؤلف من القرآن الكريم .

ولعل أكثر الأمثلة وضوحاً استخدام المؤلف لمصطلح « النفس » بمعنى الدم استناداً إلى الحديث الشريف « ما ليس له نفس سائلة فإنه لا ينجس الماء إذا مات فيه » ... كل شىء له نفس سائلة فمات فى الإناء ينجسه ، واستند إلى المعاجم اللغوية فى تفسير معنى النفس السائلة بالدم ؛ ويعقب على ذلك بقوله « فالدم هو المخلوق الوحيد فى الجسم الذى نستطيع أن نقول بأنه مصدر جميع الظواهر العضوية والنفسية التى ننسبها إلى النفس ، وكما بدأ علم الكيمياء العضوية وعلم معالجة الأمراض النفسية بالمواد الكيميائية يثبت ذلك » (ص ٣٨ - ٣٩) .

ومع استخدام المؤلف لهذا المعنى « المادى » للنفس فإنه يذكر فى موضع آخر (ص ٤٠) أن النفس ليست الجسم وإنما

الجسم هو وعاء النفس ، بحكم تعريفه لها بأنها الدم ، ويضيف إلى ذلك بضعة تمييزات بين النفس (بمعناها عنده) والجسم والروح كما يلى :

« الدماغ المفكر العاقل هو آلة العقل ، وهو الذى يجب أن يكون السيد المسيطر على النفس (أو الدم) ومسيرها ، وإلا أصبح تبعاً لها . أما الروح ... (فهى) أمر من المولى ، ومخلوق له كيان روحى فقط ، وسر من أسرار المولى ، فهى علة الحياة فى كل خلق ، وإذا سيطر العقل على النفس وَفقا لتعاليم الخالق ارتاح الجسد والروح ، ووصل الإنسان إلى السعادة الحقيقية أى الطمأنينة والسكينة » (ص ٤٠) .

ويغلب على هذه الدراسة الجانب الفسيولوجى فى تفسير السلوك الإنسانى ، وقد يرجع ذلك إلى التخصص للمؤلف .

وتعقيباً على هذا الاتجاه فى بناء علم نفس قرآنى هو أنه اتجاه مفيد ، ويمكن أن يستعان ببعض عناصره فى بناء الوجهة الإسلامية لعلم النفس التى ننشدها ؛ ومع ذلك فإن ما توصل إليه بعض الباحثين فى هذا الاتجاه هو اجتهاد بشرى محض ، ويصدق عليه الوصف بالخطأ والصواب ، وفى جميع الحالات لابد لنا أن نقول دائماً : الله أعلم .

(٤) بناء علم نفس إسلامى « صوفى » :

حاول بعض المفكرين الإسلاميين بناء علم نفس إسلامى فى إطار المصطلحات والرموز الصوفية وحدها . ومن أكثر المؤيدين لهذا الاتجاه حسن الشرقاوى (١٩٧٦) ، ومصطفى محمود (١٩٧٦ ، ١٩٨٨) ، وعامر النجار (١٩٨٠) ؛ وقد دعا المؤلف الأخير خاصة إلى بناء ما يسميه « علم التصوف النفسى » .

وهذا الاتجاه على ارتباط بالاتجاه الأول ، فقد أشار مؤرخو علم النفس الدينى (Brown, 1973) إلى أن الصوفيين فى مختلف العصور ، ومن مختلف الديانات هم أسلاف سيكولوجية الدين بالمعنى الحديث ، والتصوف فى جوهره نزعة « روحية » تسعى إلى الوصول إلى الله ، وفى سبيل ذلك اهتم الصوفية المسلمين بتحليل النفس البشرية تحليلاً عميقاً ، وشرحوا آداب المريد فى علاقته بالشيخ ، وما يجب أن يتحلى به من الخصال السامية (كالصدق والإخلاص والقناعة والزهد) ، ورسموا لهذا المريد وسائل النجاة (مثل التوبة ، والندم ، والتقوى ، والورع ، والصمت ، والتأمل ، والخلوة ، والاعتكاف) ، وتحدثوا عن أحوال النفس ومقاماتها (مثل العشق والشوق ، والخوف والرجاء ، والغيبة والحضور ، والفناء والبقاء) .

وفى محاولات علم النفس الغربى الحديث للانفتاح على الثقافات الأخرى توجه إلى ما

يسمى « علم النفس الشرق » Oriental Psychology . وأوضح الأمثلة على ذلك الطبعة الثالثة والأخيرة من كتاب هول ولندزى عن « نظريات الشخصية »(Hall & Lindzey. 1978) التى خصصا فيها لأول مرة فصلاً مستقلاً عن هذا الموضوع . وفيه عرضا « ديانات الشرق » ، وما تتضمنه من « سيكولوجيات » بينها درجات من الاختلاف والتشابه ، ولعل أهم أوجه التشابه التى ينبه إليها هذان المؤلفان الاعتماد على « الطريقة الفينومينولوجية » أى وصف طبيعة الخبرات المباشرة للفرد ؛ ولتحقيق ذلك فإن بعضها يتمركز على أساليب « التأمل » meditation ، والتى تسمح للفرد ببساطة أن يلاحظ تيار وعيه الخاص به ، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه « السيكولوجيات » الشرقية تركز على « أخطاء » البشر وتضع مثلاً أعلى يمكن أن يحرزه المرء الذى يسعى إليه ، ويثابر فى هذا السعى بحيث يؤدى به ذلك إلى « تحويلات » جوهرية فى الشخصية . وبالطبع فإن الطريق الرئيسى للوصول إلى هذا الهدف هو مرة أخرى « التأمل » .

ويذكر هول ولندزى أن هذه المفاهيم الأساسية تعتمد عليها البوذية فى صورها المختلفة (فى جنوب شرق آسيا والصين واليابان والتبت) ، وكذلك الهندوكية التى أرست دعائم رياضة اليوجا ، ويصنف المؤلفان الصوفية ضمن هذه الاتجاهات .

ولعل هذا الربط بين الصوفية والنزعات الشرقية يعود بنا إلى البدايات الأولى لنشأة التصوف الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى ، وفى ذلك يذكر دى بور (١٩٣٨) أن أسباب ذلك ترجع إلى أن طائفة من المسلمين فى ذلك الوقت لم يجدوا فى علم الكلام - الذى كان قد شاع حينئذ - ما تطمئن به نفوسهم ، ووجدوا فى الزهد والانصراف عن الدنيا سبيلاً أفضل للتقرب إلى الله سبحانه وتعالى . وبالطبع فإن هذه النزعة كانت موجودة منذ عهد النصرانية ، وإلى مؤثرات فارسية - هندية » ، وكان ذلك - عند دى بور أيضاً - أشبه بما حدث فى الديانات الأخرى مثل رهبان النصارى ، والصوامع ، والأديرة فى الشام ومصر ، والنساك فى الهند .

ويبدو لنا أنه عند طرح السؤال الآتى : هل الدين أمر يختص بالفرد دون المجتمع ، وهل السلوك الدينى سلوك سلبى ؟ فإن إجابات الصوفية تكون بالإيجاب . فالدين عندهم بالفعل مقصور على علاقة الفرد بربه دون علاقته بمجتمعه ، وبالتالى فإن وظيفة الدين عندهم وظيفة سلبية . ويرى عمر حليق (١٩٥١) أن هذا هو ما استدعى « نقمة بعض أئمة المسلمين قديماً وحديثاً على الصوفية » . ناهيك أن الاتجاه الصوفى فى الإسلام كنزعة « روحية » متطرفة قد

لا يتفق مع خاصية « التوازن » فيه ، والتى تشمل جوانبه كلها سواء فى الاعتقاد والتصور ، أو التعبد والتنسك ، أو الأخلاق والآداب ، أو التشريع والنظام . وفى القرآن الكريم ، وفى الأحاديث النبوية ، وتراث السلف الصالح -: أدلةٌ عديدةٌ على أن وظيفة الدين فى الإسلام لا تقتصر على علاقة المرء بربه ، وفى التعاليم الإسلامية توازن بين مطالب الدنيا والآخرة ، وتأكيد للوظيفة الاجتماعية للدين إلى جانب وظيفته الروحية .

ومع ذلك يبقى لتراث « الصوفية » قيمته وأهميته فى بناء الوجهة الإسلامية لعلم النفس ؛ فقد وصفه شاه (Shah, 1971) بأنه نوع من « علم النفس التطبيقى » ، كما يؤكد عامر النجار (١٩٨٠) أن تاريخ الصوفية الخلص الصادقين فى تصوفهم - بعد استبعاد الأدعياء منهم - يدلنا على أنهم كانوا على درجة عالية من التكيف النفسى والعقلى والاجتماعى ، وتميزوا بسلوكهم السوى ، بل كانوا أقدر على فهم النفس الإنسانية ، وكانوا أطباء نفوس ممتازين ، وأثبتت طرقهم فى العلاج النفسى فعاليتها مع مريديهم .

(٥) بناء علم نفس إسلامى « شيعى » :

إذا كنا قد انتقدنا محاولة بناء علم نفس إسلامى على أساس صوفى لأنها تجتزىء من المنظومة الإسلامية الشاملة بعض عناصرها « الروحية » ، و تركز اهتمامها عليها ، وتغفل بقية العناصر التى تتألف منها هذه المنظومة ، فإن من أخطر المسالك التى يمكن أن تتوجه إليها هذه المحاولات هو ما يمكن أن نسميه « التوجيه المذهبى الإسلامى » .

ومن المحاولات التى بذلت فى الاتجاه الأخير تلك التى قام بها محمود البستانى (١٩٨٨) ، وفيها يحاول بناء علم نفس إسلامى على أساس « شيعى » ، وقد يتصدى له من يحاول بناء هذا العلم على أساس « سنى » . ويمكن أن يمتد ذلك الخلاف بالطبع إلى مختلف المذاهب والفرق الإسلامية ، وبهذا تنعكس على مرآة علم النفس جميع مظاهر الخلاف ، التى عانى منها المسلمون طوال تاريخهم ، ولايزالون يعانون .

وفى المحاولة التى قام بها محمود البستانى - والتى نشير إليها فى هذه الفقرة - نجده يقيم الأساس النظرى « للأصل النفسى » وطبيعه الثنائية (الشهوة والعقل) على قول الإمام على بن أبى طالب ، كرم الله وجهه « إن الله ركب فى الملائكة عقلاً بلا شهوة ، وركب فى البهائم شهوة بلا عقل ، وركب فى بنى آدم كليهما ، فمن غلب عقلُه شهوتَه -: فهو خير من الملائكة ، ومن غلبت شهوتُه عقلَه -: فهو شر من البهائم » (ص ١٤). وفى ضوء هذا القول يفسر الآية الكريمة ﴿ **وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا**

وَتَقْوَاهَا ﴾ بأن إلهام الفجور والتقوى يعنى الإدراك لمبادىء الشهوة والعقل (ص ١٥). كما يفسر الحديث النبوى الشريف الذى يقرر أن المداومة على الخير يتشعب منها كراهية الشر ، بأنه يتضمن إمكانية النفور من الجانب الشهوى للذة فى حالة التدريب على تأجيل ما هو ملح وعاجل (ص ١٩).

ويقع الباحث فى خطأ « الإسقاط » الذى أشرنا إليه فى القسم الثانى من هذا البحث حين يجعل « الهو » عند فرويد مقابلا - ولو مع بعض الاختلافات - لما اصطلح عليه الإمام على بن أبى طالب بالشهوة ، و« الأنا » - ولو فى جانب منه - مع ما اصطلح عليه الإمام أيضاً بالفعل . ولم يجد - فيما قرآناه للباحث - ما يقابل به بين ألفاظ الإمام ومفهوم « الأنا الأعلى » (ص ٢٠) .

ويقيم الباحث نظرياته فى الوراثة والبيئة ، والنمو الإنسانى ، والأمراض النفسية ، والصحة النفسية ، وسمات الشخصية على أقوال الإمامين على بن أبى طالب وجعفر الصادق . وبالطبع لا يتسع المقام لتناول هذه الموضوعات بالتفصيل ، ويمكن للقارىء المهتم الرجوع إلى النص الأصلى للمؤلف (محمود البستانى ، ١٩٨٨) . وحسبنا أن نشير إلى أن أى محاولة لبناء وجهة إسلامية لعلم النفس يجب أن تستفيد من جميع جهود المسلمين واجتهاداتهم ، مع تجاوز الحدود « المذهبية » ، وذلك بانفتاح « المذاهب » بعضها على بعض كما أوصت بذلك المؤتمرات الإسلامية حول الفقه الإسلامى والتى انعقدت بكثرة خلال السنوات الأخيرة ، مع مراعاة تصنيف أدلة الأحكام وترتيبها حسب ما يقرره علم أصول الفقه ؛ فالأدلة الأصلية هى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والإجماع والقياس ، والأدلة الفرعية أو التبعية هى الاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع والعرف وقول الصحابى وشرع من قبلنا والاستصحاب (محمد عبد القادر أبو فارس وآخرون ، ١٩٨٥) .

(٦) الدراسات النفسية فى تراث العلماء المسلمين :

يوجد اتجاه ثالث بين الكتاب المسلمين فى علم النفس يتمثل فى إعادة قراءة التراث العربى والإسلامى فى فنون التأليف والترجمة المختلفة ، وخاصة ما يرتبط منها بموضوعات علم النفس الحديث . ونحن نستخدم كلمة «التراث» بالمعنى الذى أشار إليه عبد السلام هارون (١٩٧٨ : ٥ أى : « كل ما خلفه مؤلف من إنتاج فكرى بعد حياته » ؛ فالتراث هنا هو إنتاج العلماء المسلمين على مر العصور .

وأقدم نماذج هذا الاتجاه ما فعله المتخصصون فى الفلسفة الإسلامية حين حققت مخطوطات فلاسفة المسلمين مع حركة إحياء التراث فى العصر الحديث ، ومن ذلك مؤلفات

الكندى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد . وكان ابن سينا أكثر هؤلاء اهتماماً بالمسائل التى تعد « نفسية » بالمعنى الحديث ، ولذلك نجد أحد رواد « الجيل الثانى » فى علم النفس فى مصر وهو محمد عثمان نجاتى (١٩٤٨) يهتم بمسألة الإدراك الحسى عند ابن سينا من منظور سيكولوجى معاصر ، كما يهتم أحمد فؤاد الأهوانى (١٩٥٢) ببعض المسائل النفسية عند ابن سينا أيضاً وخاصة فكرة « الشعور » وموضوع النفس والبدن ، والمسألة الأخيرة خاصة لها تاريخ طويل فى الفلسفة ، واهتم بها الفارابى قبل ابن سينا .

أما رسالة حيى بن يقظان لابن طفيل فقد اهتم بها عبد الحميد الهاشمى (١٩٧٥) ، وأعاد قراءتها فى إطار سيكولوجية النمو والتعلم ، ولازلنا فى حاجة إلى إعادة قراءة آراء أهل المدينة الفاضلة « للفارابى » فى حدود علم النفس الاجتماعى ، و« إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان » لابن قيم الجوزية فى إطار علم النفس المرضى والكلينيكى ، و« المقابسات » لأبى حيان التوحيدى فى ضوء علم النفس التجريبى .

إلا أننا يجب أن ننبه إلى أن هذا التراث الفلسفى يجب أن نلتزم إزاءه بإطار نقدى حين نعيد قراءته سيكولوجياً ، وخاصة إذا علمنا أن كثيرين من هؤلاء الفلاسفة قد تأثروا بأرسطو وغيره من فلاسفة اليونان ، ولذلك قد تجد فيما يكتبون أثراً لما يمكن أن يسمى « علم نفس يونانى » يتصل بنظرة هؤلاء الفلاسفة إلى الإنسان والكون ، والتى قد لا تمت بصلة إلى التصور الإسلامى .

وقد يصدق ما قلناه هنا على « الاتجاه الصوفى » أيضاً – الذى قد يعد من فئة هذا الاتجاه التراثى – وخاصة إذا علمنا أنه توجد – كما أشرنا – مؤثرات خارجية عديدة أثرت فى التصوف الإسلامى مثل الرهبنة المسيحية ، والبرهمية الهندية ، والمانوية الفارسية ، وكلها تختلف عن خصائص التصور الإسلامى للكون والإنسان .

وقد يكون حجة الإسلام الإمام الغزالى استثناء من هذا كله ، فقد كان الرجل من أعظم الفقهاء والفلاسفة والمتكلمين والمعلمين والصوفية ؛ إلا إنه التزم فى جميع الأحوال بإطار نقدى جعله فى تاريخ الفكر الإسلامى مؤسس أول نسق إسلامى متكامل لعلم النفس ؛ ولذلك فإن الدراستين اللتين قام بأولاهما حمدى الحسينى (١٩٥٠) وثانيتهما عبد الكريم العثمان (١٩٦٣) عن الفكر السيكولوجى عند الغزالى لابد أن تحتلا مكانة خاصة فى أى عهد جديد يبذل لإعادة توجيه علم النفس وجهة إسلامية .

وفى دراسة قام بها الزبير بشير طه وزميله (١٩٨٧) يؤكدان فيها على الدور

الذى لعبه المنهج التجريبى فى المباحثات النفسية فى التراث العربى والإسلامى ، والذى استخدمه علماء المسلمين فى العلاج النفسى كما استخدموه فى غير ذلك من المباحث ، وكان أشهر من استخدمه فى العلاج النفسى ابن سينا والغزالى والرازى ، وفى مجال دراسة السلوك الاجتماعى ابن خلدون .

وتوجد محاولات أخرى تنتمى إلى هذا الاتجاه التراثى ذات صبغة مختلفة ، وتتمثل فى إعادة قراءة التراث العربى فى فنون الأدب والتربية وغيرهما ، وانتقاء ما يتصل منه بموضوعات علم النفس ومجالاته ، والربط بين ما يتضمنه من مصطلحات ومفاهيم ومبادىء من ناحية وما يهتم به علم النفس الحديث من ناحية أخرى .

ومن بين هذه المحاولات كان أكثرها تبكيراً ما قام به محمد خلف الله (١٩٤٠) فى قراءته السيكولوجية لكتاب الأذكياء لابن الجوزى ، والتى حاول فيها أن يوائم بين تصور الذكاء عنده ومفهوم الذكاء عند كل من بينيه وسبيرمان ؛ إلا أن أهم ما يقدمه تناوله الناقد لمنهج ابن الجوزى ، وفى ذلك يقول :

« أورد المؤلف (يقصد ابن الجوزى) فى أبواب كثيرة أخباراً عن الأذكياء ، من مختلف طبقات الإنسان والحيوان ، يسردها بطريق الرواية ، والرجل ... كان عالماً ومحدثاً وواعظاً ، وقد عاش فى القرن السادس الهجرى ، فليس بدعاً إذن أن ينهج نهج سابقيه من أصحاب الأغانى والأمالى وعيون الأخبار وغيرهم ممن اعتمدوا على الرواية فى تأليفهم ، بل إن تلك كانت سنة التأليف الإسلامى فى مختلف فروعه . وهذه الأخبار ... تقوم مقام الاستقراء والملاحظة فى الدراسات الحديثة ، والغالب على الظن أن المؤلف لم يلتزم الضبط والدقة فى هذه الروايات . ولم يكن ذلك شأنه حده ، بل شأن الكثيرين من علماء المسلمين ممن ألفوا فى غير المسائل الشرعية المحضة ، ولهذا ترانا مضطرين أن نأخذ ما يجيئنا به عن الأذكياء السابقين فى شىء من التحفظ ... (و) أن ننتقد ما يجيئنا به ، من الوجهة التاريخية ، وأن نرجع – فى تحقيق الوقائع التى يسردها – إلى مصادر التاريخ » (ص ١٥).

هذا النص الذى أوردناه يحدد لنا مجموعة من الضوابط الهامة التى يجب مراعاتها عند النظر فى تراث علماء المسلمين عامة .

(أ) المنهج القصصى aneccdotal الذى استخدمه هؤلاء العلماء منهج إمبريقى فى جوهره ، فإذا تطور هذا المنهج فى العلم الحديث لتصبح الملاحظة فيه أكثر دقة وضبطاً (كما هو الحال مثلاً فى المنهج التجريبى) ؛ فعلينا بالطبع أن تزداد ثقتنا فى المنهج الأكثر توثيقاً .

(ب) التحقق من صحة الروايات التى استخدمت فى المنهج القصصى ووضعها على محك مصادر التاريخ .

(جـ) عدم القطع بصحة هـذه الروايات لا يحول دون الاستدلال منها على ما لدى مؤلفى التراث العربى والإسلامى – أو فى أذهان معاصريهم – من تصورات وأفكار معينة حول الظواهر النفسية موضع الاهتمام .

(د) أن تظل هذه التصورات والأفكار فى أحسن حالاتها « تخمينات جيدة » أو « فروضا » تنتظر الاختبار بالطرق الأكثر دقة ، كما أشرنا من قبل ، على ألا يقلل ذلك من شأن عبقرية أصحابها من علماء ومفكرى المسلمين .

وقد يكون أكثر عناصر تراث العلماء المسلمين صلة بعلم النفس ما كتب فى موضوعات التربية والتعلم والتعليم ، والذى عولجت فيه هذه القضايا فى ضوء تعاليم الإسلام من ناحية ، وظروف عصرهم من ناحية أخرى . ولعل أهم ما أنجز فى هذا الصدد الرسالة المفصّلَة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين للقابسى ، ورسالة « آداب المعلمين » لابن سحنون واللتين درسهما تربوياً وسيكولوجياً أحمد فؤاد الأهوانى (١٩٦٨)، ورسالة « تعليم المتعلم طريق التعلم » للزرنوجى ، والتى درسها سيد أحمد عثمان (١٩٧٧) فى إطار سيكولوجية التعلم .

وبالطبع فإن تراث علماء المسلمين المتصل بعلم النفس لم يقرأ بعد إلا أقل قليله ، وقد أعد المعهد العالمى للفكر الإسلامى قائمة تتضمن أكثر من مائة مرجع « تراثى » فى هذا الميدان تحتاج من علماء النفس المسلمين المعاصرين هذا الجهد الطيب المثابر .

وبالطبع فإن الجهد الذى يبذله أصحاب هذا الاتجاه جهد حميد لا شك ، ففيه الغيرة على الفكر العربى والإسلامى والحماسة له ، كما أن فيه التفتح على اهتمامات علم النفس الحديث ، إلا أننا نرى أن هذه الحركة تحتاج إلى جهد كبير لتنظيم نتائجها الجزئية فى إطار كلى ، وإلا تراكمت المصطلحات والمفاهيم والمبادىء والأفكار تراكماً يصل بنا إلى حد العجز عن التنظيم والفهم ، هذا الإطار الكلى هو ما نسميه « الوجهة الإسلامية لعلم النفس الحديث » .

مفهوم الوجهة فى العلم

يستخدم كاتب هذه السطور مصطلح الوجهة فى العلم ترجمة لمقابله فى اللغة الإنجليزية وهو لفظ **Paradigm** ، وهو مصطلح تعود أصوله إلى مؤرخ العلم وفيلسوفه المعاصر توماس كون (**Kuhn, 1970**) ، الذى اقترحه لأول مرة عام ١٩٦٢ ، وقبل هذا المفهوم كان الصورة الشائعة للعلم أنه من ناحية « نشاط

تراكمى » حيث التقدم فيه عبارة عن نمو متزايد للحقائق والاكتشافات ، وتحسن مطرد فى مناهج البحث وطرقه وأساليبه ، وتعديل منتظم فى القوانين والنظريات ، وأنه من ناحية أخرى نشاط « عقلانى » تحكمه خطوات منتظمة وإجراءات صارمة . إلا أن كون تحدى هذا الرأى السائد بمكونيه على النحو الآتى :

(١) التمييز بين العلم الهادىء والعلم الثائر :

لقد اكتشف « كون » من دراسته لتاريخ العلم – وخاصة العلم الطبيعى – أن التقدم العلمى ليس تراكمياً أو خطياً ولكنه تناوبى alternative . وأوضح صور التناوب فيه مرور العلم فى دورات من حالتى الهدوء والثورة . وهكذا ظهر تمييزه الأساسى الأول بين نوعين من العلم يسميهما العلم الهادىء والعلم الثائر .

والعلم الهادى – فى رأى « كون » – يتألف من مجموعة من التقاليد المتماسكة للنشاط اليومى للبحث . وهذه الأنشطة ، سواء كانت نظرية أو منهجية أو تطبيقية ، تنتمى إلى وجهة معينة تشتمل على الالتزامات العقلية والاتجاهات « الأيديولوجية » لدى جماعة من العلماء الذين يتسمون بالتشابه المعرفى . وتزود الوجهة أفراد هذه الجماعات بفلسفة واضحة للعلم وافتراضات صريحة أو مضمرة حول ظواهره موضع الاهتمام وبمشكلات نموذجية تصلح للبحث ونطاق محدد للحلول المقبولة ومناهج صالحة للوصول إليها ومدى واضح للتطبيقات المفيدة . وبالطبع لا تتوحد الوجهة العلمية مع نظرية بذاتها أو قانون بعينه أو منهج محدد ، وإنما هى أكثر عمومية وشمولاً واتساعاً من ذلك كله . إنها تستوعب المدى الكلى لعملية العلم .

ومع مسار العلم الهادىء وتقدمه تنشأ ظاهرتان هامتان : أولاهما نمو وتطور تراث من المعرفة ، وثانيتهما تراكم عدد محدد من المشكلات غير المحلولة أو التى قد لا تقبل الحل . ويسمى « كون » الظاهرة الثانية المفارقات anomalies وهى حالات الخروج على القياس . وكانت هذه الحالات توصف فى الماضى بأنها « الشذوذ – أو الأشياء – الذى لا يخرق القاعدة »، إلا أن « كون » يرى أنها ليست كذلك ، فزيادتها ونموها وتراكمها يمكن أن «يخرق» القاعدة بالفعل . ومن أهم هذه المفارقات نوعان :

(أ) فشل بعض النظريات الجيدة التى تجيزها الوجهة العلمية فى التنبؤ ببعض التوقعات الإمبريقية .

(ب) فشل البحوث فى أن تحقق شرط القابلية للاستعادة أو التكرار ، وبالتالى التحقق من صحة النتائج .

وحين يتراكم عدد كاف من المفارقات أو حين تنشأ مفارقة تتسم بالأهمية ، ولفت الأنظار إليها ؛ فإن العلم يدخل عندئذ فى

طور الأزمة crisis ، وتتغير حينئذ طبيعته من علم هادىء إلى علم ثائر . فإذا ظهرت وجهة علمية بديلة يمكنها التغلب على هذه المفارقات والنقائص وحالات الشذوذ تحدث الثورة العلمية .

والثورة العلمية فى جوهرها هى نقطة فصل فى تاريخ العلم تحوله إلى صورة لا تراكمية non-comulative . فعندما يرفض معظم الممارسين للعلم الوجهة السائدة ويقبلون – إما كليا أو جزئيا – مكونات الوجهة الجديدة للعلم . والتغير « الثورى » فى العلم عند تحوله إلى هذه الوجهة الجديدة يعنى حدوث تغيرات جوهرية فى فلسفة العلم ومفاهيم العلماء حول مشكلاته العامة ، والحلول التى تعد مقبولة فيه ، والصيغ النظرية والمناهج البحثية الأكثر ملاءمة لهذه الحلول . وماذا يكون هذا كله إن لم يكن حالة ثورية حقيقية كاملة تشبه إلى حد كبير الثورة السياسية ذات الصبغة الأيديولوجية . ويرى « كون » أن مصطلح « الثورة » ذاته كما يستخدم فى علم السياسة يعود بأصله إلى العلم ؛ لقد ظهر لأول مرة فى القرن السادس عشر فى عنوان كتاب كوبرنيكس الذى كان يشير إلى « ثورات » الأجسام السماوية ، ولعله كان بذلك يقدم النموذج الأساسى لجميع الثورات العقلية والسياسية للإنسان .

ويتضمن تمييز « كون » بين العلم الهادىء والعلم الثائر تمييزاً آخر بين العلم الناضج والعلم النامى . ومن أمثلة النوع الأول فى العلوم الطبيعية والكيميائية الفروع المتقدمة فيها مثل فيزياء الكواكب ، والديناميكا الحرارية ، والمغناطيسية الكهربائية ، وعلم البصريات . ومن أمثلة النوع الثانى فى نفس الفئة من العلوم بيولوجيا الجزئيات والفيزياء المجهرية .

والعلم النامى هو علم بحثى نشط ، وبالطبع فإن ما يوصف اليوم بأنه علم ناضج مر من قبل بمرحلة العلم النامى التى تجرى فيها تجارب وبحوث كثيرة للإجابة على المسائل « الجوهرية » فيه . ومع تطوره تقل هذه البحوث لأن الكثير من هذه الأسئلة تكون قد تمت الإجابة عليها . فإذا ظل العلم منشغلاً انشغالاً إيجابياً بمشكلاته « الجوهرية » ، ولا تتوافر فيه حلول واضحة لها يبقى دينامياً ومتغيراً وغير مستقر . ناهيك عن أن التغيرات فى مجالاته قد تنعكس بآثارها على مجالاته الأخرى ، ولذلك يظهر فى صورة جزئية مفتتة .

وبالطبع فإن التعامل مع علم بحثى دينامى مفتوح –: يختلف عن التعامل مع نسق ناضج متقدم ، فالعلم النامى فيه كثرة من الأسئلة لا تتوافر لها إجابات . بل إن كثيراً من هذه الأسئلة لا يكون قد طرح فيه بطريقة واضحة ؛ ولهذا يختلف أصحابه حول طرق صياغة هذه الأسئلة ، وحول الأدلة والشواهد التى تجيب عليها . ولهذا

يشعر الكثيرون بالإحباط إذا تعاملوا مع هذا النوع على أنها « أنساق مكتملة » من الحقائق « المؤكدة » والنظريات « المتفق عليها » . ومصدر الإحباط أن العلوم النامية لا يتوافر لها « إطار نظرى » واحد ينظم الأسئلة والحقائق فيها كما هو الحال فى العلوم المتقدمة ؛ ولهذا تنشأ فى هذه العلوم (أى العلوم النامية) خلافات حول النظرية والمنهج والتطبيق . ناهيك عن أن من النادر فى هذه الفئة من العلوم أن يفيد الباحث من محض تطبيق قواعد البحث العلمى كما تقدمها له الوفرة الوفيرة من المراجع والمقررات الدراسية حول ما يسمى « مناهج البحث » . وينشأ عن ذلك فى أحيان كثيرة صعوبة التمييز بين « الجوهرى » و« الثانوى » من موضوعات البحث . كما تنشأ أيضاً خلافات جديدة حول « بؤر الاهتمام » ؛ فالبعض قد يركز على النظرية ، والبعض الآخر يهتم بالمنهج ، والبعض الثالث يؤكد التطبيق . وهكذا يبدو العلم النامى للملاحظة من الخارج مشوشاً مضطرباً ، بل ومجموعة من الأخلاط والنقائض .

ويساعد على زيادة هذا الغموض ما يلجأ إليه أصحاب العلوم النامية من عرض جميع القيود qualifications التى يفرضونها على نتائج بحوثهم وتفسيراتهم لها ، وخاصة عندما تتعارض المعطيات والحقائق ، أو عند تقديم معان وتفسيرات جديدة لنتائج قديمة . ويعتمد ذلك على الحقائق والتفسيرات الأخرى التى يقدرها الباحث ولا يستطيع تجاهلها . وهذا اللون من الاستيفاء قد يكون فى كثير من الأحيان نوعاً من « إبراء الذمة » ، وقد لا يتجاوز حدود الرغبة فى عدم الإساءة إلى الأسلاف والأقران ، بل قد يكون نوعاً من « المساومة » أو« الحلول الوسط » . وفى جميع الحالات يزداد الأمر غموضاً نتيجة الإفراط فى التعقيد over-complication .

إلا أن الإفراط فى التبسيط over-simplification لا يحل المشكلة أيضاً ؛ فلن نصل إلى فهم أفضل لبحوث العلم النامى إذا تجاهلنا التعارض بين المعطيات والتفسيرات ، أو بعدم اللجوء إلى « التقييد » فى فهمها ؛ لأن ذلك سيقدم لنا فى النهاية « هيكلاً » للعلم قد لا يتفق مع العلم الحقيقى الحى . ولا يحل هذه المشكلة إلا السعى لبناء وجهة محددة تستوعب « كليات » العلم أولاً ، ثم تسعى بعد ذلك لحل تناقضات وصراعات جزئياته .

(٢) التمييز بين القواعد العقلانية والقواعد الاصطلاحية فى العلم :

العلم بالطبع نشاط إنسانى ، وهو بهذا الوصف فيه نقص الإنسان وعجزه وضعفه وخطؤه وقصوره . وفى هذا الصدد لابد من التمييز بين العلم كما يجب أن يكون ، والعلم كما هو بالفعل . ومعظم « الفوضى » التى تلاحظ فى العلوم النامية إنما تنشأ فى

جوهرها عن عدم الاتفاق بين صورة العلم كما تقدمها كتب ومقررات « مناهج البحث » ، أى ما يجب أن يكون من ناحية ، وبين حقيقته كما يحدث بالفعل داخل المعامل أو فى الميدان . ومصدر هذا الخلط قد ينشأ من أن الصورة المكتملة للعلم كما يقدمها مثلاً التقرير النهائى عن البحث ، وهى صورة أقرب إلى ما يجب أن يكون ، لا تتطابق تماماً مع سلسلة السلوك الفعلى للباحث أو الباحثين كما حدثت بالفعل .

وصورة العلم – كما يجب أن تكون – أن تصفه بأنه عمل عقلانى يتقدم بصاحبه بطريقة ثابتة وبخطوات منتظمة إلى الأمام (وهل نسينا بعد خطوات جون ديوى الخمس ؟!) ؛ فالأسئلة الجديدة ، والمشكلات المثيرة للاهتمام هى تلك التى يفترض فيها فقط أن يشتقها من فجوات المعرفة أو من الحقائق غير المفسرة . وطرق جمع المعلومات يفترض فيها أنها تتم فقط لاختبار استنباطات من النظريات العلمية (المنهج الفرضى الاستنباطى) . والنظريات يتم استبعادها أو تعديلها إذا كانت الأدلة والشواهد المتاحة لا تدعم استنباطاتنا منها ، أما النظرية التى يكون حظها من هذه الأدلة أكبر تصبح الأفضل والأكثر قبولاً ، ولو بشكل مؤقت .

والواقع أن هذه الصورة النمطية للعلم هي أقرب إلى الزيف منها إلى الحقيقة (Kessel, 1969) ؛ فمعظم العلماء الممارسين يعتبرونها وصفاً غير صحيح لسلوكهم الفعلى أثناء البحث ، وتتوافر لديها ثروة هائلة من المعلومات حول هذا الموضوع ، وفرتها فى السنوات الأخيرة بحوث سيكولوجية الإبداع العلمى ، فالفحص الدقيق للأنشطة النظرية والعملية للعلماء قدم لنا صورة للعلم أكثر تعقيداً وأكثر إثارة وحيوية من ذلك .

وهذه الصورة النمطية الزائفة للعلم هى المسئولة إلى حد كبير عن سوء فهمه لدى العامة ، وبعض الخاصة على حد سواء . إنها لا تجيب على أسئلة هامة تدور عادة فى الأذهان مثل : لماذا لا يهتم العلم ببعض المسائل الجوهرية التى تبدو واضحة الأهمية ، بينما تمتلىء صفحات الكتب والمجلات العلمية ببحوث حول موضوعات فرعية أو ثانوية ثم سرعان ما تختفى ؟ ولماذا لا يتولد عن كثير من التجارب والبحوث التى تجرى فى مجال علمى معين إلا قليل من التقدم فى بناء النظرية ؟ ولماذا تختفى نظريات علمية – على الرغم من سيطرتها وشيوعها وذيوعها لحقبة من الوقت – وتحل محلها نظريات جديدة ؟ هذه الأسئلة وغيرها لا تجيب عليها أبداً تلك الصورة النمطية الشائعة للعلم ، بل إننا لو تشبثنا بها يزداد عجزنا عن فهم العلم . إلا أن هذه المعضلة يمكن حلها إذا تنبهنا – كما تنبه كون – إلى أن فى العلم أكثر من مجموعة

واحدة من القواعد يعمل بها ، وأشهرها تمييزه الشهير بين القواعد العقلانية rational ، والقواعد الاتفاقية conventional . والتى نعرضها بإيجاز فيما يلى :

(أ) **القواعد العقلانية للعلم** : كلنا يعلم أن العلميين لديهم التزام بمجموعة من القواعد تحدد لهم أن ما يقومون به ينتمى إلى « العلم » وليس إلى غيره . وتعرف هذه القواعد باسم « الطريقة العلمية » أو « المنهج العلمى » Scientific method ، والتى تؤلف ما يسميه كون القواعد العقلانية للعلم . وتتشابه هذه القواعد إلى حد كبير من ميدان علمى إلى آخر ، بل يشترك فيها العلماء من مختلف مجالات العلم ، أى العلوم الطبيعية والبيولوجية والإنسانية والاجتماعية ، صحيح أن بين « قواعد المنهج » فى هذه المجالات كثير من الاختلاف ، إلا أن بينها أيضاً كثير من التشابه .

والطريقة العلمية فى جوهرها هى لون من الاتجاه أو القيمة ، وهذا الاتجاه العلمى أو القيمة العلمية تتطلب من الباحث الاقتناع والالتزام بمجموعة من القضايا هى (آمال صادق ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٧) :

(١) الملاحظة هى جوهر العلم .

(٢) تتمثل أهمية الملاحظة فى العلم فى أنها تنتج أهم عناصره ، وهى مادته الخام ، أى المعطيات أو المعلومات أو البيانات .

(٣) لابد للمعطيات أو البيانات التى يجمعها الباحث العلمى بالملاحظة أن تتسم بالموضوعية .

(٤) الموضوعية فى جوهرها هى اتفاق الملاحظين فى تسجيلاتهم لبياناتهم ، وتقديراتهم ، وأحكامها عليها اتفاقاً مستقلاً .

(٥) تتطلب الموضوعية بهذا المعنى أن يقوم بعمليات التسجيل والتقدير والحكم (وهى المكونات الجوهرية للملاحظة العلمية) أكثر من ملاحظ واحد ، على أن يكونوا مستقلين بعضهم عن بعض ، وهذا يتضمن قابلية البحث العلمى للاستعادة والتكرار .

(٦) المعطيات والبيانات والمعلومات التى يجمعها الباحثون بالملاحظة العلمية توفر للباحث نتائج تعد وحدها الشواهد والأدلة تقرر صحة الفرض أو النظرية . وعلى الباحث أن يتخلى عن فرضه العلمى أو نظريته إذا لم تتوافر أدلة وشواهد كافية على صحتها .

وبالطبع فإن العلميين يعرفون جيداً هذه القواعد ، ولا يشك أحد فى أنها توجههم فى عملهم اليومى ، إلا أنها ليست المرشد الوحيد الذى يستخدمونه فى نشاطهم العلمى ، فهى تتسم بأنها مقننة Standardized ، ومعيارية normalized ، أى تحدد لنا « كيف يجب أن يعمل

العلم » ، إلا أن السؤال الأهم هنا – كما أشرنا آنفا – هو كيف يعمل العلم بالفعل ، وهذا ما تحدده فئة أخرى من القواعد يسميها كون القواعد الاتفاقية للعلم . وعدم التنبه إلى هذه « المجموعة الأخرى » من القواعد يجعل وضع من يحاول فهم سلوك الباحث العلمى أشبه بمن يحاول فهم سلوك أعضاء مجلس الشعب بالإحالة إلى الدستور واللائحة الداخلية للمجلس وحدها .

ولعل ما حدث فى مجلس الشعب المصرى منذ بضعة أشهر –: يؤكد أن ما يصدر من سلوك عن بعض أعضاء الحكومة وبعض أعضاء المجلس لا يفسر إلا فى ضوء ظروف معينة تحدد ما يحدث بالفعل ، وليس ما يجب أن يحدث فى ضوء بنود الدستور واللائحة . وهذا لا يعنى بالطبع أن النصوص خاطئة ، وإنما يعنى أننا يجب دائماً ألا نعتمد عليها وحدها فى تفسير السلوك الإنسانى . ويصدق هذا على السلوك الإنسانى فى مجال العلم ، فالقواعد العقلانية التى تصف ما يجب أن يكون لابد أن يصاحبها دائماً وصف لسلوك حقيقى لعلماء حقيقيين .

ولنضرب بعض الأمثلة : إذا كانت القواعد العقلانية تفيد فى إرشادنا إلى أفضل الطرق التى نختبر بها فروضنا ، ونجمع بها معطياتنا وبياناتنا ومعلوماتنا ، إلا أنها لا تعيننا على اختيار موضوع بحثنا ومتغيرات دراستنا . ومعنى ذلك أنه إذا كانت القواعد العقلانية تفيد فى توجيهنا إلى كيف نلاحظ بطريقة جيدة ونحلل نتائج ملاحظاتنا بطريقة دقيقة –: فإنها لا توجهنا كثيراً إلى ماذا نلاحظ . وحينئذ لابد للباحث أن يلجأ إلى مصادر أخرى يغترف منها الأفكار . ولعل المصدر الشائع لدى معظم الباحثين العلميين ما يسميه (Lachman & Butterfield, 1969: 18) « الحكمة الجماعية » collective wisdom والتى يوفرها فى الميدان – إلى حد ما – ملاحظات وتجارب الباحثين السابقين . ولعلنا بهذا ننبه إلى الوضع المتردى الذى وصل إليه حال ما يسمى « البحوث والدراسات السابقة » الذى أصبح جزءًا لا تخطئه العين فى أى بحث معاصر ، ومع ذلك لا نكاد نلمح له وظيفة تذكر فى معظم هذه البحوث . بل نكاد نقول إنه أصبح فى بعض الأحيان نوعاً من الديكور الذى لا غنى عنه ، وفى أحيان أكثر نوعاً من الحشو الذى لا غناء فيه . بينما الواجب أن يكون تعبيراً عن هذه « الحكمة الجماعية » فى ميدان البحث .

ومن المصادر الأخرى لأفكار الباحثين ما يسمى « الافتراضات العملية » Working assumptions والتى قد تكون صريحة أو مضمرة فى التراث العلمى السابق وتتسم بقدرتها على اجتياز محك الزمن لبعض الوقت وتأكيد صلاحيتها ، وهذه

الافتراضات قد لا تتعرض مطلقاً للاختبار المباشر . بل تتدعم بطرق غير مباشرة مثل قدرتها على إقناع عدد كبير من علماء الميدان بصحتها ، أو خصوبتها فى إنتاج بحوث بالفعل . ومعنى ذلك أن صحة هذه الافتراضات لا تأتى من توافر الأدلة والشواهد « الإمبريقية » على صحتها ، وإنما من خلال « الصحة الاتفاقية » التى تنشأ من الموافقة الإجماعية بين جمهرة من علماء الميدان .

وهناك جانب آخر من جوانب البحث العلمى تلعب فيه الصحة الاتفاقية دورها أكثر من « الصحة الإجرائية » ، وهو تفسير المعطيات والنتائج الإمبريقية . إن الطرق العقلانية للعلم تفرض بالطبع بعض القيود على الطريقة التى يفسر بها الباحث ملاحظاته ونتائجه ، ومن ذلك مثلاً ألا يتجاهل مطالب المنطق وينقاد وراء الخيال فى تجاوز المعطيات . ومع ذلك فإن هذه المطالب المنطقية لا تحدد وحدها تفسيرات الباحث لنتائجه . ولعل هذا يذكرنا بما قاله ذات يوم الفيلسوف البريطانى الشهير برتراند رسل فى تعليقه على نتائج التعلم الحيوانى ، وخلاصتها أن الحيوانات – التى تناولها بالدراسة أصحاب نظرية التعلم من الأمريكيين – تعلمت عن طريق النشاط والمحاولة والخطأ (مما يتفق مع الفلسفة البرجماتية الأمريكية) ، أما تلك التى درسها العلماء الألمان فقد كانت تنتظر لحظة « الاستبصار » (مما يتفق مع الفلسفة المثالية الألمانية) (فؤاد أبو حطب ، ٩٨٣) . ويدخل فى هذا الباب افتراضات أخرى مثل تشابه السلوك الإنسانى والسلوك الحيوانى ، الذى ظل – ولايزال – مقبولاً قبولاً واسعاً لدى علماء النفس التجريبيين من أنصار السلوكية لفترة طويلة ومثله افتراض التشابه بين السلوك الإنسانى والحاسوب (الكمبيوتر) الذى يشيعه فى وقتنا الحاضر علماء النفس التجريبيون من أنصار الاتجاه المعرفى . والسؤال الآن : هل هذه الافتراضات اختبرت إمبريقياً على نحو مباشر ؟ الإجابة بالنفى على وجه القطع . ثم يأتى السؤال الآخر والأهم وهو : هل يحدث التحول من مجموعة قواعد اتفاقية إلى مجموعة أخرى نتيجة ما يتوافر من أدلة إمبريقية تثبت خطأ أحدهما وصواب الآخر ؟ الإجابة مرة أخرى بالنفى .

إننا لو عدنا للمثال الأخير لا يستطيع أحد أن يشير إلى نتيجة تجريبية واحدة تثبت خطأ افتراض التشابه بين الإنسان والحيوان ، وتدعم صحة افتراض التشابه بين الإنسان والحاسوب . ولو حدث ذلك ما كان يمكن لمتخصص واحد فى علم النفس يحترم نفسه ويقدر علمه ويعرف بضاعته أن يظل على قبول الافتراض الأول . وحقيقة الأمر أن عدداً من علماء النفس الذين لهم باع طويل فى علمهم ، لا

يمكن الشك مطلقاً فى حكمتهم وشرفهم وعقلهم (مثل ب. ف. سكنر) لايزالون على اقتناعهم القديم بأن السلوك الحيوانى والإنسانى متشابهان ، وأن دراسة السلوك الحيوانى البسيط تفيد فى مزيد من الفهم الإنسانى المركب . صحيح أن عدد هؤلاء يتناقص بشكل واضح فى السنوات الأخيرة ، ويتزايد بنفس النسبة أصحاب الافتراض الآخر ، إلا أن مجرد وجودهم يؤكد أن الاختلاف حول « القواعد الاتفاقية » فى العلم هو القاعدة وليس الاستثناء . وما حدث فى الحالتين أن جمهرة من العلماء على درجة عالية من المعرفة والإتقان لمجال تخصصهم صاغوا هذه القواعد على أساس أحكامهم وحكمتهم .

وخلاصة القول أن القواعد الاتفاقية هى تلك التى يتفق على ملاءمتها جمهرة من العلماء . وعلى الرغم من أن هذه القواعد توجد فى كل العلوم الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية والإنسانية إلا أنها لا تتشابه من علم لآخر ، كما هو الحال إلى حد كبير فى القواعد العقلانية . بل إن العلماء داخل المجال العلمى الواحد قد يختلفون فيما بينهم حول هذه القواعد الاتفاقية . وحين يشترك مجموعة من العلماء فى مجموعة من هذه القواعد ، ويستخدمونها فى اشتقاق أفكارهم وصياغة أسئلتهم البحثية وبناء تجاربهم وملاحظاتهم وجمع معلوماتهم ومعطياتهم للإجابة على هذه الأسئلة ، وتفسير ما يصلون إليه من نتائج فإنهم يؤلفون فى هذه الحالة ما يسميه « كون » الوجهة العلمية (البارادايم العلمى) والتى تكاد أن تكون أيديولوجية غير صريحة للعلم .

المعنى الأساسى للوجهة العلمية :

أشرنا فيما سبق إلى أننا نستخدم مصطلح الوجهة العلمية مقابلاً للفظ الاصطلاحى فى اللغة الإنجليزية وهو **Scientific Paradigm** . وهذا المصطلح لم يحظ باتفاق بعد على ما يقابله تماماً فى اللغة العربية ، فقد ترجم على أنه « أصولية منهجية » (السيد ياسين) ، و« صيغة بحثية » (أحمد عبد الحليم) ، و« نموذج قياسى » (صلاح قنصوة) ، و« نموذج مثالى) (ديكنسون) ، و« نظرة إلى العلم » (أغروس وستانسيو) ، بالإضافة إلى استخدامه فى نفس المعنى الشائع لبعض المصطلحات المألوفة مثل : مذهب ومدرسة ونسق أو منظومة ونظرية ونموذج وغيرها .

ولا يتسع المقام لمناقشة هذه المصطلحات بالتفصيل ، وحسبنا أن نقول إن بعضها يقترب من معناها من المصطلح الأصلى ، وبعضها الآخر يبتعد عنه . وقد آثرنا استخدام المصطلح « وجهة » ؛ لأنه فى رأينا أقرب إلى المعنى الأساسى للفظ ، وما نقصده به فى هذا البحث . وقد جاءت الكلمة فى القرآن الكريم فى الآية رقم ١٤٨

من سورة البقرة ، يقول الله تعالى :

﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾ .

ولفظ وجهة وزنها فِعْلة من المواجهة ، والوجهة والجهة والوجه بمعنى واحد ، والمراد القبلة ، والمقصود بها خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم بأن اليهود لا يتبعون قبلتك وأنت لا تتبع قبلتهم ، ولكل وجهته إما بحق ، وإما بغير حق .

وقد نزلت الآية الكريمة فى سياق تحويل القبلة من بيت المقدس (قبلة اليهود على وجه الخصوص) إلى الكعبة المشرفة التى تدل على انتساب المسلمين إلى إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ، ولم يكن ذلك محض تحول مكانى وإنما كان فى جوهره تحديداً للخصوصية الإسلامية . وفى ذلك يقول سيد قطب عند تعليقه على هذه الآية الكريمة فى ظلال القرآن :

« إن الاختصاص والتميز ضروريان للجماعة المسلمة : الاختصاص والتميز فى التصور والاعتقاد ، والاختصاص والتميز فى القبلة والعبادة . وهذه كتلك لابد من التميز فيها والاختصاص » .

وبهذا المعنى فإن لفظ « وجهة » هو الأنسب للاستخدام فى هذا البحث الذى نسعى فيه إلى تحديد معالم خصوصية إسلامية لعلم النفس وتمييز لها ، وهذا هو فى جوهره معنى الوجهة بالمعنى القرآنى المشار إليه .

والوجهة باعتبارها تدل على الخصوصية والتميز فى العلم تشمل فى جوهرها ما أشرنا إليه من قبل على أنه القواعد الاتفاقية . ولعلنا نشير هنا مرة أخرى إلى أن التقدم العلمى لا يكون تراكمياً إلا خلال فترات العلم الهادىء ، أما أثناء الثورات العلمية فإن القواعد الاتفاقية التى تؤلف وجهة العلم السائدة تتعرض لتغيير جوهرى ، ويترتب على ذلك استبعاد أو تجاهل أو تعديل أو إعادة تفسير معظم – إن لم يكن جميع – مكونات هذه الوجهة العلمية .

ما الذى يؤدى بالعلماء إلى أن يستبدلوا وجهة بأخرى ؟

السبب الأول والحاسم فى ذلك أن الكثرة الكثيرة من هؤلاء العلماء يجدون الوجهة الجديدة أكثر إقناعاً لهم وأكثر فائدة . وتظهر فائدتها على أسئلة ما يدور فى ذهن الباحث مثل : ما هى الأسئلة العلمية الهامة التى لم يُجَبْ عنها بعد ؟ ثم ما هى الأسئلة مثل : ما هى الأسئلة العلمية الهامة التى لم يجب عنها بعد ؟ ثم ما هى الأسئلة الأكثر إلحاحاً فى العصر الذى نعيش فيه ؟ ما هى الطرق الأكثر ملاءمة فى الإجابة على هذه الأسئلة ؟ ما هى التجارب التى يجب إجراؤها ؟ ماذا يجب أن يلاحظ الباحث ويقيس ؟ ما هى الاستنتاجات التى تسوغها النتائج التى يحصل عليها الباحث ؟

هذه الأسئلة وسواها يجب أن يجيب عليها الباحث ، ليس بالرجوع إلى ما يجب

أن يفعله فى ضوء القواعد العقلانية للعلم ؛ وإنما فى ضوء « معتقداته » العلمية . وهذا تعبير صحيح إذا تأملنا ما يحدث بالفعل عندما يستخدم القواعد الاتفاقية للعلم الذى ينتسب إليه والتى تسود فى وقت ما .

أما السبب الثانى لتغير وجهات العلم فهو أثر التعلم الذى يتلقاه الباحثون العلميون أثناء إعدادهم لمهامهم ، ويظهر ذلك خاصة فى مرحلة الدراسات العليا التى يتدرج الباحث المبتدىء أثناءها على « سر الصنعة » ، وحينئذ يتم « تطبيعه » و« تنشئته » على مكونات وجهة معينة . فإذا كان العلم فى مرحلة الهدوء كانت المهمة أيسر حيث تسود مكونات الوجهة المسيطرة فيه ، وتصبح مألوفة لدى الأغلبية الساحقة من العلماء ، كما أن قيمة هذه المفاهيم والأفكار التى تتضمنها مكونات هذه الوجهة قليلاً ما تتعرض للمناقشة أو التحليل والنقد . ويعين الباحث المبتدىء – أثناء فترة الإعداد – على اكتساب وجهة العلم الذى ينتسب إليه ، ثم يبقى عليها لديه بعد ذلك ما يلاحظ من « نماذج » سلوكية موجودة لعلماء أو باحثين حقيقيين مدربين على المهارات التى تتطلبها هذه الوجهة . بالإضافة إلى أن ضغوط جماعة « الوجهة العلمية » تقوم بدورها . ومن حقائق « سيكولوجية العلم » – ومنها سيكولوجية علم النفس – أن معايير أعضاء هذه الجماعة – باعتبارها جماعة مرجعية – تحدد إلى حد كبير السلوكَ العلمى الفردى لأى عضو فيها ، على الرغم مما يبدو لنا من « الطبيعة العامة » للعلم[1] . ويظهر أثر الجماعة المرجعية فى مجموعة « ممارسات علمية » تتطلب من بعض أعضاء هذه الجماعة الحكم على أداء بعضهم الآخر . ويظهر ذلك خاصة فى تقرير مدى صلاحية البحوث للنشر ، وعند اتخاذ قرارات الترقية والتقدم الأكاديمى للباحثين ، وحين يطلب الباحث دعماً مالياً أو معنوياً لمشروعاته البحثية ، وحينما يتطلب الأمر إجازة الباحث المبتدىء (مناقشة رسائل الماجستير والدكتوراه) ، أو تقرير كفاءته للقيام بعمل معين ؛ ويؤدى ذلك كله بالباحث إلى « الالتزام » بمكونات الوجهة السائدة ، إن لم يكن « الانصياع » لها[2] .

وهذا هو أحد جوانب « مقاومة » الجديد فى العلم . ومن الطريف أن العلماء حين يسايرون تقاليد الوجهة العلمية التى ينتسبون إليها والتى سبق لهم أن تدربوا عليها أثناء الطلب لا يشعرون بمشاعر القهر والإجبار التى يوحى بها الوصف السابق للسلوك العلمى ؛ إنهم على العكس « يلتزمون » عن طيب خاطر ، « وينصاعون » عن إرادة ، ويحصلون بذلك على الدعم « المتبادل » . إنهم أشبه بأبناء « عائلة » واحدة ، فيقدم بعضهم البراهين والأدلة على صحة أفكار البعض

الآخر ، ويفهم بعضهم بعضاً بطريقة تختلف عن فهمهم للآخرين . صحيح أن بينهم قد تنشأ الخلافات والصراعات ، إلا أن الوجهة العلمية الواحدة التى ينتمون إليها تزودهم بالمحكات الملائمة التى تساعدهم بالحكم على الأعمال العلمية بالنجاح أو الفشل ، بالقوة أو الضعف .

ولهذه الأسباب جميعاً يصعب على الباحثين الذين بنوا « أمجادهم » العلمية على أساس وجهة العلم التى درسوها هم أنفسهم وعلموها لغيرهم ، وتناقلوها فيما بينهم بالممارسة والبحث أن يغيروا وجهتهم العلمية ، ولهذا نجد هؤلاء كثيراً ما « يقاتلون » دفاعاً عن قلاعهم وحصونهم ، وحفاظاً على مراكزهم ومكاناتهم ، ولهذا يصعب كثيراً على الثورة العلمية أن تشق طريقها وسط هذا كله . فكيف يقبل هؤلاء راضين تحولات فى وجهة العلم تتطلب منهم تغيير إدراكهم لحقيقة العلم ، وطبيعته على وجه العموم ، ورؤيتهم للميدان الذى يعملون فيه على وجه الخصوص . وبالطبع فإن طوفان الثورة العلمية بعد نجاحه قد يجبرهم على ذلك ، وفى كثير من الأحيان يكون عليهم أن يستجيبوا ، ولا نجاة وقتئذ للمكابرين حتى ولو لجأوا إلى « جبل » يعصمهم من الماء ؛ وحينئذ تضطرهم ضرورات البقاء والاستمرار إلى التخلى عن مفاهيم ألفوها ، وطرق تفكير تعودوا عليها ، بل تدفعهم إلى « محو تعلم » و« إعادة تعلم » جديد فى كل مكون من مكونات الوجهة العلمية والتى تشمل على وجه الخصوص ما يأتى :

(أ) **الأصول** : فلكل وجهة سوابقها المعرفية التى تنتسب إليها .

(ب) **فلسفة العلم** : فلكل وجهة قائمتها من الافتراضات ، والبديهيات ، والمسلمات التى تعد من نوع الأفكار السابقة على النظرية أو النسق .

(جـ) **محاور الارتكاز** : فلكل وجهة تركيزها على موضوعات معينة ، تجعلها منطلقاتها لتناول الميدان ككل .

(د) **النماذج المفضلة** : فلكل وجهة تشبيهاتها التى تعد نماذجها فى تناول ظواهر البحث ، وبعضها قد يتم اختياره من خارج الميدان (الحيوان أو الحاسوب مثلاً) .

(هـ) **مناهج البحث وطرقه وإجراءاته** : فلكل وجهة خصوصيتها وتميزها فى تفضيل المنهجية التى تناسبها .

وقبل ذلك كله وبعده فإن الوجهة العلمية ظاهرة اجتماعية فى جوهرها . فمنشأ الوجهة لابد أن يكون عقول مجموعة من العلماء الذين يؤلفون جماعة اجتماعية تتواصل معظم الوقت ، ويكون أعضاؤها واعين بما يفعله زملاؤهم ، ويشير بعضهم إلى جهود بعضهم الآخر وهم بذلك يؤسسون « وجهة علمية » . بهذا نشأت وتكونت وتطورت الوجهات العلمية

المختلفة فى علم النفس ، وبهذا أيضاً يمكن أن تنشأ وتتكون وتنمو الوجهة الإسلامية لعلم النفس .

ونعرض فيما بقى من هذا البحث لمفهوم الوجهة فى علم النفس الحديث ، ثم ننتقل إلى تحديد بعض معالم الوجهة الإسلامية لعلم النفس .

مفهوم الوجهة فى علم النفس الحديث

يرى بعض فلاسفة العلم الحديث ومؤرخوه أن مفهوم الوجهة العلمية يلعب أدواراً مختلفة فى العلوم المختلفة ، وفى المراحل المختلفة فى العلم الواحد . وإذا تأملنا تاريخ علم النفس الحديث فإننا نجد بدايته فى القرن التاسع عشر كانت «بلا وجهة علمية» nonparadigmatic ، وما أطلق عليه « مدارس » علم النفس لوصف بعض اتجاهات الباحثين فى هذه الفترة كالبنيوية والوظيفية ، ومدرسة المحتوى ، ومدرسة الفعل وغيرها لم تكن « وجهات » علمية بالمعنى الذى حددناه . ومع مطلع القرن العشرين اتسم علم النفس بأنه « متعدد الوجهات العلمية » mulliparadigmatic ، مع ظهور التحليل النفسى والسلوكية والجشطالت . ثم سرعان ما راقت السلوكية – خاصة – لعدد أكبر من العلماء والباحثين فى الميدان حتى تحولت خلال عقدى الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين لتصبح « الوجهة العلمية » السائدة أو المسيطرة ، وخاصة بعد انهيار كل من مدرستى الجشطالت والتحليل النفسى فى أوربا ، ولجوء معظم أقطابها إلى الولايات المتحدة . صحيح أن التحليل النفسى ظل ينازع السلوكية زعامتها للعلم طوال هذه الفترة إلا أنها ظلت حتى مطلع الخمسينات الوجهة الأثيرة لدى أصحاب الاتجاهات السيكولوجية التجريبية على وجه الخصوص ، وحولت العلم نسبياً إلى حالة العلم الهادىء .

لقد سيطرت السلوكية على علم النفس لأكثر من ثلاثين عاماً ، وحينما تعرضت للانهيار فى خمسينات القرن العشرين لم ترثها وجهة علمية واحدة ، وسادت علم النفس حالة العلم الثائر . وهكذا عاد علم النفس مرة أخرى إلى حالة « تعدد الوجهات » ، لعل أكثرها قوة – كما بينا من قبل – علم النفس المعرفى ، وعلم النفس الإنسانى ، ولا ندرى بعد ما يحمله المستقبل لهذا العلم ، كما لا ندرى متى سيعود إلى حالة الهدوء والاستقرار . وبالطبع فإن دروس تاريخ العلم عامة تذكرنا دائماً بأن ذلك لا يتم إلا بسيطرة « وجهة علمية معينة » . ولعل علماء النفس المسلمون يستطيعون إحراز بعض النجاح فى بناء وجهة إسلامية لعلم النفس فى هذا الوقت بالذات ، وهم إن فعلوا وأمكن لهذه الوجهة أن تحقق وجوداً واستقراراً ونجاحاً

..فى أقطارهم الإسلامية أولاً ، فإن ذلك قد يمتد بأثره إلى النطاق العالمى « تثويرا » للعلم ، وإخراجاً له من مآزقه التاريخية التى لايزال أسيراً لها .

ولا يتسع المقام لعرض تفاصيل نشأة الوجهات العلمية المختلفة فى علم النفس ، وحسبنا أن نعرض فيما يلى بإيجاز لتجربة « صعود » وجهة السلوكية ثم هبوطها وانهيارها[٣] ، وعلى القارىء المهتم بتفاصيل ذلك الرجوع إلى دراسة أخرى قام بها الباحث حول هذا الموضوع(فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٣) .

(١) أصول وجهة السلوكية :

تمتد السلوكية الكلاسيكية والجديدة على حد سواء بأصولها إلى التقليد الإمبريقى فى الغرب الأنجلوسكسونى ، والذى يمتد إلى توماس هوبز وجون لوك وجورج بركلى وديفيد هيوم وديفيد هارتلى ، ثم جيمس مل وجون ستيوارت مل . وقد أخذت السلوكية عن هذا التقليد التركيز على التجريب المعملى المضبوط ، والسعى للوصول للقوانين العامة للسلوك nomethetic أكثر من الاهتمام بالسلوك الذى يتميز به كل شخص على حدة ideographic . كما أخذت عن هذا التقليد الإمبريقى أيضاً فكرة الترابط أو التداعى association ، والتى لعبت دوراً هاماً فى بناء النماذج النظرية التى نشأت فى أحضان هذه الوجهة .

والأصل الثانى لوجهة السلوكية هو التفسير الميكانيكى للسلوك الإنسانى والذى أرسى دعائمه كل من الفيلسوف الفرنسى ديكارت والعالم البريطانى نيوتن فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، ثم اتخذ صورة أكثر حداثة لدى العلماء الروس الذين اهتموا بالأفعال المنعكسة فى القرن التاسع عشر ، وخاصة سيشينوف Sechenov وبختريف Bekhtrev . وأخيراً استقر فى مطلع القرن العشرين فى صورته « الشرطية » عند بافلوف .

أما الأصل الثالث لهذه الوجهة فهو الفلسفة الوضعية Positivism التى ولدت على يد أوجيست كونت فى القرن الثامن عشر ، والتى ترى أن العلم يجب أن يقوم على أساس من « الحقائق الموضوعية » ، ومع تراكم هذه الحقائق يمكن للعلم أن يتوصل إلى تعميمات أو قوانين « يقينية » تصدق على جميع حقائق العلم « دون استثناء » ، وقد تطورت الأفكار الأساسية للوضعية الكلاسيكية إلى صورة أكثر حداثة – فى القرن العشرين – هى الوضعية المنطقية logical positivism .

والأصل الرابع والأخير للوجهة السلوكية لعلم النفس هو نظرية التطور فى صورتها الكلاسيكية كما صاغها تشارلزداروين فى منتصف القرن التاسع عشر فى كتابه (أصل الأنواع) . ويمتد إلى هذا المصدر الافتراضان الأساسيان لدى

السلوكيين بأن معظم - إن لم يكن جميع - الأنواع الحيوانية تتعلم بنفس الطريقة ، وأن سلوك الأنواع الحيوانية العليا يمكن اختزاله إلى سلوك الأنواع الدنيا . ويضاف إلى ذلك رواد الحركة التجريبية حول سلوك الحيوان ، والتى ظهرت ابتداء من عام ١٨٩٠ بقيادة جون لابوك Lubbock ولويد مورجان Morgan فى بريطانيا وجاك لوب Loeb وماكس فرورن Verworn فى ألمانيا ، وامتدت آثارها فى مطلع القرن العشرين إلى جيننجز Jennings ، ويركيـــــز Yerkes ، وثورنديك Thorndik وكلاين Kline وسمول Small وبافلوف الذى سبـق الإشارة إليه .

(٢) فلسفة العلم فى الوجهة السلوكية :

لقد اندمجت الأصول السابقة جميعاً عند العالم الأمريكى جون برودس واطسون J.B. Watson (١٨٧٨ - ١٩٥٨) وتفاعلت عنده على نحو دفعه فى عام ١٩١٣ إلى نشر مقاله الشهير الذى اصطلح على تسميته « بالمانيفستو السلوكى » (Watson, 1913) ، ولا يتسع المقام لعرض تفاصيل نشأة السلوكية وتطورها ، وقد أحلنا القارىء من قبل إلى مرجع سابق لهذا الغرض (فؤاد أبو حطب، ١٩٧٢) ، إلا أننا نحب الإشارة هنا إلى أن الصورة التقليدية التى عرضت بها السلوكية أحياناً بدت كما لو أنها ولدت « كاملة النمو » مع تجاهل الأصول التى تمتد إليها والجو العلمى الذى نشأت فيه . ويرى (Stagner, 1988) أن هذا الخطأ أشبه بالخطأ التاريخى القديم الذى افترض أن « أثينا » كفلسفة وحضارة ولدت أيضاً « كاملة النمو » مع تجاهل أصولها فى حضارات العالم القديم (وخاصة الحضارة المصرية القديمة) التى سبقتها . ونضيف إليه خطأ تاريخياً ثالثاً شائعاً - وخاصة عند مؤرخى العلم من الغربيين - هو افتراض أن « عصر النهضة الأوربية » ولد أيضاً « مكتمل النمو » مع تجاهل صريح لإسهام الحضارة الإسلامية فى تكوينه ، وقد ترتب على هذه الأخطاء نتائج خطيرة ، لعل أشدها ضرراً رسم صورة زائفة لتاريخ الفكر الإنسانى .

ومع الوعى بطبيعة الأصول التى استندت إليها الوجهة السلوكية فى علم النفس نعرض فيما يلى المعلمين الأساسيين لفلسفة العلم التى اصطنعتها ، والتى ظلت مسيطرة على هذا العلم حتى مطلع النصف الثانى من القرن العشرين .

(أ) **الموضوعيـة** : يرى واطسون أن السلوكية تسعى إلى تحقيق بداية جديدة ونظيفة فى علم النفس بعيداً عن النظريات السائدة والمفاهيم والمصطلحات التقليدية ، هـذه البدايـة تستبعـد « الموضوعـات الذاتية » ، ولا تبقى إلا على الملاحظات التى يمكن أن يقوم بها فاحصون مستقلون لنفس الموضوع ، أو الحدث - كما يحدث

فى الفيزياء والكيمياء ـ أما الملاحظات التى لا يستطيع أن يقوم بها أكثر من فاحص فى وقت واحد مستقلاً بعضهم عن بعض ، أو التى يتوحد فيها الفاحص والمفحوص – كالاستبطان – فليست من نوع الملاحظات العلمية التى تقبلها السلوكية .

وقد ميز واطسون بين الوقائع « العامة » والحالات « الخاصة » وسار على نهجه السلوكيون جميعاً من بعده . والوقائع « العامة » هى الوقائع الخارجية التى يمكن ملاحظتها ، أى التى تخضع للملاحظات المستقلة من الفاحص ، وهى عندهم موضوع علم النفس . أما الحالات الشعورية أو الخاصة فلا يستطيع ملاحظاتها إلا الشخص الذى « يمتلكها » ، وبالتالى يعوزها اليقين الذى يجب أن يتوفر فى البيانات العلمية . فما أسميه إحساساتى ، أو صورى الذهنية ، أو حالاتى الوجدانية قد لا يصل إليه أى شخص آخر فيما عداى ، أما ما يستطيع علماء النفس – كفاحصين أو مجربين – أن يلاحظوه فهو استجاباتى الصريحة لمثيرات مختلفة ، هذه الاستجابات قد تكون حركات أو كلاماً (مسموعا أو غير مسموع) أو تغيرات حشوية داخلية ، أو هى باختصار سلوك behavior .

وحينما تحولت السلوكية الجديدة بقيادة – كلارك هل – إلى الوضعية المنطقية ، والبرجماتية الجديد ، والإجرائية كانت تسعى – كما فعلت السلوكية الكلاسيكية – إلى تأكيد الموضوعية ، وإلى هذا التمييز الأساسى عندهم بين ما هو « عام » وما هو « خاص » ، وإن طرحت السلوكية الجديدة جانباً تلك النغمة « الميتافيزيقية » التى كانت سائدة لدى أسلافها ، وبذلت محاولات متعددة للبحث عن أساس عقلى منطقى للموضوعية المنهجية التى تؤكد مرة أخرى الاتفاق بين الملاحظين والفاحصين من ناحية ، واليقين من ناحية أخرى .

(ب) **الفيزيائية** : يمكن القول أن الاعتراضات العنيفة التى وجهها واطسون إلى منهج الاستبطان انتهت به إلى موقف ميتافيزيقى محدد يتمثل فى « الاعتقاد » بوجود ما هو واقعى محسوس و« إنكار » وجود غير المحسوس وهذا لا يعنى أن مفهوم السلوك عند واطسون يقتصر على ما يحدث خارج السطح الحاسى للكائن العضوى ، وإنما يعترف بما يحدث داخله من حركات حشوية ، وإفرازات غددية ، وتقلصات عضلية ، ودفعات عصبية فقط ، ويدخل ذلك كله تحت ما يسميه السلوك .

ويرفض واطسون أى نوع من الثنائية بين العقل والبدن . فباستبعاد الظواهر « العقلية » من نظريته وتركيزه على السلوك الملاحَظ أو القابل للملاحظة يتبنى موقف الأحادية الطبيعية أو المادية الذى عرضناه فيما سبق ، وهو الموقف الذى يرى أن

العلوم الطبيعية تكون شجرة جذورها الفيزياء والكيمياء وغيرهما من العلوم الفيزيائية وفروعها ثم البيولوجيا والفسيولوجيا وعلم النفس. وتتناول الفيزياء والكيمياء المادية فى أبسط صورها، أما العلوم الحيوية والسيكولوجية فتدرس « الطبيعة » فى أكثر صورها تعقدا. وإذا تصورنا العلوم جميعاً فى متصل؛ فإن هذه النظرية ترى أن علم النفس يمكن أن يختزل إلى علم الفسيولوجيا، وأن علم الفسيولوجيا يمكن اختزاله إلى فيزياء وكيمياء المركبات العضوية.

وهكذا كان محك « العلمية » الذى يستخدمه واطسون للحكم على مفاهيم علم النفس ومصطلحاته مشتقاً من تدريبه المبكر فى ميدان العلوم الفيزيائية والبيولوجية، كما كان عليه حالها فى أواخر القرن التاسع عشر. أما العلماء الذين كانوا يتحدثون عن الشعور والحالات الشعورية؛ فقد كانوا يسعون إلى اكتشاف ما هو غير مادى، ويقع خارج نطاق عالم الظواهر الطبيعية. وقد افترض واطسون أن هذا العلم الطبيعى نظام ميكانيكى يتكون من الأشياء المادية، وتحكمه قوانين السببية البسيطة حكماً صارماً. وفى مثل هذا النظام لا يمكن أن يقبل المفاهيم « الميتافيزيقية » كالإرادة والغرض، والتى تتحدى منطق السببية والحتمية أو مفاهيم الإحساسات والصور الذهنية والحالات الوجدانية التى لا تعد أسباباً على الإطلاق كما أننا لا نعرف أسبابها فى رأيه.

وقد حدث حتى نهاية العشرينات وبداية الثلاثينات (فترة سيادة السلوكية الكلاسيكية) أن تكاثرت البحوث التجريبية « الموضوعية » دون أن تتوفر قدر كاف من المبادىء (أو القوانين) التنبؤية، فى الوقت الذى حقق علم الفيزياء أعظم إنجازاته أى صيغه النظرية. وهكذا تحول جهد السلوكيين الجدد إلى السعى لبناء « نظرية » دقيقة بدلاً من الاهتمام الجزئى - كما فعل رواد السلوكية - بالتحقق مما يسميه (Koch, 1964) « المفاهيم الوصفية من الدرجة الأولى »، التى يستخدمها الباحث فى تحديد بياناته ومعطياته التجريبية، وبالطبع لم تتخل السلوكية الجديدة عن هذا الهدف - بل ربما زادته تأكيدا - من خلال تحقيق الموضوعية على مستوى « النظرية » عن طريق التأكد من أن جميع العناصر اللغوية التى يتكون منها النظام النظرى ترتكز على علاقات صريحة بمتغيرات مستقلة سابقة، ومتغيرات تابعة لاحقة، وكذلك عن طريق الاهتمام بضرورة وجود تماثل كامل بين الخصائص المنطقية للصيغ النظرية فى علم النفس وتلك التى تتوفر للنموذج الذى تعود على النفس على محاكاته منذ نشأته المبكرة، أى علم الفيزياء.

ولم يلجأ السلوكيون الجدد إلى فيزياء

الثلاثينات مباشرة يستلهمون منها الوحى ، بل كانت مصادرهم هى فلسفة العلم ، ومنطق البحث فى العلوم الطبيعية ، وبخاصة فى الوضعية المنطقية ، والبرجماتية الجديدة والإجرائية . وعن هؤلاء أخذوا المنهج الفرضى الاستنباطى ، والتعرف الإجرائى . وقد أدى تداخل وامتزاج هذه الاتجاهات الفلسفية المتنوعة فى سلوكية الثلاثينات إلى ظهور ما يسميه مؤرخو علم النفس « عصر النظرية » الذى كان قائده بلا منازع كلارك هل .

(٣) المفاهيم الأساسية فى الوجهة السلوكية :

عندما دعا واطسون إلى تعريف علم النفس بأنه علم السلوك لم تكن دعوته جديدة كل الجدة على الجو العلمى آنذاك . ففى الوقت الذى كانت تسود البنيوية والوظيفية ظهرت محاولات متعددة متفرقة لتحويل علم النفس عن دراسة الشعور . كان جيمس ماكين كاتل يدعو إلى موضوعية العلم ، وكان وليم مكدوجل يحدده بأنه الدراسة الوضعية لتصرفات conduct الكائنات الحية ، ثم أضاف إلى هذا التعريف مصطلح السلوك فى كتابه « مقدمة إلى علم النفس الاجتماعى » الذى أصدره علم ١٩٠٨ - أى قبل أن يكتب واطسون بيانه السلوكى بخمس سنوات . كما أن بلسبرى Pillsbury أحد تلاميذ تتشنر المبكرين نشر كتاباً سنة ١٩١١ عنوانه « أساسيات علم النفس » يعرف فيه هذا العلم - صراحة - أنه علم سلوك الإنسان . ويعترف واطسون بفضل بلسبرى عليه ، ولو أنه يعترض على استخدامه لمفاهيم الاستبطان والشعور والصور الذهنية .

وتميزت هذه الفترة بالاتجاهات النقدية لسيكولوجية القرن التاسع عشر ؛ فنجد وليم جيمس فى كتاب « أحاديث إلى المعلمين » يأخذ عليها إنكارها لدراسة السلوك ، ومن قبل ذلك نجده يهتم وكثيرون غيره بالتفسير العصبى لنشاط الإنسان ، كما شهدت الفترة اهتماماً بسيكولوجية الحيوان على النحو الذى بيناه آنفا .

وقد تأثر واطسون بهذه الاتجاهات السابقة عليه ، وبدا له تعريف السلوك سهلاً حتى أنه لم يضعه موضع المناقشة والتحليل ، وبدأ باعتباره نشاطاً انعكاسياً لا يلعب التعلم أى دور فيه . إلا أن وجهة نظره هذه بدأت تتعدل تدريجياً بعد ما اعترف بأهمية الفعل المنعكس الشرطى ، وهو فى جميع الحالات نشاط انعكاسى بالطبع ، وإذا كان السلوك فعلاً منعكساً فيجب أن يحلل إلى علاقات شبه ميكانيكية بين المثيرات (م) والاستجابات (س) .

وحينما حاول واطسون أن يستخدم مفهومى المثير والاستجابة وقع فى مشكلة

غموض تعريفاتهما ، فبالنسبة للمثير تذبذب بين المحكات الفيزيائية (كالضوء الذى يؤثر فى العين) والمحكات الكتلية – الموقفية ، وبالنسبة للاستجابات تذبذب أيضاً بين المحكات الفسيولوجية (كاهتزاز الركبة) والمحكات الكتلية – السلوكية ككتابة خطاب أو حتى بناء منزل . وظهرت نتيجة لهذا الغموض المشكلات التى عجز عن حلها السلوكيون (كلاسيكيون وجدد) ، فما كان من طولمان Tolman إلا أن اقترح « سلوكية غير فسيولوجية » . ومع ذلك فقد ظلت السلوكية الجديدة تعتبر « الاستجابة » هى النموذج الأساسى للمتغير التابع الذى يمكن قبوله فى لغة علم النفس ؛ لأنها يمكن التعبير عنها أو اختزالها إلى أدلة سلوكية يمكن ملاحظتها والتحقق منها وقياسها . وبالمثل فإن مفهوم « المثير » كان نموذج المتغير المستقل المقبول . وعموماً يمكن القول أن مطلب الاختزالية الفيزيائية الذى أشرنا إليه آنفا كان أكثر شيوعاً بالنسبة للمتغيرات التابعة ، ومن ذلك مثلاً شيوع محك « الطاقة الفيزيائية » فى تعريف المثير عند السلوكيين ، وبالطبع اندمجت هذه الافتراضات فى عصر السلوكية الجديدة اندماجاً كبيراً فى اللغة « الإجرائية » ، و« الوضعية المنطقية » ، و« البرجماتية الجديدة ». ومع ذلك فإننا نتفق مع (Koch, 1964) فى أنه لم يحدث تقدم ملموس عند السلوكيين لحل مشكلة غموض تعريفات المثير والاستجابة ، وهى مشكلة ورثتها السلوكية ، والواقع أن السلوكية تقدم تحليلاً جوهرياً لمفهومى المثير على الرغم من أن كلارك هل مثلاً يحدد تحديداً دقيقاً مقاييس الاستجابة مثل كمون الاستجابة وسعتها ومقاومتها للانطفاء إلا أنه لم يبذل جهداً فى مناقشة مفهوم « الاستجابة » ذاته الذى تقيسه هذه المقاييس .

ولقد كان جاثرى واحد من الذين استخدموا مفهوم المثير والاستجابة استخداماً فيزيائياً ، و لكنه عانى كثيراً من مشكلات التناقض الداخلى فى نسقه النظرى ، أما سكنر فيعرف « الاستجابة » فى حدود فيزيائية أيضاً ، أى « ما يتوقف عليه التعزيز » ، ومثل هذا التعريف قد لا يخلق مشكلات حين تكون الاستجابة محددة بجهاز معملى (كصندوق سكنر) ، ولكن تظهر الصعوبات ، وتزداد حدة حين يتعلق الأمر بصور السلوك المعقد (كالسلوك اللغوى) .

(٤) موضوع علم النفس عند السلوكيين :

من المسائل الأساسية التى فرقت علم النفس إلى « مدارسه » المختلفة منذ البداية مسألة الموقف من المركزية centralism ، والطرفية peripheralism . فالطرفى المتطرف لا يقصر ملاحظاته على المثيرات والاستجابات وحسب ، ولكنه يقصر بحثه

أيضاً على المفاهيم الوضعية التى تناسب هذه الظواهر . وقد كان واطسون نموذجاً للسلوكى المتطرف فى هذا الاتجاه ، وتطلب برنامجه أن يتناول الظواهر التى كانت تصنف من قبل على أنها ظواهر « عقلية » فى ضوء م – س ، ومن الشائع فى هذا الصدد نظريته فى التفكير . فإذا كان الإنسان حين يفكر لا يستطيع أن يلاحظ تفكيره هذا أى فاحص من الخارج – إلا إذا ظهرت نتائجه فى شكل لغوى أو حركى – فكيف يمكن للموضوعية أن تدخل هذا الميدان ؟ لقد حاول واطسون حل هذه المشكلة باعتبار التفكير مجرد « كلام داخلى » ، وبذل هو وتلاميذه بعض الجهد فى تسجيل حركات اللسان وعضلات الحنجرة أثناء التفكير ، إلا أن جهودهم لم تؤد إلى نتائج تستحق الذكر ، ومع ذلك فقد كان واطسون واثقاً من وجود مثل هذه الحركات فى جميع حالات التفكير ، وكل ما فى الأمر – فى رأيه – أننا نحتاج إلى أدوات أكثر حساسية للكشف عنها وتسجيلها (سيد عثمان ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) .

وعندما ظهرت السلوكية الجديدة وجدنا بين قادتها – وعلى وجه الخصوص سكنر – من يدعو إلى دراسة « الكائن العضوى الأجوف » حيث تكون العوامل السببية للأحداث السلوكية التى نلاحظها من خارج هذا الكائن تماماً . إلا أن هذا الاتجاه لم يكتب له الشيوع فى فترة السلوكية الجديدة ، وإنما الذى حدث أن طولمان قدم لعلم النفس تمييزه الشهير بين ثلاثة أنواع من المتغيرات :

(١) المتغيرات التجريبية أو المستقلة وهى تلك العوامل التى تتغير فى الموقف أو فى البيئة .

(٢) المتغيرات السلوكية أو التابعة وتدل على السلوك الناتج .

(٣) المتغيرات المتوسطة .

ومهمة الباحث عند طولمان هى ملاحظة السلوك فى مختلف الظروف التجريبية لاكتشاف العلاقة بين المتغير التابع والمتغير المستقل وصولاً إلى المتغيرات المتوسطة .

وبالطبع لم تحول استراتيجية المتغير المتوسط السلوكيين من الاتجاه الطرفى إلى الاتجاه المركزى ، فقد ظلوا على اعتقادهم القديم بضرورة اكتشاف العلاقات بين المثيرات والاستجابات ، أو بين المتغيرات المستقلة والمتغيرات التابعة ، وتجنب أى محاولة لتناول الظواهر « الهامة » التى تحدث بينهما . والواقع أن أخطر الظواهر السلوكية هو ما يحدث بين المثيرات والاستجابات ؛ بل هى التى تجعل للعلاقات بين المثيرات والاستجابات معنى ، وعند وصف السلوك أو تفسيره أو التنبؤ به نحتاج إلى معرفة الظروف

الداخلية ، حاجتنا إلى معرفة الظروف الخارجية .

وحينما سقطت السلوكية الجديدة فى شرك الطرفية مرة أخرى بالرغم من صيغة المتغيرات المتوسطة عجزت عن تفسير الظواهر السيكولوجية الهامة كالتفكير والابتكار ، وظل التعلم موضوعها الأثير .

(٥) الموقف من القضايا الخلافية :

يتضح لنا من العرض السابق أن الوجهة السلوكية حددت موقفها بوضوح من بعض القضايا الخلافية فى علم النفس ، فبالنسبة للموضوعية فى مقابل الذاتية ، والطرفية فى مقابل المركزية ، والإمبريقية فى مقابل العقلانية ، والحتمية فى مقابل اللاحتمية ، والميكانيكية فى مقابل الحيوية ، والجزئية فى مقابل الكتلية ، انحازت دائماً إلى الطرف الأول من الثنائية فى جميع الحالات ، كما انحازت إلى طرف الأحادية المادية ضد الثنائية فى موقفها من مسألة العلاقة بين الجسم والعقل . وهو موقف سوف نقارنه فيما بعد بالوجهة الإسلامية لعلم النفس بسبب جوهرية هذه المسألة .

ويبقى أن نعرض موقف السلوكية من مسألتين هامتين أيضاً لأغراض المقارنة فيما بعد ، وهما مسألة الخير والشر فى الطبيعة البشرية ، ومسألة الفطرة والخبرة ، وبالنسبة للمسألة الأولى فقد كان موقف السلوكية واضحاً وهو « الطبيعة المحايدة » للإنسان . أما عن الاتجاه إزاء المسألة الثانية أى الفطرة والخبرة (أو ما يسمى الوراثة والبيئة) فلم يكن قاطعاً كما هو الحال فى جميع المسائل السابقة . صحيح أن واطسون حبذ البيئية ، وهو الاتجاه الذى التزم به فى أواخر حياته العلمية ، ولم يكن صريحاً فى كتاباته المبكرة . ويتضح هذا الاتجاه فى عبارته المشهورة فى أنه لو أتيحت له حرية التحكم فى بيئة الطفل السوى وتعليمه فإنه يستطيع أن يصنع منه ما يشاء بصرف النظر عن « مواهبه » أو « اهتماماته » أو « قدراته » .

والواقع أن اتجاه البيئية المتطرفة لم يكن نتيجة للسلوكية فى ذاتها ، فعلاقته بقضية الموضوعية المنهجية غير واضحة ، ولو أن له بعض العلاقة بالاتجاه الطرفى ، وتأكيد التعلم كموضوع لعلم النفس ؛ ولهذا نجد بعض السلوكيين يرفضونه ، والبعض الآخر يقبلونه ، أى أنه لم يكن اتجاهاً مطرداً فى تاريخ السلوكية كالاتجاهات الأخرى التى أشرنا إليها فى هذه الدراسة .

ونحن نتفق مع (Woodworth & Shehan, 1964) فى أن الخلافات بين أصحاب الوراثة وأصحاب البيئة ليس خلافاً « مذهبياً » يدخل فى باب الافتراضات أو البديهيات أو المسلمات ، وإنما يجب أن يتحول إلى مسألة تقبل البحث المنظم ، وأن يجمع عنها الباحثون الأدلة والحقائق . وتأتينا بالفعل بعض

الشواهد من علماء لم يكن همهم تأييد السلوكية أو دحضها وإنما كانوا يدرسون الوراثة والبيئة كموضوع مستقل للبحث العلمي (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٣) . وعلى كل حال فإن السؤال المطروح فى علم النفس المعاصر هو تحديد - ما أمكن - الدور النسبى لأثر الوراثة والبيئة فى السلوك ، وعدم الالتزام بوجهة نظر « أحادية » فى هذا الموضوع الخطير .

نهاية عصر وبداية عصر جديد :

ظلت السلوكية الكلاسيكية والجديدة هى الوجهة المسيطرة على علم النفس طوال الفترة من ١٩١٣ وحتى ١٩٥٠ على نحو جعلها تمثل تيار العلم السائد الهادىء طوال هذه الفترة . إلا أنه مع مطلع الخمسينات بدأت الاضطرابات تحيط بالسلوكية من كل جانب ، على نحو حول العلم الهادىء إلى نوع من العلم الثائر - على حد تعبير « كون » - وجعله فى حالة وصفها كوخ (Koch, 1951) بأنها « أزمة » . وكان لهذه الأزمة سببان : أحدهما داخلى ، والآخر خارجى . أما السبب الداخلى فهو أن النماذج ، والأنساق النظرية التى صاغتها السلوكية - وخاصة فى مجال التعلم - قبل الحرب العالمية الثانية - عانت الكثير من الجمود النظرى ، والعقم التجريبى لأكثر من عشر سنوات . أما السبب الخارجى فهو سعى علماء النفس التطبيقيون فى المجالات العملية المختلفة كالصناعة والتربية والقوات المسلحة والعلاج النفسى للحصول على « الاعتراف الجماعى » ، وكان سبيلهم إلى ذلك التخلى عن « النظرية » لحساب « الممارسة » ، وكأنهم أدركوا جدوى نصف الحكمة التى شاعت كثيراً فى عصر « النظرية » فى علم النفس ، وهى أن « النظرية بلا ممارس جوفاء » ، أما نصفها الآخر وهو أن « الممارسة بلا نظرية عمياء » فقد تجاهلوه أو تجاوزوه .

وجاءت بداية الهجوم على السلوكية من تلميذ قديم لواطسون هو عالم النفس الفسيولوجى الأشهر كارل لاشلى الذى دحض فى عام ١٩٥١ نظرية تسلسل المركب كما صيغت فى إطار مفاهيم المثير والاستجابة ، ومن ذلك السلوك اللغوى . ثم كانت الضربة الثانية على يد عالم السلوك الحيوانى فرانك بيتش الذى تساءل عما إذا كان الاهتمام المبالغ فيه بتعلم الحيوان (وخاصة الفئران) يدل على أن علماء النفس يهتمون حقاً بعلم عام للسلوك ، أم أن اهتمامهم انحصر فى موضوع واحد « ونوع حيوانى » واحد ، بالإضافة إلى أنه نبه لأول مرة إلى « وجود » السلوك الخاص بالنوع ، ثم سرعان ما تعرضت « السلوكية الفلسفية » لأزمات منطقية وخاصة ما يتصل بالتكافؤ بين الحالة الداخلية (الشعورية بالمعنى القديم) والسلوك الظاهر ، وتحويل جميع المفاهيم « النفسية » إلى لغة التعريف

الإجرائى . صحيح أن ب . ف . سكنر حاول طوال فترة الأزمة أن يحافظ على التقليد السلوكى من خلال ما أسماه « السلوكية الراديكالية » ، إلا أن طوفان التغيير كان أقوى منه . لقد خرجت « العمليات المعرفية » – الذى ظلت حبيسة لبضعة عقود من الزمان – من قمقم الحرب العالمية الثانية ، وكان لابد للجميع من أن يتعاملوا معها ، ومنهم السلوكيون أنفسهم ، فظهر « الهليون الجدد » neo-Hullians الذين صاغوا ما سمى « السلوكية المحررة » ، أو « غير الشكلية » التى لم تكن – كغيرها من البدائل – إلا محض انتقائية جديدة (Leahey, 1987) .

وجاءت التحديات العظمى للسلوكية من عدة مصادر أساسية هى : صعود علم النفس الإنسانى على يد كارل روجرز وإبراهام ماسلو ، وظهور علم اللغة الحديث عند تشومسكى ، والاعتراف بالبنيوية الجديدة التى ثابر عليها طويلاً جان بياجيه ، وإعادة قراءة مدرسة فورزبرج ، ومدرسة الجشطالت القديمتين ، ثم جاءت الضربة القاضية على يد علم النفس المعرفى .

ظهرت ثورة علم النفس المعرفى فى مطلع السبعينات لتضع معالم وجهة جديدة لعلم النفس تتحدى بقواعدها الاتفاقية للعلم تلك التى أرستها السلوكية . فقد تطلبت إعادة النظر فى مسألة تجاهل القدرات « الفطرية » للإنسان مع اختزال الاهتمام بالتعلم ، وزيادة الاهتمام بالعمليات المعرفية كالإدراك والتفكير والذاكرة . ودعت إلى مناقشة الافتراض السائد حول الاستكمال (أو التعميم) من سلوك الإنسان أو الحيوان أو العكس مما ترتب عليه انخفاض ملحوظ فى تجارب الحيوان فى السنوات الأخيرة . وشككت فى افتراض جوهرية وعمومية الاشتراط كنموذج أساسى – بل ووحيد – للتعلم الإنسانى ، وإعادة تفسير عملية الترابط أو التداعى على أسس معرفية . واعتبرت بعض ما ظهر فى عصر السلوكية من نتائج وقوانين ونظريات غير مرتبطة بالسلوك الإنسانى ، وبالتالى تستحق الاستبعاد أو الإهمال . أما ما كان مرتبطاً منها فقد أعيد تفسيره فى ضوء الوجهة المعرفية الجديدة .

وقد أبقت الوجهة الجديدة على بعض معالم الوجهة السلوكية القديمة ، وعلى وجه الخصوص ما يلى :

(أ) الاهتمام بالبحث عن القوانين العامة للسلوك الإنسانى .

(ب) التشبث بالإمبريقية على أساس أن الملاحظة العلمية تزودنا بأفضل برهان على صحة فروضنا ، وأدق أجابة على أسئلتنا .

(جـ) الاستمرار فى تبنى التقاليد المعملية الدقيقة ، وإجراء التجارب تحت شروط مضبوطة .

(د) السعى نحو بناء النظرية مع رفض

الوضعية المنطقية ، والاتجاهات المضادة للشعورية mentalism .

إلا أنه بعد انقضاء حوالى عشرين عاماً من الثورة المعرفية الجديدة بدأت تدور حولها الشكوك ، ولعل أخطرها ما ذكره (Leahey, 1987) نقلاً عن جيمس جنكنز الذى عاش الثورتين السلوكية والمعرفية معاً ، ويلخص جنكنز مشكلات علم النفس المعرفى الحديث فى مسألتين : عودة مرة أخرى إلى الاهتمام بالمسائل « التافهة » ، وفقدان الاتجاه . وقد أدى ذلك إلى أن هذا العلم لم يحرز تقدماً كبيراً واضحاً . بل زاد النقد حدة أن أولريك نيسر ، U. Neisser أحد رواد هذا الاتجاه منذ أواخر الستينات يشارك أيضاً فى الشعور بعدم الرضا عن أحد نماذج علم النفس المعرفى ، وهو تجهيز المعلومات . ويرى ضرورة أن يحل محله ما يسميه « المنحى الأيكولوجى » والذى يجب أن يدرس عرفان الإنسان فى سياقه الطبيعى بدلاً من الاعتماد المطلق – فى الوقت الحاضر – على تجارب المعمل .

ولعل أهم مصادر المفارقة التى قد تؤدى بالوجهة الجديدة لعلم النفس إلى مرحلة « الأزمة » نوع النمذجة التى تستخدمه . لقد كان مقتل السلوكية فى نمذجتها للسلوك الإنسانى على أساس المشابهة بينه وبين سلوك الحيوان من ناحية ، وبينه وبين سلوك الآلة البسيطة التى تعطيك قطعة الحلوى إذا وضعت فى إحدى فتحاتها قطعة من النقود من ناحية أخرى . أما النموذج الجديد لعلم النفس المعرفى فهو المشابهة بين العقل الإنسانى وسلوك الحاسوب (الكومبيوتر)[٤] . لقد نشأ هذا التشبيه من حقيقة أن الحاسوب فى تصميمه معد ليحاكى أو يماثل وظائف معينة للعقل الإنسانى كالذاكرة ، وهذا التشبيه قد يكون مفيداً لأصحاب هندسة الكومبيوتر ، ولكنه ليس مفيداً للمتخصصين فى علم النفس . فالعقل الإنسانى هو الذى صمم الحاسوب كآلة ، والعكس غير صحيح بالطبع ، بالإضافة إلى أن أوجه الاختلاف بين العقل والحاسوب لا تقل ، إن لم تزد ، عن أوجه التشابه ، حتى ولو تناولنا العقل بمعناه المادى (أى المخ) ، ويذكر بنجى (Bunge, 1980) على الأقل خمسة أوجه للاختلاف بينهما هى :

(أ) تنشط النيرونات (الخلايا العصبية) فى المخ تلقائياً ، ولا يمكن استثارتها إلا إذا كانت فى حالة نشاط قبل أن تصل إليها الاستثارة ، أما عناصر الحاسوب فلا يمكن أن تنشط على هذا النحو .

(ب) تتسم الوصلات العصبية التى تربط بين النيرونات بأنها على درجة كبيرة من المرونة والقابلية للتغيير ، أما الروابط بين عناصر الحاسوب فحالما تتكون بالبرنامج تصبح جامدة وثابتة .

(جـ) يتميز المخ بأنه يبرمج نفسه ذاتياً ،

بينما الحاسوب لا يعمل بدون مبرمجين ، ويصبح عاطلاً بغيرهم .

(د) ينتمى المخ إلى المستوى البيولوجى وهو أرق بكثير من المستوى الفيزيائى المكانيكى الآلى الذى ينتمى إليه الكومبيوتر ، وعلى ذلك فإذا استطاع الحاسوب أن يقلد بعض جوانب التفكير الإنسانى إلا أنه لا يستطيع أن يفكر . ومصطلح « الآلات المفكرة » الذى شاع فى السنوات الأخيرة فيه من العبث والتناقض الداخلى أكثر مما فيه من الحقيقة .

(هـ) يصمم الحاسوب للقيام بمهام معينة بينما مهام المخ لا تقع تحت حصر ، ولايزال يكشف لنا كل يوم عن جديد فيه ، فالمخ لم يبح بأسراره كلها بعد .

هذا عن الجانب المادى للعقل (أى المخ) ، أما العقل نفسه فإنه – كما بينا فى مطلع هذا البحث من خلال عرضنا للنظرة الجديدة للعلم – جوهر متميز ومختلف عن المادة (ومنها المخ) . فهو يقع على مستوى أرق من كل من الحاسوب (المستوى الفيزيائى) ، والمخ (المستوى البيولوجى) جميعاً . ولعلنا بهذا نكون قد وصلنا إلى نقطة انطلاق نحو بناء وجهة جديدة للعلم – ومنه علم النفس – تكون بداية عصر جديد ، هى الوجهة الإسلامية ، والتى إذا تضافر عليها فريق جاد من علماء النفس المسلمين ؛ لأسهموا إسهاماً جاداً ليس فى حل مشكلات تنافرهم المعرفى فحسب ، وإنما فى حل المشكلات « المتوطنة » فى هذا العلم ، والتى لازمته منذ نشأته ولاتزال تلازمه .

وللحديث صلة

الهوامش

(١) تظهر أهمية دور النماذج السلوكية ، ومعايير الجماعة المرجعية فى السلوك الفردى للباحثين فيما يمكن أن نسميه « الحالات المرضية للبحث العلمى » . وكثير من المشكلات والأخطاء – بل والجرائم – التى نشهدها فى الكتب والتقارير التى نقرأها والتى شاعت فى السنوات الأخيرة ناجمة فى جوهرها عن فساد النماذج أو خلل المعايير ، وكلاهما يحتاج إلى تصحيح ، وإلا ضاعت منا قيمة العلم كما ضاعت قيم أخرى نبيلة .

(٢) نحن نفترض بالطبع « سواء » هذه الممارسات والضغوط التى تمارسها الجماعة المرجعية على أعضائها ، ولكن إذا تعرضت معايير هذه الجماعة للخلل المعرفى (الجهل أو التخلف) أو الانحراف الأخلاق (فساد الذمم) فقل على العلم العفاء ؟!

(٣) يجرى الباحث فى الوقت الحاضر دراسة مستقلة لصعود مدرسة التحليل النفسى ثم هبوطها وانهيارها .

(٤) لعل أكثر المفارقات شيوعاً الإشارة أحياناً إلى الحاسوب أو الكمبيوتر بمصطلح « العقل » الآلى أو « العقل » الألكترونى .