٤١

Occidentalism

# الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دوريّة فكريّة مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

العدد الواحد والأربعون- السنة الحادية عشرة 1447هـ- شتاء 2026 م.

ISSN: ٢٥١٨ - ٥٥٩٤

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٤

## علم النفس الضائعة: أزمة المنهجية والماهية

## الملف

أكثر شعوب العالم غرابة؟

جوزيف هينريك وآخرون

أزمة النظرية في علم النفس

ماركوس إرونن ولورا برينغمان

النَزعة السلوكيّة بين المدرسة النفسيّة والمدرسة الفلسفيّة، قراءة نقدية

د. حسن جبريل عبد النعيم

إشكالية الحتمية البيولوجية في تفسير السلوك الإنساني

د. محمد فاروق حماد جمعه

شبهة الإله بوصفه وهماً طفوليًا

السيد عبد الرؤوف أفضلي

عزّ الدين رضا نجاد

أبحاث بين مناهجية

دور الفلسفة الإسلامية في نقد وتوجيه علم النفس الحديث

علي يوسف فقيه

ندوة العدد

علم النفس في الفكر الغربي: الجذور والنتائج

الدكتور محمد ترمس

مراجعات الكتب

الانفعال: مقدمة قصيرة جدًا

ديلان ايفانز

السعادة

تيم لوماس

المبتدأ

علم النفس الضائعة: أزمة المنهجية والماهية

حسين إبراهيم شمس الدين

٤١

# الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

**دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيًا ونقديًا**

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

العدد الواحد والأربعون- السنة الحادية عشرة 1447هـ- شتاء 2026 م.

ISSN: 5594 - 2518 ـ

ـ رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٤

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجّهات المركز

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا
قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾.

سورة الشمس: ٧-١٠

OCCIDENTALISM

# الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

٤١

**دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيًا ونقديًا**

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

مجازة من وزارة الإعلام اللبنانية، قرار رقم: ٤٢٣ / ٢٠١٦

العدد الواحد والأربعون- السنة الحادية عشرة 1447هـ- شتاء 2026 م.

ـ ISSN: ٢٥١٨ - ٥٥٩٤

ـ رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٤

**رئيس التحرير**

هاشم الميلاني

**مدير التحرير**

حسين إبراهيم شمس الدين

**هيئة التحرير**

| | |
|---|---|
| **أ.د. سيد حسين نصر** | . أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة جورج واشنطن. |
| **أ.د. توفيق بن عامر** | . أستاذ الحضارة الإسلامية، جامعة تونس. |
| **أ.د. خنجر حميّة** | . أستاذ الفلسفة، الجامعة اللبنانية. |
| **أ.د. ستار الأعرجي** | . عميد كلية الفقه جامعة الكوفة - العراق. |
| **أ.د. عامر عبد زيد الوائلي** | . أستاذ الفكر المعاصر الإسلامي، كلية الآداب، جامعة الكوفة. |
| **أ.د. عبد الجبار ناجي** | . أستاذ التاريخ في جامعة بغداد |
| **أ.د. مجدي عز الدين حسن** | . أستاذ الفلسفة، جامعة النيلين، السودان. |
| **أ.د. مصطفى النشّار** | . أستاذ الفلسفات القديمة، جامعة القاهرة، مصر. |
| **أ.د. مظفر إقبال** | . مؤرّخ وأستاذ العلوم الحديثة، جامعات كندا. |
| **الشيخ د. فادي ناصر** | . عميد كلية الأديان والعلوم الإنسانية - جامعة المعارف - لبنان. |

**مصحِّح اللغة العربية**

الأستاذ غسان الأسعد

**مصحِّح اللغة الأجنبية**

د. حامد فياضي

للتواصل

ـ هاتف: 00961 1274465

ـ موقع: http: //istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

**Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.**

**IBAN:** LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

**IBL BANK SAL. Swift Code:** INLELBBE

# المحتوى

## المبتدأ


❊ **علم النفس الضائعة: أزمة المنهجية والماهية**

ـ حسين إبراهيم شمس الدين ..... ٩


## الملف


❊ **شبهة الإله بوصفه وهمًا طفوليًّا**

ـ السيد عبد الرؤوف أفضلي، عزّ الدين رضا نجاد ..... ١٤

❊ **أكثر شعوب العالم غرابة؟**

ـ جوزيف هينريك ، ستيفن ج. هاينه، آرا نورينزايان ..... ٤٠

❊ **النَزعة السلوكيّة بين المدرسة النفسيّة والمدرسة الفلسفيّة قراءة نقدية**

ـ د. حسن جبريل عبد النعيم ..... ٨٢

❊ **أزمة النظرية في علم النفس: كيف نمضي قدمًا**

ـ ماركوس إرونن ولورا برينغمان ..... ١٠٠

❊ **إشكالية الحتمية البيولوجية في تفسير السلوك الإنسانيّ**

ـ د. محمد فاروق حماد جمعه ..... ١٢٨

# المحتوى


## أبحاث بين مناهجيّة

❊ دور الفلسفة الإسلامية فى نقد علم النفس الحديث وتوجيهه (قراءة منهجيّة مقارنة)

ـ علي يوسف فقيه ..... ١٥٦

## ندوة العدد

❊ علم النفس في الفكر الغربي: الجذور والنتائج

ـ ندوة مع الدكتور محمد ترمس .....١٧٨

## رسوم بيانيّة

ـ المدارس الرئيسية في علم النفس وأعلامها وأهم أفكارها ..... ٢٠٨

## مراجعات الكتب

ـ كتاب الانفعال: مقدمة قصيرة جدًا ..... ٢١٢

ـ كتاب السعادة..... ٢٢٢

## ترجمة ملخصّات المحتوى بالإنكليزيّة ٢٣٧

ترحّب مجلة الاستغراب بكل نتاج فكري يتّسم بالموضوعية

وينسجم مع اهتماماتها ضمن قواعد النشر الآتية:

١. تنشر المجلّة الأبحاث العلميّة الأصيلة الموافقة للشروط الأكاديميّة المعتمدة في البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميًّا.

٢. يشترط انسجام المضمون والمنهج مع أولويات المجلّة في نقد الفكر الغربي، وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.

٣. أن يُكتب البحث باللّغة العربيّة، ويُرسل منه نسخة إلكترونيّة «**Word**» و «**pdf**» ، بحدود ٥,٠٠٠ كلمة، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

٤. تقديم ملخّص باللّغة العربيّة، يُوضع في أوّل البحث لا يزيد عن (٢٠٠) كلمة، بالإضافة إلى الكلمات المفتاحية للبحث.

٥. تنشر المجلة ترجمة ملخّصات الأبحاث باللغة الإنكليزية.

٦. أن تحتوي الصّفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، وتخصّصه (باللغتين العربيّة والإنكليزيّة) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني.

٧. إرفاق نسخة من السّيرة العلميّة إذا كان الباحث يتعاون مع المجلّة للمرة الأولى.

٨. يتمّ التّعريف بالكتب والمقالات وسائر المصادر المعلوماتيّة في نهاية الدّراسة بالطريقة التّالية: المؤلّف (المصحّح، الجامع، أو المترجم الذي يذكر بدلاً من المؤلّف)، تاريخ طباعة الأثر، العنوان، ويُضاف في الكتب، مكان النّشر والنّاشر، ورقم الصفحة، وفي المقالات اسم المجلّة العلميّة ورقم الجزء أو الدورة ورقم الصفحة ورقم النّسخة أيضًا. وتُدرج في المواد المعلوماتيّة ما عدا المصادر المطبوعة كالآثار الإلكترونيّة أو المواد المرئيّة والسّمعيّة، ووسيلة الإعلام التي تعرض هذا الأثر.

٩. يُشار إلى المصادر والمراجع جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أسفل كل صفحة. وتراعى الأصول العلميّة المتعارفة في التّوثيق والإشارة بأن تتضمّن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.

١٠. يزوَّد البحث بقائمة مفصّلة من المصادر والمراجع في آخر البحث، وفي حالة وجود مصادر أجنبيّة تُضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربيّة، ويُراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلّات، أو أسماء المؤلفين.

١١. أن لا يكون البحث قد نُشر سابقًا في مجلّة أو كتاب أو موقع الكتروني، وليس مقدّمًا إلى أيّة وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك.

١٢. تعبّر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لاعتبارات فنيّة ومنهجية فقط.

١٣. تراعي المجلّة الأنظمة مرعيّة الإجراء فيما يخصّ حقوق الملكية الفكريّة للمؤلّفين.

١٤. يجب أن يرفق الباحث تعهّدًا خطّيًّا ببحثه وفق الآتي: جانب مدير تحرير مجلة الاستغراب المحترم

أقرّ أنا الموقّع على هذا أدناه وأتعهّد.. (يذكر اسم الباحث) ..(الصفة العلمية للباحث) بأن هذه المادة وعنوانها: .... (العنوان الكامل للبحث) هي من إنتاجي العلمي، ولهذا فهي تدخل في ملكيّتي الفكريّة، ولم يسبق نشرها، وإنيّ أعطي مجلّتكم الكريمة حقّ الطبع والنّشر والترّجمة وإعادة النّشر والتوزيع الورقي أو الالكتروني.

١٥. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي .

١٦. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التّحرير.

١٧. تخضع الأبحاث لتقويمٍ وتحكيم سرّي لبيان صلاحيّتها للنشر، وعلى وفق الآلية الآتية:

أ. يبلّغ الباحث بتسلّم المادّة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوع من تاريخ التسلّم.

ب. يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التّحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج. الأبحاث التي ترى اللجنة وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًّا للنشر.

د. الأبحاث المرفوضة يبلّغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرّفض.

ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني للمجّلة: «**istighrab.mag@gmail.com**»

# المبتدأ

## علم النفس الضائعة: أزمة المنهجية والماهية

■ **حسين إبراهيم شمس الدين**[1]

لا تكاد تنتهي النقاشات المستمرة في أروقة الأكاديميا حول علم النفس حتى تتشعب الإشكالات أكثر فأكثر حول علميّته ومنهجياته وتقنيات البحث فيه، والأسئلة التي تمثل صلب هذه النقاشات اليوم هي أسئلة تمسّ جوهر علم النفس ككيان علمي في أساسه، لا في نظرية هنا أو فكرة هناك، هل النفس بصحتها واعتلالها قابلة للقياس العلمي؟ هل يمكن بناء نظرية حول الأمراض النفسية بمعزل عن معرفتنا المسبقة للصحة النفسية؟ هل تعريف الصحة النفسية أمر يقتضيه البحث النفسي ذاته أم أمر يتم إحالته إلى الفلسفة والانطولوجيا ؟ هل ذاتية الباحث معزولة عن تأويله لنتائج التجارب؟ هل العينات التي يتم قياس التجارب النفسية عليها هي حقًا عيّنات ممثلة للنفس البشرية؟ إلى غير ذلك من الأسئلة.

نجد أنفسنا أمام ضجيج كثرة النظريات من جهة وكثرة الانتقادات والإبطالات التي تتعرض لها نظريات فتيّة من جهة أخرى[2]، كما نجد تصاعد الأصوات المشككة في العينات التي كانت الأساس في ظهور النظريات النفسية، حيث تذكر بعض الدراسات أن أغلب العينات هي من الأشخاص الذين ينتمون لمجتمع له الخصائص التالية[3]:

١. غربي

٢. صناعي

٣. غني – نوعًا ما-

٤. ديمقراطي

٥. متعلم

---

١. مدير تحرير مجلة الاستغراب

٢. راجع المقالة المنشورة في هذا العدد بعنوان « أزمة النظرية في علم النفس»

٣. راجع المقالة المنشورة في هذا العدد بعنوان « أكثر الشعوب غرابة»

وهذا ما يجعل الشك مستحوذًا على مدى مراعاة الباحثين وعلماء النفس شروط تعميم النتائج والنظريات على مجتمعات لا تشتمل على هذه الصفات.

لا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يستمر الاضطراب ليشمل تحليل الأبعاد الخفية الفلسفية التي كان يعتقد بها علماء النفس أصحاب النظريات الكبرى ومدى انعكاس هذه الأبعاد في نظرياتهم.

في الفضاء الغربي كتبت العديد من الكتابات التي سلطت الضوء على هذه الأزمة في مجالات متعددة لعلم النفس وفروعه المختلفة، منها كتاب « الأزمة في علم النفس الاجتماعي الحديث»[1] لكاتبه ايان باركر[2]، والذي ذكر فيه أنه في أواخر الستينيات، اندلعت «أزمة» في علم النفس الاجتماعي، حيث انتقد العديد من علماء النفس الاجتماعي بشدة «النموذج القديم»، أي المنهج التجريبي المختبري، ويؤكد أن «الأزمة» لم تنتهِ بعد، مُبينًا كيف فشلت محاولات تطوير علم النفس الاجتماعي.

كما كتب أيضًا دراسات حول « فك الاستعمار عن علم النفس»[3] التي أكدت أنه لا يزال الجزء الأكبر من العمل في علم النفس السائد يعكس ويعزز مصالح أقلية متميزة من الناس في المراكز المزدهرة للنظام العالمي الحديث، وأن هناك عددًا قليلاً من الأصوات النقدية التي تتناول الطابع الاستعماري الأوروبي الأمريكي لعلم النفس، ولا سيما علاقته بعمليات الهيمنة المستمرة التي تُسهّل نمو أقلية متميزة ولكنها تقوّض الاستدامة للأغلبية العالمية.

أمام هذا الواقع، هناك جملة من المبادئ التي تعتبر مؤسسة لأي نظرية تتناول الصحة أو الاعتلال النفسي، وهي مبادئ تشكل الإطار الابستمولوجي والوجودي للبحث:

## أولًا: تعريف النفس وبيان قواها

هل يمكن تأسيس علم للنفس يعتني بصحتها ومرضها وأساليب العلاج دون فهم مسبق لطبيعتها وقواها وأبعاد وجودها؟

ذكر المناطقة أن البحث عن احكام أي شيء لا يكون إلا بمعرفة ماهيته وحقيقة ذاته وتمييزها عما يعرض عليها ولا يكون من حقيقتها، وهذا السير الطبيعي لأي بحث علمي ومنطقي، ولذا جعلوا ضمن بحثها أن السؤال عن « هل هو الشيء؟» بعد السؤال بـ«ما هو الشيء؟»، وبغض النظر عن آليات تحديد ماهيتها وقواها، سواء أكان ذلك بسلوك منهج تأملي برهاني أم حضوري وجداني

1. *The crisis in modern social psychology*

2. Ian Parker

3. See: Decolonizing Psychological Science (Special Thematic Section)- Journal of *Social and Political Psychology*, 213-238

أو من خلال تقنيات التجربة، فإن نفس تعريفها هو المنطلق والمبدأ لتأسيس أي مقاربة في علم النفس، قد يقول قائل بأن وجود النفس بديهي، ولا يحتاج إلى آليات الإثبات، ولكن يبقى أن معرفة الوجود قد لا يستبطن بذاته الكشف عن الماهية، كما أثبت في محله في أمور معلومة الإنية الوجود مجهولة الماهية والذات.

في هذا المجال نجد أن الفكر الإسلامي قدّم تصوره حول النفس- وإن كان لا يخفى وجود آراء واختلافات بينهم في هذا المجال- بحيث بين فيها وجود الأبعاد المتعالية على الوجود المادي، وبالتالي لا بد من إرجاع تحليل سلوكياتها إلى اشتمالها على هذه الجهة، ومراجعة دور الفكر والروح في صحة النفس وسقمها.

## ثانيًا: الصحة والمرض

يدور البحث عادة في علم النفس حول صحة النفس واعتلالها، وإن كان في الآونة الأخيرة نشأ تيار يسمى بعلم النفس الإيجابي يوجه سهام نقده إلى المدارس السابقة التي اعتنت بالاعتلال والأمراض مثل الكآبة وغيرها دون وجود إطار محدد للصحة، ولكن هل يمكن تقديم إطار نظري للصحة أو المرض دون وجود رؤية فلسفية سابقة على التجربة تحدد معاييرهما؟ في السابق مثلا كان ينظر إلى مسألة الاضطرابات في الشخصية الجنسية للفرد على أنه نوع من الاعتلال بينما ينظر إليه اليوم من قبل بعض المدارس النفسية على أنه ليس بالضرورة أن يكون كذلك ومن هنا جوزوا أنحاء من الشذوذ والميول الجنسية، وهنا لا نتكلم عن الاختلالات البيولوجية بل عن الميول النفسية دون وجود اضطرابات هرمونية، فما هو معيار الحكم في هذا المجال؟ قد يقال بأن بعضهم جعل الميول بذاتها لها حجية الصحة بمعنى أن الصحة هي ما تميل إليه النفس، وبالتالي إذا كان الميل يحقق الراحة في أمر كالشذوذ فله حجية في تحديد الصحة، ولكن هذا المعيار لا يسلم من النقد فعليًا، لأن الميول خاضعة في الحقيقة لتصور الإنسان حول اللذة والألم، واللذة والألم تابعة لإدراك ومعرفة الملائم والمنافر للشخصية الإنسانية، وكم من لذة متوهمة وكم من ألم متوهم، بمعنى أن الالتذاذ الوهمي ليس له حجية في نفسه على تحقق الصحة الواقعية، إذ قد ترجع إلى نحو من الإضرار بالشخصية الإنسانية في الواقع، كالذي يلتذ بالخمر مثلاً ويكون واقعه الالتذاذ بما يضر قوام وأصل الشخصية الإنسانية.

## ثالثًا: السعادة

من المصطلحات المرتبطة بشكل وثيق بمباحث علم النفس وفلسفة علم النفس مصطلح «السعادة» وغيرها من المعاني التي تحتاج لبيان دقيق وإن لم تبيّن سيبقى البحث النفسي في غموض وتحيّر.

السعادة في بعض المصنفات عرفت بلوازمها ونتائجها مثل ما نجده في كتاب السعادة لمؤلفه تيم لوماس حيث عرفها بأنها «تجربة ذهنية حسنة مستحبة»[١]، ولكن إذا أردنا أن نعتمد طريقة التحليل الفلسفي اللغوي لمسألة السعادة فلا نطلق هكذا تعريف عام وغامض، لأن العناصر المؤسسة لمفهوم السعادة تحتوي على عناصر متعددة:

- الشعور بالرضا
- إدراك الأمور الحقيقية والخيّرة والجميلة
- العمل على طبق هذه الامور المدركة
- عدم وجود الموانع التي يمكن ان نسميها المنغصات للسعادة

فهذه العناصر إذا اجتمعت أمكن القول بأن الإنسان سعيد، وبغياب عنصر منها لا تتم السعادة، فالذي يدرك مثلا أن ذهابه إلى الحديقة أمر ملائم لطبعه ونافع له ومن ثم يعمل على مقتضى هذا الأمر ولا يزاحمه موانع معينة تحول دون ذهابه سيشعر بالرضا وعندئذ يكون سعيدًا.

ولكن إذا دققنا أكثر نجد أن هذه الأمور مترتبة أيضًا: يقع على رأسها الإدراك ومن ثم العمل ومن ثم عدم الاصطدام بالموانع وأخيراً الشعور بالرضا. وإذا حللنا المسألة أكثر نجد أن الشعور بالرضا أمر قهري ليس ضمن الاختيار، بحيث إنه نتيجة طبيعية مترتبة على ما يسبقها من مراتب، وكذلك نجد أن الموانع تنقسم إلى قسمين، قسم منها موانع خارجية مثل وجود زحمة سير – في المثال السابق – تمنع الشخص من الوصول إلى الحديقة، وقد تكون الموانع داخلية، مثل وجود ادراكات متعارضة، أو حصول حالات من قبيل التردد والتحير تجاه ما أدركه، وكذلك الموانع بعضها يمكن ازالته ويقع تحت الاختيار وبعضها لا يمكن ازالته، ونصل أخيراً إلى الادراك، فهذا على مراتب، لأن المدركات الملائمة والخيرة هي اما مدركات متعلقة بعمق النفس والروح وبعضها متعلق بالجسد مثلاً، وهكذا ينشأ لدينا شبكة من العوامل التي تدخل ضمن مؤثرات السعادة يمكن ملاحظتها بما سبق.

هذه الشبكة تعتمد كثيرا على رؤيتنا لحقيقة ما يلائم النفس والجسد وحقيقة التعامل مع الموانع والمنغصات والتعامل مع الواقع التكويني وغير ذلك.

الفلسفة الإسلامية وعلم الاخلاق قدم رؤيته حول الانسان المتعالي المتأله الذي يبني نفسه وبالتالي سعادته وشعره بالرضا انطلاقا من محورية التوحيد والعبودية، وهذا الأمر يعتبر ناظمًا للنظرية العامة حول السعادة لا يمكن تفصيلها في هذا المقام.

---

١. تم في هذا العدد كتابة مراجعة نقدية لهذا الكتاب.

# الملف: علم النفس في الفكر الغربي: أزمة الماهية والمنهجية

مازال علم النفس في الفكر الأكاديمي الغربي يعيش تحديات تتصل بأصل علميّته وبنيته ومبرره المعرفي.

نعالج في ملف العدد أهم التحديات التي تواجه علم النفس ومساهمات النقد الفكري الإسلامي تجاه ما يبتني عليه.


**شبهة الإله بوصفه وهمًا طفوليًّا**

السيد عبد الرؤوف أفضلي، عزّ الدين رضا نجاد

**أكثر شعوب العالم غرابة؟**

جوزيف هينريك ، ستيفن ج. هاينه، آرا نورينزايان

**النَزعة السلوكيّة بين المدرسة النفسيّة والمدرسة الفلسفيّة قراءة نقدية**

د. حسن جبريل عبد النعيم

**أزمة النظرية في علم النفس: كيف نمضي قدمًا**

ماركوس إرونن ولورا برينغمان

**إشكالية الحتمية البيولوجية في تفسير السلوك الإنسانيّ**

د. محمد فاروق حماد جمعه

# شبهة الإله بوصفه وهمًا طفوليًّا
## (نقد ومناقشة الإلحاد النفساني في رؤية سيغموند فرويد)

السيد عبد الرؤوف أفضلي[1]، عزّ الدين رضا نجاد[2]

**الخلاصة:**

إن النظرية القائلة: «إن الله من صنع أذهان البشر» وإن لم تكن من إبداع سيغموند فرويد؛ إذ سبق لهذه النظرية أن كانت مطروحة قبله أيضًا، بيد أنه يُعدّ هو المؤسس والمنظّر النفساني لهذه النظرية. فقد عمد، من خلال الاستناد إلى معطياته النفسانية، إلى إرساء قواعد الإلحاد النفساني ليقول: «إن الله إنما هو مجرّد نتيجة لتوهّم طفولي لا أكثر». وقد استند سيغموند فرويد في وصوله إلى هذه الغاية إلى أسس وقواعد من قبيل: الرؤية العلمية والداروينية والمادية الفيزيقية[3] أيضًا.

لقد أثبتنا في هذه المقالة، التي عمدنا إلى تدوينها بأسلوب تحليلي / توصيفي، أن رؤية سيغموند فرويد تعاني من نقاط ضعف وتحدّيات مهمّة، سواء على أساس المباني أو في أصل رؤيته. ومن بين التحدّيات المهمّة الماثلة أمام رؤيته أنّه على الرغم من كونه علمانيًا في المباني، واعتباره المنهج العلمي هو وحده المنهج والأسلوب الصحيح في الوصول إلى الحقيقة، إلّا أنّه عندما يطرح رؤيته يبدو وكأنّه يغفل عن هذا الأسلوب والمنهج. ثم إنّ رؤيته لا تحتوي على شروط الرؤية العلمية أيضًا؛ وذلك لأنّ من بين شروط الرؤية العلمية إمكان الخضوع للاختبار، وهو ما تفتقر إليه رؤيته. يُضاف إلى ذلك أنه على فرض صحّة رؤيته، فإن هذه الرؤية لا تستلزم القول بنفي وجود الإله.

**الكلمات المفتاحية: الإله، الوهم الطفولي، سيغموند فرويد، الإلحاد.**

---

١. أستاذ مساعد وعضو في اللجنة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.

سبق لهذا المقال أن نُشر بلغته الفارسية الأصل تحت عنوان (شبهه خدا به مثابه توهم كودكانه (بررسي ونقد إلحاد روان شناختي فرويد) في مجلة نشرية حكمت اسلامي، السنة العاشرة، العدد: ٣، خريف عام ١٤٠٢ هـ ش، من صفحة ١٦٩ إلى صفحة ١٩٠.

تعريب: حسن علي مطر

٢. أستاذ مساعد وعضو في اللجنة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.

3. Physicalism

## ١. المقدمة

على الرغم من اشتهار سيغموند فرويد[١] في الوقت الراهن بوصفه المؤسّس لنظريّة أو شبهة القول إنّ «الإله مجرّد وهم طفولي»، بيد أنّ الدراسات المتأخّرة تثبت أن هذه الشبهة أو ما يُشبهها كانت مطروحة في الأزمنة الضاربة في القِدم نسبيًّا، من ذلك مثلاً أن هناك من يرى أن الفيلسوف الإسكتلندي ديفيد هيوم قد سبق سيغموند فرويد في بيان ما يُشبه هذه الشبهة قبل مئة وخمسين عامًا. يذهب ديفيد هيوم إلى الزعم بأن الإنسان إنّما اخترع مفهوم الدين للدفاع عن نفسه في مواجهة البلايا الطبيعية وتحسين ظروف المواجهة مع الموت، وبعبارة أخرى: ليس للدين جذور غيبيّة، وإنّما يجب البحث عن جذور المذهب داخل خبايا النفس الإنسانية لدى أفراد البشر. إن أذهان الناس هي التي تعمل على اختلاق شيء باسم الدين، وتقوم بتوظيفه بوصفه آليّة دفاعية في مواجهة الأزمات والمخاطر والكوارث والتغلّب على الصعوبات[٢].

وكما ذكر بعضهم[٣]، وقد أصاب الحق، فإن فيورباخ بدوره قد سبق سيغموند فرويد في القول بأن الدين من صنع أوهام الناس، وإن الإنسان هو الذي يخلق الإله وليس العكس. وكان يرى في شبه الإله بالإنسان سببًا إلى القول بأن الإله، حيث يمثّل تجسيدًا لآمال الإنسان وتطلّعاته التي لم يُكتب لها التحقّق، كان الإله لهذا السبب يُشبه الإنسان إلى حدّ التطابق والتماهي[٤].

---

١. سيغموند فرويد (Sigmund Freud) (١٩٣٩ - ١٨٥٦): عالم نمساوي مختصّ في مجال علم الأعصاب، ويعدّ الأب المؤسّس لعلم التحليل النفسي. وُلد في مقاطعة فيريرغ ودرس في مدينة فيينا. وبعد إتمام دراسته الجامعية واصل دراسته في مختلف الحقول، من قبيل: حقل الاختلالات الذهنية، وعلاج اضطرابات النطق والكلام، وعلم الأعصاب التشريحي والميكروسكوبي، وذلك في المستشفى العام في مدينة فيينا. وفي عام ١٨٨٥ م مارس التدريس في الجامعة، وفي عام ١٩٠٢ م حصل على لقب الأستاذ. لقد كان سيغموند فرويد طالبًا في علوم الطب، ولكنه نال شهرته في حقل مسائل علم النفس وعلم التحليل النفسي. وقد كانت له نظريات مهمّة في مختلف حقول علم النفس، من قبيل: (دراسة الشخصية، والضمير الواعي، والضمير اللاواعي، وعلم النفس التنموي، والمسائل الجنسية وما إلى ذلك). وقد كانت آراء سيغموند فرويد عرضة لسهام النقد من قبل بعض علماء النفس؛ حيث قالوا إن آراءه إنما تستند إلى مشاهداته فيما يتعلق بتعاطيه مع المرضى، وحاليًا أصبحت هذه الآراء منتهية الصلاحية، ولم تعد مجدية في الوقت الراهن. ومع ذلك لا يمكن لأحد أن يُنكر ما كان لآرائه من التأثير في العلماء اللاحقين.

(See: William L, *Dictionary of Philosophy of Religion*, 246).

2. See: Hume, *The Natural History of Religion*, 405.

3. See: Dianna, *God, Freud and Religion*, 112.

4. See: Feuerbach, *The Essence of Christianity (EC) Forwarded by Rachel V Kohout Lawrence*, 8 – 180.

وعلى هذا الأساس، فإن أصل هذه المسألة، وهي أن الإله من صنع أذهان البشر، ليست شيئًا جديدًا، وإنما كان لها أنماط متنوّعة في الأزمنة القديمة أيضًا. بيد أن الجديد والذي يمكن اعتباره منجزًا لسيغموند فرويد، هو التقرير الخاص الذي قدّمه فرويد في بيان التحليل النفسي لهذه الشبهة والتي قال على أساسها إن الإنسان قد عمل على توظيف الدين بوصفه آلية دفاعية في مواجهة الأخطار والكوارث[١].

هناك الكثير من الأعمال التي تمّ تأليفها بمختلف اللغات حول أعمال سيغموند فرويد، ومن بينها اللغة الإنجليزية والفارسية. وفي اللغة الإنجليزية، بالإضافة إلى الموسوعات الثقافية ودوائر المعارف التخصصيّة، هناك الكثير من الأعمال المستقلّة والمفردة في هذا الشأن، من قبيل: الإله، وفرويد والدين، ورؤية سيغموند فرويد، والحروب حول الإله، ونقد الانتقادات الأخيرة الموجهة لسيغموند فرويد حول الاعتقاد الديني وما إلى ذلك من العناوين الأخرى الموجودة في متناول الراغبين. ومن بين هذه الأعمال ما تمّت ترجمته إلى اللغة الفارسية[٢] أيضًا، ومن بينها: «الإله في تفكير الفلاسفة الغربيين». وقد احتوى هذا الكتاب بدوره - إلى حدّ ما - على تقرير لرأي سيغموند فرويد حول مفهوم الإله والدين أيضًا. وعلاوة على ذلك هناك مقالات أخرى تعرّضت لمناقشة رؤية سيغموند فرويد ونقدها، من قبيل: بحث ونقد اتجاه سيغموند فرويد نحو الدين، ومناقشة ونقد منشأ الدين في رؤية سيغموند فرويد، والدين من زاوية علم النفس ومقارنته بالاتجاه الإسلامي، وما إلى ذلك من العناوين الأخرى أيضًا. إن هذه الأعمال وإن عملت على بيان أصل الشبهة إلى حدّ ما، إلا أنها لم تنطوِ على أيّ إشارة إلى مبانيها وقواعدها أبدًا. سوف نسعى في هذه المقال إلى العمل أولاً على تقرير مباني شبهة سيغموند فرويد، لنقوم بعد ذلك ببيان أصل هذه الشبهة في ضوء أعمال سيغموند فرويد نفسه، لنخلص في نهاية المطاف إلى نقد هذه المباني وتقويمها.

## ٢. مباني شبهة الإله بوصفه وهمًا طفوليًّا

إن شبهة الإله بوصفه وهمًا طفوليًّا، مثل أيّ شبهة أخرى، تقوم على سلسلة من الأسس والفرضيات التي يساعد فهمهما وإدراكها على فهم هذه الشبهة وإدراكها. يمكن لمباني هذه الشبهة أن تكون عبارة عن نظريات وآراء متعدّدة ومتنوّعة، بيد أننا سنكتفي منها هنا بما يتناسب ومقدار الحاجة، بالإشارة إلى بعض أهم هذه المباني والتي تعدّ من أكثرها تأثيرًا.

---

١. انظر: كونگ، خدا در انديشه فيلسوفان غرب، ١: ٥٥٣.

٢. ذكر الكاتب الترجمات الفارسية باعتبار أن أصل هذه المقالة باللغة الفارسية (المحرر).

### ٢ / ١. النزعة العلمية (Scientism)

إننا نواجه في عالم الفكر -كما أشار بعضهم إلى ذلك بحق- مجموعة من الآراء والعقائد المختلفة والمتنوّعة. إن كل واحد من الأفراد والجماعات يعمل على اختيار الآراء والعقائد المنشودة له بما يتناسب مع حاجته الخاصّة، ومن بين هذه الآراء والعقائد هناك الرؤية الفلسفية والرؤية الدينية والرؤية العلمية. وكل واحد من هذه الآراء والعقائد له خصائصه وآليّاته الخاصّة[١].

إذا تتبّعنا آثار فرويد وكلماته، فإنّنا نرى أن من بين هذه الرؤى التكوينية فإنّه يرجح الرؤية التكوينية العلميّة، ويستمر في أبحاثه وفق أصول هذه الرؤية ومبانيها، وهو يرى أن الأسلوب الفلسفي منهج خاطئ؛ وذلك لأن الفلاسفة يتصرّفون في المفاهيم والألفاظ والكلمات بشكل خاطئ، ويعملون على توسيع دائرة معانيها بحيث لا يبقى شيء من معانيها الأولى. وهو يرى أن الفلاسفة يستعملون مفهوم «الإله» في معنى انتزاعي لا صلة له بالحقائق الخارجية؛ ولهذا السبب تجدهم يتبجّحون ويتفاخرون على الآخرين ويقولون لهم: لقد وصلنا إلى مستوى من الواقعية يعجز الآخرون عن الوصول إلى فهمه وإدراكه، وبذلك يتباهون على الآخرين بإيمانهم، وهم بذلك يغفلون عن أن الإله الذي يؤمنون به إنّما هو -بزعم سيغموند فرويد- مجرّد شبح وظلّ يفتقر إلى القدرة والحضور الذي يحظى به آلهة الأديان[٢].

يذهب سيغموند فرويد إلى الظن بأنّ هناك من يعتقد صائبًا أن مباني التفكير الديني تفتقر إلى الاستحكام اللازم، ولكن حيث إن الأفكار الدينية تترك تأثيراً عميقًا في سلوك الإنسان، يجب العمل على اعتبار التفكير الديني وكأنه تفكير صائب. ويرى سيغموند فرويد أن هذا النوع من الاستدلال لا ينفع أحدًا غير الفلاسفة. فإن الفيلسوف هو وحده الذي يستطيع أن يقتنع بعدم صوابية رؤية ما من جهة، وأن يُلزم بها نفسه من جهة أخرى أيضًا. وأما الذين لا يمتلكون رؤية فلسفية فلا يستطيعون أن يُظهروا قناعة بهذا النوع من الأفعال والسلوكيات أبدًا[٣].

---

١. انظر: المطهري، مجموعه آثار، ٣: ٢٧ ـ ٣٥.

2. See: Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, 32.

3. See: Ibid., 29.

إن سيغموند فرويد لا يكتفي بالردّ على الرؤية الفلسفية فقط، بل ويردّ حتى على الرؤية والعقيدة الدينية أيضًا[١]. وحيث إن ردّ مقولة الدين من قبل سيغموند فرويد يرتبط بأبحاثنا اللاحقة، فلن نبحث في ذلك في الوقت الراهن.

إن سيغموند فرويد من بين جميع العقائد والآراء المتنوّعة يدافع بشدّة عن الرؤية العلمية والمنهج العلمي ويعتبره وحده الطريق الصحيح في التفكير للوصول إلى الواقع. ومن وجهة نظره فإن جميع ألغاز العالم والكون قد تمّ حلّها في ضربة واحدة، ونحن إنّما نستطيع الوصول إلى كنه واقعية الوجود وحقيقته بمساعدة من العلم. ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أن الطريق الوحيد الموثوق والقابل للاعتماد من وجهة نظر سيغموند فرويد في الوصول إلى هذا الأمر المهم هو الاستناد إلى المنهج العلمي والاستفادة منها[٢].

لقد صرّح سيغموند فرويد في مواضع مختلفة بالتزامه بالمنهج العلمي والرؤية العلمية، وهو يرى أن الرؤية والعقيدة القائمة على أساس العلم، بغض النظر عن تأكيدها في ضوء العالم الواقعي الخارجي، تشتمل على خصائص سلبية رئيسة من قبيل عدم المخالفة مع الحقيقة ونفي الأوهام أيضًا. وقد ذهب الظن به إلى القول بأنّ كلّ واحد من بني البشر لا يرضى بالواقع الراهن يمكن له البحث عن شيء يفوق هذا الواقع كي يساعده على تحسين ظروف سلامته الذهنية، وهو يستطيع البحث عنه حيثما يمكنه ذلك، ولا ينبغي له الكف عن البحث عنه، ويمكنه أن يواصل طريقه غير العلمي، بيد أننا لا نستطيع التفكير في ضوء تقريره بشكل مختلف[٣].

### ٢ / ٢. الداروينية (Darwinism)

لقد تأثّر سيغموند فرويد بأفكار تشارلز دارون من جهات متعدّدة، وقد آمن بنظرية دارون القائلة بأن الإنسان منحدر من نسل القِردَة، وليس هناك ما يميّزه من سائر الحيوانات الأخرى على نحو خاص، وقد عبرّ عن هذه النظرية بوصفها «خطوة مهمّة في الوصول إلى الحقيقة». وقد زعم أن نظرية التكامل الداروينية عندما تمّ بيانها في بداية الأمر واجهت مقاومة شديدة، ومضى عليها

1. See: Ibid., 31.

2. See: Ibid.

٣. انظر: كونگ، خدادر انديشه فيلسوفان غرب، ١: ٥٢٩.

سنوات حتى تمكّنت من العثور على موقعها الحقيقي في الأذهان، وأخذ يتمّ طرحها بعد ذلك بوصفها رؤية تعمل على إظهار الحقيقة والواقع[١].

إن سيغموند فرويد لا يكتفي بتبنّي نظرية التكامل الداروينية بشأن نسل الإنسان فحسب، بل ويعمل على تجزئة أسلوب تبلور المجتمعات البشرية الأولى وتحليلها على أساس رؤية تشارلز دارون أيضًا، فهو يظنّ أنّه كما تصحّ نظرية التكامل الداروينية وتعمل على بيان الحقيقة، فإن رؤيته القائلة بأن المجتمعات البشرية الأولى بدورها كانت تعيش بشكل مشابه لحياة القردة هي الأخرى صائبة أيضًا. بمعنى أنه كما أن حياة القردة كانت تقوم على أساس ذكوري محكوم لسيادة القرد الذكر القوي، فإن المجتمعات البشرية الأولى كانت تقوم على أساس الاعتماد على قوّة رجل مقتدر. وكان هذا الرجل القوي يتولّى زعامة الجماعة وهدايتها، ويواجه التحديات والمخاطر -حتى إذا صدرت عن أبنائه الذكور- بحزم قاطع، وكان هذا الأمر هو الذي يدفع هؤلاء الأبناء الذكور إلى الفرار من المجموعة التي يرأسها أبوهم، وينتقلوا إلى أماكن أخرى ليقيموا لأنفسهم حياة خاصة بهم يحكمون فيها «قطيعًا» آخر، وأن يواصلوا حياتهم من خلال سرقة الإناث من التجمعات الأخرى. وكان في بعض الأحيان يحتدم النزاع بين هؤلاء الإخوة -الهاربين من سطوة أبيهم- حول قيادة المجتمع والاستيلاء على الإناث وتثار المشاكل بينهم. بيد أن هذا الأمر كان يؤدّي في بعض الأحيان إلى استمرار النزاعات والحروب بينهم لفترة طويلة، حتى يقتنعوا أخيراً بعدم جدوى مواصلة القتال ويأخذوا قرارًا بإيقاف النزاع والحصول على إناث أخريات من خارج مجتمعهم، وأن يبدوا من أنفسهم مرونة أكبر فيما يتعلّق بامتلاك النساء والاستيلاء عليهن[٢].

وقد ذهب شرّاح رؤية سيغموند فرويد إلى هذا الاستنباط من آرائه في خصوص كيفية قيام المجتمعات البشرية الأولى أيضًا. وقالوا إن فرويد قد استلهم هذا المعنى من رؤية تشارلز دارون في بيان كيفية تشكيل المجتمعات البشرية الأولى[٣].

### ٢ / ٣. النزعة الفيزيقية (Physicalism)

إن النزعة الفيزيقية تمثّل رؤية تعتبر كل شيء أمرًا فيزيائيًا، أو من تداعيات وتبعات الأمور الفيزيقية. إن هذه النظرية شبيهة بالنظريات التي تمّ بيانها في الأزمنة السابقة بشأن منشأ الكون

1. See: Freud, *Moses and Monotheism*, 108.

2. See: Ibid., 3 – 130.

3. See: Kenny, *God, Freud and Religion*, 64.

والتي على أساس بعضها كان الماء هو المنشأ للكون، وعلى أساس بعضها الآخر كان الوجود عبارة عن أمر ذهني. وكما كانت نظريات تالس أو باركلي حول حقيقة الوجود تعد رؤية اختزالية وتبسيطية تحيل جميع الأشياء إلى عنصر واحد (كالماء أو الفكر مثلاً)، فإن النظرية الفيزيقية بدورها تعدّ نظرية اختزالية تبسيطية تُعدّ جميع الأشياء في ضوئها فيزيائية أو تابعة للأمور الفيزيقية، ولا يوجد هناك شيء خارج الأمور الفيزيقية أبدًا[١]. إن الأمور الذهنية قد تعدّ -في ضوء هذه النظرية- في بادئ الأمر شيئًا منفصلاً عن الأمور الفيزيقية. ولكن بعد التدقيق يتضح أن لا شيء في البين سوى الأمور الفيزيقية. هناك من يرى أن القرن التاسع عشر للميلاد كان هو قرن الهيمنة المثالية، وأما القرن العشرون للميلاد -ولا سيما بعد عقد الستينات- فكان متأثرًا بالفيزيائيين إلى حدّ كبير[٢].

إن النزعة الفيزيقية وإن كانت من النظريات الحديثة نسبيًا، وإن سيغموند فرويد وإن لم يصرّح بنزعته الفيزيقية بوصفها واحدة من مبانيه النظرية، بيد أن كلماته توصل المتأمّل فيها إلى الاستنتاج بأنه قد ارتضى هذا الأصل، وأنه يمارس التنظير على أساسها، وإنه في الواقع يروم اختزال الدين وتبسيطه بوصفه أمرًا ماديًا وفيزيائيًا. حتى أنّه قد صرّح في موضع من أعماله قائلاً: كما أن الضرورة تعمل على تبرير معطيات الحضارة البشرية وتفسيرها، فإنها بدورها تعمل على بيان الدين وتفسير ظهوره وانتشاره أيضًا. وبعبارة أخرى: إن ضرورات الحياة هي التي تدفع الإنسان إلى اختلاق الدين واتخاذه وسيلة دفاعية[٣]. وحيث يكون سبب وجود الدين ماديًا، فإن الدين نفسه -بمقتضى السنخية بين العلّة والمعلول- سوف يصبح بدوره ماديًا أيضًا.

وكذلك فإنه عندما يساوي بين طريقة تفكير الإنسان المتديّن وبين طريقة تفكير الطفل، حيث يقول: «كما أن الطفل الصغير لا يستطيع التمييز بين الخيال والواقع، فإن الإنسان المتديّن بدوره لا يستطيع الفصل بين الواقع والخيال أيضًا»[٤]. فإنه في الواقع يعبّر عن رؤيته بالنسبة إلى الأمور الميتافيزيقة وعدم الإيمان بها. وإن موقفه في خصوص الأحلام والقول بأنها تمثّل تجلّيًا للآمال

1. See: Stoljar, "Physicalism," The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL.

2. See: Stoljar, *Physicalism*, 226.

3. See: Freud, *The Future of an Illusion*, iv.

4. See: Ibid., 58.

والحالات الروحية المتجذّرة في مرحلة الطفولة، يُشير بدوره إلى نزعته الاختزالية والتبسيطية والتي على أساسها يتمّ اختزال جميع الأشياء في الأمور الفيزيقية أيضًا[1].

## ٣. بيان الشبهة

يذهب عالم النفس النمساوي سيغموند فرويد إلى الاعتقاد بأن الإله إنمّا هو نتيجة توهّم طفولي يقترفه الإنسان، وليس هناك في الخارج شيء باسم الإله الذي يمكنه فتق الأمور ورتقها. وقد حصل على هذه النظرية من طريق التحليل النفسي وتفسير الظواهر الاجتماعية، ومن بينها الإيمان بالإله على أساس موازين التحليل النفسي. وعلى هذا الأساس فإنّ عمله ينطوي على بُعدين؛ وهما البُعد النفسي، والبُعد الاجتماعي. إن علم النفس من وجهة نظره يقوم على أساس علم الاجتماع. للتعرّف على شبهته يجب العمل أولاً على معرفة كلماته المفتاحية في حقل التحليل النفسي، ثم الانتقال بعد ذلك إلى بيان كيفية استفادته من هذه المفاهيم في تفسير الظواهر الاجتماعية، ومن بينها مسألة الدين ومفهوم الإله.

### ٣ / ١. معطيات التحليل النفسي عند سيغموند فرويد

يذهب سيغموند فرويد إلى الاعتقاد بأن الإنسان يحتوي على بعدين، وهما: البُعد الواعي[2]، والبُعد اللاواعي[3]. وإن مساحة البُعد اللاواعي من نفس الإنسان أكبر وأوسع بكثير من مساحة البُعد الواعي من نفسه. وهناك من يُشبّه هذين البعدين بكتلة الجليد العائمة فوق سطح الماء؛ حيث يمثّل الجزء الظاهر منها البُعد الواعي من نفس الإنسان، وأما الجزء الواقع أسفل الماء -الذي هو أكبر بكثير من الجزء الظاهر منه- فهو يمثّل البعد اللاواعي من نفس الإنسان. وبين هذين البُعدين يقع بُعد برزخي يُعرف بالبُعد شبه الواعي[4]، وهو مخزن الذكريات والإدراكات والأفكار التي لا نعلم بها حينما نكون في لحظة الشعور بالبُعد الواعي، ولكن يمكن لنا أن نحضرها إلى البُعد الواعي

1. See: Freud, *The Interpretation of dreams*, 71.

2. conscious.

3. unconscious.

4. sub-conscious.

بكل سهولة[١]. وقد ذهب سيغموند فرويد إلى تقسيم البُعد الواعي من نفس الإنسان إلى ثلاثة أقسام أصغر حجمًا، وهي: الأنا **(ego)** ، والأنا الأعلى **(super ego)** ، والذات **(Id)** [٢].

والذات هي الرغبة والغريزة الجنسية التي تصاحب الإنسان من بداية ولادته، وتظهر لديه في الوهلة الأولى على شكل اللذات الفمويّة والمقعديّة. إن هذا النوع من الرغبات يسوق الإنسان نحو اللذّات الجنسية. على الرغم من استعمال سيغموند فرويد لمصطلح «اللذات الجنسية»، إلاّ أنّ مراده من ذلك ليس هو صرف اللذات الجنسية فقط، بل إن هذا المصطلح لديه يشمل جميع أنواع اللذّات. وربما كان سبب استعماله لهذا التعبير هو أن اللذة الجنسية تعدّ من أهم وأبرز أنواع اللذّات. كما أن اللذّة الجنسية بدورها لها أنواع وأقسام أيضًا؛ فإن بعض اللذّات الجنسية مقبول من قبل المجتمعات، وأما بعض أقسام اللذات الجنسية فهي مرفوضة من قبل المجتمعات. إن الرغبة الجنسية تعدّ -من وجهة نظر سيغموند فرويد- معيارًا لجميع اللذات[٣].

إن «الأنا الأعلى» عبارة عن القيَم أو الواجبات والمحظورات التي تدخل إلى ذهن الإنسان من طريق الثقافة والمجتمع، وتشكل جزءًا من شخصيته. وإن هذا البُعد من شخصية الإنسان تارة يتلاءم مع البُعد الآخر من شخصيته والتي نعني بها ذاته، وفي هذه الحالة لن تحدث مشكلة في البين، والإنسان في مثل هذه الحالة -إنْ حدث مثل هذا الافتراض- سوف يعيش حياة هادئة لا تنطوي على أيّ هواجس أو مشاكل. ولكن يحدث في بعض الأحيان -كما هو الأمر في الغالب- أن لا يتلاءم هذا البُعد من شخصية الإنسان مع ذاته، بل يكون متعارضًا معها. إن ذات الإنسان تسحبه نحو التلبية المطلقة والمنفلتة لغريزته الجنسية، بيد أن الأنا الأعلى يشكل كابحًا يمنع الإنسان من ذلك. وفي هذا النوع من الموارد يخوض الإنسان في شخصيته نوعًا من التعارض وعدم الانسجام. فالذات تجرّه إلى ناحية وما بعد الأنا يسحبه إلى ناحية أخرى[٤].

إن هذه التعارضات لا تستمر على هذه الوتيرة، وإلاّ فإنّ شخصية الإنسان سوف تتلاشى، ولا يعود بمقدور الإنسان أن يتّخذ القرار المطلوب في الموارد اللازمة. ومن هنا يتدخّل بُعد آخر من شخصية الإنسان، وهو البُعد الذي يطلق عليه سيغموند فرويد عنوان «الأنا». ومع تدخل الأنا يقع

---

١. انظر: شولتز، داون وشولتز سيدني ألن، نظريه‌هاي شخصيت، ٥٩.

2. See: Reese, *Dictionary of Philosophy of Religion*, 246.

3. See: Ibid.

4. See: Ibid.

ذلك الجزء من الرغبات الجنسية المقبولة من قبل المجتمع والثقافة الحاكمة موردًا للقبول، ويمكن للإنسان أن يعمل على طبقها، وأن يتّجه نحو تطبيقها، بيد أن ذلك الجزء من الرغبات الجنسية -التي لا تحظى بقبول المجتمع- سوف يتمّ كبحه بطبيعة الحال ويُقضى عليه.

يذهب سيغموند فرويد إلى الاعتقاد بأن الرغبات الجنسية التي يتمّ كبحها لا تفنى تمامًا ولا تزول بشكل كامل. بل إنها تترسّب في مساحة من نفس الإنسان والتي يُعبّر عنها بمنطقة «اللاوعي» وتواصل حياتها هناك بشكل غير محسوس، وتخضع حياة الإنسان لتأثيرها بشكل غير مباشر. قد يدّعي الإنسان أن حياته تدار على وفق رغبته وإرادته، وأنه لا يوجد هناك عامل آخر يؤثر فيها، إلا أن الحقائق تثبت أن الأمر ليس كذلك، وإن حياته تقع على نطاق واسع تحت تأثير الرغبات المكبوتة والتي تقع في لا وعيه ولا شعوره.

لو أن الرغبات المكبوتة واصلت تأثيرها بشكل اعتيادي ولم يحدث خلل في هذا المسار، فلن يحدث إشكال، ويمكن للإنسان أن يواصل حياته الطبيعية والاعتيادية. وإنّما يحدث الإشكال حيث يحدث هناك خلل في مسار تأثير البُعد اللاواعي في البُعد الواعي من نفس الإنسان ويتعرّض هذا المسار إلى الخلل. وعند اختلال المسار الطبيعي لتأثير اللاوعي في وعي الإنسان تحدث مشكلة يعبرّ عنها سيغموند فرويد بـ «الاعتلال العصابي» أو «الاضطراب النفسي»[1]. إن علماء النفس من خلال دراستهم للأشخاص -الذين يعانون من الاضطراب النفسي- من طريق التأمّل في طموحاتهم أو الكلمات التي يردّدونها بشكل غير واعٍ، أو الأسماء التي يستذكرونها على نحو لا شعوري أيضًا، يحدّدون بدقّة ما هو ذلك الجزء من الرغبات المكبوتة الذي تعرّض للاختلال في مسار التأثير، ويجب العمل على معالجته[2].

### ٣ / ٢. توظيف معطيات التحليل النفسي في تحليل الظواهر الاجتماعية / الدينية

يميل المولود الذكر -في ضوء معطيات التحليل النفسي لسيغموند فرويد- إلى أمّه، بينما تميل البنت إلى أبيها، ولكن لا أحد منهما يستطيع الوصول إلى مآربه بسبب الكوابح المفروضة عليهما؛ فالأب يشكّل عقبة تحول دون وصول الصبي إلى ما يبتغيه من أمّه، والأم بدورها تقف عقبة كأداء تحول دون وصول البنت إلى مبتغاها من أبيها. بيد أنهما في الوقت نفسها يدركان أنهما يحتاجان إلى حماية الوالدين ورعايتهما، ولا سيّما الأب، ولا يمكنهما مواصلة الحياة من دونهما.

1. neurosis

2. See: Reese, *Dictionary of Philosophy of Religion*, 246.

وعلى هذا الأساس، فإن الشعور الذي يتناب الطفل الصغير من كلا الجنسين تجاه الوالدين، ولا سيّما الوالد، هو شعور متعارض ومزدوج[1]. بمعنى أن الطفل الصغير يحبّ أباه حبًّا جمًّا ويشعر بالحاجة إليه؛ لأنه يحميه، وهو من ناحية أخرى يبغضه إلى حدّ كبير ويتمنى لو لم يكن موجودًا؛ لأنه يحول دون الوصول إلى أمّه، وبذلك يجد نفسه مضطرًّا إلى تجاهل مشاعره بسبب والده، وأنه مضطر إلى كبح هذه المشاعر، وبذلك فإنه يعمل على نقل هذه المشاعر من دائرة وعيه إلى المساحة اللاواعية من ذهنه ونفسه. وهكذا فإن الصبي يريد من جهة أن يتخلّص من شرّ والده وأن لا يراه عقبة ماثلة أمامه، ومن ناحية أخرى يريد من أبيه أن يقف إلى جانبه وأن يكون قريبًا منه؛ لأنه يحتاج إلى دعمه وحمايته. وبذلك يذهب سيغموند فرويد إلى الاعتقاد بأن الولد الذكر يبغض والده من جهة؛ لأنه يشكّل عقبة تحدّ من قدرته وتحول دون وصوله إلى أمّه، ومن ناحية أخرى يحبّه ويعشقه. وبالنظر إلى هذا المعنى عندما تفقد المرأة زوجها أو عندما تفقد صبيّة أمّها، سوف يشعران بوخز الضمير مخافة أن يكونا قد قصّرا في حق المتوفىّ، وأن المتوفىّ قد رحل عن هذه الدنيا بفعل تقصيرهما تجاهه[2]. هناك من يرى أن وخز الضمير هذا له سبب، والسبب هو أن المفجوع يحصل على شعور متناقض تجاه المتوفىّ؛ فهو من جهة يحبّه ومن جهة أخرى يبغضه وينظر إليه بوصفه عقبة ماثلة أمامه، وهذا الأمر هو الذي يجعله عرضة لوخز الضمير والشعور بالتقصير، وبذلك فإنه يلقي باللوم على نفسه[3].

وقد ذهب سيغموند فرويد إلى الزعم بأننا لو دقّقنا النظر في سلوكيّات المجتمعات الأولى، فسوف ندرك أنها بدورها تنطوي على هذا النوع من التعامل والتعاطي مع الوالدين. فقد كانوا يقتلون آباءهم، وفي الوقت نفسه يشيدون بذكرهم وحمل أسمائهم. وعليه فإن السرّ في إصرارهم على حفظ مكانة آبائهم يعود إلى حاجتهم إلى الآباء[4].

يذهب سيغموند فرويد -تبعًا لتشارلز دارون[5]- إلى الاعتقاد بأن المجتمعات الأولى كانت مجتمعات ذكورية، حيث يرأسها رجل يأخذ القرارات بمفرده. لقد كان هذا الرجل يتمتع بسلطة مطلقة وغير محدودة، ولم يكن بمقدور أحد أن يُخالفه الرأي أو أن يشاركه في امتلاك النساء. وهو

---

1. ambivalent

2. See: Ibid., 69 – 70.

3. See: Thurschwell, *Sigmund Freud*, 166.

4. See: Freud, *Totem and Taboo*, 69 - 70.

٥. انظر: كونگ، خدادر انديشه فيلسوفان غرب، ١: ٥١٨.

من خلال امتلاكه للسلطة والقدرة المطلقة كان يعمل من ناحية على توفير الحماية لسلطته، وكان من ناحية أخرى يعيش هاجس الحفاظ على أمن المجتمع. وكان الأبناء الذكور الذين يعيشون بسبب اعتراضهم بعيدًا عن المجموعة التي يحكمها أبوهم يتّحدون فيما بينهم ويشكّلون حلفًا ويهجمون في يوم ما على المجتمع الخاضع لسلطة أبيهم، وكانوا يقتلونه ويستحوذون على نسائه، ولم يكونوا يكتفون بمجرّد قتل الأب، بل وكانوا يقطّعون أوصاله ويمثّلون بجثمانه ويأكلونه، وبذلك كانوا يزيلون المسافة الفاصلة والبُعد المكاني ويقيمون الاتحاد والعينية بينهم وبينه[١].

أما الشيء الذي حدث في إطار الدين، فلم يكن سوى منح الإله دور الأب. ففي الديانة الطوطمية[٢]، التي هي نوع من الأديان البدائية، حلّ الطوطم الذي هو صنف من الحيوان ليقوم بهذا الدور. وإن ذات الشعور المزدوج الذي كان يشعر به الإنسان تجاه الأب أخذ يشعر به تجاه الطوطم[٣] بنحو من الأنحاء. فقد كانت القبائل الطوطمية تعمل من جهة على عبادة الطوطم وتعتبره رمزًا لاتحادها وسلطتها وتناغمها وتقوم بتقديسه، وكانت من ناحية أخرى تضحّي به عند الحاجة وتقوم بأكل لحمه[٤]. في هذه المرحلة من حياة البشر -كما رأينا ذلك- فإننا شهدنا توسيعًا لمفهوم الأب ليشمل حتى الأشياء المحيطة بنا أيضًا.

وفي الأديان الإبراهيمية والتوحيدية يصبح موقع الأب أوسع مفهومية وأكثر انتزاعية، ويغدو الأب هو الإله الذي خلق السماوات والأرض وتقع جميع الكائنات تحت إرادته واختياره. وقام بنو إسرائيل باعتبار النبي موسى عليه السلام بوصفه الأب الذي حال دون وصول قومه إلى الملذّات، ولكنهم مع ذلك حافظوا على منزلته بوصفه مرسلاً من قبل الإله؛ وذلك لأنهم بحاجة إلى مثل هذا الأمر.

إن الإنسان يريد لنفسه -كما كان في عهد الصبا تحت رعاية الأب وينعم بالحماية تحت كنفه- أن يواصل حياته اليوم -حيث بلغ أشدّه واشتدّ ساعده- أن يكون له من يرعاه ويحميه، وإن الذي يحميه اليوم ويرعاه هو الإله الذي يبسط سلطانه على العالم، وهكذا يصل الإنسان إلى مرحلة الشعور بالهدوء والطمأنينة، ويتجاهل الأخطار التي تأتي من البيئة والطبيعة ولا يبالي بها[٥].

1. See: Freud, *Totem and Taboo*, 5 – 164.

2. Totemism

3. Totem

4. See: Thurschwell, *Sigmund Freud*, 98.

5. See: Smythe, *A Critique of Recent Criticisms of Freud on Religious Belief*, 13. Available at: https://file.scirp.org/pdf/OJPP20110100004_26683050.pdf.

وفي الديانة المسيحية يتكرّر ذات الأمر على نحو آخر؛ ففي المسيحية نجد أن السيد المسيح عيسى عليه السلام يُعدّ هو الابن والحامي والداعم للمسيحيين؛ ولذلك فإنه يفقد روحه، حيث يجبر مقتل الإله الأب ويحل بدوره محلّ الأب بنحو من الأنحاء[١]. وقد صلبوه لمجرّد أنهم يرون فيه عقبة تحول دون وصولهم إلى الملذّات الدنيوية، ولا يسمح لهم بالعيش على الشكل الذي تهواه قلوبهم وأن يحصلوا على شيء من اللذّات الدنيوية العابرة. بيد أن هؤلاء المسيحيين أنفسهم بسبب هذا الشعور المزدوج والمتناقض تجاه الأب، لم يكونوا يرغبون بالقضاء على الأب بشكل كامل؛ فهم لذلك يصلبون السيد المسيح عليه السلام، ولكنهم في الوقت نفسه يحافظون على مقامه واسمه في مفهوم الإله الأب[٢]. ومن هنا فإن سيغموند فرويد يرى في نقاط الشبه الكثيرة بين الأديان البدائية وطقوس الديانة المسيحية أمرًا جديرًا بالاهتمام، ويرى ذلك شيئًا يفوق حدود التوقّع[٣].

وهذا ما أقرّ به الشارحون لآراء سيغموند فرويد أيضًا. ومن هنا فإنهم يزعمون أن كلمات فرويد تشير إلى أنه يرى أن الديانة المسيحية تمثّل امتدادًا للديانة الطوطمية وليست شيئًا آخر. إن هذا المسار وإن أمكن ملاحظته في الطفل بشكل أوضح -حيث نرى كيف يريد لأبيه أن يكون موجودًا إلى جنبه وفي الوقت نفسه لا يريد له ذلك- بيد أنه يمكن ملاحظة ذات هذه المفارقة في المجتمعات البدائية وبعد ذلك في الأديان البدائية ولاحقًا في الأديان العالمية (مثل اليهودية والمسيحية) أيضًا[٤].

نشاهد في جميع هذه الموارد أن مفهوم الإله ينشأ من وهم طفولي. فالإنسان يريد أن ينعم في الكبر بالدعم والحماية وأن يحصل عليها كما كان يحظى بها في الصغر بواسطة الأب. وفي مرحلة الصغر والصبا كان هذا الدعم يتحقّق من طريق الأب الحقيقي في الأسرة، وأما في مرحلة الكبر والبلوغ فيتحقّق هذا الدعم في إطار الإيمان والاعتقاد بوجود الإله. يذهب سيغموند فرويد إلى الزعم بعدم وجود نزاع في أن حاجة الطفل الصغير إلى الأب تعدّ هي المنشأ لحاجة الإنسان إلى الدين في الكبَر؛ لا سيّما وأن هذه الحاجة لا تقتصر على الاحتياج في مرحلة الطفولة فقط، بل تبقى هذه الحاجة قائمة حتى في مرحلة الكبر بنحو من الأنحاء أيضًا. وبعبارة أخرى: إن ذات الخوف الذي كان هو منشأ الاحتياج إلى الأب في مرحلة الصغر والصبا، موجود في مرحلة الكبر أيضًا.

---

١. انظر: كونگ، خدادر انديشه فيلسوفان غرب، ١: ٥١٩.

2. See: Freud, *Totem and Taboo*, 59 – 60.

3. See: Freud, *Moses and Monotheism*, 135.

4. See: Thurschwell, *Sigmund Freud*, 5 – 64.

وفي مرحلة الصغر تتمّ تلبية هذه الحاجة بواسطة الأب، وأما في مرحلة الكبر فيحلّ الإله محل الأب ليُلبّي هذه الحاجة[١].

لقد تحدّث سيغموند فرويد في موضع بشأن طريقة حماية الدين للإنسان قائلاً: إن الدين يحافظ على الإنسان بطريقتين، وهما أولاً: إنه يعمل على حمايته ودعمه في مواجهة الأخطار الناشئة من الأسباب والكوارث الطبيعية (من قبيل: السيول والزلازل والبراكين وما إلى ذلك). وثانيًا: يعمل على تقليل الأضرار والآفات التي يتعرّض لها من قبل المجتمع[٢].

لقد ذكر سيغموند فرويد في رسالة كتبها ليونغ أن الجذور الأصلية لحاجة الإنسان إلى الدين تعود إلى الاضطراب والحيرة الطفولية التي كان يعاني منها في مرحلة الصبا. وقد كان الطفل يعمل على الخروج من هذه الحيرة باللجوء إلى أبيه والاحتماء به، وأما الكبار والبالغون فإنهم يتجاوزون هذا المأزق من خلال الرجوع إلى التعاليم الدينية والطمأنينة التي يحصلون عليها بهذه الطريقة[٣].

إن هذه الطريقة تعدّ من وجهة نظر سيغموند فرويد -كما صرّح بذلك شرّاحه أيضًا- غير صحيحة؛ وذلك لأنها تقوم على أساس وهم اعتباطي لا صلة له بالواقع الخارجي أبدًا. ومن الأفضل للإنسان بدلاً من اللجوء إلى هذا النوع من الأوهام أن يعود إلى حياته العقلانية ويحلّ مشاكله متسلّحًا بسلاح العلم والعقل والبحث والتحقيق. أما التفكير الديني فيُعدّ من وجهة نظره تفكيراً طفوليًّا؛ إذ يعود هذا النمط من التفكير بجذوره إلى مرحلة الصبا. وأما الإنسان المعاصر، فإنه يستبدل التفكير العلمي بالأفكار الدينية[٤]. إن الدين من وجهة نظر سيغموند فرويد يُعدّ مرضًا نفسيًا عامًا ينشأ من عقدة جنسية، وهو يرى أن تداعيات هذا المرض وأعراضه تزول بالتدريج. قد يمكن للدين أن يشغل تفكير الإنسان على المدى القصير، وأما على المدى البعيد فإن العقل والتجربة هما اللذان سوف يُمسكان بمقاليد الأمور[٥].

---

1. See: Freud, *Civilization and Its Discontents*, 6 - 7, Available at: https://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2015/10/FreudS-CIVILIZATION-ANDITS-DISCONTENTS-text-final.pdf.
2. See: Freud *The Future of an Illusion*, 18.
3. See: Palmer, *Freud and Jung on Religion*. 2.
4. See: Thurschwell, *Sigmund Freud*, 8 – 56.
٥. انظر: كونگ، خدادر انديشه فيلسوفان غرب، ١: ٥٢٦ ـ ٥٢٧.

وعلى هذا الأساس فإن مفهوم الإله يُعدّ من وجهة نظر سيغموند فرويد بوصفه وهمًا طفوليًّا يقع فيه الإنسان عند الكبر. إن الطفل الصغير يعاني من الحاجة إلى وجود والده على الدوام بسبب ضعفه وعجزه؛ ولذلك فإنه يشعر بالأمان والاطمئنان عندما يكون أبوه إلى جانبه، وإن كان يعدّ أباه في الوقت نفسه عقبة كأداء تحول دون تحقيق مآربه أيضًا، وذلك لأنه لا يسمح له بتحقيق جميع رغباته وتمنياته. ومن هنا فإن الإنسان البدائي الذي كان يعيش في الغالب مع أفكاره الطفولية، سعى من خلال قتل أبيه واستبداله بالطوطم ثم الإله الميتافيزيقي، إلى إزالة هذه العقبة من طريقه، ولكنه مع ذلك أبقى على والده إلى جانبه بوصفه حاميًا وداعمًا له، ومن هنا نشأ مفهوم الإله الذي يحافظ على الإنسان في مواجهة الأخطار والكوارث الطبيعية، وأن يحميه ويدافع عنه في الشدائد والأزمات الاجتماعية.

## ٤. نقد شبهة سيغموند فرويد

يمكن نقد نظرية أو شبهة سيغموند فرويد من جهات مختلفة. وفيما يلي سوف نشير إلى بعض الانتقادات المهمّة التي يمكن بيانها حول هذه النظرية.

### ٤ / ١. استحالة الدفاع عن أسس نظرية سيغموند فرويد

يتّضح من كلمات سيغموند فرويد -كما سبق أن ذكرنا- أنه قد اختار بعض الأمور، من قبيل: النزعة العلمية، والداروينية، والفيزيقية، بوصفها من المباني والأسس التي تقوم عليها رؤيته ونظريته، أو أن رؤيته بحيث لا يمكن القبول بها أو الدفاع عنها من دون القبول بهذه الأمور. بيد أن التحقيقات تثبت أن جميع هذه المباني لا يمكن الدفاع عنها، بل وإن كل واحد منها عرضة لمختلف الإشكالات أيضًا.

إن العلمانية لا يمكن القبول بها، سواء أكانت بمعنى حصر المنهج الصحيح في المنهج العلمي أو بمعنى بسط منهج العلوم التجريبية على غير العلوم التجريبية[1]. [2] إن المنهج التجريبي يُعدّ واحدًا من بين المناهج، وليس هو وحده المنهج المقبول.

---

1. See: Stenmark, "Scientism," 783.

٢. نعلم أن التأكيد على الإيمان بالعلم يعني رفض وانتقاص العلوم الأخرى، ومن بينها الفلسفة. وربما كان من بين أسباب إعراض الغربيين عن الفلسفة وتجاهلهم لها عبارة عن نقاط الضعف التي تعاني منها فلسفة الغرب. وكما أشار بعضهم ـ مصيبًا ـ إلى أن الغرب في الحقيقة متخلّف جدًا عمّا يُسمى بالحكمة الإلهية، وربما لا يمكن لبعض أن يرضى بأن الغرب لم يصل إلى الفلسفة الإلهية الشرقية، ولا سيّما الفلسفة الإسلامية. إن الكثير من المفاهيم الفلسفية التي أثارت صخبًا وضجيجًا

لقد تمّ ذكر أسلوبين في المنطق الإسلامي؛ أحدهما: الأسلوب التجريبي الذي هو الأسلوب الاستقرائي[١] أو التمثيلي، وثانيهما: الأسلوب القياسي أو الأسلوب التعقّلي. إن السير في الأسلوب التجريبي إما أن يكون من الجزئي إلى الكلي وهو الذي يُسمّى بالاستقراء[٢]، أو أن يكون من الجزئي إلى الجزئي وهو الذي يُسمّى بالتمثيل[٣]. وأما في الأسلوب والمنهج القياسي فيكون السير من الكلي إلى الجزئي[٤]. لا يوجد أيّ تناسب وانسجام بين هذين المنهجين أبدًا. يمكن لمدرسة أن تستفيد من الأسلوب التجريبي ويمكن لها في الوقت نفسه أن تستفيد من الأسلوب القياسي أيضًا. إن الاستفادة من هذين الأسلوبين تختلف بالنظر إلى الموقعية والزاوية. فإن اقتضت الموقعية فسوف نستفيد من الأسلوب التجريبي، وإن اقتضت الموقعية الأسلوب القياسي فسوف نستفيد من الأسلوب

---

هادرًا في أوروبا، كانت من بين المسائل التي تعدّ في الفلسفة الإسلامية من سقط المتاع. حتى أننا نطالع في بعض ترجمات الفلسفة الغربية أمورًا مثيرة للضحك ومع ذلك تعدّ بوصفها من المسائل الفلسفية التي تمخّضت من بنات أفكار الفلاسفة الكبار في أوروبا. كما نطالع بعض المطالب الإلهية التي عجز الفلاسفة الغربيون عن حلها بسبب افتقارهم إلى المعايير الفلسفية الرصينة. ومن الواضح بداهة أن هذا الضعف قد مهّد الأرضية الفكرية لصالح النزعة المادية. (المطهري، مجموعه آثار، ١: ٤٩٣).

لا يمكن تجاهل الفلسفة. وذلك لأن الفلسفة عادت على البشرية بالكثير من المنافع والفوائد. ومن بين هذه المنافع بيان طرق «السعادة» وأسباب الوصول إليها. إن بحث المعرفة والسعادة من الأبحاث التي شغلت أذهان البشر منذ القدم، بيد أن العثور على الصلة بين المعرفة والسعادة والاستفادة من مقولة المعرفة بوصفها آلية للوصول إلى السعادة، من الأمور التي تمّ بيانها في الحكمة المتعالية بشكل جيد. إن صدر المتألهين بعد شرحه للمفهوم الفلسفي للسعادة، قد ذهب -مثل الكثير من الفلاسفة الآخرين- إلى القول بأن سعادة الإنسان تكمن في الاتحاد مع العقل بالفعل. يرى صدر المتألهين أن لكل شيء كماله الخاص، وإن السعادة في ذلك الشيء رهن بالوصول إلى تلك الغاية. إن غاية الإنسان -من وجهة نظر صدر المتألهين- هي الاتصال بالعقل بالفعل، ومن هنا فإن سعادة الإنسان بدوره رهن في تحقق هذا الأمر أيضًا. إن آلية الوصول إلى مرتبة العقل بالفعل عبارة عن اكتساب المعرفة بالصوَر العقلانية (الفلسفة) والتقوية المتواصلة للمعرفة بشأن هذه الموجودات النورانية. إن هذا الأمر يؤدّي بالتدريج إلى تكامل مادة النفس من خلال القبول بالصوّر العقلية المتكاملة بشكل أكبر وتتحد في نهاية المطاف مع العقل الفعال. وبطبيعة الحال فإن الاتصال بالعقل الفعال -بوصفه العلة الموجدة للنفس- يمهّد الأرضية للبهجة والسعادة واللذة التي لا يمكن وصفها في النفس والتي هي العقل حاليًا. (انظر: أفضلي، «رابطه معرفت وسعادت از ديدگاه ملا صدرا»، ٧ ـ ٣٢).

١. ربما أمكن ـ بطبيعة الحال ـ تسمية الأسلوب الاستقرائي بالأسلوب التجريبي. بيد أن ذات التجربة في المنطق الإسلامي غير الاستقراء. يمكن للمجرّبات أن تصلح بالنسبة إلى البرهان، وأما المستقرآت فليست كذلك. (للمزيد من الاطلاع، انظر: أفضلي،«روش استقرائي از ديدگاه تطبيقي»، ١١٧ ـ ١٤٤).

٢. انظر: المظفر، المنطق، ٢٦٤.

٣. انظر: م. ن، ٢٦٨.

٤. انظر: م. ن، ٢٠٣.

القياسي. وفي أمور من قبيل المحسوسات، يكون الأسلوب التجريبي مجديًا بشكل أكبر. ومن هنا يجب الاستفادة في هذا النوع من الموارد من هذا الأسلوب. وأما في الأمور الانتزاعية والفلسفية، حيث لا مسرح للحواس فيها، لا مندوحة لنا من الاستفادة من الأسلوب والمنهج القياسي.

وبطبيعة الحال فإن بعض المحققين قد بيّن الاختلاف بين المنهج العقلي والمنهج التجريبي بشكل آخر. إن الاختلاف بين المنهج القياسي والمنهج التجريبي -من وجهة نظر هؤلاء الأشخاص- لا يكمن في الشكل والصورة؛ إذ في كلا الموردين يُستفاد من القياس. غاية ما هنالك أنه في أحدهما يتم توظيف القياس بشكل صحيح، وفي الآخر لا تتمّ هذه الاستفادة بشكل صحيح، وإنما يتمّ ذلك في المضمون والمحتوى. إن محتوى القياس لا يتّسق مع محتوى التجربة. وفي الأسلوب القياسي نستفيد من البديهيات أو الأمور التي تنتهي إلى البديهيات، وأما في الأسلوب التجريبي فنستفيد من الأمور غير البديهية[١].

إن الأمر الذي لا خلاف حوله هنا هو أن الأسلوب والمنهج القياسي والمنهج التجريبي يُعدان منهجين مستقلّين يُكمّل أحدهما الآخر، ويُستعمل كل واحد منهما في موضعه الخاص، وأما أن نعمل على استبدال أحدهما مكان الآخر فلا يُعدّ بالعمل الصائب، وهذا ما ابتلى به سيغموند فرويد وأضرابه.

وأما فيما يتعلق بمبنى الداروينية، فلا بدّ من الإقرار بأن هذه الرؤية لا تزال هي الرؤية الغالبة في وقتنا الراهن. فإن الرؤية الداروينية القائلة بأن البقاء إنما يكون للأصلح لا تجري في خصوص الكائنات الحية فقط، بل وتجري حتى على غير الكائنات الحية أيضًا. يذهب الكثير من أنصار الديمقراطية والليبرالية إلى القول بوجوب الدعوة إلى حرية الأفكار وعدم الخوف من الحرية الفكرية على مستقبل الإنسان؛ وذلك لأن هناك يدًا خفية -نطلق عليها عنوان «البقاء للأصلح»- هي التي تسيطر على الأفكار وتعمل على غربلتها، وتختار من بين الأفكار والآراء خصوص تلك الرؤية التي تنطوي على إمكانية التطور والبقاء وتكون هي الرؤية «الأصلح»، وتكون بالقياس إلى الآراء الأخرى هي الأقوى والأكثر قبولاً[٢].

ولكن مع ذلك لا بدّ من الاعتراف بأن هذه الرؤية لا تزال تعدّ مجرّد فرضية ولم تخضع للاختبارات اللازمة التي تحوّلها إلى نظرية علمية منسجمة. صحيح أن هناك سلسلة من المؤيدات

---

١. انظر: مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ١: ١١١.
٢. انظر: كونگ، خدادر انديشه فيلسوفان غرب، ٥١٣ ـ ٥١٤.

الموجودة لصالح هذه النظرية وبالنظر إلى هذه المؤيدات يمكن القول بأن هذه الرؤية قابلة التحقّق، وليس هناك ما يمنع من وقوعها. ولكن في الوقت نفسه ما لم تخرج هذه الفرضية ناجحة من دائرة الاختبار، فلا يمكن اعتبارها بوصفها رؤية علمية ثابتة ولا غبار عليها والعمل على بناء صروح معرفية أخرى على أساسها[١].

لقد تعامل سيغموند فرويد في هذا الشأن مع الداروينية وكأنها نظرية قد اجتازت جميع الاختبارات - التي أمضاها من خلال قبوله بالمنهج العلمي - واحدة بعد أخرى. وبالنظر إلى هذه الرؤية يأخذ سيغموند فرويد هذه النقطة بوصفها مثالاً للمجتمع البدائي في ضوء رؤية تشارلز دارون[٢]. ولكن علينا أن نسأل سيغموند فرويد ونقول له: من أين أخذت هذه الرؤية؟ وما هي الطريقة والآلية التي استعنت بها في الوصول إلى هذا الأسلوب؟ وما هو المنهج الذي يمكن الاعتماد عليه في الوصول إلى ما كان عليه نمط حياة المجتمعات البدائية واعتبارها موردًا للبحث والمطالعة؟ إن عدم وجود منهج خاص يسمح بمواصلة البحث حول هذا المطلب يثبت أن هذا الأمر لا يعدو أن يكون مجرّد حدس ورجم بالغيب، ولا يزال هناك شرخ بعيد يحول دون الوصول إلى الضفّة العلمية[٣].

يُضاف إلى ذلك أن هناك شواهد تثبت وجود بعض المجتمعات البدائية التي كانت تعيش على طريقة مغايرة تمامًا عن الأمر الذي يصوّره سيغموند فرويد عن هذه المجتمعات. ففي ضوء بعض الشواهد كانت هناك مجتمعات في الأزمنة الغابرة لا تخضع لحكم الرجال، بل وتعطي مقاليد السلطة للنساء حيث تتولى هذه النساء رئاسة تلك المجتمعات وتمارس الزعامة عليها. ومع هذا الوصف، كيف يمكن القول بأن المجتمعات البدائية كانت مجتمعات ذكورية، وأن النموذج الحاكم عليها هو ذات النموذج الذي يحكم حياة القردة؟[٤]

وأما في خصوص مبنى الفيزيقية، فلا بدّ من الإقرار بأن هذا الاتجاه وإن كان له بعض الأتباع وأن تعاليمه آخذة بالاتساع إلى حدّ ما، ولكن لا بدّ من القول بعدم وجود اختلاف كبير بين هذه المدرسة والمدرسة المادية؛ إذ إن أتباع كلتا المدرستين وأنصارهما يؤكّدون على أصالة المادّة أو خصائصها ويعملون على نفي الأمور غير المادية أو يقومون بتهميشها في الحدّ الأدنى. وعلى هذا الأساس،

١. انظر: المطهري، مجموعه آثار، ١: ٥١٤ ـ ٥١٥.

2. See: Freud. *Moses and Monotheism*, 130 - 3.

3. See: https://www.ocf.berkeley.edu/~jfkihlstrom/PersonalityWeb/Ch8CritiquePsychoanalysis.htm.

4. See: Kenny, *God, Freud and Religion*, 111.

فإن ذات تلك الإشكالات التي تمّ إيرادها على المادية ترد -بعد شيء من الجرح والتعديل- على هذه المدرسة أيضًا. يُضاف إلى ذلك أن الفيزيقية بدورها تحتوي على الكثير من الإشكالات؛ ومن بينها أننا لو قبلنا بهذا الرأي سوف يحدث تناقض بين الأوصاف التي تمّ إدراكها وبين النزعة الفيزيقية.

لنفترض أن الشخص (أ) لا يستطيع التعرّف على العالم الخارجي إلا بواسطة اللون الأبيض والأسود. وقد ظل قابعًا في بيته لفترة طويلة، وهو يهتم بمعرفة العالم من خلال هذين اللونين حصريًا، ولا شك في أنه سوف يحصل بهذه الطريقة على الكثير من المعارف بالنسبة إلى العالم المحيط به. وعليه إذا كانت الفيزيقية صحيحة، فيجب القول بأن معرفته بشأن العالم سوف تكون كاملة، وأنه عندما يخرج من بيته سوف يكون عالمًا بكل شيء حول العالم. بيد أننا نعلم أن الأمر ليس كذلك، وأن هناك الكثير من الأشياء التي لا يعلمها، وإنه لن يطّلع عليها إلا بعد الخروج من البيت والاحتكاك بأنواع الألوان الأخرى.

وعلى هذا الأساس يمكن تلخيص الإشكال على النحو الآتي:

- إن الشخص (أ) كان قبل الخروج من بيته يعلم بجميع الأمور حول العالم.

- إن الشخص (أ) قبل الخروج من بيته لا يعلم جميع الأمور حول العالم (وذلك لأنه بعد التحرر من حصار البيت سوف يتعرّف على الكثير من الأمور التي لم يكن يعلم بها قبل الخروج من البيت).

- وعلى هذا الأساس هناك الكثير من الأمور الصحيحة وفي الوقت نفسه لا تقع ضمن حدود النظرية الفيزيقية[1].

---

1. https://plato.stanford.edu/entries/physicalism/#CasAgaPhyIQuaCon.

وعلاوة على ذلك هناك إشكالات أخرى ترد على النزعة الفيزيقية، ومن بينها:

١. إشكال هامبل: إن كارل جوستاف هامبل فيلسوف ألماني من القرن العشرين للميلاد. وقد ذكر إشكالاً عُرف لاحقًا بـ >لغز هامبل<. في ضوء هذا اللغز: >ما الذي نعنيه عندما نقول: هناك وجود لكل شيء يندرج ضمن النظرية الفيزيقية؟ هل نريد بالنظرية الفيزيقية هي النظريات التي تعترف بها الفيزياء المعاصرة رسميًا، أو نقصد بها ـ على سبيل المثال ـ فيزياء القرن التاسع عشر للميلاد أو الفيزياء التي سوف يحصل عليها الإنسان في المستقبل؟<. إن بعض المسائل تندرج اليوم ضمن النظريات الفيزيقية، في حين أنها لم تكن مفهومة في الفيزياء القديمة. من ذلك خذ بنظر الاعتبار -على سبيل المثال- الإلكترونات المطروحة حاليًا في النظريات الكوانتية المعاصرة. لو أننا تحدّثنا مع علماء القرن التاسع عشر للميلاد حول الأمور التي يؤمن بها المجتمع العلمي حاليًا بشأن الإلكترون، فماذا سيكون موقفهم وكيف ستكون ردّة فعلهم يا ترى؟ وهل كانوا سيصدّقون بكلامنا؟ يبدو أن الجواب سيكون بالنفي. وربما عمدوا إلى اتهامنا بقول أمور غير علمية. عندما نرى هذه الظاهرة، يتبلور أمامنا

### ٤ / ٢. استحالة اختبار فرضية سيغموند فرويد

بالنظر إلى أن سيغموند فرويد يعلن عن أن الأسلوب والمنهج العلمي هو وحده المنهج الصحيح في الوصول إلى النتيجة، ولا يبدي اهتمامًا بالأساليب الفلسفية والعقلية، فيجب أن تكون نظريته بدورها مشتملة على شرائط وضوابط النظرية العلمية أيضًا. وإن من بين الشرائط والضوابط الواضحة في النظرية العلمية وجوب أن تكون قابلة للاختبار. وعليه لو أن النظرية التي تدعي العلمية لم تكن مشتملة على هذا الشرط، ولا يمكن العمل على إخضاعها للاختبار، فيجب التخلّي عن وصف كونها علمية في مثل هذه الحالة. وعليه كيف يمكن اعتبار نظرية ما علمية والحال أنها لا تحتوي على شروط النظرية العلمية؟!

يذهب الكثير من الناقدين لرؤية سيغموند فرويد إلى الاعتقاد بأن رؤيته - سواء حول تبلور المجتمعات البدائية، أو حول عقدة أوديب، أو بشأن رؤيته للدين بوصفه وهمًا طفوليًا - لا تقبل الخضوع للاختبار، ولا يمكن اختبارها مع الحفاظ على الشروط اللازمة التي يجب توفرها في الاختبار الصحيح. عندما تكون النظرية بحيث لا تنسجم أبدًا مع معيار التجربة والاختبار، فكيف يمكن اعتبار تلك النظرية نظرية علمية؟ قد يمكن لهذا النوع من النظريات أن يحتوي على سلسلة من المؤيدات أيضًا، إلا أن مجرّد وجود عدد من المؤيّدات دون أن تتوفر فيها إمكانية الاختبار لا يؤهّل النظرية لكي تندرج ضمن دائرة العلم[1].

---

هذا السؤال القائل: كيف نعلم اليوم بشيء بوصفه خارجًا عن الفيزياء، بيد أن المجتمع العلمي سوف يعتبره بعد عقود من الزمن بوصفه جزءًا من علم الفيزياء؟ أو العكس من ذلك قد نعتبر اليوم أمرًا ما بوصفه جزءًا من الفيزياء، ولكن سيتضح لاحقًا أن الأمر ليس كذلك. وعليه كيف يمكن لنا أن نقطع بما إذا كان للشيء صلة حقيقية بالنظريات الفيزيقية أم لا؟ إذا لم يكن لنا علم بذلك فكيف يمكن لنا أن ندرك -في ضوء المعيار الفيزيائي- ما هي الأشياء الموجودة؟ وهل يمكن القول بأن البوزيترون والنيوترون، التي لم يكن لها موضع حتى ما قبل القرن العشرين للميلاد، لم تكن موجودة ثم وجدت؟ فإذا كان الأمر كذلك ألن يهتز معيار الوجود وعدم الوجود؟ وما الذي سوف تعترف النظريات الفيزيقية بوجوده في المستقبل ولا يعدّ لنا معقولاً في اللحظة الراهنة؟ (See: Ibid.)

٢. يُضاف إلى ذلك كله أن جميع البراهين الموجودة على إثبات وجود الله، ومن بينها برهان الصديقين (انظر: ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات للمحقق الطوسي، ٣: ١٨) الذي توجد له حاليًا تقريرات متفاوتة (انظر: عشاقي، برهان صديقين، مؤسسة پژوهشي حكمت وفلسفه ايران، طهران، ١٣٩٣ هـ ش)، وكذلك براهين تجرّد النفس (انظر: ابن سينا، رسالة أحوال النفس، ١٨٣؛ السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ٤: ٢٩٤)، يمكن أن تمثّل نقدًا للمادية والفيزيقية.

1. See: Kenny, *God, Freud and Religion*, 111.

لقد ذهب سيغموند فرويد إلى الادعاء بأن المجتمعات البدائية كانت من قبيل قطيع القردة تعيش على الطريقة الذكورية، حيث يتولى قيادة القطيع فيها قرد ذكر قوي. بيد أن هذه الفرضية لا يمكن إثبات صحتها بطريقة علمية[1].

### ٤ / ٣. تهافت رؤية سيغموند فرويد

إن رؤية سيغموند فرويد، بالإضافة إلى أنها لا تحتوي على شواهد لإثباتها، يبدو أنها متناقضة ومتهافتة أيضًا. لو كانت فرضية سيغموند فرويد القائمة على القول بأن الدين مجرّد وهم وأن منشأ الدين عبارة عن الحاجة إلى الرعاية والحماية- صحيحة، ففي مثل هذه الحالة يجب -كما أشار بعضهم إلى ذلك مصيبًا- أن يكون جميع الناس مؤمنين وأن يجدوا لذة ومتعة في الإيمان بالله وعبادته. هذا في حين أن الأمر ليس كذلك، وهناك من يستنكف عن مفهوم الإله والعبادة، ويحب أن يكون متحرّرًا، وأن لا يكون لأحد سطوة عليه أو يعمل على كبح جماحه ومؤاخذته عند ارتكاب الخطيئة[2]. إن الملحدين، وعددهم ليس بالقليل، يخشون من فكرة الإله ولا يحبون أن يكون مفهوم الإله موجودًا في قاموسهم. فلو لم يكن مفهوم الإله سوى وهم أو مجرّد أمنية حالمة، فلا ينبغي للناس أن يمتعضوا منها أو يبرموا بها وأن يعملوا جاهدين على إلغاء فكرة الإله من حياتهم. إن الأماني والآمال لا تكون إلا مبعثًا للسعادة والهناء، ويسعى كل إنسان، أيًا كانت هويته أو قبيلته، إلى تحقيق هذا النوع من الأماني والآمال. فلا يوجد سبب يدعو بعض الأفراد إلى الاغتباط بتحقيق الأماني بينما يذهب بعضٌ آخر إلى الامتعاض من تحقيق هذه الأماني. وعلى هذا الأساس فإن ذات أن يشعر بعض الأشخاص بالسعادة من فكرة الإيمان بالله وبعضهم الآخر يمتعض من هذه الفكرة ويحب أن يعيش متحررًا من القيود، خير شاهد على أن الإيمان بالله ليس مجرّد وهم أو أمنية ليس لها أساس. لو كان الإيمان بالله مجرّد أمنية، للزم من ذلك أن لا يكون الإيمان بالله مجرّد أمنية؛ وذلك لأنه من حيث أنه مجرّد أمنية لوجب على الجميع أن يسعى نحو تحقيق هذه الأمنية، وحيث إن الجميع لا يسعى إلى تحقيق هذه الأمنية، فلا يمكن أن يكون الإيمان بوجود الله مجرّد أمنية. ولكننا نعلم أن القول بأن وجود الله وهم وليس وهمًا في الوقت نفسه، سوف ينطوي ذلك على تهافت وتناقض مستحيل، وعلى هذا الأساس لا يكون الإيمان بالله مجرّد أمنية واهية[3].

---

1. See: Ibid.

2. See: Westphal, *Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism*. 63.

3. See: Plantinga, *Warranted Christian Belief*, 198.

يُضاف إلى ذلك لو أن العقدة الجنسية كانت هي المبنى والأساس في نشوء الاختلافات، وكانت تؤدّي في نهاية المطاف إلى ظهور الدين، فلماذا كانت هذه العقدة تظهر نفسها في قتل الآباء فقط، بينما نجد هذه المنظومة تخلو من قتل الأمّهات، في حين أن لكل من الآباء والأمهات دورًا في هذا المسار[1]؟[2]

### ٤ / ٤. تجاهل سيغموند فرويد لبراهين إثبات وجود الله

هناك العديد من البراهين التي أقيمت على إثبات وجود الإله. وقد يواجه بعض هذه البراهين مجموعة من الإشكالات، بيد أن الكثير من هذه البراهين يخلو من الإشكال. وعليه إذا كان سيغموند فرويد يدّعي نفي وجود الإله، يجب عليه أن يفنّد جميع هذه البراهين واحدًا واحدًا. ولكن سيغموند فرويد لم يقم بشيء من ذلك. وإن عدم قيامه بذلك يضع مشروع الإلحاد النفساني أمام تحدٍّ مهم، ويكون أقصى ما يمكن لفرضيته أن تعمله هو إيجاد نوع من التشكيك والتردّد بشأن وجود الإله لا أكثر.

### ٤ / ٥. عدم تهافت نظرية سيغموند فرويد مع وجود الإله

هناك من الناقدين لفكرة سيغموند فرويد من أشار إلى هذه النقطة صائبًا، وهي: إنه على فرض صحّة هذه الفرضية والقول بأن الدين ليس في الحقيقة سوى توهّم طفولي، إلا أن هذا الافتراض لا يؤدّي إلى نتيجة مفادها عدم وجود الله. إن أبحاث سيغموند فرويد إنما يمكن لها أن تثبت مسألة واحدة فقط، وهي أن الدين قد وُجد على أساس الوهم (وحتى هذا المطلب هو موضع شكّ وترديد، ولا يمكن القبول به بالنظر إلى وجود الأدلة والبراهين على ذلك)، بيد أن قيام الدين على وهم لا ينتج منه عدم وجود الإله بحال من الأحوال؛ فإن توجّه الإنسان إلى إثبات أو نفي مسألة ما، لا يُحدث تغييراً في نظام الوجود. إذ إن توجّه الإنسان إلى نفي وجود الله لا يكون دليلاً على نفي وجود الله في دائرة الوجود، كما أن توجّه الإنسان إلى إثبات وجود الله لا يستلزم إثبات وجود الله في نظام الوجود أيضًا. إن وجود أو عدم الاتجاه لدى الإنسان ليس دليلاً على وجود أو عدم

---

1. See: Kenny, *God, Freud and Religion*, 113.

٢. يضاف إلى ذلك أن هذه النظرية -كما أشار بعضهم إلى ذلك مصيبًا- تنطوي على مغالطة تكوينية (genetic fallacy)؛ إذ إن المنشأ الأولي لمعتقد ما، في ضوء هذه النظرية، له دور مؤثر في صحتها، في حين أن الواقع ليس كذلك. إن منشأ علم النجوم قد يكون عبارة عن التنجيم أو قراءة الطالع، بيد أن هذا الأمر لا يقلل من قيمة هذا العلم. (انظر: مك كواري، تفكر ديني در قرن بيستم، ١٧١ ـ ١٧٢).

متعلّق ذلك الاتجاه في الخارج. لا يوجد أيّ تلازم منطقي بين هذين الأمرين، ولهذا السبب أشار بعض الناقدين لسيغموند فرويد إلى هذه النقطة مصيبًا، وهي أنه على فرض صحّة رؤية فرويد، وعدم إمكان إيراد إشكال على هذه الفرضية، مع ذلك لا يمكن لنا من الناحية المنطقية أن نستنتج من صوابية فرضيته عدم وجود الله[1].

وعليه لا بدّ من القول: إن ذهاب بعض الأشخاص إلى قرع طبول الإلحاد على إيقاع فرضية سيغموند فرويد، مستنتجين من تعاليمه عدم الإيمان بوجود الله، قد ارتكبوا عملاً خاطئًا، ولا يمكن الدفاع عن فعلتهم من الناحية العلمية والمنطقية.

يُضاف إلى ذلك أن سيغموند فرويد -كما أشار إلى ذلك بعضهم- لم يقم بعدم إنكار وجود الله فحسب، بل وإنه بذلك قد أثبت فطرية مفهوم الإله وبداهته، فلو كانت علاقة الإله بالإنسان من قبيل علاقة الأب بأولاده -كما نصّت على ذلك بعض الأديان- فسوف يكون خير أسلوب في هذه الحالة عبارة عن أن يصل الإنسان في ضوء توجهاته إلى هذه النقطة وأن يقرّ بها في قرارة نفسه. وعندما يصل الإنسان إلى هذه النقطة، وهي أنه بحاجة إلى من يحميه مثل أبيه، وأن الله هو الذي يحميه، فإنه في مثل هذه الحالة سوف يتوجّه نحو الإيمان بوجود الله بشوق ورغبة[2].

وعلى هذا الأساس، فإن التحليل النفسي الذي قام به سيغموند فرويد لا يعني عدم وجود الله، ويمكن لهذا النوع من التحليل النفسي أن يتعايش مع الإيمان بوجود الله، اللهم إلا إذا قيل بعدم وجود دليل على إثبات وجود الله، وأنه ليس هناك سوى دليل واحد على وجود الله، وهو عبارة عن طريقة الناس في الاعتقاد بوجود الله. وبعبارة أخرى: لو جعلنا نفس الاعتقاد بوجود الله دليلاً على وجود الله، ففي مثل هذه الحالة لو تمّ التشكيك بأصل هذا الاعتقاد، فقد لا يأمن الإله الذي تمّ إثباته بهذه الطريقة من آفة التشكيك أيضًا. ولكننا نعلم بأن هناك الكثير من الأدلة على إثبات وجود الله تعالى، وما دامت هذه الأدلة موجودة، فلا يمكن الشك في وجود الله.

## ٥. الخلاصة والنتيجة

لقد عمدنا في هذه المقالة إلى تقرير شبهة سيغموند فرويد القائمة على أساس التحليل النفسي، وقمنا بعد ذلك بنقدها. وقد عملنا في ضوء هذه الغاية أولاً على بيان مباني رؤيته وحصرها، على

1. See: Kenny, *God, Freud and Religion*, 112.

2. See: Hick, Philosophy of Religion, 35.

الرغم من قلة الاهتمام بها. ومن بين أهم مباني رؤيته الإيمان بالعلم والنزعة الداروينية والفيزيقية؛ حيث أثبتنا -من خلال الاستناد إلى الشواهد الموجودة في أعماله- أنه يؤمن بجميع هذه المباني الثلاثة، وأنها تشكّل الفرضيات الذهنية له. إن الإله على أساس شبهة سيغموند فرويد إنما هو نتيجة لتوهّم طفوليّ. وقد أثبت فرويد هذا الأمر من خلال تطبيق معطيات ونتائج تحليله النفساني على المجتمعات البدائية، ثم الأديان التوحيدية بعد ذلك. وقد أثبتنا في هذه المقالة أن مباني فرضيته وأصل رؤيته يواجهان نقاط ضعف وتحدّيات كبيرة. ومن بين هذه التحديات المهمة الأسئلة الجادة التي يتمّ توجيهها إلى مباني رؤيته، وبسبب هذه التشكيكات والأسئلة لا يحظى اليوم أيّ واحد من مباني تفكيره بالمقبولية العامّة. كما أن أصل فرضيته لم تقع موردًا للتسليم. فهو على الرغم من نزعته العلمية في بحث المباني، واعتباره المنهج العلمي هو وحده المنهج الصحيح في الوصول إلى الحقيقة، إلا أن رؤيته تفتقر إلى الشروط الضرورية في الفرضية العلمية، ومن بينها إمكانية الاختبار. ومن بين الإشكالات الأخرى التي يمكن إيرادها على فرضيته، عبارة عن: تهافتها وتناقضها، وعدم خوضه في براهين إثبات وجود الواجب، وإمكان الجمع بين رؤيته ورؤية علماء الإلهيات أيضًا.

## لائحة المصادر والمراجع:


١. ابن سينا، عبد الله، شرح الإشارات والتنبيهات للمحقق الطوسي، ج ٣، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥ ه- ش.

٢. ابن سينا، عبد الله، رسالة أحوال النفس، دار بيبلون، باريس، ٢٠٠٧ م.

٣. أفضلي، السيد عبد الرؤوف (جمعة خان)، «رابطه معرفت وسعادت از ديدگاه ملا صدرا»، مجلة: معارف عقلي، العدد: ١٤، ص ٧ - ٣٢، ١٣٨٨ ه- ش.

٤. ـــــــــــــ، «روش استقرائي از ديدگاه تطبيقي»، مجلة: معرفت فلسفي، العدد: ٣، ص ١١٧ - ١٤٤، ١٣٨٧ ه- ش.

٥. السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ٤، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ١٣٧٥ ه- ش.

٦. شولتز، داون وشولتز سيدني ألن، نظريه هاي شخصيت، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يحيى سيد محمدي، مؤسسة نشر ويرايش، طهران، ١٣٨٤ ه- ش.

٧. عشاقي، حسين، برهان صديقين، مؤسسة پژوهشي حكمت وفلسفه ايران، طهران، ١٣٩٣ ه- ش.

٨. مصباح اليزدي، محمد تقي، آموزش فلسفه، ج ١، شركت چاپ ونشر بين الملل، طهران، ١٣٧٩ ه- ش.

٩. المطهري، مرتضى، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج ١، و٣ و٥، انتشارات صدرا، طهران، ١٣٨٤ ه- ش.

١٠. المظفر، محمد رضا، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٧ ه-.

١١. مك كواري، جان، تفكر ديني در قرن بيستم، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهزاد سالكي، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٧٨ ه- ش.

١٢. كونگ، هانس، خدادر انديشه فيلسوفان غرب (ج ١)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسن قنبري، انتشارات دانشگاه أديان ومذاهب، قم، ١٣٨٩ ه- ش.

13. Andrew, Melnyk, "Physicalism" in ***Routledge Encyclopedia of Philosophy***, Available at: https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/physicalism/v-1 .

14. Hume, David, ***The Natural History of Religion***, Available at: http://stoa.usp.br/briannaloch/files/2564/16389/The+Natural+History+of+Religio n+-+David+Hume. pdf.

15. Kenny, Dianna T, ***God, Freud and Religion***, London and New York: Routledge, 2015.

16. Feuerbach, L, ***The Essence of Christianity,*** forwarded by Rachel V Kohout Lawrence, Walnut: MSAC Philosophy Group, 2008.

17. Hick, J, ***Philosophy of Religion***, Upper Saddle River NJ: Prentice- Hall, 1990. https://

plato.stanford.edu/entries/physicalism/#CasAgaPhyIQuaCon https://www.ocf.berkeley.edu/~jfkihlstrom/PersonalityWeb/Ch8CritiquePsychoa nalysis.htm.

18. Palmer, Michael, ***Freud and Jung on Religion***, London and New York: Routledge, 1997.

19. Thurschwell, P. ***Sigmund Freud,*** London and New York: Routledge, 2000.

20. Plantinga, A, ***Warranted Christian belief,*** Oxford: Oxford University Press, 2000.

21. Freud, Sigmund, ***Totem and Taboo***, tr. James Strachey. London and New York: George Routledge & Sons, 1919.

22. ————, ***The Interpretation of dreams***, PDF, 2010.

23. ————, ***Moses and Monotheism***, tr. Katherine Jones. [London]: The Hogarth Press and the Institute of Psycho - Analysis, 1939.

24. ————, ***The Future of an Illusion***, tr. James Strachey. New York: W. NORTON & COMPANY · INC, 1961.

25. ————, ***Civilization and Its Discontents***, tr. James Strachey, Available at: https://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2015/10/FreudS CIVILIZATION-AND-ITS-DISCONTENTS-text-final.pdf.

26. Stenmark, Mikael, "Scientism," in Van Huyssteen, J Wentzel Vrede, ***Encyclopedia of Science and Religion*** (2nd ed.), Thomson Gale, 2003.

27. Stoljar, Daniel, "Physicalism," ***The Stanford Encyclopedia of Philosophy***. (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/ archives/win2017/entries/physicalism/

28. ————, ***Physicalism***, London and New York: Routledge***,*** 2010.

29. Smythe, Thomas W., ***A Critique of Recent Criticisms of Freud on Religious Belief***, Available at: https://file.scirp.org/pdf/OJPP20110100004_26683050.pdf

30. Westphal, M, ***Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism,*** Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Company, 1993.

31. Reese, William L, ***Dictionary of Philosophy of Religion***, New Jersey: Humanities Press, 1996,

# أكثر شعوب العالم غرابة؟[1]

جوزيف هينريك[2]، ستيفن ج. هاينه[3]، آرا نورينزايان[4]

**الخلاصة:**

ينشر علماء السلوك بانتظام ادّعاءاتٍ واسعةً حول علم النفس والسلوك الإنساني في أبرز المجلات العلميّة في العالم، استنادًا إلى عيناتٍ مستمدّة بالكامل من مجتمعاتٍ غربيّةٍ متعلّمةٍ صناعيّةٍ غنيّةٍ وديمقراطيّةٍ (WEIRD ). ويفترض الباحثون - ضمنًا في الغالب - أنّ التنوّع بين الجماعات البشريّة محدود، أو أنّ هذه «العينات المعياريّة» تمثّل النوع الإنساني بقدر ما تمثّله أيّ جماعةٍ أخرى. فهل هذه الافتراضات مبرّرة؟ إنّ مراجعتنا لقاعدة البيانات المقارنة في مختلف فروع العلوم السلوكيّة تُظهر وجود تباينٍ كبيرٍ في النتائج التجريبيّة بين الجماعات، كما تُظهر أنّ أفراد المجتمعات الـ WEIRD يُعَدّون، على نحوٍ خاصّ، استثناءً ملحوظًا قياسًا ببقيّة النوع البشري - إذ يشكّلون في كثيرٍ من الحالات حالاتٍ شاذّةً عن القاعدة. وبوجهٍ عامّ، تشير هذه الأنماط التجريبيّة إلى ضرورة أن نتوخّى مزيدًا من الحذر عند معالجة مسائل الطبيعة الإنسانيّة على أساس بياناتٍ مستمدّةٍ من شريحةٍ محدودةٍ وغريبةٍ نسبيًّا من البشريّة. ونختتم باقتراح سبلٍ لإعادة تنظيم العلوم السلوكيّة بنيويًّا بما يمكّنها من مواجهة هذه التحدّيات على نحوٍ أفضل.

**الكلمات المفتاحيّة: الاقتصاد السلوكيّ، البحث عبر الثقافات، علم النفس الثقافيّ، الثقافة، علم النفس التطوّريّ، التجارب، الصلاحيّة الخارجيّة، قابليّة التعميم، الكونيّات الإنسانيّة، التنوّع السكّانيّ.**

---

١. المقالة أصلها باللغة الانكليزية وتمت ترجمتها مع بعض التصرف والاختصار:
BEHAVIORAL AND BRAIN SCIENCES (2010) 33, 61 –135, doi:10.1017/S0140525X0999152X

٢. (Joseph Henrich) قسم علم النفس وقسم الاقتصاد، جامعة كولومبيا البريطانية، كندا:
http://www.psych.ubc.ca/~henrich/home.html.

٣. (Steven J. Heine) قسم علم النفس، جامعة كولومبيا البريطانية، كندا.

٤. (Ara Norenzayan) قسم علم النفس، جامعة كولومبيا البريطانية، كندا.

## ١. المقدّمة

إنّ دراسات متعمّقةً حول مجتمعات تُوصَف عادةً بالغربية، وهي مجالُ الأنثروبولوجيا تاريخيًّا، تُعَدّ ضروريّةً لفهم التنوّع السلوكيّ والنفسيّ الإنسانيّ. غير أنّ هذه المقالة لا تتناول تلك الشعوب، بل تتناول جماعةً أكثرَ غرابةً حقًّا: إنها تتناول الناس المنتمين إلى مجتمعات غربيّة متعلّمة صناعيّة غنيّة وديمقراطيّة **(WEIRD)** [١]. وبوجه خاصّ، تتناول طلاب الجامعات الغربيّين، ولا سيّما الأمريكيّين منهم، الذين يشكّلون القسم الأكبر من قاعدة البيانات في فروع علم النفس التجريبيّ وعلوم الإدراك والاقتصاد، فضلاً عن الحقول المتصلة بها (ويُشار إليها لاحقًا مجتمعةً بالعلوم السلوكيّة). ونظرًا إلى أنّ المعرفة العلميّة حول علم النفس الإنسانيّ ترتكز في الغالب على نتائج مستمدّة من هذه الشريحة الفرعيّة، نتساءل: إلى أيّ حدٍّ يمكن اعتبار هذه العيّنات النموذجيّة مُمثّلةً للبشر جميعًا في ضوء قاعدة البيانات المقارنة المتاحة؟ وما مدى مشروعيّة افتراض الباحثين عموميّةً نوعيّةً على مستوى الإنسان استنادًا إلى نتائجهم؟ في هذه الدراسة، نستعرض الأدلّة التي توضّح كيف يقارن الأفراد المنتمون إلى مجتمعات الـ «**WEIRD**» بسائر الجماعات البشريّة.

لقد تناولنا هذا السؤال من خلال إعداد مراجعة تجريبيّة للدراسات التي تضمّنت مقارنات تجريبيّةً واسعة النطاق حول متغيّرات نفسيّة أو سلوكيّة مهمّة. ومع أنّ مثل هذه الدراسات الواسعة تُعدّ غنيّةً بالمعلومات، إلّا أنّها نادرةٌ نسبيًّا، ولا سيّما إذا ما قورنت بكثرة الادّعاءات التي تُعمَّم نتائجها على النوع الإنسانيّ بأسره. وفي الحالات التي غابت فيها مثل هذه المشاريع المقارنة، اعتمدنا على مجموعات كبيرة من الدراسات التي قارنت بين جماعتين أو ثلاث جماعات بشريّة، واستندنا، متى ما توفّرت، إلى التحليلات التجميعيّة **(Meta-Analyses)** .

إنّ دراستنا لمدى تمثيليّة الأفراد المنتمين إلى مجتمعات الـ «**WEIRD**» تظلّ بالضرورة محدودةً بقدر محدوديّة قاعدة البيانات المتاحة حاليًّا. وقد نظّمنا عرضنا في سلسلة من المقارنات المتدرّجة (التلسكوبيّة) التي تُظهِر، في كلّ مستوى من مستويات المقارنة، موقعَ أفراد هذه المجتمعات بالنسبة إلى الجماعات المرجعيّة المتوفّرة. ففي المستوى الأوّل، نقارن بين أفراد المجتمعات الصناعيّة الحديثة وأفراد المجتمعات الصغيرة النطاق. وفي المستوى الثاني من هذا التدرّج، نقارن بين أبناء المجتمعات الغربيّة وأبناء المجتمعات الصناعيّة غير الغربيّة. ثمّ نقارن في المستوى الثالث بين

---

١. نستخدم كذلك مصطلح WEIRD في هذا البحث للدلالة على الطبيعة الاستثنائية لهذه العيّنة، دون أي دلالة سلبية أو حكم قيمي مرتبط بالاختصار.

الأمريكيّين وسائر أبناء المجتمعات الغربيّة. وأخيرًا، نقارن بين الأمريكيّين المتعلّمين في الجامعات وغير المتعلّمين جامعيًّا، أو بين طلبة الجامعات والراشدين من غير الطلبة، بحسب نوع البيانات المتوفّرة. وفي كلّ مستوى من هذه المستويات، نعرض الظواهر السلوكيّة والنفسيّة التي تتوافر عنها بياناتٌ مقارِنة، ونقيّم موقع أفراد الـ «**WEIRD**» مقارنةً بسائر العينات.

## ٢. الخلفية

قبل الشروع في عرض مقارناتنا المتدرّجة، نستعرض ملاحظتين أساسيتين تتعلّقان بالأدبيّات القائمة: (١) إنّ قاعدة البيانات في العلوم السلوكية مستمدّة من شريحةٍ شديدة الضيق من التنوّع البشري؛ (٢) إنّ علماء السلوك يفترضون، على الأقل على نحوٍ ضمني، أنّ نتائج هذه الشريحة الضيّقة قابلة للتعميم على النوع الإنساني كله.

### ٢. ١. قاعدة البيانات في العلوم السلوكية ضيّقة

من هم الأشخاص الذين تُجرى عليهم دراسات العلوم السلوكية؟ تكشف دراسةٌ حديثة لأهمّ المجلات في ستّة فروع من فروع علم النفس خلال المدة من ٢٠٠٣ إلى ٢٠٠٧ أنّ ٦٨٪ من المشاركين في الدراسات ينتمون إلى الولايات المتحدة، وأنّ ٩٦٪ من عيّنات المشاركين ينحدرون من دولٍ صناعيةٍ غربية، وتحديدًا في أميركا الشمالية وأوروبا، إضافةً إلى أستراليا و[كيان]إسرائيل[1]. ويبدو أنّ هذا التوزيع يعكس في معظمه الدول التي يقيم فيها الباحثون أنفسهم، إذ إنّ ٧٣٪ من الباحثين الأوائل يعملون في جامعاتٍ أميركية، و٩٩٪ يعملون في جامعاتٍ غربية. وهذا يعني أنّ ٩٦٪ من عيّنات علم النفس مستمدّة من دولٍ لا تمثّل سوى ١٢٪ من سكّان العالم.

ومع ذلك، فإنّ أسلوب اختيار العيّنات في الدراسات التجريبية ليس تمثيليًّا حتى داخل العالم الغربي نفسه، ففي مجلة «**Journal of Personality and Social Psychology**» ، وهي أبرز مجلة في علم النفس الاجتماعي –وهو الفرع الذي يُفترض به، من حيث المبدأ، أن يكون الأكثر اهتمامًا بخلفيّات المشاركين– تبيّن أنّ ٦٧٪ من العينات الأميركية (و٨٠٪ من العينات في الدول الأخرى) تتكوّن حصريًا من طلاب المرحلة الجامعية في مساقات علم النفس[2]. وبعبارة أخرى، فإنّ احتمال اختيار طالبٍ جامعي أميركي عشوائيًا ليكون مشاركًا في الأبحاث أعلى بأكثر من ٤,٠٠٠

1. Arnett, 2008.

2. Arnett, 602–614.

مرّة من احتمال اختيار شخصٍ عشوائي من خارج الغرب. وإضافة إلى ذلك، لم ينخفض الاعتماد على عينات طلاب المرحلة الجامعية بمرور الزمن[١]. وبذلك، فإنّ هذه الدراسات لا تزال تستمدّ بياناتها من شريحةٍ سكانيةٍ محدودة جدًا داخل كل بلد.[٢]

وإلى جانب علم النفس وعلوم الإدراك، لا تبدو عيّنات المشاركين في الاقتصاد التجريبيّ وعلوم اتّخاذ القرار أكثر تنوّعًا؛ فهي كذلك ما تزال خاضعة لهيمنة المشاركين الغربيّين، ولا سيّما طلّاب الجامعات. ومع ذلك، وللإنصاف، فقد بدأ الحقل الناشئ للاقتصاد التجريبيّ اتخاذ خطواتٍ لمعالجة مشكلة ضيق العيّنات[٣].

وخلاصة القول، إنّ قاعدة البيانات المتاحة في هذه الحقول لا تعكس التنوّع البشريّ في مداه الحقيقي، بل إنّ ما ندرسه في الغالب هو طبيعة الإنسان الـ «**WEIRD**»، أي شريحة ضيّقة ومحتملة الخصوصيّة من النوع البشري.

## ٢. ٢. غالبًا ما يفترض الباحثون شموليّة نتائجهم

---

1. Peterson "On the Use of College Students in Social Science Research: Insights from a Second-Order Meta-Analysis"; Wintre, North & Sugar, "Psychologists' Response to Criticisms About Research Based on Undergraduate Participants: A Developmental Perspective."
2. See: Rozin, "Social Psychology and Science: Some Lessons from Solomon Asch."

٣. تضمنت الخطوات الرئيسة ما يلي: (١) بناء عينات تجريبية تمثيلية على المستوى الوطني في أوروبا

(Fehr et al. "Fairness in the Mail and Opportunism in the Internet: A Newspaper Experiment on Ultimatum Bargaining," ٢٤٣–٢٦٥.)

(٢) تطبيق المناهج التجريبية في البلدان النامية

(Cardenas & Carpenter 2008; Tanaka et al., forthcoming)

(٣) اعتماد آليات استقطاب للعينات على مستوى الجامعة كلها بدلاً من الاقتصار على أقسام محددة، كما في معظم التجارب الاقتصادية، و(٤) استهداف عينات محددة من غير الطلاب

(Bellemare, Kröger & Van Soest, "Measuring Inequity Aversion in a Heterogeneous Population Using Experimental Decisions and Subjective Probabilities,"; Bellemare & Kröger, "On Representative Social Capital," ; Harrison et al. 2002; List 2004).

إنّ الاقتصار على عيّنةٍ محدودة من البشر لم يكن ليشكّل مشكلةً كبيرة لو أنّ الباحثين حصروا استنتاجاتهم ضمن حدود الجماعات التي استقوا منها بياناتهم. غير أنّ علماء السلوك، على الرغم من ضيق عيّناتهم، يسعون في كثير من الأحيان إلى استخلاص استنتاجاتٍ حول الذهن والسلوك الإنساني بوصفه كلاًّ. وهذا الانتقال الاستدلالي نادرًا ما يُمتحَن أو يُدافع عنه –مع وجود استثناءاتٍ مهمّة[1]– على الرغم من غياب أيّ جهدٍ منهجيٍّ واسع لتقويم مدى قابلية تعميم نتائج عيناتٍ **(WEIRD)** على النوع الإنساني. إنّ هذا القصور في اليقظة المعرفية يكشف عن افتراضٍ سائد، وإن كان ضمنيًا، مفاده أنّ النتائج المستخلصة من عيّنةٍ بشريةٍ ما ستنطبق على البشر عمومًا، وكأنّ الإنسان الراشد في أيّ دراسة هو نظيرُ أيّ إنسان راشدٍ آخر.

تنشر أهمّ الدوريات العلمية والكتب الجامعية بصورةٍ متكرّرة نتائج أبحاثٍ تزعم قابلية التعميم على «البشر» أو «الناس»، مع أنّها مستندة بالكامل إلى دراسات أُجريت على طلّابٍ جامعيين من مجتمعات «**WEIRD**» . وفي كبريات المجلات مثل «**Nature**» و «**Science**» ، يمدّد الباحثون نتائجهم المستخلصة من عيّنات طلاب الجامعة لتشمل النوع الإنساني بأسره، وغالبًا ما يُعلِنون هذا التعميم في عناوين أبحاثهم، من غير حتى حاشيةٍ تحذيرية بشأن هذا الانتقال الاستدلالي.

وفي علم النفس، يكون كثير من هذا التعميم ضمنيًا؛ فالمقالة النموذجية لا تزعم صراحةً أنّها تتناول «البشر»، بل تكتفي بوصف انحيازٍ في اتّخاذ القرار، أو عمليةٍ نفسية، أو مجموعةٍ من الارتباطات، من دون التطرّق إلى مسألة قابلية التعميم، رغم أنّ النتائج تُنسب كثيراً إلى «الناس» عمومًا. وفي الغالب لا تتضمّن المقالات أيّ معلوماتٍ سكّانية عن المشاركين باستثناء العمر والجنس. وقد ظهر في السنوات الأخيرة اتّجاهٌ لإضافة تحفّظات من قبيل «على الأقل في الثقافات الغربية»، غير أنّ النزعة إلى التعميم على النوع الإنساني ما تزال قويّة وراسخة.

متى يكون من المبرَّر علميًا تعميم النتائج المستخلصة من عيّنة ضيّقة على النوع الإنساني بأسره؟ يمكن الدفاع عن ذلك في حالتين أساسيتين:

1. E.g., Medin & Atran "The Native Mind: Biological Categorization and Reasoning in Development and Across Cultures"; Rozin "Social Psychology and Science: Some Lessons from Solomon Asch;" Triandis, *Culture and Social Behavior;* Witkin & Berry, "Psychological Differentiation in Cross-Cultural Perspective."

أولًا: إذا توفّرت أدلّة تجريبية قويّة تُشير إلى أن مقدار التنوّع بين الجماعات البشرية في مجالٍ معيّن محدود جدًّا، فيجوز عندئذٍ الاستنتاج بحذر بوجود عمليات نفسية شاملة اعتمادًا على عيّنةٍ واحدة. ثانيًا: يمكن القول إنّه ما دامت العيّنات المستعملة مأخوذة من مركز التوزيع البشري، فإنّ التعميم لن يكون مشكلةً كبيرة؛ إذ ستكون النتيجة المستخلصة قريبةً من الاتجاه المركزي للنوع الإنساني. وفي ما يلي، وبناءً على هذين الافتراضين، نستعرض الأدلّة المتوفّرة بشأن مدى تمثيل نتائج الأبحاث على مجتمعات «**WEIRD**» لبقيّة البشر.

## ٣. المقارنة الأولى: المجتمعات الصناعية مقابل المجتمعات الصغيرة النطاق

نبدأ هنا بعرض الأدلّة التي تُظهر وجود فروقٍ بين جماعات تنتمي إلى مجتمعات صناعية وأخرى صغيرة النطاق في بعض المجالات النفسية التي تبدو أساسية وبسيطة، ثم نعرض أبحاثًا أخرى تُشير إلى وجود أنماطٍ نفسية مشتركة تتجاوز هذا الانقسام.

### ٣. ١. الإدراك البصري

قد يفترض بعض القرّاء أنّ المهام الإدراكية المرتبطة بالعمليات المعرفية «البسيطة» أو «الأولية»، مثل الرؤية، لا ينبغي أن تُظهر اختلافًا كبيرًا عبر البشر[1]. غير أنّ فريقًا متعدّد الاختصاصات من علماء الأنثروبولوجيا وعلم النفس قام في ستينات القرن العشرين بجمع بياناتٍ منهجية حول قابلية الأطفال والبالغين في طيف واسع من المجتمعات البشرية للتأثّر بخمس «خدعٍ بصرية معيارية»[2]. ونركّز هنا على النتائج المقارنة المتعلّقة بالخدعة البصرية الشهيرة مولر-لاير[3]، نظرًا لمكانتها المركزية في الكتب التعليمية، ولدورها البارز بوصفها المثال الحاسم عند فودور[4] على ما يسمّيه عدم نفاذ العمليات المعرفية العليا إلى الأنظمة الإدراكية في النقاشات المتعلّقة بنموذج وحدات الإدراك[5].

1. Fodor, *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*.
2. Segall, Campbell & Herskovits, *The Influence of Culture on Visual Perception*.
3. Müller-Lyer illusion
4. Fodor
5. McCauley & Henrich "Susceptibility to the Müller-Lyer Illusion, Theory-Neutral Observation, and the Diachronic Penetrability of the Visual Input System."

وتجدر الإشارة، مع ذلك، إلى أنّ التنوّع بين الجماعات البشرية في قابلية التأثّر بالخدع البصرية لا يقتصر على خدعة مولر-لاير، بل يظهر كذلك في خدعة ساندر والأوهام الرأسية-الأفقية.[1]

تُبرز نتائج بعض الدراسات ثلاثَ نقاطٍ بحثيّة مهمّة. أوّلًا، تشير هذه المعطيات إلى أنّ عمليةً تبدو بديهيّة وبسيطة مثل الإدراك البصري يمكن أن تُظهِر قدرًا كبيرًا من التباين بين الجماعات البشرية. وإذا أمكن لعمليةٍ إدراكية بهذه الدرجة من الأساس أن تختلف، فبأيّ العمليات النفسية يمكننا أن نزعم اليقين بعدم اختلافها؟ ولا يتمثّل الأمر في مجرّد تغيّر شدّة التأثير الخداعي بين الجماعات، بل إنّ الخداع ذاته غير قابل للكشف في جماعتيْن من أصل العيّنات المدروسة. ثانيًا، يقع كلٌّ من طلاب الجامعات الأميركيين والأطفال عند الطرف الأقصى من التوزيع، حيث يُظهرون فروقًا ذات دلالة مقارنة بجميع الجماعات الأخرى، في حين لا يمكن تمييز كثيرٍ من الجماعات الأخرى بعضها عن بعض. وبما أنّ الأطفال يُظهرون منذ البداية فروقًا واسعة على مستوى الجماعات، فلا يمكن الزعم بأنّ الدراسات النمائية قادرةٌ على أن تكون بديلاً عن الدراسات المقارِنة عبر مجتمعاتٍ إنسانية متنوّعة، فمن المرجّح أن تكون المسارات النمائية للأطفال متباينةً أصلاً باختلاف البيئاتٍ والمجتمعات. ثالثًا وأخيرًا، تُبيّن هذه الحالة كيف يمكن للتنوّع على مستوى الجماعات أن يُسهم في كشف طبيعة العملية النفسية ذاتها، الأمر الذي قد يظلّ خفيًا لو لم تتوافَر دراساتٌ مقارِنة عابرة للسياقات الثقافية.

### ٣. ٢. الإنصاف والتعاون في اتخاذ القرارات الاقتصادية

بحلول منتصف تسعينات القرن العشرين، بدأ عدد من الباحثين يجادلون بأنّ مجموعةً من النتائج التجريبية الراسخة في الاقتصاد السلوكي تُعدّ دليلاً على وجود منظومة من الدوافع التطورية الشاملة[2]. وتحتل لعبة الاقتراح[3] موقع الصدارة بين هذه التجارب؛ إذ يُمنَح فيها شخصان مجهولان مبلغًا حقيقيًا من المال في تفاعلٍ يُجرى لمرة واحدة. يقدّم الطرف الأول، المسمّى المقترِح، جزءًا من المبلغ للطرف الثاني، المسمّى المستجيب. ويتعيّن على المستجيب أن يقرّر قبول العرض

1. Sander-Parallelogram and Horizontal-Vertical illusions

2. Fehr & Gächter "Reciprocity and Economics: The Economic Implications of Homo Reciprocans."; Hoffman et al. "Behavioral Foundations of Reciprocity: Experimental Economics and Evolutionary Psychology."

3. Ultimatum Game

أو رفضه. فإذا قبل، يحصل على المبلغ المعروض ويأخذ المقترِح المتبقّي؛ أمّا إذا رفض، فيعود الطرفان بخسارة كاملة (صفرًا). إذا كانت دوافع الأفراد مصلحيةً محضة، فمن المتوقّع أن يقبل المستجيب أي عرضٍ إيجابي مهما كان ضئيلاً؛ وإذ يدرك المقترح ذلك، فمن المفترض أن يقدّم أقل مبلغٍ غير صفري. غير أنّ نتائج الدراسات المستندة إلى عيناتٍ من مجتمعات صناعية كان معظمها من طلاب الجامعات في أميركا وأوروبا وآسيا، أظهرت أنّ المقترحين غالبًا ما يعرضون ما بين ٤٠٪ و٥٠٪ من إجمالي المبلغ، مع بروز عرض الـ ٥٠٪ بوصفه القيمة الأكثر شيوعًا[1]، في حين تُرفَض العروض التي تقلّ عن ٣٠٪ في كثيرٍ من الأحيان.

استنادًا إلى هذه النتيجة التجريبية التي بدت متينة، قدّم نواك[2] وآخرون (٢٠٠) تحليلاً تطوّريًا للعبة الاقتراح. ولدى نمذجة اللعبة كما تُجرى فعليًا، لم يحصلوا على نتائج تُشبه أداء طلاب الجامعات. ولكن عندما أضافوا معلوماتٍ سمْعيّة تتعلق بالسمعة، بحيث يستطيع اللاعبون معرفة سلوك شركائهم مع لاعبين آخرين في جولاتٍ سابقة، أصبحت النتائج المتوقّعة ضمن نطاق ما يفعله طلاب الجامعات عادةً. وخلص الباحثون إلى أنّ اللعبة تكشف عن قدرات تطورية نوعيّة لدى البشر على الإنصاف ومعاقبة الظلم في المواقف التي تتأثّر فيها السمعة. ولأنّ لعبة الاقتراح تُجرى لمرة واحدة في صورتها الاعتيادية ومن دون معلوماتٍ سمْعيّة، افترض نواك وزملاؤه أنّ المشاركين يستمرون في تقديم عروض عادلة ورفض عروضٍ ظالمة؛ لأنّ جهازهم الدافعي تطوّر في سياقاتٍ تختلف عن السياقات التجريبية المصطنعة، حيث كانت السمعة ذات أثرٍ مباشر في البقاء والمواءمة. بهذا المعنى، لا يكون الإنسان – في هذه الظروف المختبرية – مهيّأً لتجاهل أثر السمعة بالكامل في اتخاذ القرار.

غير أنّ الأعمال المقارنة الحديثة غيّرت هذه الصورة بشكلٍ جذري. فقد نفّذت دراستان موحّدتان (نسمّيهما هنا المرحلة الأولى والمرحلة الثانية) تجارب لعبة الاقتراح وأدواتٍ تجريبيةٍ أخرى على آلاف المشاركين من ٢٣ مجتمعًا صغير النطاق شملت جماعاتٍ من الصيادين، والمزارعين البسيطين، والرعاة، والمزارعين للاكتفاء الذاتي، في أفريقيا والأمازون وأوقيانوسيا وسيبيريا وغينيا الجديدة[3]. وأظهرت ثلاث مقاييسٍ تجريبية مختلفة أنّ أفراد المجتمعات الصناعية يقعون باستمرار

1. Camerer *Behavioral Game Theory: Experiments in Strategic Interaction.*

2. Nowak

3. Henrich et al. ""Economic Man" in Cross-Cultural Perspective: Behavioral Experiments in 15 Small-Scale Societies ; 2006; Markets, Religion, Community Size, and the Evolution of Fairness

عند الطرف الأقصى لتوزيع النوع البشري في هذه الألعاب. وللمفارقة، فإنّ بعض المجتمعات الصغيرة جدًا –حيث تكون الحياة الاجتماعية تفاعلية وجهًا لوجه– قدّمت عروضًا منخفضة ولم ترفض عروضًا مجحفة، أي على نحوٍ يشبه تحليلات نواك وزملائه قبل إضافة عنصر السمعة.

### ٣,٣. الاستدلال البيولوجي الشعبي[1]

تشير دراسات حديثة في مجتمعاتٍ صغيرة النطاق إلى أنّ عددًا من الاستنتاجات المحوريّة المتداولة حول تطوّر وتنظيم التصنيف والاستدلال البيولوجي الشعبي لدى الإنسان ليست صالحة على مستوى النوع البشري، بل تبدو مقيّدة بالسكان الحضريين غير المتخصّصين في المجتمعات الصناعية. ورغم الحاجة إلى مزيدٍ من البحث، فإنّ الشواهد المتوفّرة تُظهر أنّ المشاركين النموذجيين في الدراسات، أي أطفال أسر الـ «**WEIRD**» ، يطوّرون استدلالاتهم البيولوجية في بيئة ثقافيّة وخبرويّة فقيرة مقارنة بأطفال المجتمعات الصغيرة النطاق، وكذلك مقارنة بسياق النموّ المعرفي في التاريخ التطوري للإنسان. ويؤدّي ذلك إلى تشويه النمط النمائي المعرفي مفترض العمومية، وإلى تشكيل منظومات استدلالية مغايرة تمامًا لما يُرى لاحقًا عند البالغين من مجتمعات الـ «**WEIRD**» .

اعتمد علماء الإدراك نظريةً نمائية مؤثّرة (رغم الجدل المستمر حولها)، مستخدمين أطفالاً من مراكز حضرية أميركية، وغالبًا من محيط الجامعات، ومفاد هذه النظرية أنّ الاستدلال الفولكلوري البيولوجي يتولّد أساسًا من الاستدلال الفولكلوري النفسي. ووفق هذه النظرية، قبل سن السابعة، يستدلّ الأطفال الحضريون حول الظواهر البيولوجية بتمديدٍ تشبيهي ينطلق من الإنسان باعتباره نقطة مرجعية أولى. وفي الفترة بين السابعة والعاشرة، يحدث تحوّل مفاهيمي إلى النمط المعرفي الراشد، حيث يُنظر إلى البشر بوصفهم نوعًا حيوانيًا واحدًا ضمن شبكة الأنواع الأخرى. وتستند هذه النظرية إلى ثلاث نتائج متكرّرة بين الأطفال الحضريين في الولايات المتحدة: (١) إنّ الاستدلال من الإنسان نحو الكائنات الأخرى أقوى من الاستدلال بالاتجاه المعاكس؛ (٢) أنّ الاستدلال من الإنسان إلى الثدييات أقوى من الاستدلال من الثدييات إلى الإنسان؛ و(٣) أنّ الأطفال ينتهكون

---

and Punishment." 2006

1. Folkbiological Reasoning

أحكامهم التشابهية نفسها بشكلٍ لافت؛ إذ يمنحون استدلالاً أقوى من الإنسان إلى الحشرات مقارنة بالاستدلال من الحشرات إلى النحل.[١]

لكن حين جرى فحص الاستدلال الأحيائي الشعبي لدى أطفالٍ في مجتمعات ريفية من السكّان الأصليين في ويسكونسن، وكذلك لدى أطفال المايا في يوكاتان بالمكسيك[٢]، لم يظهر أيٌّ من الأنماط التجريبية الثلاثة التي بُنيت عليها النظرية السابقة. بل أظهرت النتائج أنّ إدماج فئة الإنسان في منظومة الاستدلال البيولوجي يحدث في وقتٍ متأخّر نسبيًا لدى الأطفال الحضريين مقارنة بالأطفال في تلك المجتمعات. وتشير البيانات إلى أنّ امتلاك معرفة خلفية عن الأنواع الحيّة شرط أساسي لتطبيق الاستدلال على البنى التصنيفية الهرمية[٣]. ففي البيئات الريفية، يكون الاحتكاك بعالم الطبيعة -خبرةً واهتمامًا- أمرًا يوميًا، لا يمكن تجنّبه، وجزءًا بنيويًا من عملية التنشئة الثقافية.

وعليه، يبدو أنّ نمط التمركز الإنساني الذي يُلاحظ لدى الأطفال الحضريين الأميركيين هو نتاج فقرٍ ثقافي معرفي تجاه الكائنات الطبيعية، وليس نمطًا بشريًا عالميًا. فالكائن الحي الوحيد الذي يملك الأطفال الحضريون معرفة ملموسة عنه هو الإنسان، ومن ثَمَّ يصبح الإنسان محور الاستدلال بشكلٍ شبه آلي. وإذ تُعدّ البيئة الحضرية الحديثة غير طبيعية تطوريًا قياسًا إلى معظم التاريخ البشري، فإنّ أيّ نتائج مستخلصة من أطفالٍ نشأوا في بيئة معرفية فقيرة كهذه يجب التعامل معها بحذرٍ شديد. وفي الحقيقة، إنّ دراسة التطور المعرفي للفولكلور البيولوجي لدى أطفال المدن تكاد تعادل -استعارةً- دراسة علم البصر لدى أشخاص تربّوا في الظلام. في الواقع، تبدو دراسة التطوّر المعرفي للفولكلور البيولوجي لدى الأطفال الحضريين أشبهَ بدراسة النموّ الجسدي الطبيعي عند أطفالٍ يعانون من سوء التغذية.

---

1. Carey, *Conceptual Change in Childhood*; "On the Origin of Causal Understanding."
2. Atran et al. "Folkbiology Doesn't Come from Folkpsychology: Evidence from Yukatek Maya in Cross-Cultural Perspective."; Ross et al. "Cultural and Experiential Differences in the Development of Folkbiological Induction."; Waxman & Medin "Experience and Cultural Models Matter: Placing Firm Limits on Childhood Anthropocentrism.".
3. Atran et al. "Folkbiology Doesn't Come from Folkpsychology: Evidence from Yukatek Maya in Cross-Cultural Perspective."

### ٣. ٤. الإدراك المكاني

تختلف المجتمعات البشريّة في أدواتها اللغويّة وفي ممارساتها الثقافيّة المرتبطة بتمثيل الاتجاهات في الفضاء المادي والتواصل حولها، وكذلك في التعبير عن (١) الاتجاهات المكانيّة، و(٢) طيف الألوان، و(٣) مقادير الأعداد الصحيحة. وتشير بعض الأدلة إلى أنّ هذه الفروق في المحتوى الثقافي قد تؤثّر في بعض جوانب المعالجة المعرفيّة غير اللغويّة[1]. ونركّز هنا على الإدراك المكاني تحديدًا، إذ تُعدّ الدلائل في هذا المجال أكثر إثارة للانتباه. وكما سبقت الإشارة، يبدو أنّ المجتمعات الصناعية تقع على أحد الأطراف القصوى في هذا المتّصل الخاص بالإدراك المكاني. وتُظهر الجماعات البشريّة اختلافات في كيفية فهم الاتجاهات والتعامل مع تحديد الموقع في الفضاء، ويُحتمل أن تكون هذه الاختلافات متأثّرة بالأنظمة اللغويّة المستخدمة في ترميز المرجعيات المكانيّة.

يفضّل متحدثو اللغة الإنجليزية وغيرها من اللغات الهندوأوروبيّة استخدامَ نظامٍ مرجعي محوره الذات لتحديد موقع الأشياء في الفضاء، أي بالرجوع إلى موقع المتكلّم نفسه، مثل قولهم: يقف الرجل إلى يمين سارية العَلَم. وعلى النقيض من ذلك، تميل كثير من اللغات —وربما معظمها— إلى اعتماد نظام مرجعي محوره الموضوع، ويأتي هذا النظام في صورتين رئيستين. فبعض اللغات، مثل لغة «**Guugu Yimithirr**» (وهي لغة أستراليّة) ولغة «**Tzeltal**» (إحدى لغات المايا)، تستخدم نظامًا مرجعيًّا جيومحوريًا يعتمد على الاتجاهات الكونيّة الأربعة، مثل قولهم: الرجل يقع غرب المنزل. أمّا الصورة الأخرى من النظام الموضوعي، فهي مقاربة مرتكزة إلى الشيء نفسه، يتم فيها تحديد موقع الأشياء في الفضاء بالاعتماد على نظام إحداثي مرتبط بالشيء محلّ الوصف، كأن يُقال: الرجل خلف المنزل. وعندما تمتلك اللغات أنظمةً قادرة على ترميز جميع هذه الأطر المرجعيّة المكانيّة، فإنها غالبًا ما تمنح أحدها أولوية على حساب غيره. ومع ذلك، فإنّ حقيقة افتقاد بعض اللغات لنظام أو أكثر من هذه الأنظمة تشير إلى أنّ اجتماع الأطر الثلاثة في اللغات المعاصرة قد يكون نتاجًا لتراكمٍ ثقافي طويل الأمد.

---

1. D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*; Gordon "Numerical Cognition Without Words: Evidence from Amazonia."; Kay "Color Categories Are Not Arbitrary."; Levinson, *Space in Language and Cognition: Explorations in Cognitive Diversity*; Roberson et al. "Color Categories Are Not Universal: Replications and New Evidence from a Stone-Age Culture."

وفي دراسة تناولت الأنظمة المرجعيّة المكانيّة في ٢٠ لغة تنتمي إلى مجتمعات شتّى – تشمل مجتمعات الصيادين-القطّافين، والبستنة، والزراعة، والمجتمعات الصناعية – لم تُظهر سوى ثلاث لغات اعتماداً حصريًا على النظام المتمحور حول الذات بوصفه الإطار المفضل الوحيد. وقد كانت جميع هذه اللغات الثلاث منتمية إلى مجتمعات صناعية، وهي: اليابانية والإنجليزية والهولندية[1].

ولو اقتصر البحث في الإدراك المكاني على عيّنات «**WEIRD**» (مثل الولايات المتحدة وأوروبا)، لربما خلص الباحث إلى أن الأطفال يبدأون بانحيازٍ مطلق، ثم ينتقلون طبيعيًا مع النضج إلى انحيازٍ نسبي. إلّا أن هذه النتيجة لن تكون صالحة للتعميم على كثير من الجماعات البشريّة، وقد تكونُ مجرد انعكاس لدراسة أفراد ينتمون إلى بيئات ثقافية شديدة الخصوصية. وتُظهر المقارنات اللاحقة دلائل إضافية تشير إلى أنّ أفراد مجتمعات «**WEIRD**» قد يكونون، في الواقع، حالة استثنائية حتى بالمقارنة مع معظم المجتمعات الصناعية الأخرى، من حيث تفضيلهم النسبيّ في الاستدلال المكاني.

### ٣. ٥. خلاصة التباين الأول

على الرغم من وجود مجالات متعدّدة تُظهر فيها معطيات المجتمعات الصغيرة تشابهًا مع ما يظهر في المجتمعات الصناعية، فإنّ المشاريع المقارِنة التي تناولت الخدع البصرية والدوافع الاجتماعية المرتبطة بالعدل والمعرفة الشعبية للكائنات الحية والإدراك المكاني تشير جميعها إلى أنّ المجتمعات الصناعية تُعدّ حالات شاذة مقارنةً بغيرها. وبناءً على ذلك، يبدو من الإشكالي أن تُعمَّم نتائج المجتمعات الصناعية على الطبيعة البشرية عمومًا في غياب أدلّة تجريبية داعمة.

## ٤. التباين الثاني: المجتمعات الغربية[2] في مقابل غير الغربية

في هذا التباين الثاني، نستعرض الأدلة التي تقارن بين المجتمعات الغربية وغير الغربية. وسنركّز هنا على أربعة من أكثر المجالات تناولاً في الأبحاث، وهي التمثّلات المستقلّة للذات في مقابل

1. Majid, et al. "Can Language Restructure Cognition? The Case for Space.".

٢. نستخدم هنا مصطلح الغرب بمعناه المتعلّق بالدول الواقعة في شمال غرب أوروبا، مثل المملكة المتحدة وفرنسا وألمانيا وسويسرا وهولندا وغيرها، إضافة إلى المجتمعات ذات الجذور البريطانية مثل الولايات المتحدة وكندا ونيوزيلندا وأستراليا. ويُقصد به خصوصًا البيئات التي تُستمد منها معظم العينات في الدراسات النفسية والسلوكية.

التمثّلات المتداخلة معها وما يرتبط بها من دوافع، ثم التفكير التحليلي في مقابل التفكير الكلّي، وأخيرًا التفكير الأخلاقي. وسنعود بإيجاز أيضًا إلى موضوع الإدراك المكاني.

### ٤ . ١ . الذات المستقلة والذات المتداخلة

تناولت أعداد كبيرة من الدراسات النفسية طبيعة تصوّر الذات. وتنبع أهمية هذا التصوّر من دوره في تنظيم المعلومات التي يمتلكها الأفراد عن أنفسهم، وتوجيه انتباههم نحو المعطيات التي يرونها ذات صلة، وصياغة دوافعهم، والتأثير في طريقتهم في تقويم المواقف التي تشكّل خبراتهم الانفعالية، فضلاً عن دوره في توجيه اختياراتهم لشركاء العلاقات الاجتماعية. وقد طرح ماركوس وكيتاياما[1] تصوّرًا مفاده أنّ تصوّر الذات يتّخذ أشكالاً تقع على خط متّصل يمتدّ بين قطبين يسمّيان الذات المستقلّة والذات المتداخلة، ويرتبطان بمفهوم الفردانية–الجمعية[2]. فهل ينظر الأفراد إلى أنفسهم في المقام الأول بوصفهم ذواتًا قائمة بذاتها يفهمونها ككيانات مستقلة وفاعلة تتكوّن أساسًا من عناصر داخلية مثل المواقف والسمات الشخصية والقدرات؟ أم أنّهم ينظرون إلى ذواتهم بوصفها كياناتٍ توجد من خلال العلاقات، متشابكةً مع الآخرين داخل شبكات اجتماعية تُلزِمهم بأدوار ومسؤوليات متبادلة؟ إنّ الدرجة التي يدرك فيها الأشخاص ذواتهم على نحوٍ يقترب من أحد هذين القطبين، المستقلّ أو المتداخل، تُحدث آثارًا عميقة في انفعالاتهم ومعارفهم ودوافعهم.

وقد أكّدت أعداد كبيرة من الدراسات أنّ الغربيين أكثر ميلاً إلى تبنّي تصوّر مستقلّ للذات مقارنة بغير الغربيين. فعلى سبيل المثال، تكشف البحوث المعتمدة على اختبار العشرين عبارة[3] أنّ الأفراد في المجتمعات الغربية، مثل الأستراليين والأمريكيين والكنديين والسويديين، أكثر ميلاً إلى فهم ذواتهم من خلال الخصائص النفسية الداخلية، كالسمات الشخصية والمواقف، وأقل ميلاً إلى فهمها من خلال الأدوار والعلاقات، مقارنةً بأفراد ينتمون إلى مجتمعات غير غربية مثل الأمريكيين الأصليين وسكان جزر كوك والماساي والسمبورو (وهما جماعتان رعويتان في إفريقيا) والمالايو والشرق آسيويين[4]. وتقدّم دراسات أخرى اعتمدت مقاييس مختلفة أدلة تؤكّد الاتجاه نفسه، وهو أنّ

---

1. Markus & Kitayama, "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation."
2. Triandis, "The Self and Social Behavior in Differing Cultural Contexts."; Culture and Social Behavior.
3. Kuhn & McPartland, "An Empirical Investigation of Self-Attitudes."
٤. وللمراجعة انظر:

الغربيين أكثر ميلاً إلى الذات المستقلة وأقل ميلاً إلى الذات المتداخلة مقارنةً بغيرهم من الشعوب. وتتقاطع هذه المعطيات مع كثير من المشاهدات الإثنوغرافية، ومنها ما ذكره غيرتز[١] الذي يرى أنّ الذات الغربية فكرة غريبة نسبيًا في سياق ثقافات العالم. وترتبط تصوّرات الذات بأنماط نفسية عديدة. فعلى سبيل المثال، يميل أصحاب الذات المستقلّة إلى إظهار ثلاث سمات كبرى: الأولى التحيّز الإيجابي نحو الذات، والثانية منح قيمة عالية للاختيار الشخصي، والثالثة زيادة الدافع إلى التميّز بدلاً من الاندماج. وتمثّل كل سمة من هذه السمات مجالاً بحثيًا مستقلاً، وسنتناولها واحدة تلو الأخرى.

## ٤ . ٢. التفكير التحليلي في مقابل التفكير الكلّي

لقد قورنت أنماط التفكير المفضّلة عبر جماعات بشرية مختلفة. وقد ركّزت معظم البحوث على المقارنة بين المجتمعات الغربية (الأمريكية والكندية والأوروبية الغربية) والمجتمعات الشرقية (الصينية واليابانية والكورية) من حيث اعتمادها النسبي على ما يُعرف بالتفكير الكلّي في مقابل التفكير التحليلي[٢]. غير أن أدلّة متزايدة قادمة من مجتمعات غير غربية تشير إلى أنّ الفاصل الأساسي لا يقوم بين الشرق والغرب فحسب، بل بين الغرب من جهة، ومعظم شعوب العالم الأخرى من جهة ثانية، بما في ذلك جماعات متنوعة مثل العرب والمالايو والروس[٣]. وقد سُجّل هذا الانقسام أيضًا لدى جماعات أخرى كالمزارعين في إفريقيا وأمريكا الجنوبية، وكذلك لدى مجتمعات الجمع والبقاء المستقرّة[٤]، ما يشير إلى انقسام عالمي أوسع نطاقًا من مجرد ثنائية شرق–غرب.

---

Heine, *Cultural Psychology*.

1. Geertz "On the Nature of Anthropological Understanding." 48.

2. Nisbett, ***The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why***; Peng & Nisbett, "Culture, Dialectics, and Reasoning About Contradiction."

٣. انظر:

Norenzayan et al."Cultural Similarities and Differences in Social Inference: Evidence from Behavioral Predictions and Lay Theories of Behavior."

4. Norenzayan et al.,"The Origins of Cultural Differences in Cognition: Evidence for the Social Orientation Hypothesis."; Witkin & Berry "Psychological Differentiation in Cross-Cultural Perspective."

ينطوي التفكير الكلّي على توجيه الانتباه إلى السياق بوصفه وحدة متكاملة، بما في ذلك ملاحظة العلاقات بين العنصر المركزي والمحيط، مع تفضيل تفسير الأحداث والتنبّؤ بها على أساس تلك العلاقات. أمّا التفكير التحليلي فيعتمد على فصل العناصر عن سياقاتها، والتركيز على خصائصها الداخلية، وتفضيل استخدام القواعد التصنيفية في تفسير السلوك والتنبؤ به. ويستند هذا التمييز بين العادات الذهنية إلى تقسيم نظري بين نظامين للاستدلال، فأحد النظامين ترابطي وتعكس عملياته الذهنية التشابه والتزامن (أي ما إذا كان مثيران يشتركان في سمات إدراكية أو يظهران معًا في الزمن)، في حين يعتمد النظام الآخر على تمثيلات رمزية مجرّدة، وتعكس عملياته بنية قائمة على القواعد[١].

وعلى الرغم من أنّ كلا النظامين المعرفيين متاح لدى جميع البالغين الأسوياء، فإنّ البيئات المختلفة والخبرات والممارسات الثقافية قد تدفع إلى الاعتماد على أحدهما أكثر من الآخر، الأمر الذي يفضي إلى اختلافات سكانية في تبنّي الاستراتيجيات المعرفية لمعالجة المشكلات نفسها. وتُظهر الأدلة المتزايدة أنّ العامل الرئيس الذي يؤثّر في بروز التفكير التحليلي في مقابل التفكير الكلّي هو تصوّر الذات السائد في كل مجتمع. فتصوّر الذات المستقل يعزّز المعالجة التحليلية، في حين يعزّز تصوّر الذات المتداخل المعالجة الكلّية[٢]. كما تُظهر المقارنات الجغرافية أنّ المناطق التي ينتشر فيها تصوّر الذات المتداخل تميل إلى مستويات أعلى من المعالجة الكلّية، كما في المقارنات بين الإيطاليين الشماليين والجنوبيين، وبين سكان هوكايدو واليابانيين في البر الرئيسي، وبين الأوروبيين الغربيين والشرقيين[٣].

وفوق ذلك، يُعدّ النمط التحليلي ذا قيمة أعلى في السياقات الغربية، في حين يحظى النمط الكلّي بقيمة أعلى في السياقات الشرق آسيوية، ما يؤدي إلى اختلاف الأحكام المعيارية حول الاستراتيجيات المعرفية بين تلك المجتمعات[٤]. وتشير نتائج الأبحاث إلى أنّ الغربيين، مقارنةً بجماعات غير غربية متنوعة، يميلون إلى التالي:

---

1. E.g., Neisser "The Multiplicity of Thought."; Sloman "The Empirical Case for Two Systems of Reasoning."
2. Oyserman & Lee "Does Culture Influence What and How We Think? Effects of Priming Individualism and Collectivism."
3. Varnum et al. "The Origin of Cultural Differences in Cognition: Evidence for the Social Orientation Hypothesis."
4. Buchtel & Norenzayan, "Which Should You Use, Intuition or Logic? Cultural Differences in

أولًا: تركيز الانتباه على العناصر أكثر من الحقول.

وثانيًا: تفسير السلوك بطرق منزوعة عن السياق.

وثالثًا: الاعتماد على القواعد أكثر من العلاقات القائمة على التشابه في تصنيف العناصر[١].

كما تبيّن أنّ قدرة شرق آسيويين على استرجاع العناصر أضعف من مثيلاتها لدى الأمريكيين عندما تتغير الخلفيّة المحيطة بالعنصر[٢]، وهو ما يدلّ على أنّ الشرق آسيويين يوجّهون انتباههم إلى المجال الكلي بدرجة أكبر. وقد ظهر هذا الفارق في الانتباه أيضًا عبر دراسات حركات العين الارتدادية باستخدام أجهزة تتبّع العين، حيث ثبت أنّ الأمريكيين يثبّتون أنظارهم مدة أطول على العناصر المركزية، في حين يركّز شرق آسيويين النظر مدة أطول على الخلفية[٣]. وفوق ذلك، أظهرت الدراسات أنّ الشرق آسيويين والغربيين يُظهرون تنشيطًا دماغيًا مختلفًا عند أدائهم المهمات المعرفية نفسها، بما ينسجم مع الفروق المتوقّعة في الاستراتيجيات المعرفية الثقافية[٤].

### ٤ . ٣. التفكير الأخلاقي

إنّ إحدى القضايا المحورية في أدبيات النمو هي دراسة الكيفية التي يكتسب بها الإنسان الأسس المعرفية للتفكير الأخلاقي. ويُعدّ المنظور الأكثر تأثيرًا في هذا الحقل هو منظور كولبرغ[٥]، الذي يرى أنّ القدرة على التفكير الأخلاقي تتوقّف على قدرات معرفية تنمو تدريجيًا مع النضج.

Injunctive Norms About Reasoning."

١. ولمناقشة الأدلة الثقافية المتقاطعة، انظر:

Nisbett, *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why*; Norenzayan et al. "Cultural Similarities and Differences in Social Inference: Evidence from Behavioral Predictions and Lay Theories of Behavior."

2. Masuda & Nisbett, "Attending Holistically Versus Analytically: Comparing the Context Sensitivity of Japanese and Americans."

3. Chua et al. "Cultural Variation in Eye Movements During Scene Perception."

4. Gutchess et al. "Cultural Differences in Neural Function Associated with Object Processing."; Hedden et al. 2008

5. Kohlberg, "From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development."; Moral Development and Behavior: Theory, Research, and Social Issues; *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice.*

وقد افترض كولبرغ أنّ الأفراد يمرّون بالمراحل نفسها على ثلاثة مستويات متعاقبة. يبدأ الأطفال من المستوى ما قبل التقليدي، حيث يُفهم الصواب والخطأ على أساس معياري داخلي يرتبط بالنتائج الجسدية أو اللذّاتية للأفعال. ثم ينتقلون إلى المستوى التقليدي، حيث تُبنى الأحكام الأخلاقية على معايير خارجية، كالمعايير التي تحفظ النظام الاجتماعي للجماعة. وفي مرحلة لاحقة، يبلغ بعض الأفراد المستوى ما بعد التقليدي، حيث لا تعود المعايير الخارجية هي المرجع في الحكم على الصواب والخطأ، بل تُستبدل بمبادئ أخلاقية مجردة تتعلق بالعدالة والحقوق الفردية، وهي المبادئ التي يقوم عليها النهج الأخلاقي في الدساتير الغربية الحديثة.

وعلى الرغم من أنّ مستويات كولبرغ الثلاثة تظهر كلّها في المجتمعات «**WEIRD**»، فإنّ أبحاثًا لاحقة كثيرة كشفت عن ندرة الأدلة على وجود التفكير الأخلاقي ما بعد التقليدي في المجتمعات الأخرى. وقد أظهر تحليل بعدي أُجري على بيانات من ٢٧ دولة أنّ التفكير ما بعد التقليدي يظهر بصورة منتظمة في العيّنات الغربية الحضرية، في حين لم يُعثر على أيّ دليل على هذا النمط من التفكير في المجتمعات الصغيرة[1]. ولا يقتصر الأمر على عامل التعليم، إذ لا يبدو أنّ مجرد التعليم الرسمي العالي كفيل بإنتاج هذا المستوى من التفكير. فهناك مجتمعات غير غربية عالية التعليم لا تُظهر التفكير ما بعد التقليدي. فعلى سبيل المثال، سجّل أعضاء هيئة التدريس في جامعة الكويت درجات أدنى على اختبارات كولبرغ من المتوسطات الغربية المعروفة، ولم يُظهر الأساتذة الأكبر سنًا أي تفوّق على الأصغر سنًا، على خلاف النمط المرصود في الغرب[2].

تشير أبحاث علم النفس الأخلاقي إلى أنّ المشاركين الغربيين المعتادين يعتمدون أساسًا على مبادئ العدالة ومبادئ عدم الإيذاء/الرعاية في إصدار الأحكام الأخلاقية. غير أنّ دراسات حديثة تُظهر أنّ الراشدين غير الغربيين والمحافظين الدينيين في الغرب يستندون إلى مدى أوسع من المبادئ الأخلاقية يتجاوز هذين البعدين[3].

---

1. Snarey, "Cross-Cultural Universality of Social-Moral Development: A Critical Review of Kohlbergian Research."
2. Al-Shehab, "A Cross-Cultural Study of the Development of Moral Judgments in Kuwait."; Miller et al. "Perceptions of Social Responsibilities in India and in the United States: Moral Imperatives or Personal Decisions?"
3. Baek, "A Comparative Study of Moral Development of Korean and British Children."; Haidt & Graham, "When Morality Opposes Justice: Conservatives Have Moral Intuitions That Liberals

وقد اقترح شويدر وزملاؤه[1] أنّه بالإضافة إلى الأخلاق القائمة على العدالة، التي أطلقوا عليها أخلاق الاستقلال، توجد منظومتان أخريان تنتشران خارج الغرب؛ الأولى أخلاق الجماعة، حيث تنبع الأخلاق من الوفاء بالالتزامات المتبادلة المرتبطة بالدور الاجتماعي للفرد داخل النظام الجمعي. والثانية أخلاق القداسة، حيث يُنظر إلى الإنسان بوصفه حاملاً لشيء مقدّس، وتُبنى الأخلاق على وجوب الامتناع عن السلوكيات التي تُعدّ مهينة أو مناقضة لتلك القداسة.

### ٤. ٤. خلاصة التباين الثاني

على الرغم من الأنماط المتماسكة التي تظهر في المجتمعات الصناعية، فإن الغربيين يبرزون بوصفهم حالات شاذّة ومتطرّفة على عدد من الأبعاد المحورية. والتجارب التي عُرضت هنا كثيرة، وتنتمي إلى تخصّصات مختلفة، وتستخدم أساليب متنوّعة، وغالبًا ما تُجمع ضمن قواعد بيانات مقارنة موحّدة. وإنّ كثيرًا من هذه الفروق لا يتعلّق بحجم الأثر فحسب، بل يكشف اختلافات نوعية، تشمل انعكاس الاتجاه أو ظهور أنماط جديدة مثل الاستدلال المكاني غير المتمركز حول الذات.

## ٥. التباين الثالث: الأمريكيون المعاصرون في مقابل بقية الغرب

فيما سبق، عُقدت المقارنة بين مجتمعات «**WEIRD**» والمجتمعات غير الغربية، غير أنه نظرًا لهيمنة البحوث الأمريكية في علم النفس[2] والعلوم السلوكية عمومًا، فإن من المهمّ تقويم مدى تقارب المعطيات الأمريكية مع بيانات المجتمعات الغربية الأخرى. ويُطرح هنا سؤال محوري: هل يصحّ تعميم النتائج المستمدّة من الأمريكيين على بقيّة الغرب؟ من المؤكّد أن الأمريكيين بشر مثل غيرهم، وسيشتركون مع بني الإنسان في كثير من الخصائص النفسية. ومع ذلك، لا تتوفر حتى الآن

---

May Not Recognize."; Haidt et al. "Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog?"; E.g., Miller & Bersoff "Culture and Moral Judgment: How Are Conflicts Between Justice and Interpersonal Responsibilities Resolved?"

1. Shweder et al. "The 'Big Three' of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the 'Big Three' Explanations of Suffering."

٢. انظر:

May, "The Scientific Wealth of Nations."

برامج بحثية منهجية واسعة تقارن الأمريكيين على نحو مباشر ببقية الغربيين؛ لذا جُمعت المعطيات في هذا الباب من مصادر متعددة.

### ٥. ١. الفردانية والظواهر النفسية المرتبطة بها

يتميّز الأمريكيون عن غيرهم من الغربيين في الظواهر المرتبطة بتصوّر الذات المستقلّ وبالفردانية. وتُظهر تحليلات عديدة، اعتمدت طرائق متنوعة، أن الأمريكيين هم في المتوسّط أكثر الشعوب فردانية على مستوى العالم[١]. وهذه الملاحظة ليست جديدة، إذ تعود جذورها على الأقل إلى كتابات دو توكفيل عام ١٨٣٥. وقد تعود الطبيعة الفردانية اللافتة للأمريكيين إلى منظومة فكرية تشدّد على الحرية والاكتفاء الذاتي، وإلى ممارسات في التعليم وتربية الأطفال تسهم في ترسيخ هذا الإحساس بالاستقلالية منذ المراحل الأولى للنمو. فعلى سبيل المثال، كان الآباء الأمريكيون وحدهم، في دراسة شملت مئة مجتمع، الذين يهيئون غرفة نوم منفصلة للرضيع[٢] ما يعكس أن الطفل الأمريكي ينشأ منذ لحظات حياته الأولى في بيئة تؤكّد استقلاله».[٣]

تبدو الفردانية المتطرفة لدى الأمريكيين جلية في عدد كبير من المؤشرات السكانية والسياسية. ففي كتاب «**American Exceptionalism**»، يورد عالم الاجتماع سيمور مارتن ليبست[٤] قائمة طويلة بالسمات التي تجعل الأمريكيين فريدين في العالم الغربي. وبحسب ما أظهرته استطلاعاته آنذاك، كان الأمريكيون مقارنة بالمجتمعات الصناعية الغربية الأخرى الأكثر وطنية، والأكثر لجوءًا

---

1. E.g., Hofstede, *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*; Lipset, *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*; Morling & Lamoreaux "Measuring Culture Outside the Head: A Meta-Analysis of Individualism—Collectivism in Cultural Products."; Oyserman et al. "Rethinking Individualism and Collectivism: Evaluation of Theoretical Assumptions and Meta-Analyses."
2. Burton & Whiting "The Absent Father and Cross-Sex Identity."; Lewis, "Aging and Social Support."

٣. يمكن الرجوع إلى:

Lancy, *The Anthropology of Childhood : Cherubs, Chattel , Changelings*; Rogoff, *The Cultural Nature of Human Development.*

لمزيد من الإشارات إلى فرادة أسلوب التنشئة في الولايات المتحدة

4. Lipset, *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword.*

إلى القضاء، والأكثر انخراطًا في العمل الخيري، والأكثر نزعة شعبوية، إذ تضم البلاد أكبر عدد من المناصب الانتخابية وأعلى وتيرة للانتخابات، رغم أن نسبة المشاركة في التصويت تعد من الأدنى. وكان الأمريكيون أيضًا من الأكثر تفاؤلاً والأقل وعيًا بالطبقة الاجتماعية. وهم الأكثر ارتيادًا للكنائس في السياق البروتستانتي، والأكثر تمسكًا بالتوجّهات الدينية الأصولية في العالم المسيحي، والأرجح في النظر إلى العالم من منظور أخلاقي مطلق. وفي المقابل، كانت الولايات المتحدة أعلى الدول الصناعية الكبرى في معدلات الجريمة، وفي متوسط ساعات العمل، وفي نسب الطلاق، وفي معدلات التطوع، وفي نسبة الحاصلين على تعليم ما بعد الثانوي، وفي الإنتاجية، وفي الناتج المحلّي الإجمالي، وفي نسبة الفقر، وفي عدم المساواة في الدخل، بينما كان الأمريكيون الأقل دعمًا للتدخّلات الحكومية. وتُعدّ الولايات المتحدة الدولة الصناعية الوحيدة التي لم تشهد حركة اشتراكية فاعلة في تاريخها، كما كانت آخر من طبّق أنظمة وطنية للتقاعد والتأمين ضد البطالة وحوادث العمل، ولا تزال حتى زمن تأليف المصدر الدولة الصناعية الوحيدة التي لا تمتلك نظامًا وطنيًا للتأمين الصحي أو إعانات أسرية عامة. وتكشف هذه المؤشّرات مجتمعة عن أسباب تدفع إلى الاعتقاد بأن الأمريكيين يختلفون عن بقية الغربيين، كما لاحظه دو توكفيل منذ وقت مبكر.

وبالنظر إلى مركزية تصوّر الذات في العمليّات النفسية، فمن الطبيعي أن يظهر تأثير التركيز الأمريكي الاستثنائي على الفردانية والاستقلال في طيف واسع من الظواهر المرتبطة بالذات. فعلى سبيل المثال، يلعب تصور الذات دورًا مؤثرًا في اتخاذ القرار[1]. ورغم أن الغربيين عمومًا يثمّنون الاختيار أكثر من غير الغربيين[2]، فإن الأمريكيين يقطعون شوطًا أبعد في ذلك، ويفضّلون امتلاك فرص اختيار أكثر مقارنةً بالغربيين الآخرين[3]. فمثلاً، في استطلاع شمل أفرادًا من ست دول غربية، كان الأمريكيون وحدهم ممن فضّلوا الحصول على خمسين نكهة من الآيس كريم بدل عشر فقط. وبالمثل، يفضّل الأمريكيون (ومعهم البريطانيون) تنوّعًا أكبر في قوائم الطعام في المطاعم الفاخرة

1. E.g., Vohs et al. "The Psychological Consequences of Money."
2. E.g., Iyengar & DeVoe, Rethinking the Value of Choice: Considering Cultural Mediators of Intrinsic Motivation."
3. Savani et al. "The Unanticipated Interpersonal and Societal Consequences of Choice: Victim Blaming and Reduced Support for the Public Good."

مقارنة بغيرهم من الأوروبيين[1]. ويتّضح الفارق بصورة أشد عند النظر إلى حجم الخيارات المتاحة ودافعية الأفراد لممارستها في الولايات المتحدة مقارنة ببقية الغرب.

### ٥. ٢. خلاصة التباين الثالث

لا توجد إلا دراسات محدودة سعت صراحة إلى مقارنة الأمريكيين بغيرهم من الغربيين في الظواهر النفسية والسلوكية. ومع ذلك، فإن الظواهر التي توفرت عنها بيانات كافية للمقارنة العابرة للمجتمعات تكشف أن المشاركين الأمريكيين يمثلون حالات استثنائية حتى ضمن العينة الغربية نفسها، فهم شذوذ داخل شذوذ.

## ٦. التباين الرابع: المشاركون الأمريكيون المعاصرون في مقابل الأمريكيين الآخرين

تكشف التباينات السابقة أن مجتمعات «**WEIRD**» كثيراً ما تشغل المواقع الطرفية في توزيعات الظواهر النفسية والسلوكية. ومع ذلك، يشير عدد من الباحثين[2] إلى ضرورة التنبه إلى أن غالبية الدراسات السلوكية على غير الإكلينيكيين في أمريكا الشمالية تُجرى على طلبة الجامعات[3]، وضمن علم النفس تحديدًا، فإن المشاركين غالبًا ما يكونون من تخصص علم النفس أو من دارسي المقررات التمهيدية فيه. وبالنسبة إلى الأطفال، فهم في الغالب أبناء أسر ميسورة عالية المكانة الاجتماعية والاقتصادية. وهذا يشير إلى وجود أبعاد اجتماعية واقتصادية وديموغرافية كافية لطرح احتمال أن تكون هذه العيّنة غير ممثّلة لبقية الأمريكيين. لكن يبقى السؤال: هل هي كذلك فعلاً؟

### ٦. ١. المقارنات بين الراشدين الأمريكيين المعاصرين

1. Rozin et al. "European and American Perspectives on the Meaning of Natural."
2. E.g., Arnett, "The Neglected 95%: Why American Psychology Needs to Become Less American."; Medin & Atran, "The Native Mind: Biological Categorization and Reasoning in Development and Across Cultures." ; Sears, "College Sophomores in the Laboratory: Influences of a Narrow Data Base on Social Psychology's View of Human Nature."
3. Peterson, "On the Use of College Students in Social Science Research: Insights from a Second-Order Meta-Analysis."; Wintre et al. "Psychologists' Response to Criticisms About Research Based on Undergraduate Participants: A Developmental Perspective."

يختلف الأمريكيون ذوو التعليم العالي عن غيرهم من الأمريكيين في جوانب مهمة ومتعددة. وفي الفقرات التالية، تُعرض نتائج من علم النفس الاجتماعي أولاً، ثم من الاقتصاد السلوكي.

### ٦. ١. ١. نتائج من علم النفس الاجتماعي

في عدد من الظواهر التي سبقت الإشارة إليها، والتي ظهر فيها الأمريكيون في موقع طرفيٍّ على المستوى العالمي، يتبيّن أن الأمريكيين ذوي التعليم العالي يشغلون موقعًا أشدّ تطرفًا مقارنة بالأمريكيين الأقل تعليمًا. ويمكن توضيح ذلك من خلال ثمانية أمثلة رئيسية.

على الرغم من ثبوت ميل الأمريكيين من خريجي الجامعات إلى تبرير اختياراتهم في عشرات دراسات التنافر المعرفي بعد اتخاذ القرار، فقد وجد سنِبيب وماركوس[١] أن الراشدين من غير الجامعيين لا يُظهرون هذا النمط[٢].

مع أن الأمريكيين عمومًا يُعدّون الأكثر فردانية عالميًا، يسجل طلاب الجامعات في الولايات المتحدة درجات أعلى من غير الجامعيين في بعض مقاييس الفردانية، ولا سيما تلك المرتبطة بتحقيق الذات والتميّز والسيطرة الداخلية[٣].

لوحظ أن دوافع الامتثال أضعف لدى الأمريكيين الجامعيين مقارنة بالأمريكيين من غير الجامعيين[٤]، وقد بدت سلوكيات الفئة الأخيرة أقرب إلى ما سُجّل لدى عيّنات من شرق آسيا[٥].

1. Snibbe & Markus, "You Can’t Always Get What You Want: Educational Attainment, Agency, and Choice."
2. Cf. Sheth, "Are There Differences in Dissonance Reduction Behavior Between Students and Housewives?"
3. Kusserow, "De-Homogenizing American Individualism: Socializing Hard and Soft Individualism in Manhattan and Queens."; Snibbe & Markus, "You Can’t Always Get What You Want: Educational Attainment, Agency, and Choice."
4. Stephens et al. "When Choice Does Not Equal Freedom: A Sociocultural Analysis [and] of Agency in Working-Class American Contexts."
5. Cf. Kim & Markus, "Deviance or Uniqueness, Harmony or Conformity? A Cultural Analysis."

تُظهر المعطيات أن الراشدين غير الجامعيين مندمجون في شبكات اجتماعية أكثر إحكامًا وتنظيمًا من تلك التي يعيش ضمنها طلاب الجامعات[١]، ما يثير تساؤلاً حول مدى قابلية نتائج البحوث المتعلّقة بتشكّل العلاقات وتفكّكها والتبعية المتبادلة بين الأفراد المستندة إلى عيّنات طلابية، للتعميم على المجتمع الأوسع[٢].

كشفت دراسة واسعة شملت عيّنة من عموم السكان في جنوب شرقي ميشيغان أن أبناء الطبقة العاملة أكثر ميلاً إلى التداخل الاجتماعي والتفكير الكلي مقارنة بأبناء الطبقة الوسطى[٣].

يتبلور التفكير الأخلاقي لدى الأمريكيين الجامعيين في إطار أخلاق الاستقلال، في حين يستخدم الأمريكيون من غير الجامعيين منظومتي أخلاق الجماعة وأخلاق القداسة[٤]. وتظهر فروق مشابهة بين الليبراليين والمحافظين داخل المجتمع الأمريكي[٥].

يستجيب طلاب الجامعات الأمريكيون على نحو أكثر إيجابية تجاه الجماعات الأخرى في المجتمع، ويبدون دعمًا أكبر للتنوّع العرقي، ويميلون إلى تغطية المواقف السلبية أو تبريرها مقارنة بالراشدين الأمريكيين من غير الطلاب[٦]. وتكتسب هذه الفروق أهمية إضافية؛ لأن نسبة الدراسات النفسية حول التحيّز التي تعتمد حصريًا على العيّنات الطلابية ارتفعت خلال العقدين الماضيين من ٨٢,٧٪ إلى ٩١,٦٪، وهذه النسبة أعلى ضمن الدوريات الأرفع تأثيراً في علم النفس الاجتماعي[٧].

يكشف تحليل بعدي أن طلاب الجامعات (وأغلبهم أمريكيون) يُظهرون مستويات أعلى من الدفاع عن الرؤية الثقافية عند التذكير بالموت «**r = 0.36**» مقارنة بغيرهم من الراشدين غير

---

1. Lamont, *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*.
2. Cf. Adams 2005; Falk et al. 2009
3. NA et al., in Press.
4. Haidt et al. "Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog?"; Jensen, "Different Worldviews, Different Morals: America's Culture War Divide."
5. Haidt & Graham, "When Morality Opposes Justice: Conservatives Have Moral Intuitions That Liberals May Not Recognize."
6. Henry, College Sophomores in the Laboratory Redux: Influences of a Narrow Database on Social Psychology's View of the Nature of Prejudice.
7. Ibid.

الجامعيين «**r = 0.25**»[1] وعلى نطاق أوسع، يكشف تحليل بعدي من الدرجة الثانية، شمل أكثر من ٦٥٠,٠٠٠ مشارك في أكثر من ٧,٠٠٠ دراسة، أن طلاب الجامعات والراشدين غير الطلاب اختلفوا من حيث الاتجاه أو الحجم في نحو نصف الظواهر المدروسة[2]، من أحكام واتجاهات وتصوّرات جندرية ورغبة في الظهور الاجتماعي. كما أظهرت بحوث أخرى أن الطلاب الأمريكيين أكثر ضبطًا للذات [3]، وأكثر قابلية لتغيير المواقف [4]، وأكثر تعرّضًا للتأثّر الاجتماعي[5] مقارنة بغير الطلاب الراشدين.

### ٦. ١. ٢. نتائج من الاقتصاد السلوكي

تظهر فروق ثابتة وغير بسيطة بين طلاب الجامعات والراشدين في دراسات الاقتصاد السلوكي. فمقارنة بعينات راشدة متنوّعة وأحيانًا ممثّلة للمجتمع، يتبيّن أن المشاركين من طلاب الجامعات يشغلون الحدّ الأدنى للسلوك الاجتماعي في المقاييس التجريبية التي تتناول الثقة والعدالة والتعاون ومعاقبة عدم الإنصاف أو ضعف المساهمة الجماعية. فعلى سبيل المثال، في لعبة الإنذار النهائي ولعبة الدكتاتور، قدّم الأمريكيون من غير الطلاب، في الريف والمدينة معًا، عروضًا أعلى بكثير من عروض طلاب الجامعات[6]. ويبدو الفارق أوضح في لعبة الدكتاتور، إذ قدّم الراشدون الأمريكيون من ولاية ميزوري ما معدله ٤٧٪ من مجموع العائد، في حين قدّم طلاب السنة الجامعية الأولى ٣٢٪ فقط، وهي نسبة تقع ضمن المدى الشائع لنتائج الطلاب في هذه اللعبة[7]. وتنسجم هذه العروض المرتفعة نسبيًا لدى غير الطلاب مع ما ظهر في عينات راشدة أخرى داخل الولايات

1. Burke et al. "Two Decades of Terror Management Theory: A Meta-Analysis of Mortality Salience Research."
2. E.g., Peterson, "On the Use of College Students in Social Science Research: Insights from a Second-Order Meta-Analysis."
3. Reifman et al. "The Self-Monitoring Scale: A Factorial Comparison Among Students and Nonstudents."
4. Krosnick & Alwin, "Aging and Susceptibility to Attitude Change."
5. Pasupathi, "Age Differences in Response to Conformity Pressure for Emotional and Nonemotional Material."
6. Henrich & Henrich, *Why Humans Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation.*
7. Camerer, *Behavioral Game Theory: Experiments in Strategic Interaction.*; Ensminger & Cook, Under Review; Henrich & Henrich, Under Review.

المتحدة [١]، ما يشير إلى أن النتائج الشاذة هي نتائج الطلاب لا نتائج الراشدين. وبالمثل، تُظهر دراسات أحدث قارنت بين الطلاب وبين عيّنات راشدة ممثّلة أو متنوّعة باستخدام لعبة الثقة ولعبة الإنذار النهائي ولعبة المنافع العامة، أن طلاب الجامعات يشغلون الحدّ الأدنى من مقاييس السلوك الاجتماعي[٢]. وفي الواقع، يبدو أن كون الفرد طالبًا جامعيًا أو شابًا متعلّمًا يمثّل أحد المتغيرات الديموغرافية القليلة التي تفسّر جانبًا من التباين داخل المجتمع الواحد. تشير أبحاث الاقتصاد السلوكي إلى أن بعض الدوافع والتفضيلات لا تزال في طور النمو أو التشكّل الثقافي داخل الفئة العمرية التي تضمّ طلاب الجامعات[٣]. فعروض المشاركين في لعبة الإنذار النهائي تتغيّر عبر سنوات الدراسة الجامعية، إذ يقدّم طلاب السنة الأولى عروضًا أقل من طلاب السنوات المتقدمة[٤]. وتبيّن دراسات أخرى أن هذه العروض لا تستقرّ عند مستويات الراشدين إلّا في حدود الرابعة والعشرين من العمر[٥]، وبعد ذلك تبقى مستقرة إلى أن يبلغ الأفراد مرحلة الشيخوخة. وفي لعبة الثقة، ترتفع مستويات الثقة والموثوقية مع التقدّم في العمر حتى تستقر تقريبًا عند حدود الثلاثين[٦].

وقد يساعد هذا النوع من النتائج على تفسير سبب تباين آثار المعالجات التجريبية باختلاف نوع العيّنة، حيث يظهر الطلاب أعلى درجات الحساسية. فمثلاً، حين تُجرى لعبة الدكتاتور باستخدام إجراءات تجريبية مزدوجة التعمية، بحيث لا يعرف الباحث مقدار العطاء الفردي، تكون آثار المعالجة أضعف بكثير بين الراشدين غير الطلاب، وأحيانًا لا تظهر أي آثار في عيّنات راشدة خارج

---

1. Carpenter et al. "Cooperation, Trust, and Social Capital in Southeast Asian Urban Slums."; Henrich & Henrich, *Why Humans Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation.*

2. Bellemare & Kröger, "On Representative Social Capital."; Bellemare et al. "Measuring Inequity Aversion in a Heterogeneous Population Using Experimental Decisions and Subjective Probabilities."; Carpenter et al. "Altruistic Behavior in a Representative Dictator Experiment."; Fehr & List

Fehr, Ernst, and John A. List. 2004. "The Hidden Costs and Returns of Incentives—Trust and Trustworthiness Among Ceos."

3. Henrich, "A Cultural Species."

4. Carter & Irons, "Are Economists Different, and If So, Why?"

5. Carpenter et al. "Cooperation, Trust, and Social Capital in Southeast Asian Urban Slums."

6. Sutter & Kocher, "Trust and Trustworthiness Across Different Age Groups."

الولايات المتحدة[١]. وبالمثل، أدّت محفّزات دينية غير واعية إلى زيادة العطاء في لعبة الدكتاتور لدى عيّنة طلّابية كندية تشمل المتديّنين وغير المتديّنين معًا، لكن التأثير ذاته لم يظهر عند اختبار راشدين غير طلاب، إذ لم يُسجل أي أثر لدى غير المتدينين[٢].

وفي بعض المقاييس الاقتصادية، مثل المساهمة في لعبة المنافع العامة[٣]، يبدو سلوك طلاب الجامعات مشابهًا في النوع لسلوك الراشدين، وإن كان أقل تعاونًا. غير أنه في مجال واحد على الأقل، حتى الآن، ظهر اختلاف نوعي مثير، وهو غياب ظاهرة رُصدت عند الراشدين في المجتمع نفسه. فكما سبقت الإشارة في سياق المجتمعات الصغيرة، وجد الباحثون في لعبة الإنذار النهائي ميلاً واضحًا في عدد من المجتمعات لرفض عروض تزيد على خمسين في المئة من مجموع العائد، وهي ظاهرة لم تُسجّل لدى طلاب الجامعات سابقًا، ولم يتوقّعها الباحثون أصلاً. وتشير دراسات حديثة، باستخدام عيّنات راشدة ممثّلة، إلى ظهور هذا الميل نحو رفض العروض المفرطة في الإنصاف ضمن مجتمعات غربية، على الرغم من أنه أضعف بكثير مما رُصد في بعض المجتمعات غير الغربية[٤].

### ٦. ٢. المقارنات بين الفئات الفرعية من الأطفال الأمريكيين

مع أن دراسة الأطفال تمثّل مدخلاً مهمًّا للكشف عن الخصائص الإنسانية العامة، فإن هذا النهج لا ينجح تمامًا في تجاوز التحدّيات المنهجية؛ لأن البحوث التنموية تميل في الغالب إلى التركّز على أطفال الطبقات المتوسطة والعليا في الولايات المتحدة. وتظهر شواهد حديثة أن فروق الاستدلال المكاني بين الذكور والإناث[٥]، وهي من أشهر النتائج الراسخة في الأدبيات النفسية، لا

1. Lesorogol & Ensminger, Nsminger, (Under Review) Double-Blind Dictator Games In Africa and the u.s.: Differential Experimenter Effects. In: Experimenting With Social Norms.
2. Shariff & Norenzayan, "God Is Watching You: Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game."
3. Egas & Riedl, "The Economics of Altruistic Punishment and the Maintenance of Cooperation."
4. Bellemare et al. "Measuring Inequity Aversion in a Heterogeneous Population Using Experimental Decisions and Subjective Probabilities."; Guth et al. "Fairness in the Mail and Opportunism in the Internet: A Newspaper Experiment on Ultimatum Bargaining."; Wallace et al. "A Note on the Effect of Numerical Ability on the Ultimatum Game."
5. Hyde “How Large Are Cognitive Gender Differences? A Meta-Analysis Using !W² and D..”;

تنسحب على الأطفال الأمريكيين ذوي الوضع الاقتصادي والاجتماعي المتدنيّ. ففي تجربتين مكانيّتين طُبّقتا أربع مرات خلال سنتين على ٥٤٧ طفلاً في الصفين الثاني والثالث الابتدائي، لم تظهر لدى الأطفال منخفضي الوضع الاجتماعي والاقتصادي الفروقُ نفسها المرصودة لدى أطفال الطبقتين المتوسطة والعليا في شيكاغو[١]. وعند وضع هذه النتائج إلى جانب الدراسات التي لم تجد فروقًا بين الجنسين في المهام المكانية لدى مجتمعات الصيادين الرحّل[٢]، يتبيّن أن أي نظرية متماسكة تفسّر الفروق المكانية بين الجنسين يجب أن توضّح سبب غياب هذه الفروق عند الأطفال الفقراء في شيكاغو وعند جماعات الصيد والترحال.

وتقدّم بحوث الذكاء المستندة إلى أدوات التحليل في الوراثة السلوكية صورة مشابهة. فالأدبيات السائدة خلصت منذ زمن إلى أن معامل الوراثة في الذكاء مرتفع، وأن تأثير البيئة المشتركة داخل الأسرة ضعيف نسبيًا[٣]. غير أن دراسة أُجريت على توائم بعمر سبع سنوات ينتمون إلى مستويات اقتصادية واجتماعية متفاوتة، تُظهر أن الأثر النسبي لكل من الوراثة والبيئة المشتركة يختلف اختلافًا جذريًا بين الأطفال مرتفعي الوضع الاجتماعي والاقتصادي وأترابهم منخفضي الوضع الاجتماعي[٤]. ففي الفئة الأولى، حيث التجانس البيئي كبير، فسّرت الفروق الجينية ما بين ٧٠٪ و٨٠٪ من التباين، ولم تسهم البيئة المشتركة بأكثر من ١٠٪. أما في الفئة الثانية، حيث تتّسع الفروق البيئية المؤثّرة في الذكاء، فقد فسّرت العوامل الجينيّة ما بين ٠٪ و١٠٪ فقط، بينما فسّرت البيئة المشتركة نحو ٦٠٪ من التباين. وتشير هذه النتائج إلى أن جزءًا كبيراً مما نعتقد أننا نعرفه عن الوراثة السلوكية قد يكون مضلّلاً، بحكم أن البيانات المتداولة تتركّز بصورة غير متوازنة على مجتمعات «**WEIRD**» وأطفالها[٥].

---

Mann et al. “Sex Differences in Cognitive Abilities: A Cross-Cultural Perspective.”; Voyer et al. “Magnitude of Sex Differences in Spatial Abilities: A Meta-Analysis and Consideration of Critical Variables."

1. Levine et al. "Early Sex Differences in Spatial Skill."
2. Berry, "Temne and Eskimo Perceptual Skills."
3. Bouchard, "Genetic Influence on Human Psychological Traits: A Survey."
4. Turkheimer et al. "Socioeconomic Status Modifies Heritability of IQ in Young Children."
5. Nisbett, *Intelligence and How to Get It: Why Schools and Cultures Count.*

وتبرز المشكلة نفسها في ميدان الوراثة بوجه عام. فكثير من النتائج الجينية لا يُعاد إنتاجها عند اختبارها في عيّنات ثانية، إلى درجة أن مجلة «**Nature Genetics**» باتت تشترط دعم النتائج ببيانات مستقاة من عيّنتين مستقلّتين على الأقل. ويمكن لعيّنات محدودة جغرافيًا أن تولّد علاقات مضلّلة بين النمط الجيني والنمط الظاهري لسببين رئيسيين؛ أولّهما أن نسب توزّع الطفرات الجينية تختلف بين المناطق تبعًا لمسارات الهجرات والتاريخ الانتقائي للسكان[1]، مما يعني أن العلاقة الجينية المرصودة في منطقة معينة قد لا تتكرر في منطقة أخرى بسبب تفاعلها مع متغيرات جينية مختلفة في كل منطقة. وثانيهما أن الجين نفسه قد يُعبَّر عنه بصورة مختلفة عبر المجتمعات. وقد أظهرت دراسة حديثة[2] أن متغيرًا خاصًا بمستقبل السيروتونين **(5-HTR1A)** ارتبط بزيادة الانتباه إلى العناصر المركزية لدى الأمريكيين، في حين ارتبط المتغيّر نفسه بانخفاض الانتباه إلى العناصر المركزية لدى الكوريين. ومن الواضح أن الباحث سيخرج باستنتاجات مختلفة حول وظيفة هذا المتغير تبعًا لمكان العيّنة. وهكذا فإنّ الفهم الأدقّ للتوريث والعلاقات بين الجينات والسمات يتطلّب مقارنة القياسات عبر بيئات وسكّان متنوعين.

### ٦. ٣. مقارنة الأمريكيين المعاصرين بالأجيال السابقة

قد يكون الأمريكيون المعاصرون على قدر من التفرّد النفسي لا يقتصر على مقارنتهم بمجتمعات أخرى، بل يمتد حتى إلى مقارنة أنفسهم بأسلافهم قبل خمسين أو مئة عام، فقد رصدت دراسات متعدّدة تغيرات واضحة في المجتمع الأمريكي خلال العقود الأخيرة، من أبرزها تنامي النزعة الفردانية كما يظهر في أساليب الحياة الانعزالية، والاعتماد المتزايد على أنشطة تتمحور حول الفرد، إلى جانب انخفاض المشاركة في الأنشطة الجماعية[3]، وارتفاع مستويات تقدير الذات[4]، وتراجع الحاجة إلى القبول الاجتماعي[5]. وتشير هذه النتائج مجتمعة إلى أن السمات الاستثنائية التي تميّز الأمريكيين في هذه المجالات، والتي سبق عرضها، قد تكون ظاهرة حديثة نسبيًا وليست نمطًا

1. E.g., Cavalli-Sforza et al. *The History and Geography of Human Genes.*
2. Kim & Sherman., "Culture and Social Support."
3. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community.*
4. Twenge & Campbell, "Age and Birth Cohort Differences in Self-Esteem: A Cross-Temporal Meta-Analysis."
5. Twenge & Im, "Changes in the Need for Social Approval, 1958–2001."

تاريخيًا راسخًا. فعلى سبيل المثال، وجد روزين[1] أن مواقف طلاب الجامعات الهنود المعاصرين تجاه التقاليد أقرب إلى مواقف أجداد الأمريكيين منها إلى مواقف طلاب الجامعات الأمريكيين المعاصرين. ورغم الحاجة إلى مزيد من الدراسات لترسيخ الاستنتاجات النهائية، فإن هذه المؤشرات الأولية تثير الشكوك في قابلية تعميم نتائج البحوث المعتمدة على الطلاب الأمريكيين المعاصرين - وعلى مجتمعات «**WEIRD**» بوجه عام - حتى على طلاب الجامعات الأمريكيين في العقود الماضية.

ويبدو الدليل الأقوى على التغيّر الزمني في مجال الذكاء. فقد بيّن فلين[2] أن معدلات الذكاء ارتفعت في النصف الأخير من القرن الماضي بمقدار ١٨ نقطة في المتوسّط ضمن الدول الصناعية التي وُفرت عنها البيانات الكافية، وأن هذا الارتفاع يعود بصورة أساسية إلى ارتفاع الدرجات في الاختبارات الفرعية التحليلية. وتُعدّ هذه النتيجة لافتة في ضوء ما أشارت إليه أبحاث حديثة حول فرادة الأسلوب التحليلي لدى الغربيين. وإذا صحّت هذه الاتجاهات، فمن المعقول افتراض أن الأمريكيين قبل نصف قرن أو قرن كامل ربما كانوا يفكّرون بطريقة أقرب بكثير إلى بقية شعوب العالم غير الغربي مقارنة بالأمريكيين المعاصرين.

### ٦. ٤. أوجه التشابه بين المشاركين النموذجيين في التجارب وبقية الأمريكيين

من المتوقّع أن يكون المشاركون الأمريكيون النموذجيون في الدراسات النفسية مشابهين لسواهم من الأمريكيين في جوانب عديدة. غير أنّ المشكلة تكمن في عدم وضوح المجالات التي يُفترض أن تظهر فيها هذه التشابهات بجلاء. فنحن نعتقد أن الفروق القائمة بين المجموعتين كافية لإثارة القلق بشأن التعميم غير المتحفّظ على أفكار الأمريكيين وسلوكهم بوصفهم جماعة واحدة. وقد أُجريت دراسات قليلة فقط تعمّدت المقارنة الصريحة بين طلاب الجامعات أو الأمريكيين من ذوي التعليم العالي وبين غير الدارسين حاليًا أو غير الحاصلين على تعليم جامعي أصلاً، وذلك على مقاييس نفسية متعدّدة. وتوجد أيضًا تحليلات بعدية تضم بيانات من عيّنات طلابية وغير طلابية، وتتناول هذه المسألة جزئيًا. ومع أن هذه التحليلات لا تحدّد عادة الأصل القومي

1. Rozin, "Five Potential Principles for Understanding Cultural Differences in Relation to Individual Differences." .

2. Flynn, "Massive IQ Gains in 14 Nations: What IQ Tests Really Measure."; *What Is Intelligence? Beyond the Flynn Effect*. .

للمشاركين، فمن المرجّح أن أغلبهم أمريكيون. وتشير بعض هذه التحليلات إلى تقارب كبير بين العيّنتين؛ فمثلاً، أظهر التحليل البعدي من الدرجة الثانية المشار إليه سابقًا[1] تشابهًا بين العينتين في نحو نصف الظواهر المدروسة. كما لم تُظهر العلاقة بين أساليب الإسناد والاكتئاب[2] والعلاقات بين النوايا والمواقف والمعايير[3] أي فروق تُذكر بين العينتين. وفي هذه الحالات لا يبدو أن هناك إشكالاً في التعميم من العينات الطلابية إلى غير الطلاب، ما قد يدلّ على أن التعليم الجامعي، أو الوضع الاجتماعي والاقتصادي بوجه أعم، ليس ذا صلة بهذه الظواهر.

ومع ذلك، تكشف بيانات أخرى عن فروق بين المشاركين النموذجيين وبقية الأمريكيين في مجالات غير متوقّعة. ففي بعض هذه المجالات، مثل الفردانية، والتفكير الأخلاقي، والدفاع عن الرؤية الثقافية عند التذكير بالموت، والتصوّرات المتعلقة بالاختيار، تُظهر بيانات طلاب الجامعات الأمريكيين انحرافات أشد من الأنماط المرصودة في المجتمعات غير الغربية. وإضافة إلى ذلك، يبدو أن طلاب الجامعات الأمريكيين المعاصرين أبعد عن متوسط هذه الأبعاد من أسلافهم قبل بضعة عقود. وهكذا، قد يكون المشاركون النموذجيون حالات متطرفة داخل جماعة تُعد هي نفسها متطرّفة عالميًا.

## ٧. المناقشة العامة

كما تُظهر التباينات الأربعة السابقة، فإن المشاركين المنتمين إلى مجتمعات «**WEIRD**» يُعدّون حالات غير اعتيادية على المستوى العالمي في عدد من الجوانب المحورية. وفي هذا القسم نعرض أولاً أبرز النتائج والدلالات المترتّبة على المراجعة التجريبية السابقة، ثم نتناول اعتراضين شائعين على أطروحتنا القائلة بأن المشاركين من مجتمعات «**WEIRD**» يمثّلون حالات متطرّفة بصورة متكرّرة، وأخيرًا نقترح بعض التوصيات التي قد تساعد العلوم السلوكية على مواجهة هذه التحدّيات.

تُظهر الأدلة التجريبية المتراكمة، المستقاة من أساليب متنوعة تنتمي إلى تخصّصات متعددة، أن هناك قدرًا كبيرًا من التباين النفسي والسلوكي بين التجمّعات البشرية. وكما رأينا، يظهر بعض

1. Peterson, "On the Use of College Students in Social Science Research: Insights from a Second-Order Meta-Analysis."
2. Sweeney et al. "Attributional Style in Depression: A Meta-Analytic Review."
3. Farley et al. 1981

هذا التباين في اختلاف حجم التأثيرات والدوافع والانحيازات، بينما يظهر بعضه الآخر في وجود تأثيرات أو انحيازات في بعض المجتمعات دون غيرها، مثل العقاب المضاد للمجتمع وخداع مولر-لاير، أو في الاتجاه الذي تسلكه الظاهرة ذاتها، كما في تفضيل الأسلوب التحليلي مقابل الأسلوب الكلّي في التفكير. وقد تكون الأصول السببية لهذه الفروق السكانية متعددة، وتشمل المرونة السلوكية في الاستجابة لبيئات متباينة، أو الآثار فوق الجينية، أو المسارات المنفصلة للتطور الثقافي، أو حتى التوزيع التفاضلي لبعض الجينات بين الجماعات تبعًا لاختلاف المسارات التطورية. ومع تعدد هذه الاحتمالات السببية، فإن مجرد الوقوف على هذا التباين واسع النطاق ينبغي أن يكون كافيًا لإعادة توجيه مسارات البحث العلمي.

وفي المقابل، حددنا أيضًا مجالات واسعة تظهر فيها تشابهات لافتة بين التجمعات البشرية. وقد تشير هذه التشابهات إلى تكيفات تتطور بشكل موثوق عبر الأفراد، كما في نظرية العقل، أو إلى نتائج جانبية لتكيّفات فطرية، كما في بعض أنماط التفكير الديني، أو إلى ابتكارات مستقلّة أو استجابات متعلمة انتشرت عالميًا لقيمتها المنفعية، مثل أنظمة العدّ، والرقص، وطرائق الطهي، وتقنيات إشعال النار. ولا شك لدينا في أن هناك الكثير من المشتركات الإنسانية العامة التي لم تُذكر هنا، مثل إدراك الحركة، وتفضيل الطعم الحلو، والتجميع الذهني، والتعوّد، وحساب العمق. غير أن قواعد البيانات المتاحة حتى الآن لا توفر قياسات فردية كافية لمقارنة التشابهات والفروق على نطاق واسع بين المجتمعات.

واللافت أن كثيراً من العمليات النفسية التي تُظهر تباينات حادّة بين المجتمعات هي عمليات يُنظر إليها تقليديًا بوصفها عمليات نفسية أساسية. فقد كشف ما عُرض من نتائج عن تباينات في جوانب الإدراك البصري والذاكرة والانتباه ودوافع العدالة والتصنيف والاستقراء والإدراك المكاني وتعظيم الذات والتفكير الأخلاقي والاستجابات الدفاعية عند استحضار فكرة الموت وتقديرات معامل الوراثة في الذكاء. وهذه المجالات لا تنحصر في العالم الاجتماعي، بل تمتد لتشمل البيئة الاجتماعية وغير الاجتماعية على السواء، ولا تبدو أقل أساسية من المجالات التي رُصدت فيها تشابهات واسعة. وعليه، لا نجد في هذه المرحلة مبررًا قويًا لإطلاق أحكام مسبقة حول مدى أساسية أو عالمية أي عملية نفسية قبل إخضاعها لمقارنات ممنهجة بين المجتمعات.

لا يوفر تطبيق النظرية التطورية أساسًا لإطلاق أحكام مسبقة حول العمليات النفسية بوصفها عمليات أساسية أو جوهرية بصورة عامة. فالنظرية التطورية أداة قوية لتوليد الفرضيات واستبعادها،

إلا أنها، على الرغم من قوتها (أو ربما بسببها)، خصبة إلى حد مفرط، إذ تنتج فرضيات متنافسة متعددة تتوقف تنبؤاتها أحيانًا على عناصر مجهولة أو محل جدل من البيئات السلفية. ومن ثم، فإن الفصل بين الفرضيات التطورية المتنافسة يتطلّب في كثير من الأحيان عملاً مقارنًا. وإضافة إلى ذلك، تُظهر البحوث النظرية بشكل متزايد أن الانتقاء الطبيعي قد دعم تكيّفات نمائية تتيح للإنسان، ولغيره من الأنواع، التكيّف غير الجيني مع البيئات المحلية[1].

ورغم أننا لا نملك حتى الآن طريقة مبدئية للتنبّؤ المسبق بما إذا كانت عملية نفسية أو سلوكًا معينًا سيتشابه عبر التجمعات البشرية في غياب البحوث المقارنة، فإن وجود معايير تساعد على توقّع الكلية سيكون ذا فائدة كبيرة للمجال[2]. وفيما يلي مناقشة لبعض المعايير الممكنة.

**أولًا:** قد تكون هناك مجالات يمكن للباحثين أن يتوقّعوا فيها درجة أعلى من العمومية مقارنة بغيرها. ونحن نرى أن درجة الكليّة تختلف على الأرجح بين المجالات، وإن لم يُبرهَن ذلك بصورة حاسمة بعد. فكثير من الباحثين (ومن ضمنهم نحن) لديهم انطباع بأن مجالات معرفية مثل الانتباه والذاكرة والإدراك البصري قد تنطوي على تباين أقل بين المجتمعات. ومع ذلك، فإن مراجعتنا للبيانات لا تدعم هذا الانطباع.

**ثانيًا:** قد يُظن أن بعض الظواهر أكثر جوهرية عندما تُقاس على المستوى الفسيولوجي أو الجيني، مثل العلاقات بين النمط الجيني والنمط الظاهري أو نشاط الدماغ. غير أنه ينبغي التذكير بأن الجينات نفسها يمكن أن تُعبّر بصورة مختلفة بين المجتمعات[3]، وبأن المهمة المعرفية ذاتها يمكن أن ترتبط بأنماط عصبية مختلفة بين التجمعات[4].

1. Henrich, "A Cultural Species."
2. Norenzayan "Evolution and Transmitted Culture."; Norenzayan & Heine, "Psychological Universals: What Are They and How Can We Know?"
3. E.g., Kim et al., "Culture and Social Support."
4. E.g.,Hedden et al. Cultural Influences on Neural Substrates of Attentional Control. Psychological Science, 19(1):12 –17.

**ثالثًا:** قد تكون هناك حالات يمكن فيها التعميم بين ظواهر يُعتقد أنها كونية. فعلى سبيل المثال، إذا كانت مظاهر الفخر متشابهة على نحو لافت بين التجمعات البشرية[١]، فقد يُستنتج أن المظاهر القريبة منها مفهوميًا، مثل مظاهر الخجل، ستكون بدورها متشابهة بين المجتمعات[٢].

رابعًا: قد يُفهم أن إثبات ظاهرة معينة في أنواع أخرى، كالجرذان أو الحمام، يدل على كليتها لدى البشر. ورغم أن هذا قد يكون صحيحًا في بعض الحالات، فقد جادل عدد من الباحثين بأن التفاعل بين الثقافة والجينات قد شكّل التطور الإنساني بصورة لا نظير لها في الأنواع الأخرى[٣]، وأن جزءًا من هذه العملية ربما يتضمن نقل تفضيلات وقدرات كانت مشفرة جينيًا إلى المجال الثقافي، كما في تفضيل بعض التوابل.

**خامسًا:** قد يُفترض أن الظواهر التي تُلاحظ لدى الرضع أكثر كلية من الظواهر التي تظهر في مراحل عمرية لاحقة. ونحن نرجّح صحة ذلك في العديد من الحالات، غير أنه من الممكن أيضًا أن تُعاد صياغة الانحيازات المبكرة عبر التطور اللاحق. ويُعد إثبات وجود ظاهرة معينة لدى الأطفال والراشدين داخل المجتمع نفسه دليلاً قويًا يرفع احتمال الكلية، غير أن البيئات المختلفة قد تعيد تشكيل السلوكيات الراشدة بعيدًا عن الأنماط الأولية، كما هو الحال في نتائج الإدراك المكاني لدى القردة والأطفال والراشدين. وأخيرًا، قد يُظن أن بعض المناطق الدماغية أقل تأثرًا بالخبرة، بحيث إذا ارتبطت ظاهرة معيّنة بهذه المناطق أمكن توقّع درجة أعلى من الكلية.

مهما تكن المبادئ ذات الصلة، فإن من الأهداف العلمية المهمّة تطويرُ نظريات قادرة على التنبّؤ بالعناصر التي تتطوّر بصورة موثوقة عبر البيئات الإنسانية الاعتيادية، وتلك التي تتغيّر محلّيًا (مع التركيز على الكيفية والأسباب وراء هذا التغير[٤]). ونلاحظ أن العلماء السلوكيين بالغوا غالبًا في الثقة بكون الظواهر التي يدرسونها ظواهر عامة، غير أن هذه المراجعة تكشف أن حدسنا حول ما هو كليّ لم يكن موفَّقًا. ونرى أن هذا المقال يفسر سبب ذلك: فمعظم العلماء ينتمون إلى مجتمعات «**WEIRD**» أو تدربّوا في بيئات فكرية من هذا النوع. ومن ثم، فإن أي معايير ناجعة للتنبّؤ بالكلّية ينبغي أن تستند إلى بيانات تجريبية واسعة. ونترقّب ظهور معطيات مستقبلية تُسهم في تحديد معايير تساعد على استشراف الكونية في البحوث اللاحقة.

---

1. E.g., Tracy & Matsumoto, 2008.

2. Fessler, "Toward an Understanding of the Universality of Second Order Emotions."

3. Richerson & Boyd, *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*

4. Barrett, "Modularity and [:]Design [and] Reincarnation."

## لائحة المصادر والمراجع:


1. Al-Shehab, Ali. 2002. "A Cross-Cultural Study of the Development of Moral Judgments in Kuwait." ***Journal of Cross-Cultural Psychology*** 33 (6): 630–637.

2. Arnett, Jeffrey Jensen. 2008. "The Neglected 95%: Why American Psychology Needs to Become Less American." ***American Psychologist*** 63 (7): 602–614.

3. Atran, Scott, et al. 2001. "Folkbiology Doesn't Come from Folkpsychology: Evidence from Yukatek Maya in Cross-Cultural Perspective." ***Journal of Cognition and Culture*** 1 (1): 3–42.

4. Baek, Young Min. 2002. "A Comparative Study of Moral Development of Korean and British Children." ***Journal of Moral Education*** 31 (4): 373–391.

5. Barrett, H. Clark. 2006 . "Modularity and [:]Design [and] Reincarnation." In ***The Innate Mind: Culture and Cognition***, edited by Peter Carruthers, Stephen Laurence, and Stephen Stich, 199–217. New York: Oxford University Press.

6. Bellemare, Charles, and Sabine Kröger. 2007. "On Representative Social Capital." ***European Economic Review,*** 51 (1): 183–202.

7. Bellemare, Charles, et al. 2008. "Measuring Inequity Aversion in a Heterogeneous Population Using Experimental Decisions and Subjective Probabilities." ***Econometrica,*** 76 (4): 815–839.

8. Berry, John W. 1966. "Temne and Eskimo Perceptual Skills." ***International Journal of Psychology,*** 1 (3): 207–229.

9. Bouchard, Thomas J. 2004. "Genetic Influence on Human Psychological Traits: A Survey." ***Current Directions in Psychological Science*** 13 (4): 148–151.

10. Buchtel, Emma E., and Ara Norenzayan. 2008. "Which Should You Use, Intuition or Logic? Cultural Differences in Injunctive Norms About Reasoning." ***Asian Journal of Social Psychology*** 11 (4): 264–273.

11. Burke, Brian L., et al. 2010. "Two Decades of Terror Management Theory: A Meta-Analysis of Mortality Salience Research." ***Personality and Social Psychology Review,*** 14 (2): 155–195.

12. Burton, Roger V., and John W. M. Whiting. 1961. "The Absent Father and Cross-Sex Identity." ***Merrill-Palmer Quarterly of Behavior and Development***, 7 (2): 85–95.

13. Camerer, Colin. 2003. ***Behavioral Game Theory: Experiments in Strategic Interaction***, Princeton, NJ: Princeton University Press.

14. Carey, Susan. 1985. ***Conceptual Change in Childhood***. Cambridge, MA: MIT Press.

15. ————————. 1995, On the Origin of Causal Understanding.[A] " In ***Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate***, edited by Dan Sperber, David Premack, and Ann James Premack, 268–302. Oxford: Clarendon Press.

16. Carpenter, Jeffrey P., et al, 2005. "Cooperation, Trust, and Social Capital in Southeast Asian Urban Slums." ***Journal of Economic Behavior & Organization,*** 58 (2): 201–222.

17. Carpenter, Jeffrey P., et al, 2008. "Altruistic Behavior in a Representative Dictator Experiment." ***Experimental Economics,*** 11 (3): 282–298.

18. Carter, John R., and Michael D. Irons. 1991. "Are Economists Different, and If So, Why?", ***Journal of Economic Perspectives,*** 5 (2): 171–177.

19. Cavalli-Sforza, Luigi Luca, et al, 1994. ***The History and Geography of Human Genes***. Princeton, NJ: Princeton University Press.

20. Chua, Hannah et al, 2005. "Cultural Variation in Eye Movements During Scene Perception." ***Proceedings of the National Academy of Sciences*** 102 (35): 12629–12633.

21. D'Andrade, Roy G. 1995. ***The Development of Cognitive Anthropology***. Cambridge: Cambridge University Press.

22. Egas, Martijn, and Arno Riedl. 2008. "The Economics of Altruistic Punishment and the Maintenance of Cooperation." ***Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences,*** 275 (1637): 871–878.

23. Farley, Frank, Neil J. Cohen, and Charles N. Coombs. 1981. "The Cross-Cultural Generalizability of the Theory of Reasoned Action." ***Journal of Cross-Cultural Psychology,*** 12 (4): 463–476.

24. Fehr, Ernst, and John A. List. 2004. "The Hidden Costs and Returns of Incentives—Trust and Trustworthiness Among Ceos." ***Journal of the European Economic Association*** 2 (5): 743–771.

25. Fehr, Ernst, and Simon Gächter. 1998. "Reciprocity and Economics: The Economic Implications of Homo Reciprocans." ***European Economic Review,*** 42 (3–5): 845–859.

26. Fessler, Daniel M. T. 1999. "Toward an Understanding of the Universality of Second Order Emotions." In ***Beyond Nature or Nurture: Biocultural Approaches to the Emotions***, edited by Alexander Laban Hinton, 75–116. New York: Cambridge University Press.

27. Flynn, James R. 1987. "Massive IQ Gains in 14 Nations: What IQ Tests Really Measure." ***Psychological Bulletin*** 101 (2): 171–191.

28. ———————. 2007. ***What Is Intelligence? Beyond the Flynn Effect***. Cambridge: Cambridge University Press.

29. Fodor, Jerry A, ***The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology***. Cambridge, MA: MIT Press, 1983.

30. Geertz, Clifford. 1975. "On the Nature of Anthropological Understanding." ***American Scientist*** 63 (1): 47–53.

31. Gordon, Peter. 2004. "Numerical Cognition Without Words: Evidence from Amazonia." ***Science*** 306 (5695): 496–499.

32. Gutchess, Angela H., et al. 2006. "Cultural Differences in Neural Function Associated with Object Processing." ***Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience*** 6 (2): 102–109.

33. Guth, Werner, et al, 2003, "Fairness in the Mail and Opportunism in the Internet: A Newspaper Experiment on Ultimatum Bargaining." ***German Economic Review*** 4 (2): 243–265, .

34. Haidt, Jonathan, and Jesse Graham. 2007. "When Morality Opposes Justice: Conservatives Have Moral Intuitions That Liberals May Not Recognize." ***Social Justice Research*** 20 (1): 98–116.

35. Haidt, Jonathan, et al. 1993. "Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog?" ***Journal of Personality and Social Psychology,*** 65 (4): 613–628.

36. Heine, Steven J. 2008. ***Cultural Psychology***. New York: W. W. Norton & Company.

37. Henrich, Joseph, and Natalie Henrich. 2007. ***Why Humans Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation.*** Oxford: Oxford University Press.

38. Henrich, Joseph, et al. 2005. ""Economic Man" in Cross-Cultural Perspective: Behavioral Experiments in 15 Small-Scale Societies." ***Behavioral and Brain Sciences*** 28 (6): 795–855.

39. Henrich, Joseph, et al. 2010. "Markets, Religion, Community Size, and the Evolution of Fairness and Punishment." ***Science,*** 327 (5972): 1480–1484.

40. Henrich, Joseph, et al. 2004. ***Foundations of Human Sociality: Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies***. Oxford: Oxford University Press.

41. Henrich, Joseph. 2008. "A Cultural Species." In ***Explaining Culture Scientifically***, edited by Melissa J. Brown, 184–210. Seattle: University of Washington Press.

42. Hoffman, Elizabeth, et al. 1998. "Behavioral Foundations of Reciprocity: Experimental Economics and Evolutionary Psychology." ***Economic Inquiry*** 36 (3): 335–352.

43. Hofstede, Geert. 1980. ***Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values***. Beverly Hills, CA: Sage Publications.

44. Hyde, Janet Shibley. 1981. "How Large Are Cognitive Gender Differences? A Meta-Analysis Using !W² and D.." ***American Psychologist,*** 36 (8): 892–901.

45. Iyengar, Sheena S., and Sanford E. DeVoe. 2003. "Rethinking the Value of Choice: Considering Cultural Mediators of Intrinsic Motivation." In ***Nebraska Symposium on Motivation, Vol. 49, Cross-Cultural Differences in Perspectives on the Self***, edited by Virginia Murphy-Berman and John J. Berman, 129–174. Lincoln: University of Nebraska Press.

46. Jensen, Lene Arnett. 1997. "Different Worldviews, Different Morals: America's Culture War Divide." ***Human Development*** 40 (6): 325–344.

47. Kay, Paul. 2005. "Color Categories Are Not Arbitrary." ***Cross-Cultural Research*** 39 (1): 39–55.

48. Kim, Heejung S., and David K. Sherman. In Press. "Culture and Social Support." ***American Psychologist***.

49. Kim, Heejung S., and Hazel Rose Markus. 1999. "Deviance or Uniqueness, Harmony or Conformity? A Cultural Analysis." ***Journal of Personality and Social Psychology*** 77 (4): 785–800.

50. Kohlberg, Lawrence, 1976. Moral Stages and Moralization: The Cognitive-Developmental Approach. In ***Moral Development and Behavior: Theory, Research, and Social Issues***, edited by Thomas Lickona, 31–53. New York: Holt, Rinehart and Winston.

51. Kohlberg, Lawrence, 1981, ***The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice***. San Francisco: Harper & Row.

52. ————————. 1971. "From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development." In ***Cognitive Development and Epistemology***, edited by Theodore Mischel, 151–235. New York: Academic Press.

53. Krosnick, Jon A., and Duane F. Alwin. 1989. "Aging and Susceptibility to Attitude Change." ***Journal of Personality and Social Psychology*** 57 (3): 416–425.

61. Lewis, Charlie. 1995. "Aging and Social Support." In ***The Social Psychology of Aging***, edited by Margaret S. Archer, 123–145. Oxford: Blackwell.

62. Lipset, Seymour Martin. 1996. ***American Exceptionalism: A Double-Edged Sword***. New York: W. W. Norton & Company.

63. Majid, Asifa, et al. 2004. "Can Language Restructure Cognition? The Case for Space." ***Trends in Cognitive Sciences*** 8 (3): 108–114.

64. Mann, Virginia A., et al 1990. "Sex Differences in Cognitive Abilities: A Cross-Cultural Perspective." ***Neuropsychologia*** 28 (10): 1063–1077.

65. Markus, Hazel R., and Shinobu Kitayama. 1991. "Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion, and Motivation." ***Psychological Review*** 98 (2): 224–253.

66. Masuda, Takahiko, and Richard E. Nisbett. 2001. "Attending Holistically Versus Analytically: Comparing the Context Sensitivity of Japanese and Americans." ***Journal of Personality and Social Psychology,*** 81 (5): 922–934.

67. May, Robert M. 1997. "The Scientific Wealth of Nations." ***Science,*** 275 (5301): 793–796.

54. Kuhn, Manford H., and Thomas S. McPartland. 1954. "An Empirical Investigation of Self-Attitudes." ***American Sociological Review*** 19 (1): 68–76.

55. Kusserow, Adrie. 1999. "De-Homogenizing American Individualism: Socializing Hard and Soft Individualism in Manhattan and Queens." ***Ethos*** 27 (2): 210–234.

56. Lamont, Michèle. 2000. ***The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration***. New York: Russell Sage Foundation.

57. Lancy, David F. 2008. ***The Anthropology of Childhood : Cherubs, Chattel , Changelings*** . Cambridge: Cambridge University Press.

58. Lesorogol, Carolyn K., and Jean Ensminger. ***Under Review***. "The Effect of Anonymity on Prosocial Behavior: Evidence from the Field."

59. Levine, Susan C., et al. 2005. "Early Sex Differences in Spatial Skill." ***Developmental Psychology*** 35 (4): 940–949.

60. Levinson, Stephen C. 2003. ***Space in Language and Cognition: Explorations in Cognitive Diversity***. Cambridge: Cambridge University Press.

73. Na, Jinkyung, Shinobu Kitayama, and Michael E. W. Varnum. In press. "Spontaneous Trait Inference Is Culture-Specific: Behavioral and Neural Evidence." ***Psychological Science***.

74. Neisser, Ulric. 1963. "The Multiplicity of Thought." ***British Journal of Psychology***, 54 (1): 1–14.

75. Nisbett, Richard E, 2009. ***Intelligence and How to Get It: Why Schools and Cultures Count***. New York: W. W. Norton & Company.

76. ———————. 2003. ***The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why***. New York: Free Press.

77. Norenzayan , Ara, et al. N.d. "The Origins of Cultural Differences in Cognition: Evidence for the Social Orientation Hypothesis." ***Unpublished Manuscript***.

78. Norenzayan, Ara, and Steven J. Heine. 2005. "Psychological Universals: What Are They and How Can We Know?" ***Psychological Bulletin*** 131 (5): 763–784.

79. Norenzayan, Ara, et al, 2007. "Cultural Similarities and Differences in Social Inference: Evidence from Behavioral Predictions and Lay Theories of Behavior." ***Personality and Social Psychology Bulletin*** 33 (8): 1090–1104.

68. McCauley, Rob2/9/2026 4:47:52 PMert N., and Joseph Henrich. 2006. "Susceptibility to the Müller-Lyer Illusion, Theory-Neutral Observation, and the Diachronic Penetrability of the Visual Input System." ***Philosophical Psychology*** 19 (1): 1–23.

69. Medin, Douglas L., and Scott Atran. 2004. "The Native Mind: Biological Categorization and Reasoning in Development and Across Cultures." ***Psychological Review*** 111 (4): 960–983.

70. Miller, Joan G., and David M. Bersoff. 1992. "Culture and Moral Judgment: How Are Conflicts Between Justice and Interpersonal Responsibilities Resolved?" ***Journal of Personality and Social Psychology*** 62 (4): 541–554.

71. Miller, Joan G., et al, 1990. "Perceptions of Social Responsibilities in India and in the United States: Moral Imperatives or Personal Decisions?" ***Journal of Personality and Social Psychology*** 58 (1): 33–47.

72. Morling, Beth, and Mariska Lamoreaux. 2008. "Measuring Culture Outside the Head: A Meta-Analysis of Individualism—Collectivism in Cultural Products." ***Personality and Social Psychology Review*** 12 (3): 199–221.

87. Reifman, Alan, et al. 1989. "The Self-Monitoring Scale: A Factorial Comparison Among Students and Nonstudents." ***Personality and Individual Differences*** 10 (6): 657–663.

88. Richerson, Peter J., and Robert Boyd. 2005. ***Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution***. Chicago: University of Chicago Press.

89. Roberson, Debi, et al. 2000. "Color Categories Are Not Universal: Replications and New Evidence from a Stone-Age Culture." ***Journal of Experimental Psychology: General*** 129 (3): 369–398.

90. Rogoff, Barbara. 2003. ***The Cultural Nature of Human Development***. Oxford: Oxford University Press.

91. Ross, Norbert, et al. 2003. "Cultural and Experiential Differences in the Development of Folkbiological Induction." ***Cognitive Development*** 18 (1): 25–47.

92. Rozin, Paul, et al, 2006. "European and American Perspectives on the Meaning of Natural." ***Appetite,*** 47 (1): 108–117.

93. Rozin, Paul. 2001. "Social Psychology and Science: Some Lessons from Solomon Asch." ***Personality and Social Psychology Review*** 5 (1): 2–14.

80. Norenzayan, Ara. 2006. "Evolution and Transmitted Culture." ***Psychological Inquiry*** 17 (2): 123–128.

81. Oyserman, Daphna, and Spike W. S. Lee. 2008. "Does Culture Influence What and How We Think? Effects of Priming Individualism and Collectivism." ***Psychological Bulletin*** 134 (2): 311–342.

82. Oyserman, Daphna, et al. 2002. "Rethinking Individualism and Collectivism: Evaluation of Theoretical Assumptions and Meta-Analyses." ***Psychological Bulletin*** 128 (1): 3–72.

83. Pasupathi, Monisha. 1999. "Age Differences in Response to Conformity Pressure for Emotional and Nonemotional Material." ***Psychology and Aging*** 14 (1): 170–174.

84. Peng, Kaiping, and Richard E. Nisbett. 1999. "Culture, Dialectics, and Reasoning About Contradiction." ***American Psychologist***, 54 (9): 741–754.

85. Peterson, Robert A, 2001, "On the Use of College Students in Social Science Research: Insights from a Second-Order Meta-Analysis." ***Journal of Consumer Research*** 28 (3): 450–461,

86. Putnam, Robert D. 2000. ***Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community***. New York: Simon & Schuster.

94. ———————. 2003. "Five Potential Principles for Understanding Cultural Differences in Relation to Individual Differences." ***Journal of Research in Personality*** 37 (3): 273–283.

95. Savani, Krishna, et al, 2008. "The Unanticipated Interpersonal and Societal Consequences of Choice: Victim Blaming and Reduced Support for the Public Good." ***Psychological Science*** 22 (6): 795–802.

96. Sears, David O. 1986. "College Sophomores in the Laboratory: Influences of a Narrow Data Base on Social Psychology's View of Human Nature." ***Journal of Personality and Social Psychology*** 51 (3): 515–530.

97. Segall, Marshall H.,et al. 1966, ***The Influence of Culture on Visual Perception***. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.

98. Shariff, Azim F., and Ara Norenzayan. 2007. "God Is Watching You: Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game." ***Psychological Science*** 18 (9): 803–809.

99. Sheth, Jagdish N. 1970. "Are There Differences in Dissonance Reduction Behavior Between Students and Housewives?" ***Journal of Marketing Research*** 7 (2): 243–245.

100. Shweder, Richard A., et al, 1997. "The 'Big Three' of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the 'Big Three' Explanations of Suffering." In ***Morality and Health***, edited by Allan M. Brandt and Paul Rozin, 119–169. New York: Routledge.

101. Sloman, Steven A. 1996. "The Empirical Case for Two Systems of Reasoning." ***Psychological Bulletin*** 119 (1): 3–22.

102. Snarey, John R. 1985. "Cross-Cultural Universality of Social-Moral Development: A Critical Review of Kohlbergian Research." ***Psychological Bulletin*** 97 (2): 202–232.

103. Snibbe, Alana Conner, and Hazel Rose Markus. 2005. "You Can't Always Get What You Want: Educational Attainment, Agency, and Choice." ***Journal of Personality and Social Psychology,*** 88 (4): 703–720.

104. Stephens, Nicole M., et al. 2007. "When Choice Does Not Equal Freedom: A Sociocultural Analysis [and] of Agency in Working-Class American Contexts." ***Social Psychological and Personality Science*** 1 (1): 33–41.

105. Sutter, Matthias, and Martin G. Kocher. 2007a. "Trust and Trustworthiness Across Different Age Groups." ***Games and Economic Behavior*** 59 (2): 364–382.

113. Vohs, Kathleen D., et al, 2008. "The Psychological Consequences of Money." ***Science*** 318 (5802): 1154–1156.

114. Voyer, Daniel, et al, 1995. "Magnitude of Sex Differences in Spatial Abilities: A Meta-Analysis and Consideration of Critical Variables." ***Psychological Bulletin*** 117 (2): 250–270.

115. Wallace, Björn, et al. 2007. "A Note on the Effect of Numerical Ability on the Ultimatum Game." ***Economics Letters*** 96 (1): 33–38.

116. Waxman, Sandra R., and Douglas L. Medin. 2007. "Experience and Cultural Models Matter: Placing Firm Limits on Childhood Anthropocentrism." ***Human Development*** 50 (1): 23–30.

117. Wintre, Maxine Gallander, et al, 2001 "Psychologists' Response to Criticisms About Research Based on Undergraduate Participants: A Developmental Perspective." ***Canadian Psychology*** 42 (3): 216–225, .

118. Witkin, Herman A., and John W. Berry. 1975. "Psychological Differentiation in Cross-Cultural Perspective." ***Journal of Cross-Cultural Psychology*** 6 (1): 5–78.

106. Sweeney, Paul D., et al, 1986. "Attributional Style in Depression: A Meta-Analytic Review." ***Journal of Personality and Social Psychology*** 50 (5): 974–991.

107. Triandis, Harry C. 1989. "The Self and Social Behavior in Differing Cultural Contexts." ***Psychological Review*** 96 (3): 506–520.

108. Triandis, Harry C. 1994. ***Culture and Social Behavior***. New York: McGraw-Hill.

109. Turkheimer, Eric, et al, 2003. "Socioeconomic Status Modifies Heritability of IQ in Young Children." ***Psychological Science*** 14 (6): 623–628.

110. Twenge, Jean M., and Changuk Im. 2007. "Changes in the Need for Social Approval, 1958–2001." ***Journal of Research in Personality*** 41 (1): 171–189.

111. Twenge, Jean M., and W. Keith Campbell. 2001. "Age and Birth Cohort Differences in Self-Esteem: A Cross-Temporal Meta-Analysis." ***Personality and Social Psychology Review*** 5 (4): 321–344.

112. Varnum, Michael E. W., et al, 2008. "The Origin of Cultural Differences in Cognition: Evidence for the Social Orientation Hypothesis." ***Current Directions in Psychological Science*** 19 (1): 9–13.

# النَزعة السلوكيّة بين المدرسة النفسيّة والمدرسة الفلسفيّة قراءة نقدية

د. حسن جبريل عبد النعيم[1]

## الخلاصة

يهدف هذا البحث إلى تحليل المدرسة السلوكية في كِلتا نسختيها؛ السيكولوجية (واطسون، سكينر)، والفلسفية (رايل، كارناب)، وتقويمهما نقديًا من منظور فلسفي إسلامي. فبينما ترفع السلوكية النفسية شعار «دراسة السلوك الظاهر» القابل للملاحظة فقط، متجاهلةً العمليات العقليّة الداخليّة، تأخذ السلوكية الفلسفية منحًى أكثر جذرية بتنكّرها لوجود هذه الحالات العقلية من الأساس، واختزالها إيّاها في أنماط سلوكية.

يعرض البحث أولاً الأسس والتطوّرات التاريخية لكل منهما، ثم ينتقل إلى قراءة نقدية تكشف عن قصورهما الجوهري في فهم السلوك الإنساني. يستند هذا النقد إلى التحليل الفلسفي الإسلامي للفعل الإرادي الذي يبيّن أن السلوك الحقيقي ينبع من سلسلة مترابطة من المراحل الداخلية (التصور، التصديق، الشوق، الإرادة) تسبق الحركة الظاهرة. ويخلص البحث إلى أن النموذج السلوكي، بتركيزه الحصري على المُلاحَظ والمادي، يقدّم صورة مشوَّهة ومبتورة للإنسان، معجزًا عن تفسير التعقيد والقيم الكامنة وراء سلوكه، مؤكِّدًا على ضرورة استعادة البعد المعنوي والعقلي في أي فهم شامل للظاهرة الإنسانية.

**الكلمات المفتاحية: السلوكية، السلوكية النفسية، السلوكية الفلسفية، العقل والجسد، نقد السلوكية، الفلسفة الإسلامية، الفعل الاختياري.**

---

١. مُدرس فلسفة العلم ومناهج البحث بكلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي، مصر.

## مُقدّمة

مُنذ بدايات التفكير الفلسفي والعلمي المُتمركز حول طبيعة الإنسان، ظلّت مَسألة العلاقة بين العقل والسلوك واحدة من أكثر التساؤلات إلحاحًا وإثارة للجدل. فمثلاً، لا يزال تعريف علم النفس بوصفه «دراسة السلوك» موضع نقاش فلسفي وعلمي لا يتوقف، حيث تتعدّد الآراء حول القيود المفروضة على هذا المفهوم وطبيعته. ففي إطار علم النفس، ظهرت السلوكيّة[1] بوصفها نموذج تجريبي يركّز على تحليل السلوك القابل للملاحظة، متجاهلةً أي شيء لا يقبل القياس. من جهةٍ أخرى، على الجانب الفلسفي، تحوّلت السلوكيّة إلى نظرية معرفيّة تؤكد أنّ مُناقشة الحالات العقليّة ليست سِوى حديث عن ميول سلوكيّة، ممّا جعلها تتعارض مع المفاهيم العقلانيّة والتجريبيّة التقليديّة. وبالرغم من اختلاف السياقات، يتفق كلا المنظورين -النفسي والفلسفي- على أنّ «السلوك» هو جوهر المشروع السلوكي، وأساس لفهم الظاهرة الإنسانيّة؛ لذلك يجب أن يبدأ أي تقويم نقدي للسلوكيّة بمناقشة هذا المفهوم، وتحليل مكانته، وفحص كفاءته في تشكيل رؤية شاملة عن العقل والإنسان[2].

وإذا أردنا اختصار مفهوم السلوكيّة في عبارة واحدة، أمكن القول إنها «نزعة ترى أنّ حالات العقل وسماته ليست سِوى ميول سلوكيّة يُمكن مُلاحظتها». فقد بدأت السلوكيّة في علم النفس من الدعوة إلى ضرورة استبدال التحليل الاستبطاني لوعي الإنسان بدراسة سلوكه بطرق أكثر منهجيّة. أمّا في الفلسفة، فقد تمثّلت السلوكيّة في محاولة لبناء نظرية متماسكة تُعيد تعريف العقل من منظور سلوكي، جاعلة من الحالات العقليّة أنماطًا من الأفعال السلوكيّة التي يمكن رصدها لدى الكائنات الحية. ووفق هذا التصوّر، يمكن اعتبار الخوف ميلاً للهروب، والغضب ميلاً للتدمير، والرغبة ميلاً للتفضيل، والإيمان ميلاً للموافقة، إلخ، بحيث يتحوّل عالم العقل إلى مجموعة من الميول القابلة للوصف أو التحليل في ضوء الأفعال التي تصدر عن الكائن الحي[3].

سوف نعتمد في تناول هذا الموضوع على منهجين أساسيين: المنهج التحليلي والمنهج النقدي. سيتم توظيف المنهج التحليلي بهدف تفكيك وتحليل العناصر المكوّنة للموضوع، وفي مقدمتها

1. behaviorism

2. Kitchener, "Behavior and Behaviorism.," 11

3. Hocutt, "Behaviorism, Philosophical.," 1

السلوك وما يرتبط به من أبعاد نظريّة وتجريبيّة. أمّا المنهج النقدي، فسوف يُستخدم لتقويم ومُناقشة المواقف التي قدّمتها كلٌّ من السلوكيّة النفسيّة والسلوكيّة الفلسفيّة.

## القسم الأول: قراءة توصيفية للسلوكية النفسية والفلسفية

### أولًا: السلوك: التعريف والطبيعة

قبل أن نستعرض وجهات نظر المدرسة النفسيّة والأخرى الفلسفيّة حول النزعة السلوكيّة والأفكار المثارة حولها، علينا أولاً تعريف السلوك. فماذا يُقصد بالسلوك؟

يُشير مُصطلح السلوك[1] إلى مجموع أفعال الكائن العضوي الداخليّة والخارجيّة، والتفاعل بين الكائن وبيئته الماديّة والاجتماعيّة. والسلوك هو مختلف أنواع الأنشطة التي يقوم بها الإنسان والحيوان[2]، أو حتى الأنظمة الميكانيكيّة (الآلة)[3]. وعند تعريف السلوك، يجب التمييز بين مفهوم «الفعل» وبين «أداء شيء معين»، على الرغم من أن الفارق بينهما قد لا يكون واضحًا في بعض الأحيان. على سبيل المثال، إذا قام شخص ما بشدّ ذراعي ورفعها إلى الأعلى، فإن الحركة الأساسيّة لرفع الذراع لا يعدُّ شيئًا أفعله، ولا يمثّل سلوكًا أقوم به (لكنْ شدُّ الذراع بحد ذاته هو سلوك). وفي المقابل، عندما أكون أنا من أرفع ذراعي، أي أنني تسبّبت في رفعه، عندها يصبح هذا فعلاً أقوم به أو أمارسه، ويكون جزءًا من سلوكي. ليس من الضروري أن يُفهم الفعل على أنه شيء يتم بـ«نيّة» أو «قصد»، بل يكفي أن يكون ناتجًا عن أحداث داخليّة تؤثّر على سلوك الكائن. على سبيل المثال، عندما يتحرّك روبوت نحو طاولة ويأخذ كتابًا، فإن ما يقوم به يُعتبر سلوكًا، سواء أدرَك ذلك أم لا، أو إن كان لديه هدف محدد. ومن جهة أخرى، إذا تعرّض الروبوت لطلق ناري، فإن هذا لا يُعدُّ سلوكًا، بل هو حادث خارجي وقع له[4].

بناءً على هذا التعريف، يُمكننا أن استنتاج أنّ السلوك يتألّف من الأفعال التي تقوم بها الكائنات الحيّة أو الآلات، بالإضافة إلى التفاعلات مع البيئة المحيطة، ومع الكائنات الأخرى أيضًا، لكن عندما نتناول موضوع السلوكيّة أو النزعة السلوكيّة، يُطرح السؤال حول كيفيّة ظهور هذه الفكرة

---

1. behavior

٢. عبد الخالق و دويدار، علم النفس (أصوله ومبادئه)، ٥٣.

3. mechanical systems

4. Kim, *Philosophy of Mind*, 66.

كاتجاه كان له تأثير واضح وعميق في تفسير العلاقة بين العقل والجسد، وهذا ما سنكتشفه عند الحديث عن هذه العلاقة.

وبالتالي، فإنّ مسألة «العقل/ الجسد» في فلسفة القرن العشرين بدأت مع السلوكيّة، وهي حركة سيطرت على التفكير الفلسفي حول العقل في النصف الأول من القرن العشرين. ورغم أن السلوكيّة قدّمت بديلاً أصيلاً لكلٍّ من الثنائيّة والماديّة التقليديتين، إلّا أنّ شعبيتها لم تكن بالشيء غير المتوقّع على الإطلاق. وعلى الرغم من ظهور النظريات السلوكيّة في عدة أنواع مختلفة؛ إلا أن جميعها يحاول بطريقةٍ ما فهم العقل من منظور السلوك الفيزيقي (الجسدي). وفي الوقت الذي أدرك فيه الفلاسفة قبل ظهور السلوكيّة أن هناك علاقة وثيقة بين العقل والسلوك؛ فقد تم اعتبار هذا الارتباط دليلاً بطبيعته. وبالتالي، فإن رغبتي في الشرب تُشير إلى أنني أشعر بالعطش، وكذلك أنيني ومعاناتي دليلٌ على شعوري بالألم. وفي المقابل، أصرَّ السلوكيون على ضرورة النظر إلى العلاقة بين الحالات العقليّة والسلوك الجسدي بطريقة مختلفة، حيث لا ينبغي اعتبارها دلائل، بل تكوين أو تشكُّل. بالنسبة للسلوكي، لا ينبغي النظر إلى السلوك الجسدي على أنه مظهر من مظاهر بعض الحالات العقليّة الداخليّة. وعوضًا عن ذلك، فإن القيام بمثل هذا السلوك هو ما يعكس الحالة العقليّة المُرتبطة به[١].

**ثانيًا: السيكولوجيا التجريبيّة والاستبطان**

لا شك في أنّ موضوع دراسة العقل كان متعلّقًا بالفلسفة لفترة طويلة حتى حلول القرن التاسع عشر، عندما ظهرت «السيكولوجيا التجريبيّة» أو ما يُطلق عليها «علم النفس التجريبيّ». وفي ذلك الوقت، بدأ «فيلهلم فونت»[٢] (١٨٣٢-١٩٢٠)، وطلابه تطبيق أساليب مختبريّة لدراسة العمليات العقليّة بشكل أكثر تنظيمًا[٣]. إحدى الأساليب المستخدمة في ذلك كانت الاستبطان[٤]، وهو عبارة عن التوجّه نحو الداخل لاستكشاف المعلومات التي تمرّ عبر الوعي. على سبيل المثال، الأحاسيس

1. Kind, "The Mind – Body Problem in 20TH Century Philosophy," 53.

2. W. Wundt

3. Thagard, *Mind*, 6

٤. يُعدُّ الاستبطان أو التأمُّل الباطني منهج البحث المفضّل لدى البنيويين، ويتلخّص هذا المنهج في ملاحظة الفرد الدقيقة لإدراكاته ومشاعره وخبراته وانفعالاته ملاحظة متعمدة صريحة تهدف إلى وصف هذه الحالات وتسجيل الملاحظات وتحليلها. انظر: عبد الخالق ودويدار: علم النفس، ٤٩.

التي نشعر بها عند رؤية زهرة؛ لذا اقترح فونت دراسة التجارب الحسيّة عن طريق الاستبطان[١]؛ إذ كان الهدف من البرنامج هو تحليل الوعي بهدف اكتشاف العناصر الأساسيّة والقوانين التي تربط هذه العناصر ببعضها. كما قام فونت بإجراء تجارب مُصمّمة بعناية، حيث كان المراقبون المتدرّبون يستنبطون حالاتهم العقليّة ويقدّمون تقارير عن مُلاحظاتهم[٢].

وعندما كان فونت وأتباعه يعتقدون أنّ علم النفس يجب أن يُركّز على الوظائف العقليّة ذات المرتبة الأقل[٣]، حيث كان اهتمامهم يدور حول التجارب التي تبحث في الصور العقليّة، كان «هيرمان إبنغهاوس»[٤] (١٨٥٠-١٩٠٩) مشغولاً بتصميم تجارب تدرس الذاكرة[٥]. ولم تكن أبحاث إبنغهاوس تقتصر على الذاكرة كنتاج أو كحاصل لعمليات التذكّر والحفظ والاسترجاع، بل أظهرت أيضًا بعض القوانين العامة التي تؤثّر على كيفيّة تكوين الاستجابات الحسيّة لدى البشر، وكذلك كيفيّة اكتسابهم للتجارب الفرديّة[٦]. كما أنّ أوزوالد كولب[٧] (١٨٦٢-١٩١٥) وأتباعه، مثل إبنغهاوس، كانوا يؤمنون أنّ البحث التجريبي حوّل الوظائف الإدراكيّة ذات المرتبة العُليا[٨]، مثل التفكير، له أهميّة كبيرة في علم النفس؛ ولذلك كانت مدارس لايبزيغ (فونت) وفورتسبورغ (كولب) ترتكزان بشكل أساسي على جوانب معينة من العقل[٩].

ومع ذلك، أدّت بعض الأمور في بداية القرن العشرين إلى تراجع التقليد الاستبطاني لعدة أسباب، أهمّها[١٠]:

- من الواضح أن العديد من مظاهر الحياة العقليّة يتعسّر فهمها من خلال الاستبطان. على سبيل المثال، لا يمكن دراسة كيفيّة إنتاج اللغة وفهمها بمُجرّد التفكير في الذات.

---

1. Sternberg, *Cognitive Psychology*, 6.

2. Carter, *Minds and Computers "An Introduction to the Philosophy of Artificial Intelligence,"* 17.

3. lower-order

4. H. Ebbinghaus

5. Ibid., 18.

٦. عبد الحميد، دراسات في الفكر السيكولوجي، ١٢٨.

7. O. Külpe

8. higher-order

9. Carter, *Minds and Computers*, 19.

10. Ibid., 19-20.

- إنّ الاستبطان ليس بالعملية الموثوقة، سواء قام به أي شخص. فالبشر عادةً ما يُخطئون في التعرّف على حالاتهم العقليّة، وخاصةً إذا كانوا غير مُدرّبين. في حين يميل المراقبون المدرّبون إلى إدراك الأمور أو الملاحظات بما يتناسب مع توقّعاتهم. بالإضافة إلى ذلك، بما أن الاستبطان هو عملية عقليّة، فإنه يؤثّر على العمليات العقليّة نفسها التي يتم التفكير فيها. على سبيل المثال، عندما تُفكّر في شعور الغضب لديك، قد تصبح أكثر هدوءًا، وبالتالي تُقلّل من غضبك، أو قد تشعر بغضب أكبر.
- إنّ وكيل الاستبطان (الشخص الذي يقوم بالتأمّل الباطني) هو الذي يواجه النتائج مباشرة من هذه العملية. بالتالي، إذا تعارضت آراء المراقبين، فلا توجد وسيلة لطرف ثالث لحلّ هذه النزاعات. وعلى الرغم من أن الظروف التي يتمّ فيها الاستبطان يمكن أن تُلبي متطلَّبات كثيرة، إلّا أنّ الاستبطان نفسه لا يستطيع القيام بذلك.

**ثالثًا: السلوكيّة النفسيّة والطريق إلى العلم الإيجابي**

قام «واطسون» بدحض شرعيّة الاستبطان كأداة نفسيّة، حيث أشار إلى أنّه لكي يصبح علم النفس علمًا إيجابيًا، يجب أن يركّز فقط على السلوك الذي يمكن مُلاحظته (أو رؤيته). وبذلك، غيّر واطسون من تصوّر عِلم النفس، الذي كان يُعتبر عِلم الوعي، وبدّله إلى عِلم السلوك البشري[1]. ورغم هذا الرأي، تمسّك واطسون برفض فكرة اعتقاد ثنائيّة العقل والجسد (انفصال العقل عن الجسد) لصالح الماديّة (العقل والجسد كيان واحد)، فقد شدّد على ضرورة أن يتجاهل علماء النفس لِما يُعرف بـ «بقايا الإرث القديم من الفرضيّات التأمليّة». إلّا أنّه في مؤلّفاته يطرح أفكارًا تُشير ليس فقط إلى تأييده للماديّة، بل إلى إنكاره وجود حالات وعمليات واعية أيضًا، حتى أنه يقول في بعض الأحيان «تخيّل أن هناك شيئًا يُدعى حياة عقليّة»؛ لذا لا يدعو «واطسون» علماء النفس فقط لعدم استعمال كلمات معينة مثل الوعي، والحالات العقليّة، والعقل، بل يشمل ذلك جميع المصطلحات الذاتيّة، مثل الإحساس، والإدراك الحسي، والتصوّر، والرغبة، والهدف.. إلخ. ويبدو أن السبب في ذلك هو اعتقاده بعدم وجود حالات وعي تُناسب هذه المُصطلحات[2].

قام واطسون بتطبيق عدة تجارب على الرُضع والأطفال الصغار، وهي تجارب ترفضها لجان الأخلاقيّات اليوم؛ بهدف إثبات وجود أقواس إنعكاسيّة فطريّة لدى الأطفال. وقد أظهر أنّ عوامل

1. Ibid., 21.

2. Mundle, "Philosophical Behaviourism," 120

بيئيّة معينة، مثل الضوضاء، يمكن أن تسبّب رد فعل يتمثّل بالخوف لدى الطفل[١]. وبذلك، يجب على علم النفس أن يُركّز على دراسة العلاقة بين المثير والاستجابة السلوكيّة التي يمكن ملاحظتها[٢]. علاوة على ذلك، لم يعتبر واطسون التفكير نوعًا من الكلام غير المنطوق[٣]، ممّا جعل السلوكيّة تختلف عن الاتجاهات السابقة في علم النفس من خلال تغيير محور البحث التجريبي من البشر إلى الحيوانات.

ثمّة سلوكيّ نفسيّ آخر أكثر فاعليّة بعد واطسون، وهو «بي. إف. سكينر»[٤] (١٩٠٤-١٩٩٠)، الذي كان مهتمًّا بمعرفة أفضل الأساليب لتكييف الانعكاسيّات الشرطية عن طريق جهاز يُعرَف اليوم باسم «صندوق سكينر»[٥]، والذي يمكن من خلاله وضع الفئران. كان الصندوق يحتوي على رافعة تسمح للفئران بالضغط عليها، والتي يمكن ضبطها لإصدار حبيبات الطعام عند الاستخدام. وقد استطاع سكينر تعديل سلوك الفئران من خلال تغيير الظروف التي تجعل من ضغط الرافعة يؤدي إلى الحصول على الطعام.

وعلى عكس نمط التكيُّف البافلوفي التقليدي، كان التعديل السلوكي لدى سكينر مرتبطًا ليس فقط بالمثير الذي يحدث قبل السلوك (مثل جرس الرنين)، ولكن بالمثير البيئي الذي يأتي بعد السلوك أيضًا. وقد أطلق سكينر على هذا النوع من التكيُّف اسم «التكيُّف الفعّال»[٦]، وقدّم نظرية توضح كيف يمكن التأثير بشكل أفضل على التكيُّف الفعّال عن طريق التحكّم في التعزيزات الإيجابيّة والسلبيّة لممارسات معينة[٧]، والتي تعتمد على مقدار وجود أو عدم وجود تعزيزات (مكافآت) أو عقوبات، الأمر الذي يمكن أن يفسِّر كافة أنواع السلوك البشري. تم استخدام تحليل سكينر التجريبي للسلوك في مجموعة متنوّعة من الظواهر النفسيّة، مثل التعلُّم، واكتساب اللُّغة، وحلّ المشكلات[٨]. ثم أشار إلى أن هذا النوع من التكيُّف يمكن استخدامه وتطبيقه بشكل أوسع

1. Carter, *Minds and Computers*, 21.

2. Thagard, *Mind*, 6.

3. Subvocalized

4. Skinner

5. skinner box

6. operant conditioning

7. Carter: *Minds and Computers*, 21:22.

8. Sternberg, *Cognitive Psychology*, 9.

كأداة للتغيير الاجتماعي. فمثلاً، أشار إلى أن التعامل مع السلوك الإجرامي يمكن أن يكون أكثر فعاليّة من خلال أساليب التعديل السلوكي بدلاً من استخدام العقوبات مثل الحبس[١].

لم يغفل سكينر الدافع الذي يقف وراء منهجيته في السلوك. فهو لم يعمل على توسيع مفهوم السلوك ليشمل العمليات التي تحدث في الجهاز العصبي المركزي. ووفقًا له، فإن السلوك الذي يمكن أن نلحظه أنا وأنت يمثّل سلوك الكائن، وأن مهمة علماء النفس هي إيجاد قوانين تربط ذلك السلوك بالتغيُّرات البيئيّة. وهو يعترف سواء بشكل ثابت أم لا، بما يسمّيه «الأحداث الخاصة»[٢] أو «السلوك غير المنبعث»[٣]، والذي يتضمّن تجارب مثل التخيُّل، والأحلام، وكل ما هو غير موجود أصلاً. وبهذا الرأي، يُعيد سكينر إدراج التقارير الاستبطانيّة[٤]، ورغم أنه أسماها «السلوك اللفظي»[٥]، إلّا أنّه يميل للاعتراف بأنها تعابير، قائلاً: «إنّ التقرير اللفظي هو رد فعل على حدث خاص يمكن اعتباره مصدرًا للمعلومات»[٦]. وبناءً على هذا الرأي، قام بعض علماء النفس برفض السلوكيّة الراديكاليّة. على سبيل المثال، كان «إدوارد تولمان» يعتقد أن فهم السلوك يحتاج إلى النظر في الغاية والهدف من ذلك السلوك، واعتقد عام ١٩٣٢ أن كل سلوك يتّجه نحو هدف معين، مثل هدف الفأر الذي يبحث عن الطعام داخل المتاهة[٧]. لكن السؤال الآن هو: كيف ولماذا تعرّض هذا النوع من السلوكيّة للنقد؟

**رابعًا: السلوكيّة الفلسفيّة والتفسير المنطقي للحالات العقليّة**

تجسّد الرأي الآخر بشأن مسألة العقل والجسد في نوع آخر من السلوكيّة، وهي السلوكيّة الفلسفيّة[٨]. هذه المدرسة تُركّز على أنّ الطريقة الملائمة للتعبير عن الأحداث العقليّة تكون من خلال السلوك الذي يُمكن مُلاحظته، والذي يقوم به الكائن الحي. وبما أنّ السلوك الموضوعيّ يُعدُّ بمثابة جانب قابل للقياس في العالم المادي، عندئذٍ يمكن اعتبار السلوكيّة -بمعناها الدقيق- نوعًا

1. Carter, *Minds and Computers*, 22
2. private events
3. unemitted behaviour
4. introspective reports
5. verbal behaviour
6. Mundle, "Philosophical Behaviourism," 123.
7. Sternberg, *Cognitive Psychology*, 9.
8. philosophical behaviorism

من الماديّة التي توفّر رؤية مختلفة رغم أنها تمثّل وجهة نظر متمايّزة؛ إذ يختلف السلوكيون بشكل ملحوظ مع الماديين عندما يسعون إلى اختزال الأحداث العقليّة إلى سلوكيّات أو ميول بدلاً من التركيز على الأحداث الفيسيولوجيّة العصبيّة؛ إذ يتفادى السلوكيون التفسيرات العصبيّة، ليس لأنّهم لا يعتقدون بأهميّة تأثير الأحداث العصبيّة، بل لأنّهم يرون أن السلوك يوفّر مستوى تحليلي أكثر ملاءمة ووضوحًا. وعليه، دفعت الحركة السلوكيّة الراديكاليّة نحو إعادة تعريف الدراسة العلميّة للعقل ليكون دراسة علمية للسلوك. وبالفعل، على مدار سنوات عديدة، تمكّن السلوكيون من تغيير مسار عِلم النفس[1]. والسؤال الآن: كيف نظرت السلوكيّة الفلسفيّة للسلوك بوصفه انعكاسًا للحالات العقليّة الداخليّة؟

بناءً على السلوكيّة الفلسفيّة، فإنّ المصطلحات التي نستخدمها في لُغتنا للإشارة إلى الحالات العقليّة هي في الواقع مُجرد مواضع مُلائمة للإشارة إلى أنواع مُعقدة من السلوك. فمثلاً، عندما نقول أنّ «تيلي تشعر بألم في أسنانها»، فإنّ ما نعنيه حقًا هو أن تيلي تبدو عابسة، وتصدر أصوات أنين، وتمسك بفكّها، وتريد الذهاب إلى طبيب الأسنان... إلخ. ووفقًا لهذا النمط السلوكي، فإن خصائص الحالات العقليّة ترتبط بأنواع السلوك، حيث يتمّ تعريف معنى مُصطلحات الحالة العقليّة بناءً على السلوك[2]؛ لذا فإن السلوكيّة الفلسفيّة أو المنطقيّة، كما يُقال عليها أحيانًا، هي نظرية تركّز على معنى الجُمل أو العبارات التي تحتوي على تعابير عقليّة، مثل «دييغو يُعاني من ألم في الأسنان» أو «صوفيا تعتقد أنّ السماء ستمطر». قد يبدو أن معنى هذه الجُمل النفسيّة يرتبط بحالات عقليّة داخليّة -مثل ألم دييغو واعتقاد صوفيا- إلّا أن السلوكيّين المناطقة لا يوافقون ذلك. حيث يرى هؤلاء أن معنى مثل هذه الجُمل يجمع بين الوقائع السلوكيّة حول دييغو وصوفيا، أي الوقائع المتعلّقة بالسلوك الذي يظهره هؤلاء الأفراد أو الذي قد يظهرونه[3].

1. Palmer, "Visual Awareness," 7.

2. Carter, *Minds and Computers*, 23.

3. Kind, "The Mind-Body Problem In 20Th-Century Philosophy," 54.

بناءً عليه، تُعدّ السلوكيّة الفلسفيّة بمثابة وجهة نظر تحليليّة، كما أنها نظرية جوهريّة تدور حول فهم ماهيّة الحالات العقليّة[١]، والتي قد صاغها «الوضعيون المناطقة»[٢]، مثل «كارناب»[٣]، «هِمبل»[٤]، «آير»[٥]. إذ يؤكد هؤلاء على أنّ الجُمل التي تحتوي على مفاهيم عقليّة لها دلالات واضحة؛ وبالتالي يمكن تحويلها إلى مجموعة من الجُمل التي يمكن «التحقُّق»[٦] منها علنًا (القابلة للإثبات[٧]، والقابلة للاختبار[٨])، والتي تصف سلوكيّات وعمليات جسديّة (بما في ذلك الأفعال السلوكيّة اللفظيّة). وقد استندت السلوكيّة الفلسفيّة إلى المخاوف من عملية الاختزال أيضًا، والتي عبّرت عنها نظريّات الوضعيّة المنطقيّة حول الماديّة ووحدة العلوم (كما يُفضّل بعض الوضعيين تسميتها)، بسبب الفرضية القائلة بأن علم النفس (من خلال التحليل السلوكي) يمكن اختزاله في الأخير إلى الفيزياء. ومن الممكن التعبير عن جميع جُمله، تمامًا كما هو الحال مع الجُمل الفيزيائيّة، بلغة واسعة وشاملة للغاية[٩].

يطرح السلوكي الفلسفي، نظرًا إلى عدم وجود وسيلة من حيث المبدأ لاختبار الحالات الداخليّة مثل الآلام والمعتقدات، اقتراحًا مفاده أن الجُمل النفسيّة تتطلّب شروط تحقّق مُماثلة بشكل مباشر لتلك التي نظرنا فيها في مثال درجة الحرارة، حيث يتم التحقُّق من الجُمل النفسيّة بناءً على الأحداث السلوكيّة. على سبيل المثال، تتضمّن شروط التحقّق للقول بأنّ دييغو يشعر بآلام في الأسنان، جُملاً اختباريّة ماديّة مثل:

---

1. Carter, *Minds and Computers,* 23.

2. logical positivists

3. Carnap

4. Hempel

5. Ayer

٦. يُعد «مبدأ القابلية للتحقق» Verifiability Principle الأساس الذي نميّز من خلاله عبارة ما بأنها ذات معنى أم خالية منه أو زائفة، وقد وضعت التجريبية المنطقية عبارات الميتافيزيقا والأخلاق والدين ضمن سلة العبارات الزائفة التي لا يمكن الركون إليها لإحداث تقدم علمي، والسبب في عدم علمية هذه العبارات أنها لا يمكن التحقُّق منها تجريبيًا.

انظر: قطب، فلسفة العلم التطبيقية، ٣٦

7. confirmable

8. testable

9. Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 77.

ـ دييغو يبدو غاضبًا ويقوم بحكّ فمه.

ـ عندما تم سؤال دييغو «ما الأمر؟!»، أجاب بشكل قاطع «أشعر بألم في أسناني».

ـ دييغو لديه تورّم في لثّته وأسنان يظهر منها العصب.

وفقًا للسلوكيّ الفلسفيّ، لا يجب استخدام المصطلحات العقليّة لوصف الحالات العقليّة الداخليّة. من جهة أخرى، فإن المعنى وراء الجُمل التي تعتمد على هذه المصطلحات يقوم على الحقائق المتعلّقة بالسلوك[1]. ولهذا السبب، تُعرف هذه السلوكيّة بأنها منطقيّة؛ لأنها تعتمد على الروابط الواضحة المحتملة بين التعابير النفسيّة والتعابير التي تتعلّق بالسلوك. وفي الأساس، فهي تدّعي إمكانيّة تحويل الجُمل النفسيّة إلى جُمل تُشير بشكل واضح إلى إنكار وجود أحداث نفسيّة داخليّة، ولكنها تُشير إلى عناصر يمكن ملاحظتها من سلوك الفرد وظروفه الجسديّة[2].

## القسم الثاني: قراءة نقدية للسلوكية النفسية والفلسفية

### أولًا: تعريف السلوك الاختياري

تمثّل إشكاليّة تعريف السلوك أحد أوجه القصور الجوهريّة في المدرستين السلوكيّتين النفسيّة والفلسفيّة. فتعريفهما له يظلّ سطحيًا واختزاليًا، قاصرًا عن إدراك التعقيد الذي تنطوي عليه عمليّة صدور الفعل الإرادي عن الإنسان. بينما يقدّم التراث الفلسفي الإسلامي تحليلاً دقيقًا متعدّد المراحل للفاعل بالاختيار، وهو ما يُظهِر تهافت التعريف السلوكي للسلوك.

يميّز فلاسفة الإسلام، كابن سينا والمحقق الطوسي وغيرهما، بين نوعين من الفاعلين[3]:

١. الفاعل بالطبع: وهو الكائن الذي يصدر فعله بشكل آليّ، دافعًا بقوانين الطبيعة الفيزيائيّة والكيميائيّة، كسقوط الحجر أو احتراق النار. وهذا النوع من الفعل هو ما تركّز عليه السلوكيّة عندما تدرس الاستجابات الانعكاسيّة والسلوك المشروط عند الإنسان والحيوان.

٢. الفاعل بالاختيار: وهو الإنسان الذي يتّصف بالإرادة والوعي. ولا يصدر السلوك الإرادي

---

1. Kind, "The Mind-Body Problem In 20Th-Century Philosophy," 54:55.

2. Kim: *Philosophy of Mind,* 68.

٣. هناك أكثر من هذين النوعين من الفواعل، كالفاعل بالقسر والفاعل بالعناية وغيرهما، ولكننا ذكرنا الفاعل بالطبع لأنه يكفي في بيان المراد.

الحقيقي عنه إلا عبر سلسلة مترابطة من العلل القريبة والبعيدة التي تُشكّل معًا مراحل الفعل الاختياري. وهذه المراحل هي:

- العلم والإدراك: حيث يبدأ الفعل بمعرفة الفاعل بالشيء أولاً (تصور). فلا يمكن أن ينبعث سلوكٌ تجاه شيء مجهول. ثم التصديق بوجود المنفعة: ثم لا بدّ من حكم عقليّ يترجّح به ذلك الفعل على غيره، ذلك بالتصديق بمنفعته أو خيره أو جماله. وهذه مرحلة حكميّة تقويميّة تسبق أيّ نزوع.
- الشوق والنزوع : وهو الميل نحو الفعل أو الترك بحسب متعلّق العلم إن كان خيراً وشهوة أو أمرًا مرغوبًا عنه.
- الإرادة: وهي الشوق المتأكّد تجاه ذلك المعلوم المُصدَّق بمنفعته. وهو الذي يحصل بعد تمام الشوق والميل ويليه الفعل مباشرة.
- انبعاث القدرة وإحداث الفعل: أخيراً، تنبعث القدرة الحركيّة في الجوارح لتُترجم تلك الإرادة الداخليّة إلى سلوكٍ ظاهرٍ ومُلاحَظ.

وقد عبّر المحقّق الطوسي عن هذه الأمور في شرحه على الإشارات والتنبيهات للشيخ الرئيس ابن سينا، حيث قال:« اعلم أنّ لهذه الحركات [الإرادية] مبادئ أربعة مترتّبة: أبعدها عن الحركات هو القوى المدركة. [...] وتليها: قوّة الشوق، فإنّها تنبعث عن القوى المدركة، وتنشعب: إلى شوق نحو طلب إنّما ينبعث عن إدراك الملاءمة في الشيء اللذيذ أو النافع، إدراكًا مطابقًا أو غير مطابق، وتسمّى شهوة. وإلى شوق نحو دفع وغلبة إنّما تنبعث عن إدراك منافاة في الشيء المكروه أو الضارّ، وتسمّى غضبًا. [...] ويليها: الإجماع، وهو العزم الذي ينجزم بعد التردّد في الفعل والترك، وهو المسمّى بالإرادة والكراهة. [...] وتليها: القوّة المنبثّة في مبادئ العضل، المحرّكة للأعضاء».[١]

في ضوء هذا التحليل الدقيق، يتّضح قصور التعريف السلوكي من عدة وجوه:

١. التركيز على النهاية وإغفال البداية: السلوكيّة تختزل السلوك في مرحلتيه الأخيرتين فقط: النزوع (الذي تختزله في «الميل السلوكي» أو «الاستعداد») والحركة الظاهرة (الاستجابة). بينما تتجاهل تمامًا المرحلتين الأساسيّتين والأوليّتين: العلم والتصديق.

٢. تجريد السلوك من بُعده المعرفي والقيمي: بإغفالها لمرحلة التصديق بوجود المنفعة، تُفْرغ

١. الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ٢: ٥١٥- ٥١٦

السلوكيّة الفعل من بُعده المعرفي-القيمي. فالفعل الإنساني، في الرؤية الإسلاميّة، ليس مجرّد ردّ فعل على مثير، بل هو استجابة مُقيَّمة تنبع من إدراكٍ لمعنًى وقيمة. هذا ما يفسّر سلوكيات مثل التضحية والإيثار، التي لا يمكن فهمها في الإطار السلوكي المادي.

١. الخلط بين الفاعل بالطبع والفاعل بالاختيار: باختزالها الإنسان في سلوكه الظاهر، تعامل السلوكيّة الفاعل بالاختيار (الإنسان) على أنّه فاعل بالطبع (آلة)، متجاهلةً الفارق الجوهري بينهما، وهو وجود الإرادة الواعية المستندة إلى المعرفة والتقويم.

٢. عجز عن تفسير التعقيد والدقة في السلوك الإنساني: يُظهر التحليل الإسلامي سبب تعقيد السلوك الإنساني ومرونته؛ فهو نتاج سلسلة من العمليات الداخليّة (علم، تصديق، شوق). بينما يقدّم النموذج السلوكي (المثير-الاستجابة) تفسيراً آليًا يَعجز عن تفسير الإبداع والتفكير الاستراتيجي طويل المدى، الذي يتطلّب تخطيطًا قائمًا على التصديقات المعقّدة حول المستقبل.

يُبيّن هذا النقد أنّ التعريف السلوكي للسلوك، بتركيزه الحصري على المُلاحَظ والمادّي، يُقدّم صورةً مشوّهةً ومبتورةً للفعل الإنساني. إنّه يُغفل العلل العقلية والمعنوية التي تسبق الفعل وتُوجّهه، وهي علل حقيقيّة في الرؤية الفلسفية الإسلاميّة، لا يمكن اختزالها في فيزيولوجيا الدماغ أو في الأنماط السلوكيّة. وبذلك، فإنّ أيّ فهمٍ حقيقيّ للسلوك الإنساني لا يمكن أن يكتمل دون استعادة هذه المراتب الداخليّة للفعل -العلم، التصديق، الشوق- والتي تمنح السلوك معناه الإنسانيّ الأصيل.

**ثانيًا: نقد الأساس الفلسفي للسلوكية النفسية**

السلوكية النفسية تمتدّ بجذورها إلى الأصول الفلسفية الوضعية، وبالتالي فإن النقد الأساسي يتوجّه إلى الإغراق في الوضعية، فقد كان أحد التأثيرات التاريخيّة المؤثّرة في نشوء السلوكية النفسية هو مذهب الوضعيّة الذي لعب دورًا مهمًّا في القرن التاسع عشر. فقد كان هذا المذهب، الذي دافع عنه كلٌّ من أوغست كونت[1] (١٧٩٨-١٨٥٧) وإرنست ماخ (١٨٣٨-١٩١٦)، بمثابة ردّ فعل على الميتافيزيقا التأمُّلية، والتوجّهات الثيولوجيّة[2] (اللاهوتيّة) التي أثّرت على الفلسفة آنذاك. فقد اعتقد الوضعيون أنّ البحث الفكري الأصيل، أو ما يُعرف بـ «العِلم الإيجابي»[3]، يجب أن يُركّز على الأشياء التي يمُكن مُلاحظتها (رؤيتها) فقط. من جهةٍ أخرى، فإن المذهب الذي يطرح كيانات أو

1. A. Comte
2. theological conjecture
3. positive science

عمليّات قد تتجاوز ما يمكن رصده بالحواس يُعدُّ بمثابة علم زائف»[١]. ومع مرور الوقت، أصبح يُنظر إلى العلم الإيجابي، الذي يُعتبر مجموعة من المعارف، بوصفه تجسيدًا للتقدّم البشري وقوّة العقل[٢].

يمثّل التأثير المهمّ الآخر على السلوكيّة النفسيّة ما قام به عمل إيفان بافلوف[٣] (١٨٤٩-١٩٣٦). كان بافلوف عالِمًا روسيًا مهتمًّا بالفسيولوجيا، وقد أسّس نظرية تُسمى الأقواس الانعكاسيّة [٤]؛ إذ اعتبر أنّه من الضروري فهم العلاقة بين المثير البيئيّ والاستجابة السلوكيّة[٥] من خلال هذه الأقواس.

على هذا الأساس، أدّى ازدهار علم النفس، وظهور مذهب الوضعيّة، وتطوّر نظرية بافلوف في الأقواس الانعكاسيّة إلى تحوّل نموذجي في علم النفس بفضل عالِم النفس الأمريكي جون واطسون[٦] (١٨٧٨-١٩٥٨)، مؤسّس السلوكيّة النفسيّة[٧]. فقد كان هدف واطسون هو بناء علم موضوعي وتجريبي للسلوك بدلاً من العقل يمكن أن يُعدّ فرعًا من العلوم الطبيعيّة، ويهدف نظريًّا إلى التنبّؤ بالسلوك والتحكُّم فيه. ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف، اعتقد واطسون أنّه من الضروري على عالِم النفس أن يبتعد كليًا عن الاستبطان أو التأمّل الباطني، لِما يتّسم بالذاتيّة ويبتعد تمامًا عن الموضوعيّة؛ فالأحاسيس شيءٌ خاص، بينما السلوك شيءٌ عام يمكن ملاحظته موضوعيًا، وقياسه أيضًا. وعليه، يجب أن يُركّز العلم على دراسة الحقائق العامة التي تقبل للمُلاحظة من قِبل أي باحث[٨].

وبالفعل، هذا ما انتهجه واطسون، وهو الهدف الرئيس للوضعيين، والذي يتمثّل في أنّ العلم الإيجابي هو الذي يتناول كل ما يمكن ملاحظته أو رؤيته.

وفي الحقيقة إن هذه الأسس التي قامت عليها الوضعية تتعارض مع أسس التفكير الفلسفي الدقيق، فإن رفض ما لا يكون علميًا ماديًا أو تجريبيًا هو بمثابة إطلاق رصاصة الموت على نفس

---

1. pseudoscience

2. Singer, *The Legacy of Positivism*, 9.

3. I. Pavlov

٤. عبارة عن مسار يسلكه رد الفعل خلال عملية نقل السيال العصبي، حيث تبدأ عملية النقل عند إثارة هذا القوس.

5. behavioural response

6. J. Watson

7. Ibid., 20

٨. عبد الخالق ودويدار، علم النفس، ٥٢، ٥٣.

العلوم التجريبية، فإن أي تجربة لا تكتمل عناصرها إلّا بافتراضات مسبقة؛ أوّلها الإقرار بقانون العلية وقانون استحالة التناقض وقانون استحالة الدور وغير ذلك من القوانين التي هي بنفسها إذا طبقناها ستؤدّي إلى القول بثبوت ما ليس بمادي أو تجريبي، فعلى سبيل المثال إن إثبات وجود الله تعالى إنّما يعتمد على جملة من مبادئ يسلّم بها حتى التجريبي، وإن لم يكن واعيًا حين التجربة بها، من أمثال الإقرار بالواقعية، والإقرار باستحالة تسلسل العلل، والإقرار بقانون العلّية، وبالتالي فإن أصل هذا الاختزال مرفوض، ولا يؤدّي إلّا إلى هدم أصول العلم الذي أسموه غير زائف.

وقد أشار إلى هذه الفكرة العديد من الفلاسفة والمفكّرين، أمثال السيد محمد باقر الصدر، حيث يقول:« إنّ نفس هذه القاعدة : (التجربة هي المقياس الأساسي لتمييز الحقيقة) هل هي معرفة أوّلية حصل عليها الإنسان من دون تجربة سابقة؟ أو أنّها بدورها -أيضًا- كسائر المعارف البشرية ليست فطرية ولا ضرورية؟ فإذا كانت معرفة أوّلية سابقة على التجربة بطل المذهب التجريبي الذي لا يؤمن بالمعارف الأوّلية، وثبت وجود معلومات إنسانية ضرورية بصورة مستقلّة عن التجربة، وإذا كانت هذه المعرفة محتاجة إلى تجربة سابقة، فمعنى ذلك أنّا لا ندرك في بداية الأمر أنّ التجربة مقياس منطقي مضمون الصدق، فكيف يمكن البرهنة على صحّته واعتباره مقياسًا بتجربة ما دامت غير مضمونة الصدق بعد؟ !

[...] إنّ مبدأ العلّية لا يمكن إثباته عن طريق المذهب التجريبي، فكما أن النظرية الحسّية كانت عاجزة عن إعطاء تعليل صحيح للعلية كفكرة تصوّرية، كذلك المذهب التجريبي يعجز عن البرهنة عليها بصفتها مبدأ وفكرة تصديقية. فإن التجربة لا يمكنها أن توضّح لنا إلّا التعاقب بين ظواهر معيّنة، فنعرف عن طريقها أن الماء يغلي إذا صار حارًّا بدرجة مئة، وأنّه يتجمّد حين تنخفض درجة حرارته إلى الصفر. وأمّا سببية إحدى الظاهرتين للأخرى والضرورة القائمة بينهما، فهي ممّا لا تكشفها وسائل التجربة، مهما كانت دقيقة ومهما كرّرنا استعمالها، وإذا انهار مبدأ العلّية انهارت جميع العلوم الطبيعية»[1]

### ثالثًا: السلوكية الفلسفية في شراك اللايقين واللاعلم

**السلوكية الفلسفية كما تقدم، هي نظرية أو موقف فلسفي** حول طبيعة العقل والحالات العقلية، تهدف إلى الإجابة على «مشكلة العقل-الجسد» في الفلسفة: ما هي العلاقة بين حالتنا العقلية (مثل

١. الصدر، فلسفتنا، ٩١-٩٤

الألم، الاعتقاد، الرغبة) وبين جسدنا المادي؟ بحيث تركز في محاولتها للإجابة على هذا الأمر على **معنى ومغزى اللغة** التي نستخدمها لوصف حالاتنا العقلية.

تأخذ السلوكية الفلسفية موقفًا أكثر جذرية من طبيعة الأمور غير السلوكية كالمشاعر والأفكار، حيث تقف موقفًا راديكاليًا، وليس معنى ذلك أننا لا نستطيع دراستها علميًا وحسب، بل **لا وجود لها ككيانات مستقلة داخلية** على الإطلاق، فتُعرِّف الحالات العقلية **بشكل كامل من خلال السلوك أو الاستعداد للسلوك**. ليس «الألم» مجرّد إحساس داخلي سرّي، بل هو مجموعة من السلوكيات والاستعدادات مثل الصراخ، عند الألم، وفي النهاية هي تقول إن الحالات العقلية ليست سوى أنماط من السلوك.

النقد الأساسي الموجّه إلى هذا الموقف الفلسفي هو أنه لا بد لنا أن نسأل: ما هو المقصود من عدم وجود المنشأ الداخلي للسلوك؟ هل المقصود هو إنكاره واقعيًا أو استبعاده علميًا ومعرفيًا؟

فإن كان المقصود هو إنكاره بالكلية، فهو مخالف لبديهيات المعرفة والوجدان، إذ ليست اللغة إلا تعبيراً عن الحالات التي يستبطنها الكائن البشري قبل النطق بها، بل إن اللغة أصلاً قد تكون لغة نفسية داخلية يستعملها الكائن البشري للتفكير والتأمل، وهذا ما يمكن أن نسميه أصالة المعنى مقابل اللغة، وتقدم الوجدان والحالات الداخلية على السلوك والنطق الظاهري، ومن اللطيف في هذا المجال ما ذكره السيد العلامة الطباطبائي في أصل اللغة ونشوئها وأنها تابعة للمعنى، حيث قال:« الإنسان يتوصّل إلى اللغات بوضع المعاني نفسها وعرضها على المخاطب أولاّ، ثم وضع الألفاظ في محلّها بالاعتبار؛ بإعطاء حدودها إيّاها بحكم الوهم، فتكون الألفاظ وجودات للمعاني بالعرض»[1]. وبهذا لا يمكن بوجه إنكار المناشئ المعنوية الباطنية للسلوك وللفظ.

وأما إذا كان المراد هو غضّ النظر العلمي عن المناشئ مع الإقرار بوجودها، فهو من الناحية المنهجية والفلسفية خاطئ تمامًا، وذلك أنه لما عُلم كون الجمل والتعبيرات هي سلوك في واقعها، وإن كان سلوكًا لفظيًا، والسلوك كما تبيّن لاحقًا له علل قريبة وبعيدة ترجع إلى التصوّر والتصديق، ومن ثمّ إلى الشوق والإرادة، فلا يمكن معرفة السلوك –لفظيًا كان أو غير لفظي- مع غض النظر عن علله؛ لأنّ ذوات الأسباب لا تُعرَف إلاّ بأسبابها، وكل معرفة من دون ملاحظة الأسباب هي معرفة بالعرض ودخول في متاهة اللايقين واللاأعم بالضرورة، ولا تكون معرفة للشيء بالذات من حيث

١. الطباطبائي، حاشية الكفاية، ١: ١٩

هويته الذاتية، ولذا أسسوا في علم المنطق قاعدة ذكرها ابن سينا في برهان الشفاء حيث قال:« العلم اليقيني بكل ما له سبب من جهة سببه»[١].

## خاتمة

بعد هذا التحليل والتقويم، يمكن القول إن البحث قد كشف عن أن المدرسة السلوكية، بشقّيها النفسي والفلسفي، على الرغم من مساهمتها في تركيز الانتباه على أهمية السلوك المُلاحَظ ومناهج البحث الوضعي، إلّا أنها قدّمت تصورًا قاصرًا ومشوّهًا عن الطبيعة الحقيقية للإنسان.

فالسلوكية النفسية، برفضها لكل ما هو غير مادي، وقعت في فخّ الاختزال المادي، مجرِّدة السلوك الإنساني من أبعاده المعرفية والقيمية التي تميّزه. بينما سقطت السلوكية الفلسفية في فخّ الإنكار الجذري، حين اعتبرت الحالات العقلية مجرّد أوهام مصاحبة للسلوك، منكرةً الوجدان والفطرة.

وقد أثبتت القراءة النقدية المستندة إلى الفلسفة الإسلامية تفوّقها في تشخيص هذا القصور، حيث بيّن تحليلها الدقيق لمراحل الفعل الاختياري أن السلوك الظاهر ما هو إلّا النتيجة الأخيرة لسلسلة معقّدة من العمليّات العقليّة والروحية الداخلية (التصور، التصديق، الشوق، الإرادة). وهذا يثبت أن أيّ نموذج تفسيري يُغفل هذه المراتب الداخلية يكون عاجزًا حتمًا عن فهم دوافع السلوك الإنساني وتعقيداته، خاصة ما يتعلّق منه بالقيم السامية كالتضحية والإيثار.

وعليه، فإن الخلاصة الرئيسة التي حاولنا تقديمها في هذا البحث هي أن الفهم الشامل والصائب للإنسان ولظاهرة السلوك لديه لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال نموذج تكاملي، يعترف بالبُعد المادي والسلوكي دون أن يُنكِر أو يهمّش الأبعاد العقلية والمعنوية التي تُشكّل جوهر الإنسانية ومصدر أفعالها الحقيقية.

---

١. ابن سينا، برهان الشفاء، ٧٢

## لائحة المصادر والمراجع


١. ابن سينا، برهان الشفاء، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي (ره)، إيران- قم، ١٤٠٥ه.

2. الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر، قم- إيران، ١٤٢٧ه.

٣. الطباطبائي، محمد حسين، حاشية الكفاية، بنياد علمي وفكري علامه طباطبائي، إيران- قم، دون تاريخ.

٤. الطوسي، محمد بن محمد، شرح الإشارات والتنبيهات، بوستان كتاب قم (انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم)، قم - ايران، ٦٨٣١ ه.ش.

٥. عبد الخالق، أحمد محمد وعبد الفتاح محمد دويدار، علم النفس (أصوله ومبادئه)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩م.

٦. عبد الحميد، صلاح، دراسات في الفكر السيكولوجي، أطلس للنشر والإنتاج الإعلامي، الطبعة الأولى، الجيزة، ٢٠١٩م.

٧. قطب، خالد، فلسفة العلم التطبيقية «الفلسفة تبحث عن آفاق جديدة داخل العلم»، المكتبة الأكاديمية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١١٠٢م

8.Kind, Amy, The Mind-Body Problem in 20Th Century Philosophy, In: ***Philosophy of Mind in the Twentieth and Twenty–First Centuries***, Edited by: Amy Kind, Routledge, London, 2019.

9.Mundle, C. W. K, Philosophical Behaviourism, In: ***Knowledge and Necessity***, Edited by: G. N. A. Vesey, Macmillan St Martin's Press, 1970.

10. Kim, Jaegwon, ***Philosophy of Mind***, Westview Press, 3ed, 2011.

11. Carter, Matt, ***Minds and Computers, "An Introduction to the Philosophy of Artificial Intelligence,***" Edinburgh University Press, 2007.

12. Hocutt, Max, "Behaviorism, Philosophical.," ***Encyclopedia of Cognitive Science***, 2006.

13. Singer, Michae, ***The Legacy of Positivism***, Palgrave Macmillan, 2005.

14. Thagard, Paul, ***Mind***, The MIT press, 2ed, 2005.

15. Kitchener, Richard F., "Behavior and Behaviorism.," Behaviorism, 1977.

16. Audi, Robert, ***The Cambridge Dictionary of Philosophy***, Cambridge University Press, 1999.

17. Sternberg, Robert J., ***Cognitive Psychology***, Wadsworth Cengage Learning, 5ed, Australia, 2009.

18. Palmer, Stephen E., Visual Awareness, In: ***Foundations of Cognitive Psychology***, Edited by: Levitin, Daniel J., The MIT Press, 2002.

# أزمة النظرية في علم النفس: كيف نمضي قدمًا[1]

ماركوس إرونن ولورا برينغمان[2]

## الخلاصة

حاجج ميل في عام ١٩٧٨ بأن النظريات في علم النفس تأتي وتذهب، مع قليل من التقدّم التراكمي. ونحن نعتقد أن هذا التقويم لا يزال قائمًا، كما يتّضح من الادّعاءات الشائعة المتزايدة بأن علم النفس يواجه «أزمة نظرية» أيضًا، وأنه يجب على علماء النفس أن يستثمروا المزيد في بناء النظريات. في هذا المقال، نحاجج بأن السبب الجذري لأزمة النظرية هو أن تطوير نظريات نفسية جيدة أمر صعب للغاية، وأن فهم أسباب هذه الصعوبة هو أمر حاسم للمضي قدمًا في مواجهة هذه الأزمة. نناقش ثلاثة أسباب رئيسة مستندة إلى فلسفة العلوم تفسّر سبب صعوبة تطوير نظريات جيدة: النقص النسبيّ في الظواهر الراسخة التي تفرض قيودًا على النظريات الممكنة، ومشكلات صدق البنى النفسية، والعقبات التي تعترض اكتشاف العلاقات السببية بين المتغيّرات النفسية. ونختتم بتوصيات حول كيفية تجاوز أزمة النظرية.

**الكلمات مفتاحية: النظرية، الظواهر، الرسوخ، المتانة، السببية**

---

١. هذه المقالة مترجمة عن أصلها:

The Theory Crisis in Psychology: How to Move Forward

المنشورة في المصدر التالي:

Eronen, M. I., & Bringmann, L. F. (2021). The Theory Crisis in Psychology: How to Move Forward. Perspectives on Psychological Science, 16(4), 779-788. https://doi.org/10.1177/1745691620970586 (Original work published 2021)

2. Markus I. Eronen (Department of Theoretical Philosophy), and Laura F. Bringmann (Department of Psychometrics), University of Groningen

## المقدمة

في السنوات الأخيرة، لفت عدد متزايد من المؤلِّفين الانتباه إلى حقيقة أن الأسس النظرية لعلم النفس مهتزّة[١]. والادعاء هو أنّ النظريات النفسية رديئة الجودة بشكل عام، وأن التركيز في علم النفس يجب أن يتحوّل أكثر نحو تطوير نظريات أفضل بدلاً من (مجرّد) تحسين التقنيات والممارسات الإحصائية وإجراء المزيد من دراسات التكرار. بعبارة أخرى، نحن نواجه «أزمة نظرية» أكثر جوهرية من أزمة التكرار التي حظيت باهتمام أكبر بكثير[٢].

هذه النقطة بالطبع ليست جديدة، ولكن من الجدير بالذكر أن بول ميل **(Paul Meehl)** قد أكّد عليها طوال مسيرته المهنية[٣]. أشار ميل إلى أن علماء النفس مولعون بتطوير نظريات جديدة، ولكن بدلاً من أن يؤدّي ذلك إلى تقدّم نظري تراكمي، فإن هذه النظريات تميل إلى أن تأتي وتذهب: فالنظريات لا تُدحض بشكل حاسم ولا تُقبل كجزء من المعرفة الراسخة؛ بل تظل قائمة ببساطة حتى تُهجر أو تُنسى. ويذكر كأمثلة نظريات «مستوى الطموح»[٤] و«تحوّل المخاطرة»[٥] التي قوبلت بحماس كبير في ثلاثينات وستينات القرن الماضي على التوالي، ولكنّها الآن منسيّة إلى حد كبير.

---

1. E.g., Fiedler, "What Constitutes Strong Psychological Science? The (Neglected) Role of Diagnosticity and a Priori Theorizing"; Gigerenzer, " Reflections on Theory and Psychology"; Klein, "What Can Recent Replication Failures Tell Us About the Theoretical Commitments of Psychology?"; Muthukrishna & Henrich, "A Problem in Theory"; Oberauer & Lewandowsky, "Addressing the The-Ory Crisis in Psychology"; Reber, "The Theory Crisis in Psychology"; Robinaugh et al., "Advancing the Network Theory of Mental Disorders: A Computational Model of Panic Disorder"; van Rooij, "Psychological Science Needs Theory Development Before Preregistration.".
2. Muthukrishna & Henrich, A problem in theory; Oberauer & Lewandowsky, Addressing the theory crisis in psychology; Reber, The theory crisis in psychology.
3. E.g., "Meehl, Theory-Testing in Psychology and Physics: A Methodological Paradox," "Theoretical Risks and Tabular Asterisks: Sir Karl, Sir Ronald, and the Slow Progress of Soft Psychology," "Why Summaries of Research on Psychological Theories Are Often Uninterpretable."
4. level of aspiration
5. risky shift

في الأربعين عامًا التي انقضت منذ مقال ميل الكلاسيكي (١٩٧٨)، لم يتغيّر دور النظريات في علم النفس كثيراً. على سبيل المثال، يسرد كتاب أبجديات نظريات تغيير السلوك[١] ٨٣ نظرية في مجال تغيير السلوك وحده، تتراوح من نظريات التنظيم الذاتي والكفاءة الذاتية إلى النماذج البيئيّة[٢]. ومن الآمن افتراض أنّ أيًّا من هذه النظريّات ليست مقبولة عالميًا أو مدحوضة بشكل قاطع. وكمثال أكثر تحديدًا، لننظر في نظرية استنزاف الأنا[٣]. فبعد فترة من الحماس الكبير، تعرّضت هذه النظرية لانتقادات شديدة في السنوات الأخيرة، وحاليًا لا يوجد دليل قاطع يؤيّدها أو يعارضها[٤].

أحد التفسيرات لغياب التقدّم النظري في علم النفس هو أن النظريّات النفسية تميل إلى أن تُصاغ بشكل غامض أو مجرد لدرجة يصعب معها دحضها أو اختبارها[٥]. علاوة على ذلك، حتى عندما يتبيّن أن نظرية ما قاصرة وغير قادرة على تفسير بعض الظواهر، غالبًا ما يستمرّ علماء النفس في استخدامها، مركّزين على نجاحاتها السابقة (على سبيل المثال، نموذج ريسكورلا-واغنر[٦] للتكييف الكلاسيكي[٧]). تؤدّي هذه العوامل إلى وفرة من النظريّات النفسية المتزامنة والمتداخلة التي يُعرف أنها قاصرة ولكن لم يتم دحضها بشكل حاسم[٨]؛ لذلك فإن الموضوع المشترك في الأدبيات الحديثة حول أزمة النظرية هو أنه يجب تحسين النظريّات النفسية بجعلها أكثر رسمية ودقّة أو بتعليم علماء النفس كيفية بناء نظريات أفضل[٩].

---

1. ABC of Behavior Change Theories
2. Michie et al., ***ABC of Behaviour Change Theories.***
3. Baumeister et al., "Ego Depletion: Is the Active Self a Limited Resource?," "Ego Depletion: A Resource Model of Volition, Self-Regulation, and Controlled Processing."
4. Friese et al., "Is Ego Depletion Real? An Analysis of Arguments."
5. Meehl, "Theoretical Risks and Tabular Asterisks: Sir Karl, Sir Ronald, and the Slow Progress of Soft Psychology," "Why Summaries of Research on Psychological Theories Are Often Uninterpretable".
6. Rescorla-Wagner
7. Miller et al., "Assessment of the Rescorla-Wagner Model".
8. Meehl, "Why Summaries of Research on Psychological Theories Are Often Uninterpretable."
9. E.g., Gigerenzer, "Personal Reflections on Theory and Psychology"; Muthukrishna & Henrich, "A Problem in Theory"; Oberauer & Lewandowsky, "Addressing the Theory Crisis in Psychology"; van Rooij & Baggio, "Theory Before the Test: How to Build High-Verisimilitude Explanatory

نحن نجد هذه الجهود مهمة وجديرة بالثناء. ومع ذلك، في هذا المقال نتّخذ نهجًا مختلفًا. نحاجج بأن جوهر المشكلة هو أن تطوير نظريات نفسية جيّدة أمر صعب للغاية، وأن فهم أسباب هذه الصعوبة هو خطوة أولى حاسمة في إحراز تقدم في أزمة النظرية. بعبارة أخرى، المشكلة ليست (فقط) أن علماء النفس لا يبذلون جهدًا كافيًا في تطوير النظريات، أو لا يعرفون كيفية بنائها، بل إن هناك عقبات كبيرة أمام بناء نظريات نفسية جيدة بسبب طبيعة الموضوع نفسه. ولشرح هذه العقبات وتحليلها، نستلهم من فلسفة العلوم الحديثة.

بهذا النهج، نسير على خطى ميل: ففي المقال الذي هو محور هذا العدد الخاص[1]، قدّم قائمة بالصعوبات التي تجعل دراسة علم النفس البشري علميًا أمرًا صعبًا. ومع ذلك، كان ميل بطبيعة الحال يعتمد على فلسفة العلوم في عصره، ومنذ ذلك الحين حدثت تطوّرات كثيرة ذات صلة كبيرة بأزمة النظرية، لا سيما في فهم طبيعة البيانات والنظريّات والسببيّة. نستلهم من هذه التطورات في فلسفة العلوم ونناقش ثلاثة أسباب رئيسة لصعوبة تطوير نظريات نفسية جيدة: نقص القيود التي تفرضها الظواهر الراسخة على النظريات، ومشكلات صدق البنى النفسية، والعقبات التي تحول دون اكتشاف العلاقات السببية بين المتغيّرات النفسية.

## الظواهر كقيود للنظريات

في هذا القسم، نحاجج بأن الظواهر تقيد تطوير النظريات في العلوم، ولكن في علم النفس، لا توجد معرفة كافية بالظواهر الراسخة لفرض قيود كافية. بدايةً، في فلسفة العلوم، من الشائع التمييز بين البيانات والظواهر والنظريات[2]. البيانات هي الملاحظات الأولية المستندة إلى التجارب أو جمع البيانات: في حالة علم النفس، يمكن أن تكون، على سبيل المثال، استجابات للاستبيانات أو ملاحظات للسلوك. تعمل البيانات كدليل على الظواهر، وهي سمات مستقرّة نسبيًا في العالم: على

Theories in Psychological Science."

1. Meehl, "Theoretical Risks and Tabular Asterisks: Sir Karl, Sir Ronald, and the Slow Progress of Soft Psychology."
2. Bogen & "Woodward, Saving the Phenomena"; Haig, "Detecting Psychological Phenomena: Taking Bottom-up Research Seriously"; "Woodward, Data and Phenomena."

سبيل المثال، توفّر البيانات من تجارب مهمة ستروب[1] المختلفة دليلاً على تأثير ستروب. إذا أردنا بعد ذلك تفسير الظواهر، فنحن بحاجة إلى نظريات تصف كيفيّة ظهورها[2].

هذا الإطار متين جيدًا، وقد طُبق في علم النفس[3]. ومع ذلك، عادة ما تُناقش العلاقات بين النظريات والظواهر فقط كـ«حركة في اتجاه واحد»: تُصاغ نظرية لتفسير الظواهر، وبالتالي يجب أن يكون من الممكن اشتقاق أو التنبّؤ بالظواهر ذات الصلة من النظرية. على سبيل المثال، الحجّة المركزية (والصحيحة في رأينا) في نقاش النظرية في علم النفس هي أن النظريات النفسية مُصاغة بشكل غامض لدرجة أنها لا تقدم تنبّؤات دقيقة بشأن الظواهر[4]. وما حظي باهتمام أقل بكثير في هذا النقاش هو أن هذه العلاقة ثنائية الاتجاه: فالظواهر تفرض أيضًا قيودًا على النظريات الممكنة[5]. بعبارة أخرى، يجب أن تكون النظرية متّسقة مع جميع الظواهر ذات الصلة في المجال، مما يضيّق نطاق النظريات الممكنة.

دعونا نوضح هذا بمثال، قبل تقديم نظرية التطوّر، كان تشارلز داروين قد جمع قدرًا هائلاً من الأدلّة الوصفيّة[6] خلال رحلته الشهيرة على متن سفينة البيغل[7] (التي استمرّت قرابة ٥ سنوات)، أجرى ملاحظات عديدة ودونها في دفاتره، والتي تتوافق في الإطار الموصوف أعلاه مع البيانات. من هذه البيانات استخلص أنماطًا مثيرة للاهتمام، مثل توزيع أنواع الطيور المختلفة، ولكن المتشابهة جدًا

---

1. Stroop

٢. نظرًا لعدم وجود إجماع على تعريف «النظرية»، فإننا نستخدم هذا المصطلح في هذه المقالة بمعناه الواسع ليشمل أيضًا النماذج، والنظريات غير الكمّية، وأوصاف الآليّات.

3. Borsboom et al., "Theory Construction Methodology: A Practical Framework for Theory Formation in Psychology"; Haig, "Detecting Psychological Phenomena: Taking Bottom-up Research Seriously."

4. E.g., Oberauer & Lewandowsky, "Addressing the Theory Crisis in Psychology."

5. Bechtel & Richardson, ***Discovering Complexity: Decomposition and Localization as Strategies in Scientific Research***; Craver & Darden, ***In Search of Mechanisms: Discoveries Across the Life Sciences***.

6. Browne, ***Darwin's Origin of Species: A Biography***; Darwin, ***On the Origin of Species by Means of Natural Selection***; Rozin, "Social Psychology and Science: Some Lessons from Solomon Asch."

7. H.M.S. Beagle

على جزر غالاباغوس. على مر السنين بعد عودته، درس داروين بشكل مكثّف مجموعة واسعة من الموضوعات، بما في ذلك التربية الانتقائية، والسجل الأحفوريّ، والعيّنات التي جمعها خلال رحلته. في كل هذه المجالات، وجد ظواهر تشير إلى أنّ الأنواع لها أسلاف مشتركة وتُنتقى من قِبَل الطبيعة بطريقة مماثلة للتربية الانتقائية. وقد كتب كتاب أصل الأنواع، الذي يتكوّن جزء كبير منه من أوصاف مفصّلة لمختلف خطوط الأدلّة، بناءً على هذه النتائج[١].

المهم أن هذا الدليل لم يكن متنوّعًا فحسب، بل كان أيضًا متينًا جدًا: كانت الظواهر قابلة للتحقّق والكشف عنها بعدّة طرق مستقلّة ولا تعتمد على إطار نظري أو طريقة ملاحظة معيّنة[٢]. على سبيل المثال، يمكن ملاحظة أنماط تطور السمات في التربية الانتقائية للحمام والماشية والكلاب، ويمكن لأي باحث آخر من حيث المبدأ تأكيد هذه الأنماط؛ لذلك كانت هذه الظواهر متّفقًا عليها بشكل عام في المجتمع العلمي، وفرضت قيودًا قويّة جدًا على فضاء النظريات الممكنة. كان على نظرية التطوّر أن تتناسب ليس فقط مع واحد أو اثنين من هذه الأنماط الراسخة، بل معها جميعًا.

يقدّم تاريخ علم الفلك مثالاً أكثر إثارة على القيود التي تفرضها الظواهر على النظريّات. في هذه الحالة، كانت الظواهر ذات الصلة هي الأنماط في حركة الأجرام السماوية (وأهمّها القمر والكواكب). استندت هذه الأنماط إلى قرون من الملاحظات، وكانت راسخة للغاية؛ كانت المشكلة هي التوصّل إلى نظريّة تلبّي القيد الصارم الذي تفرضه الظواهر[٣]. لقد صمد نموذج بطليموس لمركزيّة الأرض الذي تتبع فيه الكواكب مسارات معقّدة قائمة على أفلاك التدوير لقرون جزئيًّا؛ لأنّه كان من الصعب للغاية التوصل إلى نظرية تناسب الظواهر بشكل أفضل أو بنفس الجودة[٤]. وهكذا، عندما طوّر كوبرنيكوس وغاليليو نظرياتهما لمركزية الشمس، كان فضاء النظريات الممكنة مقيّدًا بشدّة بالظواهر. والقيود المفروضة على الفيزياء النظرية المعاصرة أكثر تطرّفًا: فهناك مجموعة

1. Browne, ***Darwin's Origin of Species: A Biography***; Darwin, ***On the Origin of Species by Means of Natural Selection***.
2. Eronen, "Robustness and Reality"; Kuorikoski & Marchionni, "Evidential Diversity and the Triangulation of Phenomena"; Munafò & Smith, Robust Research Needs Many Lines of Evidence"; Wimsatt, ***Re-Engineering Philosophy for Limited Beings: Piecewise Approximations to Reality.***.
3. Hoskin, Astronomy in Antiquity.
4. Ibid.

واسعة من الأنماط الراسخة وغير المتنازع عليها التي تتراوح من فيزياء الجسيمات إلى علم الفلك، وأي نظرية فيزيائية جديدة يجب أن تكون متّسقة مع كل هذه الأنماط.

الوضع في علم النفس مختلف تمامًا؛ لنرى ذلك دعونا نتذكّر التمييز بين البيانات والظواهر. في علم النفس، هناك كمية متزايدة من البيانات المتاحة من الاستبيانات والأجهزة القابلة للارتداء وسلوك الإنترنت وما إلى ذلك. ومع ذلك، غالبًا ما تكون هذه البيانات ذات جودة مشكوك فيها (انظر القسم التالي)، ولا يزال العديد من مجالات علم النفس لا يمتلك مجموعة كبيرة من الظواهر الراسخة التي يمكن مقارنتها بتلك الموجودة في علم الأحياء أو الفيزياء.

كمثال، لننظر في تأثير استنزاف الأنا[١]: وهي ظاهرة أن أداء الأشخاص يكون أسوأ في مهمة تتطلّب ضبط النفس (على سبيل المثال، حلّ لغز صعب) بعد الانخراط مسبقًا في مهمة تتطلب ضبط النفس (على سبيل المثال، مقاومة إغراء أكل الكعك). النظرية الأصلية والمؤثّرة جدًّا التي تفسّر هذه الظاهرة هي نموذج القوّة (أو العضلة، أو المورد) لضبط النفس، والذي بموجبه يكون ضبط النفس موردًا محدودًا وعام المجال يُستخدم في أي مهام تتطلّب ضبط النفس ويمكن استنزافه[٢].

نُشرت مئات الدراسات التي يبدو أنّها تدعم هذه النظرية[٣]. ومع ذلك، في السنوات الأخيرة، تمّ التشكيك في كلّ من تأثير استنزاف الأنا نفسه والنظرية التي تقف وراءه[٤]. في دراسة تكرار متعدّدة المختبرات ومسجّلة مسبقًا[٥]، وُجد دليل ضئيل على استنزاف الأنا: كان حجم التأثير الإجمالي صغيراً «**d = 0.04**»، وبالنسبة لمعظم المختبرات المشاركة، تضمّنت فترات الثقة ٩٥٪ لحجم التأثير قيمة الصفر. وخلص المؤلّفون إلى أنه «إذا كان هناك أيّ تأثير، فهو قريب من الصفر»[٦]. علاوة على ذلك، أُشير إلى أنّه حتى لو كان التأثير حقيقيًا، فإن الأدلّة المتاحة متوافقة مع نظريّات

1. Baumeister et al., "Ego Depletion: Is the Active Self a Limited Resource?," "Ego Depletion: A Resource Model of Volition, Self-Regulation, and Controlled Processing."
2. Ibid.
3. Inzlicht & Friese, "The Past, Present, and Future of Ego Depletion."
4. Friese et al., "Is Ego Depletion Real? An Analysis of Arguments."
5. Hagger et al., "A Multilab Preregistered Replication of the Ego-Depletion Effect."
6. Ibid., 558.

أخرى، بالإضافة إلى نموذج القوّة لضبط النفس[١]. على سبيل المثال، في نموذج العملية الذي اقترحه إينزليخت وشمايكل[٢] (٢٠١٢)، يُفسر تأثير استنزاف الأنا بانخفاض الدافعية وتحوّلات في الانتباه بدلاً من مورد عام يُستنزف.

الأهمّ من ذلك، أن هذا ليس مثالاً معزولاً. تشير إخفاقات التكرار العديدة للنتائج في علم النفس، حتى الظواهر التي كان يُعتقد أنها راسخة (مثل تهديد القوالب النمطية، والتقليد الوليدي، وتأثيرات التهيئة المختلفة[٣])، إلى أن الوضع مشابه في مجالات أخرى من علم النفس[٤]. بعبارة أخرى، في العديد من مجالات علم النفس، لا يوجد نطاق واسع من الظواهر الراسخة التي من شأنها أن تفرض قيودًا قويّة على النظريات. هذا يعني أن النظريات الممكنة لا تحسمها الأدلّة: فالأدلة المتاحة (أي الظواهر ذات الصلة) ليست كافية لتحديد أي نظرية يجب أن نعتقد أنها صحيحة[٥]. في ضوء ذلك، ليس من المستغرب أنه لم يتم إحراز تقدم نظريّ كبير في مجالات علم النفس التي تم فيها إثبات عدد قليل نسبيًا من الظواهر الراسخة.

## البنى النفسية والتكرار المعرفي

عامل مهم آخر يفسر سبب وجود عدد قليل جدًا من النظريات الجيدة في علم النفس هو عدم الاهتمام بتحسين البنى النفسية والتحقّق من صدقها. في الأدبيات النفسية، نجد عددًا كبيرًا ومتزايدًا

1. Inzlicht & Friese, "The Past, Present, and Future of Ego Depletion."
2. Inzlicht and Schmeichel
3. Bird, "Understanding the Replication Crisis as a Base Rate Fallacy."
4. Inzlicht & Friese, "The Past, Present, and Future of Ego Depletion."
5. Stanford, "Underdetermination of Scientific Theory."

طرح ميل (Meehl, ١٩٩٠) نقطة مماثلة بخصوص قابلية النظريات النفسية للاختبار:

«يوجد مفهوم خاطئ ضمني، منتشر على نطاق واسع بين الطلاب والأساتذة الذين يدرسون المجالات غير الدقيقة... وهذا المفهوم الخاطئ هو أنه إذا كان تخمين نظري «ذا معنى علميًا» (وليس لاهوتيًا أو ميتافيزيقيًا أو غامضًا لدرجة أن يشمل أيّ شيء)، فلا بدّ من إمكانية اختباره في الوقت الحاضر. حتى الإلمام البسيط بتاريخ علم الفلك، والفيزياء، والكيمياء، والطب، وعلم الوراثة يُظهر أن مثل هذه الفكرة ما وراء النظرية (metatheoretical) خاطئة بكل وضوح... والمثال الأكثر إثارة من علوم الأحياء في الآونة الأخيرة، وهو واحد من أعظم اكتشافين أو ثلاثة اكتشافات علمية على الإطلاق، هو نظرية كريك وواطسون للحمض النووي (DNA). فما كان لأي قدر من البراعة النظرية أن يمكّنهم من تحقيق ذلك، ناهيك عن اختباره، حتى أصبحت الطرق الكيميائية دقيقة بما يكفي لإثبات أنه في أي كائن حي، يكون الأدينين (adenine) والثايمين (thymine) دائمًا متساويين تمامًا في عدد الجزيئات الموجودة، وكذلك هو الحال بالنسبة للجوانين (guanine) والسيتوزين (cytosine).» (ص ٢٣٩)

من البنى النفسية. تُقدِّم باستمرار بنى جديدة ومقاييس مقابلة لها، وتُخترع مصطلحات جديدة لما يبدو أنها بنى قديمة، ويُستخدم المصطلح نفسه لبنى مختلفة على ما يبدو، وهكذا دواليك[١]. على سبيل المثال، في مراجعتها للبنى في الأدبيات النفسية حول السيطرة، وجدت إلين سكينر **(Ellen Skinner)** أكثر من ٣٠ بنية تتعلّق بالسيطرة المدركة وحدها، ومنذ ذلك الحين أُدخل العديد منها[٢].

من حيث المبدأ، لكي تكون مقبولة كبنى علمية، يجب أن تتمتّع كل هذه البنى النفسية بصدق البنية. قُدّم مفهوم صدق البنية من قبل كرونباخ وميل[٣] (١٩٥٥)، وتطوّر معناه وتفرّع بشكل كبير في العقود التي تلت ذلك[٤]. بعض الأفكار الأساسية هي أن البنية يجب أن تكون جزءًا من إطار نظري (أو «شبكة نومولوجية»[٥] كما صيغت في الأصل من قبل «**Cronbach & Meehl, 1955**» وأنّ قياسات البنية يجب أن تكون صادقة بمعنى أنها تقيس ما يُقصد قياسه[٦].

المشكلة هي أنه على الرغم من الاتفاق الواسع على الأهمّية الحاسمة لصدق البنية، إلّا أنّ علماء النفس في الممارسة العملية يولونها اهتمامًا قليلاً جدًا مقارنة بمقاييس مثل الموثوقية. على سبيل المثال، استعرض فلايك[٧] وزملاؤه (٢٠١٧) عيّنة عشوائية من المقالات المنشورة في مجلة الشخصيّة وعلم النفس الاجتماعي[٨]، ووجدوا أن معظم المقالات التي تمّت مراجعتها لم تقدِّم أيّ دليل على الصدق للبنى المستخدمة. وعندما قُدِّم دليل، كان يتكوّن عادة من مجرّد إشارة إلى مقال آخر. وبالمثل، تظهر المقالات التي جمعها زومبو وتشان[٩] (٢٠١٤) أن علماء النفس يميلون إلى تقديم أدلّة قليلة نسبيًا على الصدق، ويركّزون أكثر بكثير على الخصائص السيكومترية الأخرى، وأهمها الموثوقية. أبسط تفسير لذلك هو أن تقديم دليل على الموثوقية أمر سهل نسبيًّا، في حين

1. Hagger, "Avoiding the "Déjà-Variable" Phenomenon: Social Psychology Needs More Guides to Constructs."
2. Ibid.
3. Cronbach and Meehl
4. Newton & Shaw, "Standards for Talking and Thinking About Validity."
5. nomological network
6. Borsboom et al., "The Concept of Validity."
7. Flake
8. Journal of Personality and Social Psychology
9. Zumbo and Chan

أن تقديم دليل على الصدق أمر صعب جدًا. بالنسبة للأول، هناك مقاييس راسخة وكمية، مثل ألفا كرونباخ[١]؛ أما بالنسبة للأخير، فلا يوجد مقياس كمي بسيط، ولا يوجد حتى اتفاق على ماهية صدق البنية أو ما يجب أن يشتمل عليه دليل الصدق[٢]. إذا فُهم صدق البنية من حيث عبارة «يجب أن يقيس الاختبار ما يُقصد قياسه»، والتي غالبًا ما تظهر في الكتب المدرسية والمبادئ التوجيهية، فإن إثبات الصدق يتطلّب إظهار أن التباين في السمة محل الاهتمام يسبِّب بالفعل التباين في درجات الاختبار[٣]. وبما أن التحقّق من الصدق من هذا النوع نادرًا ما يتم، فإن النتيجة هي أن علم النفس مليء بالعديد من البنى النفسية ذات الصدق غير المعروف[٤].

بحث استنزاف الأنا هو مثال رئيس على ذلك. كما يشير لوروكين ومياكي[٥] (٢٠١٧)، لم يتم تعريف المفهوم الرئيس «ضبط النفس» بوضوح أو إجرائيًّا. غالبًا ما يُستخدم بشكل واسع جدًا للإشارة إلى أي نوع من السيطرة (المثبطة) على الأفكار أو العواطف أو الأفعال دون تحديد طبيعة هذه السيطرة بشكل أكبر[٦]. علاوة على ذلك، لم يتم التحقّق من صدق الإعدادات المستخدمة لقياس أو التلاعب بضبط النفس في دراسات استنزاف الأنا[٧]. في دراسة حديثة، اختبر ويمر[٨] وزملاؤه (٢٠١٩) بشكل منهجي إحدى المهام الأكثر استخدامًا للحثّ على استنزاف الأنا، وهي مهمة شطب الحروف، حيث يتعين على المشاركين شطب الحروف وفقًا لقواعد معقّدة. لم يجدوا أي دليل على أن هذه المهمّة تؤثّر على ضبط النفس أو السيطرة المثبطة[٩].

---

1. Cronbach's α
2. Newton & Shaw, "Standards for Talking and Thinking About Validity."
3. Bringmann & Eronen, "Heating up the Measurement Debate: What Psychologists Can Learn from the History of Physics"; Borsboom et al., "The Concept of Validity."
4. Flake et al., "Construct Validation in Social and Personality Research: Current Practice and Recommendations"; Fried & Flake, Measurement Matters. APS Observer, 31(3), 29–30. .
5. Lurquin and Miyake
6. Lurquin & Miyake, "Challenges to Ego-Depletion Research Go Beyond the Replication Crisis: A Need for Tackling the Conceptual Crisis."
7. Inzlicht & Friese, "The Past, Present, and Future of Ego Depletion."
8. Wimmer
9. Wimmer et al. "Is the Letter Cancellation Task a Suitable Index of Ego Depletion?"

كمثال من علم النفس السريري، لننظر في اضطراب الاكتئاب الشديد **(MDD)** . يعود تعريف اضطراب الاكتئاب الشديد إلى السبعينات، ولم يتغير بشكل أساسي منذ ذلك الحين، على الرغم من أنه يتّضح بشكل متزايد أن صدق هذه البنية إشكالي[١]. على سبيل المثال، نظرًا لوجود تباين كبير في حالات اضطراب الاكتئاب الشديد المختلفة (على سبيل المثال، يمكن أن يكون لدى شخصين اضطراب الاكتئاب الشديد دون أن يتشاركا في عرض واحد)، فمن المشكوك فيه أن يكون اضطراب الاكتئاب الشديد في حد ذاته فئة محدّدة جيدًا[٢]. بالإضافة إلى ذلك، غالبًا ما يكون للمقاييس العديدة المستخدمة لقياس اضطراب الاكتئاب الشديد تداخل ضئيل في المحتوى، مما يجعل من غير الواضح ما إذا كانت تقيس البنية نفسها حقًّا [٣].

من المفيد مقارنة هذه الأمثلة بالعلوم الطبيعية. تُنقح المفاهيم أو التصنيفات في العلوم الطبيعية باستمرار من خلال المزيد من التجارب والملاحظات، ومن خلال تحسين الإطار النظري الذي تُدرج فيه. فالمفهوم الذي يكون في البداية تقريبيًا وغير محدّد جيدًا (مثل المفهوم الشائع «السمك» **(fish)** ) يُنقح ويُعاد تصوره (على سبيل المثال، إلى مفهوم «الأسماك») **(Pisces)** في تصنيف لينيوس التقليدي للأنواع، الذي يُعرّف تقريبًا بأنه حيوانات ذات زعانف تعيش باستمرار في الماء)، ثم تُختبر النسخة الجديدة مرة أخرى وتُعدّل على أساس نظريات وأدلة جديدة (على سبيل المثال، لم تعد «الأسماك» تعتبر فئة علمية، ولكنها قُسّمت إلى عدة فئات متميّزة على أساس العلاقات التطوّرية).

توجد أمثلة وفيرة على ذلك في العلوم: على سبيل المثال، قُدم مفهوم «الإلكترون» إلى الفيزياء في تسعينات القرن التاسع عشر، وكان يعني في البداية وحدة أوليّة من الشحنة الكهربائية، ولكن منذ ذلك الحين تطوّر معناه من خلال التجارب والتقدّم النظري مثل نظرية الكم، والآن يشير «الإلكترون» إلى جسيم أوّلي وهو فيرميون، له شحنة -١، ولف مغزلي ٢/١، وهكذا. يطلق تشانغ[٤]

---

1. De Jonge et al., "What Kind of Thing Is Depression?"; Fried, "Moving Forward: How Depression Hetero-Geneity Hinders Progress in Treatment and Research."
2. Fried, "Moving Forward: How Depression Hetero-Geneity Hinders Progress in Treatment and Research."
3. Fried, "Moving Forward: How Depression Hetero-Geneity Hinders Progress in Treatment and Research"; Fried & Flake, Measurement Matters. APS Observer, 31(3), 29–30.
4. Chang

(٢٠٠٤, ٢٠١٦) على هذه العملية اسم «التكرار المعرفيّ»[١] ويصفها بأنها «عملية تُخلق فيها مراحل متتالية من المعرفة، كل منها يبني على سابقه، من أجل تعزيز تحقيق أهداف معرفية معينة»[٢].

في المقابل، هذا النوع من التكرار ليس هو القاعدة في علم النفس، على الرغم من أن المبادئ التوجيهية الرسمية تؤكّد على أهمية التحقّق من الصدق وكيف ينبغي اعتباره عملية مستمرة[٣]. ومع ذلك، هناك بعض الاستثناءات الإيجابية[٤]. على سبيل المثال، عندما كان إبينغهاوس[٥] رائدًا في الدراسة العلمية للذاكرة في ثمانينات القرن التاسع عشر، كان يتعامل مع «الذاكرة» كمفهوم موحّد من الحس السليم، ولم يميّز بين أنواع مختلفة من الذاكرة[٦]. في الأبحاث اللاحقة، خاصة بدءًا من الخمسينات، أُدخلت أنواع عديدة مختلفة من الذاكرة، مثل الذاكرة غير التقريرية والذاكرة التقريرية، والتي يمكن تقسيمها لاحقًا إلى ذاكرة عرضية وذاكرة دلالية[٧]. إن الفئات والأنواع المختلفة للذاكرة ليست ثابتة، ولكنها لا تزال تُنقح وتُناقش في ضوء الأدلّة والحجج الجديدة[٨].

أحد الأسباب العملية التي تجعل البنى النفسية غالبًا ما تكون مقاومة للتغيير هو «الترسخ التوليدي»[٧]، وهو مفهوم صاغه وطوره ويليام ويمسات[١٠] (١٩٨٦, ٢٠٠٧). بمجرد أن يعتمد مفهوم ما على العديد من المفاهيم أو النظريات أو الممارسات الأخرى، يصبح «راسخًا/متينًا»، وسيكون من الصعب جدًا تغييره، حتى لو عُرف أنه ناقص أو إشكالي؛ هذا لأن تغيير المفهوم يمكن أن يؤدي إلى انهيار الهياكل التي تعتمد عليه، مما يؤدي إما إلى كارثة أو ثورة[١١]. غالبًا ما تصبح البنى النفسية

---

1. epistemic iteration
2. Chang, *Inventing Temperature: Measurement and Scientific Progress*, 224
3. Flake et al., "Construct Validation in Social and Personality Research: Current Practice and Recommendations."
4. See also Kendler, "Epistemic Iteration as a Historical Model for Psychiatric Nosology: Promises and Limitations."
5. Ebbinghaus
6. Tulving, "Are There 256 Different Kinds of Memory?"
7. Michaelian & Sutton, "Memory."
8. Tulving, "Are There 256 Different Kinds of Memory?"
7. generative entrenchment
10. William Wimsatt
11. Wimsatt, *Re-Engineering Philosophy for Limited Beings: Piecewise Approximations to Reality*,

(خاصة في علم النفس السريري) راسخة بعمق مع مرور الوقت، حيث إن لها تطبيقات ليس فقط في النظريات والنماذج الأخرى، بل في المجتمع ككل أيضًا. على سبيل المثال، تلعب بنى مثل اضطراب الاكتئاب الشديد دورًا مهمًا في تشخيص المرضى أو في اتخاذ قرارات بشأن التأمين الصحي.

ومع ذلك، فإن التكرار المعرفي والتحقّق من صدق البنى النفسية أمران حاسمان لإيجاد مخرج من أزمة النظرية. كما حاججنا في القسم السابق، فإن أساس النظريات الجيدة هو الظواهر الراسخة. والظواهر بدورها تُستدل من البيانات، وإذا كانت البيانات تستند إلى بنى وقياسات لم تُفهم أو يُتَحقق من صدقها بشكل جيد في معظمها، فمن غير المرجّح أن تكون الظواهر المستدلّ عليها راسخة. بعبارة أخرى، أحد مصادر نقص الظواهر الراسخة في علم النفس هو نقص التركيز على عملية التحقّق من صدق البنية.

## النظريات النفسية ومشكلة إيجاد الأسباب

السبب الثالث لوجود عدد قليل جدًا من النظريات الجيدة في علم النفس هو أن إيجاد الأسباب النفسية يمثّل تحدّيًا كبيرًا للغاية. من المتّفق عليه على نطاق واسع أن السِمة الرئيسة للنظريات الجيّدة هي أنها يجب، بطريقة أو بأخرى، أن تتبع العلاقات السببية[1]. على سبيل المثال، وصفت نظرية داروين للتطور أسباب التطور (الانتقاء الطبيعي)، وتصف نظرية الحمض النووي **(DNA)** الآلية السببية للوراثة. في ضوء ذلك، من المعقول أن نطلب أن تعكس النظريات النفسية، بقدر ما تهدف إلى شرح كيفية عمل العقل، الآليات السببية للعقل أيضًا[2]. بعبارة أخرى، يجب أن تلتقط العلاقات السببية بين المتغيرات النفسية.

---

140

1. E.g., Craver, *Explaining the Brain*; Pearl, *Causality: Models, Reasoning, and Inference*; Woodward, *Making Things Happen. A Theory of Causal Explanation.*
2. Bechtel, *Mental Mechanisms*; Thomas & Sharp, "Mechanistic Science: A New Approach to Comprehensive Psychopathology Research That Relates Psychological and Biological Phenomena."

ومع ذلك، تكمن المشكلة في أن اكتشاف العلاقات السببية بين المتغيّرات النفسية غالبًا ما يكون صعبًا للغاية أو مستحيلاً، كما تمّ تفصيله في إرونن[١] (٢٠٢٠). لشرح السبب، نعتمد على إطار نظرية السببيّة التدخّلية[٢]، التي تحدّد شروط استنتاج العلاقات السببية بطريقة واضحة وعامة.

السمة المميزة للعلاقات السببية هي أنها (على عكس الارتباطات) علاقات قابلة للاستغلال للتلاعب والتحكّم: فالتدخّل في السبب هو وسيلة لإحداث تغيير في النتيجة. تأخذ النظرية التدخّلية هذا كنقطة انطلاق وتُعرّف السببية (تقريبًا) على النحو التالي: «X» هو سبب ل- «Y» إذا (وفقط إذا) كان من الممكن التدخّل في «X» لتغيير «Y» عندما تُثبّت المتغيرات الأخرى عند قيمها. يجب أن يكون التدخّل تلاعبًا غير مشوب بعوامل مربكة لـ «X» بالنسبة لـ «**Y**» ، أي أن تلاعب «X» يجب ألاّ يغيّر «Y» عبر أي مسار آخر لا يمرّ عبر «X» (للمزيد من التعريفات الدقيقة[٣]). ليس من الضروري دائمًا إجراء تدخّل فعليّ؛ ففي بعض الأحيان يكون من الممكن اكتساب معرفة حول آثار التدخّلات بشكل غير مباشر، على سبيل المثال، على أساس البيانات الرصديّة، تظهر الأفكار نفسها أيضًا بأشكال مختلفة في مقاربات أخرى للسببية أكثر ألفة لعلماء النفس، مثل نموذج روبين[٤] السببي[٥] أو نموذج كامبل[٦] السببي[٧].

عادة ما تُعتبر التجارب العشوائية المنضبطة[٨] هي «المعيار الذهبي» للاستدلال السببي ولإرضاء الشروط المذكورة أعلاه. على سبيل المثال، في تجربة دواء، يُعيّن المشاركون عشوائيًا إلى مجموعات العلاج والمراقبة، وهذا التوزيع العشوائي يولد تأثير «تثبيت» المتغيرات الأخرى غير

---

1. Eronen
2. Woodward, *Making Things Happen. A Theory of Causal Explanation,* "Methodology, Ontology, and Interventionism"; see also Pearl, *Causality: Models, Reasoning, and Inference*, "Causal Inference in Statistics: An Overview."
3. Eronen, "Causal Discovery and the Problem of Psychological Interventions"; Woodward, *Making Things Happen. A Theory of Causal Explanation.*
4. Rubin
5. E.g., Rubin, "Causal Inference Using Potential Outcomes: Design, Modeling, Decisions."
6. Campbell
7. E.g., Shadish et al., *Experimental and Quasi-Experimental Designs for Generalized Causal Inference* .
8. randomized controlled trials

السبب (الدواء) والنتيجة (الشفاء). يجب أن يكون تدخّل إعطاء الدواء للمشاركين في مجموعة العلاج غير مشوب بعوامل مربكة: على سبيل المثال، يجب ألّا تكون هناك مكونات أخرى في الحبة تؤثر على الشفاء من خلال مسار سببي يتجاوز الدواء نفسه.

تتضمن العديد من التجارب النفسية التلاعب بأسباب غير نفسية، مثل الأدوية أو المواد التعليمية أو المحفّزات البصرية والسمعية[1]. في مثل هذه الحالات، لا يكون إجراء الأنواع الصحيحة من التدخلات من حيث المبدأ أكثر صعوبة من المجالات الأخرى. لذلك، لا تتعلق الحجج التالية بالتقاليد التجريبية العريقة، التي تعود إلى فيلهلم فونت، والمتمثّلة في التلاعب بالمتغيرات المستقلّة الخارجية وتتبّع آثارها النفسية. ومع ذلك، إذا كان الهدف هو تطوير نظريات نفسية جوهرية تصف الآليّات السببية للعقل، فن إقامة علاقات سببيّة بين المتغيّرات المستقلة الخارجية والمتغيرات النفسية لا يكفي: نحن بحاجة أيضًا إلى معرفة العلاقات السببية بين المتغيّرات النفسية. وللقيام بذلك، نحتاج إلى معرفة آثار التدخّلات على المتغيّرات النفسية.

المشكلة في التدخّلات على المتغيّرات النفسية هي أنها عادة ما تكون «غير دقيقة»[2] : فهي لا تغيّر المتغيّر المستهدَف فقط، بل عدة متغيّرات أخرى أيضًا. هذا لأنّه لا توجد طريقة مباشرة للتلاعب بالمتغيرات النفسية مثل الأفكار أو العواطف[3]. بدلاً من ذلك، يجب التلاعب بها بشكل غير مباشر عن طريق التعليمات الشفهية أو المحفّزات الخارجيّة الأخرى، وعادة ما تكون هذه التقنيات غير دقيقة بما يكفي لتغيير متغيّر واحد فقط. على سبيل المثال، من المستحيل (حاليًّا على الأقل) التلاعب بمشاعر فقدان السيطرة دون تغيير أي حالات نفسية أخرى، مثل الدافعية أو الانتباه أو مشاعر القلق. علاوة على ذلك، لا يمكن قياس المتغيّرات النفسية إلّا بشكل غير مباشر، على

---

1. Eronen, "Causal Discovery and the Problem of Psychological Interventions."

2. Ibid.

قُدِّم مفهوم «التدخّلات فظّة اليد» (fat-handed interventions) في فلسفة علم النفس من قِبَل بومغارتنر وجيبهاتر (Baumgartner and Gebharter, ٢٠١٦) وروميرو (Romero, ٢٠١٥) كبديل لمعيار «القابلية المتبادلة للتلاعب» (mutual manipulability) لدى كرايفر (Craver, ٢٠٠٧) للأهمية التأسيسية (constitutive relevance). إن نوع «فظاظة اليد» الذي نناقشه في هذه المقالة مستقلّ عن فظاظة اليد الناجمة عن التأسيس (constitution) التي ناقشها هؤلاء المؤلّفون.

3. Chiesa, "Radical Behaviorism and Scientific Frame-Works: From Mechanistic to Relational Accounts"; Hughes et al., "The Functional-Cognitive Framework for Psychological Research: Controversies and Resolutions."

سبيل المثال، على أساس التقارير الذاتية أو المؤشّرات السلوكية[١]. هذا يجعل من الصعب جدًا التحقّق أو التأكّد من المتغيّرات التي غيّرها التدخّل بالضبط وإلى أيّ مدى كان غير دقيق.

هذا يخلق مشكلة في إيجاد الأسباب النفسية؛ لأنه عندما تكون التدخّلات غير دقيقة، لا يمكننا أن نفترض أنها تلاعبات غير مشوبة بعوامل مربِكة تسمح بالاستدلالات السببية. وبشكل أكثر تحديدًا، لا يمكننا أن نفترض أنها تغيّر النتيجة المفترَضة «Y» فقط عبر مسار يمر من خلال السبب المفترض «**X**». لتوضيح ذلك، دعونا نركّز مرة أخرى على بحث استنزاف الأنا. في تجارب استنزاف الأنا، يتمّ التلاعب بضبط النفس بطرق متنوعّة جدًّا (على سبيل المثال، عن طريق السماح للمشاركين بالانخراط في مهمّة أو لعبة معقّدة أو محبطة أو عن طريق جعلهم يقاومون إغراء تناول طعام لذيذ[٢]). لتبرير الاستنتاج بأن ضبط النفس هو سبب ضعف الأداء في المهمة الثانية، يجب أن تكون هذه التدخّلات تلاعبات غير مشوبة بعوامل مربِكة لضبط النفس فيما يتعلّق بالنتيجة المفترضة (أي ضعف الأداء في المهمّة الثانية). بعبارة أخرى، يجب أن تغيّر ضبط النفس بطريقة لا تتأثّر بها الأسباب المحتملة الأخرى للتأثير (مثل الدافعية، الانتباه، مشاعر الغضب). ومع ذلك، نظرًا للطبيعة العامة للتدخّلات وافتقارنا إلى المعرفة بالبنية السببية لضبط النفس والبنى ذات الصلة (الدافعية، الانتباه، إلخ)، لا يمكننا أن نفترض بشكل واقعي أن هذا هو الحال[٣]. على سبيل المثال، قد تؤثّر مقاومة إغراء أكل الكعك أيضًا على الدافعية أو تثير مشاعر الغضب والإحباط. هذا يعني أن تجارب استنزاف الأنا لا تقدّم دليلاً كافيًا على أن مورد ضبط النفس المتناقص هو سبب ضعف الأداء في المهمة الثانية، وهو ما يتماشى بالفعل مع الاستنتاج الذي تم التوصل إليه في المراجعات الحديثة لحالة البحث[٤].

باختصار، من المرجّح أن تكون التدخّلات على المتغيّرات النفسية غير دقيقة، ومثل هذه التدخّلات لا توفر أساسًا موثوقًا للاستدلال السببي. لا يمكن ببساطة توسيع التقاليد التجريبية للتلاعب بالعوامل الخارجية وتتبّع آثارها النفسية لتشمل التلاعب بالمتغيرات النفسية، لأنّ

1. De Houwer, "Why the Cognitive Approach in Psychology Would Profit from a Functional Approach and Vice Versa"
2. Friese et al., "Is Ego Depletion Real? An Analysis of Arguments."
3. Ibid.
4. Friese et al., "Is Ego Depletion Real? An Analysis of Arguments"; Inzlicht & Friese, "The Past, Present, and Future of Ego Depletion."

التدخّلات على المتغيّرات النفسية تختلف تمامًا في طبيعتها وأكثر صعوبة بكثير من التدخّلات على المتغيّرات الخارجية[١]. بقدر ما يجب أن تتّبع النظريات النفسية العلاقات السببية، يعدّ هذا عاملاً مهمًا في تفسير سبب وجود عدد قليل جدًا من النظريات الجيدة في علم النفس وسبب صعوبة تطويرها.

## مناقشة

في هذا المقال، ناقشنا ثلاث صعوبات أساسية في تطوير نظريات نفسية جيدة: نقص الظواهر الراسخة (الكافية)، ونقص الصدق والتكرار المعرفي للبنى النفسية، ومشكلة إثبات الأسباب النفسية. يجب معالجة هذه القضايا ومناقشتها لإحراز تقدّم في حلّ أزمة النظرية. نوجز الآن عدّة توصيات للبحث النفسي على أساس هذه القضايا.

أولاً، تدعم مناقشتنا الدعوات الأخيرة لمزيد من «كشف الظواهر» أو «البحث القائم على الظواهر» في علم النفس[٢]. من خلال اكتشاف ظواهر جديدة وجمع المزيد من الأدلة الراسخة لتلك التي تم اكتشافها بالفعل، سيتم تقييد فضاء النظريات الممكنة.

سبب مهم آخر لدعم البحث القائم على الظواهر هو أن الظواهر يمكن أن تكون أيضًا ذات أهمية قصوى للعلم والمجتمع في حد ذاتها[٣]: لننظر، على سبيل المثال، في النطاق الواسع من التحيّزات المعرفية التي اكتشفها علماء النفس، مثل تحيّز التأكيد، ومعظمها ظواهر راسخة جدًا[٤]. اقتُرحت نظريات مختلفة لشرح هذه الظواهر، مثل نظريّة استبدال السمة، التي بموجبها يستبدل

1. See also Chiesa, "Radical Behaviorism and Scientific Frameworks: From Mechanistic to Relational Accounts"; De Houwer, "Why the Cognitive Approach in Psychology Would Profit from a Functional Approach and Vice Versa."
2. Borsboom et al., "Theory Construction Methodology: A Practical Framework for Theory Formation in Psychology"; De Houwer, "Why the Cognitive Approach in Psychology Would Profit from a Functional Approach and Vice Versa"; Haig, "Detecting Psychological Phenomena: Taking Bottom-up Research Seriously"; See Also Trafimow & Earp, "Badly Specified Theories Are Not Responsible for the Replication Crisis in Social Psychology: Comment on Klein."
3. Eronen, "Causal Discovery and the Problem of Psychological Interventions."
4. Gilovich et al., *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judg Ment.*

الناس الحسابات الصعبة باستدلالات بسيطة، أو نظرية النظام المزدوج الأكثر عمومية[١]. ومع ذلك، فإن هذه النظريات أكثر إثارة للجدل من الظواهر نفسها. علاوة على ذلك، فإن معرفة وجود هذه الظواهر مهم للغاية للعلم والمجتمع، حتى لو لم نكن نعرف النظرية أو الآلية التي تقف وراءها. وينطبق الشيء نفسه على مجموعة واسعة من الظواهر الراسخة الأخرى المكتشَفة في علم النفس، على سبيل المثال، ظاهرة ميل الناس إلى تفضيل المحفِّزات المألوفة على المحفِّزات غير المألوفة (أي تأثير التعرّض المجرّد[٢]). إن مجرّد معرفة وجود هذه الظواهر ووصفها أمر مفيد، حتى في غياب نظرية مقبولة تشرحها.

بالإضافة إلى اكتشافها ووصفها، يمكن أيضًا تحليل الظواهر بشكل أكبر من خلال البحث عن هياكل مجردة مشتركة في ظواهر مختلفة[٣]. على سبيل المثال، على المستوى المجرد، يمكن رؤية ظواهر مختلفة، مثل التحقق المستمر من هاتفك، ومكافأة السلوك الجيد للأطفال بالحلوى كأمثلة على التعزيز (الإيجابي)[٤]. لكل هذه الأسباب، يجب اعتبار كشف الظواهر هدفًا مهمًا في حد ذاته وجزءًا مركزيًا من البحث النفسي[٥].

ومع ذلك، لا نقصد بأي حال من الأحوال الإيحاء بأن التنظير في علم النفس ميؤوس منه أو مضيعة للموارد أو أنه يجب أن نعود إلى نوع من السلوكية التي تُرفض فيها النظريات حول العمليات العقلية على أنها غير علمية. لا ينبغي أن يُنظر إلى القضايا التي أثرناها على أنها عقبات لا يمكن التغلّب عليها، بل كتحدّيات يجب مواجهتها قبل أن يمكن تطوير نظريات نفسيّة جيدة في مجال معيّن.

---

1. Kahneman & Frederick, "Representativeness Revisited: Attribute Substitution in Intuitive Judgment."
2. Bornstein, "Exposure and Affect: Overview and Meta-Analysis of Research, 1968–1987."
3. Hughes et al., "The Functional-Cognitive Framework for Psychological Research: Controversies and Resolutions."
4. Ibid.
5. See also Fiedler, "What Constitutes Strong Psychological Science? The (Neglected) Role of Diagnosticity and a Priioritheorizing"; Haig, "Detecting Psychological Phenomena: Taking Bottom-up Research Seriously"; Rozin, "Social Psychology and Science: Some Lessons from Solomon Asch."

هذا يقودنا إلى نقطتنا التالية: من المشكوك فيه ما إذا كان جعل النظريات النفسية أكثر رياضية أو رسمية، وهو موضوع مشترك في الأدبيّات الحديثة[١]، سيؤدّي إلى تقدّم كبير في علم النفس كعلم[٢]. لم يتم حلّ أيٍّ من المشكلات التي ناقشناها من خلال إضفاء الطابع الرسمي على النظريات النفسية: سيظلّ هناك نقص في مجموعة كبيرة من الظواهر الراسخة لتقييد النظريات، ولن تصبح البنى المستخدَمة أكثر صدقًا، والمعالجة الرسمية وحدها لا تحلّ مشكلة السببية والتدخّلات غير الدقيقة. علاوة على ذلك، فإن العديد من النظريات الناجحة والمهمة للغاية في علوم الحياة ليست نظريات رسمية أو رياضية (على سبيل المثال، نظرية التخمّر أو نظرية النقل المشبكي[٣]). كما أشار روزين[٤]، فإن استخدام النماذج الإحصائية والحسابية المعقّدة لا يجعل علم النفس أكثر علمية ويمكن أن تكون له نتائج عكسية إذا لم يكن الأساس المفاهيمي والتجريبي (مثل الظواهر الراسخة) صلبًا بعد.

أخيرًا، من الصعب المبالغة في أهمية وجود مفاهيم محدّدة بوضوح وشفافية كأساس للنظريات. لاحظ أن هذا ليس هو نفسه إضفاء الطابع الرسمي على النظريات: يمكن تعريف المفاهيم جيدًا في النظريات المصاغة نوعيًا أيضًا (على سبيل المثال، نظرية داروين للتطور)، ويمكن أن تحتوي النظريات الرسمية على مفاهيم غير محدّدة جيدًا كعناصر لها (على سبيل المثال، النماذج في علم الميمات التي لها بنية رياضية واضحة ولكن المفهوم المركزي «ميم»[٥] ليس محدّدًا جيدًا[٦]). يجب اعتبار التوضيح المفاهيمي والتحقّق من صدق البنية جزءًا مهمًا وقيّمًا من البحث، ويجب اعتبار

---

1. E.g., Borsboom et al., "Theory Construction Methodology: A Practical Framework for Theory Formation in Psychology"; Muthukrishna & Henrich, "A Problem in Theory"; Oberauer & Lewandowsky, "Addressing the Theory Crisis in Psychology"; Van Rooij & Baggio, "Theory Before the Test: How to Build High-Verisimilitude Explanatory Theories in Psychological Science."

٢. بالطبع، إذا فُهِم مصطلح «النظريات الصورية» (formal theories) بمعنى عام جدًا على أنه نظريات مصاغة بوضوح وصراحة، وليست بالضرورة كمّية أو رياضية في بنيتها، فإننا نتفق على أن النظريات الصورية أفضل من النظريات غير الصورية.

3. Bechtel & Richardson, *Discovering Complexity: Decomposition and Localization as Strategies in Scientific Research*; Machamer, Darden & Craver, "Thinking About Mechanisms."

4. See also Morey et al., "Beyond Statistics: Accepting the Null Hypothesis in Mature Sciences."

5. meme

6. Kronfeldner, *Darwinian Creativity and Memetics.*

التحقق من الصدق عملية تكرارية ومستمرة بدلاً من كونها مجرد عقبة يجب تجاوزها. في رأينا، إن تعزيز الأساس المفاهيمي للنظريات النفسية لا يقل أهمية عن تحسين التقنيات والممارسات الإحصائية في البحث النفسي.

على المدى الطويل، سيساعد هذا أيضًا في حل مشكلة الاستدلال السببي، حيث إن وجود بنى محدّدة بوضوح وقابلة للقياس بوضوح يسهّل إجراء تدخّلات مستهدفة وتتبّع آثارها. مع بنى محدّدة جيدًا بما فيه الكفاية وقياسات صادقة، قد يكون من الممكن أيضًا في نهاية المطاف استنتاج علاقات سببيّة من البيانات الرصدية البحتة[١]. رد فعل محتمل آخر لمشكلة إيجاد الأسباب النفسية هو تطوير نظريّات غير سببية، على سبيل المثال، في شكل مبادئ وظيفية مجردة مستخلَصة من الظواهر[٢]، على الرغم من أن ما إذا كانت النظريات غير السببية يمكن أن تكون تفسيرية حقًا هو موضوع نقاش مستمر[٣].

لحسن الحظ، هناك برامج بحثية جارية في علم النفس تجسّد الممارسات الجيدة التي وصفناها أعلاه. على سبيل المثال، بعد خيبات الأمل الأخيرة في أبحاث استنزاف الأنا، هناك الآن جهود متزايدة لتحديد البنى الرئيسة بشكل أفضل، مثل ضبط النفس والمفاهيم ذات الصلة، والتحقق من صدق طرق قياسها المختلفة[٤]. مثال أوسع هو النموذج الوظيفي-المعرفي[٥] الذي يهدف أولاً إلى إثبات علاقات البيئة-السلوك (الظواهر الراسخة) ثم صياغة تفسيرات لها بالاستناد إلى بنى عقلية

1. For more, See, E.g., Eronen, "Causal Discovery and the Problem of Psychological Interventions"; Rohrer, "Thinking Clearly About Correlations and Causation: Graphical Causal Models for Observational Data."
2. De Houwer, "Why the Cognitive Approach in Psychology Would Profit from a Functional Approach and Vice Versa"; Hughes et al., "The Functional-Cognitive Framework for Psychological Research: Controversies and Resolutions."
3. see, E.g., Reutlinger & Saatsi, *Explanation Beyond Causation.*
4. Friese et al., "Is Ego Depletion Real? An Analysis of Arguments"; Inzlicht & Friese, "The Past, Present, and Future of Ego Depletion"; Lurquin & Miyake, "Challenges to Ego-Depletion Research Go Beyond the Replication Crisis: A Need for Tackling the Conceptual Crisis."
5. De Houwer, "Why the Cognitive Approach in Psychology Would Profit from a Functional Approach and Vice Versa"; Hughes et al., "The Functional-Cognitive Framework for Psychological Research: Controversies and Resolutions."

محددة بوضوح تعمل كوسطاء. أخيرًا، كمثال أكثر واقعية، يقترح روبينو[1] وزملاؤه (٢٠٢٠) نظرية لاضطراب الهلع مصمَّمة خصّيصًا لهذا الاضطراب المحدّد، وبالتالي فهي مقيّدة بالظواهر (هناك دليل راسخ على العديد من الظواهر المركزية المتعلّقة بنوبات الهلع)، ويركز المؤلفون أيضًا بشكل صريح على تحديد المفاهيم الرئيسة.

في الختام، نعتقد أن العامل الأكثر جوهرية وراء أزمة النظرية هو أن الموضوع نفسه، أي علم النفس، يجعل من الصعب جدًا تطوير نظريات جيدة[2]. بالاعتماد على فلسفة العلوم المعاصرة، ناقشنا ثلاثة تحدّيات مركزية لتطوير النظريات النفسية. غالبًا لا توجد ظواهر راسخة كافية لتقييد النظريات، ولا يُولى اهتمام كافٍ لتحديد البنى والتحقق من صدقها، وإثبات الأسباب النفسية أمر صعب للغاية. نأمل أن يلفت هذا المقال المزيد من الانتباه إلى هذه القضايا الحاسمة، وبالتالي يساعد على توفير لبنات بناء أكثر صلابة للأسس النظرية لعلم النفس.

1. Robinaugh

2. Meehl, "Theoretical Risks and Tabular Asterisks: Sir Karl, Sir Ronald, and the Slow Progress of Soft Psy-Chology."

## لائحة المصادر والمراجع:


1. Baumeister, R. F., et al, Ego Depletion: Is the Active Self a limited Resource? ***Journal of Personality and Social Psychology***, 1998, 74, 1252–1265.

2. Baumeister, R. F., et al. Egodepletion: A Resource Model of Volition, Self-Regulation, and Controlled Processing. ***Social Cognition***, 2000, 18(2), 130–150.

3. Baumgartner, M., & Gebharter, A. Constitutive Relevance, Mutual Manipulability, and Fat-Handedness. ***The British Journal for the Philosophy of Science***, 2016, 67, 731–756.

4. Bechtel, W. C. Mental Mechanisms. Routledge, 2008.

5. Bechtel, W. C., & Richardson, R. C, ***Discovering Complexity: Decomposition and Localization as Strategies in Scientific Research***. Princeton University Press, 1993.

6. Bird, A. Understanding the replication Cisis as a Base Rate Fallacy. ***The British Journal for the Philosophy of Science***, 2018, Advance Online Publication. https://doi.org/10.1093/bjps/axy051

7. Bogen, J., & Woodward, J. Saving the Phenomena. ***The Philosophical Review,*** 1988, 97(3), 303–352.

8. Bornstein, R. F. Exposure and Affect: Overview and Meta-Analysis of Research, 1968–1987. ***Psychological Bulletin***, 1989, 06(2), 265–289.

9. Borsboom, D., Mellenbergh, G. J., & Van Heerden, J. The Concept of Validity. ***Psychological Review***, 2004, 111(4), 1061–1071.

10. Borsboom, D., Van Der Maas, H., Dalege, J., Kievit, R., & Haig, B. Theory Construction Methodology: A Practical Framework for Theory Formation in Psychology. ***Perspectives on Psychological Science***, 2021, 16(4), 756–766. https://doi.org/10.1177/1745691620969647

11. Bringmann, L. F., & Eronen, M. I. Heating up the Measurement Debate: What Psychologists Can learn from the History of Physics. ***Theory & Psychology***, 2016, 26(1), 27–43.

12. Browne, J. ***Darwin's Origin of Species: A biography.*** Allen & Unwin, 2006.

13. Chang, H. ***Inventing Temperature: Measurement and Scientific Progress***. Oxford University Press, 2004.

14. Chang, H. The Rising of Chemical Natural Kinds Through Epistemic Iteration. In C. Kendig (Ed.), ***Natural kinds and Classification in Scientific Practice*** (pp. 53–66). Routledge, 2016.

15. Chiesa, M. Radical Behaviorism and Scientific Frameworks: From Mechanistic to Relational Accounts. ***American Psychologist***, 1992, 47(11), 1287–1299.

16. Craver, C. F. ***Explaining the Brain***. Oxford University Press, 2007.

17. Craver, C. F., & Darden, L. ***In search of Mechanisms: Discoveries Across the life Sciences***. University of Chicago Press, 2013.

18. Cronbach, L. J., & Meehl, P. E. Construct Validity in Psychological Tests. ***Psychological Bulletin***, 1955, 52(4), 281–302.

19. Darwin, C. ***On the Origin of Species by Means of Natural Selection***. John Murray, 1859.

20. De Houwer, J. Why the Cognitive Approach in Psychology Would Profit from a Eunctional Approach and Vice Versa. ***Perspectives on Psychological Science***, 2011, 6(2), 202–209. https://doi.org/10.1177/1745691611400238

21. De Jonge, P., Wardenaar, K. J., & Wichers, M. What kind of Thing Is Depression? ***Epidemiology and Psychiatric Sciences***, 2015, 24(4), 312–314.

22. Eronen, M. I. Robustness and Reality. ***Synthese***, 2015, 192, 3961–3977

23. ———. Robust Realism for the life Sciences. ***Synthese***, 2019, 196, 2341–2354.

24. ———. Causal Discovery and the Problem of Psychological Interventions. ***New Ideas in Psychology***, 2020, 59, Article 100785. https://doi.org/10.1016/j.newideapsych.2020.100785

25. Fiedler, K. What Constitutes Sstrong Psychological Science? The (Neglected) Rrole of Diagnosticity and a Priori Theorizing. ***Perspectives on Psychological Science***, 2017, 12(1), 46–61. https://doi.org/10.1177/1745691616654458

26. Flake, J. K., Pek, J., & Hehman, E. Construct Validation in Social

Psychology Needs More Guides to Constructs. ***Frontiers in Psychology***, 2014, 5, Article 52. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00052

33. Hagger, M. S., et al, A Multilab Preregistered Replication of the Ego-depletion Effect. ***Perspectives on Psychological Science***, 2016, 11(4), 546–573. https://doi.org/10.1177/1745691616652873

34. Haig, B. D. Detecting Psychological Phenomena: Taking Bottom-up Research Seriously. ***The American Journal of Psychology***, 2013, 126(2), 135–153.

35. Hoskin, M. (1997). Astronomy in Antiquity. In M. Hoskin (Ed.), ***The Cambridge Illustrated History of Astronomy*** (pp. 22–47). Cambridge University Press.

36. Hughes, S., et al. The Functional-Cognitive Framework for Psychological Research: Controversies and Resolutions. ***International Journal of Psychology***, 2016, 51(1), 4–14.

37. Inzlicht, M., & Friese, M. The Past, Present, and Future of Ego Depletion. ***Social Psychology***, 2019, 50(5-6), 370–378. https://doi.org/10.1027/1864-9335/a000398

and Personality Research: Current practice and Recommendations. ***Social Psychological and Personality Science***, 2017, 8(4), 370–378.

27. Fried, E. I. Moving Forward: How Depression Hetero-Geneity Hinders Progress in Treatment and Research. ***Expert Review of Neurotherapeutics***, 2017, 17(5), 423–425. https://doi.org/10.1080/14737175.2017.1307737

28. Fried, E. I., & Flake, J. K. Measurement Matters. APS Observer, 2018, 31(3), 29–30. https://www.psychologicalscience.org/observer/measurement-matters

29. Friese, M., et al. Is Ego Depletion Real? An Analysis of Arguments. ***Personality and Social Psychology Review***, 2019, 23(2), 107–131.

30. Gigerenzer, G. Personal Reflections on Theory and Psychology. ***Theory & Psychology***, 2010, 20(6), 733–743.

31. Gilovich, T., Griffin, D., & Kahneman, D. (Eds.). ***Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment***. Cambridge University Press, 2002.

32. Hagger, M. S. Avoiding the "Déjà-Variable "Phenomenon: Social

38. Inzlicht, M., & Schmeichel, B. J. What Is Ego Depletion? Toward a Mechanistic Revision of the Resource Model of Self-Control. ***Perspectives on Psychological Science***, 2012, 7(5), 450–463

39. Kahneman, D., & Frederick, S. Representativeness Revisited: Attribute Substitution in Intuitive Judgment. In T. Gilovich, D. Griffin, & D. Kahneman (Eds.), ***Heuristics and biases*** (pp. 49–81). Cambridge University Press, 2002.

40. Kendler, K. S. (2012). Epistemic iteration as a Historical Model for Psychiatric Nosology: Promises and limitations. In K Kendler & J. Parnas (Eds.), Philosophical Issues in Psychiatry II: Nosology (pp. 305–322). Oxford University Press.

41. Kendler & J. Parnas (Eds.), ***Philosophical Issues in Psychiatry II: Nosology*** (pp. 305–322). Oxford University Press.

42. Klein, S. B. What Can Recent Replication Failures Tell Usabout the Theoretical Commitments of Psychology? ***Theory & Psychology***, 2014, 24(3), 326–338.

43. Kronfeldner, M. ***Darwinian Creativity and Memetics***. Routledge, 2011.

44. Kuorikoski, J., & Marchionni, C. Evidential Diversity and the Triangulation of Phenomena. ***Philosophy of Science***, 2016, 83, 227–247.

45. Lakens, D. [@lakens] (2019, September 20). The Scheel Theorem: Things Get More Personal in Psych Because People Have Their Own Theory. Consequence: Books like the ABC... [Tweet]. https://twitter.com/lakens/status/1174963097158578176

46. Lurquin, J. H., & Miyake, A. Challenges to Ego-Depletion Research Go Beyond the Replication Crisis: A Need for Tackling the Conceptual Crisis. ***Frontiers in Psychology,*** 2017, 8, Article 568. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.00568

47. Machamer, P., Darden, L., & Craver, C. F. Thinking about Mechanisms. ***Philosophy of Science***, 2000, 67(1), 1–25.

48. Meehl, P. E. Theory-Testing in Psychology and Physics: A Methodological Paradox. ***Philosophy of Science***, 1967, 34(2), 103–115.

49. Meehl, P. E. Theoretical Risks and Tabular Asterisks: Sir Karl, Sir Ronald, and the Slow Progress of Soft Psychology. ***Journal of Consulting and Clinical***

57. Newton, P. E., & Shaw, S. D. Standards for Talking and Thinking about Validity. ***Psychological Methods***, 2013, 18(3), 301–319

58. Oberauer, K., & Lewandowsky, S. Addressing the Theory Crisis in Psychology. ***Psychonomic Bulletin & Review***, 2019, 26(5), 1596–1618.

59. Pearl, J. ***Causality: Models, Reasoning, and Inference***. Cambridge University Press, 2000.

60. ———. Causal Inference in Statistics: An Overview. ***Statistics Surveys***, 2009, 3, 96–146.

61. Reber, R. (2016, April 30). The Theory Crisis in Psychology. Psychology Today. https://www.psychologytoday.com/intl/blog/critical-feeling/201604/the-theory-crisis-in-psychology

62. Reutlinger, A., & Saatsi, J. (Eds.). ***Explanation beyond Causation***. Oxford University Press, 2018.

63. Rohrer, J. M. Thinking Clearly About Correlations and Causation: Graphical Causal Models for Observational Data. ***Advances in Methods and Practices in Psychological Science***, ***Psychology***, 1978, 46(4), 806–834. https://doi.org/10.1037/0022-006X.46. 4.806

50. ———. Why Summaries of Research on Psychological Theories Are Often Uninterpretable. ***Psychological Reports***, 1990, 66(1), 195–244.

51. Michaelian, K., et al, ***The Stanford Encyclopedia of Philosophy*** (Summer 2017 ed.). https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/memory

52. Michie, S. F., et al. ***ABC of Behaviour Change Theories***. Silverback Publishing, 2014.

53. Miller, R. R., et al. Assessment of the Rescorla-Wagner Model. ***Psychological Bulletin***, 1995, 117(3), 363–386

54. Morey, R., et al. Beyond Statistics: Accepting the Null Hypothesis in Mature Sciences. ***Advances in Methods and Practices in Psychological Science***, 2018, 1(2), 245–258.

55. Munafò, M. R., & Smith, G. D. Robust Research Needs Many lines of Evidence. ***Nature***, 2018, 553, 399–401.

56. Muthukrishna, M., & Henrich, J. A Problem in Theory. ***Nature Human Behaviour***, 2019, 3, 221–229.

2018, 1(1), 27–42. https://doi.org/10.1177/2515245917745629

64. Robinaugh, D.,et al (2020). Advancing the Network Theory of Mental Disorders: A Computational Model of Panic Disorder. PsyArXiv. https://doi.org/10.31234/osf.io/km37w

65. Romero, F. Why There Isn't Inter-level Causation in Mechanisms. ***Synthese***, 2015, 192(11), 3731–3755.

66. Rozin, P. Social Psychology and Science: Some lessons from Solomon Asch. ***Personality and Social Psychology Review***, 2001, 5(1), 2–14.

67. Rubin, D. B. Causal Inference Using Potential Outcomes: Design, Modeling, Decisions. ***Journal of the American Statistical Association***, 2005, 100(469), 322–331.

68. Shadish, W. R., et al. ***Experimental and Quasi-experimental Designs for Generalized Causal Inference***. Houghton-Mifflin, 2002,

69. Skinner, E. A. A Guide to Constructs of Control. ***Journal of Personality and Social Psychology***, 1996, 71(3), 549–570.

70. Stanford, K. Underdetermination of Scientific Theory. In E. N. Zalta (Ed.), ***The Stanford Encyclopedia of Philosophy*** (Winter 2017 ed.). https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/scientific-underdetermInation

71. Thomas, J. G., & Sharp, P. B. Mechanistic Science: A New Approach to Comprehensive Psychopathology Research that Relates Psychological and Biological Phenomena. ***Clinical Psychological Science***, 2019, 7(2), 196–215.

72. Trafimow, D., & Earp, B. D. Badly Specified Theories Are Not Responsible for the Replication Crisis in Social Psychology: Comment on Klein. ***Theory & Psychology,*** 2016, 26(4), 540–548.

73. Tulving, E. Are There 256 Different kinds of Memory? In J. S. Nairne (Ed.), The Foundations of Remembering: Essays in Honor of Henry L. Roediger, III (pp. 39–52). Psychology Press, 2007.

74. Van Rooij, I. (2019, January 18). Psychological Science Needs Theory Development Before Preregistration. Psychonomic Society. https://featuredcontent.psychonomic.org/

81. ————. Methodology, Ontology, and Interventionism. ***Synthese***, 2015, 192, 3577–3599.

82. Zumbo, B. D., & Chan, E. K. (Eds.). (2014). Validity and Validation in Social, Behavioral, and Health Sciences (Vol.

psychological-science-needs-theory-development-before-preregistration

75. Van Rooij, I., & Baggio, G. Theory Before the Test: How to Build High-Verisimilitude Explanatory Theories in Psychological Science. ***Perspectives on Psychological Science***, 2021, 16(4), 682–697. https://doi.org/10.1177/1745691620970604

76. Wimmer, M. C., et al, Is the letter Cancellation Task a Suitable Index of Ego Depletion? ***Social Psychology***, 2019, 50(5-6), 345–354.

77. Wimsatt, W. C. Developmental Constraints, Generative Entrenchment, and the Innate-Acquired Distinction. In W. Bechtel (Ed.), Integrating Scientific Disciplines. Science and Philosophy (pp. 185–208). Springer, 1986.

78. Wimsatt, W. C. ***Re-Engineering Philosophy for limited Beings: Piecewise Approximations to Reality***. Harvard University Press, 2007.

79. Woodward, J. Data and Phenomena. ***Synthese***, 1989, 79(3), 393–472.

80. ————. ***Making Things Happen. A Theory of Causal Explanation***. Oxford University Press, 2003.

# إشكالية الحتمية البيولوجية في تفسير السلوك الإنسانيّ:
# قراءة نقدية لمدرسة علم النفس التطوّري

د. محمد فاروق حماد جمعه[1]

## الخلاصة

تشكّل الحتمية البيولوجية إشكاليّة محوريّة في علم النفس التطوّريّ الذي يدّعي قدرته على تفسير ظواهر معقّدة كالدين والأخلاق والفنون بردّها إلى آليّات التطوّر البيولوجي والانتخاب الطبيعي. ينطلق هذا التوجّه من افتراض أن العقل البشري ليس لوحًا فارغًا، بل بناءً معقّدًا من وحدات نمطية فطرية تشكّلت فيما يُعرف بـ «بيئة التكيّف التطوّري» خلال العصر الجليدي. وبناءً عليه، يفسّر أنصار هذا الاتجاه السلوك البشري المعاصر بوصفه استجابات تكيفية موروثة لضغوط البقاء والتكاثر في عصور سحيقة.

غير أن هذه المدرسة تواجه انتقادات علمية وفلسفية جوهرية، حيث تؤخذ عليها صعوبة التحقّق التجريبي من فرضيّاتها، واعتمادها المفرط على سرديات تأويليّة واستدلالات افتراضية عن الماضي السحيق، مما يجعل مقولاتها صعبة الاختبار أو التفنيد. كما تثير إشكاليّات أخلاقية وفلسفية نتيجة اختزالها السلوك الإنساني إلى دوائر بيولوجية مغلقة، مما يتناقض مع حرية الإرادة والمسؤولية الأخلاقية.

تكشف الدراسة أن علم النفس التطوّري يبالغ في تبسيط تعقيدات الطبيعة البشرية، متجاهلاً التفاعل الجدلي بين العوامل البيولوجية والقوى الثقافية والبيئية والسياق التاريخي والإرادة الواعية. هذا التجاهل للتفاعل الديناميكي بين الطبيعة والتربية يحوّل الرؤية إلى منظور قاصر، عاجز عن سبر أغوار الإنسان متعدّد الأبعاد، الذي يظلّ أعقد من أن يُحصر في إطار حتمية بيولوجية صارمة.

**كلمات مفتاحية: علم النفس التطوّري – نقد الحتمية البيولوجيّة – تفسير السلوك الإنساني – حرية الإرادة – المسؤوليّة الأخلاقية.**

---

١. كلية الآداب – جامعة أسيوط – مصر

## مقدمة

شهدت العقود الأخيرة تناميًا ملحوظًا في المؤلَّفات التي تتناول تشارلز داروين ومنظومة أفكاره حول التطوّر بالانتخاب الطبيعي، لا سيما في الأوساط الأكاديمية والثقافية للعالم الغربي الأنجلو-أمريكي. وقد تجاوز تأثير مصطلحاته مثل «داروينيي» و«تطوري» نطاق علم الأحياء ليشمل حقولاً معرفية متنوّعة كالطب، وعلم النفس، والاقتصاد، وعلم الاجتماع. بل امتدّ استخدام هذه المصطلحات لشرح ظواهر شديدة التنوّع، بدءًا من أصل الكون، ووصولاً إلى آليّات توسّع الشركات الرقميّة وتنافس النظريات العلمية، في محاولة لتصوير «المنهجية الداروينية» باعتبارها الأساس الذي تُفهم من خلاله مسارات تطوّر كل شيء، من تكنولوجيا الحواسيب إلى العمليات العقلية للإنسان.

ويُعدّ علم النفس التطوري من أبرز الحقول التي تبنّت هذه الرؤية وأعادت تعريف نفسها تحت مظلّتها. يدّعي أصحاب هذه النظرية أن بالإمكان تفسير جميع مظاهر السلوك البشري، وبالتالي الثقافة والمجتمع، بالاستناد إلى سِمات ثابتة في الطبيعة البشرية، تشكّلت -وفق زعمهم- بشكلها النهائي خلال عصر البليستوسين المتأخّر، أي قبل عشرات الآلاف من السنين، حين عاش البشر في مجتمعات الصيد والجمع.

ومن أبرز المؤسسين والدعاة لهذه المدرسة كل من علماء النفس ديفيد بوس **(David Buss)** (ولد ١٩٥٣)، وليدا كوزمايدز **(Leda Cosmides)** (ولد ١٩٥٧)، ومارتن دالي **(Martin Daly)** (١٩٤٤-٢٠٢٣)، وستيفن بينكر **(Steven Pinker)** (ولد ١٩٥٤)، ومارغو ويلسون **(Margo Wilson)** (١٩٤٢-٢٠٠٩)، إضافة إلى عالمي الأنثروبولوجيا دونالد سيمونز **(Donald Symons)** (ولد ١٩٤٢) وجون توبي **(John Tooby)** (ولد ١٩٥٢). كما يندرج ضمن هذا الإطار عالم الأحياء التطوري ريتشارد دوكينز **(Richard Dawkins)** (ولد ١٩٤١). وقد ساهم في انتشار أفكارهم عدد من الكتّاب العلميين البارزين، مثل روبرت رايت **(Robert Wright)** (ولد ١٩٥٧) ومات ريدلي **(Matt Ridley)** (ولد ١٩٥٨) وهيلينا كرونين **(Helena Cronin)** (١٩٤٩-٢٠٢٤)، وغيرهم من الداعمين للنظرية.

غير أن هذه الأفكار التي يروّج لها علم النفس التطوري لم تلقَ قبولاً، بل أثارت سجالاً علميًا وفلسفيًا عميقًا، فقد واجه هذا الحقل انتقادات لاذعة من تخصّصات فلسفية عدّة، تشمل فلسفة البيولوجيا، وفلسفة العلم، وفلسفة العقل والإدراك. تستند هذه الانتقادات إلى أن علم النفس

التطوّري يستمدّ أسسه من نظريات علم الأحياء التطوّري حول آليّة تطور الكائنات، ومن نماذج علم النفس المعرفيّ التي تصف عمل العقل، فضلاً عن إشكاليّات منهجيّة في فلسفة العلم تتعلق بمعايير صحة النظريات وقابلية اختبارها، وإشكاليات فلسفية حول طبيعة العقل وعلاقته بالجسد.

فمن وجهة نظر فلاسفة العلم، وخاصة فلاسفة البيولوجيا، ثمّة إجماع على أنّ علم النفس التطوّري يعاني من إشكاليّات منهجية جوهريّة. فمع أنّ أغلب هؤلاء الفلاسفة لا يرفضون مبدأ تطبيق النظرية التطوّرية على النفس البشرية، إلّا أنّهم يتحدّون الطرق والافتراضات المحدّدة التي يعتمد عليها هذا التطبيق. أما فلاسفة العقل والإدراك، فيعترف بعضهم بإمكانية أن يكون هذا الحقل مصدرًا لفرضيات قابلة للاختبار حول البنية المعرفية للعقل، لكنهم في المقابل يوجّهون إليه انتقاداتهم الخاصة، وإن كانت أقلّ شمولاً من تلك التي يقدّمها فلاسفة البيولوجيا. ولا يتوقّف النقد عند هذا الحد، فالفلسفة الأخلاقية تتعامل مع علم النفس التطوري من منظور مزدوج: ترى فيه من ناحية منجمًا للفرضيات حول الأصول التطوّرية للمشاعر والقيم الأخلاقية، وتتحدّاه من ناحية أخرى عندما يقدّم ادّعاءات حول أسس الأخلاق الطبيعية.

تبيّن هذه المعطيات أن المعارضة الفكرية والعلمية الموجّهة ضد علم النفس التطوري ليست هامشية، بل هي معارضة رصينة ذات تاريخ طويل، وتتمثّل في نقّاد بارزين من تخصّصات متنوعة. هؤلاء النقّاد ليسوا مجرّد صحفيين أو كتّاب عاديين، بل ينتمون إلى مجالات علمية دقيقة تشمل فلاسفة العلم المرموقين، وعلماء الأعصاب والبيولوجيا، وعلماء الأنثروبولوجيا. ومن أبرز هؤلاء النقاد الفيلسوف ديفيد بولر **(David Buller)** (ولد ١٩٤٩) مؤلّف كتاب «تكييف العقول»، وروبرت ريتشاردسون **(Robert C. Richardson)** (١٩٤٩-٢٠٢٠) مؤلّف كتاب «علم النفس التطوري كعلم نفس غير متكيّف»، وبريندان والاس **(Brendan Wallace)** (ولد ١٩٦٩) مؤلّف كتاب «فهم داروين بشكل خاطئ: لماذا لن ينجح علم النفس التطوري». يُضاف إليهم نقّاد من مجالات أخرى، مثل عالم الأعصاب ستيفن روز **(Steven Rose)** (ولد ١٩٣٨) الذي حرّر كتاب «وأسفاه على داروين المسكين: حجج ضد علم النفس التطوري»، وغيرهم من علماء الأنثروبولوجيا، والبيولوجيا والنسوية، والوراثة، وحتى من علماء النفس التطوري أنفسهم.

وتتمثّل إشكاليّة الدراسة في التساؤلات الآتية: إلى أيّ مدى تستند مدرسة علم النفس التطوري إلى الحتمية البيولوجية كإطار مركزي لتفسير السلوك الإنساني المعقّد؟ وما الأسس البيولوجية والمنهجية التي تقوم عليها فرضيّاتها، ومدى متانتها العلمية؟ كما تتناول الإشكاليّات المنهجية

والعلمية التي تواجه هذه المدرسة، وكيفيّة تجاوز خطابها الإطار العلمي إلى استعارات ذات طابع أيديولوجي شبه ديني، يدّعي تقديم تفسير شامل للإنسان والوجود. وأخيراً، تبحث في التداعيات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية المترتّبة على هذه الرؤية الحتمية، خاصّة فيما يتعلّق بمفاهيم حرّية الإرادة والمسؤولية الأخلاقية والعدالة.

أما عن منهجية الدراسة، فتعتمد على تحليل نقديّ موضوعي متعدّد الأبعاد، يبدأ بفحص الأسس البيولوجية والنظرية لعلم النفس التطوريّ وتفكيك مفاهيمه الأساسية. ثم تنتقل إلى تحليل البُعد المنهجيّ والمعرفيّ، من خلال نقد البنية التحتيّة لهذه المدرسة باستخدام معايير فلسفة العلم، وخاصة معيار القابلية للتكذيب، وكذلك الكشف عن طابعها شبه الديني، ثمّ بتحليل ونقد التداعيات الفكرية والأخلاقية للمنظور الحتميّ.

وبناء على هذا، جاءت أقسام الدراسة في محورين رئيسين، كلّ محور منهما يتكوّن من ثلاثة عناصر، حيث جاء المحور الأوّل بعنوان: الأسس البيولوجية للحتمية في علم النفس التطوري، وقد اشتمل على العناصر الآتية: ١- آلية التكيّف والانتخاب الطبيعي كموجّهٍ للسلوك ٢- النموذج الحسابي والمعلوماتي للعقل ٣-الوحدات النمطية للعقل. وجاء المحور الثاني بعنوان: نقد البنية المنهجية والمعرفية لعلم النفس التطوري، وقد اشتمل على ثلاث عناصر: ١- مشكلة التحقّق التجريبي وعدم القابلية للتكذيب ٢- التداعيات الأخلاقية والسياسية للمنظور الحتميّ البيولوجي. ثم جاءت نتائج الدراسة في ختام البحث.

## المحور الأول: الأسس البيولوجية للحتمية في علم النفس التطوريّ

### ١. آليّة التكيّف والانتخاب الطبيعي كموجّه للسلوك

يُعدّ علم النفس التطوري منهجًا قائمًا على الأسس البيولوجية لدراسة السلوك البشري، حيث يفترض أن الكثير من السلوك البشري يمكن تفسيره من خلال آليّات نفسيّة داخلية تكوّنت كتكيّفات نتيجة للانتقاء الطبيعي. ويهدف هذا المجال إلى فهم السلوك والعقل البشري عبر عدسة التطور البيولوجي، مُركِّزًا على أن العديد من السِمات النفسية والسلوكية المعاصرة قد تطوّرت؛ لأنها ساعدت أسلاف البشر في البقاء والتكاثر في بيئاتهم البدائية، مثل سهول السافانا الأفريقية[1].

1. Hoehl, et al. "Itsy Bitsy Spider...: Infants React with Increased Arousal to Spiders and Snakes."8: 1710.

فالإنسان، وفقًا لعلم النفس التطوري، يولد بخصائص أساسية في عقله وجسده تشكّلت في «بيئة التكيف التطوري» -مثل حاسوب جديد يحتوي برامج مثبتة مسبقًا- تشمل سمات فسيولوجية ونفسية كالغرائز والعواطف وأنماط التفكير، تعمل الجينات كمصدر لهذه الخصائص، حيث تمثّل «شفرة المصدر» التي تتحكّم في تكوين الإنسان ووظائفه، بدءًا من الصفات الجسدية كلون العينين إلى الاستعدادات النفسية كالخوف من الظلام أو الانجذاب للآخرين. تنتقل هذه الموروثات عبر الأجيال من خلال الجينات، وقد تشكّلت عبر آلاف السنين بفعل الانتقاء الطبيعي؛ لأنها ساعدت الأسلاف على البقاء والتكاثر[1]. على سبيل المثال، يُفسر الخوف الفطري من الأفاعي بأن الأسلاف الذين امتلكوا هذا الاستعداد تفادوا المخاطر وعاشوا لنقل جيناتهم، بينما انقرض الذين لم يمتلكوه، مما جعل هذه السمة تنتشر على نطاق واسع.

ومصطلح بيئة التكيف التطوّري **(EEA)** يشير إلى مجموعة الظروف والضغوط التكيفية التي شكّلت تطوّر السِمات النفسية والسلوكية للإنسان على مدى ملايين السنين، وخاصة خلال العصر البليستوسيني (العصر الجليدي)، حيث عاش البشر معظم تاريخهم كصيادين وجامعي ثمار. يفترض أنصار علم النفس التطوّري أن العقل البشري المعاصر لا يزال يحتفظ بالعديد من التكيّفات التي تطوّرت في الماضي للتعامل مع تحدّيات تلك البيئة القديمة، حتى مع اختلاف ظروف حياتنا الحالية بشكل جذري.

هذا النهج «الحتمي الجيني»، يتجاهل -كما يؤكّد روبرت ليكليتر **(Robert Lickliter)** وهنتر هانيكوت **(Hunter Honeycutt)** - بشكل شبه كامل العوامل غير الجينية، حتى عندما يعترف علماء النفس التطوري بتأثير البيئة، فإنهم يختزلون دورها بأنها مجرّد محفّز أو مشغّل لإطلاق التعليمات التطورية المحدّدة مسبقًا والمفترض وجودها في الجينات على شكل وحدات نمطية كما روج لذلك أحد دعاتهم ستيفن بينكر[2].

يؤكّد عالم النفس التطوري «ديفيد بوس» أن القوانين الطبيعية الأساسية والوقائع البيولوجية ظلت ثابتة عبر الزمن، مثل قوانين الجاذبية، وثنائية الجنسين، وعملية الحمل والولادة والرضاعة،

1. Lickliter, and Honeycutt. "Developmental Dynamics: Toward a Biologically Plausible Evolutionary Psychology."129: 820.

2. Ibid., 822.

فضلاً عن الحياة الجماعية والتفاوت في صلات القربى والحالات الصحّية والمرضية[١]. كذلك يرى جون ألكوك، أن العديد من السِمات البشرية لا تزال مُلائمة في سياق العالم المعاصر، مما يُظهر أن بيئتنا الحالية ليست «جديدة بالكامل» إذا ما قُورنت ببيئة التكيُّف التطوري الأصلية. فلو كانت الظروف الحديثة مختلفةً جذريًّا عن الماضي، لأصبحت تلك السمات غير مناسبة، ولواجه الإنسان خطر الانقراض. ومن هذا المُنطلق، يستنتج ألكوك أن العقل البشري لا يزال يعمل وفقًا للأسس والمبادئ التي تطوَّرت عبر الزمن[٢].

ولقد ورث علماء النفس التطوري الإطار النظري «للتكيّفيّة» من علم الأحياء الاجتماعي: «والذي ينطلق من فكرة أساسية مفادها أن السمات النفسية البشرية –مثل السمات الجسدية– هي نتاج للتكيف عبر الانتخاب الطبيعي -تمامًا كما هو الحال مع العديد من الخصائص الجسدية- وأن مبادئ علم الأحياء التطوري المستخدَمة لتفسير أجسادنا تنطبق بنفس القدر على عقولنا»[٣].

ويُعرِّف فيلسوف العلم التطوري «إليوت سوبر» الصفة التكيّفية بقوله: «الصفة «**G**» تُعدّ تكيّفًا لأداء مهمة «**T**» في مجموعة ما، إذا -وفقط إذا- كان أفراد هذه المجموعة يمتلكون «**G**» الآن بسبب انتقاء طبيعي حدث في الماضي لصالح هذه الصفة؛ لأنّها منحت ميزة صلاحية من خلال أدائها للمهمة «**T**» »[٤]. تمثل «**G**» أي سمة في الكائن الحي – كشكل المنقار أو سلوك معين – بينما «**T**» تمثل الوظيفة التي تؤديها هذه السمة لتعزيز صلاحية الكائن.

غير أن تحديد وظيفة كلّ آليّة ليست بالسهولة التي يصوّرها «إليوت سوبر» وغيره من أنصار علم النفس التطوري، فحتى لو سلمنا بأنّ الآليّات النفسية خاضعة للتكيّف. فهناك ثلاث تحدّيات أشار إليها «برادلي فرانكس» **(Bradley Franks)**،[٥] تعيق تطبيق هذا المنهج، تنبع جميعها من صعوبة تحديد البيئة التطورية التي نشأت فيها هذه الآليّات بدقّة. وجوهر هذه التحدّيات هو «اللاتحدّدية الوظيفية»، أي عجزنا عن تحديد وظيفة آليّة ما بشكل قاطع من بين بدائل متعدّدة:

---

1. Buss, *The Handbook of Evolutionary Psychology*. 147–149.

2. Maryanski, et al. *Handbook on Evolution and Society: Toward an Evolutionary Social Science*. 162.

3. Durrant, and Ellis. "Evolutionary Psychology: Core Assumptions and Methodology."5.

4. Downes, "Evolutionary Psychology":plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/evolutionary-psychology/.

5. Franks, "The Role of 'The Environment' in Cognitive and Evolutionary Psychology."18: 66–67.

أولًا: «مشكلة الفصل»، وهي تظهر عندما تستجيب آليّة ما لشيء «F» وترتبط في الوقت نفسه بشيء آخر «G» . فحين يكون «F» حاضرًا، يكون «G» حاضرًا أيضًا، فتبدو الآليّة مستجيبة لكليهما. والسؤال هنا: هل وظيفة الآلية مرتبطة بـ «F» أم «G» أم كليهما؟ مثال: آلية الاصطياد عند الضفدع تستجيب ليس فقط للذباب، بل أيضًا للنحل وأي جسم صغير متحرّك.

ثانيًا: «مشكلة الدقّة»، وهي لا تتعلّق بتنوّع المثيرات، بل بعدم وضوح تعريف المشكلة التكيّفية ذاتها. فالمشكلة الكبرى قابلة للتقسيم إلى عدد لا نهائيّ من المشكلات الفرعية، دون معيار محدّد لمستوى التحليل المطلوب. مثال: مشكلة «اختيار الشريك» يمكن تفكيكها إلى أسئلة فرعية مثل: متى أكون غير مخلص؟ متى أهجر شريكي؟ متى أساعد إخوتي في إيجاد شريك؟ كل من هذه المشكلات قد يتطلّب آليّة تكيّفية مستقلّة، مما يُصعّب تحديد ما إذا كنّا أمام آليّة واحدة أم عدّة آليّات.

ثالثًا: «مشكلة البيئة»، تلك التي تتعلّق بكيفيّة وصف المجال الذي تعمل فيه الآليّة، حتى بعد الاتفاق على طبيعة المشكلة. المحور هنا هو الاختيار بين الوصف القريب (المعلومات الحسّية المباشرة) والوصف البعيد (الخصائص الفعلية في العالم). مثال: في حالة «تجنّب المفترس»، هل نعرف مجال عمل الآليّة بناءً على منبّهات قريبة، كأنماط على شبكية العين؟ أم بناءً على خصائص بعيدة، كشكل المفترس أو صوته؟ فالوصف القريب قد يكون غير دقيق، بينما الوصف البعيد يثير تساؤلات حول أيّ الخصائص هي الأكثر أهمية.

تُظهر هذه التحدّيات صعوبة تحديد «ما الذي صُمِّمت الآليّة لأجله تحديدًا» عبر التطور، مما يعقّد مهمة علم النفس التطوّري في إرجاع الآليّات النفسيّة المعقّدة إلى مشكلات تكيفيّة محدّدة بوضوح.

من ناحية أخرى، فهناك سلوكيّات «غير تكيّفية» تقلّل فرص البقاء والتكاثر، مما يثير تساؤلات حول علم النفس التطوري الذي يفترض أن السمات البشرية تطوّرت لتعزيز النجاح الإنجابيّ. ومن أمثلتها: المثليّة الجنسية، والانتحار، واستخدام موانع الحمل، وتناول الأطعمة غير الصحّية، والإهمال في ممارسة الرياضة. هذه السلوكيات تُضعف نقل الجينات إلى الأجيال اللاحقة، فإذا كانت آليّاتنا العقلية تطوّرت لإنتاج سلوكيات تكيفية، فكيف نفسّر انتشار هذه السلوكيات غير التكيفية على نطاق واسع؟

في تفسير هذه السلوكيات، يقترح علماء النفس التطوّري أن الجينات المرتبطة بالميول المثلية لدى الذكور قد تعزّز الخصوبة لدى قريباتهم من الإناث. وبالتالي، إذا أنجبت القريبات عددًا أكبر من الأطفال، فسيتم نقل تلك الجينات بشكل غير مباشر[١]. ومع ذلك، تظلّ هذه التفسيرات افتراضية تخمينية إلى حدٍّ كبير، وغير قابلة للملاحظة والاختبار، وتفتقر إلى الدليل الملموس[٢].

يربط علم النفس التطوري بشكل وثيق بين بنية العقل البشري وبين نظرية التطور[٣]، ووفقًا لذلك لا يُعتبر العقل البشري كيانًا بسيطًا أو عامًّا، بل هو مجموعة معقّدة من الآليّات المعرفية المتخصّصة ومتكاملة الوظائف. وبما أن الانتخاب الطبيعيّ هو العملية الوحيدة المعروفة القادرة على إنتاج هذا التعقيد الوظيفي عندهم، فإن هذه الآليات العقلية، مثل اختيار الشريك، وتجنب المخاطر، والتعاون ضمن المجموعة، تُعدّ في جوهرها تكيّفات تطوّرية، نشأت هذه التكيّفات كاستجابات لمشكلات متكرّرة واجهها الأسلاف في بيئتهم التطورية[٤].

ويردّ علماء الأعصاب على هذه الادّعاءات، بأنها تُعدّ ضربًا من التفكير المثالي البنغلوسي[٥]. فالقدرات العقلية المعرفية العليا، كالتفكير المجرّد واللغة المعقّدة قد تكون نابعة من تعقيد الدماغ نفسه وتأثير الثقافة، وليس بالضرورة نتيجة تكيّفات تطورية منفصلة. كما أن افتراض وجود وحدات عقليّة نمطيّة «منفصلة» متخصّصة يتطلّب إثباتًا تجريبيًا، وليس مجرّد استدلال من الملاحظات السلوكيّة السطحية، مع الأخذ في الاعتبار أن العديد من هذه السمات قد تكون مكتسبة من خلال التعلّم والبيئة الثقافية، وليست بالضرورة تكيّفات فطرية[٦].

ثم إنّ فرضية التكيّف تقوم غالبًا على افتراض أن التطور البشري حدث في بيئة موحدة، بينما يشير النقّاد إلى أنّنا لا نعرف سوى القليل عن البيئة (أو ربما بالبيئات المتعدّدة) التي من المفترض

---

1. Ciani, A. S. C., et al. "Factors Associated with Higher Fecundity in Female Maternal Relatives of Homosexual Men."9: 2878–2887.
2. Confer, J. C., et al. "Evolutionary Psychology: Controversies, Questions, Prospects, and Limitations."65: 110, 113, 122, 123.
3. Ermer, et al. "Functional Specialization and the Adaptationist Program."153.
4. Symons, "If We're All Darwinians, What's the Fuss About?"126.
٥. نسبة إلى دكتور بنغلوس في رواية فولتير الذي كان يعتقد أننا نعيش في «أفضل العوالم الممكنة».
6. Panksepp. "The Seven Sins of Evolutionary Psychology." 6: 114-115.

أنه تطور فيها الإنسان العاقل، مما يجعل تفسير سمات محددة على أنها تكيّف مع تلك البيئة أمرًا تخمينيًا للغاية[1].

## ٢. النموذج الحسابي والمعلوماتي للعقل

منذ فجر الحضارة، حاول الفلاسفة والعلماء فكّ لغز العقل البشري بمقارنته بأكثر التقنيات تقدّمًا في عصرهم، فقاموا بتشبيهه في البداية بمنشأة هيدروليكية، ثمّ في عصر النهضة بآلة ميكانيكية معقّدة ذات تروس وزنبركات. ومع الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، أصبح العقل يشبه المحرّك البخاري القوي، بينما انتقل التشبيه في القرن العشرين إلى الحاسوب الرقمي الذي يعالج المعلومات ويخزّنها. وفي عصرنا الحالي، فيوصف العقل بأنه شبكة عصبية اصطناعية ضخمة أو نظامٌ يشبه الإنترنت في تعقيده. هذه الاستعارات المتطوّرة، تؤكّد أن العقل البشري أعظم وأعقد من أن يحاصره تشبيه واحد، وأنه يتجاوز كل نموذج نقترحه لفهمه، مما يجعله أعظم ألغاز الوجود.

ولطالما كان علم النفس التطوري هو في الواقع نظرية حول كيفية عمل العقل[2]، فقد بنى علماء النفس التطوري مصداقيتهم على نجاح علماء الأحياء الجزيئية في عزل جينات الأمراض، واقتناعًا منهم بمركزية الجينات، يعتقدون أن العقل سيُختزل في نهاية المطاف إلى خصائص مادّية، وأن علم الوراثة قد مهّد الطريق لفهم أنظمة العقل والسلوك الأكثر تعقيدًا[3].

يرى دعاة علم النفس التطوري أن تفسير السلوك يتم من خلال نهج اختزالي هرميّ يقوم على فكرة أن فهم الأنظمة المعقدة -مثل الكائنات الحية وسلوكها– يتمّ من خلال تفكيكها إلى مكوِّناتها الأساسية (التي هي الجينات)، ودراسة خصائص كل جزء على حدة، أي اعتبار الكل مجرّد مجموع لأجزائه. بيد أنّ عالم الوراثة ريتشارد ليوونتين وعالم الأعصاب ستيفن روز وعالم النفس ليون كامين، يرفضون هذا التبسيط، ويؤكّدون على العكس من ذلك أن «الكل أكبر من مجموع أجزائه». فالجين، على سبيل المثال، يكتسب خصائص جديدة ونوعية عندما يصبح جزءًا من نظام كلي يشمل الجسم، والبيئة، والمجتمع، والثقافة. وبالتالي، لا يمكن فهم دوره بمعزل عن هذا السياق

1. Plotkin, *Evolutionary Thought in Psychology: A Brief History*. 149.

2. Pinker, *How the Mind Works*.

3. Rose, and Rose, *Alas Poor Darwin: Arguments Against Evolutionary Psychology*. 21.

الشامل، مما يعني أن النهج الاختزالي يتسبب في إغفال التفاعلات الجدلية الأكثر تعقيدًا والتي تشكّل السلوك الحقيقي[١].

دمج علم النفس التطوّري «النموذج الحسابي للعقل» مع النظرية التطوّرية، فبعد تطور المنطق الحديث على يد العديد من المناطقة والرياضيين أمثال: جورج بول ١٨٤٧؛ وفريجه ١٨٧٩، وبعد صياغة مفهوم الحوسبة على يد آلان تورينج[٢] ١٩٣٦، فقد فسّر الذكاء الاصطناعي المبكر العمليّات المنطقية على أنها إجراءات معالجة معلومات قابلة للتنفيذ ميكانيكيًّا. أدّى هذا في النهاية إلى فكرة أن العمليّات العقلية كالتفكير المنطقي، والحالات العقليّة، كالمعتقدات والرغبات، يمكن تحليلها أيضًا من منظور نحوي بحت. على سبيل المثال، تُصوّر «نظرية العقل الحسابية»، التي طوّرها فلاسفة مثل هيلاري بوتنام (١٩٦٣) وجيري فودور (١٩٧٥، ١٩٨١)، بأنه يمكن فهم تلك العمليّات والحالات العقلية باستخدام مصطلحات «صرفية» (نحوية) بحتة، وليس بالضرورة مصطلحات «دلالية» (معنوية)[٣].

وقد تبنّى علم النفس التطوّري، النموذج الحسابيّ للعقل كنظام لمعالجة المعلومات، كما قدّم لذلك عالِمَا النفس التطوّري ليدا كوزمايدز وجون توبي، وبالتالي أصبح يتعامل مع العقل كمجموعة من «الآلات الحسابية»[٤]، أو «آليّات معالجة المعلومات» التي تتلقّى مدخلات من البيئة وتنتج سلوكًا أو تغيرات فسيولوجية كمخرجات[٥]. ويضيف هذا المنظور بُعدًا تطوّريًّا، مُوضحًا أن الوظيفة التطورية للدماغ البشري تتمثل في معالجة المعلومات بطرق تُنتج سلوكًا تكيّفيًا. فالعقل وفق هذه الرؤية هو تجسيد لعمل الدماغ الذي يربط بين المدخلات المعلوماتية القادمة من البيئة

1. Lewontin, et al. *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*. 287.
2. Turing, "On Computable Numbers, With an Application to the Entscheidungs Problem."42: 230–265.
3. Walter, "Evolutionary Psychology." www.iep.utm.edu/evol-psy/.
4. Cosmides, and Tooby. "Evolutionary Psychology: Theoretical Foundations." 54.
5. Tooby, and Cosmides. "On the Universality of Human Nature and the Uniqueness of the Individual: The Role of Genetics and Adaptation."58: 21.

والمخرجات السلوكية؛ ونتيجة لذلك، لا يُعتبر الدماغ مجرّد شبيه بالحاسوب، بل هو في حقيقته جهاز كمبيوتر قائم بذاته؛ أي نظام مادّي مُصمّم خصّيصًا لمعالجة المعلومات[١].

ورغم شيوع التفسيرات القائمة على «دوائر عصبية» في علم النفس التطوّري، إلّا أنّها تظلّ نظرية وتفتقر إلى الدعم التجريبي المباشر. فتشبيه عمل الدماغ بالكمبيوتر الرقمي، يرفضه كثير من علماء الأعصاب؛ لقصوره في تفسير كيف تنشأ المعاني والمشاعر. فالدماغ البيولوجي أكثر تعقيدًا من أي حاسوب رقمي، حيث يعمل بطريقة تماثلية مستمرّة وتجميعيّة تشبه «التوصيل الحجمي»، وليس بنظام الأصفار والوحدات المنفصلة. ويتميّز الدماغ بقدرات فريدة كالتنظيم الذاتي، والعمل الديناميكي غير الخطيّ، وتوليد الأفكار العفويّة، مما يجعل المحاكاة الرقمية له سطحية وتغفل التعقيد الفسيولوجي الهائل؛ لذا فإنّ الاعتماد المفرط على التشبيهات الحاسوبية يؤدّي إلى تبسيط مخلٍّ ويعيق فهم الطبيعة العضوية الحقيقية للعقل. كما يتجاهل هذا المنظور البيولوجيا العصبية والجزيئيّة للدماغ، حيث لا وجود لـ«شيفرة عصبية رقمية» معقّدة، بينما توجد أدلّة قويّة على أن العمليّات الكيميائيّة العصبية هي التي تشكّل الحالات النفسية الأساسية مثل المشاعر[٢].

### ٣. الوحدات النمطية للعقل

إضافة لتبنّي علم النفس التطوّري النموذج الحسابي للعقل، فلقد كانت نظرتهم للعقل البشري بأنه ليس آلة عامة واحدة، بل يتكوّن من آلاف الأنظمة الفرعية المعرفية المستقلّة والمحدّدة المهام فطريًا التي تشبه أجهزة الكمبيوتر والمتخصّصة في مجالات محدّدة، تُسمّى «الوحدات النمطيّة». [٣] فالعقل عندهم ليس أداة عامة واحدة قادرة على حل أي مشكلة بطريقة واحدة، بل هو مجموعة ضخمة من «الوحدات» أو «الآلات» الحسابية المتخصّصة والمستقلّة نسبيًّا، التي تكوّنت عبر الزمن، لكلّ وحدة من الوحدات وظيفة لحلّ مشكلة معينة[٤]. وأن العقل ليس صفحة بيضاء، كما صرّح بذلك التجريبيون، وعلى رأسهم الفيلسوف التجريبي جون لوك، وإنه أشبه بسكين الجيش

1. Tooby, and Cosmides. "Conceptual Foundations of Evolutionary Psychology." 16.

2. Panksepp, "The Seven Sins of Evolutionary Psychology," 116-117.

3. Tooby, and Cosmides. Foreword. *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, xiii.

4. Cosmides, and Tooby. "The Modular Nature of Human Intelligence." 78, 81.

السويسري[١]، ويحتوي على عدد كبير من الأجهزة الحاسوبية المتطورة ويحتفظ كلٌّ منهم بوظيفته الخاصة[٢].

كما يرون أن هذه الآليّات العقلية المتخصّصة والموجودة بالدماغ (شبه منفصلة)، توارثت خصائص مثل: «أنظمة التعرف على الوجوه والتمييز بينها، وجهاز اكتساب اللغة[٣]، وأنظمة قراءة الأفكار، وتوقّع نيّات الآخرين، وتخصّصات الملاحة ومعرفة الاماكن، والتعرّف على حركة وخصائص الكائنات الحية وتمييز المفترس منها، وآليّات كشف الغش أو الخداع، والآليّات التي تتحكّم في الانجذاب الجنسي»[٤]. تمامًا مثل شركة فيها العديد من الأقسام، ولكل قسم بداخلها دور معيّن.

فعلى سبيل المثال يُقدم «ديفيندرا سينغ» وحدة كشف نسبة الخصر إلى الورك كواحدة من مجموعة الوحدات التي تحدّد اختيار الذكور للإناث، فيرى أن الرجال يميلون إلى النساء ذوات نسبة محيط الخصر إلى الورك التي تقترب من (٠,٧)، ويزعم «سينغ» أن مجموعة الكشف والتفضيل هي تكيّفات لاختيار شركاء ذات معدل خصوبة عالية. لذا، يُفسر سلوكنا في اختيار الشريك جزئيًا بالآلية النفسية الكامنة وراء تفضيل نسبة محيط الخصر إلى الورك التي تم اختيارها في بيئات بشرية سالفة[٥].

ولقد وجّه عدد من علماء الإدراك النقد لفرضية الوحدات النمطية، مستشهدين بأدلة عصبية على مرونة الدماغ وتغيّرات في الشبكات العصبية استجابةً للمحفِّزات البيئية والتجارب الشخصية[٦]. على سبيل المثال، جادل ستيفن كوارتز **(Steven Quartz)** وتيري سينوفسكي **(Terry Sejnowski)**

---

١. سكّين الجيش السويسري: أداة جيبية متعدّدة الوظائف، تتكوّن من هيكل معدني رئيسي يحتوي على مقبضين جانبيين، تُثبَّت بينهما مجموعة من الأدوات والشفرات الصغيرة ومتعدّدة الاستخدام.

2. Tooby, and Cosmides. "Toward Mapping the Evolved Functional Organization of Mind and Brain." 1171.

٣. مفهوم قدّمه فيلسوف اللغة نعوم تشومسكي، ويشير إلى قدرة الأطفال الفطرية على تعلّم قواعد اللغة المعقّدة بمجرّد التعرّض لها، دون تعليم مباشر، على أساس أن الدماغ لديه دوائر عصبية مخصّصة لمعالجة القواعد النحوية والتركيب اللغوي.

4. Cosmides, and Tooby, "Evolutionary Psychology: Theoretical Foundations.," 63.

5. Downes, "Evolutionary Psychology."

6. Hamilton, Richard. "The Darwinian Cage: Evolutionary Psychology as Moral Science." 25: 107, 111-112.

بأن النظرة إلى الدماغ كمجموعة من الدوائر المتخصصة، اختيرت كل منها عن طريق الانتقاء الطبيعي وبُنيت وفقًا لـ«مخطط وراثي»، تتناقض مع الأدلة على مرونة نمو القشرة المخّية، وأن مناطق الدماغ قادرة على القيام بوظائف مختلفة[١]. علاوة على ذلك فإن الأبحاث التجريبية والمنطقية لا تدعم تلك الرؤية كما يبيّن «بول شيلدون ديفيز»[٢].

كما لا تدعم الأبحاث العصبية الحيوية افتراض علماء النفس التطوري بأن الأنظمة العليا في القشرة المخّية الحديثة المسؤولة عن الوظائف المعقدة ذات وحدات نمطية. وتؤكّد أبحاث علماء الأعصاب، أن المناطق عالية المستوى في القشرة المخّية لا تكون نمطيّة بشكل فطري أو مبرمج مسبقًا، بل إنها تتخصّص وظيفيًا من خلال المرونة الشبكيّة، أي أنّ الدماغ قادر على تغيير هيكله ووظائفه بناءً على التجربة والتعلّم والذاكرة. وحتى وإن بدا الدماغ وكأنه مقسم إلى وحدات متخصّصة، فهذا لا يعني أنه مصمم بشكل فطري أو وراثي ليكون نمطيًا بالكامل[٣].

فالدماغ كما بيّن علماء الأعصاب يُظهر قدرة مذهلة على إعادة تشكيل بنيته ووظائفه باستمرار استجابةً للتجارب الحياتية والتعلّم، حيث يمكن للخلايا العصبية تكوين روابط جديدة، بل وإعادة تخصّص المناطق الدماغية لأداء مهام جديدة. تتجلّى هذه المرونة العصبية بشكل واضح في أمثلة مثل قدرة البالغين على «إعادة برمجة» المنطقة المخصّصة للقراءة لأداء وظائف أخرى إذا لم يتعلّموها، أو استخدام المكفوفين للمناطق البصرية في تعزيز حاسّتي السمع واللمس، أو حتى تعويض الأجزاء التالفة من قبل مناطق أخرى. وبالتالي، فإنّ العقل لا يشبه الآلات الثابتة مسبقة البرمجة، بل هو أشبه بمادة قابلة للتشكيل، مما يتعارض مع فكرة الوحدات الثابتة والمغلقة كما ادّعى علم النفس التطوّري.

1. Quartz, and Sejnowski, *Liars, Lovers, and Heroes: What the New Brain Science Reveals About How We Become Who We Are*, 37–38.

2. Davies, et al. "Logical Reasoning and Domain Specificity." 10: 1–37.

3. Peters, "Evolutionary Psychology: Neglecting Neurobiology in Defining the Mind." 23: 309-310.

## المحور الثاني: نقد البنية المنهجيّة والمعرفيّة لعلم النفس التطوّري

### ١. مشكلة التحقّق التجريبيّ

عند فحص ادّعاءات علم النفس التطوّري، نجد أنها لا تخضع لمعيار القابليّة للنقد. فالكثير من فرضيّاتهم التي تسعى إلى تفسير السمات السلوكية البشرية باعتبارها تكيّفات، هي مجرّد «قصص تخمينيّة» تُقدم سرديات قد تبدو في ظاهرها معقولة، لكنها تفتقر للأدلّة التجريبيّة[1].

ومن تلك التفسيرات غير القابلة للتجريب، نجد علماء النفس التطوّري يُفسّرون العديد من السمات السلوكية والحياتية الحالية، بأنها وإن بدت غير مفيدة أو حتى ضارّة في الوقت الراهن، فإنها تشكّلت في الأصل كاستجابات تكيفيّة ناجحة في بيئات ماضية. ويركّز الباحثون منهم أثناء تتبّعهم للأصول التكيّفية، على نمط حياة مجتمعات الصيادين-جامعي الثمار في السافانا الأفريقية. ويقدّم «ستيفن جاي جولد» مثالاً توضيحيًا من كتاب عالم النفس التطوري روبرت رايت «الحيوان الأخلاقي»، مشيراً إلى أن رغبة الإنسان المعاصر لإدمان تناول الحلويات –التي تساهم اليوم في انتشار السمنة والأمراض المرتبطة بها– كانت في الماضي تكيّفًا حيويًا مفيدًا للأسلاف، حيث كانت تدفعهم للبحث عن الفاكهة الناضجة الغنية بالطاقة. وهذا يفسّر استمرار هذه الرغبة الملحّة رغم عواقبها الصحّية الضارة في بيئتنا المعاصرة[2].

يوجّه «جولد» نقدًا جوهريًا لهذا الادّعاء، واصفًا إيّاه بأنّه مجرّد «تخمين» يفتقر إلى الدليل العلمي؛ نظرًا لأنه غير قابل للتحقق تجريبيًا. فلم يقدّم «رايت» أي براهين عصبية تثبت وجود ما يمكن تسميته «بمركز الحلوى» في الدماغ، ولا أدلّة أحفورية توثّق أنماط التغذية لدى الأسلاف. ثم يتساءل «جولد» كيف لنا أن نتيقن من تفاصيل حياة صيادي أفريقيا قبل مليوني عام؟ لقد خلّف لنا الأسلاف أدوات حجرية وعظامًا فقط، ورغم قدرة الأنثروبولوجيا على استخلاص استنتاجات قيّمة منها، إلّا أن الجوانب الأكثر حسمًا كالبنى الاجتماعية المعقّدة، وتوزيع الأدوار بين الجنسين، والرموز الدينية المبكرة، لا تترك أيّ أثر أحفوري [3]. باختصار، يبالغ علم النفس التطوري في تأكيده على تفسير كل سمة من خلال أسباب تكيّفية، لكن منهجيته تفتقر إلى القابلية للاختبار والتدقيق،

1. Plotkin, *Evolutionary Thought in Psychology: a Brief History*, 118.

2. Gould, "More Things in Heaven and Earth." 119-120.

3. Ibid., 120-121.

مما يضعها خارج الإطار العلمي الصارم. وهذا ما دفع «ديفيد بولر» إلى تأكيده على أن «المبادئ النظرية والمنهجية لعلم النفس التطوري ليست مثيرة للإشكالية فحسب، بل إنه لم يُسفر في الواقع عن أيّ نتائج تجريبية موثوقة، إنها ببساطة لا يمكن إثباتها أو تفنيدها»[١].

ويتساءل عالم الأعصاب «جاك بانكسيب» عن مدى صحّة الادّعاء القائل بأن سلوكياتنا الحالية هي نتاج تكيّفات تطوّرت في عصر البليستوسين (الجليدي)، كما يدّعي أنصار علم النفس التطوري. ويجيب موضحًا أنه رغم إجماع التطوريّين على أن الكائنات الحيّة تمثّل «نصوصًا» تاريخية حيّة تعكس مراحل تطورية سابقة، إلا أنّ البحث العلميّ لا يمكنه عمليًا التعامل إلّا مع العمليات الدماغية/العقلية الموجودة في الكائنات الحية الحالية، سواءً أكانت بشرًا أم حيوانات أخرى. هذه العمليات تمثّل مزيجًا من السِمات الموروثة والتأثيرات البيئيّة التي شكّلتها ظروف النشأة. فما نستطيع ملاحظته مباشرةً لا يتعدّى العمليّات البيولوجية والعقلية الجارية الآن: من خيوط الحمض النووي، إلى البروتينات المسؤولة عن بنائها، ومراحل التطوّر النمائي التي تحدث في بيئات محددة. ويُعترف على نطاق واسع بأن القضايا التاريخية والوظيفية المتعلّقة بهذه العمليات تظلّ بعيدة عن التحليل المباشر[٢].

كما يُصنَّف منهج علم النفس التطوّري ضمن ما يُعرف بـ«نبوءة بعد الحدث»، وهو وَهْم إدراكي يشعر فيه الشخص بأنه قد تنبّأ بحدث ما قبل وقوعه، بينما في الحقيقة يكون هذا الاستنتاج قد تشكّل بعد حدوث الحدث. تُصاغ هذه التفسيرات بعبارات عامّة وغامضة، مما يسمح بتطبيقها على وقائع متنوّعة بعد وقوعها. وغالبًا ما يرافق هذا المنهج «تحيّز الإدراك المتأخّر»، أي الميل إلى المبالغة في تقدير إمكانية توقّع النتائج بعد معرفتها فعليًا. هذه الآليّة يستخدمها غالبية العرّافين والمنجّمين، حيث يقدّمون تفسيراتهم فقط بعد تحقّق الأحداث ويدّعون «لقد أخبرتكم بذلك»، رغم أن توقّعاتهم الأصلية كانت غامضة وغير دقيقة[٣].

وعلماء النفس التطوري «كالمنجّمين» نجدهم يتنبّؤون بالعديد، أو حتى جميع السلوكيات، بما في ذلك السلوكيّات المتناقضة؛ فنظرًا لمرونة التفسيرات، سيكون هناك دائمًا «قصة تكيّفية» يمكن

---

1. Buller, *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*. 15.

2. Panksepp, "The Seven Sins of Evolutionary Psychology," 113-114.

٣. حماد، الاتجاه النقدي في فلسفة إرنست ناجل ودوره في تطور الابستمولوجيا الوضعية، ٢٧٦-٢٧٩.

سردها لتبرير أي سلوك بشري نلاحظه؛ لذلك فإن العديد من السلوكيّات البشرية ستتناسب دائمًا مع بعض الفرضيّات التي يقدمها. وعلى حد تعبير عالم اللغة نعوم تشومسكي: «عندما تجد أن الناس يتعاونون، تقول: حسنًا، هذا يساهم في استمرار جيناتهم». وعلى العكس من ذلك، عندما تجدهم يتقاتلون، تقول: «أوه حقًا، هذا واضح؛ لأنّه يعني أن جيناتهم هي التي تستمر، وليس جينات الآخرين. في الواقع، أيّ شيء تجده تقريبًا يمكنك اختلاق قصة له»[1]. فرغم أن تشومسكي يرى أن هناك جزء فطري واستعدادي لتعلّم اللغة، إلّا أنّه يرفض أن تكون فطرية بمعناها الحتمي الواسع كما قدّمه علم النفس التطوّري.

ويواجه كذلك علم النفس التطوري انتقادات أخرى منهجية عميقة، أبرزها ما يُعرف ب- «إشكالية آلة الزمن»، والتي تشير إلى استحالة التحقّق من الفرضيّات التي يقدّمها هذا العلم حول تطوّر السِمات البشرية في الماضي السحيق، اعتمادًا على مشاهدات معاصرة فقط. فلكل سمة نفسية يُحاول تفسيرها، هناك عدد لا نهائي من التفسيرات البديلة المحتملة. فقد تكون بعض السمات مجرّد نواتج ثانوية لعمليّة التطور، وليست تكيّفات قائمة بذاتها، ومع ذلك فإن كلا التفسيرين –التكيّف والأثر الجانبي– قد يتنبآن بالظاهرة الحالية نفسها. وبما أن العودة إلى الماضي لمراقبة التطور مباشرة مستحيلة، يصبح من المتعذّر فعليًا تحديد الرواية التاريخية الدقيقة من بين سيل التفسيرات المطروحة[2].

ويردّ الباحث التطوري في فلسفة العلوم الإدراكية «دومينيك ميرفي» على هذا الاعتراض من خلال حجّتين رئيسيتين: الأولى تؤكّد أن مجرّد اقتراح تفسيرات بديلة لا يكفي، بل يجب أن تكون هذه التفسيرات قابلة للاختبار وتقدّم توقّعات محدّدة قابلة للتأكّد. والثانية تشير إلى أن تطبيق «إشكالية آلة الزمن» بشكل شامل على العلوم التاريخية الأخرى –مثل علم الكونيات والجيولوجيا– سيقوّضها جميعًا؛ فهذه العلوم تستنتج أحداثًا ماضية (كالانفجار العظيم أو انقراض الديناصورات) من خلال أدلة حاضرة، دون الحاجة إلى آلة زمن[3].

1. Horgan, *The Undiscovered Mind: How the Brain Defies Explanation*, 179.

2. Murphy, "Adaptationism and Psychological Explanation." 161-184.

3. Ibid., 161–184.

غير أننا نرى أن رد «ميرفي» هذا لا يخلو من ثغرات جوهرية، وقد أدى إلى وقوعه في مغالطتين منطقيتين؛ الأولى «مغالطة الاحتكام إلى النتائج» عندما يطالب التفسيرات البديلة بتقديم أدلّة تجريبية قابلة للاختبار، بينما يُعفى علم النفس التطوّري نفسه من هذا المطلب ذاته. فمعظم فرضيّاته تفتقر إلى أدلّة ملموسة ومباشرة، وتستند في الغالب إلى استدلالات تأمّليّة يصعب اختبارها تجريبيًا. والثانية «مغالطة القياس الزائف»، فالقياس على العلوم الأخرى –مثل علم الكونيات والجيولوجيا– قياس مع الفارق؛ فالأخيرتان تتعاملان مع أحداث ماديّة متروكة لها آثار جيولوجية وفلكية ملموسة يمكن قياسها وتحليلها بشكل كمّي، بينما تتعامل فرضيات علم النفس التطوّري مع سمات نفسية مجرّدة ومعقّدة، لا تُترك بصمات مباشرة في السجل الأحفوريّ، مما يجعل فرضيّاته أقلّ مصداقيّة وأكثر عرضة للتأويل. بل إن النظريات التي يستند إليها –كنظرية الانفجار العظيم أو فرضية اصطدام الكويكب- تظلّ هي نفسها غير يقينية بالمعنى المطلق.

ويُقرّ علماء النفس التطوّري أنفسهم، بندرة الأمثلة التي تدعم الأساس الوراثي الجيني للسلوك البشري. كما يُقرّون بالصعوبة البالغة في توضيح الأساس التجريبي للقواعد فوق الجينية عند تطبيقها على السلوك البشري؛ لأنّه من الصعوبة بمكان العثور على سلوكيّات بشريّة محدّدة يمكن إرجاعها بشكل مباشر وقاطع إلى جين واحد أو مجموعة جينات. فالسلوك البشري معقّد للغاية ويتشكّل بتفاعل معقّد بين العوامل الجينيّة، والبيئية، والثقافية، والاجتماعية؛ لذلك الأدلّة الملموسة نادرة. وحتى لو افترضنا وجود هذه القواعد التطوّرية التي توجّه سلوكنا، فإن إثباتها بوسائل تجريبية قابلة للقياس والملاحظة، هو أمر شديد الصعوبة. كيف نثبت أن هناك قاعدة بيولوجية موروثة تدفعنا، على سبيل المثال، لتطوير خوف غريزي من الثعابين؟

وهذا ما يؤكّده أكبر دعاة علم النفس التطوّري بأنفسهم « إدوارد ويلسون» أن نظرية الصلاحية الجينيّة تعتمد حاليًا على بيانات قليلة «ندرة المعلومات»، وأن الفهم العلمي للآليّات التي تربط الجينات بتطوّر السلوك لم تُستكشف بعد، ويُقرّ بأن هذه العيوب مفاهيمية وتقنية وعميقة، وعلى الرغم من هذه الصعوبات الجسيمة، يُصرّ ويلسون على تقديم حججٍ للدفاع عن نظريته، مدّعيًا أنّ العقبات التي تمرّ بها النظرية ليست قاتلة، بل هي عقبات يمكن التغلّب عليها في المستقبل مع تقدّم التقنيات[1].

1. Wilson, Consilience: The Unity of Knowledge. 173.

### ٢. التداعيات الأخلاقية والسياسية للمنظور الحتميّ البيولوجي

لطالما كانت مدرسة علم النفس التطوّري تُرجع السلوك البشري إلى نتاج الانتقاء الطبيعي المحكوم بغرائز بيولوجية هدفها البقاء والتكاثر، فهي بهذا تتجاهل البعد الروحي والغاية الوجودية للإنسان، بينما على العكس من ذلك، يربط المنظور الديني السلوكَ بالقيم والأخلاق، معتبرًا لكل فعل بُعدًا أخلاقيًا. وعلم النفس التطوّري وفق ذلك، لا يقتصر على شرح آلية تطوّر السلوك، بل يقدّم إطارًا لتفسير الأخلاق والنظام الاجتماعي والسياسي. ويعزو الأخلاق البشرية إلى العمليّات البيولوجيّة التطوّرية «الخفيّة»، وينقلها من سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي ليختزلها إلى أسباب جينية وتكيّفيات بيولوجية قديمة[١].

يُطبق علماء النفس التطوري نظريّاتهم على الفروق بين الجنسين، حيث يرى روبن بيكر أن الأنظمة الحالية يجب أن تراعي الاختلافات التطورية بين الجنسين، مدّعيًا أن فطرة النساء تدفعهنّ تلقائيًا إلى تفضيل رعاية الأطفال على العمل الخارجي[٢]. وحقيقة الأمر فإن هناك اختلافات حقيقية بين الرجال والنساء، وبالتالي في الأدوار التي تُنسب إلى كلٍّ منهما، لكن هذه الاختلافات ليست ناتجة بصورة عمياء عن التطور، ولا أحد يستطيع أن يثبت ذلك، وإنما الله سبحانه وتعالى هو الذي خلقنا وفطرنا على هذا الاختلاف.

ويصوّر دعاة علم النفس التطوّري ظاهرة «الاغتصاب» في هذا الإطار كوسيلة لتعزيز فرص الذكور الإنجابية، مما قد يُفهم كتبرير لهذا الفعل المُشين، ويُحمّل تبعات أخلاقية خطيرة[٣]. كما يفسّرون العنف الدولي من منظور الضغوط التطورية بين الذكور. ويزعمون أن الحرب يمكن فهمها كاستراتيجية تكيُّفية لاكتساب مصادر الدخل اللازمة للتزاوج وإنجاب ذريّة تحافظ على صفاتها الجينيّة. ويضيفون أن النظريات التطورية تُوفّر أدوات لتحديد المناطق المُهيأة للصراع قبل اندلاع الاضطرابات فعليًّا[٤].

---

1. Ibid., 21.

2. Baker, *Sperm Wars: The Science of Sex* .

3. Richardson, *Evolutionary Psychology As Maladapted Psychology*. 36.

4. Nelkin, Less Selfish than Sacred?: Genes and the Religious Impulse in Evolutionary Psychology, 21.

يُنتقد علم النفس التطوري أخلاقيًا لتحويله إلى أداة أيديولوجية تُبرّر الواقع وتعيق التغيير، حيث يخلط بين وصف السلوك البشري كنتاج للتكيّف «ما هو كائن» وبين تبريره كحتمية بيولوجية «ما يجب أن يكون». فظواهر كعدم المساواة بين الجنسين واستغلال العمال والعنف تُعزى أحيانًا إلى «جينات بدائية» أو فوارق وراثية، كاعتبار الهيمنة الذكورية «طبيعية» أو النزعة العدوانية سمة حتميّة. كما تُستخدم هذه الحجج البيولوجية لمعارضة سياسات العدالة الاجتماعية، كبرامج دعم الفقراء، بدعوى أن تغيير الفوارق الموروثة مستحيل[1].

تكمن الخطورة في تحويل التفسيرات العلميّة إلى مبرّرات زائفة تمنح الظلم شرعية مزيّفة، حيث تُصوَّر المشكلات الاجتماعية على أنّها نتائج بيولوجيّة حتميّة لا قضايا أخلاقية قابلة للتغيير. وبإلقاء المسؤولية على «الجينات» يُلغى مفهوم المسؤولية الفردية والأخلاقية؛ مما يوفر غطاءً للظالمين ويُضعف مطالب المظلومين. بهذا يتحوّل العلم من أداة بحثيّة محايدة إلى سلاح أيديولوجي يدعم الأوضاع القائمة ويُعطّل السعي نحو العدالة. كما يدافع علم النفس التطوّري عن الوضع الراهن في قضايا مثل الجنس والعرق والذكاء، بحجة أن هذه الاختلافات ناتجة عن آليّاتنا المعرفية الموروثة، وبالتالي لا يمكن تغييرها ولا حاجة لذلك، باعتبارها تمثّل حلاًّ أمثل لمشاكل تكيُّفية قديمة.

فنجد روبرت رايت يُجادل بأن السلوك البشري ليس ناتجًا عن إرادة حرّة مستقلّة، بل هو محصّلة حتمية لـ «الميول البيولوجية» الموروثة عبر التطوّر. وبناءً على ذلك، فإنّ الفرد يفقد السيطرة على أفعاله؛ لأنّه لا يستطيع التحكّم في برمجته البيولوجيّة الأساسية، ويُصبح إلقاء اللوم على أفعال الفرد مفهومًا غير واقعي ولا أساس له من الصحّة. وبالتالي فإنّ الأساس الفلسفي والقانوني لفكرة «المسؤولية الأخلاقية» القائم سوف ينهار، وهو الأساس الذي يقوم تاريخيًا على افتراض أن الإنسان كائن عاقل وحرّ، قادر على الاختيار بين الخير والشر، وبالتالي يمكن محاسبته على اختياراته. ويذهب رايت إلى أبعد من ذلك، حيث يرى أنه يجب تغيير هذا الأنظمة السياسية؛ لأنّها تميّز بين الفعل الصادر عن طريق القصد والفعل غير المتعمّد، وهي لن يكون لها معنى أيضًا عندما يُختزل السلوك إلى دافع تطوري[2].

1. Lewontin, et al, *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*, 237.

2. Wright, *The Moral Animal: Why We Are the Way We Are*, 203, 357.

وهنا إنكار لتأثير الفعل الإنساني، فإذا كان سلوكنا مُحدّدًا مسبقًا بفعل التكيّفات التطوّريّة، فأين مكان الإرادة الحرة والاختيار الواعي للفرد؟ هذا المنظور يسلب الإنسان مسؤوليته الأخلاقية وقدرته على تغيير سلوكه. فإذا كان الرجل، على سبيل المثال، «مبرمجًا» تطوريًا للسيطرة والعدوانية، فكيف نحمله مسؤولية أفعاله؟ إذا كانت المرأة «مُعدّة» تطوريًا لتفضيل الرجال أصحاب مصادر الدخل العالية، فهل هذا يجعل اختيارها غير حر؟

ووفقًا لدعاة علم النفس التطوري، يرى كل من مارتن دالي ومارجوت ويلسون أن ظاهرة إساءة معاملة الأطفال يمكن تفسيرها من خلال انخفاض الغريزة الأبوية لدى الآباء غير البيولوجيين، حيث يؤدّي عدم وجود رابط جيني إلى تقليل الدافع لرعاية الطفل. غير أن هيلاري روز تنتقد هذا التفسير بحجّتين أساسيتين: أولاهما عجزه عن تفسير حقيقة أن معظم الآباء بالتبنّي لا يسيئون معاملة أطفالهم، وثانيتهما عدم قدرته على توضيح سبب إساءة بعض الآباء البيولوجيين لأطفالهم. وتقدّم روز مثالاً واضحًا على دور العوامل الثقافية، وهو «وأد البنات» في بعض المجتمعات، حيث يتخلّص الآباء البيولوجيون من بناتهم بسبب تفضيل الذكور. وهذا يؤكّد أن الضغوط الثقافية قادرة على تجاوز الغرائز البيولوجية المفترضة، مما يبرز أن فهم السلوك الإنساني يتطلّب النظر إلى التفاعل الجدليّ بين الاستعداد البيولوجي والنسق الثقافي السائد، وليس الاعتماد على عامل واحد بمعزل عن الآخر [١].

كما يفسّر علماء النفس التطوّري اختيار الشريك بأنّ النساء تفضلن الرجال ذوي الدخل المرتفع (لضمان تربية الأطفال) والرجال يفضّلن النساء الشابات وذات الخصوبة العالية (لضمان الإنجاب). فيرى «روبرت رايت» أنه يمكن فهم العلاقة بين الرجل والمرأة على أفضل وجه، على أنها سباق تسلّح تطوّري، فالانتخاب الطبيعي يفضّل الذكور البارعين في خداع الإناث، ويفضّل الإناث البارعات في كشف الخداع[٢]. كما يرى رايت أن النساء لا يُعارضن خيانة الزوج لهنّ، وهنّ يُفضِّلن العيش مع رجل غنيٍ غير مخلص، على العيش مع رجل «فقير مُهمَل» في العادة. ويُضيف

1. Rose, and Rose, *Alas Poor Darwin: Arguments Against Evolutionary Psychology*. 136.

2. Wright, The Moral Animal: Evolutionary Psychology and Everyday Life. 61.

أن تعدّد الزوجات يُعدّ نظامًا «متوازنًا»؛ لأنه يسمح بتحقيق هذه الاستراتيجيّات الطبيعية: حيث يتكاثر الأقوى بشكلٍ أكبر، بينما تختار الإناث الأكثر قدرةً على الإعالة[١].

يُقدم هذا التفسير سردية افتراضية يصعب إثباتها عن الماضي التطوّري، ويعامل سلوكيّات البشر المعقّدة والمرنة كسمات ثابتة ومبرمجة بيولوجيًا. كما يعمم تفضيلات محددة، مثل قبول النساء لشريك غني غير مخلص، ويقدّمها كحقيقة بيولوجيّة عالميّة، وهو تفسير ينطبق على المجتمعات الغربية المتحرّرة، متجاهلاً التنوّع والاختلاف الفرديّ والتأثير الثقافي الهائل. فهو تفسير مادّي بحت لا يعكس واقع جميع المجتمعات واختلاف الثقافات، خاصّة الشرقية منها التي غالبًا ما تفضّل النساء فيه شريكًا مخلصًا، حتى لو كان متوسّط الدخل، وترفض رفضًا قاطعًا خيانة الزوج، وتحرص على الاستقرار العائلي بدلاً من الثروة المادية.

وعلى حد تعبير ديفيد بولر: «حتى لو افترضنا أنه كان هناك بنية تشريحية (جسدية) عالمية متشابهة لجميع البشر، فهذا لا يعني بالضرورة وجود صفات نفسيه سلوكية عالمية تنطبق على الجميع[٢]. فعلم النفس التطوّري يُركّز على الأسس التطورية العامّة للسلوك البشري، مما يجعله يُهمل عاملين حاسمين في تشكيل السلوك الفردي[٣]:

١. يتجاهل كيف أن الظروف البيئية الفريدة، والتنشئة، والتجارب الحياتية لكل فرد تُشكّل شخصيته وسلوكه بطرق لا يمكن تفسيرها تفسيراً عامًا.

٢. يفشل في تفسير كيف أن التركيبة الجينية المتفردة لكل شخص، تتفاعل مع بيئته لتنتج سلوكًا فريدًا. فهو يشرح «لماذا» تطورت سمة ما في الجنس البشري ككل، لكنه لا يشرح «كيف» تظهر هذه السمة بشكل مختلف في كل فرد.

ونظرًا لانتشار علم النفس التطوري في وسائل الإعلام والثقافة العامة الغربية، فقد أثّر كثيراً على الرأي العام. وهناك الكثير ممن قد وقعوا في فخ تفسيراته المضلِّلة، ولكن منهم من تراجعوا واتّضحت لهم زيف تلك التفسيرات، فنجد «ديفيد بولر» يقول في مقدّمة كتابه «تكييف العقول:

1. Ibid., 95-96.

2. Buller, *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, 426.

3. Beer, "Instinct."

«في البداية، كنت مفتونًا تمامًا بعلم النفس التطوّري، وكنت متأكّدًا من أنه يُقدّم فهمًا عميقًا ودقيقًا للعقليّة والسلوك البشري. لكن بعد ستّة أشهر من البحث، لم يكن واضحًا لي عدم اتساق كل ما يُسمى «علم النفس التطوّري»، وبدأت تساورني شكوك جدّية حول العديد من الادّعاءات الواثقة التي يطرحها علماء النفس التطوّري.. وبعد عام من البحث، أصبحت مقتنعًا بأن مسار البحث الذي حظي بأكبر قدر من الاهتمام، سواء أكان ذلك داخل الأوساط الأكاديمية أو في وسائل الإعلام الشعبية، كان خاطئًا في كل تفاصيله تقريبًا. وبناءً على ذلك، كنت أنوي في الأصل تأليف كتاب عن نقاط القوة والضعف في علم النفس التطوّري، ولكن أصبح مشروع الكتاب نقدًا لمشروع علم النفس التطوّري بأكمله»[١].

أخيراً نجد أن علماء النفس التطوّري يسعون إلى إقناع الآخرين باعتناق معتقداتهم، ويرفضون جميع أشكال الفكر ما بعد الحداثي التي تشمل: النزعة المركزية الأفريقية، والأنثروبولوجيا الاجتماعية البنائية، والنسوية البيئية، وعلم الإيكولوجيا العميقة، والماركسية الجديدة، وكلانية العصر الجديد. ولا يتعاملون مع الانتقادات الموجّهة إليهم بجدية أو محاولة مناقشتها، ولكنهم يرفضونها من الأساس[٢]. وهم يميلون أيضًا إلى تهميش منتقديهم ونبذهم، فيصنّفونهم على أنهم «معادون للعلم» أو «ما بعد حداثيين»، أو حتى كمؤيّدين مُخفين لنظريات خلقية[٣].

كما يصفون منتقديهم بأنهم جاهلون أو مضللون، أو أن رفضهم نابع من انتماءات أيديولوجية أو سياسية مسبقة، وليس من البحث الموضوعي. ويتّهمون نقّادهم كذلك بالتمسّك الأعمى بنظريات كلاسيكية قديمة (مثل دوركهايم وماركس) وبرفض أيّ تجديد، كما يرجحون أن لديهم دوافع سياسية يسارية تدفعهم لرفض التفسيرات البيولوجية لأنها قد تتعارض مع قناعاتهم بأن الإنسان نتاجٌ للبيئة والثقافة فقط [٤].

---

1. Buller, *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, 3-4.
2. Nelkin, Less Selfish than Sacred?: Genes and the Religious Impulse in Evolutionary Psychology, 24.
3. Buller, *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, 5.
4. Nelkin, Less Selfish than Sacred?: Genes and the Religious Impulse in Evolutionary Psychology, 24; Coyne and Maroja, "The Ideological Subversion of Biology," 47, No. 4, July/August 2023.

وقد تمثّل اتهام كل طرف للآخر بتبنّي أو دعم وجهات نظر سياسية متطرّفة، فكثيراً ما اتُّهم علم النفس التطوّري بدعم سياسات اليمين، بينما اتُّهم النقّاد بالانحياز إلى وجهات نظر ماركسية[1]. وهذا الجدل حول تفسير السلوك البشري بين مدرسة علم النفس التطوّري، وبين مدارس علم النفس حول مسألة جبرية أو حرية السلوك الأخلاقي، يُذكّرنا بالخلاف التاريخي بين مدرستي «الجبرية» و«المعتزلة» في الفكر الإسلامي منذ قرون.

## نتائج البحث:

لقد توصّلنا من خلال الدراسة إلى أن علم النفس التطوّري يعاني من إشكاليّات منهجية عميقة، وفيما يلي نعرض أبرز هذه النتائج:

١. توصّلت الدراسة إلى أن جُلّ فرضيّات علم النفس التطوّري تفتقر إلى القابليّة للاختبار والتكذيب، معتمدًا في ذلك على سرديات تأويليّة تقوم بتقديم تفسيرات استرجاعيّة تخمينيّة لسلوكيّات قائمة.

٢. كما أكّدت الدراسة على استحالة التحقّق التجريبي من الفرضيّات المتعلّقة بـ «بيئة التكيّف التطوري» والضغوط التكيّفية المحدّدة التي يُزعم أنّها شكّلت النفس البشرية في الماضي السحيق، وخلصت إلى أن السبب الجوهري في ذلك يعود إلى عدم وجود سجلّ أحفوريّ كافٍ يمكن من خلاله استنتاج الحياة النفسية والاجتماعية للأسلاف.

٣. استنتجت الدراسة أن النهج الحتمي والاختزالي الذي يقدّمه علم النفس التطوّري، محاولاً تفسير السلوك البشري المعقّد والظواهر الثقافية المتنوّعة بمجرّد أنها نتاج لآليّات بيولوجية وتكيّفيات تاريخيّة، نهج قاصر؛ وذلك لأنّه يتجاهل بشكل كبير دور الإرادة الحرة، والوعي، والعوامل الثقافية والاجتماعية والبيئية كقوى فاعلة وأصلية في تشكيل السلوك الإنساني.

٤. ناقشت الدراسة التشبيه الشائع للعقل بالحاسوب الرقمي، وتوصل إلى أنّ هذا التشبيه يمثّل تبسيطًا مخلًّا للطبيعة المعقّدة والديناميكية والعضوية للدماغ البشريّ، موضحًا أن آليّة عمل الدماغ تماثليّة وشبكية مرنة، تتجاوز بكثير منطق المعالجة الرقميّة الجامد.

٥. ومن أهمّ النتائج التي خلصت إليها الدراسة أن فرضية «الوحدات النمطية الفطرية» التي يُروَّج

1. Plotkin, *Evolutionary Thought in Psychology: A Brief History*, 149.

لها في الأدبيات التطورية تتعارض مع مفهوم «المرونة العصبية» الذي تؤكّده العلوم العصبيّة، والذي يُظهر قدرة الدماغ المذهلة على إعادة تشكيل نفسه ووظائفه باستمرار بناءً على التجربة والتعلّم والبيئة، وليس فقط انطلاقًا من وحدات نمطية مغلقة ومحدّدة مسبقًا بواسطة الجينات.

٦. وحذّرت الدراسة من أن الفرضيّة القائلة بأنّ السلوك الإنساني محكوم بـ «برمجة تطورية» غريزية تقوّض الأسس الفلسفية والقانونية للمسؤولية الأخلاقية والمساءلة الفردية. كما أكّد على أنّ هذه التفسيرات قد تُستخدم كأدوات أيديولوجيّة لتبرير أوضاع اجتماعيّة غير عادلة وعرضها على أنّها «طبيعية» أو «حتمية بيولوجيًا»، مما يعوق مسيرة التقدّم والإصلاح الاجتماعي.

٧. كما انتقدت الدراسة الميل إلى تقديم تفسيرات لسلوكيّات معيّنة –كاختيار الشريك أو العنف– على أنها قوانين بيولوجية ثابتة وعالمية، وأشارت إلى أنّ هذا النهج يتجاهل التنوّع الثقافي الهائل والتفرّد الشخصي بين الأفراد والمجتمعات، كما أنّه يصبغ واقع مجتمعات معيّنة بصبغة العالمية الزائفة.

٨. وأخيراً فقد خلصت الدراسة إلى أن علم النفس التطوّري يتجاوز في كثير من الأحيان كونه نظرية علمية ليقدم نفسه كـ «نظرية شاملة لكل شيء»، تسعى إلى تقديم إجابات نهائيّة وحاسمة حول أسئلة الوجود والمعنى والأخلاق.

## لائحة الصادر والمراجع

١. حماد، محمد فاروق. الاتجاه النقدي في فلسفة إرنست ناجل ودوره في تطور الابستمولوجيا الوضعية. رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة أسيوط، ٢٠١٨.

2.Baker, Robin. ***Sperm Wars: The Science of Sex***. Basic Books, 1996.

3.Buller, David J. ***Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature***. MIT Press, 2005.

4.Buss, David M., editor. ***The Handbook of Evolutionary Psychology***. John Wiley & Sons, 2005.

5.Ciani, A. S. C., et al. "Factors Associated with Higher Fecundity in Female Maternal Relatives of Homosexual Men." ***Journal of Sexual Medicine***, vol. 9, no. 11, Nov. 2012, pp. 2878–2887.

6.Confer, J. C., et al. "Evolutionary Psychology: Controversies, Questions, Prospects, and Limitations." ***American Psychologist***, vol. 65, no. 2, 2010, pp. 110–126.

7.Cosmides, Leda, and John Tooby. "The Modular Nature of Human Intelligence." ***The Origin and Evolution of Intelligence***, edited by A. B. Scheibel and J. W. Schopf, Jones and Bartlett, 1997, pp. 71–101.

8.Cosmides, Leda, and John Tooby. "Evolutionary Psychology: Theoretical Foundations." ***Encyclopedia of Cognitive Science***, edited by Lynn Nadel, Macmillan, 2003, pp. 54–64.

9.Coyne, Jerry A. and Luana S. Maroja, The Ideological Subversion of Biology, Vol. 47, No. 4, July/August 2023.

10. Davies, Paul Sheldon, et al. "Logical Reasoning and Domain Specificity." ***Biology and Philosophy***, vol. 10, no. 1, 1995, pp. 1–37.

11. Durrant, Russil, and Brian Ellis. "Evolutionary Psychology: Core Assumptions and Methodology." ***Comprehensive Handbook of Psychology, Volume Three: Biological Psychology***, edited by Michela Gallagher and Randy Nelson, John Wiley and Sons, 2003.

12. Downes, Stephen M. "Evolutionary Psychology." ***The Stanford Encyclopedia of Philosophy***, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman, Spring 2024 ed., 2008, plato. stanford.edu/archives/spr2024/entries/evolutionary-psychology/. Accessed 22 Oct. 2025.

13. Ermer, Elsa, et al. "Functional Specialization and the Adaptationist Program." ***The Evolution of Mind: Fundamental Questions and Controversies***, edited by Steven Gangstead and Jeffry Simpson, The Guilford Press, 2007.

14. Franks, Bradley. "The Role of 'The Environment' in Cognitive and Evolutionary Psychology." ***Philosophical Psychology***, vol. 18, no. 1, 2005, pp. 59–82.

15. Gould, Stephen Jay (2000). "More Things in Heaven and Earth." In: ***Alas Poor Darwin***, PP. 119-120.

16. Hamilton, Richard. "The Darwinian Cage: Evolutionary Psychology as Moral Science." ***Theory, Culture & Society***, vol. 25, no. 2, 2008, pp. 105–25.

17. Horgan, John. ***The Undiscovered Mind: How the Brain Defies Explanation***. Phoenix, 2000, P. 179.

18. Hoehl, Stefanie, et al. "Itsy Bitsy Spider...: Infants React With Increased Arousal to Spiders and Snakes." ***Frontiers in Psychology***, vol. 8, 18 Oct. 2017, p. 1710.

19. Lewontin, Richard C., et al. ***Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature***. Pantheon Books, 1984.

20. Lickliter, Robert, and Hunter Honeycutt. "Developmental Dynamics: Toward a Biologically Plausible Evolutionary Psychology." ***Psychological Bulletin***, vol. 129, no. 6, 2003, pp. 819–35.

21. Maryanski, Alexandra, et al. ***Handbook on Evolution and Society: Toward an Evolutionary Social Science***. Routledge, 2015.

22. Midgley, Mary. "Gene-Juggling." ***Philosophy***, vol. 54, no. 210, 1979, pp. 439–58.

23. Murphy, Dominic. "Adaptationism and Psychological Explanation." ***Evolutionary Psychology***, edited by n/a, Springer, 2003.

24. Nelkin, Dorothy; Less Selfish than Sacred?: Genes and the Religious Impulse in Evolutionary Psychology, Op-Cit, P. 2.

25. Panksepp, Jaak. "The Seven Sins of Evolutionary Psychology." ***Evolution and Cognition***, vol. 6, no. 2, 2001, pp. 108–31.

26. Peters, Brad M. "Evolutionary Psychology: Neglecting Neurobiology in Defining the Mind." ***Theory & Psychology***, vol. 23, no. 3, 2013, pp. 305–22.

27. Pinker, Steven. ***How the Mind Works***. W. W. Norton & Company, 1997.

28. Plotkin, Henry. ***Evolutionary Thought in Psychology: A Brief History***. Blackwell Publishing, 2004.

29. Quartz, Steven R., and Terrence J. Sejnowski. ***Liars, Lovers, and Heroes: What the New Brain Science Reveals About How We Become Who We Are***. William Morrow and Company, 2002.

30. Richardson, Robert C. ***Evolutionary Psychology As Maladapted Psychology.*** MIT Press, 2007.

31. Rose, Hilary, and Steven Rose, eds. ***Alas Poor Darwin: Arguments Against Evolutionary Psychology.*** Harmony Books, 2000.

32. Symons, Donald. "If We're All Darwinians, What's the Fuss About?" ***Sociobiology and Psychology: Ideas, Issues and Applications***, edited by Charles Crawford et al., Erlbaum, 1987, pp. 121–45.

33. Tooby, John, and Leda Cosmides. "Conceptual Foundations of Evolutionary Psychology." ***The Handbook of Evolutionary Psychology***, edited by David M. Buss, Wiley, 2005, pp. 5–67.

34. Tooby, John, and Leda Cosmides. "On the Universality of Human Nature and the Uniqueness of the Individual: The Role of Genetics and Adaptation." ***Journal of Personality***, vol. 58, no. 1, 1990, pp. 17–67.

35. Tooby, John, and Leda Cosmides. "Toward Mapping the Evolved Functional Organization of Mind and Brain." ***The New Cognitive Neurosciences***, edited by Michael Gazzaniga, 2nd ed., MIT Press, 2000, pp. 1167–78.

36. Tooby, John, and Leda Cosmides. Foreword. ***Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind***, by Simon Baron-Cohen, MIT Press, 1995.

37. Turing, Alan. "On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem." ***Proceedings of the London Mathematical Society***, vol. 42, no. 1, 1936, PP. 230–265.

38. Walter, Sven. "Evolutionary Psychology." ***Internet Encyclopedia of Philosophy***, www.iep.utm.edu/evol-psy/. Accessed 25 Oct. 2025.

39. Wilson, Edward O. ***Consilience: The Unity of Knowledge***. Knopf, 1998.

40. Wright, Robert. ***The Moral Animal: Why We Are the Way We Are: The New Science of Evolutionary Psychology***. Pantheon Books, 1994.

41. Wright, ***The moral animal: evolutionary psychology and everyday life***. New York: Pantheon Books, 1994

42. Beer, Colin. "Instinct." ***Encyclopedia Britannica***, 18 May 2017, www.britannica.com/topic/instinct. Accessed 20 Oct. 2025.

# أبحاث بين مناهجيّة

يتناول هذا القسم من المجلة الأبحاث التي تتشارك بين فرعين علميين، أحدُهما هو الفرع الذي يدخل فيه الموضوع الذي يشكّل ملف العدد.

## دور الفلسفة الإسلامية فى نقد علم النفس الحديث وتوجيهه (قراءة منهجيّة مقارنة)

علي يوسف فقيه

# دور الفلسفة الإسلامية في نقد علم النفس الحديث وتوجيهه (قراءة منهجيّة مقارنة)

علي يوسف فقيه[1]


## الخلاصة

يعالج هذا المقال دور الفلسفة الإسلامية (الحكمة المتعالية نموذجًا) ومنهجها المعرفيّ (الإبستمولوجي)[2] في نقد علم النفس الحديث وتوجيهه من جنبة اعتماده في البحث على المدرسة الإمبريقية.

ينطلق التحليل من مقارنة مصادر المعرفة، حيث تؤكّد الفلسفة الإسلامية على تعدّد الأدوات، بما فيها العقل، والفطرة، والمعرفة الحضورية (الوعي الذاتي)، متكاملة مع الحسّ والتجربة. في المقابل، يظهر المنهج الإمبريقي، قصورًا منهجيًا نتيجة حصره المعرفة في القياس والتجربة والسلوك الظاهريَ.

توصّلت المقالة إلى أن المنهج الإمبريقي[3]، رغم أهميته في قياس السلوك، يظلّ قاصرًا عن فهم الإنسان بشكل كامل، هذا القصور ناتج عن الاختزالية[4] التي تنكر أو تتجاهل الجوانب الروحية والمجرّدة للنفس، مما يجعله عاجزًا عن التعامل مع قضايا جوهرية مثل الوعي، والروحانية، والمعنى الوجودي. إن الفلسفة الإسلامية، بفضل أدواتها المعرفية الأوسع، تنقد بشدة هذا الاختزال وتوفّر بديلاً عميقًا لفهم الدوافع الروحية والبحث عن الغاية، مما يشكّل أساسًا لنموذج جديد للصحّة النفسية.

بناءً على ذلك، يقترح المقال أن الفلسفة الإسلامية يمكنها توجيه علم النفس الحديث نحو رؤية أكثر شمولاً من حيث البحث. ويتجلّى هذا التوجيه في إثراء مفهوم النفس ليتضمّن الجانبين المادي والروحي، واستثمار مفهوم المعرفة الحضورية كأساس لمقاربات علاجية جديدة تركّز على الوعي الذاتي والحدس الباطني. كما يُوصى بضرورة تطوير نموذج علاجي نفسي إسلامي متكامل يدمج التقنيات الحديثة مع المبادئ الروحية والفلسفية. وتختتم المقالة بالتأكيد على أن هذا الدمج المنهجي بين الرؤية الفلسفية الشمولية والتطبيق التجريبي يمكن أن يؤدّي إلى ثورة حقيقية في فهم النفس البشرية وعلاجها.


**كلمات مفتاحية: المناهج المعرفيّة – المنهج الإمبريقيّ – علم النفس – الفلسفة الإسلامية**

---

١. طالب علوم دينية – ماجستير في علم النفس العيادي -لبنان

2. epistemology

3. empirical approach

4. reductionism

## مقدمة:

كان الإنسان ولا يزال كائنًا باحثًا عن الحقيقة وساعيًا إلى اكتشاف ما حوله، ولهذا فقد طوّع العقل وأدواته بهدف الوصول إلى ما يجهله، ووضع الأسس والعلوم والتصنيفات للإجابة على ما يختلج ذهنه من أسئلة حول الكون والنفس وحول المبدأ والآخرة، وكانت الفلسفة فيما مضى هي «أم العلوم»[١] التي طوّعها الإنسان للإجابة عن أسئلته الوجودية والوصول فيها إلى تنظيم الحياة من خلال النظم الأخلاقية والاجتماعية، حيث كانت تشمل كل أشكال المعرفة، ولم يكن حينها فرق بين الفيلسوف والعالم الذي كان يسعى لفهم أسرار الكون والطبيعة، وقد كان فلاسفة مثل أرسطو يكتبون حينها في العلوم المتشعّبة من العلوم الأحيائية إلى علم الأخلاق والمنطق، وصولاً إلى علم الاجتماع والبحث عن القانون والتنظيمات الأسرية، ومعه فقد كانت الفلسفة بمثابة إطار فكري شامل يهدف إلى الإجابة على الأسئلة الكبرى حول الوجود، والمعرفة، والقيم، وذلك باستخدام التفكير التأمّلي والمنطقي.

إلّا أنّ هذا المشهد لم يدم طويلاً، حيث بدأ يتغيّر مع ظهور الثورة العلمية في عصر النهضة[٢]، ولم يعد التفكير النظري كافيًا وحده، فبدأ العلماء مثل إسحاق نيوتن وروبرت هوك وجون لوك وغيرهم، في التركيز على المنهج التجريبي[٣]، الذي يعتمد على الملاحظة، والقياس، والتجربة لإثبات الفرضيات بما يتناسب مع اهتمامات تلك المرحلة والثورات العلمية، والتي كان لها دور كبير في الفصل بين العلوم في الغرب، وفي نشوء الاختصاصات العلمية، هذا وقد ظهرت قبل هذا معالم للفصل إلّا أنّ تجلّياتها كانت في عصر النهضة العلمية الأوروبية.

هذا المنهج الجديد أثبت فعاليته في فهم الظواهر الطبيعية والبحث والتعمق فيها، حيث أصبح يدرس المادة ويبحث فيها عبر وسائل متقدّمة وأخضعها بذلك للتدقيق المخبري، وصار يصوغ الفرضيات بصدد الإجابة عليها، مما أدّى إلى ظهور علوم مستقلّة مثل الفيزياء والكيمياء والأحياء، في هذه المرحلة، بدأت العلوم التجريبية تستقلّ عن الفلسفة وتأخذ إطارها الخاص، ولعلّ الذي ساعد على ذلك هو فصل الدين عن المنظومة في تلك الفترة التي عاشتها أوروبا، وبالتالي لم تعد

---

١. ضحى الطلافيح.. لماذا سميت الفلسفة بأم العلوم؟

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، الفلسفة والعلم.

2. Renaissance

3. experimental approach

الفلسفة هي المصدر الوحيد للمعرفة العلمية -بعد أن كانت هي والدين الأساس في صوغ المعرفة والإجابة عن الأسئلة التي يطرحها البشر- بل تحوّلت إلى تخصّص يهتمّ بالأسئلة التي لا يمكن الإجابة عليها بالتجربة، وبرز فلاسفة ذلك العصر بقضايا جديدة كان لها تأثير على التوجّهات الفكرية وانعكاسات على الأنظمة الحاكمة، والتي اهتمّت بقضايا من قبيل الوعي، وأخلاقيات العلم، ومحدودية المعرفة البشرية، والتي استفاد منها أمثال سيغموند فرويد في كتاب «إبليس في التحليل النفسي»[١] لبيان انكسار الإنسان أمام العلم، وأن الإنسان لا يفقه نفسه أصلاً، معبرّاً بالقول (إنّنا نعلم أن مباحث تشارلز داروين وسابقيه قد وضعت حدًّا لادّعاء الإنسان منذ نحو نصف قرن من الزمن، فما الإنسان بغير الحيوان، ولا بأفضل منه، بل إنه منحدر هو نفسه من السلسلة الحيوانية، وصلات قرباه ببعض الأنواع قريبة، وبغيرها بعيدة. وفتوحاته الخارجية لم تتوصّل إلى محو علامات هذا التكافؤ التي تتجلّى إن في بنية جسمه وإن في استعداداته النفسية. وذلكم هو الإذلال الثاني للنرجسية البشريّة: الإذلال البيولوجي)[٢]، وبذلك يستند فرويد إلى إنكار فكرة ما وراء المادة وهيمنة الإنسان، وإلى أن الدين ما هو إلا نتاج الصناعة البشرية التي تطورت عبر التاريخ على ما يتبنّاه من نظرية تطوّر الأنواع.

وكما بقيّة العلوم فقد كان علم النفس وليد الفلسفة وربيبها[٣]، حيث كان الفلاسفة بصدد البحث حول العقل والروح، وكيفية عمل كل من الذاكرة والإدراك والأطر التي تدور فيها، وهو ما أخذ مسارًا آخر لاحقًا مع تطوّر المختبرات والعلوم الفزيولوجيّة ليصبح خاضعًا للقياس عبر الصور الدماغية والخرائط العصبية، مضافًا للبحث عن الغدد والهرمونات وتأثير كلٍّ منها على السلوك والفكر والبشري، إلّا أنّ هذا المسار ما لبث أن تغيّر، ففي منتصف القرن التاسع عشر، قرّر فيلهلم فونت أن يطبّق المنهج العلمي على دراسة العقل البشري، وقام بتأسيس أوّل مختبر لعلم النفس التجريبي في ألمانيا عام ١٨٧٩[٤]، وهو ما اعتُبر حينها نقطة تحوّل كبيرة، حيث انتقل علم النفس من كونه مجرّد فرع من الفلسفة إلى كونه علمًا مستقلاً له أدواته التجريبية الخاصة الخاضعة للمختبرات والقياسات، وبهذا فصل هذا العالم علم النفس عن الفلسفة والبيولوجيا، ومع أنه حورب آنذاك في

١. فرويد، إبليس في التحليل النفسي، ٩٨.
٢. م. ن، ٩٩.

3. Davies, "Philosophy and Psychology."

4. Cherry. "The First Experimental Psychology lab."

الجامعة بسبب نظرياته والعمل الذي كان يقوم به، إلا أن لأعماله حجر الأساس في صياغة علم النفس وفي تشعّبه عن باقي العلوم.

وكما بقية العلوم، فقد بدأ علم النفس يتشعّب إلى مدارس مختلفة، مثل السلوكية والمعرفيّة والتحليلية، وراح يكتشف ظواهر العقل والسلوك البشري من خلال الملاحظة والتجربة، وليس من خلال التأمّل الفلسفي فقط، وبدأت تظهر قضايا واهتمامات جديدة في علم النفس، من قبيل التعمق بالمسائل والقضايا والأعراض وتصنيفها إلى اضطرابات وأمراض وظهرت معها مدارس علاجية مختلفة.

على الرغم من انفصال العلوم عنها، لم تفقد الفلسفة أهمّيتها في الميدان الغربي، بل باتت تلعب دورًا حيويًا في طرح الأسئلة الأساسية التي تتجاوز حدود العلوم التجريبية، فهي التي تطرح تساؤلات حول أخلاقيات التقدّم العلميّ، وتستكشف فلسفة العقل لفهم طبيعة الوعي، وبالتالي فهي ليست بديلاً عن العلم، بل هي مكمّلة له من خلال المساعدة على التفكير في الإطار الأوسع للمعرفة والوجود، وتوجيه مسارات التفكير العلمي نحو غايات نبيلة ومفيدة[1].

هذا الإطار يوصل الباحث إلى سؤال قوامه البحث المناهجي في العلوم، فما هو المنهج المتّبع في علم النفس اليوم؟ وهل يمكن لهذا المنهج أن يوصل متّبعه إلى حقيقة النفس؟ ثم ما هي المساهمة التي يمكن أن تقدّمها الفلسفة الإسلامية في هذا المجال عبر أدواتها المنهجية، خلاصة القول كيف يمكن أن تساهم الفلسفة الإسلامية بمنهجها المعرفي في نقد أو توجيه علم النفس الحديث المعتمد على المنهج الإمبريقي في البحث؟ وهل أنّ علم النفس بمنهجه الحالي يمكن أن يجيب عن كل الأسئلة المتعلّقة بالنفس؟

تكمن أهمية المقال في تسليط الضوء على المناهج المعتمدة في البحث النفسي ضمن المنهج الإمبريقي، وفي كفاية هذا المنهج في الوصول للحقيقة، ومحاولة المواءمة بين هذا المنهج وبين المنهج المعرفي المتّبع في الفلسفة الإسلامية (الحكمة المتعالية) في سبيل تكوين قراءة نفسية شاملة.

انطلاقًا من المقدّمة المذكورة، يمكن لنا أن نوجّه المقالة لمعالجة النقاط التالية:

ـ تحليل المنهج المعرفي في الفلسفة الإسلامية.

1. Grudin. "Desiderius Erasmus."

ـ تحليل المنهج الإمبريقي في علم النفس الحديث.

ـ المقارنة بين المنهجين وإبراز أوجه الاختلاف والتقاطع.

ـ اقتراح إمكانات الفلسفة الإسلامية في نقد علم النفس وتوجيهه.

## المبحث الأول: المنهج المعرفي في الفلسفة الإسلامية (الحكمة المتعالية)

لا بد للباحث عن المعرفة أن يتعرّف على الأدوات التي تمكّنه من الاستحصال على العلم؛ ولذلك كان لزامًا على الباحث أن يبحث في الأدوات التي يمكن له من خلالها أن يتوصّل إلى فهم الوجود بنحوٍ شامل مؤمّنٍ له من الوقوع في الخطأ، ولذا كان البحث المعرفيّ الطريق الأول الذي يسلكه الباحث ليتعرف من خلاله على الأدوات ويقيّمها ليصل من خلالها إلى الأداة الأسلم في البحث، وإذا أردنا حصر الأدوات فنقول إنها تنقسم إلى أربعة على ما هو موجود في الأبحاث المعرفية، وهي العقل والنقل والتجربة الشاملة للحس والملاحظة والمراقبة والشهود، وهي ما عبرّ عنها الشيخ اليزدي بالمعارف وهي (المعرفة التجريبيّة والعلمية، المعرفة العقلية، المعرفة التعبديّة، والمعرفة الشهوديّة).[١]

### العقل والفطرة: أسس المعرفة

يحتلّ العقل المكانة المحورية في البحث المعرفيّ، فهو ليس مجرّد أداة للتفكير، بل هو حجّة باطنية يمنحها الله للإنسان ليُميّز بها الحقّ من الباطل، معتمدًا فيها على طرقٍ ينتقل بها للوصول إلى العلم فالإنسان ينتقل من اكتشاف الخارج عبر الحواس إلى أخذ تصوّراتٍ عنه، ومن ثم يأخذ هذه التصوّرات للمقارنة بينها لأخذ نتائج جديدة، فالعلمية العقلية تستبطن المقارنة والترتيب بين القضايا والمعلومات الأولية للوصول إلى معلومات ثانوية عبر طرق وقياسات تتألف من قضايا؛ ولذلك يؤكّد الإمام علي (عليه السلام) على قيمة العقل بقوله: «العقلُ حُسامٌ قاطع»[٢]، مشيراً في كلامه إلى قدرة العقل على إزالة الشكوك، ليصل إلى مرحلة الحسم وهي اليقين الذي لا يشوبه شكّ؛ ولذلك كان علماء أهل البيت (عليهم السّلام) يبنون استدلالاتهم في عالم الإثبات على أساس العقل، فهم ينطلقون ثبوتًا مما هو وارد عن لسان أهل البيت عليهم السلام ويأتي العقل لأجل

١. اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ٤٧-٤٨ (بتصرف).
٢. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٢٠: ٦٩.

إثبات كلامهم بالدليل والبرهان، وهم بذلك يؤكّدون على أن أحكام العقل الصريح لا يمكن أن تتعارض مع ما هو منزل من عند الله[١]، وهو خير ما يشير إلى حكمة الله تعالى.

من هنا كان العقل هو الأداة المعرفيّة التي سلكها أهل العلم للوصول إلى اليقين، وكان العقل عندهم هو الأداة المعرفيّة الأولى لاثبات المدّعيات ولأجل التأصيل العقدي والفلسفي المبتني على البرهان، الذي يؤسّس لمعرفة ثابتة مبتنية في أساسها على أصول يسلك معها الباحث طريقًا عبر مقدمات وقضايا يقينيّة.

إلى جانب العقل، يأتي مفهوم الفطرة كأحد أهم مصادر المعرفة، حيث كانت الأداة المعرفة الأساسية التي يولد بها الإنسان، وتشكّل استعداده الفطري للإيمان بالله والبحث عن الحقيقة، وهي التي أودع الله فيها أدوات تمكّن الإنسان من الانطلاق في حياته، وهي الطريق الأول الذي يسلك الإنسان من خلاله البحث عن المعرفة، ولذلك كانت الفطرة هي المنطلق الأساس للكائن البشري؛ ولذا يقول الشيخ اليزدي في كتابه دروس في العقيدة الإسلامية: (إن الأمور الفطريّة لكل نوع من الموجودات مشتركة في أفراد ذلك النوع كلها، وإن اختلفت كيفية وجودها في الأفراد ضعفًا وشدّةً)[٢] وكذلك يقول (فإذا ثبت أن لكل فرد نوع من معرفة الله لا يحتاج معها إلى التعلّم والتعليم أمكن أن نسميه بـ «معرفة الله الفطرية).[٣]

يدعم القرآن الكريم هذا المفهوم في قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾(الروم: ٣٠)، حيث يؤكّد الله تعالى في هذه الآية على أن الدين يتوافق مع الفطرة البشريّة وعلى الأدوات التي منحها الله للإنسان عبر الفطرة، وهو يؤكد بذلك على أن السلوك عبر هذا الطريق يوجّه لإنسان للوصول إلى الله، ولو أن الإنسان سلك هذا الطريق من غير أن يتلوّث بشوائب الدنيا، لكان قادرًا على الوصول إلى هدفه من هذا الوجود.

---

١. هذا الكلام ينفع للبحث عن هل أن الله تعالى يمكن أن ينزل شريعة تخالف العقل الذي فطر الإنسان عليه، وبذلك يمكن للباحث أن يدفع الكثير من الشبهات حول الدين والتديّن، فما دام الله فطر الإنسان على المعرفة أعطاه العقل، فمن حكمة الله تعالى أن لا ينزل ما يخالف الأدوات التي منحها للإنسان في سبيل الوصول إلى معرفة.

٢. اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ٥٩.

٣. م. ن.

## المعرفة الحضورية والمعرفة الحصولية: الوعي والإدراك

وليتمّ الكلام، لا بدّ من الحديث عن نوعين من المعرفة يتوصّل بهما الإنسان للوصول إلى المعلوم، وهما المعرفة الحصوليّة والمعرفة الحضوريّة:[١]

المعرفة الحضورية: هي إدراك مباشر للمعلوم دون وسيط بين المدرِك والمدرَك، وهو ما يعبرّ عنه السيد الطباطبائي بـ (بحضور المعلوم للعالم بوجوده) مثل علم الإنسان بوجدانه أو شعوره. هذا المفهوم يرتبط بشكل وثيق بالوعي الذاتي والشعور في علم النفس، وهو ما يعبرّ عنه في بعض الكلمات بمنهج الاستبطان، حيث يصل الإنسان من خلاله إلى المعرفة الدقيقة بذاته وأحواله دون توسّط خارجيّ، وهو ما سلكه أمثال فيلهلم فونت وسيغموند فرويد في أول حياته العلمية لأجل التوصّل إلى معرفة بالذات، ومما يمثّل له بشكلٍ أوليّ وعلى سبيل المثال، إحساس الإنسان بالجوع، حيث يعدّ معرفة حضورية لا تحتاج إلى توسّط لتحصل له.

المعرفة الحصولية: تتمّ عبر المفاهيم والصور الذهنية التي يكتسبها العقل، أي أنّ هذا الطريق يكون عبر واسطة الصور الخارجية التي تتوسّط لأجل الحصول على العلم، وهو ما يعبرّ عنه السيد الطباطبائي في نهاية الحكمة بـ ( حضور المعلوم للعالم بماهيته)، كحصول صورة الكرسيّ لدى الإنسان مثلاً ليعلم أن هناك كرسيًّا في الخارج، وهذه الطريقة هي أساس الإدراك والتفكير والاستدلال في علم النفس، حيث يعتمد علم النفس في البحث أساسًا على الخارج من خلال تحليله للظواهر لأجل الوصول إلى النتائج، وهو بذلك يكون في أساسه معرفةً حصوليّة مبتنية في الوصول إلى النتائج على تكرار التجربة سواء أكانت في شقها اللحاظي أم المخبري، وعليه تكرار المشاهدة مثلاً يولّد نوعًا من الاطمئنان إلى ما هو محط ظنٍ عند الباحث ليعطيه درجةً من الاطمئنان حول دلالة سلوك على فكرة.

## المنهج البرهاني والعرفاني

ينقسم البحث المنهجيّ في الفلسفة إلى برهانيّ وعرفانيّ، وكلٌّ سلك طريقًا للوصول إلى المعلوم، وتفصيل الكلام فيهما هو التالي:

المنهج البرهاني: يعتمد على الاستدلال العقلي المنطقي لبناء النظريات وإثبات القضايا، وهو نوع من الصناعات المبحوث عنها في المنطق التي يلجأ إليها الباحث في الفلسفة لأجل إثبات

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ٢: ١٥٤.

القضايا التي يعتقد بها، حيث يؤمّن له البرهان طريقًا يقينيًّا يتوصّل به للكشف عن الحقائق، ولذا عبرّ السيد الطباطبائي في مقدمة كتابه نهاية الحكمة بـ (وبتعبيرٍ آخر: بحثًا نقتصر فيه على استعمال البرهان، فإن القياس البرهانيّ هو المنتج للنتيجة اليقينيّة من بين الأقيسة، كما أن اليقين هو الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الاعتقادات)[١].

المنهج العرفاني: يعتمد على الشهود القلبي والتجربة الروحية، وهي تقوم على أساس مفاده أن التجربة اللاهوتيّة المباشرة ممكنة، وهي قابلة للحصول والتحقّق بالنسبة إلى كل شخص.[٢] ويُستخدم لفهم القضايا الروحية والنفسية غير المادية، وقد لجأ إليه بعض الفلاسفة في البحث الفلسفي، وهم بهذا لم ينكروا العقل، بل أكّدوا على أن العقل يمكن أن يكتشف الحقائق التي يصل إليها العارف عبر الحدس.

## المبحث الثاني: الطريق المعرفي في علم النفس الحديث (المنهج الإمبريقي)

### النشأة والتطور: من الفلسفة إلى العلم

اهتمّ العلماء منذ العهود القديمة بالبحث عن النفس، إلا أنهم لم يدخلوا في هذا الميدان ليفردوا له بحثًا خاصًّا، فقد كانت هناك محاولات عند فلاسفة اليونان للتمييز بين قوى النفس، وكذلك الأمر عند علماء المسلمين، حيث بحثوا النفس في الأخلاق، من غير تطرّقٍ للظواهر النفسية الخارجية التي تعتري الفرد، ومن غير حديث عن تقسيمات هذه الأعراض إلى اضطرابات وأمراض.[٣]

وكذلك كان الأمر في العصور الوسطى حيث اعتبروا الحالات النفسية في ذلك الوقت نوعًا من السحر والتلبّس، وكان المريض النّفسيّ في كثير من الأحيان يُحرق أو يُتّهم بالتّلبّس،[٤] ولعل أبرز الظواهر التي برزت آنذاك في أوروبا كانت الهستيريا عند النساء، والتي كان سببها الكبت الجنسيّ وعدم تعرّف المرأة على جسمها وطاقتها الجنسيّة، حيث كانت المرأة آنذاك تُتّهم بالتلبّس، وكانت في كثير من الأحيان عند من هم من الطبقة الغنية تصير حبيسة المنزل أو حقل تجاربٍ للعلاج بالماء أو الصدمات الكهربائية، وحتى العلاج بالأدوية المخدِّرة.

---

١. م. ن، ١: ٩.

٢. وكيلي، «فلسفة العرفان».

3. Shuttleworth و *Aristotle's Psychology.*

4. Rössler. The Stigma of Mental Disorders: A Millennia-long History of Social Exclusion and Prejudices.

وقد استمر الأمر على هذا الحال إلى القرن التاسع عشر، حيث شهد علم النفس تحوّلاً جذريًا، وكان هذا التحوّل عندما استقلّ علم النفس عن الفلسفة ليصبح علمًا تجريبيًا يُبحث عنه في المختبرات عبر الوسائل التجريبيّة المادّيّة بما يتضمنه من الملاحظات والتحليلات والنظريات الخاضعة للقياس عبر الأدوات الحسيّة.[١]

كان هذا التحول مدفوعًا برغبة العلماء في تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على دراسة العقل البشري وطريقة عمله بالتزامن مع الاهتمام بالمنهج السلوكي لفهم الإنسان ولفهم ظواهره السلوكيّة الخارجية، وهو ما كان يظهر على شكل اختبارات، ومنه كان الاهتمام بالنظريات القائمة على «الشروط السلوكية» والتربية المبنيّة على التشريط مثلاً من قبيل تجربة بافلوف[٢]، وحوّلوا معها الكائن البشري إلى ما يشبه الآلة في التحكّم بردّات فعله.[٣]

كانت نقطة البداية هي في تأسيس فيلهلم فونت لأول مختبر لعلم النفس في لايبزيغ بألمانيا عام ١٨٧٩، في وقت كانت تشهد أوروبا تحوّلاً كبيراً على الصعيد العلمي واهتمامًا كبيراً بالمنهج التجريبي. هذا الحدث نقل علم النفس من مجرد التأمّل النظريّ المبتني في أساسه على إرجاع الظواهر غير المفهومة إلى الفضاء غير المعلوم إلى الاعتماد على التجربة والملاحظة والقياس كأدوات أساسية للبحث، بحيث يصير البحث عن النفس خاضعًا للتجارب والفرضيّات، وينتج عنه فهم للظواهر التي حيّرت البشر في تلك الحقبة من الزمن، ومع هذا فقد حورب فيلهلم من قبل جامعته وخضع لما يشبه النفي العلميّ آنذاك، إلّا أنّ هذا لم يثنه عن متابعة البحث، بل كان دائم التطوير لمختبره في الجامعة، وإشرافه على رسائل الدكتوراه، مضافًا إلى قيامه ببعض التنازلات الشكلية على صعيد التدريس ليحيّد نظر الإدارة عن تجاربه.[٤]

وبذلك أصبح الهدف هو دراسة الظواهر النفسية بطريقة علمية، يمكن التحقّق منها وتكرارها، تمامًا كما تُدرس الظواهر الفيزيائية؛ ولذا كانت توضع الفرضيات التي تبتني على الظواهر الخارجية ليتم قياسها في المختبر، وصحيح أن هذه المرحلة لم تلق رواجًا كبيراً فيما بعد، إلّا أنّه كان لها الأثر الكبير في التطوّر الحاصل في مجال علم النفس واستقلاله، ولذا استمر البحث عن النفس بما

1. Cherry. "The First Experimental Psychology lab."
2. Pavlov Classical Conditioning
3. Sanvictores; Mahabadi; Rehman. Classical Conditioning.
٤. Ibid.

يرتبط بالمناهج السلوكيّة والتشريحيّة وكان ينظر إلى النفس من الناحية العصبية، وقد ابتُكرت في ذلك الوقت العديد من الأدوية والمثبطات التي كانت بمثابة الفتح الكبير بما خصّ الطب العصبي التشريحي وعلم النفس الفيزيولوجي.

كان التطوّر في البحث عن النفس الإنسانيّة في عهد طبيب الأعصاب وعالم النفس سيغموند فرويد، الذي أخذ علم النفس إلى مرحلةٍ أخرى، معتمدًا على المنهج الإمبريقي في البحث، ليصل من خلاله إلى نتائج أخذت علم النفس إلى مكانٍ آخر، من حيث البحث والغوص في النفس الإنسانية وتقسيم النفس من حيث وجودها إلى الأنا والهو والأنا الأعلى، والبحث عن النفس في شقّيها الواعي واللاوعي وما قبل الوعي، وهو بذلك خطا خطوة كبيرة على صعيد المدارس التي تفسر النفس الإنسانية والتي سلكت منهجًا خاصًا في العلاج لم يكن معروفًا حينها، وهو المنهج المعتمد على التحليل، والذي كان قوامه الكلمات التي تخرج من المريض النفسي على شكل تداعيات أو أحلام أو هذيان، كما وتحدّث عن الآليّات الدفاعية عند النفس.[1]

## خصائص المنهج الإمبريقي

كما أوضحنا، فقد اعتمد فرويد ومن تبعه في البحث على منهجٍ آخر في فهم النفس الإنسانيّة، فهم خرجوا من البحث المخبريّ إلى بحث قائم على الملاحظة والتأويل للظواهر النفسيّة، وهو ما دعوه بالمنهج التحليليّ، الذي ما لبث أن تطور وانشعبت منه آراء مبنيّة على ما وصل إليه تلامذته أمثال يونغ وآدلر وغيرهم.

يعتمد المنهج الإمبريقي على مجموعة من الأسس:

- الملاحظة والقياس: تتضمّن الملاحظة أو القياس المنهجي للمتغيرات أو الأحداث أو السلوكيات.
- جمع البيانات: باستخدام أساليب متعددة، مثل الاستبيانات، والملاحظات، أو المقابلات.
- الفرضيّات القابلة للاختبار: بدء البحث بفرضيّات قابلة للاختبار يتم تقويمها استنادًا إلى البيانات التي جُمعت.
- البيانات الكمية أو النوعية: يمكن أن تكون البيانات كمية (رقمية) أو نوعية (غير رقمية)، وذلك بحسب تصميم البحث.

1. Cherry. "Sigmund Freud's life, Theories, and Influence."

ـ التحليل الإحصائي: تخضع البيانات الكمية عادةً للتحليل الإحصائي بهدف تحديد الأنماط أو العلاقات أو الدلالات.

ـ الموضوعية وإمكانية التكرار: يسعى المنهج الإمبريقي إلى تحقيق الموضوعية وتقليل تحيّز الباحث إلى الحد الأدنى، كما ينبغي أن يكون قابلاً للتكرار، بحيث يتمكّن باحثون آخرون من إجراء الدراسة ذاتها للتحقق من النتائج.

ـ الاستنتاجات والتعميمات: ينتج البحث الإمبريقي نتائج تستند إلى البيانات، تهدف إلى إجراء تعميمات على عيّنات أوسع نطاقًا.[1]

ـ الحدود والنواقص: ما لا يمكن قياسه

على الرغم من إنجازاته الكبيرة، يواجه المنهج الإمبريقي حدودًا واضحة في دراسة الذات الإنسانية، وذلك من خلال:

تجاوز المادة: يجد هذا المنهج صعوبة في التعامل مع الجوانب غير المادية للوجود الإنساني والتي تكفّلت الفلسفة الإسلامية (الحكمة المتعالية) إثباتها، حيث قالت بتجرّد النفس، وهو ما عبر عنه السيد الطباطبائي في نهاية الحكمة بقوله (ومقتضى حضور العلم للعالِم أن يكون العالم أيضًا تامًّا ذا فعلية في نفسه، غير ناقص من حيث بعض كمالاته الممكنة له، وهو كونه مجردًا من المادة خاليًا عن القوة. فالعلم حصول أمر مجرد من المادة لأمر مجرّد. وإن شئت قلت: حضور شيءٍ لشيء)[2]. فالخبرة الداخلية، والوعي، والشعور بالمعنى، والقيم الروحية، لا يمكن وضعها في مختبر أو قياسها بأجهزة، بل هو باق تحت عملية التحليل والتأويل، ولهذا نرى ان المدقق في المدرسة الفرويديّة يسلك طريق التحليل في دراسة عمل كل من الوعي واللاوعي اللذان يشكلان النفس الإنسانيّة.

الوعي والروحانية: قضايا مثل طبيعة الوعي، والخبرات الروحية، والغاية من الوجود، تقع خارج نطاق البحث الإمبريقي. وهذا يترك فجوة كبيرة في فهم الطبيعة الكاملة للإنسان، حيث يقتصر المنهج على ما يمكن رصده وتكميمه، بينما تتجاهل جوانب عميقة وحيوية في التجربة البشرية.

---

1. Appinio, "What is Empirical Research? Definition, Methods."

٢. الطباطبائي، نهاية الحكمة،٢: ١٥٨

## المبحث الثالث: المقارنة بين المنهجين وإمكانات النقد والتوجيه

تبين مما سبق من الأبحاث معالم كل من المنهج المتّبع في الفلسفة الإسلامية وفي علم النفس، كما تبيّن المنهج المعتمد في كل منهما في العملية البحثية؛ ولذا لا بدّ من بيان المقارنة بينهما عبر الحديث عن نقاط الالتقاء والافتراق، ليصار إلى الحديث عن النقطة الأساس، أي مساهمة الفلسفة الإسلامية في نقد علم النفس الحديث وتوجيهه من حيث المنهج المتّبع فيه.

### جدلية التكامل والاختلاف

تتقاطع الفلسفة الإسلامية مع المنهج الإمبريقي في علم النفس الحديث عند نقطة أساسية، وهي قبول التجربة والحس كأحد مصادر المعرفة. فالمنهج التجريبي في الفلسفة الإسلامية هو أداة لجمع البيانات المادية، وهو جزء لا يتجزّأ من عملية البحث عن الحقيقة، وهو الطريق الأول الذي يستكشف الإنسان الخارج من حوله، ويتوصّل من خلاله إلى اكتساب المعارف الأولى التي تطوّر مفاهيمه عبر التجارب وتكرارها، ولكنّه ليس المصدر الوحيد؛ إذ لا يطال هذا المنهج مسائل الفلسفة كلّها، ولا يمكن للفلسفة أن تصل إلى النتائج اليقينيّة من خلاله؛ لكونه معتمدًا على الظن ولا يمكن الحكم بيقينيّة النتائج فيه.

أما الاختلاف الجوهري، فيكمن في أنّ الفلسفة الإسلامية تعتمد على مصادر أخرى للمعرفة تتجاوز التجربة المادّية. هذه المصادر تشمل العقل (البراهين المنطقية)، والفطرة (التي تمنح الإنسان معرفة أساسية تمكّنه من العلم والتعلّم)، والحدس أو الشهود القلبي (المعرفة الحضورية).

هذه المصادر تغيب كلّيًا عن المنهج الإمبريقي الذي يحصر المعرفة فيما هو قابل للقياس والملاحظة فقط، والذي لا تكون نتيجته إلّا ظنيّة لمكان ارتكازه على الفرضيّات الخاضعة للخطأ والتبدّل بحسب الاكتشافات والتطوّرات العلميّة؛ ولأنّ الإنسان إلى الآن لم يصل إلى كنه المادة، بل تراه لا زال يبحث في المادة وهو لم يصل إلى مكوّناتها الأساسية بعد، ولا زالت العلوم في مراحلها الأولى، حيث لم يتمكّن الإنسان من الوصول إلى كنه المادة وطريقة التفاعلات المادّية بجوهرها، وهو إلى الآن لا زال يعترف ويقول بأنّ العلم لا زال رضيعًا، فالإنسان لم يكتشف طريقة عمل الخلايا بعد، بل هو لا زال يلاحظ الأعراض ويضعها ضمن تصنيفاتها المرضيّة من غير تطرّق إلى كنهها.

## المبحث الرابع: نقد علم النفس الحديث من منظور الفلسفة الإسلامية

**نقد الاختزالية**[1]: تنتقد الفلسفة الإسلامية بمنهجها المعرفيّ المنهج الإمبريقيّ؛ لاختزاله الإنسان إلى مجرّد كائن مادّي وبيولوجيّ، يمكن تفسير كل سلوكيّاته بناءً على آليّات فيزيائيّة وكيميائيّة. في المقابل، تؤكّد الفلسفة الإسلامية على الطبيعة الروحيّة والنفسية للإنسان، وأن هذه الجوانب غير المادية هي التي تحدّد هويّته الحقيقيّة، وذلك من خلال إثبات البعد المجرّد للإنسان، وأن وراء هذه الحياة المادية عالم مجرّد يؤثّر فيها؛ ولذلك يمكن تشبيه الآليّة بالـ «Matrix» التي تدرس في الرياضيات؛ حيث يتداخل البعد المجرّد مع المادي في تحديد الهوية البشرية، وفي تحديد القوى والسلوكيات، هذا إلى جانب أن علم النفس الحديث يُغفِل الحديث عن ما هو وراء المحسوس وهو إلى الآن لا يزال في دائرة البحث عن المادة من غير تطرّق إلى ما ورائها؛ ولذا نجدهم يرجعون الحالات النفسية إلى أسباب مادّية وقصورٍ عصبيّ أو إلى أسباب نفسية غير ذات علّة أولى، بل لا تعدو عن كونها تحليلات للأعراض دون التطرق للأسباب.

**نقد غياب المعنى الوجودي:** يعجز المنهج الإمبريقي عن التعامل مع أسئلة الإنسان العميقة حول المعنى الوجودي، والغاية من الحياة، أو الدوافع الروحية. بينما تعالج الفلسفة الإسلامية هذه القضايا بشكل عميق، وتعتبرها جزءًا أساسيًا من صحّة الإنسان النفسية، ولعل بعض النفسانيين كانوا قد جالوا في ميدان الفلسفة الوجودية، إلا أنهم حصروا أصالة الإنسان والبحث عن المعنى في إطار الحياة المادية من غير إعطاء قيمة أو هدف إلى ما هو بعد المادة؛ ولذلك كانت قيمة الإنسان في مادّيته، وكان تحقيق أصالته بما يضمن استقلاليّته المادية وتعرّفه على كنهه؛ ولذلك نراهم قد اهتموا بالأخلاق بين المجتمعات، وفي أنّ أصالة الإنسان هي في تحقيق الإنسانية.[2]

هذا الغياب انعكس في أدبيات علم النفس، وفي أدبيات المدرسة التجريبيّة في الغرب، حيث صار الإنسان كائنًا ماديًّا فقط، وصار الإنسان هو ذاك الكل المركّب من بعض خلايا، من غير التفات إلى حقيقة أن هذه الأجزاء إذا نظرنا إلى كل واحد منها لرأينا أنّها لا تدرك نفسها، فكيف يكون الكل المركّب منها مدركًا لنفسه فضلاً عن غيره من الكائنات، ثم إن هذا الكائن الماديّ المبحوث عنه في علم النفس إذا أردنا أن نعالجه من جنبته الوجوديّة ومن جنبة البحث عن أصالته، فسوف يصطدم

1. reductionism
2. Hutchinson, "Existential-Humanistic Psychology."

الباحث بعقبة مفادها أنه ما هو المعيار في تحقيق الأصالة؟ ثم إنّه لو تنزّلنا وثبّتنا وحدة المعيار؟ فهل يمكن للجميع أن يحقّق أصالته؟ ثم من هو المحدِّد لمعايير الأصالة؟

**نقد التعميم:** المراجع للأبحاث التجريبية يواجه ثغرة لا يمكن تخطّيها، وإن بنينا على تعميم النتائج العلمية بناء على ما هو مبحوث عنه في منهجية البحث العلمي؛ إذ الملاحظ في علم النفس ابتناء النتائج على ما يصل إليه الباحث من قياسات وملاحظات، وعلى ما يصل إليه من نتائج مبتنية على العيّنات التي شكّلت ميدان البحث، ومن ثم يقوم الباحث بتطبيق النتائج على الفرضية المطروحة ليصل من خلالها إلى نتيجة يقوم بعدها بتعميمها، مضافًا إلى تطبيقه الملاحظة والمقابلة على بعض العيّنات الأخرى ليخلّص كذلك إلى نتائج يعمّمها على غيرها من الحالات المشابهة من حيث الأعراض أو الخصائص.

صحيح أن هذه الطريقة تفيد في ميدان البحث واستحصال النتائج، إلّا أنّها قاصرة علميًا؛ إذ يلاحظ عليها أن أقصى ما تفيده هو الظن في مقابل البرهان المفيد لليقين، مضافًا إلى أنّ هذا الطريق مبتلى بالتعميم، فكيف يمكن للباحث أن يعمم نتيجة على غيرها من العينات، فهي وان كانت تشبهها من حيث الخصوصيات، إلّا أنّ وجود اختلاف ولو واحدٍ ينقضه، مضافًا إلى كون الاستقراء المعتمد في الخلوص إلى النتائج ناقص؛ إذ إن المنهج الإمبريقي يعتمد في بحثه على التجربة أو الملاحظة، وهي استقراء ناقص لبعض العيّنات في الخارج، حيث يسلك الباحث جمع ملاحظات أو تطبيق فرضيّة على بعض أفراد العيّنة ليقوم بعدها بالحصول على نتيجة، وغاية ما يشكّل عليه أن نتيجتك التي وصلت إليها ناقصة لابتنائها على أفراد لا يشكّلون تمام مجتمع البحث.

مضافًا إلى ما ذكرنا يمكن اتّهام المنهج الإمبريقيّ بكونه خاضعًا للتغيير ببيان أن النتائج التي يخلص إليها الباحث في هذا المنهج تتبع خصوصيات العيّنة من حيث الزمان والمكان والبيئة والمجتمع وغيرها من المتغيّرات التي تشكّل خصوصيّة هذه العيّنة، فهي مضافًا إلى التعميم إلى غيره ممن يختلف معه في الخصوصيّات نفسها، نجده خاضعًا للتبدّل والتغيير من حيث الزمان، إذ كثيرٌ من الأبحاث والنتائج والتصنيفات النفسيّة تبدّلت عبر الزمان. ومثالٌ عليه هو تغيّر تصنيفات دليل التشخيص المرضيّ في علم النفس **(DSM)** ، حيث أزالوا بعض الحالات من خانة الاضطرابات إلى السواء من قبيل اضطرابات الهوية الجنسيّة، أو ما يصطلح عليه «بالشذوذ الجنسيّ».[1]

1. Marvin. "Proposed DSM-5 Revisions to Sexual and Gender Identity Disorder Criteria".

فكيف للسالك في هذا الطريق أن يدّعي العلم، والحال أن نتائجه التي يصل إليها خاضعة للتبدّل وعدم الثبات، ثم ما هو المعيار في ثبات النتيجة؟ يرون كفاية تطبيق الاختبار على عيّنة مؤلَّفة من بعض الأفراد وتكرارها ليحكم بصدقها وثباتها ومن بعدها اعتمادها في غيرها من الدول؟ إلا أن السؤال الذي يتبادر في المقام؟ هل أن هذا وحده كافٍ للحكم بثبات النتيجة؟ مضافًا للحكم بصدقها؟ فما هو المعيار؟ ثم إنّ كان المعيار علميًا على ما هو المدعى، فهل يكفي للقول بعلمية شيء أن يحكي أعراض العيّنة من غير التطرّق لكنهها.

مضافًا إلى هذا نلاحظ على المنهج المتّبع في علم النفس كونه معتمدًا على أصول موضوعيّة مأخوذة على سبيل التسليم من العلوم الأخرى، فلم نر مجالاً للبحث عن أصل النفس وعن حقيقتها، بل غاية ما يكون هو ملاحظة الأعراض للخلوص إلى نتائج، فهو براغماتيّ بامتياز، يهمّ الباحث فيه الوصول إلى النتائج المحقّقة للغرض، وهو راحة الفرد أو الجماعة، فيأتي السؤال الذي حاصله أنه ما هو المحقق لراحة الفرد؟

فهل الراحة يكفي فيها أن تكون آنيّة؟ وأنّى لعلم النفس الإجابة على هذا السؤال، فهو سؤال فلسفيّ بامتياز يعتمد على قراءة الهدف الإنسانيّ؛ ولذلك كان علم النفس منقادًا إلى الاتجاه الفلسفيّ المعتمد وهو اتجاهٌ متغيرٌ بحسب الحاجات الاقتصاديّة والثقافيّة للدول الحاكمة.

مضافًا إلى هذا نسأل أنه ما هو المنهج المتّبع في الدراسة النفسيّة، ومن هو الحاكم بصحّة النتائج فيه؟ ثم ما هو المعيار في الحكم بصحّة النتائج؟ ولماذا لا بدّ أن يكون البحث النفسيّ في لبنان مثلاً موافقًا لمعايير المدرسة الأمريكيّة أو الفرنسيّة أو غيرها؟ فهل يكفي للحكم بصحّة النتائج أن يوافق السياسات المتّبعة للبحث في دولة؟ وهل أن المنهج المتّبع في هذه الدولة يراعي الثبات العلميّ أم أنه خاضع للتّبدّل بحسب الأهواء؟

أمام هذه الاعتراضات وغيرها مما لا يسع هذه المقالة، يرى الباحث نفسه أمام سدٍ منيع من الإشكالات، يقف معها حائرًا عن ما هو الصحيح للحكم بعلميّة المنهج الذي يتّبعه.

من هنا جاءت الفلسفة الإسلاميّة للوقوف إلى جانب علم النفس، ولتقول له إنّك في مأمن إذا ما كانت قراءتك للوجود شاملة، فما هي حقيقة النفس؟ وهل يصح لك أن تختزل النفس في بعدها المادّيّ؟ وهل يكفي للحكم بالشموليّة الاعتماد على شيء وإغفال شيءٍ آخر؛ ولذا كانت الإشكاليّة هي في أساس المنهج، وكان لزامًا على علم النفس كما بقيّة العلوم أن يبحثوا في المناهج المعرفيّة

أولاً ليصلوا إلى التفريعات الخاصّة بالعلوم، وليكون البحث في ميدان من الميادين شاملاً بحيث يؤمّن الباحث فيه بحثه من حيث الحدود والشموليّة.

ولذا كان السؤال الأول هل النفس مادية فعلاً؟ وهل يكفي للبحث في النفس أن أتأمّل في أعراضها لأصّنفها؟ ثم هل الكافي في العلاج التجربة؟ هل ثمّة علاج ثابت أوسع وأشمل مما هو موجود؟

الفلسفة الإسلاميّة هي ميدان باحثٌ عن الوجود؛ ولذا عبرّ السيد الطباطبائي في نهاية الحكمة (الفلسفة أعم العلوم جميعًا، لأنّ موضوعها أعمّ الموضوعات، وهو «الموجود» الشامل لكل شيء، فالعلوم جميعًا تتوقّف عليها في ثبوت موضوعاتها، وأمّا الفلسفة فلا تتوقّف في ثبوت موضوعها على شيء من العلوم، فإن موضوعها الموجود العام الذي نتصوّره تصوّرًا أوّليًا ونصدّق بوجوده كذلك، لأنّ الموجودة نفسه)[١]، ولما كانت النفس الإنسانية منطبقة على الموضوع من حيث النتيجة، أتت الفلسفة لتبحثها في علم النفس الفلسفيّ، من غير إهمال لجنبتها الماديّة، فهي باعتمادها على مصادر المعرفة الأوسع استطاعت أن تطال البحث النفسي من جنباته، واستطاعت أن تقدّم رؤية تتناسب مع ما هو مبحوث في علم النفس الأكاديمي بتصحيح للموضوع وبشموليّة أكبر، وبذلك تكون الفلسفة قد طالت النفس من حيث تجردها وماديّتها، واستطاعت أن تقدم منهجًا علاجيًّا متناسبًا مع حقيقة النفس الشاملة.

خلاصة القول يمكن للفلسفة الإسلامية بمنهجها المعرفي متعدّد الأدوات أن تدرس النفس كمصداق للوجود، وأن تقدّم رؤية شاملة أوسع مما هو موجود الآن، فهي التي تجمع بين العقل والنقل والتجربة والشهود.

**توجيه علم النفس الحديث:**

يمكن للفلسفة الإسلامية أن تقدّم رؤية جديدة لإثراء علم النفس الحديث:

إثراء مفهوم الذات: يمكنها أن تقدم نموذجًا أكثر شمولاً للذات الإنسانية، يجمع بين الجانب المادّي والروحي في وحدة متكاملة. هذا يساعد على فهم أن المشاكل النفسية قد تنشأ من اضطراب في أيٍّ من هذين الجانبين أو كليهما، وهو ما نلاحظه عند تدخّل العامل الغيبي غير الخاضع للتفسير في المدارس النفسيّة الحالية، فهم يرجعونه إلى أساسٍ غير معروفٍ في حالات، حيث لا

١. الطباطبائي، نهاية الحكمة، ١: ١١.

يكون هناك تفسيرٌ طبيٌّ واضح، وعليه فإنّ إهمال الجنبة الغيبيّة (مع إثباتها كمصداق للوجود، كما تقدم في الحديث عن تجرّد النفسي والبعد غير المادي) يجعل البحث النفسي غير علميٍّ من حيث الشمول، وناقصًا من حيث الانطباق الخارجيّ، فهو لا يحكي حينها النفس بواقعها، بل لا يتعدّى حينها تصنيف الأعراض ومحاكاتها.

أهمية الوعي الذاتي: يمكن لمفهوم المعرفة الحضورية أن يكون أساسًا لمقاربات جديدة في العلاج النفسي. بدلاً من التركيز على السلوكيات الخارجية فقط، يمكن أن تركز هذه المقاربات على تعزيز الوعي الذاتي والحدس، ومساعدة الفرد على فهم دوافعه ومشاعره بشكل مباشر، من غير حديث عن الأفكار والمعتقدات، بل يمكن للإنسان حينها أن يفهم التداخل بين العوامل المتعدّدة التي يمكن لها أن تؤثّر في سلوكه وشخصيته، كما يمكن للعلم الحضوري أن يقدّم فهمًا أعمق للنفس من خلال التعرّف عليها بواقعها وشهود حالها، من غير توسّطٍ للصور التي لا تعدو عن كونها انعكاسات لجوهر الشيء، والتي لا تصيب في واقعها حقيقة الشيء.

علاقة الروح بالجسد: تقدّم الفلسفة الإسلامية نموذجًا فريدًا للعلاقة بين الروح والجسد، مما يساعد على فهم الأمراض النفسية الجسدية **(psychosomatic illnesses)** بشكل أفضل، باعتبار أن اضطراب الجانب النفسي قد يؤدي إلى أمراض جسدية والعكس، وهو ما يحاول علماء النفس والأعصاب تفسيره عبر الحديث عن النهايات العصبية، ومن هنا يأتي السؤال، فهل هذه النهاية العصبية التي لا علم لها بحالها يمكن أن تشكّل وعيًا للكائن الحيّ، وكيف يمكن لما كان عرَضًا أن يكون هو الأصل، فعلم الطب في ميدان النفس يبحث عن الآثار وما تلك الأبحاث التي تُبحث إلّا عن الاستجابات وردّات الفعل العصبية، فحقيقة الغضب مثلاً من زاوية علم النفس العصبي تكون عبارة عن استجابات الجهاز العصبي والهرموني لما هو موجود في رتبة سابقة، فيأتي البحث التجريبي ليقيس تفاعل الجهاز العصبي مع الهرموني وقياس ردّات الفعل، وما هذا إلّا بحث في النتيجة، فما هو سبب الغضب فعلاً؟ وما هو الداعي للغضب؟ هل هو أفكار الشخص وحدها؟ وكيف تتشكّل هذه الأفكار؟ أهي ضمن الخلايا؟ وكيف يمكن للجزء غير الواعي أن يشكّل كلاًّ واعيًا، ومن هنا يأتي السؤال، فهل النفس موجودة في الدماغ؟ أم هل النفس هي هذا الجهاز العصبي والهرموني فقط؟

هذه الأسئلة تأخذنا إلى معنى حقيقته أوسع، وهو تأثير العامل النفسي بالجسدي وارتباطه بما هو خارج عن حيّز المادة والجهاز العصبي، ويأتي البحث الفلسفيّ حينها ليجيب عما يعجز

عنه العلم التجريبيّ فقط، فهو لمكان إثباته العالم المجرّد ولمكان إثباته كون النفس المجرّدة هي العاقلة يصير معه البحث في الجسد كالبحث في الأعراض؛ لمكان كون الجسد هو الآلة، والنفس المجردة هي الأساس، فهي العالم ويتّحد العلم والعالم والمعلوم، وبهذا تتفتح الآفاق العلمية نحو واقعٍ جديد بما يتعلّق بالنفس.

نعم، يمكن أن يُقال إنّه هل هذا يعني تغيّر العلاج من جذره؟ أو أنّ ما هو موجود غير مطابق للواقع؟ الجواب ليس في مقالتنا هذه، بل غاية ما يقال إنّ تغيير النظرة لا يعني تغيير الأدوات، بل يمكن حينها توجيهها بما يتوافق مع الرؤية والمنهج، فأدوات العلاج النفسي ليست خارجة عن عالمنا، بل هي تابعة لمنطق العقلاء، وحينها لا يعني المنهج الجديد الإتيان بالعلم الجديد، بل توجيه ما هو موجود.

## خاتمة

لقد أظهرت المقارنة بين المنهجين الإبستمولوجيين في الفلسفة الإسلامية وعلم النفس الحديث أن كليهما يمتلك قيمة، لكنهما يختلفان جوهريًا في نطاق المعرفة وحدودها.

قصور المنهج الإمبريقي: على الرغم من إنجازاته الكبيرة في قياس السلوك والعمليّات المعرفية، فإنّ المنهج الإمبريقي (التجريبي) يظلّ قاصرًا عن فهم الإنسان بشكل كامل. هذا القصور نابع من الاختزالية التي تحصره في الجانب المادي والبيولوجي، مما يجعله عاجزًا عن التعامل مع قضايا جوهرية مثل الوعي، الروحانية، والمعنى الوجودي، والتي يتكفّل البحث الفلسفي بأدواته المعرفية بإثباتها، فهو باعتماده على العقل يصل إلى ما هو وراء المادة، ولا يمكن للمنهج الإمبريقي قياس ما هو مفتقر إليه في الرتبة الأولى.

شموليّة الفلسفة الإسلامية: تقدّم الفلسفة الإسلامية إطارًا معرفيًا أوسع وأكثر شمولاً للذات. هذا الإطار يعترف بمصادر معرفية تتجاوز الحس والتجربة، مثل العقل، الفطرة، والمعرفة الحضورية (الوعي الذاتي). هذا التعدّد يضمن تناول الجوانب الروحية والنفسية للإنسان بشكل متكامل، مما يعالج الفراغ الوجودي الذي تركه المنهج الإمبريقي القائم على جعل الإنسان محصورًا بنهايات عصبية وهرمونية، فهو ينظر إلى الإنسان على أنه مجموعة من الشروط والاستجابات التابعة لها، حتى في جنبته المعرفية، فما هذه المعارف والأفكار والمعتقدات إلّا شروط خاضعة للقياس، من غير نظر وتعمّق في أصلها ومناشئها.

نقد الاختزالية وغياب المعنى: تؤكد النتائج على أن الفلسفة الإسلامية تنقد بشدّة اختزال الإنسان إلى كائن مادي، وتوفّر بديلاً عميقًا لفهم الدوافع الروحية والبحث عن الغاية، مما يشكل أساسًا لنموذج جديد للصحة النفسية.

بناءً على ضرورة هذا التكامل، يُوصى بالمسارات البحثية المستقبلية التالية:

تطوير نموذج علاجي إسلامي متكامل: العمل على صياغة نموذج علاجي نفسي إسلامي يدمج التقنيات العلاجية الحديثة (كالعلاج المعرفي السلوكي) مع المبادئ الروحية والفلسفية الإسلامية، كالتركيز على مفهوم النفس المطمئنّة، وربط الشفاء بالكمال الأخلاقي والروحي، وهو مبنيٌّ في أساسه على دراسة علم النفس الفلسفي، وعلى الأخذ بالأصل وهو القرآن وسنّة الرسول «ص» وأهل بيته «عليه السلام».

استثمار مفهوم المعرفة الحضورية: دراسة إمكانية استخدام مفهوم المعرفة الحضورية كأساس لمقاربات علاجية جديدة تركّز على الوعي الذاتي والحدس الباطني؛ مما يعزّز العلاقة المباشرة للفرد بوجدانه ومشاعره، وهو مبني على خلق نموذج أخلاقيّ، وعلى البحث في علم الأخلاق والفلسفة والعرفان على سبل تحصيل الإنسان لهذه المرتبة من العلم التي يكون معها شاهدًا للمعلوم بحقيقته من غير توسّط وواسطة.

دراسة الأمراض النفسية الجسدية **(psychosomatic)** بعمق: تقديم نموذج نظري وعملي يفسّر الأمراض التي تصيب الجسد نتيجة اضطراب النفس، استنادًا إلى العلاقة الوثيقة التي تقرّها الفلسفة الإسلامية بين الروح والجسد، وبهذا تتغيّر النظرة تجاه العديد من الأعراض الـ **«psychosomatic»** أي الأعراض النفس جسدية، حيث تكون المعرفة فيها أشمل من حيث المظاهر والأسباب.

البحث في القرآن والسنة، إذ لمّا كان الدين هو دستور الله للناس، وكان الله تعالى هو الخالق للبشر، فكل العلوم خاضعة له، وتمثّل جهدًا متواضعًا من الإنسان القاصر لما خلقه الله وأوجده، ولمّا كانت النفس موجودةً فليس هذا العلم إلّا محاولةً لقراءة ما هو موجود، وبالتالي فرجوع الإنسان إلى مصدر العلم، وهو ما أنزله خالق كل شيء يجعله في أمان من حيث النتيجة، ويكون بحثه موجّهًا من غير تشتّت.

التوسّع في الأدوات المعرفية، لا بدّ للباحث أن لا يقصر النظر على أداة معرفية واحدة لكون الأبحاث تسير على وفقها، بل لا بدّ للسالك في درب الحقيقة أن يتعرّف على الأدوات الممنوحة

له، وأن يكتشف إسهام هذه الأدوات في تحصيل العلم، من غير اقتصار على أداة أو إقصاء أخرى، كما لا بدّ للباحث عن حقائق الأمور أن يحقّق الأصل أولاً، أي أن يبحث في سلسلة العلل ليجد العلة الأولى التي ترسم على أساسها خارطة البحث عن الحقيقة.

## لائحة المصادر والمراجع:


١. القرآن الكريم

٢. فرويد، سيغموند، ابليس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، ص٩٨، دار الطليعة للطباعة والنشر ١٩٨٠.

٣. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة

٤. القمي، عباس. شرح حكم نهج البلاغة الجزء١، صفحة ٩٦، مكتبة مدرسة الفقاهة.

٥. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، جزء ١ ص ٩، تحقيق الزارعي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة ٢٠٠٧.

٦. اليزدي، محمد تقي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص ٤٧-٤٨، الطبعة الثامنة، دار الرسول الأكرم، ٢٠٠٨.

٧. جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية. (٢٠٢٥). الفلسفة والعلم.
https://www.mbzuh.ac.ae/٪D٪٨A٪٧D٪٨٤٪٩D٪٨١٪٩D٪٨٤٪٩D٪٨B٪٣D٪٨١٪٩D٪٨A-٩
٪D٪٨٨٪٩D٪٨A٪٧D٪٨٤٪٩D٪٨B٪٩D٪٨٤٪٩D٨٥٪٩/

٨. ضحى الطلافيح. (٢٠٢٢، ٢٢ سبتمبر). «لماذا سميت الفلسفة بأم العلوم؟»، موقع الفلسفة :
https//:alfalsafah.com/gلماذا-سميت-الفلسفة-بأم-العلوم

٩. وكيلي، هادي. فلسفة العرفان، Nosos، ٢٠١٨

١٠. https://nosos.net/فلسفة-العرفان/

11. Appinio Research. (2024, February 9). "What Is Empirical Research? Definition, Methods, Examples. Appinio Blog". https://www.appinio.com/en/blog/market-research/empirical-research?hs_amp=true

12. Cherry, K. (2019, November 11). Sigmund Freud's life, Theories, and Influence. Verywell Mind. https://www.verywellmind.com/sigmund-freud-his-life-work-and-theories-2795860

13. Cherry, K. (2019, November 11). The First Experimental Psychology lab. Verywell Mind. https://www.verywellmind.com/who-founded-the-first-psychology-lab-2795250

14. Davies, Elizabeth W, Philosophy and Psychology, EBSCO, 2024 https://www.ebsco.com/research-starters/psychology/philosophy-and-psychology

15. Grudin, R. (2025, September 13). Desiderius Erasmus. In Encyclopaedia Britannica. https://www.britannica.com/topic/humanism/Desiderius-Erasmus

16. Hutchinson, J. (2022). Existential-Humanistic Psychology. EBSCO Research Starters. https://www.ebsco.com/research-starters/psychology/existential-humanistic-psychology

17. Marvin, R. (2010, August). Proposed DSM-5 Revisions to Sexual and Gender Identity Disorder Criteria. AMA Journal of Ethics, 12 (8), 673-677. https://doi.org/10.1001/virtualmentor.2010.12.8.msoc1-1008

18. Rössler, W. (2016). The Stigma of Mental Disorders: A Millennia-long History of Social Exclusion and Prejudices. EMBO Reports, 17(9), 1250-1253. https://doi.org/10.15252/embr.201643041

19. Sanvictores, T., Mahabadi, N., & Rehman, C. I. (2024, September 5). Classical Conditioning. In StatPearls [Internet]. StatPearls Publishing. https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK470326/

20. Shuttleworth, M. (2010, June 19). "Aristotle's psychology". Explorable. https://explorable.com/aristotles-psychology

# ندوة العدد

أقامت مجلة الاستغراب حوارًا مع الدكتور محمد ترمس من لبنان، المتخصص في مجال الإرشاد النفسي التربوي، ودار الحوار حول أهم مبتنيات مدارس علم النفس وقابلية الفكر الإسلامي على إنتاج المباني الخاصة في هذا المجال.

## علم النفس في الفكر الغربي وآفاق البحث الإسلامي

الدكتور محمد ترمس

# علم النفس في الفكر الغربي: الجذور والنتائج

## الحوار مع : الدكتور محمد ترمس

### المقدمة

يناقش هذا الحوار الفكري مع الدكتور محمد ترمس، المتخصّص في مجالات علم النفس والتربية والتعليم والإرشاد النفسي المدرسي، أسسَ نشأة علم النفس الحديث وتطوّره، مركّزًا على الجذور الحضارية والفكرية التي شكّلت هذا العلم في رحم الحداثة الغربية. ينطلق النقاش من سؤال جوهري حول ما إذا كان علم النفس علمًا محايدًا وكونيًا أم أنه نتاج ظروف تاريخية وفلسفية واجتماعية خاصة بالغرب. من خلال تتبّع الرحلة الفكرية منذ عصر النهضة والتنوير، يسلّط الحوار الضوء على التحوّلات الكبرى التي أفضت إلى فصل العقل والنفس عن الإطار الميتافيزيقي والديني، وتبنّي المنهج التجريبي كسبيل وحيد للمعرفة المشروعة.

بعد ذلك يغوص الدكتور ترمس في تحليل أسباب تنوّع المدارس النفسية، معتبرًا إيّاه نتيجة حتمية لتعقّد الظاهرة الإنسانية وتفاعل العلم مع السياقات الاجتماعية والتقنية المتغيّرة. كما يتطرّق إلى التطوّرات المعاصرة في المقاربة العلاجية التي تجمع بين التعدّدية المنهجيّة والنموذج الشمولي للإنسان والممارسة القائمة على الأدلّة. أخيرًا، يفتح الحوار آفاقًا نقدية وجريئة حول إمكانية بناء نموذج نفسي أصيل من منطلقات إسلامية، قادر على سدّ الثغرات النظرية والعملية في علم النفس السائد، واقتراح رؤية مغايرة للإنسان والصحة النفسية والمعنى الوجودي.

## القسم الأوّل: البنى الفكرية لمدارس علم النفس التقليدي والمعاصر

### السؤال الأول: ما هي الأرضية الفكرية المشتركة التي نشأت منها مدارس علم النفس الحديث، وهل يمكن اعتبار علم النفس علمًا محايدًا أو كونيًا؟

الدكتور محمد ترمس: علينا أن نعلم كمقدمةٍ لبحثنا أنّ جميع مدارس علم النفس مهما كانت تسميتها وتنوعها إنّما هي نتاج الغرب بثقافته وحضارته، ولا نقصد بهذه المقدمة مصادرة البحث والنقاش في مدارس علم النفس والقول بأنّنا نرفضها من الأساس، إذ ليس الهدف في الإجابة على هذا السؤال طرح مسألة قبول هذه المدارس أو رفضها، أو قبول جزءٍ منها ورفض جزءٍ آخر، أو أنّه هل ينبغي لنا التعامل معها مثلها مثل سائر العلوم المنتجَة في الغرب بشكلٍ انتقائي بما يتناسب مع ثقافتنا وكيف نقوّم ذلك، أو أنّه لا ينبغي القيام بهذا الأمر من الأساس؛ إنّما المقصود أنّ هذه المدارس وُلدت ونشأت وتطوّرت في سياقٍ تاريخي، فكري، ثقافي، اجتماعي وسياسي خاصٍ بالغرب، والذي يستند إلى مبادىء وأصول وجودية (أنطولوجية) ومعرفية (إبستمولوجية) وقيمية (أكسمولوجية) خاصّة تأثّر بها ليس فقط علم النفس وإنّما كل العلوم المنضوية تحت مسمّى العلوم الإنسانية المعاصرة. وهكذا، لا يمكن فهم نشأة علم النفس الحديث وتطوره بوصفه علمًا مستقلاً من دون ربطه بالسياق الحضاري والفكري الذي نشأ فيه.

وهذه المباني والأصول هي الأرضية المشتركة التي نشأت عليها الحداثة في الغرب كسمةٍ مميِّزة لحضارته؛ وهي ذاتها –ما خلا بعض التفاصيل الجزئية- المنُشئة لما بعد الحداثة أيضًا، والتي يعتبرها البعض الوجه الآخر للحداثة التي تمكّن الغرب من خلالها الاستمرار بحياته وبحداثته مع بعض التغييرات التي تصبّ في مصلحته.

وباختصارٍ شديد يمكن القول إنّ أهم ثلاث مسائل تشكّل الأرضية/ البنية التحتية المشتركة للحداثة الغربية والتي بدأت بالظهور منذ عصر النهضة وتبلورت في عصر التنوير؛ هي:

الأولى: القطيعة مع الميتافيزيقا عمومًا ومع الوحي خصوصًا، إذ حدث انفصالٌ نسبي عن تفسيراتٍ دينية مطلقة. وهذا ما حدا بالإنسان الغربي، بغض النظر إن كان يعتقد بالإله أم يُنكره، على إزواء العالم الروحاني أو الغيبي عن العالم الاجتماعي للبشر، وأصبحت غايته بناء هذا العالم الذي يعيشه فيه منقطعًا عن ارتباطه بعالمٍ آخر علوي أو أخروي.

و هذا الأمر عزّز المسألة الثانية وهي: التيار الإنسانوي الذي نشأ مقابل الدين المسيحي بتفسيره الكنسي والذي جرّد الإنسان من العقل مقابل الإيمان؛ فنادى هذا التيار بإعادة تشكيل فهم العقل البشري عبر منهجٍ تجريبي، حيث بدأ العقل يُفهم كموضوع يمكن دراسته بطرق علمية أثناء تراجع التأويل الديني للخبرة.

وفي البداية، كان لديكارت الأثر الكبير وشكّل نقطة التحوّل المركزية في هذا المسار، **حين أعاد** تعريف العقل بوصفه كيانًا مستقلاً يمكن التأمّل فيه بعيدًا عن الدعوى اللاهوتية التقليدية. وذلك حين أسّس لثنائية العقل والجسد، وفصل بينهما فصلاً مفهوميًا حادًا، مانحًا العقل استقلالاً عن الجسد والطبيعة. هذا الفصل حرّر العقل من الخضوع الكامل للتفسيرات اللاهوتية، لكنّه في الوقت نفسه أبقاه خارج نطاق المنهج التجريبي، باعتباره جوهرًا غير مادي لا يخضع للملاحظة المباشرة.

وتعززّت هذه الفكرة مع الثورة العلمية، ولا سيما مع أعمال غاليليو ونيوتن، إذ تغيّر نموذج المعرفة جذريًا. فقد ترسّخ المنهج التجريبي بوصفه الطريق المشروع لفهم الطبيعة، وامتدّ هذا المنهج تدريجيًا ليشمل الإنسان ذاته؛ لذلك بدأ يُفهم العقل آنذاك بوصفه جزءًا من العالم الطبيعي، يخضع لقوانين يمكن اكتشافها، لا بوصفه جوهرًا ميتافيزيقيًا عصيًّا على الفحص. هذا التحوّل لم يكن مجرد تقدّم تقني في أدوات البحث، بل مثّل إعادة صياغة عميقة لمعنى الخبرة الإنسانية. إذ تراجعت التفسيرات الدينية للأحلام والانفعالات والإدراك، لتحلّ محلّها محاولات طبيعية وميكانيكية لتفسير هذه الظواهر. وبهذا المعنى، فإن الثورة العلمية لم تُنشئ علم النفس مباشرة، لكنها أوجدت الشرط المعرفيّ الضروري لاعتبار العقل موضوعًا قابلاً للدراسة العلمية. وفي مرحلة التنوير، اكتسب هذا التحوّل المعرفي الذي بدأ مع الثورة العلمية بُعدًا إنسانيًا وأخلاقيًا جديدًا. فقد ارتبطت قيم العقلانيّة والحريّة الفرديّة بإعادة تعريف الإنسان بوصفه ذاتًا عاقلة مستقلّة، قادرة على فهم نفسها والعالم من خلال العقل لا من خلال السلطة الدينية أو التقاليد الموروثة.

في هذا السياق، بدأت «المسألة النفسية» تنفصل تدريجيًا عن الفلسفة واللاهوت. فبدل أن تكون النفس موضوعًا للتأمّل الميتافيزيقي أو النقاش الأخلاقي، أصبحت مجالاً للفهم العقلاني المنهجي. وقد أسهم فلاسفة التنوير، مثل جون لوك وديفيد هيوم، في ترسيخ هذا التحوّل من خلال تركيزهم على الخبرة، والوعي، والارتباط بين الأفكار، بوصفها عناصر قابلة للتحليل. إذ سعيا إلى تأسيس المعرفة على الخبرة الحسية، حيث جرى التأكيد على أنّ المعرفة تنشأ من الخبرة الحسية،

وأنّ العمليّات العقلية يمكن تحليلها إلى عناصر بسيطة؛ ما مهّد فيما بعد لعلم النفس بوصفه دراسة منهجية للعقل من خلال التجربة والبيانات.

ومن جهةٍ أخرى، طوّر **العقلانيون** مثل لايبنتز تصورًا للعقل بوصفه منظومة نشطة تحكمها قوانين داخلية.

وعلى الرغم من التباين بين الاتجاهين، إلّا أنّهما يشتركان في فرضية حداثية أساسية: أنّ العقل ليس لغزًا ميتافيزيقيًا مغلقًا، بل هو نظام يمكن تحليله وفهمه؛ مما دفع إلى خروج العقلانية عن الإطار الأخلاقي الديني نحو منهج تجريبي مستقلّ. وهكذا تطورت فكرة أنّ النفس البشرية يمكن فهمها بمنهجيات تجريبية ومنطقيّة، وهو ما ساهم في ظهور: مفاهيم مثل الوعي، الإدراك، والانفعالات بوصفها موضوعات في علم النفس التجريبي بدلاً من موضوعات فلسفية أو أخلاقية فحسب. إذن، هذه الحاجة العقلانية هي التي أخرجت علم النفس من دائرة التأمّل إلى دائرة المنهج العلمي (التجريبي). وهذا ما أدّى أيضًا إلى طرح علمية العلوم بطريقةٍ مختلفة عمّا قبل هذا العصر؛ فلكي يستطيع الإنسان القيام بالمحاسبات المادية بشكلٍ دقيق عليه أن يكتشف قوانين الإنسان والمجتمع بطريقةٍ علمية دقيقة كما يقوم بذلك في العلوم الطبيعية؛ فأصبحت العلمية منحصرةً في التجربة والملاحظة وبطبيعة الحال لا مكان للعقل – الكلي بشقّيه النظري والعملي عمومًا والميتافيزيقا على وجه الخصوص – ولا مكان للوحي ولعالم ما وراء الطبيعة، ولم يعد لها محلٌّ من الإعراب في هذه العلمية.

وبهذا يصبح العقل -للمرّة الأولى- موضوعًا معرفيًا يمكن دراسته برؤى تنفيذية تتجاوز الرؤية الفلسفية الخالصة السابقة. ولم يكن هذا الاستقلال نتيجة قرار فلسفي واعٍ بقدر ما كان استجابةً لحاجة ثقافية أعمق. فالمجتمع الذي أعاد تعريف الإنسان كمواطن حرٍّ ومسؤول، احتاج إلى فهم جديد للعقل والسلوك، فهمٍ لا يستند إلى الوحي أو الميتافيزيقا، بل إلى الملاحظة والتحليل العقلاني. وهكذا مهّد التنوير الطريق أمام نشوء علم النفس بوصفه علمًا مستقلاً له موضوع محدّد ومنهجه الخاص.

المسألة الثالثة؛ مع تطوّر الحداثة الغربية ظهر فهم جديد للفرد كمركز لفهم السلوك والعقل. إنّ الانتقال من فهم النفس لدى الجماعة الدينية/ التقليدية (داخل الجماعية الدينية - التقليدية) إلى فهم الفرد في سياق اجتماعي معقّد ومتغيّر، أدّى إلى اهتمامٍ متزايد بالفرد وسلوكه ضمن المجتمع الحديث، وأصبح الفرد هو وحدة التحليل الأساسية. ومع تطوّر الدولة الحديثة، والاقتصاد الصناعي،

والمؤسسات التربوية والطبية، نشأت حاجة عمليّة إلى علم يفسّر السلوك الإنساني ويمكّن من ضبطه والتنبّؤ به.

وهكذا ترتبط نشوء المدارس النفسية الحديثة بظهور الفردانية بوصفها سمة مركزية للحداثة الغربية. ويظهر هذا التحوّل بوضوح في المدارس النفسية اللاحقة، مثل السلوكية والمعرفية التي تتعامل مع الفرد بوصفه كائنًا متكيّفًا أو معالجًا للمعلومات داخل سياق اجتماعي واقتصادي معقّد.

إذًا قبل أن نتحدث عن سبب تنوّع المدارس الفكرية لعلم النفس، يجب أن نتّفق أنّ سياقها وأرضيّتها التحتيّة ونواتها الصلبة هي واحدة والتي هي بإيجاز الحداثة بكل ما تحمله من مبانٍ أنطولوجية ومعرفية وقيمية؛ وأنّ علم النفس ليس علمًا محايدًا أو كونيًا بالمعنى المطلق، بل هو نتاج تاريخي للحداثة الغربية، تشكّل في سياق فلسفي وعلمي واجتماعي محدّد.

## السؤال الثاني: ما هي أهم العوامل التي أدّت إلى تنوّع المدارس الفكرية في علم النفس؟

الدكتور محمد ترمس: كقاعدة عامة، إنّ الاختلاف والتنوّع أمرٌ طبيعي وبديهي، وهذا الأمر غير مقتصر على علم النفس أو العلوم الإنسانية المعاصرة؛ بل هذا ديدن العلوم على مرّ العصور المختلفة، ولا تخلو حضارة من مثل هذا التنوع. فهذه حضارة اليونان رغم اشتراكها في الأرض والثقافة والتاريخ فقد اختلفت الآراء بين فلاسفتها، والأمة الإسلامية رغم اشتراكها على مستوى العقيدة والكتاب إلّا أنّه تنوعت مدارسها في علم الكلام والتفسير والفقه والفلسفة وما شاكل....، وقس على ذلك باقي الأمم السابقة. وبالمنوال نفسه يمكن القول إنّ تلك الأرضية المشتركة نفسها والسياق الحضاري الحداثوي للعلوم المعاصرة ذاته يجعلنا نفهم أساس نشوء هذه العلوم، ومن ضمنها علم النفس، فإنّ ذلك يعدّ مصدرًا لهذا التنوّع والاختلاف.

بالعموم ممّا يؤدي إلى اختلاف المدارس النفسية هو:

- اختلاف التصوّر حول الإنسان؛ لأن مفهوم الإنسان معقّد ومتعدّد الأبعاد، ظهرت مدارس مختلفة لتفسيره.
- تطوّر العلوم المحيطة بعلم النفس (الطب، الأعصاب، الحاسوب...)
- اختلاف المناهج العلمية، فكلّ خلاف منهجي كان كافيًا لنشوء مدرسة كاملة.

ـ هموم اللجوء إلى مناهج دقيقة لفحص المعلومات وجمعها، وكذلك إقامة البرهان.

ـ ظهور مدارس كردّ فعل على قصور سابقتها

ـ اتساع الظواهر النفسية

ـ تأثير الظروف الاجتماعية والثقافية

إنّ كلّ علمٍ لا يظهر بشكله الكامل عادةً ودفعةً واحدة، بل يمرّ في مسارٍ تطوريّ قد يكون تكامليًا أو انقلابيًا. فعلم النفس نفسه كان يمرّ بمرحلة تأسيس وتحوّل مستمرّ إلى عصرنا الحالي. فالتطوّر الذي ينتظم وفقه مسار هذا العلم هو تطوّرٌ يحرّكه تغييرٌ جذري، خاصة فيما يتعلّق بأطره المرجعية الأساسية على المستويات الإبدالية البراديغم **(Paradigmes)** والنظرية والتفسيرية. وبالتالي فإنّ وجهة هذا المسار ذاته ستتجاذبها مساعٍ مختلفة في تحديد الانتماء العلمي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية في مرحلةٍ أولى، وبين هذه الأخيرة والعلوم المعرفيةٍ في مرحلة ثانية.

ومن الأمور المؤثّرة في إيجاد التنوّع، فضلاً عن اختلاف البشر في قابليّاتهم ومستوى تفكيرهم ونبوغهم الشخصي، السياق الاجتماعي الثقافي لكلّ مفكّرٍ أو مجموعة من المفكّرين، إذ تتفاعل قابلياتهم وقدراتهم مع سياق تنشئتهم الاجتماعية من جهةٍ وما يواجهونه من قضايا وإشكاليات وتحدّياتٍ نتيجة التغييرات والتحوّلات الحاصلة في المجتمع من جهةٍ أخرى. ولا يخفى أنّ لاختلافٍ المباني الإنسانية (معرفة الإنسان) أو النظرة الفلسفية، سواء أكان بشكلٍ صريح أو ضمني، بين عالمٍ وآخر، يدفعهم إلى بناء نظريّتهم وفق نسقٍ خاصٍ، أو توجيههم النقد أو إعمال الفكر على ما أنتجه غيرهم، أو نتيجة القصور والأخطاء الظاهرة لدى كلّ مدرسةٍ فتأتي المدرسة التالية محاولةً إصلاح ذلك وتطويره. وهكذا كل مدرسة ظهرت لحلّ **مشكلة علميةٍ أو منهجية** رأت أنّ المدارس السابقة عجزت عن حلّها.

على أنّ أهم ما كان يشغل بال علماء النفس طوال مسار تطوره –كأيّ علمٍ آخر– وهذا ما أشرنا إليه أعلاه، هو تحقيق علميته عبر التأكيد على دراسة مختلف النشاطات القابلة للملاحظة المنظمة لدى الأفراد، وكذلك السيرورات «المفترضة»، العقلية والوجدانية، القابلة للتجريب والتي بإمكانها إتاحة تفسير موضوعي لهذه التصرّفات والنشاطات. وفي هذا الاتجاه ارتبط إطار التفسير الذي يخصّ علم النفس بذلك المجهود الذي يشمل الفهم والوصف والضبط والتنبّؤ، وذلك ضمن شروط يقتضيها الاشتغال بالعلم بصفة عامة والمسعى العلمي لعلم النفس بصفة خاصّة؛

ولذلك كان هناك دائمًا انشغال وسعيٌ مستمرّ بجدلية الربط بين النماذج النظرية والوقائع التجريبية، والسعي الدؤوب لرصد المشكلات التي يفرزها الفعل والنشاط الإنساني وتحديدها ومعالجتها.

ولتبيين هذا التباين والتنوّع عبر مساره التاريخي التطوّري محاولين الإضاءة على جلّ العوامل المؤثّرة التي عدّدناها سابقًا، نعود إلى النقطة التاريخية لتأسيس وولادة علم النفس الحديث، أي عام ١٨٧٩؛ حيث أسّس فيلهلم فونت أول مختبر نفسي في لايبزيغ. إذ رغم أهمية فونت (فوندت) في نقل دراسة النفس من التأمّل الفلسفي إلى التجربة المخبرية، وكذلك في موضوعه لعلم النفس أي دراسة الخبرة الواعية بالاعتماد على الاستبطان المنظّم؛ إلاّ أنّه –أي فونت- لم يكن وضعيًا صرفًا (تجريبيًا بالمعنى الحادّ والمطلق للكلمة)، بل ظلّ متأثّرًا بالفلسفة الألمانيّة، مما يعكس الطابع الانتقالي لعلم النفس في بداياته. وهذا يكشف أنّ علم النفس، حتى في لحظة تأسيسه، كان علمًا حداثيًا في طور التشكّل، يحمل في بنيته تذبذبًا بين الطموح العلمي وبين الجذور الفلسفية.

بعد ذلك، حاولت المدرسة البنيوية تطوير أفكار فونت في المدرسة البنيوية مع إدوارد تيتشنر، الذي سعى إلى جعل علم النفس علمًا دقيقًا عبر تحليل الوعي إلى عناصره الأولية، متأثّرًا بالنموذج الكيميائي في تحليل المادة. وقد اعتمدت البنيوية بشكلٍ أساس على الاستبطان، وركّزت على بنية الوعي بدلاً من وظيفته. ورغم الانتقادات الموجّهة إلى هذه المدرسة بسبب فشلها النسبي وخاصةً عدم قدرتها على التعميم بسبب ضيق منهجها والاستناد إلى ذاتية الخبرة، فإنّ أهميتها التاريخية تكمن في كونها التعبير الأول عن الطموح الحداثي لتحويل الوعي إلى موضوع علمي قابلٍ للتفكيك والتحليل. بعبارةٍ أخرى، إنّ البنيوية تعبّر عن طموح حداثي جوهري، أي تفكيك الداخل الإنساني كما فُكّكت الطبيعة، معتمدةً النموذج الكيميائي.

بعد ذلك، ظهرت الوظيفية في السياق الأمريكي، متأثّرةً بنظرية داروين والفلسفة البراغماتية (على وجه الخصوص فلسفة ويليام جيمس). فانتقل السؤال من «مم يتكوّن العقل؟» إلى "ماذا يفعل؟؛ وهكذا وبدل التركيز على بنية الوعي، ركّزت على وظيفة السلوك ودوره في التكيّف مع البيئة. وقد مهّدت الوظيفيّة الطريق لعلم النفس التطبيقي، لكنّها افتقرت إلى نظرية موحّدة متماسكة.

وبالعودة إلى السياق الأوروبي، أعاد التحليل النفسي مع سيغموند فرويد الاعتبار إلى البعد الداخلي للإنسان من خلال مفاهيم اللاوعي والدوافع اللاواعية والصراعات النفسية والطفولة بصفتها محرّكات أساسية للسلوك الإنساني. واعتمد التحليل النفسي على الاستبطان العميق، تفسير الأحلام، التاريخ الطفولي؛ ولذلك اعتبره بعضٌ غير قابل للقياس، إذ لم يكن التحليل النفسي يتمتّع

بالمنهج العلمي الصارم. ورغم أنّ تأثير التحليل النفسي كان ثقافيًا وحضاريًا أكثر منه علميًا، لكنه عبّر عن قلقٍ حداثي عميق إزاء اختزال الإنسان بكونه مجرّد آلة؛ إذ يُعدّ فرويد أحد أبرز المفكّرين الذين شهد فكرهم تحوّلاً منهجيًا واضحًا من العلم التجريبي العصبي إلى التحليل التأويلي للنفس والثقافة. فمن الواضح كذلك أنّ المناهج التجريبية عاجزة عن دراسة عامل «اللاوعي» غير القابل للملاحظة. وفي الحقيقة إنّ طريقة عمل فرويد إنّما تعتبر إلى حدّ ما خروجًا عن الوضعية الصارمة -التي تأسست مع أوجست كونت (عالم الاجتماع الفرنسي ومؤسس علم الاجتماع) وتمسّكت بها المدرسة السلوكية- التي أكّدت على حصرية الاعتماد على التجريبية كأساسٍ للعلم والمعرفة؛ ولذلك استخدم فرويد المنهج التجريبي فقط في حدود ملاحظته لمرضاه، واتخذ هذه الملاحظات نقطة انطلاقٍ لبناء نظرياته. واعتمد في صياغة مفاهيمه النفسية المعقّدة على القدرات العقلية، مستخدمًا التخمين، والافتراض، والاستدلال، ونظريات علماء العلوم الاجتماعية المعاصرين له. فعلى الرغم من تكوينه الطبي–العصبي الصارم، إلّا أنّ مشروعه التحليلي النفسي، ولا سيّما في مراحله الناضجة، خرج عن المنهجية التجريبية الوضعية، متأثّرًا تأثّرًا عميقًا بالمناخ الفكري السوسيولوجي والأنثروبولوجي السائد في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين[١].

في المقابل، مثّلت السلوكية الذروة الوضعية للمشروع الحداثي في علم النفس، خاصةً في الولايات المتحدة الأمريكية آنذاك. فقد سعى واطسون، ومن بعده سكنر، إلى جعل علم النفس علمًا طبيعيًا صارمًا عبر رفض الوعي وكل ما لا يمكن قياسه، وبالتالي فقد ركّزت على السلوك الظاهر واعتمدت على المنهج التجريبي الصارم المتمثّل بالتجربة المخبرية والسلوك الظاهر فقط؛ فالإنسان بالنسبة لها هو كائنٌ يمكن فهمه من خلال السلوك الظاهر القابل للقياس. وقد اقترح سكنر استخدام التقنيات السلوكية لتحقيق المجتمع المثالي الذي أطلق عليه اسم «والدن اثنان (walden2) »؛ وجوهر فكرة «والدن اثنان» هي أن يقوم المجتمع على المنهجية التجريبية الصارمة المستندة إلى السلوكية الراديكالية، بحيث يتمّ تنظيم السلوك الاجتماعي عبر: ١. التعزيز الإيجابي

---

١. نشأ فرويد في زمنٍ بدأت فيه **الوضعية الكلاسيكية تفقد** احتكارها لتفسير الظواهر الإنسانية، لا سيّما في مجالات: الدين، الأخلاق، الثقافة والمعنى الذاتي للسلوك. وقد أظهرت علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا الناشئة أنّ هذه الظواهر **لا تُختزل إلى قوانين تجريبية قابلة للقياس المباشر**، بل تتطلّب مناهج تفسيرية تاريخية ورمزية. هذا التحوّل العام مهّد لفرويد الانتقال من المختبر العصبي إلى **التحليل الرمزي للنفس الفردية والجمعية**. إنّ خروج فرويد عن المنهجية التجريبية الصارمة لم يكن انحرافًا اعتباطيًا، بل كان نتيجة: محدودية التجريب في تفسير المعنى والرمز، ٢. التأثّر العميق بعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، و٣. تبنّي المنهج التأويلي لفهم النفس والثقافة. وبذلك تحوّل التحليل النفسي إلى علمٍ للمعنى والرمز والتاريخ النفسي، ولم يعد علمًا تجريبيًا وضعيًا بالمعنى الدقيق.

بدل العقاب، ٢. التخطيط العلمي للبيئة الاجتماعية، ٣. إخضاع العادات، التربية، العمل، والاقتصاد لمبدأ **الضبط السلوكي التجريبي.** ويرفض سكنر فكرة «الإرادة الحرة» بوصفها أساسًا للتنظيم الاجتماعي، ويستبدلها ب- «**هندسة السلوك**». ورغم أنّ بعض الباحثين يعتبر أنّ قوة السلوكية تكمن في صرامتها المنهجية، إلّا أنّ ضعفها يكمن في اختزال الإنسان إلى أنماط من الاستجابة. وفي الحقيقة، يمكن القول إنّ السلوكية تعبّر عن ذروة التجلّي المنطقي للروح الوضعية للحداثة.

وفي الحقيقة إن هذا التصوّر المثالي للمجتمع عند سكينر كان على غرار «مدينة الله» التي طرحها أوغسطين. وهكذا يمكن القول إنّ علم نفسٍ مثل هذا علم نفس السلوكية، وخاصة لدى سكينر، الذي كان يصرّ على ضرورة فصل القيم عن النفس، قد جعل في نهاية المطاف هدفه وضع نظام معياري لحياة الإنسان، وقد ابتكر التقنيات السلوكية لتحقيق هذا الهدف. وهذا له دلالاته في عدم نجاح التجريبية الصارمة من الخروج ممّا كانت تنتقده في الميتافيزيقا والوحي من كونهما أمرين قيميين ويؤكّدان على التجويز المعياري، ولم تستطع حصر نفسها في إطار الوصف، بل تعدّت ذلك إلى التقويم المعياري للسلوكات والأنشطة الإنسانية، سواء أصرّحت بذلك أم لم تصرّح.

وفيما بعد ظهرت الاتجاهات الإنسانية في ستينات القرن العشرين بوصفها ردّ فعل على الحتمية السلوكية والتشاؤم التحليلي، مع التركيز على مفاهيم الحرية وتحقيق الذات. فقد حاولت الاتجاهات الإنسانية إعادة الحرية والمعنى إلى علم النفس. ونظرت إلى الإنسان بصفته كائنًا حرًّا يسعى للمعنى وتحقيق الذات وقيمه الداخلية، وشكّلت عناصر نظريتها بالاعتماد على **المقابلات العميقة** والخبرة الذاتية والظواهرية.

وفي السياق نفسه جاءت الثورة المعرفية في النصف الثاني من القرن العشرين التي استندت إلى تطوّر الحاسوب والعلوم العصبية، فأدخلت أدوات النمذجة الحاسوبية والتجارب الإدراكية ووسّعت مجال البحث ليشمل البنى الذهنية وعمليات معالجة المعلومات، معيدةً بذلك الاعتبار للعمليات العقلية التي أهملتها السلوكية. وهكذا أعادت العقل إلى علم النفس بلغة تقنية جديدة، متأثرةً بعلوم الحاسوب والذكاء الاصطناعي واللسانيات فيما بعد؛ ولذا فقد أصبح العقل يُفهم بوصفه نظام معالجة معلومات. وبالتالي أرجعت الثورة المعرفية إلى الإنسان قيمته من حيث كونه كائنًا مفكّرًا، يفسّر العالم عبر العمليات الذهنية (الذاكرة، الإدراك، القرارات)، فاتّجهت نحو معالجة هذه العمليات، معتمدةً المنهج التجريبي؛ فركّزت على دراسة العمليات العقلية/الذهنية الداخلية،

مثل الإدراك، الانتباه، الذاكرة، وحلّ المشكلات، وتنظر إلى العقل كجهاز لمعالجة المعلومات (مُدخلات، معالجة، مُخرجات). ومن أبرز روادها: جان بياجيه (رائد في نظرية النمو المعرفي، يوضح كيف يتطوّر التفكير لدى الأطفال عبر مراحل، مع التركيز على بناء المعرفة)، أولريك نيسر ( يُعتبر المؤسس لـ «علم النفس المعرفي» لوضعه هذا المصطلح وكتبه التأسيسية حول الإدراك)، جورج ميلر (اشتهر بأبحاثه حول حدود سعة الذاكرة قصيرة المدى ونماذج معالجة المعلومات)، وجيروم برونر (عالم نفس أمريكي قدّم نظرية التعليم البنائي، مؤكّدًا على دور المتعلّم النشط في بناء المعرفة)، وألبرت باندورا (طور نظرية التعلم الاجتماعي التي تجمع بين السلوك والإدراك، مؤكّدًا التعلّم بالملاحظة)، وآرون بيك (يُعتبر الأب المؤسس للعلاج المعرف (cognitive therapy) ، خاصة لعلاج الاكتئاب، مركّزًا على دور الأفكار في المشاعر والسلوك)، وهيربرت سيمون (ساهم في تطوير نماذج معرفيّة لفهم اتخاذ القرار وحلّ المشكلات)، حيث شكّلوا تحوّلاً عن السلوكية لدراسة كيف يعالج العقل المعلومات.

ويعبرّ هذان الاتّجاهان الإنساني والمعرفي عن كونهما تصحيحاتٍ داخل المشروع الحداثي في نظرته إلى الإنسان والنفس.

بناءً على لما تقدّم، لم يتطوّر علم النفس وتتنوع مدراسه لمجرّد التبدّلات الداخلية فيه، وإنّما هو نتيجة تفاعلٍ مع السياق المجتمعي والثقافي وعوامله العميقة. فالمجتمع يخلق أسئلته، وعلم النفس كأيّ علمٍ آخر ينبغي عليه الردّ على هذه الأسئلة بأفكارٍ وتحليلاتٍ ومدارس جديدة. ومن هذه العوامل: الثورة الصناعية التي ولّدت الحاجة إلى قياس القدرات والأداء؛ والحربين العالميتين اللتين دفعتا نحو تطوير الاختبارات الجماعية وفهم الاضطرابات النفسية؛ وتقدّم علم وظائف الأعضاء والكيمياء العصبية؛ ثمّ الثورة الرقمية التي وفّرت نموذجًا جديدًا لفهم الذهن. لقد أسهمت هذه العوامل في إعادة تشكيل موضوعات علم النفس ومنهجيّاته، بحيث لم يكن ممكنًا فصل تطوّر العلم عن السياق الاجتماعي والثقافي الأوسع.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، بعض المدارس نشأت استجابة لروح العصر: ظهر التحليل النفسي في أوروبا المحافظة والمتوترة جنسيًا، وقد تأثّر فرويد بالطبّ العصبي وبداية اكتشاف الأمراض النفس-عصبية.

والسلوكية في أميركا الصناعية التقنية التي أرادت علمًا «يُقاس ويُضبط»، وقد ساعدها على ذلك صعود العلم التجريبي و«القياس»، والتقدّم في دراسة الحيوانات.

في حين أنّ المعرفة (بياجيه وغيره) قد ظهرت مع ثورة **العلوم الإدراكية** والذكاء الاصطناعي واللغويات كما ذكرنا، والاتجاه الإنساني (ماسلو، روجرز) ظهر مع تصاعد قيم الحرية والذات والمعنى.

كما أنّ لممارسات اجتماعية مثل التربية، التعليم، الصحّة العقلية في المؤسسات الاجتماعية، الاختبارات النفسية والتقويمات، وإدارة الأفراد في العمل والمنظّمات كانت جزءًا لا يتجزّأ من عملية إنتاج «المعرفة النفسية»، بحيث أصبح العلم يقيس ويطبّق على سلوكيات ملموسة في الحياة. وهكذا قام الباحثون بدراسة السلوكيات الفعلية داخل هذه السياقات، ووفّرت المواقف اليومية بيانات قابلة للتحليل ونتائج يمكن قياسها وإعادة تصنيفها. وهنا تتحوّل النظريات النفسية من مجرد إجابة وصفية – تفسيرية (explicative responses) إلى أدوات تدخل في إدارة الحياة الاجتماعية، وهنا يتحوّل علم النفس من «ردود تفسيرية» إلى أدوات تدخّل فاعلة في إدارة الحياة الاجتماعية، بمعنى أن النظريات النفسية لم تعد تشرح السلوك فحسب، بل أصبحت تُستخدم في:

- تصميم المناهج التعليمية حسب قدرات المتعلّمين (الفروق الفردية) وتطوير طرائق التعليم وأنظمة التحفيز وإيجاد الدافعية.
- تشكيل برامج الصحة العقلية في المؤسسات الخيرية والاجتماعية والمستشفيات.
- وضع سياسات في العمل والمنظمات.
- تطوير اختبارات تقويم الشخصية والكفاءة (اختبارات القياس النفسي) في الجيش والمصانع والمدارس.

إذن، مارس علم النفس دورًا تطبيقيًا اجتماعيًا مباشرًا، حيث تتداخل المعرفة النظرية مع الحياة اليومية. وهذا ما ما يُخرجه من كونه مجرّد تراكم نظري وداخل المختبرات أو في قاعات المحاضرات، بل إنّ تطبيقات الحياة الواقعية ومواجهة التحدّيات الواقعية كانت سببًا في بلورة مفاهيم علم النفس نفسه وتطوره (عبر دراسة مواقف الحياة الواقعية وتحليلها، وفهمًا كان مصدرًا للبيانات والملاحظات)، وإيجاد أدواتٍ إجرائية لتحليل السلوك الإنساني وقياسه وتوجيهه ضمن سياقات اجتماعية حقيقية.

كذلك لا يمكن إغفال ما كان للحرب العالمية الأولى والثانية من أثرٍ في تطور علم النفس عبر التحدّيات الجسيمة التي أظهرتاها أمام علم النفس. فقد أصبح من الضروري تقويم ومعرفة أبعاد

النفس الإنسانية التي لم تكن قد ظهرت أو برزت من قبل. فالجنود الذين لم يتمكّنوا من تحمّل الصراع والعنف الوحشي الذي شهدوه أو شاركوا فيه، عادوا من هاتين الحربين وهم يعانون من أمراضٍ نفسية، مثل صدمة الحرب واضطراب ما بعد الصدمة، والإدمان. وقد أظهر هتلر وغورينغ قوّة الكاريزما والدعاية المضلّلة في التأثير على مشاعر الإنسان وانفعالاته وسلوكه. كما أنّ المجازر والإبادة الجماعية في هيروشيما وناكازاكي بثّت الرعب في العالم، ونشرت موجات من القلق والشعور بالذنب في أرجاء العالم.

كما أنّه قد نتجت عن الحربين نتائج أثّرت على الأسرة، وتوجّه النساء أكثر نحو العمل وتحمّل المسؤولية أكثر. وهذا ما أدّى إلى تغيير شكل الأسرة عمّا كانت عليه. كذلك نشأت أزمة في مجال القيم دفعت علم النفس إلى معالجتها، وخاصةً في الولايات المتحدة الامريكية ما بعد الحرب التي بذلت جهودًا واسعة في تطور هذا المجال، وبالتالي انعكس تقدّمًا كبيرًا على علم النفس. وكانت أزمة معنى لا أزمة أعراض نفسية فقط، والتي تمثّلت في انهيار المرجعيات الأخلاقية الكبرى وفقدان الثقة بالتقدم العلميّ كضامن للسعادة، وبالصدمة الجماعية الناتجة عن الحروب والمحارق والقتل الصناعي المنهجي؛ مما أدّى إلى حصول شعور واسع بالفراغ الوجودي والعبث واللامعنى. مما دفع الكثيرين إلى التساؤل لماذا نعيش أصلاً بدلاً من لماذا نمرض نفسيًا؟

وحازت القضايا المرتبطة بالصحة النفسية الأولوية القصوى، وخصّصت الحكومات ميزانيات خاصة لتأسيس مراكز للصحة النفسية المحلّية في مختلف أنحاء البلاد. وأصبح علم النفس تخصّصًا محبّبًا لدى الطلاب. ولم تعد المعالجة والاستشارة النفسية حكرًا على المرضى، بل تحوّلت إلى ممارسة عادية للتغلّب على ضغوط الحياة اليومية وتوتّراتها.

ولا يمكننا إغفال التحوّلات السياسية الكبرى بعد عام ١٩٤٥ كقيام نظام دولي جديد، وتوسّع الجامعات، وازدياد حركة الترجمة والتبادل الأكاديمي، بدأ علم النفس ينتشر خارج موطنه الغربي الأصلي. لم يعد يُنتَج في أوروبا الغربية والولايات المتحدة فقط، بل شهدنا نشوء مدارس وبرامج بحثية في آسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية، والشرق الأوسط. هذا الانتشار لم يكن مجرد نقلٍ ميكانيكيّ للنظريات الغربية، بل ترافق مع محاولات لإعادة التفكير في مدى صلاحية تلك النظريات لتفسير السلوك الإنساني في سياقات غير غربية، ما فتح الباب أمام نقد النزعة المركزية الغربية (Eurocentrism) في علم النفس. وقد شقّ علم النفس طريقه بين مسارين متوازيين وقد يبدوان متناقضين:

**التدويل (Internationalization)**: أي تعميم مناهج ونظريات علم النفس الغربي عالميًا، غالبًا بوصفها معرفة «محايدة» أو «علمية كونية».

**التمحّل أو التوطين (Indigenization)**: وهو اتجاه نقدي يسعى إلى بناء علم نفس منبثق من الثقافة المحلّية، يأخذ بعين الاعتبار اللغة، القيم، التصوّرات الأنثروبولوجية، وأنماط العلاقات الاجتماعية الخاصّة بكل مجتمع.

في هذا السياق، برزت محاولات لتأسيس «علم نفس آسيوي»، و«علم نفس أفريقي»، و«علم نفس ثقافي»، وهي محاولات لا ترفض العلم بالمطلق، لكنها تعيد مساءلة فرضياته الأساسية حول الذات، والعقل، والدافعية، والمعايير السلوكية.

كما وشهدت هذه المرحلة أيضًا تصاعد تيارات نقدية داخل علم النفس نفسه، أهمها:

- **النسوية (Feminism)**: التي كشفت الطابع الذكوري لكثير من النظريات النفسية الكلاسيكية، وبيّنت كيف أنّ نماذج «الإنسان الطبيعي» في علم النفس كانت في الغالب مستندة إلى تجارب الرجال، خصوصًا البيض من الطبقة الوسطى.
- **قضايا الهوية والانتماء**: حيث لم يعد الفرد يُدرس بوصفه كيانًا معزولاً، بل بوصفه نتاجًا لعلاقات اجتماعية، وبُنى سلطوية، وخلفيّات ثقافية وعرقيّة.
- **التعدّدية الثقافية** التي دعت إلى إدماج تجارب الأقلّيات، والمجتمعات المهمّشة، وعدم اختزال «الطبيعة الإنسانية»في نموذج واحد.

هذه التيارات لم تُضف موضوعات جديدة لعلم النفس فقط، بل هزّت أسسه المفهومية، وطرحت سؤالاً عميقًا حول: لمن يُنتج هذا العلم؟ وبأي معايير؟ ولمصلحة أي تصوّر للإنسان؟

وفي النهاية لا بدّ من الالتفات إلى تأثير تطوّر العلوم المحيطة بعلم النفس، سواء أكان في بدايات تأسيسه أو في مساره التطوري، وخاصةً علم الفيسيولوجيا العصبية والتشريح. فقد انطلقت البدايات من دراسة الأمراض العصبية والحسية، حيث حاول الأطباء فهم الاختلال النفسي عبر تتبّع أسبابه الجسدية. هذا المسار الطبي أفضى إلى اكتشاف العلاقة الوثيقة بين وظائف الجهاز العصبي والتجربة النفسية. لقد ساهمت دراسة الجهاز العصبي ووظائف الدماغ في جعل الظواهر النفسية قابلة للقياس؛ إذ أدّى ذلك إلى تحوّل التركيز من التأمّل الفلسفي والتفسيرات الميتافيزيقية للنفس والتأويلات اللاهوتية أو الأخلاقية إلى بحث الأسباب المادية والسلوكية كأدلّةٍ تجريبية للعمليّات

العقلية. فمع تقدّم علم الفيزيولوجيا العصبية، بدأ العلماء يفهمون أن العمليات العقلية ترتبط بالوظائف العصبية، ما أتاح تحديد علاقات مباشرة بين الدماغ والسلوك، مثل تأثير التحفيز العصبي على الانفعال والاستجابة. وعلى سبيل المثال أتاحت دراسات غوستاف فيخر وهرمان هلمولتز (ينتميان إلى القرن التاسع عشر،أي إلى المرحلة السابقة مباشرة لتأسيس علم النفس التجريبي مع فوندت (١٨٧٩). ويُنظر إليهما بوصفهما من الأسلاف المباشرين لعلم النفس العلمي) إمكانية تحويل الظواهر النفسية إلى بيانات قابلة للتحليل الإحصائي والتجربة. فقد اقترح فيخر (الذي أسّس مبدأ السيكو فيزياء) أنّ العلاقات بين المحفّزات الفيزيائية (المنبّهات الفيزيائية) والإحساس النفسي يمكن قياسها رياضيًا (مثال: قياس شدّة الضوء مقابل الشعور بالسطوع، وقياس الصوت مقابل شدّة الإحساس السمعي). أمّا هلمهولتز فقد ركّز على دراسة سرعة انتقال النبض العصبي والإدراك الحسي، وطوّر أجهزة وأدوات لقياس الاستجابات العصبية وسمحت تجاربه بإثبات أن العمليات العقلية ليست غامضة، بل مرتبطة بأبعاد مادية قابلة للرصد والتكرار. وهكذا أعطت الفيزيولوجيا سقفًا معرفيًا جديدًا لعلم النفس التجريبي، مؤسّسًا على قياس دقيق ووصف منهجي للسلوك.

كذلك أثّر علم البيولوجيا، ولا سيما بعد داروين، على علم النفس، إذ أعاد تعريف السلوك الإنساني بوصفه وظيفة تكيُّفية. فلم يعد العقل يُدرَس باعتباره كيانًا مفارقًا للجسد، بل كنتاج لتاريخ تطوّري طويل. وقد فتح هذا التصور الباب أمام دراسة الغرائز، والانفعالات، والمقارنة بين الإنسان والحيوان، وأسهم في نشوء علم النفس الوظيفي وعلم النفس المقارن. بهذا المعنى، انتقل علم النفس من سؤال «ما هي النفس؟» إلى سؤال «كيف تخدم العمليات النفسية بقاء الكائن الحي؟».

ومع تطوّر العلوم العصبية في القرن العشرين، دخل علم النفس مرحلة جديدة اتّسمت بتكامل غير مسبوق بين المستويات: الجزيئية، والخلوية، والسلوكية، والمعرفية؛ إذ شهد علم النفس اندماجًا متزايدًا مع علوم الأعصاب، والعلوم المعرفية والبيولوجيا. وقد أدّى هذا إلى نشوء مقاربات جديدة تركّز على العلاقة بين الدماغ والسلوك والإدراك، مستفيدة من التطورات التقنية (التصوير العصبي، النمذجة الحاسوبية). وكنموذج على ذلك ربط التعلّم والذاكرة والتغيّر السلوكي بآليات عصبية محدّدة، مثل التعديلات المشبكية **(synaptic plasticity)** ، والتي توضّح أنّ الخبرة النفسية تترك أثرًا بيولوجيًا ملموسًا في بنية الدماغ ووظائفه. وبهذا، لم تعد الظواهر النفسية تُفسَّر فقط على مستوى الوصف السلوكي، بل أصبحت تُفهم أيضًا بوصفها عمليات دماغية قابلة للرصد والتجريب.

وهكذا إنّ الطب والبيولوجيا والعلوم العصبية **لم تكن علومًا مساعدة فحسب** في تطوّر علم النفس، بل كانت مكوّنات تأسيسية أعادت صياغة موضوعه ومنهجه وحدوده. فمن خلال الطب تعلّم علم النفس دراسة الاضطراب لفهم السويّ، ومن البيولوجيا تعلّم النظر إلى السلوك كوظيفة حيوية، ومن العلوم العصبية تعلّم الربط بين الخبرة الذاتية والبنية الدماغية.

غير أنّ هذا المسار، رغم تقدّمه العلمي وقوته التفسيرية، يميل أحيانًا إلى تقديم الدماغ بوصفه المفسّر النهائي للإنسان. وهذا ما أعاد إحياء نقاشات واعتراضات فلسفية وإنسانية حول الاختزال البيولوجي، وحدود تفسير الظواهر الإنسانية المعقّدة من خلال الدماغ وحده؛ إذ لا يكتمل هذا المسار دون وعي نقدي يحفظ للإنسان معناه، ووعيه، وسياقه، إلى جانب تفسيره البيولوجي. وفي حين يحذّر بعض علماء النفس من اختزال الظواهر الإنسانية المعقّدة إلى تفسيرات فسيولوجية صرفة، يركّز آخرون على ضرورة التكامل لا الإلغاء؛ أي فهم السلوك الإنساني عبر مستويات متعدّدة دون إنكار البعد الذاتي أو الاجتماعي.

وبطبيعة الحال، كان لعلم الإجتماع والانثربولوجيا آثار متعدّدة على علم النفس ذكرناها في طيّات نقاشنا وبحثنا سابقًا.

في المحصّلة، لم يعد علم النفس المعاصر مدرسة واحدة أو نظرية واحدة، بل يتميّز بالتعدّدية المنهجية والتخصّصات الفرعية، وأصبح شبكة من المقاربات التي تعكس تعقيد الإنسان الحديث. فكلّ تيارٍ ومدرسةٍ ظهرت لأنّها رأت أنّ المدرسة التي قبلها ناقصة أو أُحادية النظرة إلى الإنسان وسلوكه. فالسلوكية فسّرت الإنسان كمجموعة استجابات، وهو خالٍ من العقل والإرادة والحرية والقيم أو الغاية. وجاءت ضد التحليل النفسي لأنّه لم يلتزم بالمنهجية العلمية الصارمة. في حين أنّ التحليل النفسي ركّز على اللاوعي، إلّا أنّه ردّ كل دوافع السلوك الإنساني إلى اللذّة والعدوان وحصر القيم كنتاجٍ للكبت وما شاكل، ولم يعطِ سلوك الإنسان الحقيقي حقّه. وعجز كلا النموذجين عن تفسير القيم الإنسانية السامية مثل التضحية، الصبر، المعاناة الهادفة والبطولة الأخلاقية، خاصةً التي ظهرت خلال الحرب العالمية الثانية. فظهر الاتجاه الإنساني ضد السلوكية التي رأت الإنسان آلة ميكانيكية، وجاءت الثورة المعرفية ضد السلوكية والإنسانوية معًا؛ لأنها تجاهلت العمليات الذهنية الدقيقة. وهكذا كان تاريخ علم النفس سلسلة ردود فعل وتوازنات. طبعًا، فضلاً عن كلّ المؤثّرات والعوامل الخارجية من اجتماعية وسياسية وثقافية وتحوّلاتٍ علمية سبق ذكرها رافقت

نشوء الحداثة وتطورها. بناءً عليه، يمكن إدراك علم النفس الحديث بوصفه علمًا معقّدًا ومتطورًا، لا يتحدّد بنموذج تفسيري واحد، بل بمجموعة من المقاربات التي تراكمت وتفاعلت عبر الزمن.

إذن، على امتداد هذا المسار، لم تظهر المدارس النفسية بوصفها مشاريع منقطعة عن بعضها، بل جاءت في معظمها كمحاولات نقدية أو تصحيحية أو تطويرية لنقائص المدارس السابقة، أو كاستجابة لأسئلة جديدة فرضتها البيئة العلمية والتقنية والاجتماعي؛. ولذلك فهي ليست متكاملة بالمعنى التامّ، وليست متصارعة كذلك. وبناءً على ما ذكرناه سابقًا، يمكن القول إنّه مهما تنوّعت المدارس الفكرية في أيّ علمٍ من العلوم الإنسانية ومنها علم النفس، فإنّها متفرعة عن سياق حضاري واحد، ألا هو الحضارة الغربية بحداثتها المعاصرة في مبانيها ومنطلقاتها؛ ولذلك مهما تنوّعت واختلفت فهي مشتركة في كثيرٍ من السياقات والمنطلقات. إذن، في علم النفس المعاصر لم يعد الحديث عن «مقاربة واحدة مهيمنة» توصيفًا دقيقًا للواقع العلمي، بل الأصحّ القول إن الحقل يقوم اليوم على بنية مركّبة متعدّدة المستويات تشكّلت استجابةً لأزمات الاختزال النظري، وتطوّر العلوم العصبية، وتعقّد الظواهر النفسية والإنسانية. وبما أنّ جميع التيّارات مشتركة في الموضوع ألا وهو الإنسان؛ فإنّ كلّ تيار قد نظر إلى هذا الإنسان من زاوية مبانيه وخلفياته وعالجه بحسب المنهج الذي اعتمده وأدلى بدلوه في هذا المجال وأعطى الطرق التي يراها مناسبة للعلاج؛ لذلك رغم اختلافها الظاهري وظهورها متصارعة فيما بينها، فإنّ المقاربة المعتمَدة حاليًا في علم النفس، وخاصةً عند معالجة المشكلات النفسية الجماعية والفردية هي مقاربة تكاملية عمومًا، وهناك العديد من المقاربات التي طُرحت من أجل التلفيق الممنهج لهذه النظريات عند تفسيرها للظواهر أو معالجتها أو تقديم سياساتٍ وعلاجاتٍ على مستوى الفرد وكذلك على مستوى الصحة العامة للمجتمع والمؤسسات، وهذا يتطلّب أيضًا نظرة شمولية ومتعددة الجوانب غير مقتصرة على مدرسة واحدة.

## السؤال الثالث: كيف تطوّرت المقاربة المعتمَدة في علم النفس المعاصر لمعالجة المشكلات النفسية؟

الدكتور محمد ترمس: يمكن الإشارة إلى انتظام هذه المقاربات حول ثلاثة محاور متكاملة: رؤية إبستمولوجية تكاملية (التعددية المنهجية المنضبطة)، وتصوّر شمولي للإنسان، وضبط علمي إجرائي قائم على الأدلة.

١. التعددية المنهجية التكاملية أو الانتقائية ولكن بصيغة منهجية منضبطة لا عشوائية، خاصةً

إذا ما نظرنا إلى تعقيد هذه المشكلات والظواهر النفسية بحدّ ذاتها من حيث اشتمالها على عدة جوانب ومستويات: بيولوجية، معرفية، انفعالية، اجتماعية، ثقافية وتاريخية لا يمكن لمنهجٍ واحدٍ أن يفسّرها جميعًا. إذن تقوم هذه المقاربة على أساس معرفي واعٍ يعترف بتعدّد مستويات التفسير، مع السعي إلى بناء علاقات منهجية بينها. وقد شدّد باحثون بارزون في التكامل العلاجي، مثل نوركروس وغولدفريد، على أن التكامل لا يهدف إلى جمع التقنيات، بل إلى توحيد الفهم النظري للعمليات النفسية بما يسمح باستخدام أدوات مختلفة ضمن منطق واحد متماسك. بهذا المعنى، يشكّل التكامل موقفًا نقديًا من الاختزال، لا رفضًا للعلم، بل توسيعًا لأفقه التفسيري، وهذه المقاربة ليست مدرسة جديدة، بل هي إطار ميتا- نظري ينظّم استخدام مدارس متعدّدة.

٢. النموذج البيولوجي النفسي والاجتماعي بوصفه الإطار التصوّري الأوسع لفهم الإنسان والاضطراب النفسي. وقد قدّمه جورج إنغل بوصفه بديلاً عن النموذج الطبي-البيولوجي الصرف الذي ساد طويلاً في الطب النفسي وعلم النفس السريري. لا يقدّم هذا النموذج نظرية تفسيرية واحدة، بل يحدّد خريطة الواقع النفسي: الإنسان ككائن تتفاعل فيه العمليات العصبية والهرمونية مع الخبرات النفسية والبنى المعرفية، ضمن سياق اجتماعي وثقافي محدَّد. ومن هنا، فإن قيمته الأساسية تكمن في كونه إطارًا شموليًا مانعًا للاختزال، يسمح بدمج المقاربات المختلفة داخل تصور واحد للإنسان، دون أن يفرض مدرسة بعينها أو منهجًا بحثيًا محدّدًا.

المنهج القائم على الأدلة **(evidence-based practice)**، وهو يمثّل البعد الإجرائي–المهني في النظرة المركّبة المتعدّدة المستويات. هذا المنهج لا يحدّد ما هي النظرية الصحيحة فلسفيًا، بل يضع معايير لاتخاذ القرار العلاجي والبحثي، قائمة على الجمع بين أفضل النتائج البحثية المتاحة، والخبرة الإكلينيكية، وخصائص المراجع وقيمه وسياقه الثقافي. ففي إطار هذا المنهج لا يُسأل: «من أي مدرسة هذا العلاج؟» بل: «هل نجح تجريبيًا؟ ولمَن؟ وتحت أي شروط؟» وهكذا، فإنّه لا يتعارض مع التعددية النظرية، بل يعمل داخلها، ويمنحها معيارًا علميًا يمنع الانزلاق إلى الذاتية أو الذوق الشخصي.

انطلاقًا من ذلك يتّضح أن المقاربة المعتمَدة اليوم في علم النفس ليست استبدالاً لمقاربة بأخرى، بل هي تمثّل تنظيمًا هرميًا متكاملاً: التعددية المنهجية المتكاملة تحدّد الموقف الإبستمولوجي العام، والنموذج البيولوجي-النفسي-الاجتماعي يحدّد تصوّر الإنسان ومستويات تفسير الظاهرة النفسية، والمنهج القائم على الأدلة يضبط الممارسة والبحث بمعايير علمية قابلة للتحقّق. وعليه، فإن النجاح العلمي المعاصر في علم النفس لا يتحقّق بتغليب أحد هذه الأبعاد على حساب

الآخرين، بل في التوازن الخلّاق بينها: توازن يمنع الاختزال، ويصون الشمول، ويضمن الصرامة العلمية. هذا التوازن هو ما يميّز علم النفس الحديث في مرحلته الراهنة، ويشكّل شرطًا أساسيًا لتطوّره النظري والتطبيقي معًا.

## القسم الثاني: الآفاق الإسلامية في مجال علم النفس

**السؤال الرابع: برأيكم، ما هي أبرز الثغرات في علم النفس المعاصر التي يمكن أن يتم سدها، لا سيما في مجالات مثل: مفهوم السعادة، ومعنى الحياة، والتعامل مع الأزمات الوجودية؟ ما هي رؤيتكم لتطوير «علم نفس» حقيقي لا يقتصر على نقد النظريات الغربية، بل يقدّم نماذج علاجية وتفسيرية أصيلة قادرة على المنافسة والعطاء على الساحة العالمية؟**

الدكتور محمد ترمس: إنّ الانتشار العالمي والتنوّع الداخلي لعلم النفس لا يُنكران حقيقة أنّ هذا العلم وُلد تاريخيًا داخل سياق حداثي غربي، ويحمل افتراضاته الفلسفية الخاصّة حول العقل، والذات، والعلم. غير أنّ ما حصل بعد الحرب العالمية الثانية يكشف عن مرونة هذا العلم وقدرته على التكيّف، وإعادة صياغة ذاته تحت تأثير ضغوط ثقافية، وسياسية، وأخلاقية متعدّدة. ومن هنا، فإنّ علم النفس المعاصر يقف في منطقة تلاطم دائم بين طموحه الكوني من جهة، وحاجته للاعتراف بالتعدّد والسياق والخصوصية من جهة أخرى، وهذا التلاطم لا يُعدّ ضعفًا بقدر ما يمثّل أحد أبرز محرّكات تطوّره النظري والمعرفي. ومع ذلك، واجه ويواجه علم النفس مشكلة كبرى في سعيه إلى إنشاء نظام متكامل وصفي ومعياري وتقني، من أجل تفسير الظواهر النفسية المكتشَفة حديثًا، وتقديم حلول للتغلّب على الاضطرابات النفسية في القرن العشرين. كما أنّ التيار الرئيس لعلم النفس الأمريكي في مرحلة ما بعد الحرب تجاهل، إلى حدٍّ كبير، الأسس الفلسفية، ولم يبذل جهدًا لتأسيس نظرية معرفية، أو حتى لتقديم رؤية واضحة حول ماهية الإنسان. وبسبب غياب نظرية معرفية واضحة ومحددة، نبتت مناهج ونظريات متعدّدة، وظهرت فروع بحثية وتقنيات نفسية مختلفة. وعلى سبيل المثال، الدليل التشخيصي والإحصائي للاضطرابات النفسية، الإصدار الخامس (DSM-5) ، الذي خضع لمراجعات منهجية خمس مرات على الأقل، يُظهر أنّه في كل مرة يُعرّف فيها اضطراب ما، تتغيّر تصنيفاته، وتُحذف وتُضاف إليه عناصر جديدة. يبدو أننا ما زلنا نجهل ماهية الاضطراب، ناهيك عن كيفية علاجه، هذا إن لم نتحدث عن ما للضغوطات السياسية

والاقتصادية الثقافية والتيارات الفكرية من تأثيرات على ذلك. وتُشير التقارير إلى أنّ أفضل نسبة نجاح للعلاج تبلغ ٦٧٪ فقط.

ويمكننا القول إنّ الأمر الوحيد الذي ظلّ جميع علماء النفس -إلى أيٍّ تيارٍ ومقاربةٍ انتموا إليها- هو النظر إلى الدين بوصفه ظاهرة ثانوية. فبقي إقصاء الدين عن كونه أساسًا للمعرفة البشرية مستمرًا. إنّ البراغماتية، والتجريبية والمادية، وهي جميعها من إفرازات الوضعية؛ ورغم كلّ إنجازاتها التقنية والمادية العظيمة إلاّ أنّها لم تستطع أن تؤمّن الرفاه والصحة النفسية للإنسان. إذ لا يزال الإنسان والمجتمعات عمومًا تعاني من الاكتئاب، القلق، اليأس، الانتحار وخاصة المراهقين، انتشار أدوات الفساد والانحطاط وما تخلّفه الحروب من مجازر وإبادات واسعة ودمار، ولا تزال السجون تكتظ بمجرمين ومنحرفين وتزداد نسبة الطلاق والانفصال العاطفي وتخريب الأسر وتغيير أشكالها التقليدية وشيوع الشذوذ والتغيير الجنسي، فضلاً عن تدميرٍ للبيئة على مستوى الكرة الأرضية.

طبعًا، لا بد من الإشارة إلى أنّنا نشهد اهتمامًا مستجدًّا وتدريجيًا بالدين في الغرب، وخاصةً على مستوى علم النفس. ولكن بطبيعة الحال، يختلف علماء النفس في رؤاهم ومقارباتهم حول دور الدين في النفس الإنسانية، إلاّ إنّهم يتفقون جميعًا على أمرٍ واحد، وهو أنّ الدين لا يمكن اعتباره مصدرًا معرفيًا معتبراً لاستخلاص المعرفة المتعلّقة بالنفس الإنسانية. بل يرى علم النفس نفسه أعلى وأكمل مصدر معرفي لفهم النفس، ومن هذا المنطلق منح نفسه الحق في دراسة التديّن وتقويمه؛ لذا لم يقبل علم النفس توصيفات الدين للإنسان، ولا حتى تجويزاته (معاييره) وتقويماته له، بل تعامل معه كأداةٍ يُبحث تحت المجهر في المختبر. بعبارةٍ أخرى، أُعيدت دراسة القيمة العملية للأعمال الدينية بوصفها تقنياتٍ للصحة النفسية فقط لا أكثر مثل تقويم مسائل مثل المعتقدات الدينية، الذهاب إلى دور العبادة، الانتماء إلى الجمعيات الدينية وأثر الدعاء والصلاة وما شاكل؛ وبالتالي لم يُنظر إلى هذه الأمور إلاّ كمجموعةٍ من التقنيات الخاصة، وبذلك تمّ إنزالها من مقامها المقدّس إلى مستوى الظواهر العادية سواءً نفسية كانت أم اجتماعية.

ومن الواضح أنّ مثل هذه البحوث وهذه النظرة إلى الدين -النظرة البراغماتية- لن تكون مثمرة للإنسان، لأنّها لا تستطيع سوى دراسة الجوانب الخارجية للدين، ولا تعبّر إلاّ عن كيفية استخدام الدين لتحقيق منفعة مادية أو نفسية. إذًا إنّ محاولة استخدام الدين لأي غاية غير التقرّب من الله تعني تحويله إلى مجرّد تقنية، وهذا اختزالٌ للدين وامتهان وحصر له في كونه أداةً لغاياتٍ دنيوية أو شخصية نفسية وعدم الاعتراف بوصفه مصدرًا للمعرفة. وهذا الأمر يجعل من الاستفادة من الدين

ضمن هذا المستوى أمرًا غير كافٍ لتفسير الظواهر والمشكلات النفسية وتقديم الحلول الناجعة لها.

بناءً على ما تقدّم، لقد حان الوقت ليستعيد الدين مقامه وموقعه المعرفي الحقّ، بوصفه مصدرًا وحجةً مقبولة في فهم الإنسان وروحه ونفسه، وذلك ضمن منظومة متكاملة وصفية ومعيارية تجويزية وتقنية. إذن، على الدين أنّ يبتكر منظومة مماثلة لما هو في علم النفس القائم حاليًا (بحيث تشمل جميع مفاهيم علم النفس الحقيقي وموضوعاته). وفي الحقيقة، يتمتّع الدين الحقّ بصفته كلام الله سبحانه وتعالى بشموليةٍ بالقوة تمكّنه من تشكيل نظامٍ كامل للعلوم الإنسانية عمومًا ولعلم النفس خصوصًا. بعبارةٍ أخرى، يجب بناء العلوم الإنسانية بما فيها علم النفس على أساس الدين وليس العكس؛ كأن نقوم بإلباس بعض نتائج علم النفس وما شاكل اللبوسَ الديني، حيث يُمكن ذلك، فنطلق عليها اسم الديني أو الإسلامي، ظانّين أنّنا حللنا المشكلة، ولكن في الحقيقة نكون قد وقعنا في فخ الالتقاط.

ووفق السياق التاريخي في التعامل مع قضية تكوين علم نفسٍ مستند إلى الدين، وهنا الإسلام، توجد ثلاث وجهات نظر أو ثلاثة توجّهات: ١. وجهة النظر المقارنة ٢. وجهة النظر الجزئية/ الجُزرية. وقد تمّ تطبيق الوجهتين الأولى والثانية حتى الآن، ولا يزال العمل جاريًا على تطبيقهما. أما وجهة النظر الثالثة، وهي وجهة نظر البنية التحتية/ البنية الفوقية، ولا يزال العمل قيد الدراسة والتطبيق وفق هذه المقاربة. وهي نظرة تأسيسية/ اجتهادية ولتحقيق هذا الأمر، لا بدّ من إشراك جهود علماء النفس والمتخصّصين المسلمين وعلماء الدين معًا. فهذه المهمة لا يمكن أن توضع على عاتق فردٍ واحدٍ أو متخصّصٍ واحد، بل ربما تأخذ وقتًا – وهذا جزء من طبيعة نمو العلم والبحوث العلمية- على مدى جيلٍ أو أكثر لينهض بهذا الأمر وتحقيق مثل هذا النظام. بهذه الطريقة، يجب تحمّل مشاق عظيمة، تمامًا كما تحمّلت مدارس علم النفس في العالم مشاقَّ عظيمة في سبيل عملها.

ونحن إذ نتبنّى وجهة النظر أو المقاربة الثالثة؛ إذ رغم أهمية الوجهة الأولى والثانية، إلّا أنّها تبقى قاصرة أو مجتزأة في النظرة وفي الوصف، وبالتالي في التقويم والتجويز وحتى التقني؛ إذ يمكننا كخطوة أولى نحو التغيير وإنتاج علم ديني دراسة عيوب العلوم القائمة. وكما كان عصر النهضة مصدرًا للتغيير في العلوم، فإن النقاش في العلوم الإنسانية سيمهّد الطريق أيضًا للتغيير فيها. ولكن العمل بالوجهة الثالثة بات أمرًا طبيعيًّا أيضًا، بل أصبح ملحًّا حاليًا، وهو ما قام به الغربيون أنفسهم

بالفعل؛ فقد عمل الباحثون الغربيون لسنواتٍ طويلة على هذا الجانب من التأسيس للبنية التحتية والتي عليها قامت البنية الفوقية، أي الأقسام الفرعية والتفاصيل، فنشروا كتبًا بعنوان «مبادئ وأسس علم النفس»، و«خلفية علم النفس»، و«مقدمة في علم النفس»، وغيرها، وطرحوها في السوق العلمية. باختصار يمكن القول إنّه من بين هذه الوجهات الثلاث، قد تكون الوجهة الأولى والثانية ضروريتين، لكنهما غير كافيتين؛ لذا وفق الوجهة الثالثة، يجب أولاً استخلاص المبادئ والأسس من النصوص الإسلامية الأصلية، وبناء جميع المواضيع النفسية على هذه المبادئ والأسس، أي تحديد الأطر العامة أولاً، ثم وضع المواضيع الفرعية ضمن هذا الإطار.

إذن لنتمكّن من تطوير «علم نفسٍ» حقيقي لا يقتصر على نقد النظريات الغربية، يمكنه تقديم منظومة متكاملة ونماذج علاجية وتفسيرية أصيلة قادرة على المنافسة والعطاء على الساحة العالمية، علينا أن ننطلق من النقطة نفسها التي تحوّل فيها علم النفس القديم إلى علم النفس المعاصر؛ بمعنى آخر كما أنّ من مقتضيات نشوء علم النفس المعاصر كان ذلك التحوّل الأنطولوجي والأبستمولوجي والقيمي الذي سبقه على مدى ٢٠٠ سنة تغيّرت على أساسه النظرة إلى العلاقة بين الإنسان والميتافيزيقيا عمومًا وبالدين على وجه الخصوص، وإلى العقل بصفته مكوّنًا من عناصرَ يمكن اكتشافها وتفكيكيها على غرار المواد الأخرى الموجودة في الطبيعة، وهذا ما حدا إلى اعتماد المنهجية التجريبية في فهم العقل والنفس، وكذلك بالنظر إلى السياق الاجتماعي والثقافي والسياسي والعلمي والصناعي الخاص للغرب وما نتج عن ذلك من تحدّيات وحاجات للإنسان الغربي؛ مما جعل علم النفس ينكبّ لمعالجة المشكلات والتحدّيات الناشئة عن كلّ ذلك، وتطوّرت مدارسه وأساليبها على هذا الأساس؛ على نفس هذا المنوال ينبغي تغيير الباراديغم الذي على أساسه قام علم النفس المعاصر لكي نستطيع التحدّث عن علم نفسٍ جديدٍ حقيقيّ.

ولنتّفق على أمرٍ، إنّ ما ذُكر لا يعني رفض كل ما توصّلت إليه مدارس علم النفس المعاصر، ذلك أنّها ما زالت تحلّ الكثير من المشكلات التي يعاني منها الإنسان؛ كما أنّه لا يمكن تعطيل كل شيءٍ من منجزات علم النفس المعاصر والانتظار حتى تكتمل منظومة علم النفس الجديد أو الحقيقي/ الواقعي. وبطبيعة الحال، هذا الأمر لا يُعتبر تناقضًا إبستمولوجيًا؛ إذ ما ينبغي تغييره على مستوى الباراديغمي هو المستوى الأنطولوجي – القيمي، أي إعادة تحديد تلك الأمور ذات الصلة بأسئلةٍ من قبيل: ما هو الإنسان؟ ما هو المرض والاضطراب؟ ما هو العلاج والشفاء؟ ما هي الغاية من الممارسة النفسية؟

وهذا المستوى لا يمكن تحييده أو إغفاله ويجب تغييره جذريًا في الطرح الجديد أو ما ندعو إليه، وبذلك يمكن الحديث عن علم نفسٍ جديد كعلمٍ تأسيسي، ويكون نقدنا لعلم النفس المعاصر نقدًا تمهيديًا نحو التأسيس، وليس مجرد نقدٍ لجزئياتٍ وتفاصيل إصلاحية.

أما على المستوى الإجرائي والتقني، فيمكن استثماره واللجوء إليه، وهو على كل حال مستوًى ينتمي إلى ما ينتج عن التجربة، ولا نريد هنا الخوض في إشكالية العلاقة بين النظرية والمنهجية لعدم اتّساع المجال. ويشمل هذا المستوى مثلاً أدوات القياس، تقنيات العلاج السلوكي، بعض بروتوكولات «**CBT**» ، مهارات التواصل العلاجي وما شاكل، حيث يمكننا التعاطي مع هذه الأمور بطريقةٍ انتقائية نقدية؛ إذ يمكن الاستفادة من بعض الأدوات النفسية بوصفها اعتبارات عملية يُعاد توجيهها ضمن رؤية إنسانية أوسع. فضلاً من أنّه لا جدال في أنّ النظرة الباراديغمية الجديدة سوف ينتج عنها مستوى اجرائي تقني إضافي.

ومنعًا للإطالة، نكتفي بالإشارة إلى أنّ هذا الرأي مستند إلى التالي، كلّ علمٍ إنساني يفترض مسبقًا تصورًا خاصًا عن الإنسان والوجود؛ سواء أصرّح بذلك أم لم يصرّح. فالعلوم التي تتناول الإنسان –كعلم النفس والاجتماع وما شاكل– لا تعمل في فراغ قيمي أو أنطولوجي، بل تستبطن رؤيةً للإنسان بوصفه كائنًا ماديًا، أو روحيًا، أو مركّبًا. وإذا ما ميّزنا بين المعارف الحقيقية المرتبطة بالوجود والإنسان والغاية، وبين المعارف الاعتبارية مثل القوانين والمناهج والأدوات، يمكننا القول إنّ فساد المبنى الوجودي لا يستلزم بالضرورة فساد كل النتائج العملية الجزئية، مادامت هذه النتائج تعمل في نطاقٍ محدودٍ وظيفيًا.

ويمكن لتقريب الفكرة الاستفادة من رؤية الشهيد الصدر للاقتصاد الإسلامي، إذ يمكن تشبيه العلاقة بين علم النفس الغربي وعلم النفس الجديد (أو الإسلامي) بالعلاقة بين الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الإسلامي؛ فمع أنّ بعض الأدوات الإجرائية قد تتشابه، كآليات التنظيم والإدارة، إلا أنّ الاختلاف الجوهري يكمن في المقاصد والقيم وتعريف الإنسان نفسه. وهكذا يستطيع حينئذٍ علم النفس الجديد أن يقدّم حلولاً إبداعية بناءً على مبانٍ وأصول أنطولوجية وإبستمولوجية وقيمية جديدة، خاصةً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار السياق الاجتماعي والسياسي والثقافي العالمي الجديد، فيكون امتدادًا للتراث الإنساني الأصيل كالرؤية الإسلامية عمومًا والتي نتبنّاها، أو من وجهة نظر أخرى تستند إلى التراث الإنساني بسياقاته المتعدّدة.

على كلّ حال، ما نوّد اقتراحه هنا هو أنّه بالالتفات إلى المباني والأصول الإسلامية ذات الصلة بعلم النفس، وبالاستناد إلى ما توصّل إليه علماء المسلمين في هذا المجال، يمكننا فتح آفاقٍ جديدة في علم النفس دون رفض ما توصّل إليه علم النفس المعاصر، بل من خلال تنقيحه وإعادة دمجه ضمن منظومة إبستمولوجية نفسية جديدة.

يُفضي هذا التحليل إلى نتيجة منهجية مفادها أنّ تأسيس علم نفس إسلامي/إنساني لا يعني: رفض علم النفس المعاصر جملةً وتفصيلاً، ولا استنساخه مع إضافة مفردات دينية سطحية. بل يعني:

نقد البارادیغم المؤسِّس لعلم النفس الحديث، ولا سيما تصوّره الاختزالي للإنسان وغاياته.

إعادة تعريف مفاهيم مركزية مثل النفس، والمرض، والصحة، السعادة، الرفاه والشفاء، في ضوء الرؤية الإسلامية للإنسان بوصفه كائنًا ذا بعد روحي وأخلاقي وغائي.

إعادة توطين الأدوات والتقنيات النفسية ضمن هذا الإطار القيمي الجديد، بعد نزع دلالاتها الفلسفية الأصلية وإعادة توجيهها.

وبهذا المعنى، لا يكون علم النفس الجديد (الإسلامي) مجرّد توسيع داخلي للعلم الغربي، بل يشكّل إطارًا معرفيًا مختلفًا في منطلقاته وغاياته. فإن علم النفس الإسلامي والإنساني لا يُعدّ مشروعًا أيديولوجيًا موازِيًا، بل تحوّلاً بارادیغميًا واعيًا يستثمر المنجزات العلمية دون الارتهان إلى مبانيها الفلسفية.

إذًا لا بدّ من قيام علم نفسٍ جديدٍ مستندٍ إلى رؤية ميتافيزيقية ومعرفية وقيمية مغايرة عمّا عليه علم النفس الغربي المعاصر؛ ومن منظورٍ فلسفي وبنحوٍ من الأنحاء، يمكن اعتبار علم النفس فرعًا من فروع الفلسفة، ويُشكّل حلّ المشكلات الفلسفية المتعلّقة بالنفس والروح شرطًا أساسيًا لتطوير نماذج نفسية إسلامية. وإذا ما استطاع علم النفس المؤمّل تمكين الإنسان من فهم تلك المعاني الوجودية العميقة ذات الجذور الراسخة في نفسه، لإحيائها والعمل وفق مقتضياتها، فسوف يتمكّن من أن يكون عالميًا. وبرأيي يكمن حلّ هذه المعضلة المتّصلة بالعمق النفسي في الفطرة بالمعنى الذي يقدّمه الإسلام. فعلم النفس المقترح ينبغي أن يحاكي الفطرة ومتطلّباته وكمالاتها وإزالة العوائق أمامها أو ما يمكن أن يؤدّي إلى توقفها أو إعاقتها، سواء أكان سبب ذلك جسديًّا فسيولوجيًّا أم نفسيًّا أم اجتماعيًّا وما شاكل. ولا يعني هذا أنّ الانطلاق من الفطرة مختصّ ومنحصرٌ بعلم النفس

المقترح، بل يمكن القول إنّها الأساس لكلّ العلوم الإنسانية المستندة والقائمة على الدين؛ ذلك أنّ الفطرة هي جوهر علم معرفة الإنسان من وجهة نظر الدين والتي من خلالها وبحسب تعريفها وبحسب مقتضياتها وقابلياتها يُبنى كل الصرح العلمي باختلاف فروعه.

وبطبيعة الحال، إنّ بناء علم نفسٍ جديدٍ على أساس الفطرة لن يُلغي تعدّد وجهات النظر والمدارس في نتائج علم النفس وذلك لعدة أسباب، منها تعدّد الأذواق والأفهام لدى العاملين في هذا المضمار، وكذلك تنوّع المصادر والمناهج التأسيسية، فبعض الباحثين قد يعتمدون على الفلسفة والمنهج العقلي في استخراج المبادىء وقد يعتمد آخرون على المنهج النقلي معتمدًا إمّا على القرآن أو الروايات أو كليهما مفعّلاً الاجتهاد فيهما، ناهيك عن المنهج العرفاني والشهودي المستند إلى الشريعة أو العقل أو تلفيقًا من عدّة مناهج.

ومنها تنوّع الموضوعات بين مجتمعٍ وآخر بحسب السياقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وما شاكل، والتحدّيات التي يعيشها كلّ مجتمعٍ على حدة، وهذا الأمر قد طرحه بعض الباحثين بجدّية عالية؛ فما لنا ندرّس وندرس الموضوعات التي انطلق منها علماء النفس الغربيين، فإذا ما وصلوا إلى نتيجةٍ ما قاموا بالتنظير لها وتعميمها على أنّها تصلح للبشر أجمع. وهنا تُطرح قضية التجربة ومكانتها في علم النفس من حيث علاقة التجربة بالإطار الفكري المعتمد لدى العالم، وكيفية معالجته للموضوع محلّ البحث ومدى اعتبارية وموثوقية تعميمه على باقي المجتمعات.

ومنها أن بعض الباحثين قد لا ينطلق من الفطرة، بل يحاول أن يجد مرادفًا لكلمة سلوك الشائع استخدامها في عصرنا الحالي، فيستبدلها بكلمة «فعل» أو «عمل» انطلاقًا من أن كلمة «العمل» تعبّر عن ذلك الفعل الظاهري الصادر عن الإنسان باختياره وإرادته، وبالتالي يمكن خلال ذلك دراسة النوايا والتصوّرات الكامنة خلف ذلك العمل؛ وقد يعبّر بعض الباحثين بأنّ علم النفس يدرس «الشاكلة» التي تتقاطع بشكلٍ جوهري مع العمل... وهكذا. على أنّه مهما تنوّعت الآراء والمدارس، فإنّها لن تختلف فيما بينها بشكلٍ جوهري أو متناقض؛ ذلك أنّ مصدرها جميعًا الأسس والأطر المبنائية للإسلام. كذلك فيما يخصّ علاج الأمراض النفسية، فإنّه يحتاج إلى عملية اجتهادية متعدّدة الأبعاد، فلسفيًا وفقهيًا وقيميًا تجريبيًا، بحيث يتقاطع مع اكتشافات العلوم الأخرى من فسيولوجية وطبية وعصبية؛ فمن القضايا التي قد تُطرح في هذا المجال قدرة عالم النفس على تنحية معتقداته وافتراضاته الشخصية جانبًا عند التعامل مع المرضى. فما هي المبادىء والأسس التي توضّح متى

وكيف ينبغي لعالم النفس المحترف أن يفرض قيمه على مرضاه أم لا ينبغي عليه ذلك، سواء أكان العميل متدينًا أم غير متديّن، فضلاً عن تساؤلات كثيرة في هذا المجال وغيره.

## السؤال الخامس: برأيكم ومن منظور علم النفس ما هويّة الإنسان في العصر الحالي؟ وكيف يمكن توصيفه وعلاج الثغرات التي تبتلى بها النظرة إليه؟

الدكتور محمد ترمس: في عصرنا الحالي أكثر شيء مبتلى به الإنسان هو البحث عن المعنى، وهذا ما أشرنا إليه سابقًا؛ فقد جفّفت الحضارة الغربية وقضت على كلّ ما يمكن أن يشكّل للإنسان معنًى في حياته؛ ورغم محاولة الاتجاهات الإنسانية وعلم النفس الإيجابي إحياء المعنى في نفس الإنسان وتوجيهه ليقوم بأعمال وسلوكات ذات دلالات معنائية في حياته ليكون لها هدف واضح، بحيث يتمكّن الإنسان من خلال ذلك من إشباع فضوله وطموحاته والشعور بالرضى، وخاصةً في علاقته الإنسانية مع الآخر، سواء أكان هذا الآخر إنسانا أم حيوانًا أم الطبيعة؛ إلاّ أنّه مهما كانت نجاحاته في هذا المجال إلاّ أنّها لا تزال ضمن بوتقة الفردانية الغربية والقيود المادية الدنيوية دون أن تعالج حاجته الملحّة إلى تلك المعاني الوجودية العميقة والتي يشعر بالانجذاب إليها في خفاء باطن نفسه، فضلاً عن أنّ الإنسان في القرن الواحد والعشرين وعلى وجه الخصوص بعد حرب غزّة اكتشف مدى هشاشة البُنى الإنسانية والنفسية والحقوقية وما شاكل التي تقوم عليها حضارة الغرب. فعلى سبيل المثال، إنّ **تحقيق المعنى والرضى** من منطلق الفردانية الغربية يقوم على اختزال المعنى في تجربة ذاتية شخصية، أو يُقاس الرضى باللذّة والإنجاز الشخصي. في حين أنّ المعنى في ضوء الفطرة والاستخلاف، هو **انكشاف موقع الإنسان في نظام الوجود**، أي فهم دوره كخليفة ومسؤول أخلاقي عن نفسه والآخرين، وارتباط أفعاله بالقيم الإلهية: ﴿**فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾ (الروم: ٣٠). أما الرضى فهو ليس حالة شعورية محضة، بل **انسجام الفطرة مع الحق الإلهي**، يتحقّق عندما تتوافق النوايا والأفعال مع المبادئ الأخلاقية والغاية الوجودية للإنسان ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾(البقرة: ٣٠). وبهذا المعنى، يصبح المعنى والرضى في علم النفس الإسلامي مرتبطين بالغايات الأنطولوجية والقيمية، وليس بالإشباع الذاتي أو التجربة الفردية. كذلك الأمر بالنسبة لقضايا من قبيل التعاطف، التضحية، الإيثار والتسامح؛ إذ تطوّرت نظرة علم النفس في الغرب إليها من مجرد «دوافع غريزية» أو «حيل دفاعية» إلى اعتبارها ركائز أساسية للصحة النفسية والارتقاء الإنساني. فتأرجحت النظرة الغربية بين فكرتين أساسيتين:

الأنانية النفسية **(Psychological Egoism)**: وقد سادت لفترة طويلة، وترى أنّ أيّ فعلٍ «إيثاري» هو في جوهره وسيلة لتخفيف الضيق الشخصي أو الحصول على مكافأة (حتى لو كانت شعورًا بالرضى عن النفس).

الإيثار الحقيقي **(Genuine Altruism)**: وهو توجّه حديث يرى أنّ الإنسان يمتلك قدرة فطرية على الاهتمام بالآخر لذاته، خاصةً عندما يتمّ تفعيل «التعاطف الوجداني».

فاعتبرت المدرسة الإنسانية (بقيادة ماسلو وكارل راجرز) أنّ التعاطف والتسامح ليسا مجرد سلوكيات، بل هما شرطان أساسيان للنمو البشري؛ لأنّ «التعاطف» **(empathy)** هو الأداة الأهم في العلاج النفسي. ورأت هذه المدرسة أنّ الإنسان لديه نزعة فطرية نحو الخير وتحقيق الذات، والتضحية والإيثار هما تجلّيات لهذا النضج الإنساني. في حين انتقد مارتن سليجمان علم النفس التقليدي لتركيزه على «المرض»، بينما جاء علم النفس الإيجابي ليدرس «نقاط القوة الإنسانية». اعتبرت هذه المدرسة أن التسامح والإيثار هما «فضائل» ترفع من مستوى السعادة والرفاهية الذاتية. وركّز أمثال بياجيه وكولبرغ على أن الإيثار والتضحية هما نتاج «تطور أخلاقي»؛ لأنّ الطفل يبدأ متمركزًا حول ذاته، ومع تطور قدراته المعرفية، يصبح قادرًا على «تبنّي وجهة نظر الآخر»، وهو ما يؤدّي في النهاية إلى التسامح والتضحية. ولكن كما أشرنا سابقًا، لقد مرّ علم النفس الغربي في مسارٍ تاريخيٍ طويل نسبيًا، حتى وصل إلى فهم هذه القضايا بهذه الطريقة، وذلك بعد تغيّر وجهات النظر الغربيةٍ في علم النفس نتيجة فشل بعض النظريات في فهم الظواهر النفسية عند الإنسان، وكذلك نتيجة التغييرات في السياقات الاجتماعية والثقافية وغيرها وظهور التحدّيات، فالحروب وخاصةً الحرب العالمية الثانية وما شهدته من أهوال شكّلت صدمة لدى العلماء وأثارت تساؤلهم حول كيف يمكن للبشر ارتكاب فظائع؟ وفي المقابل، كيف ضحى بعض الأفراد بأنفسهم لإنقاذ الغرباء؟ مما دفعهم لدراسة «المرونة النفسية» والتعاطف. وكذلك أدى نمط الحياة الغربي الرأسمالي إلى زيادة معدلات الاكتئاب والعزلة، وهذا شيء طبيعي نتيجة الفردانية المستفحلة. فوجد العلماء أن «الإيثار» و«التسامح» يعملان كـ «مضادات حيوية» اجتماعية تعيد ربط الفرد بالمجتمع. كما أنّ غياب الدين (دور الكنيسة) دفع بالمجتمعات الغربية للبحث عن إطار «علمي» للتسامح والتعاطف يمكن استخدامه في حلّ النزاعات العرقية والسياسية دون الاستناد إلى نصٍ ديني.

في حين أنّ الدين عمومًا والإسلام لا ينظر إلى هذه الأمور بهذا النحو، لا من حيث المنطلقات، ولا من حيث المعالجة. فالفطرة الإلهية/ الإنسانية هي منبع طلب الكمال والخير والعلم المغروس

من قِبل الله فيها؛ ولذلك فالصفات المذكورة من تضحية وإيثار وغيرهما ليس مجرد ردّ فعلٍ عاطفي، بل هو نداءٌ من الروح التي تشتاق للكمالات بفطرتها. فالإنسان يضحّي لأنّه يرى في الآخر «آية» من آيات الله، فحبّه للغير هو فرعٌ من حبّه للخالق. كما ينظر إليهما كأدوات لـ «تزكية النفس»، وبذلك يصبح الهدف ليس الراحة النفسية الدنيوية فحسب، بل صياغة وجود الإنسان ليكون مرآة للصفات الإلهية (كالعفو والرحمة). فالتسامح والإيثار والتضحية هنا «تعبّد» وليس مجرد «تكتيك» نفسي. وهكذا، إنّ أعلى نقطة يمكن تصورها في آخر ما توصّلت إليه مدارس علم النفس المعاصر هي المرحلة التي يستمتع فيها الإنسان بخدمة الآخرين، بينما لا يمكن أن نجد ذروة إنسانية الإنسان إلّا في المبادئ الإسلامية، ولا تقع هذه المتعة المذكورة في خدمة الآخرين في منظور الثقافة الإسلامية إلا في أولى مراتب الأخلاق، حيث من هنا ينطلق الإنسان محو قيمة إنسانيته الحقيقية.

ومن هذا الباب تُطرح بشدّة الصحة النفسية وقضاياها، وربما يمكننا من خلال طرحنا أعلاه، استبدالها بالصحة المعنوية التي تعدّ بُعدًا مهمًا من أبعاد الصحة الفردية، وهي التمتّع بإحساس روحي، ومشاعر إيجابية، وشعور بالتواصل الإيجابي المتبادل مع قوةٍ مقدّسة عليا، ومع الآخرين، ومع الذات، ويتحقّق ذلك من خلال عملية ديناميكية ومنسّقة تشمل الجوانب المعرفية والعاطفية والسلوكية والنتائج الشخصية. وهذا الموضوع قد مرّ أكثر من خمسة عقود على طرحه، ولكن لا تزال أبعاده غير واضحة. فقد حاول العديد من الأشخاص وضع تعريف لها وتحديد مكوِّناتها، آخذين في الاعتبار النموذج السائد انطلاقًا من رؤيتهم للعالم؛ إلا أنّه لم يتم التوصّل إلى إجماع حتى الآن. ويعود السبب الرئيسي لغياب الاتفاق إلى وجود آراء متباينة حول مصطلحي الصحة والمعنوية (الروحانية). وبطبيعة الحال هذا الأمر سينعكس على قضايا ومفاهيم مثل السعادة ومعنى الحياة والإيثار والتضحية والتسامح وحرية التصرّف بالجسد، خاصةً في ظلّ ما نشهده من تحلّل أخلاقي يُنظر إليه على أنّه حرية فردية وتُصاغ له التبريرات النفسية وإعطائه الصبغة العلمية (مثل الشذوذ، والتبدّل الجنسي) والذي على أساسه أيضًا خرجت الكثير من الأمراض من دائرة الاضطرابات النفسية. وهذا الأمر بحدّ ذاته، يجعلنا نضع علامة استفهام على المعايير المعتمدة وإن كانت قائمة على أساس ثابت وواضح أم أنّها تخضع للتبدّلات الثقافية والضغوطات السياسية والاقتصادية وما شاكل.

وربما نستطيع الاختلاف في الرؤية إلى الصحة النفسية عمومًا وإلى الصحة المعنوية خصوصًا، ففي علم النفس الغربي المعاصر ينظر إلى مفهومي النفس والروح بشكلٍ منفصل، بينما قد لا يكون الأمر كذلك في علم نفسٍ يستند إلى مناهج علمية وفلسفاتٍ مغايرة، ومن ضمنها الإسلام الذي

لا يعتبر النفس والروح فئتين منفصلتين، وقد منح الإسلام النفس مكانة روحية وفلسفية خاصة. وكذلك من أهم النقاط في مجال علم النفس الاهتمام بنمط الحياة الإسلامي ومهاراته الحياتية. يُمثّل نمط الحياة في هذا السياق البنية الأساسية للحياة التي تُبنى عليها المهارات الحياتية. فمن دون فهم صحيح لهذه البنية (الثقافة الإسلامية ونمط الحياة)، لا يمكن اكتساب مهارات حياتية فعّالة. وهذا يُبيّن أن مجرّد نقل النظريات النفسية الغربية إلى البيئة الإسلامية لن يكون مُجديًا، بل يتطلّب توطينًا عميقًا وحلاًّ للمشكلات الفلسفية والثقافية. وهذا يبدو واضحًا في أنّ العديد من تعاليم علم النفس الغربي قد صُمّمت لتنمية المجتمعات الغربية وازدهارها، إلاّ أنّه تطبيقها المباشر في المجتمعات الشرقية يفشل نظرًا للاختلافات الثقافية والفلسفية الجوهرية. وهذا الأمر يتّضح أكثر من خلال النظر إلى اختلاف مفهوم الدنيا والآخرة والحياة في الثقافات المختلفة؛ ففي الثقافة الغربية، يُتصور الفردوس الأرضي بإمكانيات مادية متزايدة ووسائل راحة، بينما في الثقافة الإسلامية، يُنظر إلى الدنيا على أنّها دارٌ مؤقّتة، والتمتّع بها مشروط بالرحيل عنها والتوجّه نحو الحياة الأبدية؛ وبطبيعة الأمر هذا الفهم سوف ينعكس على إدراك الفرد وسلوكه وتأمّلاته وآماله. وتنعكس هاتان النظرتان على كيفية فهم معنى الحياة وغاية الإنسان منها وفيها، فنرى أنّ العديد من الاتجاهات الحديثة، من ضمنها الإنسانية وعلم النفس الإيجابي، تعتمد على إشباع حاجات فردية أو تجارب ذاتية لتوليد معنى، مغفلةً البعد الميتافيزيقي والفطري للإنسان، أي الحاجة إلى معانٍ تتجاوز الذات والفردانية. في حين أنّ الإسلام يؤكّد على إمكانية الفرد تحقيق الإنسجام بين ذاته والفطرة واستخدام هذا الانسجام كمؤشرٍ على معنى الحياة وربط ذلك بغاية الوجود؛ وبذلك يصبح معالجة الفراغ وجوديًا وليس مجرد تشخيص أعراض أو تعزيز رضى مؤقّت. كما أنّه غالبًا ما تُعالج الأزمات الوجودية بأساليب تقنية أو علاجية (العلاج المعرفي السلوكي) (CBT) ، مع تركيز على تخفيف الأعراض النفسية دون معالجة الجذور الأنطولوجية والأخلاقية للصراع. فالإنسان الحديث يعاني من إحساس بالفراغ والاغتراب بسبب الهيمنة المادية والثقافية الغربية. في حين أنّه يمكن لعلم النفس من معالجة الأزمات من منطلق البنية الفطرية للنفس، فيتعرّف على الميول والتصوّرات الوهمية والمغلوطة التي تعيق الفهم الصحيح، وبالتالي كبت الفطرة عن التفتّح والانطلاق، فيُعاد توجيه السلوك بما يتوافق مع الفضائل الأخلاقية والروحية بالتزامن مع إصلاح المعرفة وفقًا لمبادىء الفطرة. وعلى المنوال نفسه، تعكس الاختلافات العميقة في النظرة إلى التعايش والعلاقات بين الرجل والمرأة الاختلاف الفلسفي بين علم النفس الغربي والإسلامي؛ ففي الثقافة الغربية، يُشدّد على الانفصال والحفاظ على الحقوق الفردية في العلاقات الزوجية، بينما في الثقافة الإسلامية،

يُعتبر استقرار الحياة الأسرية وتحمّل المشاق والتسامح قيمًا أساسية وفق تكاملٍ فطري روحي لكلا الطرفين وضمن إطارٍ معنوي يُعطي معنًى غائيًّا للحياة المشتركة التي هي جزءٌ من الحياة الأعم. وقد أدّت هذه الاختلافات في المناهج النفسية إلى عدم فعالية بعض المهارات الحياتية الغربية في المجتمعات الإسلامية.

بناءً على ما تقدّم، تتكشّف ضرورة قيام علم نفسٍ يمكنه فهم الإنسان بما هو إنسان، مستجيبًا لحاجاته الفطرية، وآخذًا بعين الاعتبار مقتضيات سياقاته الثقافية والاجتماعية.

# رسوم بيانيّة

تعتبر وسائل الإيضاح البيانية من الأساليب الفعالة في ضغط وتكثيف الفكر في أبعاده التاريخية المختلفة: المدارس، الشخصيات، الكتب.

المدارس الرئيسية في علم النفس وأعلامها وأهم أفكارها

# المدارس الرئيسية في علم النفس وأعلامها وأهم أفكارها

| اسم المدرسة | الافكار الرئيسة | أعلامها |
|---|---|---|
| المدرسة البنيوية (البنيوية) | - فهم بنية العقل والوعي عن طريق تحليله إلى أبسط مكوّناته (مثل الأحاسيس والمشاعر).<br>- اعتمدت على طريقة الاستبطان، حيث يقوم فرد مدرّب بوصف مشاعره وأحاسيسه عند تعرّضه لمحفّز ما. | - فيلهلم فونت: مؤسّس أول مختبر لعلم النفس التجريبي في ألمانيا (١٨٧٩)، ويعتبر أبو علم النفس الحديث.<br>- إدوارد تيتشنر: طوّر البنيوية في الولايات المتحدة. |
| المدرسة الوظيفية | - ركزت على وظيفة العمليات العقلية والسلوك (لماذا نفكّر ونتصرف بهذه الطريقة؟).<br>- شدّدت على كيفية مساعدة العقل والسلوك للفرد على التكيّف مع بيئته.<br>- تأثّرت بشدّة بنظرية تشارلز داروين في التطور | - وليام جيمس: فيلسوف وعالم نفس أمريكي، كتب "مبادئ علم النفس" الذي يعتبر من الكلاسيكيات. |
| مدرسة الجشطالت | - رفضت تحليل الخبرة إلى أجزاء صغيرة، وركزت بدلاً من ذلك على كيف ننظم الخبرات الحسية في كليات ذات معنى.<br>- قدمت قوانين الإدراك (مثل التشابه، القرب، الاستمرار) التي تشرح كيف نرى العالم. | - ماكس فرتايمر: المؤسس الرئيسي.<br>- كورت كوفكا وفولفجانج كوهلر : ساهموا في نشر أفكار المدرسة وتطويرها. |
| مدرسة التحليل النفسي | - تؤكد على تأثير العقل اللاواعي، الدوافع الغريزية (خاصة الجنسية والعدوانية)، والصراعات في مرحلة الطفولة المبكرة على السلوك.<br>- طوّرت تقنيات مثل التداعي الحر وتحليل الأحلام للوصول إلى اللاوعي.<br>- تستخدم العلاج بالكلام لمعرفة الصراعات اللاواعية وحلّها. | - سيغموند فرويد: المؤسس الأكثر تأثيراً.<br>- كارل يونغ: طوّر مفهوم اللاوعي الجمعي والأربعة النماذج البدئية.<br>- ألفريد أدلر: ركّز على مشاعر الدونية والسعي للتغلّب عليها. |

| | | |
|---|---|---|
| المدرسة السلوكية | - رفضت دراسة العمليّات العقلية الداخلية (غير المرئية) وركّزت على السلوك الظاهر الذي يمكن ملاحظته وقياسه.<br>- شدّدت على التعلّم من خلال التفاعل مع البيئة (التكييف الكلاسيكي والتكييف الإجرائي). | - إيفان بافلوف: اكتشف التكييف الكلاسيكي (تجارب الكلاب).<br>- جون واطسون: أعلن عن تأسيس المدرسة السلوكية.<br>- ب. ف. سكينر: طوّر التكييف الإجرائي. |
| المدرسة الإنسانيّة | - نشأت كرد فعل على التشاؤم في التحليل النفسي والتجريد في السلوكية.<br>- ركزت على الإرادة الحرة، النمو الشخصي، تحقيق الذات، والإمكانات البشرية.<br>- نظرت إلى الناس على أنهم فاعلون نشطون في تشكيل حياتهم وليسوا ضحايا لماضيهم أو بيئتهم. | - كارل روجرز: طوّر العلاج المتمركز حول العميل.<br>- أبراهام ماسلو: اشتهر بهرم ماسلو للاحتياجات، حيث يقع "تحقيق الذات" في قمته. |
| المدرسة المعرفية | - أعادت الاهتمام بالعمليات العقلية مثل التفكير، الذاكرة، الإدراك، حل المشكلات، واللغة.<br>- تشبه العقل بالحاسوب الذي يقوم بمعالجة المعلومات.<br>- ساهمت بشكل كبير في فهم كيفية تعلم الناس وتذكرهم وفكرهم. | - جان بياجيه: ركّز على التطور المعرفي لدى الأطفال.<br>- أولريش نيسر: صاغ مصطلح "علم النفس المعرفي."<br>- ألبرت باندورا: ربط بين المعرفي والسلوكي في نظرية التعلم الاجتماعي |
| علم النفس العصبي/البيولوجي | - تدرس الأساس البيولوجي للسلوك والعمليات العقلية.<br>- تبحث في كيفية تأثير الدماغ، الجهاز العصبي، الهرمونات، والجينات على أفكارنا ومشاعرنا وتصرفاتنا. | - كارل لاشلي: رائد في البحث عن الأساس المادي للذاكرة في الدماغ.<br>- علماء أعصاب معاصرون: يستخدمون تقنيات مثل الرنين المغناطيسي الوظيفي (fMRI) لدراسة الدماغ الحي |

# مراجعات الكتب

القسم المتعلق بمراجعات الكتب تعالج فيه إدارة تحرير الاستغراب بعض الكتب المختلفة في ميادين متعددة مرتبطة بالفكر الغربي الذي تم تسليط الضوء عليه في ملف العدد

تقدم الاستغراب في هذا العدد مراجعات نقدية لكتابين في حقل علم النفس

مراجعة كتاب: الانفعال: مقدمة قصيرة جدًا

مراجعة كتاب: السعادة

# مراجعة كتاب

الانفعال: مقدمة قصيرة جدًا

إدارة التحرير

## معلومات النشر:

ـ اسم الكتاب: الانفعال: مقدمة قصيرة جدًا

ـ الكاتب: ديلان ايفانز

ـ المترجم: أمنية طلعت

ـ الناشر: مؤسسة هنداوي

ـ سنة النشر: ٢٠٢٥

ـ مكان النشر: المملكة المتحدة

ـ عدد الصفحات: ١١٣

## الفصل الأول: ما الانفعال؟

يستكشف هذا الفصل مفهوم «الانفعال» كاصطلاح حديث نسبيًا، ظهر في القرن التاسع عشر مع كتابات مثل كتاب تشارلز داروين، ليحلّ محلّ مصطلحات قديمة مثل «الهوى» و«الشهوة» المرتبطة بالتراث اللاهوتي والأخلاقي. يهدف هذا التحوّل إلى تقديم دراسة علمية محايدة للعقل، بعيدًا عن التأثيرات الدينية والفلسفية.

ينقسم الفصل إلى ثلاثة أجزاء رئيسية:

### ١. الانفعالات الأساسية:

هي انفعالات فطرية وعالمية، مثل الفرح، الغضب، الخوف، الاشمئزاز، والدهشة. تدعمها أدلّة من أبحاث بول إيكمان، الذي أظهر من خلال دراساته على قبائل منعزلة أن تعبيرات الوجه المرتبطة بهذه الانفعالات متشابهة خلال الثقافات، مما يدلّ على أساس بيولوجي مشترك.

**٢. الانفعالات المعرفيّة العليا:**

مثل الحب، الذنب، الفخر، والحسد، وهي انفعالات أكثر تعقيدًا وترتبط بالقشرة المخّيّة، إنها عالميّة أيضًا، إلّا أنها تتأثّر أكثر بالثقافة، وتستغرق وقتًا أطول للتكوين والزوال. هذه الانفعالات غالبًا ما تكون اجتماعية الطابع وتلعب دورًا في التفاعلات المعقّدة.

**٣. الانفعالات الخاصة بالثقافات:**

هي انفعالات غير عالمية، تظهر في ثقافات معينة فقط، مثل انفعال «التصرف كخنزير جامح» في قبيلة الجوروروميا. هذه الانفعالات مكتسبة وتتطلّب تعرّضًا ثقافيًا خاصًا خلال مرحلة الطفولة. وهي تُظهر مرونة العقل البشري وقدرته على تكييف الانفعالات وفقًا للسياق الاجتماعي.

كما يناقش الفصل الحب الرومانسي كحالة دراسة، حيث يرى بعض الباحثين أنه انفعال ثقافي بحت، بينما تظهر الأدلّة الأنثروبولوجية أنه انفعال عالمي مع اختلافات طفيفة في التعبير بين الثقافات.

يختتم الفصل بالإشارة إلى أنّ النقاش العلمي حول دور البيولوجيا والثقافة في تشكيل الانفعالات لا يزال مستمرًا، مع وجود انتقادات لبعض منهجيات الدراسات، لكن الفكرة الأساسية حول الجذور التطورية للانفعالات تظل راسخة.

## الفصل الثاني: تطوّر الانفعالات

يناقش هذا الفصل التطوّر البيولوجي والوظيفي للانفعالات، ويدحض الفكرة الشائعة التي تُصوِّرها كعوائق أمام العقلانية، ويقدّم منظورًا إيجابيًا يؤكّد دورها الحاسم في بقاء الإنسان وتطوّره.

النظرة الإيجابية للانفعالات:

بدلًا من اعتبارها معيقة للتفكير العقلاني، تُظهر الأدلّة التطوّرية والعصبية أن الانفعالات تكمل العقل وتساعد في اتخاذ قرارات أكثر فعالية في مواقف معينة. فالكائنات التي تفتقر إلى الانفعالات قد تكون أقلّ قدرة على البقاء، وليس أكثر ذكاءً.

القيمة التطورية للانفعالات الأساسية:

- الخوف والغضب: يساعدان في الاستعداد للهروب أو المواجهة.
- الاشمئزاز: يقي من تناول الأطعمة الفاسدة أو الملوثة.
- الفرح والضيق: يعملان كمحفّزات تشجع على السلوكيّات المفيدة وتجنّب الضارّة، مما يعزّز البقاء والتكاثر.

كما أن التعبيرات الانفعالية، مثل تعابير الوجه، تمكّن الكائنات من التعلّم من تجارب الآخرين، مما يضاعف من قيمتها في المجتمعات الاجتماعية.

الانفعالات المعرفيّة العليا:

مثل الحب، الذنب، والانتقام، تطورت لمعالجة مشكلات الالتزام في العلاقات الاجتماعية المعقدة:

- الذنب يزيد المصداقية ويعزز الثقة في التعاون.
- الحب يساعد في تكوين روابط ثنائية مستقرّة.
- الانتقام يردع الاعتداءات ويحمي من الاستغلال.

**التوازن الانفعالي:**

يشدد الفصل على أهمية الاعتدال في الانفعالات، مستشهدًا بمفهوم أرسطو عن «الوسط الذهبي» ومفهوم «الذكاء الانفعالي» الحديث. فالإفراط أو التفريط في الانفعال – مثل الغضب أو الغيرة – يمكن أن يؤدّي إلى عواقب سلبية.

الانفعالات والأخلاق:

تلعب الانفعالات دورًا جوهريًا في السلوك الأخلاقي، خلافًا لرأي بعض الفلاسفة الذين يرون أن الأخلاق يجب أن تنفصل عن المشاعر. فمشاعر مثل التعاطف، الذنب، والفخر، تُعدّ أساسية للحكم الأخلاقي والسلوك الاجتماعي السويّ.

الخلاصة، إن الانفعالات ليست بقايا من ماضٍ بدائي، بل هي أدوات متطوّرة ساهمت – ولا تزال – في بقاء الإنسان ونجاحه الاجتماعي. إنها جزء لا يتجزّأ من الطبيعة البشرية، ومفتاح لفهم السلوك البشري المعقّد.

## الفصل الثالث: كيف تكون سعيدًا

يستكشف هذا الفصل طبيعة السعادة والعوامل التي تساهم في تحقيقها، مع التركيز على الفرق بين الفرح (كاستجابة انفعالية عابرة) والسعادة (كحالة مزاجية مستدامة). بينما يرتبط الاثنان، فإن السعادة تعتبر أكثر أهمية؛ لأنها تعزّز احتمالية تجربة الفرح وتستمر لفترات أطول.

العوامل المؤثّرة في السعادة:

- الثروة المادية ليست ضمانًا للسعادة الدائمة؛ فالفوز باليانصيب أو النجاح المفاجئ غالبًا ما يؤدي إلى نشوة عابرة تتبدّد سريعًا، ويعود الفرد إلى مستواه الأساسي من السعادة أو التعاسة.
- العلاقات الإنسانية المستقرة (مثل العلاقات الأسرية والصداقات) هي العامل الأكثر تأثيرًا في تحقيق السعادة الدائمة، بينما تؤدي خسارة هذه العلاقات إلى أعمق أشكال الحزن.

### الأساس التطوري للسعادة:

تطورت السعادة كمحفّز بيولوجي يشجع السلوكيّات التي تعزّز بقاء الجينات، مثل بناء العلاقات والتعاون. ومع ذلك، ابتكر البشر طرقًا مختصرة لتحفيز السعادة دون الحاجة إلى هذه السلوكيات الطبيعية، مما قد يؤدي إلى مشاكل كالإدمان.

وسائل تحسين الحالة المزاجية:

١. اللغة: تستخدم في:

- المواساة عبر الكلمات والتعاطف.
- التسلية عبر القصص والفكاهة.
- التنفيس عن المشاعر السلبية، رغم أن الدراسات الحديثة تشكّك في فعالية هذه الطريقة وقد تزيد من استدعاء الذكريات المؤلمة.

٢. الفنون والحواس:

- الألوان: تؤثّر على المزاج بشكل فطري (مثل الأحمر المثير والأزرق المهدئ).
- الموسيقى: تُستخدم لتعديل الحالة المزاجية وتعزيز الاسترخاء.
- اللمس: كالتدليك، يحفز إفراز مواد كيميائية مهدئة في الدماغ.
- الطهي: يُحسن المزاج عبر تحفيز حاسة التذوق باستخدام نكهات مركزة.

٣. المواد الكيميائية:

- العقاقير: سواء الطبية أو الترفيهية، تؤثر على الناقلات العصبية مثل السيروتونين والدوبامين، لكن آثارها غالبًا ما تكون قصيرة المدى وقد تؤدي إلى الإدمان وتأثيرات عكسية.
- الأطعمة: كالشوكولاتة والقهوة، تحسن المزاج مؤقتًا لكن يعقبها تراجع.

**السينما والفنون المتعدّدة:**

تعتبر السينما والفنون المدمجة (مثل الأوبرا) وسائل فعّالة للتأثير على المشاعر والحالة المزاجية، حيث تجمع بين العناصر البصرية والسمعية لخلق تجارب انفعالية غنية.

الخلاصة، لا يوجد طريق واحد مضمون للسعادة، بل يمكن تحقيقها من خلال مزيج متوازن من العلاقات الصحية، والممارسات الإيجابية كالتواصل والمواساة، والاستمتاع بالفنون، واستخدام الوسائل الكيميائية بحذر. السعادة الحقيقية تكمن في التوازن والوعي بكيفية تأثير هذه العوامل على حالتنا الانفعالية على المدى الطويل.

## الفصل الرابع: العقل والقلب

يتناول هذا الفصل العلاقة المعقدة بين **الانفعال والعقل**، موضحًا كيف تؤثّر المشاعر على عمليّاتنا المعرفية مثل الانتباه، الذاكرة، والحكم واتخاذ القرار.

يبدأ الفصل بتأكيد أن الانفعالات حالات مؤقّتة لكنها قوية، وعندما تسيطر على الإنسان تُضعف قدراته العقلية وتقلّل من حياده في التفكير. يشبّه الكتّاب الانتباه ب-«كشاف ذهني» يمكن توجيهه إلى فكرة محددة، غير أن الانفعالات القوية مثل الخوف أو الغضب تُضيّق دائرة هذا الكشاف، فتصبح بؤرة التركيز محصورة في مثير واحد. ومع ذلك، قد تسهم الانفعالات أحيانًا في تعزيز الانتباه نحو عناصر معينة، مثلما يزيد القلق من يقظتنا تجاه التهديدات المحتملة.

ينتقل الفصل لشرح **تأثير الانفعال على الذاكرة**، موضحًا أن الأحداث المشحونة عاطفيًا تُحفر بعمق في الذاكرة، بينما تتلاشى تفاصيلها الجانبية بسرعة. أما الأحداث المحايدة فتبقى أقل رسوخًا. كما أن حالة المرء المزاجية لحظة التذكّر تؤثر على ما يستعيده؛ إذ يتذكّر الأشخاص في المزاج الجيد الأحداث السارة بسهولة، والعكس صحيح فيما يُعرف بظاهرة «استدعاء الذكريات المتوافقة مع الحالة المزاجية.»

ويبيّن المؤلف أن **الانفعالات تغيّر أحكامنا على الآخرين:** فالأشخاص في مزاج جيد يميلون إلى تقويم الآخرين إيجابيًا، بينما القلق يجعلنا أكثر حذرًا ويزيد من سوء الظن. وقد أظهرت التجارب أن المزاج الجيد أو ضيق الوقت يجعلنا أكثر قابلية لقبول الحجج الضعيفة؛ لأننا نفكر بطريقة سريعة غير نقدية، بينما المزاج المحايد أو الوقت الكافي يدفع إلى تفكير منطقي أعمق.

ثم يناقش الفصل **العقلانية في اتخاذ القرار**، مشيراً إلى وجود نظامين في التفكير: أحدهما بطيء منطقي يعتمد على التحليل، والآخر سريع انفعالي يعتمد على الحدس. وعندما تكون المخاطر منخفضة أو الوقت محدودًا، نميل إلى النظام الانفعالي. أما في القضايا الحساسة (كالحكم في المحاكم) فيُفترض إتاحة الوقت لتغليب العقل. غير أن القرارات الجماعية، رغم أنّ هدفها تقليل التحيّزات، قد تضخّم الانفعالات بدل تهدئتها كما حذّر غوستاف لوبون في دراساته عن «عقل الجماهير».

وفي القسم الأخير، يتطرّق النص إلى **الأساس العصبي للمشاعر والمواجدة** (التعاطف)، موضحًا أن اكتشاف «الخلايا العصبية المرآتية» يفسّر العدوى الانفعالية، إذ تنشط خلايا دماغ الإنسان عندما يرى آخرين يعبرّون عن مشاعر معينة، ما يفسر ظواهر مثل التعاطف أو حتى الشماتة. لكن المواجدة لا تقتصر على الانفعال التلقائي، بل تشمل أيضًا الفهم المعرفي لمشاعر الآخرين وإعادة توجيه التفكير نحوهم.

يختتم الفصل بالتأكيد على أن التعاطف أساس أخلاقي واجتماعي ضروري لبناء عالم أكثر تسامحًا، خصوصًا في زمن يتصاعد فيه التعصّب القومي والعنصرية. فالمواجدة، برأي المؤلِّف، هي ما يجعلنا نتجاوز اختلافات العرق والدين لنرى إنسانيتنا المشتركة.

## الفصل الخامس: الكمبيوتر الذي بكى

الفصل الخامس من الكتاب، يتناول تطور **الذكاء الاصطناعي الانفعالي** أو ما يُعرف ب-«الحوسبة الوجدانية»، وهو مجال يجمع بين علم النفس والأنثروبولوجيا وعلوم الحاسوب، يهدف إلى بناء أنظمة قادرة على **التعرّف إلى الانفعالات البشرية ومحاكاتها**.

يبدأ الفصل بعرض تاريخي لتطور هذه التقنيات منذ تسعينات القرن العشرين، عندما تمكّن باحثان من برمجة جهاز كمبيوتر يتعرّف بدقة على **تعبيرات الوجه المرتبطة بستة انفعالات أساسية** وفق تصنيف بول إيكمان. ومنذ ذلك الحين، تطوّرت التقنيات لتتعرف على الانفعالات من **الصوت، ونبرة الحديث، وإشارات فسيولوجية** مثل معدل ضربات القلب أو التعرّق، بحيث يمكن للأجهزة، عبر دمج هذه المعطيات، تكوين صورة دقيقة عن الحالة الانفعالية للإنسان.

يتناول المؤلِّف طريقتين أساسيتين لتصنيف الانفعالات:

**الطريقة الفئوية:** التي تصنّف الانفعالات إلى فئات محدّدة مثل الغضب أو الخوف.

**الطريقة البُعدية:** التي تمثّل الانفعالات على محورين: إيجابي–سلبي، وتنشيط–خمول، كما في نموذج هوغو لوفهايم الذي استخدم ناقلات عصبية (الدوبامين، النورأدرينالين، السيروتونين) لتمثيل الانفعالات في مكعّب ثلاثي الأبعاد.

بعد ذلك يناقش الفصل تطبيقات هذه الأنظمة في الحياة اليومية: مثل المساعدات الافتراضية (سيري وأليكسا) والسيارات الذكية التي تراقب حالة السائق الانفعالية، والمنصّات التعليمية التي تتفاعل مع مشاعر الطلاب. كما يشير إلى **المخاطر الأخلاقية** لهذه التقنيات، مثل استخدامها في مراقبة الموظفين أو المتقدّمين للوظائف، بما قد يؤدّي إلى **تحيّزات عرقية أو تمييز سلوكي**.

ينتقل المؤلف إلى عرض الروبوتات القادرة على **محاكاة الانفعالات** مثل روبوت «كيسمت» الذي طوّرته سينثيا بريزيل في معهد «**MIT**» في التسعينات، والمصمَّم بملامح وجه متحرّكة تستثير التعاطف البشري. كما يتناول «ظاهرة الوادي الغريب» التي لاحظها ماساهيرو موري، والتي تشير إلى أن تشابه الروبوتات الزائد مع البشر قد يثير النفور بدلاً من القبول.

يناقش الفصل لاحقًا استخدام الروبوتات الانفعالية في العلاج والتعليم، مثل الروبوتات التي تساعد الأطفال المصابين بالتوحّد على التفاعل الاجتماعي، أو تلك التي تُستخدم لمرافقة كبار السن والحدّ من شعورهم بالوحدة.

ثم يتوسّع الكتاب في **البعد الفلسفي** للسؤال: هل يمكن للروبوتات أن تمتلك مشاعر حقيقية؟ يستعرض المؤلِّف تجارب فكرية مثل «غرفة سِيرل الصينية» و«الزومبي الفلسفي» لتوضيح الصعوبة في إثبات الوعي في الآلات، ويطرح إمكانية تطوير أنظمة قادرة على اختيار الأفعال كما تفعل الكائنات الحيّة، مشيراً إلى رؤية هربرت سايمون التي اعتبرت الانفعالات آليات للمقاطعة والاستجابة السريعة للتغيرات البيئية.

يُختتم الفصل بتأمّل في مستقبل الروبوتات، مشيراً إلى تجارب «الحياة الاصطناعية» التي تُظهر إمكانية تطور البرامج الرقمية ذاتيًا عبر الخوارزميات الجينيّة، كما في تجربة «تيرا» لتوماس راي. يرى المؤلِّف أن هذه النماذج قد تقود يومًا إلى **آلات تمتلك أشكالاً بدائية من الانفعالات**، وأن بناء روبوتات انفعالية قد يساعدنا في النهاية على **فهم أنفسنا وطبيعة انفعالاتنا البشرية**

## الخاتمة: للقلب أسبابه

تتناول خاتمة الكتاب العلاقة المعقّدة بين العقل والانفعال، بالاستناد إلى مقولة باسكال بأن للقلب أسبابه التي لا يدركها العقل. يوضح المؤلِّف أن العقل والعاطفة ليسا قوتين متعارضتين، بل يمثّلان قوّتين مكملتين لبعضهما؛ فالعاطفة تُحفّزنا على اتخاذ القرارات، بينما ينظّمها العقل عبر المنطق.

يبيّن أن المزاج يؤثّر في أحكامنا: فأصحاب المزاج الجيد يميلون إلى التفاؤل والمجازفة، ما قد يؤدّي إلى تقدير مبالغ فيه للنجاح، بينما الواقعيون أو المكتئبون يكونون أكثر دقّة في التنبّؤ، لكنهم أقلّ حماسًا للمحاولة. ويستنتج أن التفاؤل الزائد قد يُضرّ بالموضوعية، لكنه أحيانًا يعزز النجاح الاجتماعي ويُلهم الآخرين بالثقة.

يناقش المؤلف النظرة السلبية التقليدية للانفعالات في الفكر الغربي، مبيّنًا أنها ليست دائمًا معرقلة للعقل، بل يمكن أن تكون مصدرًا للإبداع والشجاعة. فغياب الانفعال لا يجعل الإنسان أكثر عقلانية، بل أقل ذكاءً وقدرة على التفاعل.

يطرح أيضًا تصورًا أوسع للعقلانية، مخالفًا للتعريف الاقتصادي الضيق الذي يربطها بتحقيق المنفعة القصوى، معتبراً أن الرغبات العاطفية جزء مشروع من العقلانية الإنسانية. ويختتم بأن الانفعالات، مثل العقل، هي نتاج للتطور الطبيعي، وُجدت لمساعدتنا على البقاء والتكيّف في عالم محفوف بالمخاطر.

## مراجعة نقدية

يقدم كتاب «الانفعال: مقدمة قصيرة جدًا» عرضًا متميزًا ومبسطًا للدراسات العلمية والفلسفية المعاصرة حول الانفعالات البشرية. فهو يستعرض تصنيفاتها، وأصولها التطورية، ودورها في صنع القرار، وحتى آفاق محاكاتها في الذكاء الاصطناعي. ومع ذلك، فإن قراءة هذا الكتاب من خلال عدسة رؤية كونية تستند إلى أبعاد ميتافيزيقية وغائية للإنسان، تكشف عن قصور جوهري في مقاربته، يجعلها قاصرة عن الإحاطة بحقيقة الانفعال الإنساني.

### أولًا: القصور في الاعتراف بالبعد الروحي والميتافيزيقي:

الكتاب يدخل ضمن إطار علمي سائد، يحصر تفسير الانفعالات في أسبابها المادية: البيولوجيا التطورية، والكيمياء العصبية، والتكيّف الاجتماعي. بينما يغيّب تمامًا أيّ نقاش حول البعد الروحي للإنسان. فمن المنظور الإسلامي، الإنسان ليس مجرد كائن بيولوجي اجتماعي، بل هو مزيج من جسد وروح. الانفعالات، بهذه الرؤية، ليست مجرد إفرازات كيميائية أو أدوات للبقاء، بل هي أيضًا مؤشّرات على حالة الروح وعلاقتها بخالقها. الخوف، مثلاً، لا يقتصر على الخوف من خطر دنيوي، بل يتجلّى في أسمى صوره كـ«الخشية» من الله تعالى. والحب لا ينحصر في الروابط الاجتماعية، بل يبلغ كماله في ما يسمى لقاء الله تعالى. إغفال هذا البعد يجعل التحليل سطحيًا وغير قادر على تفسير العمق الذي تمنحه الروح للتجربة الانفعالية البشرية.

### ثانيًا: الغياب التام للغاية الوجودية للإنسان

يركّز الكتاب على «الوظيفة» التكيُّفية للانفعالات (كالبقاء والتكاثر)، لكنه يغفل تمامًا الحديث عن «الغاية» من وجود الإنسان. الفلسفة الإسلامية ترى أن الغاية القصوى للإنسان هي الاتصال بالكمال المطلق (الله تعالى)، وأن الدنيا دار اختبار وامتحان. في هذا الإطار، لا تُفهم الانفعالات كغايات في ذاتها، بل كأدوات واختبارات. الغضب ليس آلية للدفاع عن الذات فقط، بل هو قوة يمكن توجيهها للغضب في الله. الحزن ليس مجرّد رد فعل على الخسارة، بل هو مناخ روحي للتوبة والإنابة. السعادة الحقيقية، وفقًا لهذه الرؤية، لا تتحقّق بالعلاقات الدنيوية أو المنبّهات الحسية فقط، بل هي تبعية حتميّة لتحقيق الغاية من الخلق: العبادة والطاعة. بغياب هذا الإطار الغائي، تتحوّل السعادة في الكتاب إلى مجرّد حالة مزاجية يمكن تعقّبها كيميائيًا، مما يجرّدها من معناها الوجودي الأعمق.

**ثالثًا: الانفعالات كنتاج للطبيعة المقيدة: نظرة ناقصة**

الكتاب يتعامل مع الانفعالات كمعطى طبيعي محايد. لكنّ كثيراً من الانفعالات السلبية (كالقلق، الحسد، الغضب الجامح) هي ليست جزءًا من الفطرة الأصلية السليمة للإنسان، بل هي أعراض لانقطاعه النسبي عن مصدر الكمال المطلق. الفطرة تبحث عن الكمال، والدنيا تعرض نقصًا، فينشأ الصراع الانفعالي. الكتاب يصف هذه الانفعالات، ولكنه لا يقدم إطارًا لـ«تجاوزها» أو «تساميها» نحو حالة روحية أعلى، كالرضى والتوكّل والتفويض، التي تمثّل تحرّرًا نسبيًا من قيود الانفعال الدنيوي.

**رابعًا: ضرورة الدين المتعالي: الإطار المفقود لإدارة الانفعالات**

يقدّم الكتاب بعض النصائح لتحسين المزاج (كالفنون والعلاقات)، ويلمّح إلى «الذكاء الانفعالي». لكن هذا يبقى حلاً تقنيًا داخل الإطار المادي. الرؤية الإسلامية تؤكّد على أن الدين هو الإطار المتعالي والشامل الذي يقدم:

١. تشخيصًا أخلاقيًا للانفعالات: فالحسد مذموم، والرحمة ممدوحة.

٢. منهجية عملية لإدارتها: فالصبر، والصلاة، والذكر، والدعاء هي وسائل روحية-عملية لكبح جماح الغضب وعلاج القلق.

٣. توجيهًا وغاية: يتم توجيه كل انفعال نحو ما يحقق رضى الله، فيصبح الانفعال عبادة.

غياب هذا الإطار التشريعي والأخلاقي في الكتاب يترك القارئ في حيرة من أمره: هل الغضب جيّد أم سيّئ؟ الكتاب يجيب: «يجب أن يكون معتدلاً». لكن ما مقياس الاعتدال؟ ومن يحدده؟ الدين إلى جانب العقل هو الذي يضع المعيار ويقدّم الآليّة لتحقيقه.

باختصار، كتاب «الانفعال» هو مرجع جيد في مستواه المادي والتجريبي، لكنه قاصر عن فهم الانفعال الإنساني في كلّيته وعمقه. إنه يشرح «الكيف» ولكن يعجز عن تفسير سؤال «لماذا» الوجودي. القيمة الحقيقية للكتاب، من منظور نقدي، تكمن في أنه يمدّنا بفهم دقيق للآلية، ليصبح هذا الفهم أداة في يد الإنسان الذي يملك الإطار الكلي ليتعامل مع هذه الآلية بحكمة، فيروّضها، يوجّهها، ويتجاوز حدودها نحو تحقيق الغاية التي من أجلها خُلق.

# مراجعة كتاب

## السعادة

إدارة التحرير

### معلومات النشر:

ـ اسم الكتاب: السعادة

ـ الكاتب: تيم لوماس

ـ المترجم: دينا عادل غراب

ـ الناشر: مؤسسة هنداوي

ـ سنة النشر: ٢٠٢٣

ـ مكان النشر: المملكة المتحدة

ـ عدد الصفحات: ٢٠٨

### الفصل الأول: مفهوم السعادة

يستكشف هذا الفصل مفهوم السعادة كظاهرة مرغوبة لكنها صعبة التعريف والإدراك، ويقدم إطارًا نظريًا لفهمها من خلال مفهوم الرفاه متعدّد الأبعاد. يعتمد النهج المطروح على منظور علم النفس الإيجابي، مع الاعتراف بتعدّد التخصّصات في دراسة السعادة.

يبدأ الفصل ببيان أبعاد الرفاه، ويُعرَّف بأنه حالة شاملة للطاقات البشرية الإيجابية، ويتم تقسيمه إلى أربعة أبعاد أنطولوجية رئيسية:

١. الجسدي: يتعلّق بصحة الجسم ووظائفه.

٢. الذهني: يغطي الحالة النفسية والتجارب الواعية.

٣. الاجتماعي: يركّز على جودة العلاقات مع الآخرين والمجتمع.

٤. الروحاني: يعكس علاقة الفرد بما يعتبره مقدَّسًا أو ذا معنى.

يمكن تمثيل كل بُعد على مقياس متّصل بين قطبين: الاعتلال (الحيّز السلبي) والصحّة (الحيّز الإيجابي). كما يُقترح إضافة أبعاد مستقبلية مثل الرفاه الافتراضي أو البيئي.

تركز التخصّصات التقليدية (كالطب والخدمة الاجتماعية) على علاج الاعتلال والوصول إلى نقطة الحياد (غياب المعاناة). بينما تهتمّ مجالات أخرى (كعلم النفس الإيجابي وعلوم الرياضة) بتعزيز الصحة والازدهار في الحيز الإيجابي، وهو ما يتجاوز مجرد انعدام المرض.

ومن ثم يحاول الكاتب تقديم تعريفه الخاص للسعادة حيث يبيّن أن السعادة تعرّف هنا بشكل واسع على أنها «تجربة ذهنية حسنة مستحبة»، ويشمل هذا التعريف قيودًا أربعة:

- الذهنية: تشمل جميع العمليّات والتجارب النفسية.

- الحسنة: مرتبطة بجودة الحياة والقيمة.

- المستحبة: مرغوبة ومطلوبة بشكل عام.

- التجربة: ذات مكوّن ذاتي (كيفيّات محسوسة) وقد تتراوح بين لحظات عابرة وأسلوب حياة دائم.

هذا التعريف يشمل طيفًا واسعًا من الحالات الذهنية الإيجابية، من المتع البسيطة إلى المشاعر العميقة كالمعنى والهدف.

لا تعني السعادة غياب المعاناة تمامًا، فقد يتعايش الاثنان (نموذج المقياس الثنائي)، كما أن الأبعاد الأربعة متشابكة وغير منفصلة تمامًا.

يختتم الفصل بالإعلان عن هيكل الكتاب الذي يستكشف السعادة من منظورات تاريخية ونفسية واجتماعية واقتصادية، ويقدّم مقترحات لتعزيزها في الممارسة المستقبلية.

## الفصل الثاني: جذور السعادة

يتتبّع هذا الفصل التطور التاريخي لمفهوم السعادة عبر الحضارات والثقافات المختلفة، موضحًا كيف شكّلت هذه الجذور الفهم المعاصر للسعادة. يبدأ الفصل بالاعتراف بأن مصطلح «السعادة» بمعناه الحديث ظهر متأخّرًا، لكن الاهتمام بالرفاه والسعادة بمعناها الواسع كان حاضرًا منذ فجر التاريخ.

**الحضارات القديمة:**

سكّان أستراليا الأصليين: قدّموا مفهوم «الحلم» أو «زمن الحلم» كنظام معتقدات يربط الإنسان بالطبيعة والأسلاف، مقدّمًا رؤية شمولية للرفاه والوجود.

بلاد الرافدين: تناولت «ملحمة جلجامش» السعي وراء السعادة والمعنى في مواجهة الموت، مشيرة إلى أهمية المتع البسيطة والعمل الصالح كمصادر للسعادة.

الصين: ركّزت الطاوية على «الطاو» ومبدأ التغير المستمر، مسلِّطة الضوء على مفاهيم مثل «الووي» (انعدام الفعل) كسبيل للانسجام مع الطبيعة وتحقيق الرفاه.

الهند (الفيدانتا): قدّمت نصوص الفيدا مفهوم «الأناندا» (النعيم) والتركيز على تحقيق الوحدة بين «الأتمان» (النفس) و«البراهمان» (الحقيقة المطلقة) من خلال ممارسات مثل اليوغا للتحرّر من دورة الولادة والموت.

**الأديان والفلسفات:**

اليهودية: قدمت الوصايا العشر ونظام «الميتزفوت» كدليل أخلاقي للعيش الصالح، وربطت السعادة (السيمحا) بطاعة أوامر الرب.

البوذية: حدّدت «الحقائق النبيلة الأربع» و«الطريق الثماني» كوسيلة للتخفيف من «الدوكها» (المعاناة أو عدم الرضى) وتحقيق «السوكها» (الطمأنينة).

الإغريق: ميّز أرسطو بين «الهيدونيا» (المتعة) و«اليودايمونيا» (الازدهار الإنساني من خلال الفضيلة وتحقيق الذات)، وهو تمييز لا يزال مؤثّرًا.

المسيحية: في «العظة على الجبل»، ربطت بين «الطوباوية» وأشكال عميقة من السعادة المتجذرة في النقاء والفضيلة، مع إتاحة هذه السعادة للفقراء والمضطهدين.

الإسلام: ميز القرآن بين المتع الدنيوية و«السعادة» الحقيقية المرتبطة بالإيمان والآخرة، مع التأكيد على أهمية الحياة الصالحة في الدنيا.

**العصور الحديثة:**

عصر النهضة: شهد تحوّلاً نحو النزعة الإنسانية والاهتمام بالسعادة الدنيوية، مدعومًا بإعادة اكتشاف الفلسفات الكلاسيكية.

عصر التنوير: عزّز الإيمان بالتقدّم والعقلانية وإمكانية تحقيق السعادة على الأرض من خلال تنمية الشخصية وإصلاح المجتمع، كما تجلّى في نظريات مثل «المنفعة».

القرن العشرون وما بعده: شهد تطوّر دراسة السعادة عبر موجات متتالية:

الموجة الأولى: ركّزت على الطب النفسي والعلاج النفسي لعلاج الاعتلال الذهني.

الموجة الثانية: مع علم النفس الإنساني (مازلو، روجرز)، انتقل التركيز إلى «النصف المعافى» من النفس وتحقيق الذات.

الموجة الثالثة: مع علم النفس الإيجابي (سليغمان)، أصبحت دراسة الرفاه والسعادة منهجية وعلمية.

الموجة الرابعة (الحالية): تنتقد تركيز الأبحاث السابق على الثقافات الغربية (الفردية)، وتسعى نحو منظور عالمي وشامل للسعادة، يأخذ في الاعتبار التنوّع الثقافي والمفاهيم «غير القابلة للترجمة» الخاصة بكل ثقافة حول الرفاه.

يختتم الفصل بالتأكيد على أن فهم السعادة اليوم هو نتاج تراكمي لهذه الجذور التاريخية المتنوعة، مما يثري النقاش المعاصر ويدفع نحو رؤية أكثر شمولاً وعالمية.

## الفصل الثالث: أشكال السعادة

يستكشف هذا الفصل التصنيفات المعاصرة للسعادة، مع التركيز على التمييز بين منظور «الموجة الثالثة» (القائم على البحث العلمي الغربي) و«الموجة الرابعة» (التي تسعى لتبنّي منظور عالمي

وشامل ثقافيًا). بينما تركّز الموجة الثالثة على نموذج ثنائي رئيسي، يقترح هذا الفصل تصنيفًا موسّعًا ومفصّلاً لأشكال السعادة.

النموذجان التقليديان (الموجة الثالثة):

١. المتعة (Hedonia): تركّز على المشاعر الإيجابية عالية الاستثارة (مثل الفرح والبهجة). يتم قياسها غالبًا من خلال الجانب العاطفي للرفاه الذاتي.

٢. اليودايمونيا (Eudaimonia): تشير إلى السعادة النابعة من العيش بطريقة ذات معنى وتحقيق الذات، وترتبط تقليديا بالفضيلة والنمو الشخصي.

**التصنيف الموسّع (نحو الموجة الرابعة):**

يقترح الفصل تصنيفًا أكثر دقّة يتضمّن ١٤ شكلاً محتملاً للسعادة، مصنَّفة في ثلاث فئات واسعة حسب الآلية الأساسية (مع الاعتراف بتداخلها):

**أولاً: السعادة المتعلّقة بالشعور (العاطفة)**

١. المتعة: المشاعر الإيجابية عالية الاستثارة (الفرح، النشوة).

٢. الرضى: المشاعر الإيجابية منخفضة الاستثارة (الطمأنينة، الهدوء).

٣. النضج: السعادة المستمدة من مواجهة المعاناة والتحدّيات والنمو من خلالها.

٤. السكينة: سعادة روحية عميقة تنطوي على الشعور بالرهبة والامتنان والاتصال بالمقدس أو الطبيعة.

٥. الحيوية: السعادة المرتبطة بالوجود الجسدي، والشعور بالطاقة والنشاط والحماس.

**ثانيًا: السعادة المتعلّقة بالتفكير (الإدراك)**

١. التقديرية: التقويم الإدراكي الإيجابي للحياة ككل (الرضى عن الحياة، تقويم جودة الحياة).

٢. المغزى: الإحساس بوجود هدف ومعنى في الحياة.

٣. الفكرية: السعادة المستمدة من التفكر والتأمل والفهم العميق.

٤. الاستغراق: حالة الانغماس الكامل في نشاط ما، مثل «التدفّق» أو التأمّل العميق.

**ثالثًا: السعادة المتعلّقة بالفعل**

١. اليودايمونيا : تركّز هنا على النمو الشخصي والسعي لتحقيق الذات والفضيلة.

٢. الإنجاز: السعادة الناتجة عن إتقان المهارات والتغلّب على التحدّيات وتحقيق الأهداف.

٣. الانسجام: السعادة النابعة من تحقيق التوازن والتناغم بين مختلف جوانب الحياة (الشخصية، العملية، الاجتماعية).

٤. العلاقات: السعادة المشتركة والنابعة من الديناميكيات والروابط مع الآخرين، والتي تتجاوز التجربة الفردية.

٥. النيرفانا: حالة التحرّر المطلق من المعاناة والذاتية كما تصوّرها البوذية، وهي تمثّل ذروة الازدهار في بعض التقاليد.

يختتم الفصل بالتأكيد على أن هذه التصنيفات ليست نهائية، وأن فهم السعادة سيستمر في التطوّر ليصبح أكثر شمولاً عالميًا، مع الأخذ في الاعتبار المنظورات الثقافية المتنوعة وأشكال السعادة التي قد تكون مهمّشة في الأبحاث الغربية السائدة.

## الفصل الرابع: بنية السعادة

يستكشف هذا الفصل الآليّات والعمليّات التي تُشكِّل السعادة وتستحضرها، مع التركيز على «قوامها» متعدّد الأبعاد، مستخدمًا الإطار التكاملي للفيلسوف كين ويلبر لفهم هذه الديناميات المعقّدة.

**الإطار التكاملي:**

يقسم ويلبر الوجود إلى أربعة أبعاد مترابطة:

١. الذهن (ذاتي): التجارب الذاتية والوعي.

٢. الجسد (موضوعي): الوجود المادي والعمليات الفسيولوجية.

٣. الثقافة (بين ذاتي): المعاني والقيم والتجارب المشتركة.

٤. المجتمع (بين موضوعي): الأنظمة والهياكل المادية الجماعية.

**الآليات المكونة للسعادة:**

١. الأسس البيولوجية (الجسد):

الوراثة: تشير الدراسات (خاصة على التوائم) إلى أن ٤٠-٥٠٪ من الاختلافات في السعادة بين الأفراد يمكن إرجاعها إلى عوامل وراثية. لا تحدد الجينات السعادة تمامًا، بل تتفاعل مع البيئة (تفاعل الجينات مع البيئة).

الكيمياء العصبية: تلعب النواقل العصبية والهرمونات دورًا في المشاعر والتحفيز:

- السيروتونين: يرتبط بالمزاج (قد يدعم المتعة والرضى).
- الدوبامين: يرتبط بالمكافأة والدافع (قد يدعم المتعة والإنجاز والمعنى).
- الأوكسيتوسين: «هرمون الحب»، يدعم الترابط والثقة (مرتبط بسعادة العلاقات والرضى).
- الإندورفينات: مسكنات ألم طبيعية، قد تولد مشاعر النشوة (مرتبطة بالمتعة والسكينة).
- مواد أخرى: مثل الإندوكانابينويدات (الاستتباب، الانسجام)، والإبينفرين (الإثارة، النمو)، وحمض الغاما (الاسترخاء، الرضى).

علم الأعصاب: ترتبط مناطق معينة في الدماغ بالسعادة، مثل القشرة الحزامية الأمامية (للمتعة وتنظيم العاطفة). تظهر دراسات التأمّل زيادة في نشاط ونظم موجات ألفا وثيتا، مما يعكس حالة من اليقظة والاسترخاء (الرضى والاستغراق).

٢. العمليات النفسية (الذهن - الجسد):

- العواطف والأفكار: تتفاعل العواطف (سواء أكانت فطرية أم مُشكَّلة ثقافيًا) والأفكار (الإيجابية منها والسلبية) بشكل معقّد لتوليد السعادة وتشكيلها. تلعب الأفكار دورًا رئيسيًا في العلاج المعرفي، حيث يمكن أن تساهم الأنماط الفكرية الإيجابية أو السلبية في تعزيز السعادة أو تقويضها.

٣. البُعد الظاهراتي (الذهن - الذاتي):

يتجاوز هذا البعد العمليات الفسيولوجية لاستكشاف «كيفية» الشعور بالسعادة ذاتيًا. تُسلّط دراسة الاستعارات اللغوية الضوء على الطبيعة المتجسّدة لهذه التجارب (مثل: «التحليق من السعادة»، «الامتلاء بالفرح»)، مما يكشف عن أبعادها المكانية والوجدانية.

٤. التأثيرات الثقافية الاجتماعية (الثقافة - المجتمع):

- تشكيل القيم والإدراك: تشكل الثقافة ما نعتبره سعيدًا وقيّمًا. على سبيل المثال، تُقدّر بعض الثقافات الشرقية أشكال السعادة الهادئة (كالرضى، الانسجام، العلاقات) أكثر من غيرها.
- دور اللغة: تؤثّر اللغة (فرضية سابير-وورف) على كيفية إدراكنا وتجربتنا للعالم، بما في ذلك السعادة. قد تخلق اللغات المختلفة مفاهيم وكيفيات محسوسة فريدة للرفاه.
- العوامل المجتمعية: تؤثر العوامل المجتمعية كالاستقرار السياسي والأمن الاقتصادي على القيم الثقافية السائدة، والتي بدورها تشكل مفاهيم السعادة والسعي وراءها.

يخلص الفصل إلى أن السعادة هي ظاهرة معقّدة وناشئة من التفاعل الديناميكي والمتبادل بين جميع هذه المستويات: البيولوجية، والنفسية، والظاهراتية، والثقافية الاجتماعية. لا يمكن فهم «بنية» السعادة بشكل كامل من خلال أي بعد منفرد، بل من خلال تكاملها معًا.

## الفصل الخامس: بواعث السعادة

هذا الفصل يستكشف العوامل المتنوعة والمتداخلة التي تُشكّل سعادة الأفراد والمجتمعات، مع التركيز على المسبِّبات بدلاً من الآليّات.

### تعدّد العوامل وتشابكها:

تؤكّد المقدمة على تعقيد عملية تحقيق السعادة، التي تنتج عن شبكة معقّدة من العوامل المترابطة، وهو ما يُشار إليه بمصطلح «الشرطية المتعدّدة المتغيرات». كما يحذّر الفصل من التبسيط المفرط في تفسير الدراسات، خاصة مع غلبة الطابع الارتباطي (وليس السببي) للعديد منها، والاختلافات الثقافية في طريقة الإبلاغ عن السعادة.

**العوامل الستة الرئيسية (تقرير السعادة العالمي):**

يُسلّط الضوء على ستة عوامل رئيسية مسؤولة عن معظم التباين في السعادة بين الدول، وهي حسب قوّة تأثيرها:

١. الدعم الاجتماعي (الأقوى)

٢. نصيب الفرد من الناتج المحلّي الإجمالي

٣. متوسط العمر المتوقع في صحّة جيدة

٤. الحرية

٥. الكرم

٦. انخفاض الفساد

**نظريات إشباع الحاجات:**

يُناقش الفصل نظريات ترى أن السعادة تعتمد على تلبية البيئة للاحتياجات الإنسانية الأساسية، مثل نموذج «هرم مازلو» الشهير (مع الإشارة إلى بعض التحفظات عليه)، وأهداف التنمية المستدامة للأمم المتحدة.

كما يُفصّل الفصل في مجموعة واسعة من العوامل المؤثّرة في السعادة، مصنَّفة في ثماني فئات رئيسية، مع مناقشة معمّقة لأربعة منها:

١. الصحّة: العلاقة القوية والمتبادلة بين الصحة الجسدية والذهنية والسعادة.

٢. العوامل الديموغرافية: تأثير العرق، والإثنية، والجندر، والعمر على السعادة، مع الإشارة إلى تعقيد هذه العلاقات وتأثير التنشئة الاجتماعية والظلم الهيكلي.

٣. العلاقات: يُعتبر الدعم الاجتماعي والعلاقات (كالزواج والأسرة والأصدقاء) من أقوى محدِّدات السعادة، حيث تُشكّل رأس المال الاجتماعي.

٤. الاقتصاد: يوضح الفصل أن المال يشتري السعادة عندما يُلبّي الاحتياجات الأساسية، لكن تأثيره يتضاءل بعد نقطة «الإشباع»، مسلِّطًا الضوء على «مفارقة إيسترلين» وأهمية الثروة النسبية والمساواة المجتمعية.

يختتم الفصل بالتأكيد على أهمية نظام الحكم الفعال (الحرية، مكافحة الفساد، حقوق الإنسان) والثقافة السائدة (كالفردية مقابل الجماعية، والدين والروحانية) في صياغة بيئات داعمة للسعادة.

الرسالة الرئيسية هي أن السعادة ظاهرة معقّدة ومتعدّدة الأبعاد، تتشكّل عبر تفاعل دينامي بين العوامل الفردية (كالصحّة والسمات) والسياقية (كالمجتمع والاقتصاد والثقافة)، مما يستدعي نظرة شمولية وتجنّب التفسيرات المبسَّطة.

## الفصل السادس: تيسير سبل السعادة

يستكشف هذا الفصل من الكتاب إمكانية تنمية السعادة بشكل فعلي، متجاوزًا الفهم النظري إلى التطبيق العملي. على عكس الحكمة الشائعة التي ترى أن السعادة كالفراشة تهرب عند ملاحقتها، يقدّم المؤلِّف أدلّة على أنه يمكن تعزيز السعادة بطرق غير مباشرة، مستشهدًا بالفيلسوف جون ستيوارت ميل الذي رأى أن السعداء هم من يركّزون على أهداف تتجاوز سعادتهم الشخصية.

المستويات الفردية لتعزيز السعادة:

١. الوعي: يُعدّ أساسًا للعديد من الممارسات، وأبرزها التأمّل بأنواعه (كالانتباه المركّز والرصد المنفتح) واليقظة الذهنية، والتي تهدف إلى تدريب الانتباه والإدراك. تظهر الدراسات فعالية هذه الممارسات في تحسين الرفاهية النفسية والجسدية.

٢. العواطف: يمكن تنمية الذكاء العاطفي من خلال إدراك العواطف وإدارتها. ممارسات مثل التأمّل المحب والامتنان (كمدوّنات الامتنان) تعزّز المشاعر الإيجابية والرفاهية.

٣. الإدراك (التفكير): تؤثّر أنماط التفكير على السعادة. العلاجات مثل العلاج السلوكي المعرفي تساعد الأفراد على تحويل أنماط التفكير غير المفيدة إلى أخرى أكثر تكيُّفًا، مما يعزز الرضى عن الحياة.

٤. الجانب الجسدي: ترتبط الصحة الجسدية ارتباطًا وثيقًا بالسعادة. التركيز على التوازن في مجالات مثل النوم الكافي، والنشاط البدني المعتدل، والتغذية المتوازنة (كالحمية المتوسطية) له تأثير إيجابي مباشر وغير مباشر على الرفاهية.

٥. السلوك: تؤثّر التصرّفات والأخلاقيّات والشخصية على السعادة. التركيز على نقاط القوة

الشخصية (كما في نموذج تقويم القيم في العمل) والمشاركة في الأنشطة الإبداعية والفنية يمكن أن يعزز السعادة والرفاه.

**المستويات الجماعية والبيئية:**

لا تكفي الجهود الفردية وحدها، بل يجب النظر إلى السياق الاجتماعي والثقافي الأوسع باستخدام نموذج النظم البيئية:

١. النظم المصغَّرة (الأسرة، المدرسة، العمل): التدخّلات في هذه المجالات، مثل تحسين ديناميكيات الأسرة وتبنّي برامج التعلّم الاجتماعي العاطفي في المدارس وتعزيز الرفاه في بيئات العمل، حاسمة.

٢. النظم الوسطى (التفاعل بين النظم المصغرة): يجب مراعاة التفاعل بين هذه النظم، مثل تحقيق التوازن بين العمل والحياة الشخصية، لتعزيز السعادة بشكل أكثر فعالية.

٣. النظم الخارجية (المجتمع المحلّي): تحسين البيئة المحلّية (مثل المساحات الخضراء المشتركة) والمبادرات المجتمعية يمكن أن يعزّز رفاهية الأفراد والمجتمع معًا.

٤. النظم الشاملة (السياسات، الاقتصاد): يجب تصميم الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الأوسع لتعزيز السعادة، كما في مبادرات «إجمالي السعادة القومية».

٥. النظم البيئية العالمية: العلاقة المستدامة مع الطبيعة أساسية للرفاهية البعيدة المدى. ممارسات مثل قضاء الوقت في الطبيعة ترتبط مباشرة بتحسين السعادة والصحة.

يخلص الفصل إلى أن السعادة ليست بعيدة المنال، بل يمكن تعزيزها من خلال نهج متكامل يشمل تطوير الذات وتحسين السياقات الاجتماعية والبيئية والسياسية التي نعيش فيها.

## الفصل السابع: مستقبل السعادة

يقدّم هذا الفصل الختامي خريطة مفاهيمية شاملة تلخّص رحلة الكتاب في استكشاف السعادة، ويتطلّع إلى مستقبل أبحاثها.

**أولًا: الخريطة المفاهيمية للازدهار (الرفاه)**

تم بناء خريطة متكاملة تجمع العناصر الرئيسية التي ناقشها الكتاب:

١. الرفاه : يُعرَّف كمفهوم جامع متعدّد الأبعاد (الذهني، الجسدي، الاجتماعي، الروحاني)، ويتم تصوّره على شكل أطياف تمتدّ من الاعتلال (القطب السالب) إلى الصحّة (القطب الموجب).

٢.أنواع السعادة : يتمّ تمثيل ١٤ نوعًا من السعادة التي نوقشت (مثل المتعة، الرضى، المغزى، الإنجاز، الانسجام)، ومجمعة في فئات مرتبطة بالشعور أو التفكير أو الفعل.

٣. الطبقات الشخصية : تمثّل الجوانب الفردية الخمسة التي تؤثّر على السعادة: الوعي، العواطف، الإدراكات، الجانب الجسدي، والسلوك.

٤. الطبقات البيئية: تمثّل السياق الاجتماعي والثقافي المحيط بالفرد، وتشمل خمس طبقات: المنظومة المصغرة، الوسطى، الخارجية، الشاملة، والبيئية.

٥. العوامل الفردية والجماعية: تُدرج عوامل محدّدة تؤثّر على السعادة، مثل الصحة، الشخصية، العلاقات، الثقافة، والاقتصاد.

تشكل هذه الخريطة معًا نموذجًا ديناميكيًا للازدهار، يوضح التفاعل المعقّد بين الفرد وبيئته. وتتميز الخريطة بمرونتها، بحيث يمكن تعديلها وإثراؤها لتعكس أولويّات مختلفة أو سياقات ثقافية محددة.

**ثانيًا: مستقبل أبحاث السعادة**

ينتقل الفصل إلى مناقشة التحدّيات والاتجاهات المستقبلية لأبحاث السعادة، مركّزًا على نقد موجّه لموجتيها الثالثة (العلمية) والرابعة (العالمية الحالية):

١. تحسين المنهجيات (نقد الموجهة الثالثة):

مشكلة السببية: ينتقد الاعتماد المفرط على الدراسات المقطعية التي تلتقط اللحظة الزمنية ولكنها لا تستطيع إثبات العلاقات السببية بشكل قاطع.

مشكلة التقارير الذاتية: على الرغم من أهميتها، إلا أن الاعتماد الكلي على التقارير الذاتية في الاستبيانات له قيود تتعلّق بالدقة والموثوقية.

الحلول المقترحة: الدعوة إلى مزيد من الدراسات الطولية (مثل «دراسة الازدهار العالمي») التي تتبع نفس الأفراد عبر الزمن، واستخدام منهجيات متنوّعة مثل الدراسات العصبية-الفسيولوجية

(التصوير بالرنين المغناطيسي) والبحوث النوعية لفهم التجارب الذاتية بعمق، والاستفادة من البيانات الضخمة والذكاء الاصطناعي.

٢. تعميم الرؤية (نقد الموجهة الرابعة):

المركزية الغربية: ينتقد هيمنة التصورات والقيم الغربية على أغلب أبحاث السعادة التاريخية والحالية.

الحلول المقترحة: الدعوة إلى عولمة حقيقية لأبحاث السعادة، لا تقتصر على جمع البيانات عالميًا فحسب، بل تشمل استكشاف وتقدير مفاهيم السعادة المختلفة عبر الثقافات (مثل الرضى والانسجام في الثقافات الشرقية). يشير إلى أن صعود مراكز قوى جديدة (مثل الصين والهند) سيسرع هذا التحوّل.

يختتم الفصل بالتطلع إلى آفاق مستقبلية أوسع قد تشمل دراسات الرفاه للكائنات غير البشرية (الطبيعة، الذكاء الاصطناعي)، مذكّرًا بأن فهمنا للسعادة سيواصل التطوّر مع تقدم العلم واتساع منظورنا.

## ملاحظات نقدية

الفكرة الأساسية لكتاب «السعادة» لتيم لوماس هي أن السعادة ليست حالة واحدة بسيطة أو هدفًا نهائيًّا يسعى إليه الإنسان، بل هي ظاهرة متعدّدة الأبعاد تشمل الجوانب الذهنية والجسدية والاجتماعية والروحية من الحياة.

يحاول الكتاب تقديم فهم علمي وثقافي متكامل للسعادة من خلال دمج نتائج علم النفس، والفلسفة، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، والدراسات الثقافية. ويرى لوماس أن السعادة ليست مجرّد شعور بالمتعة أو الرضى، بل هي عملية نمو وازدهار شخصي (ما يسمّيه الإغريق «اليودايمونيا») تتضمّن تحقيق المعنى، وتوازن الانفعالات، وتنمية العلاقات، والوعي بالذات.

يقدّم تيم لوماس مقاربة معاصرة تسعى إلى تفكيك مفهوم السعادة، بوصفها ظاهرة متعدّدة الأبعاد، لا تختزل في الإحساس بالمتعة أو اللذّة، بل تشمل المعنى، والنمو الشخصي، والانسجام الاجتماعي، والرفاه الروحي. يعالج لوماس السعادة من منظور علمي وإنساني شامل، محاولاً

الجمع بين رؤى علم النفس الإيجابي، والفلسفة الأخلاقية، والدراسات الثقافية، ليؤكد أن السعادة مفهوم متنوع بتنوع الثقافات، وليس لها صيغة كونية واحدة يمكن تعميمها على البشر جميعًا.

لكن حين نقارب هذا الطرح من منظور فلسفي إسلامي أو عقلاني متعالٍ على النسبية الثقافية، تظهر مجموعة من الملاحظات النقدية العميقة:

**أولًا:** يرتكز لوماس على تصوّر نسبي للإنسان والسعادة؛ إذ يفترض أن السعادة تختلف باختلاف البيئة الثقافية والتجارب الشخصية، وأنّها تُبنى اجتماعيًّا ضمن شروط مادية ونفسية محدّدة. هذا التصوّر وإن كان متّسقًا مع المنهج الأنثروبولوجي المعاصر، يتجاهل ما يمكن تسميته البعد المتعالي في الهوية الإنسانية، أي ذلك العنصر المشترك الذي يجعل من الإنسان «إنسانًا» بغضّ النظر عن اللغة أو العرق أو الزمان. فالفكر الإسلامي، كما عند الفارابي وابن سينا، يرى أن الإنسانية قائمة على قوة العقل والروح، وهما بعدان متجاوزان للتاريخ والثقافة، ومن ثم فإن السعادة الحقّة لا تُقاس بالرضى النفسي أو الاجتماعي، بل بتحقيق كمال هذين البعدين.

**ثانيًا:** يركّز الكتاب على الخبرة التجريبية والانفعالية بوصفها محور فهم السعادة، وهو ما يُقصي البعد الميتافيزيقي من التجربة الإنسانية. فالسعادة، في ضوء الرؤية العقلانية–الروحية، ليست حالة وجدانية تُختبر عبر الانفعالات، بل غاية فكرية وروحانية تتحقّق حين يدرك الإنسان نظام الوجود إدراكًا منسجمًا، ويعيش في توافق مع غايته الفطرية. أما لوماس، فيجعل السعادة أقرب إلى «الرفاه النفسي»، في حين أن الفارابي يربطها بـ«النظر العقلي في الحقائق الأولى»، أي أن السعادة عنده تحقيق للغائية الوجودية للإنسان لا مجرد توازن وجداني.

**ثالثًا:** ينقص الكتاب تمييز واضح بين مراتب السعادة، فلوماس يعامل اللذة الجسدية أو الإشباع العاطفي كأبعاد متكاملة للسعادة الإنسانية، دون أن يضعها في سلّم قيمي يميّز بين ما هو حيواني وما هو إنساني محض. أما الفلسفة الإسلامية فتفرّق بوضوح بين الس**عادة الجزئية** الناتجة عن إشباع القوى الشهوانية والغضبية، والسعادة العليا المرتبطة بتحقيق الكمال العقلي والروحي. وبذلك فإن طرح لوماس رغم شموله يبقى **أفقيًّا** يساوي بين أنماط السعادة دون تراتبية وجودية، في حين تنظر الرؤية الفلسفية الإسلامية إليها **بعمق عمودي** يجعل من السعادة العقلية والروحانية الغاية القصوى.

**رابعًا:** يُثمّن الكتاب التعدّد الثقافي ويستند إلى أن لكل مجتمع تعريفه الخاص للسعادة، وهو منظور يُثري الحوار الإنساني، لكنه في الوقت ذاته ينقض فكرة الكونية الأخلاقية التي يقوم عليها

مفهوم «الإنسان الفاضل» في التراث الفلسفي الإسلامي الذي يرى أن سعادة الإنسان لا تتحقّق إلا ضمن نظام فكري متماسك، تُهذّب فيه القوى الجزئية، ويُوجّه فيه النشاط العملي نحو الخير الأقصى. أما عند لوماس، فالسعادة تُفهم بوصفها توافقًا ذاتيًّا مع الظروف الشخصية، مما يجعلها ظاهرة نسبية لا معيارية، تنفصل عن فكرة الكمال العقلي والروحي التي تضمن وحدانية الغاية الإنسانية.

# ترجمة ملخّصات المحتوى بالإنجليزيّة

## Abstracts

# The Weirdest People in the World?

*Joseph Henrich, Steven J. Heine, Ara Norenzayan*

**Abstract:**

Behavioral scientists routinely publish broad claims about human psychology and behavior in the world's top journals based on samples drawn entirely from Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic (WEIRD) societies. Researchers – often implicitly – assume that either there is little variation across human populations, or that these "standard subjects" are as representative of the species as any other population. Are these assumptions justified? Here, our review of the comparative database from across the behavioral sciences suggests both that there is substantial variability in experimental results across populations and that WEIRD subjects are particularly unusual compared with the rest of the species – frequent outliers. The domains reviewed include visual perception, fairness, cooperation, spatial reasoning, categorization and inferential induction, moral reasoning, reasoning styles, self-concepts and related motivations, and the heritability of IQ. The findings suggest that members of WEIRD societies, including young children, are among the least representative populations one could find for generalizing about humans. Many of these findings involve domains that are associated with fundamental aspects of psychology, motivation, and behavior – hence, there are no obvious a priori grounds for claiming that a particular behavioral phenomenon is universal based on sampling from a single subpopulation. Overall, these empirical patterns suggests that we need to be less cavalier in addressing questions of human nature on the basis of data drawn from

this particularly thin, and rather unusual, slice of humanity. We close by proposing ways to structurally re-organize the behavioral sciences to best tackle these challenges.

**Keywords:** behavioral economics; cross-cultural research; cultural psychology; culture; evolutionary psychology; experiments; external validity; generalizability; human universals; population variability

# The Theory Crisis in Psychology: How to Move Forward

*Markus I. Eronen, Laura F. Bringmann*

**Abstract:**

Meehl argued in 1978 that theories in psychology come and go, with little cumulative progress. We believe that this assessment still holds, as also evidenced by increasingly common claims that psychology is facing a "theory crisis" and that psychologists should invest more in theory building. In this article, we argue that the root cause of the theory crisis is that developing good psychological theories is extremely difficult and that understanding the reasons why it is so difficult is crucial for moving forward in the theory crisis. We discuss three key reasons based on philosophy of science for why developing good psychological theories is so hard: the relative lack of robust phenomena that impose constraints on possible theories, problems of validity of psychological constructs, and obstacles to discovering causal relationships between psychological variables. We conclude with recommendations on how to move past the theory crisis.
**Keywords:** theory, phenomena, robustness, validity, causation

# Behaviorism between the Psychological School and the Philosophical School: A Critical Reading

*Dr. Hassan Gabril Abdul Naeem*

**Abstract:**

This research aims to analyze the school of behaviorism in both its versions—psychological (Watson, Skinner) and philosophical (Ryle, Carnap)—and to critically evaluate them from an Islamic philosophical perspective. While psychological behaviorism raises the slogan of studying only observable external behavior, ignoring internal mental processes, philosophical behaviorism takes a more radical approach by denying the very existence of these mental states, reducing them to behavioral patterns.

The study first presents the foundational principles and historical developments of each version. It then proceeds to a critical reading that reveals their inherent inadequacy in understanding human behavior. This critique is based on the Islamic philosophical analysis of voluntary action, which demonstrates that genuine behavior stems from an interconnected series of internal stages (conception, assent, inclination, will) that precede the apparent external movement. The research concludes that the behaviorist model, with its exclusive focus on the observable and the material, presents a distorted and fragmented image of the human being, failing to explain the complexity and values underlying human conduct. It emphasizes the necessity of restoring the spiritual and mental dimensions for any comprehensive understanding of the human phenomenon.

**Keywords:** behaviorism, psychological behaviorism, philosophical behaviorism, mind and body, critique of behaviorism, Islamic philosophy, voluntary action.

# The Problematic of Biological Determinism in Interpreting Human Behavior: A Critical Reading of the Evolutionary Psychology School

*Dr. Mohammed Farouk Hammad Gomaa*

**Abstract:**

Biological determinism constitutes a central problematic within evolutionary psychology, which claims the ability to explain complex phenomena such as religion, morality, and the arts by reducing them to mechanisms of biological evolution and natural selection. This approach stems from the assumption that the human mind is not a blank slate, but rather a complex structure of innate modular units formed during what is known as the "Environment of Evolutionary Adaptedness" in the Pleistocene era. Consequently, proponents of this school interpret contemporary human behavior as inherited adaptive responses to pressures of survival and reproduction in ancient times.

However, this school faces substantial scientific and philosophical criticisms. It is challenged by the difficulty of empirically verifying its hypotheses and its excessive reliance on interpretive narratives and speculative inferences about the distant past, which render its propositions difficult to test or refute. It also raises ethical and philosophical problems due to its reduction of human behavior to closed biological circuits, contradicting notions of free will and moral responsibility. The study reveals that evolutionary psychology exaggerates the simplification of the complexities of human nature, ignoring the dialectical interaction between biological factors and cultural, environmental forces, historical context, and conscious will. This disregard for the dynamic interaction between nature and nurture leads to a limited perspective, incapable of plumbing the depths of the multi-dimensional human being, who remains too complex to be confined within a framework of rigid biological determinism.

**Keywords:** evolutionary psychology, critique of biological determinism, interpretation of human behavior, free will, moral responsibility.

# The Illusion of God as a Childish Fantasy: A Critique and Discussion of Psychological Atheism in the Vision of Sigmund Freud)

*Al-Sayyed Abdul Ra'ouf Afzali, Izz al-Din Rida Nejad*

**Abstract**

The theory that "God is a construct of the human mind," though not originally conceived by Sigmund Freud (as similar ideas existed before him), is widely attributed to him as its psychological founder and theorist. Relying on his psychological findings, Freud established the foundations of psychological atheism, asserting that "God is merely the result of a childish fantasy and nothing more." Humans, he argued, have a perpetual need for security. In childhood, this need is met by seeking protection from parents, but as they grow older and their perceptions expand, they psychologically replace their parents with the concept of God.

Freud attempted to apply and validate this theory through psychological conclusions drawn from studying primitive societies, later extending his analysis to monotheistic religions. In reaching this goal, he relied on foundations such as scientific, Darwinian, and physical-materialist perspectives.

In this article, written in an analytical and descriptive style, we demonstrate that Sigmund Freud's perspective suffers from significant weaknesses and challenges, both in its foundational assumptions and its core vision. One major challenge is that, despite his secular foundations and his assertion that the scientific method is the only valid approach to uncovering truth, Freud appears to neglect this very method when presenting his views. Moreover, his perspective lacks the criteria of a scientific vision, as one essential condition of a scientific

viewpoint is testability—a quality his theory lacks. Additionally, even if his view were valid, it would not logically necessitate the denial of God's existence.

**Keywords:** God, childish fantasy, Sigmund Freud, atheism.

# The Role of Islamic Philosophy in Critiquing and Guiding Modern Psychology: A Comparative Methodological Study

*Ali Yusuf Faqih*


## Abstract

This article examines the role of Islamic philosophy (with a focus on Transcendent Wisdom) and its epistemological methodology in critiquing and guiding modern psychology, particularly in light of its reliance on the empirical school of thought. The analysis begins by comparing sources of knowledge, highlighting how Islamic philosophy emphasizes a multiplicity of tools, including reason, innate human nature, and self-awareness, integrated with sensory experience. In contrast, the empirical method demonstrates methodological limitations due to its restriction of knowledge to measurement, experimentation, and observable behavior.

The article concludes that the empirical method, despite its importance in measuring behavior, remains insufficient for a comprehensive understanding of the human being. This limitation stems from reductionism, which denies or ignores the spiritual and abstract dimensions of the soul, rendering it incapable of addressing fundamental issues such as consciousness, spirituality, and existential meaning. Islamic philosophy, with its broader epistemological tools, strongly rejects this reductionism and provides a profound alternative for understanding spiritual motivations and the search for purpose, thereby forming the foundation for a new model of mental health.

Based on this, the article proposes that Islamic philosophy can guide

modern psychology toward a more holistic research perspective. This guidance is manifested in enriching the concept of the self to include both material and spiritual aspects and utilizing the concept of self-awareness as a basis for new therapeutic approaches focused on self-awareness and inner intuition. Additionally, the article recommends the development of an integrated Islamic psychotherapeutic model that combines modern techniques with spiritual and philosophical principles. It concludes by emphasizing that this systematic integration of a holistic philosophical vision and empirical application could lead to a genuine revolution in understanding and treating the human psyche.

**Keywords:** epistemological methodologies, empirical method, psychology, Islamic philosophy.

Occidentalism

# AL-ISTIGHRAB

41

A peer-reviewed quarterly journal devoted to the critical and scholarly study of the West

Published by the Islamic Center for Strategic Studies

Issue No. 41 | 10th Year | 1447 AH | Winter 2026

## Editor-in-Chief

Hashim AL Milani

## Managing Editor

Hussain Ibrahim Shams Eddin

## Editorial Board

| | |
|---|---|
| PROF. DR. SAYED HUSEIN NASR | PROFESSOR OF RELIGIOUS STUDIES, GEORGE WASHINGTON UNIVERSITY |
| PROF. DR. TAWFEEQ BIN 'AMER | PROFESSOR OF ISLAMIC CIVILIZATION, TUNISIA UNIVERSITY |
| PROF. DR. KHANJAR HAMIYEH | PROFESSOR OF PHILOSOPHY, LEBANESE UNIVERSITY |
| PROF. DR. SATTAR AL A'RAJI | DEAN OF THE FACULTY OF JURISPRUDENCE, UNIVERSITY OF KUFA |
| PROF. DR. A'MER A'BED ZAYD AL WAE'LY | PROFESSOR OF CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT, FACULTY OF ARTS AND HUMANITIES |
| PROF. DR. A'BDEL JABBAR NAJI | PROFESSOR OF HISTORY, BAGHDAD UNIVERSITY |
| PROF. DR. MAJDI E'Z EL DEEN HASAN | PROFESSOR OF PHILOSOPHY, AL NEELAYN UNIVERSITY |
| PROF. MOSTAFA EL-NASHAR | PROFESSOR OF ANCIENT PHILOSOPHY, CAIRO UNIVERSITY |
| PROF. DR. MUSTAFA AL NASHAR | HISTORIAN AND PROFESSOR OF MODERN SCIENCES, VARCANADIAN UNIVERSITIES |
| SHEIKH DR. FADI NASSIR | DEAN OF THE FACULTY OF RELIGION, AL MA'AREF UNIVERSITY |

## English Language Proofreading

Dr. Hamed Fayazi

Contact Information

**Telephone**: +961 -1 -274465

**Website:** http: //istighrab.iicss.iq

**Email**: istighrab.mag@gmail.com

Bank Details

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

# 41

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

A peer-reviewed quarterly journal dedicated to the scholarly and critical study of the West
Published by the Islamic Center for Strategic Studies
Issue No. 41 | 11th Year | 1447 AH | Winter 2026

The views expressed in this journal do not necessarily reflect the standpoints of the center

**يسرُّ إدارة مجلة الاستغراب**

**أن تعلن عن اعتماد نظام الاشتراك السنوي على النحو التالي:**

**الاشتراك السنوي: أفراد: ١٠٠$، مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: ١٥٠$، مؤسسات حكومية: ٢٠٠$**
**بما فيها أجور البريد الخارجي**

**يرسل طلب اشتراك إلى العنوان الإلكتروني التالي:**

على أن يتضمن الطلب المعلومات التالية:

- **الاسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية:** .....
- **العنوان بالتفصيل:** .....
- **البريد الإلكتروني:** .....
- **رقم الهاتف: أرضي:** ..... **خلوي:** .....

**التوقيع:**

ملاحظة: يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: ٢٧٤٤٦٥ /٠١ - ٧٦/٠٥٩٣٣٣

الاستغراب
AL-ISTIGHRAB
occidentalism

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies
Issue No.41- 11th Year - 1447H - Winter 2026

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

http://www.iicss.iq
http://istighrab.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com