الظاهرة الدينية عند قطبي مدرسة التحليل النفسي - سيغموند فرويد و س.ج. يونغ -

الدكتور لخضر شـــايب
كلية العلوم الإسلامية. جامعة باتنة

يلاحِظ الدارس في الفكر الإسلامي الحديث شيوع صورة سيئة للغاية عن علم النفس. ويعود هذا الأمر في جزء كبير منه إلى الموقف المبدئي للإنسان للمسلم الرافض للتفسيرات التي قدَّمها رائد مدرسة التحليل النفسي (سيغموند فرويد) لمسائل العقيدة. ويتحمل الفكر الإسلامي الحديث جزءا معيَّنا من هذه المسئولية، إذ نلاحظ اقتصار الكثير من الباحثين والدعاة المسلمين على نقل بعض أفكار فرويد، والاكتفاء بنقدها؛ دون أن يكلّفوا أنفسهم جهد الاطلاع الحقيقي على آراء أقطاب المدارس النفسية المختلفة التي إبتعدت عن التفسير الفرويدي. ولهذا الأمر ظن المسلم المعاصر أن علم النفس ليس إلا فرويد وآراءه، وقد أدى به هذا إلى رفض هذا العلم لأنه كان يرفض آراء الرجل في الدين جملة وتفصيلا.

ومن أجل سد جزء بسيط من هذا النقص المعرفي في موضوع نظرة أقطاب مدرسة التحليل النفسي إلى الظاهرة الدينية، فقد عزمنا على تقديم التصور الفرويدي للدين، معتمِدين على المصادر الأساسية التي ألفها هذا الباحث، وخصوصا كتابه الأخير (النبي موسى والتوحيد)؛ الذي حاول فيه – بمنهج بلغ الغاية في الذاتية – نقل نظريته في العُصاب النفسي إلى مجال التطبيق التاريخي على الديانة اليهودية بصفة خاصة، والمسيحية والإسلام بشكل جزئي . وقد عرضنا بعد ذلك النظرية التي وضعها تلميذه كارل غوستاف يونغ، والتي ينقل فيها تفسيره للإيمان ولتعلق الإنسان بالدين . وهي النظرية التي حاول فيها الوقوف ضد (نفي) فرويد، وتأكيد دور الإيمان في العلاج النفسي للأفراد وقيام الحضارات الإنسانية المختلفة؛ مبديا، في الوقت نفسه، تواضُعا كبيرا أمام الظاهرة الدينية، فعبَّر بذلك في

كتاباته – من حيث اللغة والمنهج – عن الموقف الذي يجب أن يقفه كلُّ عالم أمام أي ظاهرة تتجاوز تخصصه.

1 – الظاهرة الدينية عند سيغموند فرويد:

من البديهي أن نقرر أن البحث في النفس الإنسانية يعتبر من الموضوعات الملازمة للفكر الإنساني . وقد لاقى هذا الموضوع – مثلا – حفاوة بالغة في الفكر الإسلامي، وخصوصا في إبداع المدرستين الصوفية والفلسفية؛ اللتين نستطيع اعتبار إنتاجهما فيه مساويا إن لم يكن متفوقا – وإن اختلف في الهدف والمنهج – من حيث الكم على التأليف الحديث. ورغم هذا، فإن البحث في (النفس) باعتبارها موضوعا لدراسة موضوعية محكومة بقوانين – أو ما يشبهها – لم يبدأ إلا مع ظهور مؤلفات العالم اليهودي النمساوي سيغموند فرويد (1856 – 1939) الذي تشكل مجموع أعماله نقلة في البحث النفسي من ناحية، ومحفّزا للتخصص في هذه الدراسة من ناحية ثانية.

وقد نشر فرويد فاتحة بحثه النفسي (تفسير الأحلام) سنة 1900، وقد أتبعه بكتاب (ثلاث مقالات في النظرية الجنسية) سنة 1905. ولكن أضواء الشهرة لم تبدأ بالإطلال عليه إلا بعد أن دعته جامعة (ماساشوست) الأمريكية للمحاضرة فيها سنة 1905. وقد تأكدت هذه الشهرة بعد إخراجه (الطوطم والمحرم) سنة 1912. وشهدت المرحلة المحصورة بين 1920 ووفاته سنة 1939 ثلاث مظاهر في حياته العلمية والخاصة؛ فقد بلور الملامح العامة لما استقرت عليه آراؤه في النفس التي احتواها كتاب (فيما وراء مبدإ اللذة) الصادر سنة 1920 ، كما أنه أبدى ميولا نحو دراسة الحضارات دراسة تحليلية طبق فيها مبادىء نظريته النفسية، فكتب (مستقبل وهم) سنة 1927، و(قلق في الحضارة) سنة 1930، و(النبي موسى والتوحيد) سنة 1939 [1]. أما في حياته الخاصة فقد " أصبح معروفا للملايين في مختلف بقاع العالم. وكانت موجة التحليل النفسي هي السائدة، وسرى نفوذه إلى جميع مسارح الحياة ... وعُدّت بدعة العصر أنْ يُحلّل الناس أنفسهم، وأن يلوكوا في أحاديثهم كلمات : تحت الشعور، والدوافع المكبوتة، والعُقد ..." [2].

وتقوم النظرية النفسية التي انتهى إليها على أن هناك ثلاث قوى تتدخل في العملية النفسية لكل فرد، هي : الهو، والأنا، والأنا الأعلى.

1 – الهو : وظيفته تمكين انطلاق كميات التوتُّر التي تصدر في الكائن بفعل مؤثر خارجي أو داخلي. ويحدث التوتر في شكل ألم أو ضيْق، بينما يتمثل التخلُّصُ منه في شكل لذة أو إشباع[3]. ومن المعروف أن النظرية الفرويدية التقليدية كانت تحصُر كل القُوى التي تكمن في الإنسان ومجموع المؤثرات الخارجية، وكذلك طرق الإشباع، في العامل الجنسي لوحده× ولكن الرجل طوَّر نظرية (الليبيدو) بعد سنة 1923 فأصبحت تشمل مختلف الرغبات الإنسانية [4]. و(الهو) عند فرويد أساس بناء الشخصية، وهو يحتفظ (بطابعه الطفولي) مدى الحياة. ويتصف بأنه (مطالِب) (مُندفِع) (لا يخضع لمنطق العقل) (نفور من المجتمع) (أناني) (عاشق للذة)، إضافة إلى أنه (عارم القوة). ومن المعروف أن (اللاشعور) عند فرويد يتشكل من مطالب (الهو) ، كما أنه يتسم بسماته، ولذلك يقرر بأنه " الجانب الغامض من الشخصية الذي لا سبيل إلى الوصول إليه، والقليل الذي نعرفه عنه نتعلَّمُه من دراسة الأحلام والأعراض العُصابية " [5].

2 – الأنا : عند تعامل (الهو) مع المجتمع يحتاج إلى من يضبط له هذه العلاقة. ويقوم (الأنا) بهذا الدور بواسطة تحكمه في (الهو) و(الأنا الأعلى)، ولهذا يعتبره فرويد " الجهاز التنفيذي للشخصية " . وحين ينجز الأنا هذه الوظيفة على الوجه الأكمل يسود الانسجام والاتزان في الأفعال. ولكنه إذا استسلم (للهو) أو (للأنا الأعلى)، أو تنازل عن سلطاته لأي منهما، فينجم عن ذلك الاضطراب والشذوذ. وعلى عكس (الهو) الذي يحكمه مبدأ (اللذة) فإن (الأنا) يحكمه مبدأ (الواقع)، وهو عند فرويد: " ما هو موجود بالفعل". ولكن قيام مبدإ الواقع لا يعني التخلي عن مبدإ اللذة، وإنما هو فقط يعلّق، مؤقتا، إلى حين أن يُوصِله مبدأ الواقع ذاته إلى التحقق [6].

3 – الأنا الأعلى : هو الجانب الأخلاقي من جوانب الشخصية، ولذلك نجده أقرب إلى التعبير عن (المثالي) منه إلى تمثيل (الواقعي) أو (اللذيذ). وهو ينشأ عن (الأنا) وذلك باعتباره نتيجة (لتشبُّه) الطفل بالمقاييس التي يعلمها له والداه في تحديد ما هو خيْر وما هو شر. ويتألف (الأنا الأعلى) من جهازين فرعيين، هما: الأنا المثالي والضمير، والأول يطابق تصوُّرات الطفل بصدد ما يعتبره والداه خيْرا أخلاقيا، أما الضمير فهو يطابق تصوُّراته بصدد ما شعر والداه بأنه أمر سيء أخلاقيا.

والملاحظ أن هناك فكرة جوْهرية تتحكّم في كل البناء الذي شيّده فرويد في بحثه للنفس، سواء أكانت سوية أو عُصابية؛ كما أنها تتحكم في مجمل فهْمِه وتحليله للظاهرة الدينية كليَّة. وهذه الفكرة هي : مبدأ الواقع. وهو الأصل الذي يقوم، عنده، بلعِب دوْر جوْهَري في بناء الشخصية، ذلك أن صحتها تقوم على تحقُّقِه تحقُّقا يلبي رغبات (الهو) الأنانية التي تمثل بصدق تام (الواقع النفسي)دون أن يسمح بإثارة ردود أفعال(الأنا الأعلى) الأخلاقي التي تعتبر (واقعا اجتماعيا).

ومن المعروف أن أي انحراف في تحقيق (الأنا) لهذين الواقِعَين غير العاقِلين يُحدِث عنه إفساد للقوة المقابلة، وتحقق الواقع في الوقت نفسه. وفي هذه الحالة يُصاب الشخص بأعراض الشذوذ أو العصاب النفسي[7]Nevrose باعتبارْه حلا استبداليا، ينْقذِ (الأنا) من القلق وعنف الاضطراب. ولكن أعراض العُصاب ليست حتْمية، أي أنه من الممكن أن يكون الفرد عُرضة للصراع دون أن يختلّ" حتى أن الصراع النفسي لا يَخلُق العصاب إلا بقدر ما يحدث تكرارا عند شخصية مهيَّأة بشكل يُحوّل ميولا (نُكوصية) في الليبيدو إلى (أنية)" [8].

وترتبط الظاهرة الدينية عند فرويد ارتباطا وثيقا بظاهرة العصاب النفسي الفردي الذي قدمنا وصفا بسيطا لميكانيزمات قبل قليل، وذلك من حيث أن الإنسان العصابي، وهو يفقد تحكم (مبدأ الواقع)، يُعطي الفرصة كاملة لأنواع الشذوذ التي تضاد الواقع سواء في جانبه الليبيدي أو في جانبه الأخلاقي. وكذلك الأمر بالنسبة للدين حيث أنه مُضِر " بلعبة التكيُّف والانتخاب، إذ يفرض على الجميع، وعلى نسق واحد، طرقه الخاصة للوصول إلى السعادة ... وتقوم تقنيتُه على تخْفِيض قيمة الحياة، وعلى تشويه صورة (العالم الواقعي)... وهذا [بزَجْر] العقل وتخويفه. وبهذا الثمن يُفلح الدين بإلباسِه أتباعَه، بالقوة، ثوب طُفولة نفسية، وبزَجِّهم جميعا في هذيان جماعي" [9].

إضافة إلى هذا، فإن الارتباط بين العصاب النفسي الفردي وبين الدين، باعتباره عصابا جماعيا، يعود إلى أن كليهما يُعتبَر رد فعلٍ على عدم القدرة على مواجهة (الواقع)؛ إذ أن العصاب الفردي يعتبَر هروبا من العالم الخارجي أي من الألم. وكذلك الدين، حيث يحتمي به أتباعه من الألم – الناشيء عن فكرة الفناء ومتطلّبات الحياة الاجتماعية – بواسطة تشويه خرافي للواقع. ولذلك، فإن الأديان جميعا " يجب أن تُعتبَرَ هذيانات جماعية " عند فرويد. وهي مع هذا تحقق نوعا من

السعادة للإنسان، ليس بكف الألم فقط، بل بتحويلها للطاقة الليبيدية إلى مُتع داخلية " من دون أن تشيح وجها عن العالم الخارجي" [10].

وعند التحليل، نجد أن فرويد قد طبَّق نظريته في العصاب النفسي تطبيقا شاملا على الدين. ويبدو ذلك، بوضوح، في العناصر التي أشرنا إليها فيما سبق، كما يبدو من تحليله للظاهرة الدينية في (قلق في الحضارة)؛ وخصوصا في آخر دراساته التطبيقية (النبي موسى والتوحيد) الذي أعاد فيه طرح أفكاره المنشورة من قبل في (الطوطم والمحرم) و(قلق في الحضارة)، ثم أكدها بتحليلاته لليهودية التي اعتبرها دينا (مِصْريا)، أنشاته شخصية (مصرية) هي موسى عليه السلام. وهو النبي الذي اعتبره فرويد أحد كهنة أول منشىء للتوحيد في العالم،أي الفرعون (امنحوتب الرابع) أو (أخناتون) [11].

وحسب هذه النظرية، فإن موسى عليه السلام قد استطاع أن يحمل الإسرائيليين على اعْتِناق ديانة هذا المَلك بعد أن ثار المصريون ضد الدين الذي جاء به، وأن يخرُج به من مصر إلى فلسطين. والملاحظ أن فرويد لم يكتف بهذا التفسير لنشأة التوحيد، ففَتَح إمكانية لأن يكون مصدره عربيا، وقد اعتمد في ذلك على ما ورد في العهد القديم حول التقاء موسى عليه السلام بكاهن مدْياني اسمه يثرون.

ويبدو ما ذكرناه من ربط فرويد بين الشذوذ الفردي والدين بوضوح عندما نتتبَّع تحليله لصيرورة الإصابة بالعصاب النفسي، إذ يرده إلى حدوث (انطِباعات أذوية) [12] لم تُصْرَف بشكل سويٍّ في مرحلة الطفولة المبْكرة – أي الفترة الممتدة بين السنتين والخمس سنوات – ومن هنا تدخل في مرحلة كُمون في (اللاشعور) حتى سن المراهقة. وفي أثناء ذلك تُنْسى هذه الأمور نِسْيانا تاما، وتظل بمنْأى عن الذاكرة؛ وتتعلق بانفِعالات لها طبيعة جنسية عُدوانية، كما تتعلق كذلك بالأذى الذي يُحيق بالذات مُبكِرا. وكل هذه الظواهر تكتسِب، فيما بعد، خاصية (الجبْر) " أي أنها تملِك شدة نفسية عظيمة، وتُظهر استقلالا بعيد المدى للعمليات النفسية ... وهي لا تتأثر بالواقع الخارجي ... حتى أن بوسعها ... أن تنجح في التغلب على الآخر الذي يُقال له العُنْصرُ المركَّب السويُّ ...فإذا حدث ذلك، فإن سيادة الواقع النفسي الداخلي تتحقق على واقع العالم الخارجي" [13] .

وقد ركز فرويد في كتابه (النبي موسى والتوحيد) على مرحلة الكمون وأبرزها، لأنه قد اتخذها أساسا لعقد صلات التشابه التي كان يبحث عنها بين

مظاهر العصاب الفردي وبين الدين باعتباره عصابا جماعيا. هذا إضافة إلى أنه استغل طابعها غير المنظور في تفسير نسيان البشرية للأسباب التي يقترحها لظهور الدين؛ ذلك أن الخبرة الأذويّة الطفلية، عنده، من الممكن أن يتبعها، مباشرة، عصاب، كما أنه من الممكن أن يظلّ كامنا ويُغفَل أمرُه ... ولا يظهر إلا مؤخرا، وبه يتضح العصاب نهائيا كأثر من آثار الخبرة الأذوية. وكذلك الأمر بالنسبة للدين الذي يدعو فرويد قرّاءه إلى أن (يفترضوا) معه " أنه في تاريخ الجنس البشري قد حدث (شيء ما) يشبه الأحداث التي تجري في حياة الفرد، أي أن البشرية ككل مرت كذلك بصراعات لها طبيعة جنسية عدوانية تركت آثارا دائمة، ولكنها ... في الجزء الأكبر منها قُوومت وتُوسيت ... وبعد فترة طويلة من الكمون بُعثت مرة أخرى، وخلقت ظواهر تُشبه في مبناها... الأعراض العصابية... هي ظواهر الدين" [14].

ويؤسس فرويد تفسيره المادي لظهور الدين – بعد أن أسس لبناء الشخصية بناء ماديا بفكرته عن الالتزام بالواقع التي أثرناها سابقا – بواسطة مجموعة مواد التقطها من بعض ملاحظات ونظريات القرن التاسع عشر التي أثبتها في كتابه (الطوطم والمحرم)؛ مثل فكرة عالم الاجتماع (إتكنسون) الذي قال بأن المجتمع الإنساني كان يعيش في عشائر صغيرة يحكمها ذكر قوي يمتلك لوحده كل النسوة. وكان (يقتل) أو (يخصي) أو (يطرد) من العشيرة كل منافس له من الذكور. وكان هؤلاء الذكور المنفصلون يكوّنون بأنفسهم عشائر أخرى يتصرّفون فيها تصرف والدهم. وقد ينجح الابن الأصغر الذي يستفيد من تقدم سن والده وحماية والدته له في الحلول محل أبيه، بعد أن يموت. ورغم أن اتكنسون لم يقدم أدنى دليل على ما يدّعيه، فإن فرويد قد اعتمد على كل ذلك، بل خطا خطوة حاسمة عندما أضاف إلى تلك الأفكار مجموعة من الافتراضات – التي نظر إليها واستخدمها باعتبارها حقائق – التي سدّ بها النقائص التي رأى أنها تحُول بينه وبين استخدامها في تفسيره للدين باعتباره عصابا جماعيا؛ فقرر أن الإخوة المطرودين قد اجتمعوا، وقتلوا أباهم، واقتسموا جسده لأكله – وهي عادة طبيعية تماما في ذلك الزمان كما يؤكّد – وقد غيّر هذا الحدث التركيبة الاجتماعية للعشيرة تغييرا جذريا، ذلك أن الأبناء لم " يكرهوا ويخشوا أباهم فقط، ولكنهم مجّدوه كمثل يُتبع. والحقيقة أن كل ابن أراد أن يضع نفسه في مكان أبيه، ومن ثمّ يصبح أكل لحم البشر

مفهوما لتأكيد التماثل الذي يريده الابن لنفسه مع أبيه بأن يدمج جزء من الأب في نفسه " [15] .

وقد تجاوز فرويد ببساطة شديدة عن كوْن المغالبة حقيقة فردية وجماعية ملازمة للإنسان، لأنها إحدى القوى المحركة للوجود، وراح يؤكد أن الإخوة، في ذلك الزمان، قد انتهوا إلى نوْع من العقد الاجتماعي- لاحظ المفارقة بين درجة تخلف الإخوة بدليل أكلهم أباهم نفسه وبين فكرة العقد الاجتماعي التي تفترض نوعا من التحضر - ذلك أنهم عرفوا أن القتال حول خليفة الأب غير مُجْدٍ " وهكذا ظهر إلى الوجود أول شكل لتنظيم اجتماعي يصحبه نبْذ الإرضاء الغريزي، واعتراف بالتزامات متبادلة... وباختصار بداية الأخلاق والقانون " [16]. وقد نشأ عن هذا ظهور فكرة (الحرام) وانتقال جزء طيِّب من السلطة إلى النساء. وحدث تحول في زمن عشيرة الأخ حيث استبدلت خشْيَة حيوان قوي بخشية الأب. وهو يفسر هذا الاستبدال بالقول بأن الهُوّة التي وُجدت، فيما بعد، بين الإنسان والحيوان لم تكن موجودة في ذلك الزمان، ويعتبر هذا بداية (للطوطمية) حيث " استبقت العلاقة بالطوطم الشعور المزدوج الأصلي تجاه الأب، فقد كان الطوطم هو السلف المتجسد ... ومن ثم كانوا يقدّسونه، ومن ناحية أخرى أُقيم له مهرجان يُواجهونه فيه بنفس ما واجهوا به الأب" [17] .

ولا يتوقف فرويد عند هذه الحد، بل يواصل سرْدَه لِمَا تعلّمه من دعاة المادية في القرن التاسع عشر في تفسيراتهم للدين؛ ويسير على خطى (أوغست كونت) فيؤكد أن هناك تطوُّرا لاحقا للدين سار في خط مُتواز مع التطور الثقافي للبشرية، وكانت بدايته تأنيس الكائن المعبود، وهنا " تأخذ الآلهة الإنسانية... المكان الذي كانت تشغله الحيوانات" [18] . ثم ظهرت في فترة غير معروفة كبرى الآلهات الأمهات، وعادت بعدها سلطة النظام الأبوي الذي شهد تغيرا في صفاته بفعل الحياة في مجتمعات أكبر " وتعكس هذه الآلهة الذكور التي برزت في فترة تعدد الآلهة ظروف السيادة الأبوية، وكانوا يقتسمون السلطة التي لهم، وأحيانا كانوا يطيعون إلها أكبر".

والحقيقة أن هذه هي النقطة التي أراد فرويد أن يصِل إليها بسَرْدِه لكل تلك المادة، لأنها تقود مباشرة إلى موضوع بحثه، وهو تأكيد اختراع الإنسانية للتوحيد حيث اكد أن أوّل ظهور له على مسرح التاريخ كان على يد الفرعون أخناتون. وهو الدين الذي نشره أحد كبار كهنته - موسى عليه السلام - في الشعب

الإسرائيلي. ويُشكّل هذا، في الإطار التطوّري، الذي رسمه للدين " عودة الإله الأب الواحد ذو السلطة التي لا تُحدّ"[19] .

ورغم أن ما وصفه فرويد – وغير فرويد – من تطور الدين لا يعتبر تطورا بل مجرد مظاهر مختلفة لعادات حياتية موجودة عند تجمعات بشرية متفرقة يمكن تفسيرها تفسيرات مختلفة لعل أقربها إلى العقل – كما يدل على ذلك تحليل اعتقاد هذه المجتمعات نفسها في عاداتها – اعتبارها مظاهر (لوجود) الله سبحانه وتعالى. ورغم أن ما قرّره يُعتبر (ردّة)، وليس تطوّرا، إذ يشكل التوحيد الفرويدي (عودة) الى الدين الأول. ورغم الفجوات الكثيرة التي أقرّ وُجودها بنفسه كما سنرى بعد قليل، إلا أنه ظل يعتقد أن ما طرحه يعتبر نظرية (مُهمّة) لأنها تعتمد – كما يزعم – على صحة أجزاء كبيرة من تاريخ الماضي، أو على بعض الممارسات الدينية التي ما زالت منتشرة في المجتمعات الحديثة، مثل : الطوطمية، والمجتمعات الذكرية، وطقوس التناول المسيحية. وهي المظاهر التي أكدت لديْه فكرة التطور ونموذجية التوحيد اليهودي، من حيث كونه مثالا لتأكيد الالتقاء بين الدين والعصاب الفردي؛ حيث تبرُز فيه آثار الصدْمة والكُمون والظهور القوي للعقدة بعد ذلك عبر العصاب، إذ " أننا إذا سلّمنا مؤقّتا أن حكم إمبراطورية فرعون كان السبب الخارجي لظهور فكرة التوحيد، فإننا نرى هذه الفكرة التي انتُزعت من تربتها، ونقلت إلى شعب آخر، قد تملّكت هذا الشعب بعْد فترة (كمون) طويلة واكتـــنزتها كأغلى ما يمتلك ... وهي دين الأب البدائي التي يرتبط به الأمل في المكافأة والامتياز، ثم أخيرا سيادة العالم "[20].

والملاحظ أن المسيحية لا تخرج عند فرويد عن نطاق هذه الظاهرة التطورية، إذ أخضعها للمنهج النفسي التحليلي الذي أدى به إلى التأكيد على أن أسبابها تتمثل في تطوّر لاحق على الفكرة اليهودية التي احتْوت على إعادة الحقوق التاريخية للأب البدائي " ولكن ما كان من الممكن أن تكون هذه الإعادة هي النهاية ... ويبدو أن إحساسا متزايدا بالذنب قد أمسك بالشعب اليهودي ... كنذير بعودة المادة المكبوتة، واستمر هذا حتى أسّس أحد أفراد الشعب اليهودي ...الديانة المسيحية، وأمسك بولس، اليهودي الروماني ... بهذا الإحساس بالذنب ... وأطلق على هذا اسم الخطيئة الأصلية، وكانت هذه الخطيئة جريمة في حق الإله، وما كان في الوسع التكفير عنها إلا بالموت ... والواقع (أنها)... كانت اغتيال الأب الذي أصبح معبودا فيما بعد، وأما الفعل الإجرامي نفسه فقد تنوسي وحل محله وهْم

التكفير. وهذا هو السبب في أن هذا الوهم كان في الوسع الترحيب به في شكل بشارة بالخلاص، وضحى ابن للإله ... وبذلك تحمل ذنب العالم " [21]. ولهذا كله فإن المسيحية ديانة (ابن)، وهي في هذا تُعتبر استجابة للحلم القديم بأن يحل الابن محل الأب .

ورغم تجاوز فرويد في القسم النظري من كتاب (النبي موسى والتوحيد) عن كل تفكير منطقي في تفسير الأسباب والأحداث والأفكار، ورغم إقراره مرات متعددة – في القسمين النظري والتطبيقي – بتجاوزاته العلمية كما يدل على ذلك – مثلا – طلبه من قرائه التجاوز عن البحث عن اليقين – أو مجرد الممكن – ودعوته لهم إلى التسليم معه بأن موسى كان مصريا لأن هناك " آفاقا رحبة ومهمة جدا ستنفتح أمامنا "[22]. رغم كل هذا، فقد أبدى تمسكا عجيبا بنظريته، فافترض قتل اليهود لموسى عليه السلام، لأن ذلك يُحقّق التشابه مع قتل الأبناء لأبيهم في الأسطورة التي وضعها والتي جعلها بدءا للدين [23]. وانصرف عن تفسير العداء لليهود بكره الناس بطبيعتهم (للمُختلف)، والذي زاد من حدته انغلاق اليهود أمام كل مجتمع بدعوى أفضليتهم على جميع شعوب العالم؛ أو غيرها من التفسيرات العلمية، وراح يؤكد أن العداء لهم ناشيء عن قتلهم للإله، وعدم اعترافهم بذلك، أما المسيحيون فقد أقروا بالقتل ولذلك تطهّروا من الذّنب.

وإجمالا، فإنّ فرويد قد عمل على تفسير أشياء كثيرة في مسائل العقيدة وتاريخ الأديان عن جهل تام بالديانات المختلفة والتاريخ البشري وتطور الفكر العالمي وضرورات التداول الحضاري. وهو لم يَعْترف بعجزه إلا في مسألتين:

1 – إقراره، نظريا، بالصعوبة الكامنة في نقل المادة العلمية التحليلية من مجال علم النفس الفردي إلى الجماعي[24].

2 – إقراره بأن نظريته لا تحقق تفسيرا لأسباب نشأة الإسلام وعقائده. وهو رغم هذا يجازف بمحاولة البحث في طبيعته حيث يقول: " يبدو لي أن قيام الديانة المحمدية كان تكرارا، على نطاق ضيق، للديانة اليهودية ...وهناك من الأسباب ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن النبي محمدا كان يُزْمع في الأصل اعتناق الديانة اليهودية، هو وكل شعبه. وأثمرت لدى العرب العودة إلى الإيمان بالأب الواحد، البدائي، الكبير، تقدما غير عاد في الثقة في النفس، ثقة أدت بهم إلى

إحراز انتصارات دنيوية عظيمة، ولكنها في الواقع استنفذت نفسها في هذه النجاحات "[25].

وسنكتفي، من حيث نقد هذه الأفكار، إضافة إلى ما قلناه في ثنايا الصفحات السابقة، بالإشارة إلى أن فرويد لم يُبْدع شيئا جديدا في كل ما تبنّاه في أصل نشأة الأديان؛ بل لقد كان مجرّد متأثر بالأفكار الإلحادية التي شاعت في البيئة الفرنسية – بتأثير انجليزي أكيد، وخصوصا الأفكار المادية للفيلسوف طوماس هوبز (1588 – 1679)[26] – بدءا من القرن السابع عشر على يد الموسوعيين: فولتير (1694 – 1778) وجان جاك روسو (1712 – 1778) بول هنري هولباخ (1723 – 1789)، ودونيس ديدرو رئيس تحرير (الموسوعة). وهي النشرية التي انتسب إليها كل هؤلاء المفكرين وغيرهم ممن كان يكتب فيها [27]. و من المؤكّد أن فرويد كان أكثر اتصالا بالتيار اليساري الهيجلي، باعتبار أن البلد الذي نشأ فيه كان يتنفس الثقافة الألمانية التي عبّر عن اتجاهاتها في القرن التاسع عشر دافيد ستروس (1808 – 1874) وبرونو باور (1809 – 1882) الذي اعتبر المسيحية مرحلة من مراحل تطور الوعي لدى البشرية [28].

أما بالنسبة لتقسيم مراحل تطوُّر الدين عند البشر، فإنه لم يفعل سوى تكرار أفكار الوضعيين الفرنسيين: كلود سان سيمون (1760 – 1825)، وخصوصا تلميذه أوجست كونت الذي تأثر بأستاذه في فكره عموما، وبأحد الأطباء الفرنسيين المغمورين – بوردان – الذي وضع نظرية تطور العقل الإنساني التي حسّنها كونت؛ وقال بناء عليها بأن الإنسانية قد مرت بثلاث حالات، هي : الحالة اللاهوتية التي تنقسم إلى ثلاث مراحل: الفيتيشية، والشرك، ومرحلة التوحيد. والحالة الميتافيزيقية. وأخيرا، الحالة الوضعية التي أصبح اعتماد الإنسانية فيها على (التجريبية) وهي الحالة التي كان كونت – وغيره من أمثال فرويد – من المبشرين بسيطرتها ودوامها [29].

ويجب ألا ننسى هنا تأثير الفكر الإلحادي الماركسي حيث يبدو جليا أن تأكيد فرويد لفكرة عبادة الإنسانية في أول أمرها (للإله الأول المطلق القدرة) الذي كان (صورة للأب) لم يكن أكثر من إعادة لفكرة (فريدريك انجلز) حول عبادة العرب، منذ آماد طويلة، لإله وصفه بالصفات نفسها التي جعلها فرويد لإلهه[30].

أما بالنسبة للجانب النفسي الصِّرف الذي أثاره فرويد، فإننا سنعتمد في إبانة الكثير من جوانب المبالغة فيه في المطلب الثاني من هذا الموضوع الذي سنعرض فيه نظرية أحد اكبر علماء النفس المعاصرين، وهو : س. ج. يونغ.

2 – الظاهرة الدينية عند س. ج. يونغ :

من المعروف أن كثيرا من النقد قد وُجِّه إلى نظرية فرويد في أصل الأديان ومنهجه في دراستها . وقد انطلق جزء هام من هذا النقد من مواقف عقديةٍ كتلك التي نجدها عند القس (بفيتسر) في مراسلاته لرائد التحليل النفسي[31]، ونقد وحيد الدين خان، على سبيل المثال، للفكرة التي أكد فيها فرويد العلاقة بين العصاب والدين، حيث يقول : " لا شك في قول العلماء: إن الذهن الإنساني يحتفظ بأفكار قد تظهر فيما بعد في صورة غير عادية؛ ولكن سوف يكون قياسا مع الفارق أن نعتمد على هذه الفكرة كي نبطل الدين ... وهو يعتبر استدلالا غير عاد من واقع عاد، فهو أشبه بمن شاهد مثالا يصنع صنما فيصرخ : هذا هو الذي قام بعملية خلق الإنسان" [32]. كما انتقد عليه فكرة رد النبوة إلى ما يختزنه اللاشعور، يقول: " واللاشعور الإنساني من الوجهة العلمية فراغ في أصله ...وإنما يستقر فيه عن طريق الشعور من يشغله الآن. والذي يثير الدهشة أن الدين الذي جاء على لسان الأنبياء يشتمل على حقائق أبديّة لم تخطر على بال أحد من الناس في أي زمان" [33].

ورغم إسهام هذا النوع من النقد في الإبانة عن مواضع النقص الكثيرة التي احتوتها نظرات فرويد في الدين، إلا أنه لم يسهم بشكل أساسي في قيام علم نفس مُؤْمِن يواجه إلحاد مدرسة فرويد. هذا إضافة إلى وقوعه في أخطاء كثيرة، إذ كان أصحابه يجهلون، إلى حد بعيد، المقولات النفسية التي أسَّس عليها فرويد بناءاته. ومن ذلك أن اللاشعور الإنساني ليس فراغا في أصله من الوجهة العلمية كما يؤكد وحيد الدين خان، بل إن هذا النوع هو اللاشعور الذي قال به فرويد ومدرسته فقط. وهذا يعني أن هناك نظرات أخرى في الموضوع لم يضعها وحيد الدين في الحسبان، كما لم يحاول أن يطّلع عليها أكثرية العلماء المسلمين، فظلوا يحصرون علم النفس في ما كتبه فرويد؛ غير منتبهين إلى أن هناك من أقطاب التحليل النفسي من خالفه تماما في معظم ما كتبه، ومنذ مدة طويلة. وأن مرور

السنوات وتوالي الأحداث قد أبان عن صحة الكثير مما طرحوه وفراغ ما كان يبشر به فرويد مما دفع الكثير من الباحثين الغربيين المعاصرين إلى تبني آرائهم.

والحقيقة أن مخالفة العلماء لفرويد ليست شيئا غريبا إذا وضعنا في الاعتبار أن الدراسات التي قام بها في تحليل الظاهرة الدينية لم تكن إلا انطباعات شخصية، حتى إننا نستطيع أن ننزع عنها صفة (العلمية) بكل سهولة. وعلى العكس من ذلك، فإن دراسات العالم النفساني السويسري كارل جوستاف يونغ (1875 - 1961) تميزت بنضج كبير وإدراك واع لقيمة الدين، وتواضع كبير أمام هذه الظاهرة الإنسانية الفردية والاجتماعية. وهي كلها أمور ساهمت في تأكيد عدد من طروحاته التي لم يدَّع أبدا بأنها نهائية. كما ساهم عمل هذا الباحث بشكل أكيد - خصوصا في إطار الأزمة المتعددة الأشكال التي يمر بها العالم الغربي المعاصر - في تجاوز الطرح الفرويدي والتأسيس لفهم جديد للظاهرة الدينية. وهو الأمر الذي عضَّده فيه كبار علماء النفس، سواء من الذين سبقوه مثل رائد المدرسة السلوكية الفيلسوف وليام جيمس، أو المعاصرين له مثل عالم النفس الشهير كارل ياسبرس.

وأول ما نحبُّ أن ننبه إليه في هذا الخصوص هو أن يونغ يعتبر التلميذ المسيحي الوحيد - إضافة إلى ارنست جونز الذي تكفل بنقل سيرة فرويد وتلاميذه - لفرويد، أما بقية تلاميذه الذين غلب عليهم التأثر بأفكاره فقد كانوا يهودا، ومنهم: آدلر، تشيكل، فيرينزي، ريكلين، بلويلر، ايتنجتون ... وغيرهم. والحقيقة أنهم لم يكونوا يهودا عاديين فقد كتب جونز عنهم: " أنهم جميعا كانوا يهودا يحسون يهوديتهم بشكل حاد، وكان ايتنجتون مثلا من أشد هؤلاء الحواريين إحساسا بيهوديته" [34] . ومن المعروف أن فرويد نفسه كان يحس بذلك إحساسا خاصا دفعه إلى يكون عضوا نشطا في جمعية (بناي بريث) الصهيونية منذ 1895 إلى وفاته[35]. ورغم أننا لن نزعم أن مسيحية يونغ قد لعبت دورا كبيرا في توجهاه الإيمانية، وأن يهودية فرويد قد قامت بعكس ذلك، بدليل إلحاد الكثير من المسيحيين وإيمان الكثير من اليهود، إلا أننا نميل إلى اعتبار الانتماء الديني ليونغ عنصرا (منبِّها) لفكره، إذ ظل دائما على وعْي تام بعدم انتسابه إلى حلقة فرويد انتسابا كليا. أما العنصر الذي نفسِّر به تميز يونغ عن أستاذه، فيكمن في تحكُّمه التام في مناهج التحقيق العلمي على عكس فرويد، وخُلوِّ نفسيته من الغرض التخريبي - وهو

الهدف الوحيد لفرويد كما يبدو من بنائه لنظريات كاملة في الدين عن ملاحظات عابرة. وفي المجال النفسي، فإن يونغ رغم قوله بوجود ثلاث قوى تتحكم في الصيرورة الوجودية للإنسان، وتأكيده على أهمية التحليل النفسي في علاج بعض الأمراض العصابية؛ إلا أنه خالف فرويد في أهم مدارات نظريته، وهو اللاشعور. ويبدو ذلك بوضوح في تقريراته حيث ينُصُّ على أن القارىء لا يجهل أن هناك " (لاشعورا) و(لاشعورا). فهناك اللاشعور حسب فرويد، وهو مكبوت، فاعِل، حيواني، طفولي، غير منطقي، وجنسي. وهناك لا شعور آدلر، وهو في أساسه لا يعرف ماذا يريد "[36]. كما تبدو مخالفته – بعد أن لمح في النص السابق إلى عدم تبنيه لآراء قطبي مدرسته – في تأسيسه لنظرية مستقلة في اللاشعور حيث ينفي كونه ذلك الكيس الفارغ من كل محتوى قبلي كما عند فرويد. ويذهب إلى بحثه من جوانب متعددة يجعل بعضها متصلا بأعراض المرض العصابي، ويرد بعضها الآخر إلى وجود مستقل تماما للاشعور عن مجال التجربة الفردية ويوصله بالمشترك البشري العام الذي سَماه (الضمير الجمعي) .

وقد أكد يونغ في إطار هذه النظرية الجديدة على أهمية (الشعور) ، فعلم النفس " ليس سحرا، إنه علم الشعور ومعطياته، وهو أيضا علم اللاشعور، ولكن في الدرجة الثانية فقط "[37]. ولكن يجب ألا نفهم من هذا عدم أهمية اللاشعور، بل فقط تنبيه يونغ على الصعوبة التي تواجِه المحلّل عند محاولته معرفة محتوياته، ذلك " أننا لا نستطيع أن ندخله مباشرة وذلك بسبب أنه (لاشعور) ...فكل ما هو (شعوري) محتوى داخل (الأنا). وبالعكس، فنحن لسنا متَّصِلين مباشرة (باللاشعور) "[38]. وبالإضافة إلى هذا، فقد عمل على تأكيد وجود لاشعور ضارب في القِدم عند كل البشر أسْماه (اللاشعور الجمعي) كما أسلفنا. وهو المجال الذي ربط به مجمل النشاط النفسي الإنساني، يقول : " وصحيح أن كل إنسان لن يعتقد بوجود نشاط نفسي مستقل عن الوعي إلا إذا جرَّب ذلك. وهذا الاطمئنان سيكون أصعب عندما يتعلق الأمر، ليس بوجوده في (الأنا) فقط ولكن في كل واحد منا. ولكننا إذا قارنا فلسفة الفن الحديث مع نتائج العلوم النفسية، وهذه الأخيرة مع أساطير وفلسفات الشعوب المختلفة سنجمع أدلة قاطعة على وجود ما يسمى (الضمير الجمعي) "[39]

والملاحظ أن يونغ يرُد بعض ظواهر العصاب الفردي إلى هذا النوع من اللاشعور المستقل عن كل تجربة سابقة، أي المتميز تماما عن الصيْرورة العادية

لأعراض العصاب فقد كتب يقول: " وبعض (العُقد) توجد ، ببساطة، متميزة عن الشعور لأنه فضّل التخلُّص منها بكبتها – هذه هي النظرية التي قال بها فرويد وعممها على كل حالة مرضية – ولكن توجد أخرى لم توجد أبدا في الشعور، ولذلك فهي لم تطرَد منه بفعل إرادي. إنها تولد من (اللاشعور) وتغزو بعد ذلك (الشعور) باعتقاداتها الغريبة والثابتـــة " [40].

وقد أكد يونغ نظريته في الوجود المستقل والعام للضمير الجمعي عند نقده لنظرية الأحلام عند فرويد الذي لم يكن يرى فيها – تبعا لنظريته العامة – إلا ردود أفعال عن متاعب يعانيها النائم في الوقت الحاضر، أو تعبيرات رمزية عن رغباته المكبوتة منذ الطفولة المبكرة [41]. ورغم أن يونغ قد رأى في أبحاث فرويد في الموضوع محاولة شجاعة من أجل إنارة العلاقة بين علم النفس والأحلام، إلا أننا نراه يُقرِّر بأنه لا يوافقه، لا في مناهجه ولا في نتائجه، ذلك أنه "يفسر الأحلام، وببساطة، (كواجهة) تختفي خلفها أشياء (وضعت) هناك دون شعور" [42].وهو يعمِّم تفسيره على كل أنواع الأحلام، بينما ينظر يونغ إليها باعتبارها، جزئيا فقط، تعبر عن حالة مرضية، أما في الأغلب فهي من المشترك البشري العادي تماما، ولهذا يرد آراء أستاذه إذ ليس " غريبا أن العُصابيين يخفون أشياء مؤلمة، تماما كالأشخاص العاديين، ولكن هل من الشرعية أن نبسط مفاهيم كهذه على ظاهرة عادية منتشرة عند الجميع" [43].

والملاحظ أن يونغ قد اتخذ من حقيقة اشتراك البشر في ظاهرة الأحلام دليلا جديدا على وجود الحقيقة الباطنية العامة التي سماها الضمير الجمعي ، وهو يقول في ذلك : " فعلى العكس، فعَبْر الحلم ندخل في الكائن البشري إلى الأعمق، إلى الأعم، إلى الأكثر صدقا ودواما... من هذه الأعماق حيث يتَّحِد المُشْتَرَكُ العام تخرج الأحلام التي تتلبس في المظاهر الأكثر غرابة والأكثر لاأخلاقية [44]. وهو ينتقد، بعد هذا، فكرة فرويد حول اقتصار اللاشعور على ما يضعه فيه الشعور فقط " كما لو أن هذه الأعماق المُظلِمة ليست إلا كيسا فارغا لا يحتوي إلا على ما يسقط فيه من أعلى ... ولماذا ننسى دائما أن أكثر الأشياء جمالا وعظمة في المجال الواسع للثقافة الإنسانية هو نتاج، أساسا، لإلهام مفاجئ سعيد. وماذا سيكون حال الإنسانية إذا جفت مصادر إلهامها ؟ " [45].

وتتصل نظرة يونغ إلى الدين اتصالا وثيقا بأفكاره عن هذا الجانب من اللاشعور الذي حدّدنا ملامحه قبل قليل ، حيث جعله مصدرا للإلهام على المستوى

الفردي، والدين على المستوى العام. وهنا يبدو التواضع الشديد لهذا العالم النفساني أمام هذه الظواهر التي تتجاوز العلم الذي يمارسه، فنجدُه يقرِّر وجود الإلهامات باعتبارها واقعة حقيقية من الممكن إثباتها، ولكنه يتوقف عن تفسيرها، إذ " أن الإلهام بطبيعته باعتباره وظيفة غير عقلية صعب التحديد ... ومن خصوصياته أننا لا نستطيع أن نحدِّد كيف وأين يولد... وأنا أتوقف هنا، وأعترف أنني لا أعلم كيف يعمل الإلهام، ولا كيف وماذا حدث لكي يعرف إنسان، فجأة، شيئا يفترض أنه لا يعرفه ؟ " [46]. ولهذا ينصرف لدراسة الظاهرة الدينية،باعتبارها من مهمات علم النفس الذي يؤكد أن الدين من " أقدم التعبيرات، وأكثرها شمولا للنفس الإنسانية، فمن البديهي أنه يجب على كل علم نفس مهتم بالتركيبة النفسية للشخصية الإنسانية أن يعترف بأنه ليس فقط ظاهرة اجتماعية أو تاريخية " [47] .

ولكنه، تبعا لارتباطه بتخصص معيَّن من فروع المعرفة، ينصرف عن بحث حقيقتها؛ لأنها تتجاوز العلم الذي يمارسه، ويقصر بحثه على الجانب النفسي فقط، وذلك باعتبار أن المناهج النفسية – أي العادية – تستطيع في هذه الحالة أن تقدّم فيه إسهامها. ولا بد أن نشير هنا مرة أخرى إلى أن يونغ قد أبدى تواضعه هنا أيضا، ذلك أن إمساكه عن دراسة الجانب الميتافيزيقي أو الفلسفي في الدين لا يعود إلى إنكاره قيمة " طرق أخرى لمعالجة هذه القضايا، ولكن لأني لا أدعي أنني قادر على استعمالها بتوفيق. والعلم الذي أمثله يدخل ضمن اهتمامات أخرى... ووجْهة نظر ظواهرية فقط " [48] .

والملاحظ أن يونغ قد رأى أن الدين يتكون من جانبين: أحدهما خارجي ظاهر، والثاني باطني خفي. والدين من حيث مظهره" هو حالة ملاحظة مُنتبهة، وتقدير دقيق لبعض العوامل المتحركة التي يحكم الإنسان بأنها قُوى : أرواح، جن، آلهة، قوانين أو مثل؛ أو غيرها من الأسماء التي سمّى بها الإنسان العوامل التي جرَّبها في عالمه، والتي قدَّر أنها إما قويّة قُوّة كافية، أو خطيرة، أو منجدة، ليمنحها قيمة، ويعبدها بإيمان" [49]. ويونغ هنا لا يعني دينا معينا بقوله (دين) إذ ليس من اهتمامات العلم الذي يمارسه – كما أكد أكثر من مرة – أن يُميِّز الأديان الصادقة من الأديان. أما بالنسبة للجانب الباطني من الدين، فإننا نراه يؤكد على كون الإيمان حقيقة لا يُمكنُ ابْتِداعها؛ ذلك أنها تتعلّق بأعْمق ما يوجد في الإنسان،والدين في هذه الحالة " هو أن نأخذ في الاعتبار بوعْي وباهتمام ... وجودا متحركا، لا يجد علّته في فعل اعتباطي لإرادة. بالعكس، فالتأثير هو الذي يُمْسِك، ويسيطر على

الإنسان الذي يكون ضحيته أكثر من أن يكون علّته" [50]. وهذا الجانب هو أهم جانبي الدين، لأن السلوك الديني ينبعث منه، ويهدف إلى تحصيله، فكثير من " الشعائر هدفها هو الإحداث الإرادي لهذا التأثير المتحرك بواسطة بعض التحايلات، وبعض الأمور السحرية، مثل: الأذكار، والأناشيد، والقرابين، والتأملات" [51]. وقد بادر يونغ إلى التّنبيه على أن هذا لا يعني قدرة الإنسان على ابتداع الاعتقاد الديني لأنه " كسبب رباني خارجي وموضوعي يبقى، دائما،أساسا لكل هذه الرياضات " [52].

وعلى عكس فرويد الذي لم يكن يجعل مقرّرات الأديان مرجعا لنظرياته التحليلية للدين، فإننا نراه لا يستنكف من الرجوع، في كل مرة، إلى الأحكام العامة التي تقررت عند البشر عن الأديان فيذكرها؛ ولكنه يأتي بها على أنها جزء من إيمان المؤمنين لا على أنها حقائق يثبتها علم النفس الذي سبق له أن أشار إلى أن هذا الأمر ليس من أهدافه[53] .

وقد استند يونغ على إثباته للضمير الجمعي- إضافة إلى ما قرره من الإيمان للأفراد المختلفين، وشيوع ظاهرة الدين عند البشر - ليؤكد حقيقة الدين، لأن كل العناصر السابقة تؤدي إلى ضرورة تجاوز فكرة كونه ظاهرة نفسية فقط، وتؤكد كونه قبل كل شيء ظاهرة موضوعية. وهذا بناء على أننا عندما نقول عن فكرة ما أنها موجودة نفسيا، فإن ذلك معناه تقرير طابعها الذاتي الفردي " ولكنها ستكون موضوعية متى تقبلتها جماعة كبيرة نوعا ما ... وواقعٌ أن بعض الأفكار توجد في كل مكان وفي كل زمان، وهي تستطيع أن تتشكل - إذا جاز لنا هذا التعبير - كأجيال عقوية، بعيدا تماما عن كل هجرة أو ميراث. وهذه الأفكار ليست من صنع الأفراد، ولكنها تنتج وتظهر داخلهم، وتفرض نفسها على الضمير الفردي" [54].

ورغم أن ما قلناه كان جزءا يسيرا من أبحاث هذا العالم النفساني في الظاهرة الدينية إلا أنه كاف في التأكيد على أن حصر إنتاج علم النفس- كما هو شائع عند الباحثين المسلمين - فيما كتبه فرويد هو مجرد تعلُّق بشيء تجاوزه البحث النفسي ذاته منذ مدة؛ كما تجاوز البحث، في مجالات أخرى، النظريات الإلحادية التي شاعت منذ بدء الجهر بالإلحاد في أوروبا في القرن الثامن عشر وما تلاه . ونستطيع أن نعتبر أن سبب هذا التحوّل عند بعض المفكرين الغربيين المبدِعين - الذي لم يجد له (ويجب أن نؤكد ذلك) آذانا صاغية في الغرب - هو

ارْتياعهم من ضياع الإنسان والحضارة الغربية تدريجيا. وقد كان يونغ من جملة هؤلاء، حيث سعى إلى أن يكون التواضُع الذي ميَّز عمله اتجاه الدين عامل توقيف للنشاط التخريبي الذي مارسته الفلسفات الملحِدة – والحياة الاجتماعية الإباحية – في روح الغرب.

ولكل هذا نلاحظ تنْبيهاته المتعددة على بقاء (المجهول) (مجهولا)، وعدم تحوله إلى (معلوم) إلا عند طبقة المرضى العصابيين – يعكس هنا يونغ اتهام فرويد للمتديِّنين بالعُصاب ويجعله خصيصة للمثقفين الماديين الذين خالفوا الإنسانية جمعاء في عقائدها الملازمة لكل زمان ومكان – كما يبدي أسفه على شيوع هذا المرض، يقول :إن " جماعات كثيرة من البشر المثقفين قد غادروا صفوف الكنيسة ... بتأثير التنوير العلمي (المزعوم). ولو كان الأمر مقصورا على بعض (العقلانيين)، أو بعض المثقفين (العصابيين) لكانت الخسارة هيِّنة، ولكن كثير منهم رجال مُتديِّنون لم يعودوا قادرين على التوافق مع الأشكال الموجودة للإيمان "[55].

وقد بحث يونغ تأثير هذه الحالة الرُوحية الشائعة في الأمم الغربية المعاصرة من الناحية النفسية، وقرَّر أن أسباب مُجْمَل الأمراض النفسية والعُصابية التي انتشرت بين الناس تكمُن في شيُوع روح القرن التاسع عشر المادية التي غيرت رؤية الغربي للأشياء؛ إذ حكَّمت فيها المرجع التجريبي لوحده. كما ساهمت البروتستانتية بدورها في تحطيم التنظيم الكنسي الكاثوليكي الذي كان يعطي للإنسان ضمانات لعدم اليأس[56].

ونحب أن ننبه قبل نهاية هذا البحث إلى أن هذا الموْقف الذي أبْداه يونغ من تأثير تضييع الإنسان الغربي للدين في انتشار مختلف الأمراض العصابية الفردية، وتحطُّم بُناه الاجتماعية؛ يعتبر أمرا مفروغا منه عند الصفوة من المفكرين الغربيين. وسنكتفي، في هذا الخصوص، بالإشارة إلى ما كتبه الأمريكيان (فاهانيان) و(هاملتون) سنة 1961، الأول في كتابه (موت الله) الذي لم يحاول فيه تحليل الفكرة فلسفيا، كما هي عادة الغربيين منذ عصر الأنوار؛ بل ركز على دراسة الأسباب الكامنة وراء (عجز) الإنسان الغربي المعاصر عن الاعتقاد في وجود الله. أما هاملتون فقد انطلق في كتابه (المسيحية الجديدة) من مقدِّمة تتمثل في تضْييع الغربيين لإله المسيحية الخاص[57]. ومن المعروف أن (كولن ولسن) – على سبيل المثال فقط – قد حاول شرح سبب هذين الأمرين، فلم يُخالِف كثيرا ما جاء به

يونغ، وإن كان بحثه يقع في إطار اهتمام آخر من اهتمامات المعرفة الإنسانية، يقول ولسن :" إن ما يثير الانتباه أن الإنسان الغربي قد طوّر (العلم) و(الفلسفة) بسبب هذه الرغبة المتلهفة ... الساعية إلى المغزى الأكثر اتساعا. ولم يكن تفكيره هو الذي خانه، وإنما كان عجزه عن التفكير (بوُضوح) هو الخائن، أي أنّ يفهم أن (العقل الصحيح) لا بد له أن يستخلص من العالم زادا (المعنى)؛ إذا أراد أن يستمر في الحصول على نتيجة ... "[58].

هوامش الموضوع:

[1] – انظر / أصول علم النفس الفرويدي –كالفن هال– ت/ د. محمد فتحي الشنيطي –دار النهضة العربية – بيروت– 1970– ص 17 ...

[2] – السابق – ص 17 .

[3] – السابق – ص 31 .

[4] – انظر / قلق في الحضارة – سيغموند فرويد – ت/ جورج طرابيشي – دار الطليعة – بيروت – ط1 – 1977 – ص 30 ...

[5] – أصول علم النفس الفرويدي – كالفن هال – ص 31 .

[6] – السابق – ص 32 .

[7] – العصاب بالمعنى القديم هو النشاط الذي يمارسه الجهاز العصبي، أما عند مدرسة التحليل النفسي فثلاثة انواع: – اضطراب وظيفي يصيب الجهاز العصبي، وهو نوعان: خلقي وطارىء Neuropathie، والعصاب النفسي Nevroseوهو اضطراب يتضمن ظاهرة صراع تستهدف استبعاد دافع غريزي. انظر / النبي موسى والتوحيد – سيغموند فرويد –دار الرشاد – ط 1 – 1991 – مقدمة المترجم د. عبد المنعم الحفني – ص 6 .

[8] – الدين والطقوس والتغير – نور الدين طوالبي – ت/ وجيه البعيني – منشورات عويدات – بيروت – 1988 – ص 18.

[9] – قلق في الحضارة – سيغموند فرويد – ص 34 ، 35 .

[10] – السابق – ص 30 .

[11] –(1370 – 1340 ق. م) أحد أشهر ملوك مصر، وهو ابن الفرعون (امنحوتب الثالث). وقد تولى الحكم بعد وفاة أبيه، ورسّم بعد فترة من حكمه عبادة الإله (اتون) بدلا من الإله (امون)، وغير اسمه فأصبح (اخناتون) حيث حوى اسم الإله الجديد. وقد ثار عليه الكهنة فاختفى من مسرح السياسة ، وخلفه أخوه أول (سمنخكارع)، ثم أخوه (توت غنخ امون)، الذي ثار عليه القائد (حور محب) بمساندة سانده كهنة امون، واعتبروه اول فرعون شرعي بعد امنحوتب الثالث؛ ولذلك تم محو جميع آثار عبادة الإله اتون إلا ما نجا منها فوصل إلينا. انظر / مصر في العصور القديمة – ابراهيم نمير سيف الدين واخرون – مكتبة مدبولي – القاهرة – ط2 – 1998 ص92

[12] – الأذى TRAUMA في علم النفس: هي الصدمة التي تكون في الغالب بدنية، وقد تكون صدمة عاطفية تنتج اضطرابا في الوظائف الفعلية. انظر / مقدمة د. عبد المنعم الحفني لكتاب النبي موسى و التوحيد – ص 94 .

[13] – النبي موسى و التوحيد – سيغموند فرويد – ترجمة د. عبد المنعم الحفني – ص 98.

[14] – السابق – ص 98 .

[15] – السابق – ص 103 .

[16] – السابق – ص 104 .

[17] – السابق – ص 105 .

[18] – السابق – ص 105 .

[19] – السابق – ص 105 .

[20] – النبي موسى و التوحيد – سيغموند فرويد – ص 107 .

[21] – السابق – ص 108

[22] – السابق – ص 35 .

[23] – السابق – ص 110 .

[24] – السابق – ص 115 .

[25] – السابق – ص 114 .

[26] – انظر في فكر هوبز / تاريخ الفلسفة الحديثة – د. يوسف كرم – دار المعارف – القاهرة – ط5 – ص 51 ...

[27] – انظر / معالم الحضارة الإنسانية – هـ . ج. ولز – ت/ عبد العزيز جاويد – مطبعة لجنة التأليف و الترجمة والنشر – القاهرة – ط 2 – 1965 – ج4 – ص 1185 ...

[28] – انظر / l'atheisme - henri arvon - p.u.d.f - paris- 2édit 1970 - p 82

[29] – انظر / التاريخ وكيف يفسرونه ؟ – البان ويدغري – ت/ عبد العزيز جاويد – ص 191 .

[30] – انظر / حول الدين – مجموعة مقالات لماركس وانجلز – ترجمة زهير حكيم –دار الطليعة – بيروت – ط1 – 1974 ، 93 ، 94 .

[31] – انظر / correspondance de Freud avec la pasteur Pfister - S. freud .

[32] – الإسلام يتحدى – ت/ – المختار الإسلامي للطباعة والنشر – القاهرة – ط6 – 1976 – ص 32 .

[33] – السابق .

[34] – النبي موسى و التوحيد – سيغموند فرويد – مقدمة د. عبد المنعم الحفني – ص 7 .

[35] – السابق .

psychologie et religion – tra par marthe bernson - edit buchet - paris – 1958 –[36]- p 24 .

- l'homme a la decouverte de son ame -adaptation / Roland cahen - biblio [37]payet - paris - 10 Edit - 1962 - p 58

[38] – السابق – ص 86 .

[39] – السابق – ص 71.

[40]– psychologie et religion - p 29 .

[41] – انظر / أصول علم النفس الفرويدي – كلفن هال – ص 149 .

[42] – السابق .

[43] – السابق .

[44]– l'homme a la decouverte de son ame - p 69 .

[45] – السابق– ص 70 .

[46] – السابق .

[47]– psychologie et religion - p 13 .

[48] – السابق – ص 14 .

[49] – السابق – ص 16 .

[50] – السابق – ص 17 .

[51] – السابق – ص 18 .

[52] – السابق .

[53] – السابق – ص 17 .

[54] – السابق – ص 16 .

[55] – السابق – ص 40 .

[56] – انظر في أصول العقيدة البروتستانتية وسمات صراعها للكاثوليكية وتاثيرها على الميول الإلحادية / la theologie protestante - Roger mehl - pudf - 2 Edit - paris - 1969 .،

[57] – انظر / la pensee chretienne - Herve rousseau -p.u.d.f - paris - p 115

[58] – الإنسان وقواه الخفية – ترجمة سامي خشبة – دار الاداب – بيروت – ط1 – 1977 – ص 6 .